

Klasik Türk Şiirinde Melâmî İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri*

ERDEM SEVİMLİ**

Poetic Signs of Melâmî Understanding of Worship in Classic Turkish Poetry

Ö Z E T

Melâmîlik, Horosan'da Hicri IV (M. IX) yüzyıldan itibaren görülen ve pek çok zümre ve tarikatı etkileyen bir tasavvufi düşüncedir. Bu düşünce aşka ve tasavvuf hayranlığına dayalı bir anlayış olarak gelişmiştir. Tasavvufu geniş bir edebî birikimle ele alan klasik Türk şiirinde bu düşüncenin pek çok yönü yanında, ibadet anlayışı da ele alınmıştır. Çalışmada bu anlayışın bazı edebî yönleri yedi başlık altında detaylı incelenmiştir. Bunları çalışmadan hareketle şöyle sırlamak mümkündür: İbadetlerinde gösterişe başvurmama ve Allah yolunda nefisle amansız mücadele etmek, aşka ibadet niteliğiyle sarılmak ve Melâmî yoldan vazgeçilmezlik, hırkaya, posta ve taca aldırma, ümit tüccarlığı yapmama, halktan ve sultandan gelen caizeleri, vakıf gelirlerini dışlama. Bu edebî söylemlere İslami kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmak, "bezm-i elest" te verilen ikrara bağlılık ve Peygamber ahlakına sahip olmak gibi ahlakî ilkeleri eklemek gerekir. Bu ilave nitelikler İslam'da ibadet hükmündedir. Bu yolda kendilerini rint olarak konumlayan klasik pek çok şairin şiirsel söyleminde, sufinin gösteriş içerikli dindarlığı ile erişilemeyen bu ibadet anlayışı/Melâmet büyük beğeni toplamıştır. Bu makalede, klasik gelenekte asıl sevgiliye duyulan aşk anlayışında da yer elan bu düşüncenin şiirsel terennümleri incelenmiştir.

ABSTRACT

Melâmîlik is a Sufi idea that has been active in Khorasan since the Hicri 4th (M. 9th) century and has influenced many coteries and sects. This idea developed as an understanding based on love and mystical admiration. In classical Turkish poetry, which deals with Sufism with a wide literary accumulation, the concept of worship is also handled besides many aspects of this idea. In the study, some literary aspects of this understanding have been examined in detail under seven titles. It is possible to categorize these based on this study as not showing off in worships, fighting the nafs mercilessly in the way of Allah, clinging to love as worship and the indispensability of the Melâmî road, ignoring cardigan, skin, and crown, not being a merchant of hope, refusing reward and foundation income from the public and the sultan. It is necessary to add Melâmî moral principles to these literary discourses such as strict adherence to Islamic rules, commitment to the admission given to the "elest assembly" and having the morality of our Prophet. These added qualities are in worship provisions in Islam. In the poetic discourse of many classical poets who have positioned themselves as rint thataway, this understanding of worship/Melâmet, which is inaccessible with the flagrant piety of the Sufi, has been highly appreciated. In this article, the poetic signs of this idea, which is also included in the understanding of love for the true lover/Allah in the classical tradition, has been examined.

* Makalenin Geliş Tarihi: 17.06.2020 /Kabul Tarihi: 15.11.2020.

** Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (sindan4446@gmail.com), Orcid Id: 0000-0003-0363-4511.

ANAHTAR KELİMELER

Tasavvuf Şiiri, Melâmet, Melâmîlik, İbadet Anlayışı, Melâmî Şairler.

KEYWORDS

Sufi Poetry, Melâmet, Melâmism, Understanding of Worship, Melâmî Poets.

Giriş

İbadet, dinî bir kavram olarak hem hayatı düzenlemenin hem de Allah'a nasıl kulluk yapılacağına çerçevesini çizmektedir. Bu çerçeve, ahlakı da bünyesine alan bir genişlikte insanın maddî ve manevî yaşamına etki etmektedir. Böyle bir manevî etkiyle insanın Allah'a ibadet ederken aynı zamanda ahlaklı olmayı da ilke edinmesi gerekli olmaktadır (Buhârî, el-Edebü'l-müfred, 51-52). Bu nedenle pek çok mutasavvıfın ibadet hususunda sadece takvayı değil, ahlakı da önemseydiği görülmektedir. Çünkü İslam'ın ibadet anlayışının gayesi de budur. "Peygamber ahlakı" denilen bu ahlakın kaynağı Kur'an'dır ve bu durum Melâmî düşünce de de önemsenmiştir. Onlar kuru, gösteriş içeren bir zühdü değil, Allah'ı sevgiyle anmayı, onun rızasına muhabbet ile ulaşmayı amaç edinen bir ibadet anlayışını benimsemiştir. Onlar, Allah'ı anmayı kalbî, içten gelen bir sevginin timsali olarak "ibadetin özü ve ibadetin ta kendisi" (Tirmizî, Da'vet/1) olarak görmüştür. Böyle bir anlayışın klasik pek çok şairde aşk ve sevgiden yoksun bir ibadeti insanlara dayatan bir zihniyetin temsilcisi ham sofuya sataşmak şeklinde belirlediği görülmektedir. Bu konuda Melâmî ibadet anlayışının referans alındığını gösteren çok sayıda beyit bulunmaktadır. Böyle bir ibadet anlayışı "aşk"ı temeline alması ile Melâmî düşünceyle örtüşmektedir. Aynı zamanda bu aşk anlayışı "boyun eğme, itaat, alçakgönüllülük, kulluk, tapma ve tapınma" (Sinanoğlu 1999: 233) anlamlarına gelen ibadetle uyumlu hâlde şairlerde ele alınmıştır. Çünkü ibadet Kur'an'da her türlü iyi ameli ve dinî emri içeren geniş bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda bakıldığında klasik şairin sevgili için kullandığı teşbih ve mecazların, asıl sevgili olan Allah'a ulaşma yolunda yürütülen çabaya karşılık gelecek hâlde kullanıldığı görülmektedir. Bu çabalarda, asıl sevgiliye kavuşma yolunda sınırsız bir uğraş, karşılıksız bir sevgi, Allah'ın yaptıklarından hoşnutluk duyma hissi, yani ubudiyet anlayışının pek çok şairde bu kapsamlı anlamı karşıladığı görülmektedir. Böyle şairlerde, Melâmî anlayışın da benimsediği, ibadetin "ahlakî ve

manevî özünün" (Sinanoğlu 1999: 233) ağır bastığı müşahede edilmektedir. Rint olan klasik şairin nazarında bu özden mahrum ibadet, dünyevî menfaatlerini kuru zühdüne dayanak kılan zahidin sevgiden yoksun ibadet anlayışına karşılık gelmektedir. Çünkü Melâmîlerin de önemsedığı bu ibadet anlayışında "Tanrı'ya doğru sevgi dolu bir gayret, Tanrı'dan uygun şeylerin istenmesi, Tanrı'nın teveccühünü kazanmak ve Tanrı'ya tazim ve saygı gösterme" (Sinanoğlu 1999: 233) düşüncesi önem kazanmaktadır. Bu düşünce hiçbir karşılık beklemeden Allah'a muhabbeti öngörmektedir. Hatta bu öngörü, cennet arzusunu bir kenara itmeyi veya cehennem korkusunu önemsememeyi de beraberinde getirebilmektedir. Bu düşüncenin klasik şiire Melâmî ibadet anlayışı doğrultusunda eklenildiği görülmektedir.

Melâmîler ibadetlerinde samimidir. Onlar samimi olması için ibadetlerin gizli tutulmasına önem vermiş, her çeşit farz ve nafîle ibadetleri bu çerçevede yerine getirmeye özen göstermişlerdir (Uludağ 1995: 248). Onlar, kendisine bırakılan ve sahip olduğu maddi ve manevi varlıklarını terk ederek yoksunluğunu ve mahrumiyetini içinde yaşamış yol erleridir (Harmancı 2018: 271). Klasik pek çok şairde bu yoksunluğu şiirsel söyleminde duyumsamış, dervişçe bir tavırla bu yola girdiğini ya da bu yolun sadık sürdürücüsü olduğunu ifade etmiştir. Bu söylemlerde ibadet anlayışı Kur'an'ın ruhuna uygun olarak şekillenmiştir. Bu ruh, kulluk bilinciyle Allah'a tam teslimiyeti öngörmüş, itaati benimsemiş (Bakara, 2/21) ve manevî ve dünyevî hayatını buna göre düzenlemeyi amaç edinmiştir. Bu amaçla Melâmîler, fıtratları gereği kendi özlere dönmüşler Allah dışındaki her şeyi, yani masivayı bırakarak sadece Allah'a kulluk etmeyi (Zümer, 39/17) görev addetmişlerdir.

Melâmîlik ve Melâmî düşünce hakkında şu ana kadar gerek kitap düzeyinde gerekse makale düzeyinde bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar kaynakçada güncel yayınları da kapsayacak şekilde verilmiştir. Bu çalışmalarda konunun, rind-zahid çekişmesi üzerinden dolayı yoldan anlatıldığı, klasik şairin Kalender-meşrep ya da melâmefî düşüncesi benimsen şiiirsel söyleminden hareketle ifade edildiği, ancak bu çalışmaların "Melâmî ibadet anlayışı" ile doğrudan ilgili olmadıkları görünmemektedir. Bu çalışma, bu alandaki boşluğu pek çok şairin beyitlerinden hareketle edebî yönden betimlemeyi

amaçlamaktadır. Bu amacın, melâmî ibadet anlayışı hususunda klasik geleneğin edebî söylemindeki pek çok hususu aydınlatacağı aşikâr görünmektedir. Bu doğrultuda girişte, ibadet kavramı ve Melâmetî düşünceyle ilgisini içeren kısa bir ön bilgi verilecektir. Daha sonra Melâmetî ve Melâmîlik düşüncesinden kısaca bahsedilecektir. Akabinde ise bu düşüncenin ibadet anlayışının klasik şiirdeki şiirsel terennümleri pek çok klasik şairden alınan örnek beyitlerden¹ hareketle yedi başlık altında detaylı olarak analiz edilecektir. Ayrıca bu analizlere, Melâmî kutblarının ya da Melâmetî olan ve şiirle uğraşan bazı kimselerin şiirlerinden örneklerde eklenmiştir. Konu dinî bir kavramı içerdiğinden belli yerlerde başta Kur'an ayetleri olmak üzere, hadislerden alıntı ve iktibaslar da yapılmıştır. Böylece konunun Kur'anî boyutlarından da bahsedilmiştir. Çalışmanın Melâmîliği ve ibadet anlayışının yanında, pek çok yönüyle klasik şiirin bu alandaki söylemini zenginleştireceği ve geliştireceği düşünülmektedir.

1. Melâmetî ve Melâmîlik²

Melâmîlik, doğduğu Hicri IV. (M. IX) yüzyıldan itibaren pek çok zümre ve tarikatlarının ilkelerini benimsediği Horosan kökenli bir tasavvufî akımdır. Melâmetî ise onların bağlandığı Melami düşüncesidir. Bu kavram hem melâmet düşüncesine hem de bu düşünceyi benimseyen kimselere karşılık gelmektedir (Tek 2007: 11). Onların sadık sürdürücüleri Melâmîler ise Allah'a tam bağlılığı kendilerine meslek yapmakta ve bu sayede vahdete ulaşmayı asıl gaye edinmektedirler. Bu asıl gayeye ulaşmak için onlar, iyiliklerini gizli tutarak, nefislerini kınamak ve arındırmak adına kötülüklerini sergilemeyi düşünmüşlerdir. Bu gaye Melâmî ibadet anlayışlarının temeli hükmündedir.

Melâmîler, kendilerini halktan soyutlamadan her türlü ayrıcalığı reddetmişlerdir. Onların diğer gruplardan ve zümrelerden ayıran özel giysileri ve sembolleri olmamıştır. Böylece bu “kötülüğe alışmış hak

¹ Beyitler şairin mahlasından sonra, g: Gazel, K: kaside, bnt: Bent, müfr: Müfret gibi kısaltma ile “/” tan sonra beyit numarası belirtilerek gösterilmiştir. Örneğin, (Fuzûlî, g.14/5).

² Melâmîlik düşüncesinin kısa tarihçesi için bkz. (SEVİMLİ, Erdem (2020), “Klasik Türk Şiirinde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet”, *ESTAD*, 3/1, 299-300).

yolcuları” üniforması olmayan bağlular olarak kendilerini topluma benimsetmekte başarılı olmuşlardır. Onlar gösterişi reddetmiştir. Bu durum klasik pek çok şairin, Melâmet düşüncesine yeşil ışık yakmasında önemli rol oynamıştır denilebilir. Çünkü bu sayede âşık, riyâyı kendine şiar edinen, halkı tekke ve camilerde yanlıs ve kötü düşünceleriyle yönlendirme gayesi güden zahidin karşısında konumlamıştır. O, gerçek bir gönül ehli olarak, kınanmayı, rüsvalığı Melâmî düşünce içersinden kotararak kendine mal etmeyi bilmıştır. Ahmed Sarban gibi Melâmî şeyhlerinin şair olmaları, bu hareketin şiir sahasında da büyük ivme kazanmasına yol açmıştır. Bu şiirlerin “*cevizin içiyle uğraşıp dışıyla ilgilenmeyen*” klasik şair için zengin, içsel bir anlam dünyası barındırdığı görülmektedir. Divânlar bu düşüncenin şiirsel terennümü ile doludur.

2. Melâmî İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri

Melâmet anlayışında ibadet bir arınma vesilesi ve insanın kendi benliğini bulmasıdır. Melâmîler, bu anlayıştan gelerek yoğrulmuştur. Bu ibadet anlayışının kavramsal çerçevesi Allah tarafından sevilme, Allah’ı sevmek, O’nun yolunda nefisle mücadele sırasında kınayanların kınanmasından korkmamak olarak çizilmiştir (Tek 2007: 11). Melâmet’in ibadet ve âmel telakkilerinde kendini düzenlemek, kendine çeki düzen vermek esastır. Halka hoş görünmek için ya da gösteriş yapmak için ibadet eme yoluna giden, riyâ perdesiyle gönlünü kapatacaktır. Melâmî kimseye düşen bu perdeyi kaldırmaktır. Bu perdenin kalkmasını isteyen Melâmî, iç dünyasında Hak’la, dış dünyasında ise halkla birlikte olduğunu sürekli idrak ederek hareket etmelidir. O, halkı görmeli; ancak amelini ve halini onlardan gizlemesini bilmelidir. Melâmî ibadet, kınanmaya kayıtsızlık, halkın kötlemlerine karşı lakaytlık ve sabır, kalbi zikir (Al-i İmrân, 3/135) ve dua (Bakara, 2/200) dünya ve telakkileri vb. anlayışlar olmuştur. Bu temiz ve saf ibadet anlayışı Klasik şairin duygu dünyasında yer bulmuş, gönlü öteleyen zahid/sufî tipine bir saldırı unsuru olarak kullanılmıştır. Bu konuları klasik şair ‘aşık kimliğinden süzerek şiirine malzeme yapmıştır. O, Mecnun gibi aşk uğruna çöllere düşmeyi, halk içinde rüsvalık yaparak seng-i melâmete uğramayı kendine şiar edinmiş bir sanatkârdır. Klasik şair, sahip olduğu tasavvufi neşve ile başkalarının kusurlarını sergileyip onu kötölemektense kendi

nefsini kötölemeyi, halka böyle görünmeyi istediğini şiirlerinde anlatmıştır. Melâmî olmasa da bu mütevazı ve hümanist düşüncelerin şiirsel alana çekildiğini, işlendiğini müşahede etmekteyiz. Bu bölümde, bu ibadet anlayışının klasik şiirdeki şiirsel terennümleri maddeler halinde açıklanacaktır.

2.1. İbadetlere Bağlılıkta Gösterişten Bigânelik Nedeniyle Melâmete Uğrama

Melâmetilik; sırlı, gizli bir düşünce ve meşrep olarak kendini konumlamış, Melâmîler bu sistem içerisinde yaşamaya gayret etmişlerdir. Onlar; Allah'a tam bağlanmayı, yani ihlası amaç edinmiştir. Ancak onlar, bu amaçlarına kötülüklerini ifşa ederek, iyiliklerini gizleyerek ulaşmayı ilke edinmişlerdir. Bu nedenle onlar gösteriş içerikli bir ibadete değil, kınanmayı ve ayıplanmayı ön gören bir ibadet anlayışına bağlanmışlardır. Bu durum Klasik şairin, âşıklık istidadını bir nevi ödünçlediği Mecnunla kendini aynileştirmesinde dayanak olmuştur. Bu doğrultuda Fuzulî'nin aşağıdaki deyişiyle klasik şair, aşk uğruna rüsvalığı ve şeydallığı kendine ilke edinmiş, melâmette kendisine münkirlerin bile kail olduğu gibi Mecnun'dan daha fazla yetkinlik elde etmiştir. Bursalı Rahmî'nin aşağıya verdiğimiz beytinde ise bu durum, Mecnun gibi "melâmet-zede" bir Divânelikle işlenmiştir:

Fuzûlî el seni Mecnûn'dan e'fzun der melâmette

Buna münkir değil Mecnûn dahi ma'kûle kâ'ildir (Fuzûlî, g.100/7)

Seng-i ta'n ile helâk eyledi etfâl-i cân

Dil-i dîvâne ki Mecnûn-ı melâmet-zededür (B.Rahmî, g.50/4)

Melâmîler, ibadetlerde gösterişe başvurmamış ve dini değerlere bağlı halde hareket etmişlerdir. Ancak bu halleri nedeniyle bazen yanlış anlaşılmalara da karşılaşmışlardır. Nişabur Melâmî ekolüne yakın görüşleriyle tanınan Bâyezid-i Bistamî'nin yaşadığı bir anekdot bunu doğrulamaktadır. O, Hicaz'da Ramazan ayında bir çarşıda izzet ve ikram ile karşılanırken seferî olmanın getirdiği zorunluluk nedeniyle, n heybesinden bir ekmek çıkarıp yemeye başlayınca halkın kendisini terk etmeye başladığını görmüştür. Aslında Bâyezid-i Bistamî bununla halkın kendisine olan muhabbetini ve ilgisini savuşturmayı, böylece Allah'la baş

başta kalmayı istemiştir. Ancak kınanmıştır. Çünkü bağlandığı sufi Melâmet düşüncesinin temel prensibi budur (Türk 2014: 2017). Şeyhî, aşağıdaki beytinde bu olaya sevgilisine duyduğu ulvî aşkın masuniyetini dikkate alarak telmih yapmıştır:

*Mestâne gözlerin görüp mestûrluk satan kişi
Ger Bâyezid-i vakt ise rüsvâ-yı bazâr eyleyem (Şeyhî, g.XI/1)*

Ahmedî’de yukarıda Şeyhî’nin bahsettiği durumun benzerini melâmî düşünce doğrultusunda ifade etmektedir. Şaire göre, bu düşünceyle kâfir konumuna düşürülebilse bile bunun kendi nazarında kıymeti olmayacaktır. Çünkü şair; bir Melâmî gibi bu durumu, nefsinin arındırmada Allah’a duyduğu sevgisini perçinlemekte bir vesile olarak kabul etmektedir. Şair bilmektedir ki, bu vasıta kendisini Allah’a ulaştırmaktadır:

*Şehr içinde niçe bir bini melâmet idesin
Dut ki münkir eyledüñ sen baña bu şârı n’olur (Ahmedi, g.231/9)*

Melâmetilik’te ibadet hususunda farklı düşünenler olsa da bu durum istisna oluşturmaktadır³. Çünkü kaynaklar Melâmetîler’in şeriata bağlı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Pek çok Melâmî kutbu ya da önderi eserlerinde ehl-i sünnet akâidini ve şeriata bağlılığı savunmuştur. Mesnevî şarihi, 17. yüzyıl Melâmî kutblarından Sarı Abdullah’ın ve torunu La’lizâde Abdülbakî’nin eserlerinin şeriata bağlılık esasını çerçevesinde şekillenmesi bunun göstergelerinden biridir (Aytekin 2002: 76). Lalizade, dedesi Sarı Abdullah’ın Meslekü’l-Uşşak adlı kasidesini şerh ettiği ve Melâmîlik ilkelerini anlattığı nadir eserlerden biri olan Hediye-tü’l-Müştâk adlı eserinde mümin olmanın şartlarını Hz. Muhammed’e tam bir gönül bağlılığı ile yönelme ve şeriatına uymak için çaba göstermeye bağlamıştır (Ayçiçeği 2020: 28). Ona göre kutb denilen kalbe bakıcılardan her biri, Hz. Muhammed’in şeriatı ve veraseti ile

³ Melâmet anlayışının kök saldığı Kalenderîlik hakkında ibahî oldukları belirtilerek olumsuz fikirler ileri sürülmüşse de Melâmîler hakkında olumlu görüş belirtilmiştir. Bu konuda örnek bir Farsça kaynak için bkz. KEDKENÎ, Muhammed Reza Şefî (1387), Tarîh-i Kalenderîyye, Tahran: İntişarat-ı Sühân, 99-100). Bu eser ilk kez SEVİMLİ, Erdem (2020), “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderîlik Algısı”, SBARD Dergisi, 35, 31-66 adlı çalışmada zikredilmiştir. Bu çalışma Kalenderîlik ile ilgili önemli bilgiler içermektedir.

hakikatin halvet odasına açılan birer kapıdır (Ayçiçek 2020: 59). Bu kapıya son derece sadık olan Melâmîlerin toplantıları esnasında mutlaka Kur'an okunmuş, Peygamberin ve diğer enbiya ve evliyaların menkıbelerinden bahsedilmiştir. Bu toplantılarda şeriata mugayir tavırlar içerisine giren kimseler dışlanmış, bir daha sohbeta alınmamışlardır (Altınok 2012: 154; Tek 2009: 18) Onlar, farz olan ibadetlerini örneğin namazı halkla birlikte kılmışlar, nafile ibadetlerini ise gösterişe yol açar endişesiyle gizli yapmayı yeğlemişlerdir. Çünkü Melâmîler, ibadetlerinden riyâyı kovmayı ihlusa ulaşmak ve aşkın sırrına ulaşmak olarak en temel hareket noktası haline getirmişlerdir (Kayabaşı 2010: 1138-1139). Bu inançları klasik şairin şiirsel algısında sempatiyle karşılanmışlardır. Bu şairlerin şiirlerini incelediğimizde riyâyı ve gösterişi ibadetler hususunda meslek edinen zahit, sufi, vaiz ve hoca tiplerine olumsuz eleştiriler yönelttiklerini görmekteyiz. Bu şiirlerde pek çok klasik şair; kalp temizliğine önem veren rintler olarak riyâdan uzak halde elinde kadehiyle derbeder ve ayyaş olarak görünmektedir. Böylece birçok şair bir Melâmî gibi, *Firavun'u bile hoş görebilecek* bir tutum ile sevgininin zatını, herkesin ibadet için yöneldiği bir secde mahalli, yani Allah olarak gören bir şiirsel söylem geliştirmişlerdir. Bu melâmî ruhsal bütünleşme tarzı ile pek çok şair mescitlerde âşık, kilisede ise eğer ruhban niteliğini alabilmiştir. Bu nedenle klasik şair, şiirsel söyleminde melâmî ibadet anlayışı doğrultusunda ibadetlerde gösterişi reddettiğini belirtmiş ve zahidin karşısında konumlanmıştır. Bu uğurda şairler, kınanmayı göze almış, halkın gözünde rüsvalık, kallaşlık gibi yüce bir paye elde etmişlerdir. Bu paye ile şairler, yüreklerini baş başa kaldığı asıl sevgininin ulvi sevgisi ile doldurabilmiştir. Bu sevgi/Melâmî neşe, İslam'ın hoşgörüsü ile kilise ve mescidi aynı kulvarda birleştirebilmiştir. Çünkü şairler, bir Melâmî gibi şiirinden riyâyı kovmuş, yerine İslam'ın bu derin hoşgörüsünü ve gösterişten uzak Allah rızasını amaç edinen ibadetini yerleştirmiştir. Çünkü Melâmîler bilmektedir ki ibadet aleni yapıldığında halka dindar görüntüsü verilebilecek, halkın gözünde şöhret ve tanınma durumu doğabilecek, bu durum da Melâmî'nin Hak ile olan ülfetine halel getirebilecektir. Bu nedenle Melâmîler, şöhret makamını dağıtmış, halkın ilgisine darbe vurarak halk nezdinde kınanmayı ve kötülenmeyi meslek edinmişlerdir. Zira Melâmî bilmektedir ki halkın rağbeti, Hak yolunun yolcusu tökezlesin diye yola kurulmuş bir tuzak mesabesinde (Aytekin

2020: 44). Bu duygu, psikolojik bir temenni ile aşağıdaki beyte malzeme olmuştur. Beytinde Cafer Çelebî, içine düştüğü *cünûn*luk karakterini dışavurmuş, halka lakayt davranmış ve Melâmî düşüncenin *cünûn*luğundan bir bir nasibini almıştır. Şairin nazarında bu melâmetî hal; şikâyet değil, tersine hoşnutluk olmuştur:

Bana dirlerdî ‘âşıklık cünûnluğudur melâmetlik

İnanmazdum aña Cafer başuma geldi hep bir bir (C. Çelebî, g.63/7)

Böyle bir melâmeti mecnunluk hali Nesimî’de Leylâ’nın aşkı uğruna *meşhûr-ı cihân* olan Mecnun üzerinden, Melâmetîlerin temel felsefesi olan nefsi kınayarak gönlü arındırma düşüncesine yönelmektedir. Beyitte benimsenen düşüncede gösteriş için değil, Allah rızası için ibadet yoluna giren Melâmî ile temiz bir aşkla şiir vadisine giren şairin sanatsal beğenisi bir nevi örtüşmektedir:

‘İşkunda Nesîmî olalı halka melâmet

Meşhûr-ı cihân olduğu âlemde ‘ıyândur (Nesimi, g.59/11)

Melâmîler, gösteriş ifade eden yozlaşmış zühdün etkin muhalifi olmuşlardır. Onlar “*nefis cihadçıları*” olarak insanlarla ve değerleriyle değil nefisleriyle gaza etmişlerdir. Hatta onlar, kutbları Ahmed-i Sarban’ın aşağıdaki ifadesiyle nefis cihadını, “*cihâd-ı ekber*”(Furkan, 25/52) olarak kabul etmişlerdir. Melâmîler, bu büyük cihadı nefislerine yöneltmişler ve “nefis” denilen düşmana ayırım gözetmeksizin saldırmışlardır. Bu ölçü tanımaz arınmada fütüvvet ahlâkı galip gelmiştir:

Cihâd-ı ekberi bilmez dutup katl itmese nefsin

Dimez meydân-ı fisk içre erenler ana gayridür (Ahmed Sarban, g.37/5)

2.2. Aşka İbadet Saikıyla Sarılmak ve Melâmî Yoldan Vazgeçilmezlik Anlayışı

Melâmî, fütüvvetinin olgunluğu gereği Allah için muhtaç ve fakirlere yardım elini uzatır. Çünkü bunlar İslâmî bir ibadet hükmündedir ve Melâmî için bu ibadet, nefsinin devası olarak iksir yerine geçmektedir. Bu nedenle has bir Melâmî, Allah’ın iyilik yapmayı emrettiğini (Nahl 16/90) bilmekte, adil davranmakta ve asla ümit tüccarlığına yeltenmemektedir. Bu asil karakteriyle Melâmî; zengin iken fakir olmayı yeğlemiş, Allah’a olan razılığı ön planda tutmuştur. Bu doğrultuda Melâmî, “*vaki olanda*

hayır vardır” hadisi gereği Allah’tan gelen her şeyi olgunlukla karşılamış, bunu ezelden kendisine uygun görülen bir kader olarak kabul etmiştir. Melâmîler, herhangi bir ticaret ve alışveriş kendilerini Allah’ı zikretmekten, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymaz (Nur 24/37) ayetinin emrettiği gibi, Allah ile var olmuş, bu yolda nefislerini yok etmişlerdir. Attar’ın ve Sülemî’nin de vurguladığı gibi bu tavır, onların bağlandığı Melâmîlik’i Peygamber meşrebi, böyle niteliklere sahip olan Melâmîleri de Peygamber makamına eşdeğer de bir algı çerçevesine yükseltmiştir. Burada vurgulanan yüce değerler ile Melâmîler gibi şairler de sultandan gelen mansıp ve caizeleri bile elinin tersiyle itebilmiş, her türlü kayıttan azade müstağni kişilikleri ile melâmet yurduna sultan olmayı yeğlemişlerdir. Çünkü bu mülk/yurt kudret ve hâkimiyetin yegâne menzili Hakk’ındır (Mü’minun 40/16). Bu sultanlık Ahmed Sarban’ın aşağıdaki ifadesiyle “*mülk-i Süleyman*” olsa bile sevgilinin lal dudağından çıkan tatlı bir sözün karşısında bir habbeye bile alınamayacak değerdedir.

Ben hâtem-i la‘linden bir zerre haber bulsam

Bir habbeye almazdım sat mülk-i Süleymânı (Ahmed Sarban g.67/3)

Yine bu düşünce, Ahmed Sarban’ın deyimiyle mülke Süleyman olmak için, nefis devini alt ederek, elinden yüzüğü kapmak, bu iktidar mührüyle vücut mülkünü ele almak anlamına gelmektedir. Böyle bir gereklilik “mühür kimdeyse Süleyman odur” deyiminin işaret ettiği gibi bir devi bile alt edebilecek gücü bedeninde hissettirebilmektedir. Bu güç, kendini bilen ve vücudunu bir mülk gibi Allah yolunda sahiplenen bu Hak âşıklarının dünyaya bedel Süleyman haline dönüştürebilmektedir:

Basarsın dîvini nefsin Süleyman-ı zamân oldun

Vücudun mülkini aldu elünde mühr-i hâtemdür (Ahmed Sarban, g.43/6)

Melâmîler, dünyayı terk fikrine tam olarak ilgi duymamışlardır. Onların dinî hükümleri benimsetmeleri yönündeki tavırları da bu doğrultuda olmuştur. Onlar, Allah yoluna birilerini davette asla zorlayıcı olmamış, hoşgörülü davranmış, davranışlarıyla örnek olmaya gayret etmişlerdir (Nahl, 15/125). Klasik şair ise, bu doğrultuda zahidin mekânı tekke ve mescidi riyâ yeri olarak görebilmekte, zahidin verdiği cehennem korkusunu aşk pazarında bir pula satarak yerine kendi cennetini ikame etme yoluna gitmektedir. Bu cennet, zahidin sadece kuru ibadetiyle

kazanmak için çabaladığı bir yer olmaktan çıkmakta, asıl sevgilinin dîdârında bir güneş gibi parıldayarak riyâ kirinden arınmış temiz gönüllere akmaktadır. İslam'ın ibadet anlayışı doğrultusunda zorlamadan ve incitmeden amellerde ahlaki olgunluğu öngören bu düşüncenin, rint olarak pek çok şairin şiirlerinde yer ettiği görülebilir. Bunlar Melâmî düşüncenin estetik görünümüleri olarak klasik şiirin sosyo-psikolojik çehresini aydınlatmaktadır. Bu psikolojik çehreyi duyumsadığı görülen Kadı Burhaneddin, aşağıdaki beytinde Melâmet anlayışının gösterişsiz bir ibadetle gönlü temizleyen anlayışını vurgulamaktadır. Şairin nazarında gönlü temizleyen melâmet, yaşam için elzem olan bir nefes hükmü elde etmektedir. Bu bağlılık fikri, şairi de Melâmî düşünceye gark etmektedir:

Bin melâmet kılur idüm ʿışk ile gönülümü

Bir nefes taksîr eder ise melâmet şimdi gör (K. Burhaneddin, g.1255/7)

Melâmîlerin, ibadet saikiyle bağlandığı bu aşk anlayışı Melâmîlik'in dayanak noktası olarak Hurûfî şair Nesimî'nin düşün dünyasında da yer etmiştir. Şair, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" (Maide 54) mealindeki ayeti iktibas ederek, Melâmetîlerin bağlandığı bu felsefeye açıklık getirmektedir. Pek çok tasavvuf ehli de bu yoldan Allah'ın kulu, kulun da Allah'ı sevmesi düşüncesini benimsemiştir:

Hak sever hûbî ne maʿniden men anı sevmeyem

Sevmeyen şol nesneyi kim sevdî Hak insan degül (Nesimi, g.231/7)

Nesimî'nin Kur'anî boyutlarını sergilediği bu aşk anlayışı "Eflatun tarafından ortaya atılan ve İslam filozoflarının büyük bir kısmı, özellikle de Farabi (Ö.950) ve İbni Sina (Ö.1037) tarafından da benimsenen ʿaşkın ezeli oluşu' tezinin bir yansımasıdır. Bu görüşe göre, Tanrı, aşkın bizzat kendisidir. Dolayısıyla bem aşk, hem âşık, hem de maşuktur (Armutlu 2018: 32-33). Bu aşk anlayışı, Simurg'u bulmak için yola çıkan otuz adet kuşun, dönüp kanatlarına baktıklarında Simurg'un ta kendileri olduğunu fark ettikleri eşîğin ulvî boyutlarında belirlemektedir. Melâmîler, bu aşk anlayışı doğrultusunda kendilerini kötü adlı olarak algılayan halktan kimseleri hoş görmüşler (Âl-i İmran, 3/134), bu tavırları nefislerini terbiye etmede birincil arınma vesilesi yapmışlardır. Çünkü Melâmet, basit bir olgu, sıradan bir yaşantı ya da inanç ritüeli değildir. Bu yola girmek için pervasız olmak, girdikten sonra ise halktan gelen her türlü

sövgü ve ilenmelere göğüs germek gerekmektedir. Edirneli Şevkî de bu yolun güçlüğüne ifade için “aşk” kavramını kullanır. Şaire göre melâmet yolu, bir ateş girdabı hükmündedir ve bu yolda şaire yoldaşlık edecek tek unsurdur. Beyitte yolun güçlüğü tevriyeli olarak şairin dikenlik üzerinde yürümesiyle eş değer kılınmaktadır:

Râh-ı aşka baş koyup Şevkî kadem basdı meger

Âteş-i gird-i melâmet yoldaşdır yoldaşı (E. Şevkî, g.199/5)

Âşık için, Melâmî yola gönül vermede ateş topundan geçmekle, Azmizade Hâletî'nin aşağıdaki ifadesiyle melâmete kurt gibi sarılmak arasında da fark bulunmamaktadır. O, felek aslanının ah ateşinden sakınması gibi melâmet kurdundan korkup sinemez, onunla cedelleşmesi gerekir. Tersî durum âşiğa yakışmayacaktır Çünkü âşık, sahip olduğu bu sağlam inanç esasıyla felek aslanını bile sindirmiştir:

Şîr-i gerdûn âteş-i âhından eylerken hazer

Ehl-i aşka aybdur gürg-i melâmetden giriz (A. Hâletî, g.301/3)

Bu çetin yolda “kınanmak”, Melâmîler için ödül olmaktadır. Çünkü Melâmî inanç esasında halkın gönlünde kurulacak itibarın yerini, halkın yüreğine bırakılan ve halkın diline dolanan sövgü ve ayıplamalar almıştır. Melâmîler için, bu nedenle itibar gereksizdir. Onlar, halkın itibarını ve ilgisini değil Hakk'ın rızasını arzulamışlardır. Azmizade Hâletî, bu minvalde sevgiliye duyduğu aşk uğruna melâmete bağlandığını kuvvetle vurgulamaktadır. Halktan bazı kimseler onun rüsvalığından dem vursalar da bunlar önce kendi cemalini seyretmelidir. Çünkü Melâmî gibi şair de bu *aşk mesnetli bir arınma* sayesinde yüce gönüllülük ve sevgiliye duyduğu aşk ile riyâ kirinden arınmıştır:

Ol kim beni melâmet ider aşk-ı yâr ile

Baksun cemâline nazar-ı itibâr ile (A. Hâletî, mfr.521)

Bu arınma, bir nevi Melâmî yoldan vazgeçilmezliğin ülküsü olmaktadır. Behiştî'ye göre Melâmî, bu yolun yılmaz bekçisidir. Şair, bu yolda melâmet hırkasını avare bir âşık gibi bürümekte; bu yoldan dönmeyeceğini kuvvetle vurgulamaktadır. Böylece onu, artık melâmet mahallesinden döndürecek bir güç bulunmamaktadır. Öldürseler de bu yoldan dönmeyecektir. Orası, sevgilinin yaşadığı yer olarak bir nevi kutsanmıştır:

‘Âşık-ı âvârenüñ giydüm melâmet bürdesin

Kûyuñu terk eylemek yokdur eger öldürdesin (Behiştî, g.413/1)

Klasik gelenekte melâmet yoluna girmeyen kimse, pişmanlık psikolojisi içerisine girer halde de betimlenmektedir. O kimse melâmet yolunun meşakkatlerini çektiği için bu yolun yiğit yolcularından olmuştur. Aksi durumda böyle bir saadetten mahrum kalacak, pişmanlık içerisinde yaşamını devam ettirecektir. Hayâlî, aşağıya verdiğimiz beytinde bu bağlılık ve kararlılığı, melâmî aşk yolunun her türlü meşakkatini canına minnet bilerek belirtmektedir:

Merddür câna bugün ol kim melâmetler çeker

Ermeyen bu devlete yarın nedâmetler çeker (Hayâlî, g.110/1)

İnancından dönmemeyi ilke edinen melâmî gibi, şair de şehir-i melâmetin kapısında sadakatle beklemektedir. Bu bağlılık nöbeti, rahat ve huzurun mahallesinde selamet içerisinde yaşayan zahidin tavrına karşı bir tepki olarak filizlenmektedir. Söz ve davranışları gibi ibadeti de yapmacıklık zırhı ile örülen zahidin emniyet içerisinde bayındır hale getirdiği riyâ binasını, bir melâmî misali Cenâbi, aşağıdaki beytinde melâmet yoluna olan kuvvetli bağlılığı ile yıkmaya çalışmaktadır. Bu tavır, melâminin gönlünü kuşatan samimi bir ibadet telakkisinin kıyısında yükselmektedir.

‘Âşıkuz dervâze-i şehir-i melâmet beklerüz

Zâhidâ sanma kim kûy-ı selâmet beklerüz (Cenâbî, g.116/1)

Melâmî düşünce; dönülmezlik ve yoldan sapmanın güçlüğü ilkesi ile Melâmîleri kendi dairesi içerisinde tutmaktadır. Mezâkî'nin aşağıdaki ifadesiyle bu dairede âşığın gönlü melâmet eteğine bulaşmış haldedir; yani onun tüm varlığını melâmet düşüncesi kaplamıştır. Bu Melâmî kapsama hali, Melâmîleri sevgilinin Ka'be gibi mahallesine yönelmekte ve onları bu yönelişle Hicaz'ın yoluna meyletme hususunda kararsız bırakmaktadır. Ancak bu kararsızlık uzun sürmemekte, Melâmî tercihini sevgilinin mahallesinden yana koymaktadır. Bu kavrayış; Mezâkî'nin şiirsel algısında melâmet ve aşkı birleştirmektedir⁴

⁴ Bu düşünce Hatâyî'nin “her ne arar isen kendinde ara, Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir” anlayışıyla örtüşmekte, Halk edebiyatı da dâhil edebi sahada geniş bir kullanım alanı bulduğu görülmektedir. Klasik şiirde rint tipinin, Ka'be'ye ve mescide yönelten

Gerçi dil-âlûde-dâmân-ı melâmetdür velî

Ka'be-i kûyın koyup 'azm-i Hicâz itmek de güç (Mezâkî, g.41/4)

Bu durum, Melâmî düşünceyle haşır neşir olma, diğer bir deyişle bulaşma hali olmaktadır. Fuzûlî, bu duygu durumunu ızdıraplı ruhundan süzerek aşağıdaki beytine almıştır. Şair, melâmet çarşısına giren Divânelere, oradan çıkmamalarını önermekte, aksi takdirde Melâmî rüsvağın tesiriyle yırttığı yakasının onların eteğini tutacağını belirtmektedir. Fuzûlî, beytinde eteğe yapışan kuvvetli eli, Melâmî yola kuvvetle bağlılığın ilençli bir göstergesi olarak sunmaktadır:

Çıkma ey divâne bâzâr-i melâmetten deyu

Muttasil çâk-i giribânım tutar dâmânımı (Fuzûlî, g.263/5)

Azmizade Hâletî ise, aşağıdaki beytinde melâmet yolundan dönülmezliğin çevrelediği dairesel vazgeçilmezlik halkasına yeniden dâhil olmaktadır. Şair, bir âşık kimliği ile yine aşkı uğruna bedenini yakmış ve bu yakıcı aşk onun bedenini küle çevirerek saba yellerinin önüne katmıştır. Azmizade Hâletî, bu hâletle, bedenindeki aşk yangınının verdiği melâmet hararetinden kendisini cüda kılacak bir güç tanımadığını vurgulamaktadır. Burada saba rüzgârı bile şairdeki melâmet hararetini dindirmeye muktedir olamamaktadır:

Kâdir olmaz itmege tâb-ı melâmetden cüdâ

Cismimün hâkisterin gezdürse yellerle sabâ (A. Haletî, g.5/1)

Klasik şair, melâmeti yola isteyerek ve bilerek girmiştir. Bu doğrultuda o, selamet ve zühd yolundan ayağını kesmiş, kendisini melâmet köşesine döndürerek orada mekân tutmuştur. Orası şairin nazarında sağlamlığın, temiz bir imanın mekânı olmaktadır. Sebzî, bu nedenle aşağıya verdiğimiz beytinde “*melâmet gûşesinin müsellemler*” olduğunu ifade etmektedir. Bu sağlamlık şairi, şiirsel söyleminde gösteriş kokan ibadeti öngören züht anlayışına karşı aksiyoner kılmıştır:

Reh-i zühd ü selâmetden güzër eyle gel ey Sebzî

Melâmet gûşesi şimden-girü saña müsellemdir (Sebzî, g.173/7, 345)

Pek çok klasik şair, aşk uğruna çektikleri eziyetler ile malâmet yolunda yaşadıklarını aynı anlam dairesinde birleştirmişlerdir. Bu gönüllü adanmışlık, Edirnelî Nazmî'ye göre sanki klasik şiirin mihveri

zahide karşı gönül Ka'besi'ni öncelediği tavrının da da bu duygunun izleri görülmektedir.

olan aşk duygusunu, Melâmetle harmanlamakta, şairi Melâmî yolun sadık talibi haline dönüştürmektedir:

‘Aşk olan kendüni ‘aşkıla zâr itmek gerek

‘Aşk yolında melâmet ihtiyâr itmek gerek (E. Nazmî, g.3655/1)

Bursalı Rahmî ise, Melâmî yolda başını yitirmeyi dahi göze almaktadır. Şair, melâmet hırkasını büründüğü için, başına vurup melâmet oklarını yağdırsalar da; yani halk tarafından kınansa da bu yoldan dönmeyecektir. Çünkü Bursalı Rahmî, melâmet yolunda kendisine perde olacak hayâyı âşık kimliğiyle bir tarafa bırakmıştır:

Başuma ursañ melâmet oklarını dönmezem

Bu meseldür dostum ‘âşık gerekdür ‘ârsuz (B. Rahmî, g.92/2)

Çünkü Melâmîler, Hayretî’nin aşağıda ifade ettiği gibi bela kılıcına boyun vermişlerdir. Onlar, bu yolda melâmet kılıcına canlarını hedef yapmakta bir sakınca görmemişlerdir. Zira Melâmî yolun yasası bir nevi bela ile yazılmış, mükâfatı ise asıl maksada ulaşırken çekince olmadan gözden çıkarılan can olmuştur. Bu bir melâmetî yasa olarak, melâmet meşrebinin ilkesel duruşunu ve yönünü tayin etmiştir denilebilir:

Hayretîyem kim boyun virdüm belâ şemşîrine

Cânımı itdüm hedef cânâ melâmet tîrine (Hayretî, thm.I/bn.V-II)

Allah’a duyulan aşkın vazgeçilmezliğinde somutlaşan melâmetten, bir Melâmîyi döndürmek mümkün değildir. Çünkü onun için bu aşk, her şeyin üstünde konumlanmaktadır. O, kınanmaya ve sövgüye arzulu bir âşık olarak, halkın kendisine yönelttiği küfürleri Ahmed Sarban’ın aşağıdaki deyimile büyük bir lütuf olarak görmekte, bu tatlı sözlerin yılanı deliğinden çıkardığını düşünmektedir. Böylece Hakk’a tutkulu Melâmîlerin nazarında halkın sövgüleri yılanı deliğinden çıkaran tatlı bir söze dönüşmekte, onların zihnini gerçek dostun zülfünün hayaliyle sürekli meşgul etmektedir:

Çıkmadı düşnâmla dilden hayâl-i zülf-i dost

Gerçi dirler yahşi sözile yılan inden çıkar (Ahmed Sarban, g.73/2)

Kerbela çölünde çileyi melâmet düşüncesiyle harmanlayan Fuzûlî’ye göre ise, birilerinin kendisini melâmetten vazgeçirmesi mümkün değildir. Çünkü kendisi, melâmet meyvesi veren ızdırıp gülşenin fidanıdır. Bu durumda şairin Melâmî düşünceyle karılmış toprağına bir gülfidanı ekildiğinde meyvesi melâmet olmaktadır:

Ey Fuzûlî çok melâmetten beni men etme kim

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

Melâmîlerin davasından vazgeçmeyen ve dirençle yoğrulan kimliklerinin oluşmasında, Bayrami Melâmî kutuplarının birçoğunun canını terk etmesinde de rol oynadığı görülen *Mansûrvarî* direncin payı bulunmaktadır. Bu rol, Hakîkî'nin aşağıdaki beytinde, bela meydânı içinde darağacına çekilen Mansur'un davasını Melâmî düşünce ekseninde biçimlendirmektedir. Burada inanç, *Mansurvarî* bir etkiyle melâmet darına çıkmakta, bu kınanma darında Melâmîlere can terkinin bir armağan gibi bırakılmaktadır:

Bu belâ meydânı içre ol gerek mansûrvâr

Terk-i cân idüip melâmet dârına maslûb ola (Hakîkî, g.10/5)

Kelâmî ise aşağıdaki beytinde, sadece melâmet yolunu kendi rızası ile seçerek bu yolun kararlı bir talibi gibi olmakla yetinmediğini, melâmî yolun öğreticisi rolünü ifa etmeyi de arzuladığını belirtmektedir. Züht erbabına melâmetin türlü hallerini gösteren şair, bu kimselerin Melâmî yola girmesindeki güçlüğü, sanki vuslatını rakibe armağan ederek âşığına ilgi ve sevgisini esirgeyen sevgilinin tavırlarındaki çelişki ile birleştirerek sunmaktadır:

Totalum kûy-ı müjgân içre Kelâmî mesken

Zühd erbâbına envâc-ı melâmet idelüm (Kelâmî, g.216/7)

Klasik şairin melâmî tavrı, zahit ya da minberdeki vaiz gibi dini hükümleri korkutarak değil, dinin hoşgörü dini olma yönünü vurgulayarak sevgi ile benimsetme yönlü olmaktadır. Çünkü bu benimseyişin son merhalesi hâl ehli olarak gönül âlemine yani Hakk'ın rızasına ulaşmak ve onun verdiği manevi hallerle meşgul olmaktır. Zira bu hâl, ilmi daha iyi bilen kimsenin nazarını celbetmeyi (Yusuf 12/76) gerekli görmektedir. Bu tavır, Nigârî'nin aşağıya verdiğimiz beytinde veciz bir şekilde aşk anlayışı çerçevesinde ifade imkânı bulmaktadır. Şairin nazarında aşk mezhebinde yer etmeyen din olgusu hükmünü yitirmekte, yerini saf ve temiz bir inancın simgesi olarak Melâmet düşüncesine terk etmektedir.

Vâ'izâ söyleme bî-câ dime takvâ takvâ

Mezheb-i aşkda yok din melâmetdir bu (Nigârî, g.569/9)

Nigârî'nin aşk mezhebinin yerine ikame ettiği melâmet dini, Allah ile arasında aracı kabul etmeyen niteliğiyle belirlemektedir. Bu nitelik; Kelâmî'nin aşağıdaki beytinde tasvir ettiği "*hâdî-i râh-ı melâmet*" ifadesi ile bir nevi Melâmî düşüncedeki rehber ya da kalbe bakıcı denilen ve "kutb" diye de isimlendirilen mürşide gönderme yapar haldedir. Kutb, Melâmîleri gönüllü olgunlaştıran sohbet halkasına dâhil ederken "dışlayıcı değil, kapsayıcı; damgalayıcı değil, kabullenici" (Alşan 2012: 70) bir anlayışla davranmaktadır. Klasik şair, elbette Melâmî düşüncüyü öğretme ya da benimsetme amacı güden bir kutb değildir. Ancak o, Melâmî düşünceye sempati duyan bir Melâmî gibi bu yolun ilkelerini sevgilinin güzellik mahallesinde/tekkede zahide, aşk yolunda melâmet yolunun rehberi olarak camide imam rolüyle âşıklara yaymayı düşünen bir kelâm âlimi rolünü ifa etmektedir. Beytin anlam çerçeve bu Melâmî'nin ilmiyle övünmemesini öngören digergâmlıkla örtüşmektedir denilebilir:

Hâdî-i râh-ı melâmet olalum uşşâka

Câmi'-i gamda ol ecmâ'a imâmet idelüm (Kelâmî, g.216/2)

Fütüvvet doğrultusunda alçakgönüllü hareket eden Melâmîler, melâmet pirlерinin nefesi; yani rehberliği ile Melâmî yolda yürümektedirler. Bu rehberlik asla, sufi şeyhlik müessesinde olduğu gibi kendini ön plana çıkarmak, bağlılarını bir hanedan mensubu gibi kendine bağlamayı düşünmek ve bağlılarından maddi menfaat devşirmek şeklinde olmamıştır. Onlar, mürşidin sohbet halkasında merhamet ve ihsan ile mukabeleyi, rikkatli ve şefkatli bir mürebbiliği elde etmeyi arzulamışlardır (Alşan 2012: 90-91). Bu nedenle Melâmî düşüncede mürşide bir kâhin vasfı verilmemiş, onun halinin bağışladığı temiz, merhametli ve özverili davranış üzerinde durulmuştur. Beyânî, aşağıdaki beytinde kendi propagandasını yaptırmayan ve Melâmîleri kendisine körü körüne bağlamayan, kendi sohbet halkasına katılanlara hükmedecek bir fantezi ve kompleks ağına düşmeyen bir Melâmî mürşidin tanımını yapar gibidir (Alşan 2012, 90-91). Bu ideal mürşit, ibadetlerinde bile mütevazılığı elden bırakmayacak, birilerine hoş görünmek için değil Allah'ın rızasını elde etmek için ibadet edilmesi gerektiği bilinciyle davranacaktır:

Ey mürşid-i pîrân-ı melâmet nefes eyle

Feyz-i nefesündür bize bahşende-i hâlet (Beyânî, g.55/3)

2.3. Melâmet Hırkasını Bürüyerek Üryan Halde Selamet Yurdundan Melâmete Yürüme Anlayışı

Melâmî gibi klasik pek çok şair için kalp lambasının fitilini muhabbet nuruyla yakmak; taç, taht ve hırkaya bedel hale gelmekte ve onları koruyan manevî bir zırh hükmünü kazanmaktadır (Ayçiçeği 2020: 65). Birçok klasik şairin, zahide karşı aldıkları muhalif tavrın altında bu duygu durumu yatmaktadır. Aşağıdaki beytinde Edincikli Ravzî'nin de vurguladığı gibi, bu duygu durumu ile samimi bir âşık olarak sevgilinin mahallesinde melâmet şalını bürümek arzu edilmekte, cennet hüllesinin elinin tersiyle itildiği bir görüntü sergilenmektedir. Bu görüntüde İdris Peygamber'in diktiği cennet giysisi hülle dahi önemsiz kalmaktadır. Çünkü şair, bir Melâmî gibi ibadetlerini Allah rızası için yapmakta, cenneti arzulayan sufînin makam ve mevki hırsını kendi yoluna halel getireceği endişesiyle reddetmektedir:

Kûy-ı dil-berde baña şâl-ı melâmet yegdür

Hulle geydürse kabûl itmez in İdrîs nebî (E. Ravzî, g.618/4)

Hülleyi, melâmet hırkası karşısında önemsizliğe terk eden bu düşünce, Fehîm-i Kadîm'in aşağıdaki beytine de yansımıştır. Bu vurguda zahidin baskı ve korkutma yoluyla benimsetmeye çalıştığı dini düşünceler yerini, bir nevi Melâmîlerin engin hoşgörüsüne bırakmaktadır. Böylece cennet giysisi hülle Melâmîlerin sırtında parçalanmakta, onları Allah'ın rızasını kazanma hususunda üryan halde bırakmaktadır:

Zâhidâ ehl-i melâmet bugün olsun uryân

Hulle-i cenneti sabr eyle ki ferdâ geysün (Fehîm-i Kadîm, g.246/5)

Melâmet hırkası, riyâdan arınmış bir gönle yakışmaktadır. Aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi, melâmet donunu giyen Yunus, bu giysiyi giyenin Hak yolunda kendileriyle yürüyebileceğini, bu yürüyüşün de riyâdan arınmakla gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Melâmî yolun bağlıları, ancak melâmet giysisine bürünerek asıl maksada ulaşmaya doğru yol alabilmektedir. Bu yol da; "arlanmaklık nedir bilmeyen" âşıkların "melâmet tonun" giyerek, her şeyi borçlu oldukları Allah'a can vermek için çıktıkları yol olmaktadır:

Hele biz iş bu yola gelmedük riyâyıyla

Bu melâmetlik tonun bizümle geyen gelsün (Y. Emre, g.237/2)

Gerçek sana aşıkısam arlanmklık nemdür benim

Şükrâne cânımı virem ger melâmet tonın geyem (Y. Emre, g.209/5)

Melâmî düşünce sisteminde melâmet vücudundan giysiyi çıkarıp atmak bir gelenek halini almaktadır. Böyle bir ruh haliyle Cenâbî'nin aşağıdaki ifadelerinde görüleceği üzere, inleyen gönül ten elbisesinden soyutlanmakta; üryanlık, bedene sanki bu geleneğin kuralı gibi giydirilmektedir. Bu *resmin*/geleneğin karşılığı ise sadece *bedenî bir üryanlık* değil, *kalbi bir üryanlık* da olmaktadır:

Çâk kulsam câme-i cism-i melâmet resmümi

Ten libâsından dil-i nâlânı uryân eylesem (Cenâbî, g.202/5)

Riyâsız bir gönülle emin adımlarla Hakk'a doğru yol alan ve "melâmet külhânı üryanı" olan Melâmîlere herhangi bir elbise sunmak ya da onları giydirmeye çalışmak manasız hale gelmektedir. Sehâbî'ye göre onlar, kül renginden hil'at giyip, sincapdan geçmişlerdir. Bu deyim, sincapların hayatlarını ağaç üzerinde geçirmeleri ile külhan müdavimlerinin sürekli külhanda kül üzerinde yaşadıkları yaşam tarzını birleştirmektedir. Bu yaşam tarzında âşığın kül haline getirdiği nefsi, derbeder âşığın sevgilinin kapısında beklediği durumla özdeşleşmektedir:

Melâmet külhânı uryânına arz-ı libâs itme

Ki ol hâkisteri hil'at geyüp sincâbdan geçmiş (Sehâbî, g.177/5)

Yukarıdaki Melâmetî perişanlığı Hayâlî Bey, aşağıdaki beytinde Melâmî-Kalenderî bir şair olarak göğsüne yaktığı melâmet yarası/dâğı ile ifade etmeye çalışmıştır. Burada Kalenderî dervişlerin vücutlarını dağladıkları ve bu yaraları pamukla kapatarak yaranın verdiği acıyı dindirmeye çalıştıkları yönündeki tarihsel gerçeklik vurgulanmaktadır. Aslında bu vurguda yaraların gömlekte bıraktığı iz, sincabın yaşadığı dağın rengi misali kül rengini almaktadır:

Penbe-i dâg-ı melâmetden ola pirâhenim

Nâr pûşîş olmasa hâkisteri sincâbdan (Hayâlî, g.2/4)

Artık cefa taşları ve melâmet külleriyle örtülmüş vücut toprağı, bir deri bir kemik kalmış halde sergilenmektedirler. Beyitte, ateşin küllenip, toprağa karıştığı bu perişan halin müsebbibi olan ateş kızılı, lale yanaklı sevgili, vurduğu cefa taşlarıyla âşığının bedenini delmekte, bu oyuklardan süzülen aşk ateşi vuslat ümidini yitirdiği için vücudu

yakmaktadır. Eziyetlerin olgunlukla karşılandığı böyle bir hal ile melâmet düşüncesi, toprağa karışan küller gibi âşığın sevgiliye olan müptela haliyle harmanlanmaktadır:

Urup seng-i cefâ bir lâle-ruh cismüm figâr itdi

Melâmet küllerin hâk-i vücûdum âşikâr itdi (B. Rahmî, g.215/1)

Melâmet külhanında vücudunu pişiren/olgunlaştıran Melâmîler, Sakıb Mustafa Dede'nin aşağıdaki ifadeleriyle *ehl-i suffe* gibi külhân köşesini bir köşk mahiyetiyle mesken tutan kimseler olmuşlardır. Orası artık, Peygameber'in mescidinin müdavimi olan suffa ehli için huzur mekânıdır. Bu huzur köşesi bir nevi, ibadet yönüyle Hz. Muhammed'in sünnetinin takipçisi olarak bir ehl-i suffe gibi ortaya çıkan Melâmîlerin, dindeki yozlaşmaya reaksiyonel tavır sergiledikleri yer olmuştur:

Selâmetde nümûdâr-ı melâmet vakt-i hâcetde

İderler künc-i külhânda safâ-yı suffe-i cevsağ (Sakıb, K.13/36)

Kül den hil'at giymeyi ilke edinen Melâmîler; böylece dünya saltanatının hil'at ve dibalarını yakıp kül etmişlerdir. Çünkü onlar için Allah'ın rızasından geçme aracı olan hurka ve ipekli giysiler ihlas düşmanları olarak belirlemektedir. Sehâbî de melâmet şalını bir Melâmî hüviyetiyle bürüyerek, dünya sultanlığının caize vesikası olan selâmet hil'atını çıkarmıştır. Şair, böylece selâmeti bir hil'at gibi giymiş ve aşk bu hil'atten girip kendisini her şeyden soyutlamıştır, yani çıplak bırakmıştır:

Ey Sehâbî ihtiyâr itdüm melâmet şâlnı

Çün selâmet hil'atından ırşk ır itdi beni (Sehâbî, g.424/5)

Melâmîler için, yapılan ibadetin bir şekli şemalı, mutlaka uyulması gereken katı kuralları bulunmamaktadır. Melâmîler, bu katı kuralları yıkmayı ve şöhret alametleri olan hurka ve dibaları yakmayı ilke olarak benimsemiştir. Onlara göre bu semboller, zahidin dindarlık modeli ve masum halkı aldatma aracıdır. Hâlbuki Melâmînin itaati Allah'a'dır, ibadeti ise yüce Yaratıcıya olan gizli ve samimi muhabbetidir" (Alşan 2012: 26-27). Ahmed Sarban'ın aşağıdaki ifadesiyle bu samimiyet, melâmet hurkasını bürümekle olmaktadır. Ancak zahirî dünyanın menfaatinden pay almak isteyen ve riyâkârlığı meslek edinen zahidin bunu anlaması mümkün görünmemektedir:

Melâmet hurkasın zâhid anunçün ihtiyâr itmez

Değil her kişiye lâyük o bir ırli ırâmetdür (Ahmed Sarban, g.49/4)

Melâmîler, hiçbir zaman din ticareti yapmaya soyunmamış, mansıp ve caize peşinde koşmamıştır. Onlar, her şeyi Allah'tan beklemiş, bu yüzden halkın kendilerine olan sempatisini kırmak için kötülüklerini sergileyip, iyiliklerini zırha bürümüşlerdir. Bu Kur'anî (Maun, 108/497; Hûd, 11/7) ve nebevi bir yol olarak İslam'ın özünde bulunmaktadır ve bir ibadet olarak benimsenmiştir. Vusûlî, aşağıdaki beytinde bu doğrultuda bir melâmet hırkası tarifi vermektedir. Şaire göre bu hırka, gam pazarında kendisine giydirilmelidir. Böylece kimse dert metana karşı istekli olmayacaktır. Şair beytinde çarşı pazar gezerek hırkasının altında dindarlık satmaya çalışan ham sofuları eleştirmektedir:

Bana bâzâr-ı gamda gel melâmet hırkasın geydür

Metâc-ı derdüne gayri harîdâr olmasun kimse (Vusûlî, g.147/9)

Selamet hırkasından ve övüncün mevki sevdası kokan giysisinden tecrit olma hâli; Melâmîleri, masivanın renkli, haram çeşnili servete bulaşmış dünyasından ayırarak kanaate sürüklemektedir. Bu kanaat; bir nevi halkın elinde olana tenezzül etmeden ve ondan ümit beklemeden sadece Allah'a ve rızasına ümit bağlamayı ve asla ondan ümit kesmemeyi (Zümer 39/53) ilke edinen Melâmî düşüncede ifadesini bulmaktadır. Gelibolulu Ali'nin aşağıdaki beyti, sanki övünç hilatini öteleyerek melâmet şalını bürümeyi yeğ görmekle, Melâmîlerin kanaati önceleyip, dürüst çalışmasına ve toplum içerisinde kurdukları kimseye muhtaçlık hissi duymadan yaşama düşüncesinin bildirgesi hükmündedir. Bu hüküm; Melâmîler için sufi inzivayı değil, dürüstçe yaşayarak kendi emeğiyle geçinmeyi getirmiştir:

Hil'at-ı fâhireden şâl-i melâmet yegdür

Sâlik-i râh-ı harâbâta kanâ'at yegdür (G. Âlî, mtl.1/10)

Gelibolulu Ali'nin yukarıdaki beytinde ifade ettiği gibi, kanaati önceleyip harabat yoluna giren Melâmîler, aşk esrikleri olarak melâmet hilatini bürümüşlerdir. Bu Hak dergâhının erleri, Hakîkî'nin aşağıdaki ifadeleriyle aşk şarabını içtikleri için şarabın verdiği esriklikle melâmet hilatini şarap sarhoşluğuyla karışık bedenlerine giydirmiştir. Böylece onlar, şarabın verdiği ilahi cezbeyi Melâmî kimliklerinde harmanlamışlardır:

Hil'atümüzdür melâmet biz ki ırşk esrükleri

Olmuşuz çünkü şerâb-ı ırşk içildi yine (Hakîkî, g.527/5)

Hakikî'nin yukarıdaki beytinde şarapla boyanarak, *ilahi bir esriklik* bağışlayan Melâmet hırkası; Melâmîleri şöhrete tebdil edecek ibadet anlayışından koruduğu gibi, halkın gözünde iyi adlı olarak anılmalarını da engelleyici işlev üstlenmektedir. İbrahim Tâ'ib'in aşağıdaki beytinde bu işlev, Mecnun'un Leylâ'nın aşkından sıyrıldığı kopma haline karşılık gelmekte; akabinde gelen bağıllık ise Leylâ'nın aşkı yerine ikame edilen ilahi aşka olan müptelalığa karşılık olarak sunulmaktadır:

Giy melâmet hırkasın çâk-i girîbân eyle hem

Bekle sahrâlar özün Mecnûnveş dîvâne it (İbrahim Tâ'ib, g.61/4)

Melâmîlerde suffiler gibi çilecilik ve tamamen dünyadan soyutlamayı öngören bir inziva hali yer etmemiştir. Çünkü Melâmî düşünce, dünyevî yalnızlaşmayı ve kopuşu değil, ibadetlerde riyâ terkinini öngörmüştür. Bu sayede onlar, gerçek ihlasın yakalanmasını ve aşkın sırrına ermenin mümkün olmasına iman etmişlerdir. Böylece onlar, riyâ söz konusu olmasın diye her türlü inanç ritüelini ertelemiş, kimi zaman da terk etmişlerdir (Kayabaşı 2010: 1138-1139). Çünkü onlar, Şeref Hanım'ın aşağıdaki tahmisinde ifade ettiği gibi fakr yolunu benimseyen ve onu sağlamaştırma gayesi güden kimseler olmuşlardır. Şaire göre Melâmîler, nefislerinin kesretine boyun eğmeden ve içlerindeki Hak aşkını ve şevkini bir mum gibi söndürmeden, "*gönül kâşânesinde vahdet çerağını*" yakmışlar, yani nefislerini arındırmaya çabalamışlardır:

Aç gözüñ sâlik uyan terk eyle hâb u râhatı

Gey melâmet hırkasın cây eyle dâr-ı uezleti

Şem'-i şevki söndürür bir şeb nüfusun kesreti

Gel gönül kâşânesinde yak çerâg-ı vahdeti

Bul tarîk-i fakrı zinhâr fakr-ı tekîd ehliyiz (Şeref Hanım, thm.2/bt.5)

2.4. Dünya Saltanatına Bigâne Duruş: Fakr Sarhoşluğu İle Kula Kulluktan Vazgeçiş

Melâmî ibadet anlayışında fakr, kimsenin kimseye kul olmayacağı bir anlayışı öngörmüştür. Bu öngörüye sahip olan Melâmî, bu nedenle, samimi bir Müslüman olarak gösterişe, hırkaya, posta ve taca aldırılmamıştır (Alşan 2011: 328-330) Bu, klasik pek çok şairin söyleminde "*melâmet şahlığı*" olarak yer bulmuştur. Kişinin kendi sultanlığını ilan ettiği bu sistemde Melâmîler; bezm-i eleste çektikleri ilahî badenin

ikrarına bağlanmakta, fakrın sarhoşları olarak elsiz ve ayaksızların serdarlığına soyunmaktadır. Kaynaklara göre onların mezar taşları bile başsız ve ayaksızdır. Bu onların tamamen Allah'a bağlanmalarını sağlayan manevi bir pusula olmuştur. Onlar abd-i âciz kimseler olarak bedenlerinde topladıkları ilâhi neşeyi, melâmet hamuruyla karıp ruhlarına ekliyor, Melâmî yola olan bağlılıklarını Allah'a olan muhabbetleriyle perçinliyorlardı (Alşan 2012: 13-14). Bu ululuk hissiyle Melâmîler, aşk sofrasında kase altı nimetlerle beslenen kendi kendine yeten miskin bir *seg-i naçâr* gibi halkın nezdinde kınanmayı ve aşağılanmayı yeğleyerek namus ve ünden kendilerini arındırılmış olmaktadırlar. Şeyh Gâlib; aşağıdaki beytinde melamet şahı hüviyetiyle bu melâmî acziyet fikrini izah etmektedir:

*Bir melâmet şâhının sâgar-keş-i ikrârıyım
Mest-i fakrım bi-ser ü bi pâların serdârıyım
Kâselîs-i hân-ı aşkıyam seg-i nâçârıyım
Neng ü nâmûs u vakâr ü ârdan men âriyim
Zerk ü sâlûs u riyâ âlâyışinden sâdeyim (Şeyh Galib, thm.4/bnt.2)*

Fakr düşüncesiyle kendi kendine yetmeyi kimseye ümit bağlamamayı ve kimseye de ümit vermemeyi ilke edinen Melâmîler "bu erdemli ve nebevi tavrı, devlet yetkesine karşı da takınarak bu erkin tekke ve zaviyelere yapmış olduğu tahsisatlara ve ödeneklere de asla itibar etmemişler, popülizme bulaşmamışlar ve her zaman rafine bir öğretinin müntesipleri olarak benimsenmişlerdir" (Alşan 2012: 30). Onlar birilerine muhtaç olmamayı temel ilke sayarken, birbirlerine yardım etmeyi (Hucurat, 49/10) de fütüvvetten kaynaklanan diğerkâmlıkları gereği önemli görmüşlerdir. Bu gönül erleri, aşırı zühde karşı tutumlarından ötürü, kişinin maişetini kendi emeği ile kazanmasına büyük önem vermişlerdir. Bu nedenle onlar, klasik şiirde tarif edildiği gibi asalak yaşayan, menfaatperest, makam ve mevki sevdasına kapılmış, şöret ve ün peşinde halktan ve sultandan gelen caizeleri, vakıf gelirlerini kollayan zahid/sufiye nazaran daha fazla sempati toplamıştır. Onlar, Arpaeminizade Sami'nin aşağıdaki beytinde ifade ettiği gibi, feleğe temennadan geri durmuş, melâmet dağından/düşüncesinden nasibini almış, bu sayede huzur bulmuş kimselerdir. Onlar, bu doğrultuda vücutlarını tevazu toprağıyla karıp, her türlü izzet ve şeref ülküsünü ayakları altına almışlardır. Çünkü Ma'un Suresi (107/4-5)'nde bildirildiği

gibi gösteriş için değil, Allah'a tam bir tevazu ve teslimiyetle ibadet etmek gerekmektedir. Melâmî de böyle davranmıştır:

Hazîz-i kûh-i melâmetde olduk âsûde

Sîpîhre 'izzet için itmezüz temennâyı (A. Samî, g.214/5)

Melâmîler, alçakgönüllülüğü gönülden benimsemişlerdir. Bu durum, Nâ'îlî'nin aşağıdaki ifadesiyle ayak toprağına bile malum olmuştur. Şaire göre onlar; Hak yolunda toprak gibi mütevazı, başkasının kusurlarına bigâne kalmış, kusuru ise nefislerinde bularak onu ayak toprağı gibi alçaltmışlardır. Bu nedenle uğradıkları kınanma ve aşağılanmaları alçakgönüllülükle karşılamışlardır:

Ma'ûm değil mi hâk-i pâye

Ahvâl-i dil-i melâmet-üslûb (Nâ'îlî, M5/II.bnt.10)

Kur'anî bir mesned olarak "kınanmaktan korkmayan" (Maide, 5/54) Melâmîler; zamane insanlarının ne dediğıyle ya da kendileri hakkında ne diyecekleri ile ilgilenmeyen bir lakaytlık içerisinde davranmışlardır. Bu konuda zamanenin tavrına asla teslim olmamışlar, dünya halkının kınanma ve ayıplanmalarına bigâne kalarak emin adımlarla melâmet yolunda yürümeye devam etmişlerdir. Bu yürüyüş, Fehîm-i Kadîm'in aşağıdaki beytinde belirsiz bir zamanda halkın tavırlarına yönelen inkârla selamete ulaşmanın rehberliğı gibi sunulmaktadır. Melâmîlerin gösterdiği bu inkâr, halkın değerlerine ya da inançlarına karşı asla bir tepkisel tutumu öngörmemiştir. Çünkü onlar halk içinde, yaşamayı ilke edinmişler, halkın sırtından geçinme gibi davranışlar ya da düşünceleri fikirlerinden kovmuşlardır. Zira Melâmîler, halk içerisinde yaptıkları ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı zükretmekten alıkoyamadığı insanlar olmak için çabalamışlardır (Nur 24/37):

Teslîm olup zemâneye ey cân selâmet ol

Etvâr-ı halk-ı âleme inkâr tâ-be-key (Fehîm-i Kadîm, g.292/5)

Bu kararlı ve güven dolu çaba ile Emrî, aşağıdaki beytinde vurguladığı gibi aşk dedikleri duygu karşısında sultan olan sevgilinin *hicrâm*/caizesi ile azat olmuş, rütbesi yükselttilerek kendisine verilen sancağı bir bey olarak melâmet şehrine taşımıştır. Burada şair, Melâmî bir mümin gibi sadece Allah'ı anmakla mükâfatlandırılacağını (Bakara, 2/152; Ahzâb, 33/35) bilerek hareket etmektedir. Bu hareketle, dünya

sultanlığını elinin tersiyle iterek alçakgönüllü olarak kendi emeğiyle yaşamayı arzu edinen Melâmî düşüncesi uyuşmaktadır:

Ben kulı âh ile hicrâna saldı şâh

Sancak virüp beg eyledi şehri-i melâmete (Emrî, g.509/4)

Melâmî ibadet anlayışında “kendini bilmek” esastır. Bu durum “Kendini bilen, Rabb’ini bilir” sözü gereği elzem olmaktadır. Bu sayede Melâmî, nefsinin saptırmalarından korunurken gönlünü Allah’a bağlamanın (Enbiya, 21/37) derin huzurunu yaşamaktadır. Bu da ancak Allah’ı sevmekle mümkün olabilmektedir. Ahmed Sarban, aşağıdaki beytinde aşka kulluk etme düşüncesi ile bu olguya değinmiştir. Melâmî kutbu şaire göre; canandan habersiz olan bu kimse, dünyada kendini sultan zannetmekte, ama sultanın nerede olduğunu bilememektedir. Böyle bir duyguya sahip Melâmî, Allah’ı bildiği için kendini bilmekte, Allah’a duyduğu aşkın kulu olmakta, başkasına kul olmadığı için de sultanlık mertebesine ulaşmaktadır. Bu sultanlık da artık (Bakara 2/30), dünya sultanlığında olduğu gibi kibirlenme, büyüklenme ve gurur mağlup olmakta, başkasına kul değil hizmetkâr olmanın kıvancı ile hareket edilmektedir.

“Aşka kulluk itmeyen cânânı bilmez kandedür

Kendüzini kul sanur sultânı bilmez kandedür (Ahmed Sarban, g.31/1)

Bursalı Rahmî’ye göre ise bilinmezlik deryasının pahalı incisini elde etmek için melâmet ummanına dalmak gerekmektedir. Çünkü gönül, ancak bu ummanda nefis denilen tehlikelerden arınarak kıyıya ulaşabilecektir. Melâmetî, kurtuluş çaresi budur. Şair, aşağıya verdiğimiz ikinci beytinde bir nevi bu durumun *estetik dalğışılığ*ına soyunmaktadır:

Melâmet deştini geşt eyleyüp hayretle mecnûnlar

Gedâ oldı bu ilde niçe Dârâ vü Feridûnlar

Fenâ ser-menzilinde dâdelerden dökdieler hûnlar

Hamîde kadlerine rişte-i eşki dakup bunlar

Atarlar tîr-i maksûda nedendür yayı bilmezler (B.Rahmî, thm6/bn4)

Nice girsün elüñe ey dil ol dürr-i girân-mâye

Melâmet bahrine gavnâs gibi tala bilmezsin (B.Rahmî, g.143/2)

2.5. Bezm-i Eleste Başlayan İkrara Bağlılık: Melâmî Dalgıçlık ile Melâmete Aşkla Tutunma Anlayışı

Melâmî yol, bezm-i eleste başlamaktadır. Bu düşünce, Hayâlî Bey'de Melâmet ehli kimsenin çıktığı hakikat yolunda yaşadığı derin tecrübe, yani *bezm-i elest*teki (Alak, 96/172) ahitle örtüşür tarzda sunulmaktadır. Beytinde Melâmetîliği Kalenderî şahsında toplayan şair, aşk eliyle tuttuğu melâmet yolunun Allah'ın tenlere ruh elbisesini giydirmeden (Secde, 32/8-9) kendisine bağışladığını ifade eder. Bezm-i elestteki bu anlaşma, melâmeti ilkelere tenini asıl sahibine teslim edene kadar ömrü boyunca sadık olacak şairin yaşamının gidiş yönüne de yön vermektedir. Burada şairin melâmet eteğini tuttuğu ruhsal parametre, bezm-i elestteki ikrara olan kuvvetli bağlılık hissiyle örtüşmektedir.

Tutmuş idüm dest-i aşkunla melâmet dâmenin

Ten libâsın vermeden ervâha Settâr-ül-uyûb (Hayâlî, g.1/2)

Bezm-i elestteki ikrara sadık olan Melâmîler, bu yolun umman olan sınırsızlığında, varlıklarını her türlü bağdan koparıp Allah'a bağlamak istemektedirler. Beyânî'nin aşağıdaki söylemlerinde bir kaygının uçsuz bucaksız ummanda dalgalarla yaşayacağı mücadelede batmamak için gösterdiği çaba ile Melâmîlerin nefis düşmanıya giriştikleri cihat hükmünde olan cedelleşme aynı çizgide buluşmakta gibidir. Bu çizgide Melâmîler, ezel bezminde aldıkları manevi feyizle Allah'a ulaşma yolunda büyük bir ivme kazanmaktadırlar:

Ezel bezminde pîrân-ı melâmetden el almışlar

Melâmîler vücdâ zevrakın ʿummâna salmuşlar (Beyânî, g.103/1)

Ezel bezminde başlayan ummana ya da deryaya açılan bu yürüyüş, her halükârda devam edecektir. Bu devamlılıkta Melâmîler, ancak şarap gemisine yekpare melâmet yelkenini taktıklarında ve onu rüzgârın yönüne doğru açıp sürdüklerinde selamet sahiline ulaşabilmektedir. Bu melâmet ummanında ve şarap gemisinde devam eden melâmet yolculuğu sanki şairin bu yolda nefisini arındırmak için yaşadığı kınanmanın göstergesi gibidir. Bu gösterge Sakıb'ın aşağıdaki beytinde Melâmî düşüce doğrultusunda ifade edilmiştir:

Sâhil-res-i selâmet olur keştî-i meye

Yek-pâre bâd-bân-ı melâmet açup giden (Sakıb, g.135/16)

Melâmet denizinden vücutlarını kayık yaparak geçen Melâmîlerin ezeli yolculukları sonunda Üsküdârlı Âşkî'nin deyimiyle "*sâhil-i melâmet*"e ulaşacaktır. Aşkî, Melâmîler gibi kendini bu sahile ulaşmada yetkin olarak kabul etmekte, bu sahile ancak aşk denizine dalanların ulaşabileceklerini söylemektedir. Bu söylemde sanki gerçeğe doğru kulaç atan aşk denizinin dalgıçı âşık ile melâmet denizine dalan Melâmîlerin aldıkları mesafe silinmektedir. Şairin ikinci mısraı, bu kavuşma menziline ifadeyi hükmündedir. Bu menzilin bulunduğu sahile ulaştıklarında Melâmîler gibi âşıkların da içinde düştükleri rüsvalık anlamını yitirmekte, onlar durulan melâmet denizi gibi iç huzuru ve gönül hoşluğunu yaşamaktadır:

Garka-i bahr-i ırşk olan kişiniün

Menzili sâhil-i melâmetdür (Üsküdarlı Aşkî, g.132/3)

Melâmet sahiline ulaşmak için Beyânî'nin aşağıdaki ifadeleriyle melâmet *seline bir zaman gark olmak*, bu coşkun suyu bedeninde hayli zaman hissetmek gerekmektedir. Sonrasında ise Melâmet seline olan doyunluk hissi ile ulaşılan muhabbet köprüsünden emin adımlarla geçmek gerekmektedir. Bu durum seyr ü süluktaki yolculukla benzeşmektedir. Çünkü bu manevi yolculuğun sahillerine ulaşmak için suyla haşır neşir olmak, boğulma tehlikesi geçirmek gerekir. Ayrıca muhabbete ulaşmanın verdiği iştihakla kulaç atmak, yani *muhabbet dalgıçlığı* yapmak gerekmektedir:

Gark-ı seyl-âb-ı melâmet olmayınca bir zamân

Mümkün olmaz 'âşıkâ cısr-i mahabbetden 'ubûr (Beyânî, g.174/4)

Emri ise bir aşk sultanı olarak bu yola girmiştir. Bu dâhil oluştta şair, Melâmîlerin kalem koydukları melâmet defterine aşk sultanı olarak ilk kalemi çekme şerefine nail olmayı istemektedir. Burada sanki âşıklık elemi ile, Melâmîlerin kınanarak yaşadıkları sıkıntılar döngüsel olarak birleşmektedir. Âşktaki kararlılıkla şair, dünya saltanatından müstağni birer melâmet sultanı gibi kalemini yürütmektedir. Emrî beyitte, savaşta zafer bayrağını en ön saflarda taşıyan muzaffer bir komutan edasıyla melâmet yolunda hüküm yürütmenin kararlılığını sergilemekte gibidir:

Ben ol sultân-ı ırşkâm dâd-ı âhumdan 'alem çekdüm

Melâmet defteri erkâmına evvel kalem çekdüm (Emrî, g.346/1)

Hayretî ise aşağıdaki beytinde melâmet defterine yazılmanın şartlarını sıralamaktadır. Kendisini bu deftere yazılmaya yeterli görmeyen; yani Melâmî yolda henüz yetkinliğe ulaşmadığını düşünen Melâmî-Kalenderî şair, namus defterinden kazınmadıkça o defterde adının bulunmayacağını kuvvetle vurgulamaktadır. Beyte bakıldığında defterden bir yazının yok edilmesi sırasında harcanan güçlü enerji ile Melâmîlerin namus ve şöhrat kaydından geçip nefsin arındırmak için gösterdiği olağanüstü çaba adetâ örtüşmektedir:

Biz melâmet defterine geçmedük ey Hayretî

Nâme-i nâmûsdan hakk olmayınca nâmumuz (Hayretî, g.133/5)

Melâmîlerin asıl mekânı melâmet şehridir. Sadece gam metanın kazancının tahsil edildiği bu şehrin limanında, Cenâbî Ahmet Paşa'nın aşağıdaki ifadesiyle Melâmîler aşk yükünü boşaltmaktadır. Sadece aşkın ve melâmetin revaç bulduğu bu limanda aşk tacirlerinin elde ettikleri ruhsal kazanç ise Allah'ın rızası olmaktadır:

Tâcir-i aşkuz Cenâbî tayy idiüp râh-ı gamı

Bender-i şehri-i melâmetde çözüldi bârumuz (Cenâbî, g.125/5)

Bu melâmet pazarında Melâmîler, makam ve mevki sevdasıyla dolaşıp, kendine bir üstünlük kazanma amacıyla hareket etmez. Burada onların kârına düşen, halkın ayıplamaları ve kınanmaları olmaktadır. Onlar için halkın bu tür eylemleri nefsin otokontrol mekanizması işlevi görmektedir. Böylece onlar, İslam'a sıkıca bağlılığı ifade eden ve manevî üstünlüğü çağrıştıracak bir düşünce ve yapaylıktan kendilerini kurtarmaktadırlar. Bu kurtuluş fikri ile nice sultan bile, Pertev'in aşağıdaki ifadesiyle melâmet pazarında hayâ gibi halkın gözünde kendilerini iyi konumda tutacak ve halkı kendilerine yaklaştıracak unsurlardan kurtulmuştur. Bu inançla Melâmîlerin muhabbet panayırında ün ve şöhrat satın alarak bununla övünmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bu durum, Melâmîler için en büyük ayıptır ve kendilerine fayda getirmeyecektir (Araf, 7/48). Bu ibadet anlayışı, çarşı pazarda geçer akçe niteliği kazandığında nice sultanı bile tahtından indirecek güce sahip olabilmektedir:

Satarken nice sultân arı bâzâr-ı melâmetde

Saña kim didi kim sûk-ı mahabbetde varup neng al (Pertev, g.113/4)

Melâmî ibadet anlayışı, şiirsel söylemde sultanların bile ipliğini pazara çıkaracak bir güce sahip olabilmektedir. Bu psikolojik izdüşümde Melâmî, Şeyhî'nin aşağıya verdiğimiz ifadesiyle sufinin riyâkâr duruşu karşısında konumlanmaktadır. Bu konumda şair, Melâmîler gibi ibadetini icra ederken Hakk'ın rızasını öncelendiği için mutluluk ve namus gibi olumlu kavramları melâmetle geriye bırakmıştır. Bu geri bırakma, bir ruhsal dönüşüm hali olarak şairin aynileştiği Melâmîlik de yokluk arenasına sürüklenmiştir. Çünkü Melâmî, melâmet mahallesine girdiğinde şan ve şöret gibi bağlardan kendini arındırarak, yalnızca Hak rızasını kazanmaya odaklanmalıdır:

Bir ʿâr u devleti geri etmiş melâmete

Bulmayalar bu dünyede illâ gerü beni (Şeyhî, g.179 /4)

Şeyhî'yi kûy-ı melâmetde nişân etmek için

Veririz ʿârı yele nâm u nişânı bile (Şeyhî, g.159/7)

2.6. Ümit Tacirliğinden Tecrit Olmak: Halk İçinde Hakça Yaşama ve Şöhretten ve Riyâdan Arınma Anlayışı:

Melâmet düşüncesi 'kûy-ı melâmet, şehri melâmet' gibi alanlardan melâmet çarşısına doğru yayılmıştır. Melâmîler bu çarşının tacirleri olarak düşün dünyalarını halk içinde halkla birlikte yaşamayı ilke edinerek olgunlaştırmaya gayret etmişlerdir. Bu kemale erme durumu ile Melâmîler, şöret kumaşının faydasını melâmet pazarında idrak ederek halkın elinde olana ümit bağlamadan, yani ümit taciri olmadan yaşamlarını sürdürme gayreti içinde olmuşlardır. Bu nedenle onlar, şöret kumaşını "bâzâr-ı melâmet"te satan ve temiz, dürüst, hakça kazanıp hakça bölüşen bir dindar olarak yaşamlarını idame etmişlerdir. Böylece Melâmîler, kendi emekleriyle geçinmenin engin huzurunu elde etmişler, nefislerini halktan gelecek kınanma ve ayıplamalarla arındırarak (İsra, 17/37) gösteriş ve riyâdan uzak temiz bir ibadetle Allah'ın rızasını elde etmek için uğraşmışlardır:

Sûdâger-i bâzâr-ı melâmet bilür ancak

Âhırde nedür fâ'ide-i kâl'a-i şöret (Sakıb, g.13/9)

Şöhretten bir fayda bulamayacağını anlayan Melâmîler, melâmet kumaşından biçilen elbiselerini giyerek Sutûrî'nin aşağıdaki deyiimiyle

“*pîrehenlenmiş*”tir. Böylece onlar, bu gömleği taşımanın ağırlığını anlamış, namus ve şöhreti atıp utanma duygusundan gönüllerini temizlemişlerdir. Bu saflıkla onlar, üryan halde ince melâmet gömleği ile halktan uzaklaşıp Allah’ın huzuruna çıkmamanın mutluluğuna kavuşmayı arzulamışlardır:

Atub nâmus u nengi ‘arıdan pâk eyledüm kendüm
Melâmet kâlesinden câme giydüm pîrehenlendüm (Sutûrî, g.363/3)

Zühdü rıza terazisine koyup, rızayı baskın halde tutan Melâmîler için şöhret; nefisten sonra ikinci büyük düşman, Allah’a ulaşmada büyük bir engel kabul edilmiştir. Bu engel kibri ön plana alarak kişiyi dünyevî alakalara tutsak edebilmektedir. Melâmî ibadet anlayışı bu durumun tersine konumlanmıştır. Melâmîler, “*nice bin yıl şehri-i melâmette*” yakası yırtık perişan vaziyette kadeh elde gezen, halkın ayıplamalarına, sövgülerine ve kınamalarına uğrayarak çarşı, pazar köşelerine düşen kimseler olmuşlardır. Çünkü Melâmîlerin şöhreti, nefislerini kınayarak arındırma ve kendilerini “halkın izdihamı olmadan, Hakk’a erdirme” (Bolat 2011: 105) yolunda gösterdikleri yoğun manevî çaba olmuştur. Bu durum, Azmizade Hâletî’nin aşağıdaki beytinde yer etmiştir:

Benem ol bir niçe yıl şehri-i melâmetde gezen
Sine-çâk elde kadeh kûçe-i bâzâra düşen (A. Hâletî, g.689/2)

Rint, Melâmî gibi kim olursa olsun inisiyatif almalı, melâmet yoluna girerken kendisine yönelen her kötülüğe göğüs germelidir. Melâmet okuna; yani bu düşünce ve inanç sitemine kendini adamayan birisi zaten Melâmî olarak addedilemez. Tek amacı sevgilinin vuslatına nail olmak olan klasik şair, Necâtî’nin deyiimiyle melâmet yoluna kendini adamadığı; yani Allah’ın rızası ve teveccühü anlayışıyla sevgiliye bağlanmadığında sevgili de kendisinden şefkat ve muhabbetini esirgeyecektir. Bu durum aşka adanmışlığı özümseyen bir şair için ölüm olmaktadır. Çünkü hiçbir âşık, sevgiliden gelen ilginin eksilmesini istememektedir. Beytin anlam çerçevesine bakıldığında bir Melâmet ehlinin halkın kınanmasına ve sövgülerine maruz kaldığı durumla sevgilinin bakış oklarının isabet etmediği kalbin yaşadığı çalkantılı halin benzeştiği görülmektedir:

Çekmez benüm çok sevdiğüm mihr ü mahabbet yayını
Şol kim melâmet okna kendüzini itmez hedef (Necâtî, g.268/5)

Menfaatperest vaizin ise Melâmî yolun inceliklerini kavraması çok zordur. Çünkü onun gayesi, Allah’tan gayrısına kavuşmak için çaba

sarfetmek, kendini göstermek, övünmek ve bir fayda elde etmektir (Ayçiçeği 2020: 46). Bu nedenle zahid, Sakıp Mustafa'nın eleştirilerinden haklı payını almaktadır. Kendini melâmet şehrinin ünlülerinden biri addeden şair, bu şöhretin getirdiği iyi adlılığı sahiplenmekte, bu sahiplenme tutkusu ile vaizin riyâkârlığını ve gösteriş kokan ibadetini elinin tersiyle itmektedir. Bu sempatik duruş, Melâmîlerin şöhreti sadece şehri-i melâmette, "halkın ilgisini celp etmeden Melâmîler içerisinde bularak herkesi kendinden üstün, kendilerini herkesten aşağı gören" (Alşan 2012: 110) mütevazı tavırlarında somutlaşmaktadır. Bu tavır Melâmîyi toplum içerisinde afişe, reklamize bir unsur olmaktan çıkarmış, çıkarıcı, din simsarı, yani sahte dindar (Bakara, 2/256) olarak addedilen vaiz ve sofudan keskin çizgilerle ayırmıştır. Bu inaçsal tavırdan olsa gerek, Sakıp Mustafa Dede kendini "melâmetem" diyerek bu düşüncenin takipçisi gibi algılamıştır:

Menem ki şöhre-i şehri-i melâmetem vâ'iz

O nâm-ı nîk ile rûy ü riyâyı n'eyleyeyüm (Sakıb, g.125/17)

Melâmî için riyâ, savaşılmaması gereken yegâne düşmandır. Bu nedenle kendini dinin özünü anlamış bir dindar olarak addeden birçok klasik şairin düşün dünyasında sempati toplamıştır. Klasik şair, halkı mescit ve camilerde hurafeleri ile yönlendiren fesatçılara/zahidlere doğruyu bulmaları yönünde melâmî düşüncüyü rehber olarak göstermektedir. Çünkü Edirneli Nazmînin de vurguladığı gibi bir Melâmî misali kendisi de bu yolun manevi iklimini solumaktadır:

Dü-rûy olub ola bir kes ki müfsid

Anı tizcek melâmet eyle yâ Rab (E. Nazmî, g.707/5)

Klasik şair, Melâmîlerin bağlandığı melâmet düşüncesini riyâyı kabul etmeyen rint kimliği ile benimsemiştir. Bu benimseyiş öyle bir hal almıştır ki, klasik şairi riyâ kirine bulaşmaktansa meyhanede şarabın müptelası kılabilmiştir. Sehâbî de aşağıdaki beytinde bir rint olarak riyâkâr sofu karşısında aynı duygunun savunuculuğuna soyunmuştur. Şair; bir Melâmî'nin asla tenine saramayacağı hil'ati, menfaatçi zahidin giydiğini ima ederek sözlerine başlamakta, sufînin menfaat alameti yün hırkasını şaraba rehin vererek ancak Melâmî yola gireceğini belirtmektedir. Beytin sosyo-psikolojik çehresine bakılırsa, bu tarz şiirsel söylemlerde şaraba hırkasını rehin verecek derecede müptela olan şairin

şaraptan vazgeçmeyen kararlı rint kimliği ile Melâmî'nin hil'at ve dibaları reddeden Melâmî düşünceye bağlı kişiliğinin örtüştüğü söylenebilir:

Geymedük zâhid Sehâbî-veş melâmet hil'atin

Bâdeye rehn olmayınca hurka-i peşmînemüz (Sehâbî, g.149/5)

Yukarıda Sehâbî'nin ifade ettiği "hurkayı şaraba rehin vermek" deyiminin pek çok klasik şairin şiirlerinde işlendiğini görmekteyiz. Bu şairlerden biri olan Bâkî'de bu durum, sadece hurkayla sınırlı kalmamakta; defter ya da Divân gibi bir şairin varlık sebebi olan değerlerini de ihtiva edebilecek şekilde genişlemektedir. Şair, bu önemi, rint kimliği ve şaraba olan tutkusu ile süslerken, üzerindeki hurkayı bir Melâmî gibi değersizliğe sürükleyebilmektedir:

Haylî demdür hurka rehn-i hâne-i hammârdur

Haofum oldur ki ola dîvân ile defter bile (Bâkî, g.10/10)

Şaraba olan tutku şairlerin bütün varlığını da tüketebilmektedir. Yahya Efendi, şaraba düşkünlüğü yüzünden bütün servetini bu yolda sarf etmiştir. Bu müsriflik şairin sadece bütün varlığını heba etmemiş, şairdeki sabır ve tahammülü de alıp götürmüştür. Yahya Efendi'nin gözünde şarabın uğruna harcanan onca servetin değeri, sevgilinin şaraba mütemayil dudakları düşünüldüğünde kıymetsiz kalmaktadır:

Düketdi sabrını gönüm o la'l-i nâba düşelden

Komadı varı'nı harc eyledi şarâba düşelden (Yahya, K.2/6)

Birçok klasik şairde "hurkayı şaraba rehin verme"⁵ kavramının arkasında yatan temel düşüncenin "melâmet" düşüncesi olduğunu görmekteyiz. Çünkü kınanma ve ayıplanma kaygısından arınmış bir mesrep olan rintlik ve melâmet şiirde âşığın hüviyeti olmaktadır (Şahin 2014: 8-9). Klâsik şairlerin pekçoğu bu doğrultuda zahid/sufi/vaizlerin karşısında konumlanmıştır. Bu tepkisel duruş klasik şairi rint ve melâmi-meşrep kimliği doğrultusunda bir kadeh bâdeye Hayâlî'nin deyimiyle yüz hırka ve seccadeyi meyhaneye rehin bıraktrabilmektedir:

Rehne geldi der-i meyhâneye alınmadı hayf

Bir kadeh bâdeye yüz hırka vü seccâde yine (Hayâlî, g.46/3)

⁵ Şarabın meyhaneye rehin verilmesi düşüncesinin kökenlerinin Cahiliye devri Arap şiirine gittiği kaynaklardan anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. AKSOYAK 2012: 85-90; ŞAHİN 2014: 1-24.

Pek çok klasik şair, rint kimliğiyle şarap uğruna sadece Mecnunluk yolunu seçmemiş, Hafız'ın deyişiyle bir Şeyh San'an⁶ olup Hristiyanlık yolunu dahi tutabilmiştir. Bu uğurda her türlü değeri badeye özgü kılan klasik şairin nazarında, Melâmîlerin asıl düşmanı "riyâ" karşısında "sanem" dahi ululanabilmektedir. Bu sistemde Nigârî'nin aşağıdaki deyişiyle kuvvetli hükümdar Cem'in hükümranlığı bir nevi melâmet makamına yenik düşerek kadehinin gölgesinde kalmakta, şarabın melâmet makamındaki hükümranlığı başlamakta. Bu "serverlik" kadehin rehberliğinde Melâmîleri dünyanın makam ve mevki derdinden kurtararak melâmet makamının önderi haline getirmektedir:

Serverlik işi câh-ı melâmet bana düşdi

Pîşrevimi kâse-i Cem eylediğimden (Nigârî, g.522/6)

Melâmî düşünce klasik şiirin nazarında rüsvalık olmuştur. Rint, harabat ehli olarak, harabat denilen emin mekânda duracaktır. Çünkü rindin huzur yurdu, melâmet şehridir. Rint, bu şehirde özlem yüklü koşusuyla her türlü kınanmayı ve ayıplanmayı bir tarafa bırakarak ilerlemekte, şan ve şöreti arkasında bırakmaktadır. Zahidin riyâ kokan ibadetinin karşısına riyâdan arındırılmış şarabını koyan şair, tekke hükmünde olan harabata hiçbir şöret hissi olmadan koşuşturmaktadır. Bu koşuşturmada Bâkî'nin söylemiyle şan ve şöret bulunulan tek yer melâmet şehri olmaktadır:

Gelme bî-nâm u nişân ehl-i hârâbat içre

Yürü var şehri-i melâmetde biraz şöret bul (Bâkî, g.307/2)

Görüldüğü gibi klasik şairlerin pekçoğu, omzundan indirdiğinde kendisini melâmete uğratan, bir yudum çektiğinde kendisine unuttuklarını birer birer hatırlatan, her yudumunda lakayt rint kimliğini açığa vuran, onu varlıksız, taçsız, yalın ayak başıkabak bir dilenciye çevirebilen bu esrûklük aracına müptelidir. Bu atmosferde Ümîdî'nin aşağıdaki beytinde zahidin karşısına bir tepki olarak şarabın konulduğunu görmekteyiz. Şaire göre, Melâmet mahallesinin iffetlileri, öyle kölelerdir ki melâmet eteğini zahidin riyâsının panzehiri olarak şarapla boyamışlardır. Bu boyanma imajı Melâmî düşüncenin temiz ve riyâsız ibadet anlayışına açıklık getirecek tarzdadır. Bu düşüncenin

⁶ Ger mürîd-i râh-ı ırşî fikri-i bednâmî me-kon/Şeyh-i San'an hurkai rehn hâne-i hammâr dâşt (Hafız, g.77/6)

bağlıları, Allah yolunda “gül toplarken eteklerini kaybetmemeye” (Zerrinkub 2014: 142) bu manevi eteğe kadeh gibi sıkıca sarılarak bu bağlılıkla huzur bulmaya azami derecede önem vermişlerdir:

Pâk-dâmân-ı ser-i kûy-ı melâmet zâhid

Şol gedâdur ki mey-âlûde kıla dâmânı (Ümîdî, g.215/4)

Melâmîlerin düşünce ve ibadet anlayışında gösteriş, halka hoş görünmek için secde, çok abit görünüp menfaat kazanma gibi tavır ve davranışlar yer etmemiştir. Bu ibadet anlayışının Üsküdarlı Âşkî'nin aşağıdaki beytinde perişan vaziyette harabatın kıyısında köşesinde bekleyen sarhoşların kişiliğinde kurgulandığı görülmektedir. Bu kurguda klasik şairin şiirlerinde benimsediği mestlik ile kötü olarak anılmayı ilke sayan melâmet düşüncesi bir nevi örtüşmüş haldedir:

İşkiyâ mest ü melâmet olmadan 'âr itmezüz

Biz harâbât ehliyüz bed-nâmlıkdur nâmumuz (Aşkî, g.167/5)

Şertiata ve Hz. Muhammed'e bağlı olan Melâmîlere sempati duyan pek çok klasik şair, tasavvufta Allah'a kuvvetli bağlılığı simgeleyen *zünnarı* bağlamakta bir sorun görmemiştir. Çünkü Hakikî'nin aşağıdaki beytinde belirttiği şekliyle bu keşiş kuşağı melâmet düşüncesiyle dokunmuştur. Şaire göre onlar, melâmet *zünnârını* kuşanarak halktan gelen her türlü olumsuzluğa nefislerini temizlediği için lakayt kalmakta, bu uğurda “*deyr-i mugân*”a uymayı bile göze alabilmektedirler. Beyitte, kuşak bağlayanın pirin karşısında tam bir teslimiyetle durduğu tavrın Melâmî ibadet anlayışı ile örtüştüğü görülebilmektedir. Bu uyum bir bestenin ahengi gibidir:

Zünnâr-ı melâmeti kuşan tiz

Tur deyr-i mugâna eyle âheng (Hakikî, g.349/5)

Harabata olan tutkunluk, klasik şairin söyleminde melâmete olan tutkunlukla eşdeğer hâle gelmektedir. Mezâkî'nin aşağıdaki ifadesiyle Melâmîler için orası, sevgilinin mahallesinin eşiği olmaktadır. Şaire göre bu güzergâhta Melâmîler, melâmet mahallesinin başında bekleyen aşk avareleri gibi nöbettedir. Bu harabatî güzergâhta bekleyen sarhoşlar, rüsva halde bir nevi bu kutsal geçidi tutmaktadır. Çünkü âşığın da Melâmîlerin de gönlü, melâmet köyünün başında asıl sevgilinin ilgisini ve rızasını kazanmaktır. Bu rızalıkta kazanç; melâmetle benzeşen avarelik, rüsvalık ve sarhoşluk olmaktadır:

Âvâre-i ırşkum ki ser-i kûy-ı melâmet

Vâdî-i harâbât gibi reh-güzerimdir (Mezâkî, g.90/5)

Klasik şairlerin pek çoğu, riyâ kirine bulanmaktansa harabatî, yani kalp aynasının fitilini muhabbet nuruyla yakan bir melâmî (Ayçiçeği 2020: 64-65) olarak meyhaneye kıyısında bulunmayı ve halkın nezdinde ayıplanarak rüsva ilan edilmeyi onur sayan bir zihniyetin taşıyıcısı olmuşlardır. Bu zihniyet, Beyânî'nin aşağıdaki belîğ ifadesiyle harabatta âşık ile Melâmî'yi "*Hüdâ'nın meczubu*" olarak aynileştirmiştir. Çünkü bu Hak meczupları, "*kûy-ı melâmet*"te her türlü gösterişi terk ederek harabat ehli olmayı candan arzulamaktadır:

Beyânî terk-i âlâyîş edüp kûy-ı melâmetde

Harâbât ehli meczûb-ı Hudâ olmak murâdumdur (Beyânî, g.191/7)

Klasik şairlerin pek çoğu, meyhaneyi mesken tutan kötü adlı mestler olarak Melâmî düşüncenin inanç sistemine beğeniyle bakmıştır. Onlar, harabatın melâmetleri olarak, Yahya Efendî'nin bir beytinde vurguladığı gibi "riyâyı meslek edinenlerin meskeni olan mescidin karşısında içi dışı bir samimi rintlerin durak yeri olan meyhaneyi yeğ tutarak" Gelibolulu Ali'nin deyiimiyle binlerce yalanı bertaraf ederek doğruluk yönünde karar kılabilmişlerdir. Bu kararlılık elbette; yalana asla tevessül etmeyen, halkın dini duygularıyla oynama ve halkı yönlendirme gibi bir amaçları olmayan Melâmîlerin inançsal bağlılıklarından biri olarak belirmektedir:

Melâmetîlerini dinlesen harâbâtun

Hezâr gerçek erün sözleri yalana çıkar (G. Âlî, g.381/6)

Bu inançsal bağlılık, meyhanenin mescide tercih edildiği ince çizginin doğrusal parametresini çevrelemektedir. Bu parametre, Celîlî'de görüldüğü gibi şairin Melâmetî düşünceye duyduğu sempatisiyle birleşerek; takva ve riyâkârlıktan kendini azad etmesini, daha emin olan *pîr-i muğânın* mahallesini ve melâmet kilisesini mesken tutmasını sağlayabilmektedir. Melâmetî mecnunluk ile hayatını derbeder yaşayan Celîlî; bu söylemleriyle ikiyüzlülüğün binası olarak şiirsel algısına eklemlediği tekke ve dergâhı yıkarak yerine engin huzur bulduğu meyhaneyi ve melâmet manastırını inşa etmektedir. Denilebilir ki Celîlî; bu huzurla meyhanecinin müridi olarak benliğini hürlüğe emanet etmiş, hakikate bağlanmış ve bu ruhani sarhoşluğun hazzını yaşamayı arzu etmiştir (Zerrinkub 2014: 74):

Fitne-i sâlûs u takvâdan Celîlî fârigem

Me'menüm kûy-ı mugân deyr-i melamet-meskenüm (Celîlî, g.244/7)

Nev'izade Âtâyî de *pîr-i mugân*ın müridi olarak melâmet mahallesine girmektedir. Şair, bir Melâmî gibi halkın sövgü ve ayıplamalarına uğrayarak kendini halka bağlayan her türlü kayıttan kurtulmakta, şehrin rüsvası olarak melâmet mahallesinde şöhretini ikame etmektedir. Bu ikame bir ibadet ve inançsal ilke olarak belirlemektedir". Melâmîler, bu yolda aşk sarhoşluğu ile kendinden geçip bütün benliklerini ar ve namus ile birlikte feda etmişler ve bu sayede varlık ve yokluk yükünden kurtulmuşlardır" (Eren 2016: 14). Rüsva rint de Melâmîler gibi girdiği bu yolda *pîr-i mugân*ın müridi olarak kadehini lakaytlığın zirvesinde gezdirmekte, Melâmî bir tavırla şöhrete ulaştığı yüksek melâmet mevkiinin verdiği huzuru yaşamaktadır:

Tâ kim mürîd-i pîr-i mugânuz 'Atâyî biz

Rüsâ-yı şeh'r ü şöhre-i kûy-ı melâmetüz (Nev'îzâde Âtâî, g.98/5)

2.7. Kınanmayı Ödül Sayan Gönlü Arındırma Anlayışı

Melâmî ibadette nefis mücalesi her daim devam etmiş, bu uğurda kınanma göze alınmıştır. Böylece onlar her türlü dışlanmaya halk tarafından kendilerine yönelen kötülük ve ayıplamalara pervasızca karşı koymuşlardır. Bu karşı duruş, bir "katarsis" vazifesi görmüş, bu Hak âşığı dervişleri ihlasın savunucuları konumuna sürükleyebilmiştir. Bu savunma mekânizması asla dönüştürme, değerleri yıkıp yerine yenileri koyma anlamında siyasî⁷ bir anlamı ihtiva etmemiştir. Ahmet Paşa aşağıdaki beytinde Melâmîlerin kılcal damarlarında dolaşan; nefsi kınayarak, ibadet yolunda Hakla bütünleşerek arınma durumundaki bu ruhi dolaşıma, yani *nefis katarsisine* değinmektedir:

Sımağa şişe-i nâmûsun Ahmed'in nice bir

Hemîşe reng-i melâmet ala 'avâm u havâs (Ahmed Paşa, g.134/5)

Melâmîlerdeki arınma, bentlerini yıkıp geçen kabına sığmayan kuvvetli bir ırmağın çoşkunluğu nispetinde değildir. Onların

⁷ Başka kaynaklarda vurgulanmadığı halde, Melâmîliğin siyasî olarak hareket ettiği ve Osmanlı devlet ve toplum düzenini değiştirme amacı olduğunu Ahmet Yaşar Ocak belirtilmektedir. Bu konuda bkz. (OCAK, Ahmet (2015), *Türk Sufiliğine Bakışlar Makaleler-İncelemeler*, İstanbul: Timaş Yayınları).

çoğkunluğu, Kalkandelenli Muîdî'nin aşağıdaki beytinde ifade ettiği gibi melâmet sarhoşluğu içerisinde gamla dolu olan göğüste sabır ve karar duygusunun yer etmediğini hâle karşılık gelmektedir. Böylece Melâmîler nefislerinde bir varlık görmeyip, dünyevî mülkiyet duygusuna yabancı halde gönüllerindeki ateşi dindirmeyi arzulamışlar, halkın itibarını savuşturarak, namus ve şöhret bağlarından feragat etmişlerdir (Bolat 2011: 201-208).

Mest ü melâmet oldum nâmûs ü 'arie yir yok

Şinem gamuyla pürdür sabr ü karâre yir yok (Mu'idi, g.220/1)

Melâmîler; nam, ün ve şöhreti bir tarafa itmiş, halkın kınamasını ödül saymıştır. Bu nedenle pek çoğu ar, namus kavramlarını hiçe sayarak, halktan kendilerine yönelen kınanma, ayıplama gibi olumsuz durumlara karşı kapı duvar vaziyeti almışlardır. Çünkü bu onları halktan soyutlayıp Allaha bağlama düşüncesinin somut göstergesi olarak İslam tarihinde vücut bulmuştur. Şair Ahmed Paşa da pek çok şair gibi bu felsefeye vurgu yaparak kendini bir melâmetî yerine koymuş, sevgili uğruna ar namus perdesini yırtarak ayıplanmayı bir ödül saymıştır:

Benim fikrimde bu idi senin yolunda dilber

Melâmet yakasın yırtam geçem nâmus u 'ârımdan (Ahmed Paşa, g.254/4)

Fuzûlî'de aşağıdaki beytinde namus ve şöhreti yıkan bu ayıplanmaya, yani delilik saltanatına vurgu yapmış, bu "akıllı deliler" in, delilik pazarının şöhret tanımayan delileri olduğunu vurgulamıştır:

Fuzûlî'ni melâmet eyleyen bî-derd bilmez mi

Ki bâzâr-i cünûn rüsvâlarında neng ü nâm olmaz (Fuzûlî, g.113/7)

Celîlî ise, kendini melâmî âşık olarak melâmete salmış, hatta bu uğurda Celîlî adını bile yele vermiş, şöhretini yerle yeksan ederek yok etmeyi düşünmüştür. Sanki bu durum Melâmîleri, halktan uzak görünerek Allah'a ulaşma ve Allah'ın rızasını kazanmada zırha bürümüş, gözlerden uzak gösterişi öteleyen ibadet anlayışı içerisinde haramdan uzaklaştırarak gönüllü bilinmezliğe sürüklemiştir. Bu masuniyet prensibi ile onlar Celîlî'nin aşağıdaki ifadesiyle "veda-ı 'âfiyete" merhaba demiş, halkın gözünde lekelenen imajlarıyla Hakk'ın gözünde yücelmiştir:

Vedâ-ı 'âfiyete merhabâ melâmete kim

Celîlî nâmu yile virdi nengi hâk itdi (Celîlî, g.389/6)

Bu yücelme ile sufînin Allah rızasını öteleyen ibadet anlayışına karşı Hakk'ın rızasını önceleyen Melâmîler, ibadetlerinin bu çehresiyle züht ve salâhı elinin tersiyle itmektedir. Çünkü bu züht, halka zarar getirmekte, dini korku yoluyla benimsetme yolunu tercih etmektedir. Bu anlayışın gönül temizliğini her şeyden önde tutan samimi bir inançla ibadetini gerçekleştiren Melâmîler ile klasik şairi aynı kavşakta buluşturduğunu görmekteyiz. Bu birleşimde Cem Sultan'ın kişilik terbiyesini iyiden ve doğrudan yana kullandığını gözlemlemekteyiz:

İhtiyar-ı melâmet it iy Cem

Çün yaramaz sana bu zühhd ü salâh (Cem Sultan, g.59/9)

Bu düşünce rint meşrep/melâmî-meşrep kimliğiyle Ahmed-i Rıdvan'ın sanat anlayışına da yansımıştır. Şaire göre, tövbe ve dine bağlılık huzuru getirmemekte, huzur Melâmet yolunu seçmekle bulunmaktadır. Çünkü bu yol, salih ameller peşinde olan, ibadetlerini gösteriş ve halka iyi görünme olarak algılamayan, Hakk'ın rızasını önceleyen Melâmî yoludur. Melâmî bu yolda *amelini temiz niyetine uydurmayı* Hakk'ın kelâmı gereği önemsemektedir. Şair, bu söylemiyle kalbî alakayı halktan kesip, Hakk'a yöneltme anlayışının melâmetî izlerinin estetik akislerini duyurmaktadır:

Bulmadı Rıdvân salâh u tevbeyle çün kenâr

Hâzır ol rind-i melâmet ihtiyâr itsem gerek (Ahmed-i Rıdvan, g.19/2)

Bu ibadet anlayışında Melâmîler, aşkın zirvesinde o denli yüce bir himmete sahip olmuşlardır ki, Beyânî'nin aşağıdaki ifadesiyle bu makamda melâmet köşkünün merdiveni kendilerine alçak bir seviyede durmaktadır. Zira bu yüce aşk makamında himmetin kaynağı ilahî olunca her türlü maddi dereceler anlamını yitirmekte, Allah'ın rızasına ulaştıracak olan aşk dışında diğerler en alt seviyede kalmakta, yani "*pây-e-dûn*" olmaktadır:

Himmetüm ol deñli âlî evcâh-ı aşkda

Süllem-i kasr-ı melâmet pây-e-dûndur bana (Beyânî, g.24/3)

Kâbûlî İbrahim Efendi'ye göre ise bu doğrultuda Melâmî, gönlünü vakurluğa teslim etmeli, nefisini zillet toprağına atarak kınamalı ve onu arındırma yoluna gitmelidir. Bu durum Melâmîler için, selamete ereceği melâmet yolu olmakta ve en büyük şeref payesi olarak değerlendirilmektedir.

Şair Kabûlî bu şerefi, ilk tercih olarak sunmakta, Melâmî düşüncenin gönül temizliği ve alçakgönüllülük prensibi ile betimlemektedir:

Makamun hak-i zillet eyle ey dil ʿizzet istersen

Selamet-hâh isen evvel melâmet ihtiyar eyle (Kabûlî, g.338/4)

Bu yolda Edirneli Nazmî'nin aşağıdaki ifadesiyle âşık, artık samimi olmayı ilke edinmiş, Melâmî biri gibi halktan gelen "sadık" olma payesine yüz vermeyeceğini, gerektiğinde bu yolda namus ve hayâ perdelerinden soyunarak "zındık" olma tehlikesiyle de karşılaşacağını idrak etmiştir (Alşan 2012: 26). Bu idrak Melâmî olarak şairi ibadetlerinde de samimilik kulvarına çekmiştir. Klasik şairin bu konudaki kurgusu, samimiyet hamuruyla yoğrularak, âdeta Melâmîleri halktan gelen kınanmaya karşı koruyan bir zırha bürümüştür:

Nazmiyâ nâmûs u ʿarı terk idûb ben bî-nevâ

Râh-ı ʿaşk içre melâmet ihtiyâr itdüm yine (E. Nazmi, g.5770/5)

Melâmî ibadet anlayışında dindarlık modeli dışı vurumu reddetmiştir. Melâmîler, ibadetlerini de farz olanlar dışında gizlemeyi, kalabalıklara hoş görünmek yerine kalabalıklardan ayrılarak ibadet yapmayı uygun görmüşlerdir. Sufiliğin yozlaşması evresinde gösteriş için ibadet yapma, sürekli kusur arama, ibadeti telkin ve baskı yoluyla benimsetmeye çalışma gibi anlayışlara reaksiyoner olarak gelişen bu tutumun Mihrî Hatun'un düşün dünyasında da yer ettiğini görmekteyiz. Şairin nazarında melâmet, düşmanına karşı korunmayı sağlayan bir zırh hükmü kazanmaktadır. Şair bu sayede ancak; ayıpları örten, onları bir pişmanlık vesilesi olarak ifşa etmeyen kimsenin gerçek mümin (Hucurât 49/14), gerçek insan olabileceğini vurgulamakta, bu vurguyu da Melâmî düşünce üzerine temellendirmektedir:

Beni hasmuma melâmet eyleme

ʿAybumu setr it nedâmet eyleme (Mihrî Hatun, k.24/7)

Melâmetî yolun; bu ayıpları gizleyerek nefsi arındırma, gönlü olgunlaştırma mekânizması, Edirneli Nazmî'de "utanma/haclet" olarak belirmiştir. Çünkü Melâmîlere göre hayâ etme, nefsin kendilerine üstün gelmesine sebep olmaktadır. Şaire göre bu yolda hareket edilen Melâmetî düşünce, düşüklük zayıflık olarak kabul edilebilecek bir düşünüş değildir ve tersini düşünen bu yolda pişmanlık duyacaktır:

Şol vaz'ı kılma kim çekesin soñra hacletin

Düşer melâmete düşen âhir melâlete (E. Nazmî, g.6023/9)

İbadet, gönüldeki ülfetin yegâne sahibi Allah'ın rızasını kazanma üzerine kuruludur (Bakara, 2/136; Nisa, 4/37). Halkın rızasını kazanmak, onlara ümit vermek ya da onlardan ümit beklemek bu anlayışta yer etmemiştir. Bu durum Melâmî-Kalenderî şair Hayalî'nin nazarında ateşin bir ah ile çekilen bir kılıcın ar ve namus askerlerini mağlup etmesiyle eş değer kılınmaktadır. Çünkü nefis, bu bağlardan kurtulmadıkça ve Allah'a yönelen samimi ihlas kılıcıyla doğranmadıkça melâmet yolunu bulamayacaktır:

Şah-ı melâmetüm kim her âh-ı âteşinden

Çekdüm kılıç sipâh-ı namus u 'âra karşı (Hayâlî, g.4/2)

İbadetlerinde ihlası önceleyen Melâmîler, gösteriş vadisinde riyâkâr bir dindarlık şekline bürümek için her türlü sufilik sembolünü terk etmişlerdir. Bu doğrultuda melâmet cübbesini giyen Melâmîler, halkın ilgisini savuşturup yerine Hakk'ın rızasını koymak için halkın gözünde olumsuz olarak anılmayı saadet kabul etmişlerdir. Bu saadet nefislerini arındırmuş ve gönül aynalarını temizlemiştir. Çünkü muhabbet yolunun yolcusu olan Melâmîler bilmektedir ki gönlün pak olmasından daha faydalı bir şey yoktur (Ayçiçeği 2020: 35). Hecrî, Melâmîlerin bağlandığı bu ibadet anlayışını aşk anlayışı doğrultusunda ele alarak aşağıdaki beytine eklemiştir. Bu ifadelerde aşk uğruna taç ve hırkasından vazgeçerek derbeder halde halkın kınanmasına uğrayan mecnun bir âşık imajını görmek mümkündür:

Giy melâmet cübbesin terk eyle tâc-ı 'arı kim

'Âşık olan ey gönül derler gerekdür 'arsuz (Hecrî, g.72/3)

Melâmî ibadet anlayışında, kendilerini Allah'a ulaştıran vasıtaları rehber tevazu olmuştur. Onlar, bu sayede kendilerini Allah'a ulaştırmada engel olan her türlü "harici etkiden müstağni ve muaf olmuşlar" (Alşan 2012: 26), halktan gelen makam, mevki, ün, şöhret gibi Allah rızasına ayak bağı olacak payelerden feragat etmişlerdir. Bu durum Sakıp Mustafa Dede'nin kaleminde "yeter" nidasıyla karşılığını bulmuştur. Şaire göre aşk yolunun düşkünleri olan âşıklar, Melâmet yolunun yolcuları olan Melâmîler gibi bu yolda iyi adlı olarak anılmayı terk etmelidir. Çünkü âşıklar için övünç ve şeref vesilesi, halktan gelecek her türlü alakayı

keserek Allah'a ibadette bulunmaları olacaktır. Bu şeref, âşıkların yüzünde ve sakalında parlak, seçkin ve değerli bir inci gibi ışıldamaktadır.

Yeter râh-ı melâmetde şeref üftâde-i ırşka

Düşen gerd-i yetîmi rûy u mûy-ı ibtihâl üzre (Sakıb, g.144/2)

Kûy-ı melâmet, bir nevi seyr ü sülûkte karşılaşılan tehlikeleri ifade edencesine, elbette kalpteki pürüzleri yok ederek kişiyi değerlilik payesine ulaştırır Allah'a çıkacaktır (Çelik, 2014: 206). Şair, Âşık Çelebi, melâmeti yolun zorluklarını ifade ederken, büyük bir teslimiyetle bu yolu gösteren bir kılavuzu da kalemiyle çizmiş olur. Bu çizim, sanki Melâmî'nin ibadet telakkisi olarak nefisini *zemmeyleyerek* kınanmayı ve halktan gelen sövgüleri göze alarak ilerlediği düşünsel tablonun da yapıcısı rolünü ihtiva etmektedir:

Cây-ı emn ey dil melâmet kûyudur irmez ana

Geçmeyen derbend-i nâm u varta-i nâmûsdan (Âşık Çelebi, g.55/5)

Âşık Çelebî'nin yukarıda çizdiği düşünsel tablonun çerçevesinde Melâmî ibadet anlayışı bulunmaktadır. Bu ibadet anlayışında her türlü ümit ve reca hissi, kınanarak arındırılmış bir nefsin dışı olan kayıtsızlığında silinip gitmektedir. Bu silinmenin aktif eylemcisi Melâmî'dir. O, kimseden ümit beklemeyen ve kimseye ümit vermeyen kimse olarak klasik şairin âşık kimliğinde teveccüh kazanmaktadır. Bu doğrultuda aşk ile selamet bulduğu inancına kuvvetle bağlanan Melâmî, ibadetini Allah'a olan kulluğuna hasr etmekte; elden, halktan ve fani olan dünyadan gelen her türlü menfaat yüklü kazancı reddetmektedir. Melâmî, böylelikle nefsin bütün arzularına karşı gelmekle meşgul olmuş, bunu ibadet telakkisine mühürlemiştir (Harmancı 2011: 121). O, nefsin arzularını güzel ahlakın perhizi olan riyazetle süslemiş ve bu arzularından feragat etmeyi övünç bilmiştir. Âşık Çelebi de bu hâlde Melâmet yolunda kazancımız/fahrumuz/övüncümüz *bî-kârlık* demektedir:

Âşıkuz âşık melâmetde selâmet bulmuşuz

Kârumuz bî-kârlıkdur fahrumuz bed-nâmlık (Âşık Çelebî, g.78/5)

İbadetin ihlas ile yerine getirilmesinden yana olan Melâmeti yolun en büyük düşmanı riyâdır. Melâmîler, bu yolda ibadetlerini ifa ederken Allah'tan gelen izzet ve ikramın verdiği yegâne manevi lezzet ve gönül

hoşluğu (Nisâ, 4/173) yaşamaktadır. Burada Melâmî, Fuzûlî'nin deyimiyile “meşrebin ehl-i riyâdan saklama” gibi bir tavır takınmamakta, kendini bilmenin verdiği iç huzur gelip ayıplanan nefse galebe çalmaktadır:

*Bî-sebep sanman Fuzûlî'nin melâmet çektiğini
Bî-haberdir meşrebin ehl-i riyâdan saklamaz (Fuzûlî, g.110/7)*

Fuzûlî'nin yukarıda ifade ettiği galebe hali, asla bir muzaffer edaya karşılık gelmemektedir. Melâmî bilmektedir ki, “fillerinden birini beğendiğinde ya da birileri tarafından benimsendiğinde sırrı ifşa olacak, Hakk'ın nazarında değersizleşecektir” (Bolat 2011: 188). Bu duygu ile delilik pazarına açılıp kendini kınanma oklarına bırakan Melâmî, değersizlik algısıyla nefsinin arındırmakta, şöhret gibi bağlardan kendini kurtarmaktadır. Bursalı İffet'in aşağıdaki ifadesiyle, zamanın Kays'ı olan deliler tahtının sultanlığını büyük bir gururla sürdüren Melâmî için onur ve yücelme beratı kınanma olmaktadır. Bu hükümle, âşıklıkta kendini Kays'ın üzerinde konumlayan klasik şairlerimiz, tercihini âşıklık saltanatını devam ettirme yönünde kullanmaktadır:

*Kays-ı vaktim şimdi ben taht-ı cünûn sultânıyım
Ta'n-ı a'âdâ vü melâmet nâm u şânumdur benim (B. İffet, g.74/4: 59)*

Klasik şair gönül dinginliğini arzulasa da rüsvalık halinde yaşanan ruhsal kırılmalarda sarf ettiği gözyaşları bile dökülmekten imtina eder hale gelebilmektedir. Bu kulvarda Melâmî, sevgili uğruna gözlerinden dökülen gizli gözyaşları (el-İsrâ 17/109) ile melâmet yolunda şân ve şöhretten el yumaktadır. Bu vazgeçiş, şairde şöhret ve yücelme gibi kaygılara son vermekte, Melâmî yolun faziletleri bir yudum melâmet suyunda her türlü menfaat bağından arınmışlığın simgesi olabilmektedir:

*Bâliyâ yâr ayağına su dökelde dideler
El yudum âb-ı melâmetle bu neng ü nâmdan (Bâlî, g.134/5)*

Bir çırpıda şöhret, büyüklenme ve ün gibi kendisine Allah'a ulaşmada engel teşkil eden unsurları yıkan Melâmîler, artık melâmet içerisinde esenlik ve huzur bayrağının yükseldiğine şahit olmaktadır. Artık, melâmetin ruhlara esenlik bağışlayan bayrağı altında zalimler bile Melâmî olmakta, sanki bu düşüncenin bayraktarlığını yapmaktadır. Bu bayraktarlık da sanki Melâmî ibadet anlayışının üzerinde yükselmektedir:

Ser-bülend oldu Behiştî ʿalem-i emn ü emân

Zuleme cinsini ʿâlemde melâmet gördük (Behiştî, g.289/5)

Melâmet denilen akıllı delilik, pek çok derviş ya da sufi zümresinin resmi sistemden kendilerini koruma amacıyla katalizör olarak kullandıkları mecnunluk müessesesi olmuştur. Bu müessese ise, Melâmîler için nefislerini arındırarak Allah’a olan ünsiyetlerini kuvvetlendirme mekânizması işlevi görmüştür. Bu yolda ibadetlerini gösteriş ve riyâ çamurundan temizleyen Melâmîler, müteveffa kutupları İsmail Maşukî’nin dediği üzere “*melâmet hurkası altında nice sultanlıklar gizlemişler*”, kibir ve büyüklük gibi kötü hasletleri törpüleyerek halkın nazarında geda olmayı yeğlemişlerdir. Bu durum Ahmed Sarban’ın aşağıdaki ifadesiyle can Yusuf’u görmeyenin Yusuf’un yaşadığı Kenan diyarının nerede olabileceğini idrak edemediği duruma karşılık gelmektedir. Böyle bir kimse; kendi özünü/varlığını tanımadığı gibi, Mısır sultanının kim olduğunu ve nerede bulunduğunu da bilememektedir. Kenan’dan, Yusuf’tan ve Mısır’ın sultanlığından *bî-haber* geçen bir yaşantı şekli, dışlarını ayna gibi parlatan, içlerini ise hazine gibi kapalı tutan Melâmîlerin yaşam biçimine aykırılık teşkil etmektedir. Bu nedenle Melâmî ibadet anlayışına bağlanan bir Melâmî için asıl yön, bir gün rızasını kazanan bir kul olarak döndürüleceği asıl menzil, yani Allah’ın kendisi olacaktır (Bakara, 2/156):

Görmeyen cân Yusuf’un Ken’ân’ı bilmez kandedir

Öz vücûd-ı Mısır’ının sultanı bilmez kandedir (Ahmed Sarban, g.89/1)

Yukarıdaki durum, Hayâlî beyin deyimiyle *derya içre olanların balıktan habersiz olmalarıyla* (Hayâlî, g.7/1) örtüştüğü gibi La’lizâde Abdülbaki’nin dünyayı dolduran nice Şemş içerisinde ancak Mevlânâ olanın Şemşî Tebrîz’iyi görebileceği derunî duygu durumuyla da aynileşmektedir (Ayçiçeği 2020: 42). Bu aynileşmeyi yüreğinde hissetmeye başlayanlar, dalgaya denize değil doğrudan ummana yani asıl döndürülecekleri (Bakara 28/2) kaynak olan Hakk’ın menziline bakacaklardır (Ayçiçeği 2020: 71)

Melâmî düşüncenin ibadete bakışında şefkat ve merhametin önemli bir yeri bulunmaktadır. Melâmîler, bağlandıkları fütüvvet anlayışı gereği başkalarının kusurlarını bırakıp kendi kusurlarını görmeyi yeğlemişlerdir. Onlar şefkati nasihat bilerk (Ayçiçeği 2020: 40) kendilerine

eziyet edenlere yumuşak davranmak, sabırlı olmak, boyun eğmek, özür dilemek, karşılık görmese bile iyilik etmek (Bolat 2011: 1801/195) gibi davranışları önemsemişlerdir. Ama bunları yaparken halkın sempatisini çeker korkusuyla tam tersi davranışlarda bulunmuşlardır. Bu nedenle vefa ve şefkat duygularını gizlemişler, kendi nefislerini kötümek adına melâmet arsasında kınanmayı yeğlemişlerdir. Rahmî bu durumu, aşağıdaki beytinde ahdi gevşek olan dilberin niteliğinde, Melâmîlerin melâmet arsasında vefa ve şefkat duygularını *nihân etmesi* şeklinde ifade etmiştir. Böylece şair, Melâmî düşüncenin ifadesine tercüman olmuştur:

Melâmet 'arsa-gâhunda 'aceb bî-ahd-i dilbersin

Vefâ vü mihribânlıklar nihân senden 'ayân benden (B.Rahmî, g.139./3)

Sonuç

Klasik Türk şiirinde pek çok şairin şiirsel söyleminde Melâmîlik, ibadet anlayışı yönüyle de geniş çerçevede işlenmiştir. Bu anlayışın Kur'anî hükümler doğrultusunda dolaylı olarak şiirsel terennüme vesile olduğu görülmektedir. Bu terennüm de birçok şair, klasik geleneğini takip ederek Melâmîliği büyük bir beğeni çerçevesinde betimlemiştir. Bu beğeni de Melâmî ibadet anlayışının ilkeleri, rint ve âşıklık kimliği çerçevesinde ifade edilmiş, klasik şiirin aşk anlayışı çerçevesinde ifade edilmiştir. Bu ilkeler, Melâmî düşüncenin estetik görünümüleri olarak klasik şiirin sosyo-psikolojik çehresini aydınlatmakta, klasik şairi samimi aşk vadisinde bir nevi, bir Melâmî'ye dönüştürmektedir. Bunların şiirsel terennüme aracı kılınan yönlerini sonuç olarak şöyle sıralamak mümkündür:

Şeriata bağlılık ve gösteriştan arınmış bir ibadet düşüncesi; şiirsel söylemde gösterişi önemseyen niteliği ile zahide muhalefetle betimlenmiştir. Bu betimleme yanlış anlamalar içerse de İslam'ın derin hoşgörüsü ile şiirsel terennümünde ikiyüzlülüğün binası tekke ve dergâhı yıkarak, yerine şairin engin huzur bulduğu meyhaneyi ve melâmet manastırını inşa etmiş ve bunu asıl sevgiliye duyulan tutkulu aşka biçimlendirilmiştir.

Bu ibadet anlayışı aşka mesnedli bir arınmayı öngörerek, bir ateş girdabı hükmünde girilen Melâmete bağlılık ve ondan dönülmezlik ile

gönül Ka'be'sine ulaşmanın kolay, Hicaz'a ulaşmanın ise zor olduğu ruhsal kavrayışta karşılığını bulmaktadır. Bu kavrayışta en yüce maksat olan cennette Allah'ın cemalini görme düşüncesi gelip saflaşmış gönüllere konuk olmaktadır. Bu konukluğun devamında ise selamet hırkası, övüncün mevki sevdası kokan giysisi ya da cennet hüllesinden tecrit olup, melamet şalını bürüyen kalbî ve bedenî bir üryanlık hâli önemli kılınmaktadır. Bu hal pek çok klasik şairi, şiirsel terennümde ehl-i suffa gibi Resul'ün mescidini kendine köşk yapan külhan müdavimlerine dönüştürmüştür. Bu anlayışa, bir ibadet saikiyle Leylânın aşkı yerine Hakk'a duyulan aşkı koyan *melâmî mecnunluk* ya da Şeyh San'an olmayı hoş gören, harabatı mesken tutan bir *akıllı Divânelik* de denilebilir. Böylece pek çok şair melâmî-meşrep bir rintliği şiirsel söylemine eklemiş, eteğini riyâdan arındırıp, iffet boyası olan şarapla yıkadığını ve melâmeti düşüncede karar kıldığını belirtmiştir. Bu ifade Allah'ın rızasını kazanmak onuruyla bu harabat yolunun saliklerini, masivanın renkli, haram çeşnili servete bulaşmış dünyasından ayırmıştır.

Bu anlayış, Allah'a tam bir teslimiyetle ibadet etmek düşüncesi ile aşk sofrasında kase altı nimetlerle beslenen miskin bir *seg-i naçâr* gibi, kendi kendine yetme fikri, kula kulluk öngören ve onu küçülten merasimlerden geri durma anlayışında, pek çok şairi dünya sultanlığına karşı muhalefete ya da bigâne tavıra sürükleyebilmiştir. Bu sürüklenişte melâmete sıkıca sarılan şairin ruhsal parametresi, bezm-i eleste verilen kuvvetli ikrara bağlılıkla örtüşmektedir. Bu durum bir "melâmî dalgıçlık" ya da "muhabbet dalgıçlığı" olarak şiirsel söylemde yer etmiştir. Bu tarz şiirsel terennümlere 'dürüst çalışma ön görüşünde kimseye muhtaçlık hissi duymadan yaşama düşüncesinin Melâmî bildirgesi' demek manidar görünmektedir. Bu bildirge ile melâmet mülkünün taşsız ve hırkasız sultanları olarak klasik pek çok şair, şiirsel söylemlerinde riyâ düşmanıya mücadelenin sosyo-psikolojik çehresini oluşturmuşlardır.

Bu durumda *cihâd-ı ekber* niteliği alan, gönül arındırma anlayışı, klasik şairin aşk uğruna uğradığı eziyet ve kınanmalarla birleşmiştir. Klasik şair; bu değerleri şiirsel söyleminde yüce bir paye saymış, klasik geleneğin öngördüğü ilkeler çerçevesinde bir ibadet niteliğiyle terennüm etmiştir. Bu şiirsel söylemlerin, zengin bir estetik doku oluşturduğu gözlenmektedir. Makalede bu zengin ifadelerin, klasik Türk şiirindeki

Melâmî izlerinin ibadet bakımından yansımaları detaylı olarak analiz edilmiştir. Bu analizlerin, Melâmî yolun faziletleri ile bir yudum melâmet suyunda her türlü menfaat bağından arınmışlığın simgesi olan klasik âşıklığın şiirsel terennümünü zenginleştireceği ümit edilmektedir.

Kaynakça

- ADAŞ, Emine (2008), *Sutûrî: Hayatı, Edebî Kişiliği Ve Divânı*, Kocatepe Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- AKKUŞ, Metin (2008), *Nefî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 20.06.2017).
- AKSOYAK, Halil İbrahim (2018), *Gelibolulu Âlî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 12.05.2018).
- ALTINOK, Baki Yaşa (2012), *Hacı Bayram Veli Bayramilik – Melamilik*, İstanbul: Ahit Yayınevi.
- ALŞAN, Mehmet Hakan (2012), *Anadolu Erenleri Melâmet Hırkası*, İstanbul: Kurtuba Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (2000), *Fuzûlî Divânı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ARMUTLU, Sadık (2018), *Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem ü Pervâne Mesnevileri*, Erzurum: Fenomen Yayınları.
- ARI, Ahmet (1994), *Kâtîpzade Sâkîb Mustafa Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği Ve Divânı'nın Tenkitli Metni*, Konya Selçuk Üniversitesi Doktora Tezi.
- ASLAN, Mehmet (2018), *Şeref Hanım Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 04.02.2018).
- ASLAN, Mehmet (2018), *Mihri Hatun Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 04.02.2018).
- ASLAN, Mehmet (2018), *Bursalı İffet Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 05.09.2019).
- AYAN, Hüseyin (2014), *Nesimî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divânının Tenkitli Metni*, Ankara: TDK Yayınları.
- AYÇİÇEĞİ, Bünyamin (2020), *Hediyetü'l-Müşâtâk (Hak Âşıklarına Rehber La'lî-zâde Abdülbâkî)*, Ketebe Yayınevi: İstanbul.

- AYDEMİR, Yaşar (2008), *Edincikli Ravzî Divânı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 15.10.2016).
- AYDEMİR, Yaşar (2018), *Behiştî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 04.02.2019).
- AYTEKİN, Ülkü (2002), *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevi Şerhi*, Marmara Üniversitesi Doktora Tezi.
- BAŞPINAR, Fatih (2008), *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Marmara Üniversitesi Enstitüsü Doktora Tezi.
- BAYRAK, Cemal (1998), *Şehâbî Divânı (Metin-İzahlı İndeks)*, İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi.
- BEKTAŞ, Ekrem (2004), *Muvakkit-zade Muhammed Pertev, Hayatı, Sanatı Ve Divânının Tenkitli Metni*, Ankara Üniversitesi Doktora Tezi.
- BOLAT, Ali (2003), *Melâmetîlik / Bir Tasavvuf Okulu Olarak*, İnsan Yayınları: İstanbul.
- BOZ, Erdoğan (2017), *Hakîkî Divânı*, Ankara: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 21.08.2019).
- ÇAVUŞÇÖLÜ, Mehmet ve M. Ali Tanyeri (1981), *Hayretî Divânı Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ÇAVUŞÇÖLÜ, Mehmet ve M. Ali Tanyeri (1987), *Zâtî Divânı Gazeller Kısmı (C.3)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ÇELİK, Mehmet Furkan (2015), *Klasik Şiirde Tipler*, Kocaeli Üniversitesi Doktora Tezi.
- ÇELTİK, Halil (2017), *Ahmed-i Rıdvan Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 15.05.2019).
- ERDOĞAN, Mustafa (2008), *Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği Ve Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, Gazi Üniversitesi Doktora Tezi.
- ERDOĞAN, Mustafa (2017), *Bursalı Rahmî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 21.08.2019).
- EREN, Abdullah (2016), "Klasik Türk Şiirinde Ar ve Namus Kavramı", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ÖDÜSOBİAD)* 6, 8-22.
- ERGİN, Muharrem (1980), *Kadı Burhaneddin Divânı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- ERSOYLU, H. İbrahim (2013), *Cem Sultan Divânı*, Ankara: TDK Yayınları.
- ERÜNSAL, İsmail (2018), *Tacizade Cafer Çelebî Divânı (İnceleme-Metin)*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10.05.2019).
- GÜNDÜZ, Erol (2009), *Malatyalı İbrahim Tâ'ib Divânı (İncelem-Metin)*, Selçuk Üniversitesi Doktora Tezi.
- HARMANCI, Esat (2011), "Fütüvvet-Melâmet İlişkisi, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 12, 117-124.
- HARMANCI, Esat (2018), "Melâmet Karşısında Kaygusuz Abdal", *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, 265-278.
- IŞINSU, Tuba İsen; Canım, Rıdvan (2018), *Edirneli Şevki Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 05.09.2019).
- İPEKTEN, Haluk (1990), *Nâ'ilî Divânı*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- KANAR, Mehmet (2011), *Hâfız Divânı Cilt 1*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KARAKÖSE, Saadet (2012), *Nev'i-Zâde 'Atâyî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10.10.2018).
- KARLITEPE, Mustafa (2007), *Kelâmî Divânı*, Ankara Gazi Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- KAVRUK, Hasan (2001), *Şeyhülislam Yahya Divânı (Tenkitli Metin)*, Ankara: MEB Yayınları.
- KAYA, Bayram Ali (2017), *Azmizade Haletî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 04.05.2019).
- KAYABAŞI, Ayfer (1995), *Sarban Ahmed Divânı: İnceleme-Metin*, Malatya İnönü Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- KAYABAŞI, Bekir (2010), "Sarban Ahmed Divânında Melamilik", *Türkish Studies*, 5/1, 1123-1146.
- KEDKENÎ, Muhammed Reza Şef'î (1387), *Tarih-i Kalenderîyye*, Tahran: İntişarat-ı Sühân
- KESİK, Beyhan (2018), *Cenâbî Ahmed Paşa Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 15.05.2019).
- KILIÇ, Filiz (1998), *Âşık Çelebi Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 05.10.2019).
- KUTLAR, Fatma Sabiha (2004), *Arpaeminizâde Mustafa Sâmî Divânı*, Ankara: Kalkan Matbaası.

- KÖKELEKLİ, Hayati (1999), “Psikolojik ve Sosyolojik Açından İbadet”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 19, 249-254
- KÜÇÜK, Sabahattin (2011), *Bâkî Divânı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MERMER, Ahmet (1991), *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânı'nın Tenkitli Metni* (Divânlar Dizisi), Ankara: AKM Yayınları.
- KAZAN, Şevkiye Nas (2018), *Celîlî Divânı (İnceleme-Metin)*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10.05.2019).
- OCAK, Ahmet (2015), *Türk Sufiliğine Bakışlar Makaleler-İncelemeler*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- OKÇU, Naci (2013), *Şeyh Gâlib Divânı*, Ankara: TDV Yayınları.
- ORAK, Muzaffer (2011), *Nigârî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 04.10.2019).
- SARAÇ, M. A. Yekta (2002), *Emrî Divânı*, Eren Yayınevi.
- SEVİMLİ, Erdem (2020), “Klasik Türk Şiirinde İzdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet”, *Eski Türk edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (ESTAD) 3/1, 299-300.
- SEVİMLİ, Erdem (2020), “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderîlik Algısı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* (SBARD) 35, 31-66.
- SELÇUK, Bahir (2007), “Fuzulî’de Melâmet Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi Dergisi*, 16/2, 487-502.
- SELVİ, Muhammed (2008), *Ümîdî Hayatı Eserleri Edebî Kişiliği ve Divânı*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- SİNANOĞLU, Mustafa (1999), “İbadet”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 19, 248-252
- ŞAHİN, Esmâ (2011), “Osmanlı Şiirinde ‘Şaraba Rehin Verme’ Metaforu” (Haz. Evangelia Balta vd.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 494-520,
- TARLAN, Ali Nihad (1945), *Hayâlî Bey Divânı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TARLAN, Ali Nihat (1990), *Şeyhi Divânı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Necâti Beg Divânı*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Ahmet Paşa Divânı*, İstanbul: Akçağ Yayınları.
- TAŞ, Hakan (2010), *Vusûlî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 21.08.2018).
- TATÇI, Mustafa (2020), *Divân-ı Yunus Emre*, İstanbul: H Yayınları.

- TEK, Abdürrezzak (2009), *Melamet Risaleleri (Bayrami Melâmîliği'ne Dair)*, İstanbul: Emin Yayınevi.
- TÜRK, İdris (2014), "Bayezid-i Bistamî'nin Muhabbet Anlayışı", *Turkish Studies Dergisi*, 9/5, 2005-2020.
- ULUDAĞ, Süleyman (1995), "Fakr", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 12, 132-134.
- UZUN, Süreyya Pekşen (2011), *Üsküdarlı Aşkî Divânı (Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. Yy. Osmanlı Toplum Hayatının Divânındaki Yansımaları)*, İstanbul Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- ÜST, Sibel (2012), *Edirneli Nazmî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10.10.2019).
- ÜZGÖR, Tahir (1991), *Fehîm-i Kadîm- Hayatı, Sanatı, Divânı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara: AKM Yayınları.
- YAŞAR, Muhammet (2005), *Bâlî Divânı İnceleme-Tenkitli Metin*, Konya Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi (2011), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Sad. Kahraman Yusufoglu), İstanbul: Kilim Matbaacılık.
- YEKBAŞ, Hakan (2011), *Sebzî Divânı*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Doktora Tezi.
- YILDIRIM, Ahmet (2013), *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV Yayınları.
- ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2015), *Tarihsel Perspektiviyle İran Tasavvufu*, (Çev: Nurcan Altun), İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- ZÜLFE, Ömer (2010), *Hecrî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 21.08.2020).