

*Hakikat Aşığı*

# MELA

*Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*



III. ULUSLARARASI  
MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYOMU  
(15-16 KASIM 2024)



T.C.  
CİZRE KAYMAKLIĞI

ÖZGÜR  
YAYINLARI



# HAKİKAT AŞIĞI MELA

## *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*

III. ULUSLARARASI  
MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU  
(15-16 Kasım 2024)

**HAKİKAT AŞIĞI MELA**  
**Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı**

**ISBN (PDF): 978-625-5646-90-3**

**DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub851>**

**Editör:**

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi. Veli TATAR

**Yapım:**

Kraft Medya

Vali Mithatbey Mah. Koçibey Cad.

Onurlar Apt. Altı İpekyolu / VAN

[www.kraftmedya.com.tr](http://www.kraftmedya.com.tr)

Grafik Tasarım: Cesim YILDIRIM

**Yayın Tarihi:** 29.09.2025

**Bu kitabın elektronik açık erişim baskısı  
Özgür Yayınları tarafından yapılmıştır.**



---

**Etik Not**

Bu kitap, 15-16 Kasım 2024 tarihlerinde gerçekleştirilen III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu'nda sunulan bildiriler arasından seçilen çalışmaların genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâllerini içermektedir. Sempozyum sonrası her bir bildiri editör kurulu tarafından bilimsel içerik, yöntem ve kaynakça açısından değerlendirilmiş ve gerekli düzeltmeler tamamlandıktan sonra yayına kabul edilmiştir. Bu süreç sonunda uygun bulunan çalışmalar, akademik katkı sunan özgün bilimsel metinler olarak, bilimsel kitap formatında, ISBN numarası alınarak yayımlanmıştır. Dolayısıyla kitapta yer alan her bir bölüm, bağımsız bilimsel kitap bölümü niteliği taşımakta olup, doçentlik başvuruları ve akademik teşvik başvurularında "bilimsel kitapta bölüm" kategorisinde değerlendirilmesi uygundur. Kitabın tüm bölümleri orijinal eserler olup, yazarların sorumluluğundadır. Editörler ve yayınevi, bilimsel etik kurallara uygunluğu teminat altına almıştır.

Diller, kültürler ve medeniyetler tarihi boyunca, edebiyat ve düşünce dünyasında iz bırakmış şahsiyetlerin hatıralarını yaşatmak ve onların ilmî, edebî ve felsefî mirasını gün yüzüne çıkarmak, toplumların hafızasını diri tutmanın en kıymetli yollarından biri olagelmıştır. Bu bağlamda, irfan geleneğinin zirve isimlerinden biri olan Melayê Cizîrî (1570-1640), sadece yaşadığı dönemin değil, sonraki asırların da edebî ve düşünsel dünyasını derinden etkilemiş, şiirleri ve felsefî görüşleriyle İslam tasavvuf geleneğinde kendine özgü bir yer edinmiştir. Onun eserlerinde işlenen aşk, varlık, insan ve hakikat gibi evrensel temalar, bugün de güncelliğini ve derinliğini muhafaza etmektedir.

Bu düşünceden hareketle düzenlenen III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu, 15-16 Kasım 2024 tarihlerinde Şırnak Üniversitesi ve Cizre Kaymakamlığı ev sahipliğinde, ulusal ve uluslararası düzeyde seçkin akademisyenlerin, araştırmacıların ve edebiyatçıların katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Sempozyumun teması olan “Melayê Cizîrî’nin Bilgi Alayı” kapsamında onun hayatı, şiir anlayışı, tasavvufî düşüncesi, edebî mirası ve etkilediği mütefekkirlerle ilgili derinlikli çalışmaların paylaşılması, tartışılması ve bilim dünyasına kazandırılması amacıyla tertip edilmiştir. İki gün süren sempozyumda, Türkçe, Kürtçe ve Boşnakça sunumlarla geniş bir ilmî çeşitlilik ve kültürel zenginlik ortaya konmuş, farklı disiplinlerden araştırmacılar, Melayê Cizîrî’nin düşünce dünyasını çok yönlü biçimde ele alma imkânı bulmuştur.

Sempozyumda sunulan bildiriler, akademik bir titizlikle gözden geçirilmiş, bilimsel içerik, kaynakça ve yöntem açısından yeniden düzenlenmiş, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra yayına kabul edilmiştir. Bu süreçte, sadece metinlerin niteliksel yeterliliği değil, bilimsel etik kurallara ve akademik yayın standartlarına uygunluğu da hassasiyetle gözetilmiştir. Nihayetinde, bu kitapta yer alan her bir bölüm, bağımsız ve özgün birer akademik çalışma olarak, bilim dünyasına kalıcı katkı sunma amacı taşımaktadır. Bu bağlamda bu kitap, hem Melayê Cizîrî üzerine çalışan araştırmacılar için zengin bir kaynak teşkil etmektedir. Ayrıca bu kitap farklı coğrafyalardan ve disiplinlerden katılan ilim insanlarının ortak emeğiyle hazırlanan bu eser, aynı zamanda kültürel ve akademik dayanışmanın güzel bir örneği olmuştur. Kitabın hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, hakem kurulumuza, sempozyum düzenleme kuruluna ve Şırnak Üniversitesi yönetimine teşekkür eder, bu çalışmanın benzer ilmi faaliyetlere vesile olmasını temenni ederiz.

*Editörler Kurulu Adına*

III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu Düzenleme Kurulu





## III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU (15-16 Kasım 2024)

**Tema:**  
(Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı)

### Onur Kurulu

**Birol EKİCİ**

*Şırnak Valisi*

**Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ**

*Şırnak Üniversitesi Rektörü*

**Ahmet Vezir BAYCAR**

*Cizre Kaymakamı*

**Gülşen ORHAN**

*Cumhurbaşkanı Başdanışmanı*

### Düzenleme Kurulu

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Başkan)

Doç. Dr. Vedat SÖNMEZ

Doç. Dr. Sedat ÇELİK

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Dr. Öğr. Üyesi. Reşat SAKUR

Dr. Öğr. Üyesi. Gökhan KADIRHAN

Öğr. Grv. Engin OLAŞ

### Editör Kurulu

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi. Veli TATAR

## **Bilim ve Danışma Kurulu:**

Prof. Dr. Abdurrahim Alkış Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma Emekli Öğretim Üyesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Nesim Doru Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. M. Halil Çiçek Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak Karabük Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Abdulhadi Timurtaş Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet Çelik Bahçeşehir Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. M. Sait Özervarlı Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. M. Zahir Ertekin Bingöl Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Hüseyin Güneş Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. İbrahim Baz Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. M. Emin Erkan Dicle Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Hamdi Gündoğar Adıyaman Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet Bilen Dicle Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Hasan Tanrıverdi Dicle Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet Öğke Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Abdurrahman Adak Artuklu Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Abdulcelil Bilgin İnönü Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet Salih Geçit Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Seyyed Ahmad Parsa University Of Kurdistan (İran)  
Prof. Dr. Pakhshan Sabir Hamad University Of Soran (Irak)  
Prof. Dr. Jawad Ali Koya University (Irak)  
Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Prof. Dr. Hayrullah Acar Artuklu Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Hamdullah Arvas Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Ahmet Özdemir Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Ruhullah Öz Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Sedat Çelik Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. İbrahim Hüseyini Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. İrfan Yıldırım Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Nurettin Beltekin Artuklu Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Ismail Shams Allameh Tabataba'i University (İran)  
Doç. Dr. Hassan Sarbaz University Of Kurdistan (İran)  
Doç. Dr. Serwer Abdulla University Of Halabja (Irak)  
Doç. Dr. Bedrettin Basuğuy Bingöl Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Haşim Özdaş Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Ayhan Tek Muş Alparslan Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Ahmet Kırkan Mardin Artuklu Üniversitesi (Türkiye)  
Doç. Dr. Hêmin Omar Ahmad University Of Soran (Irak)  
Dr. Nurettin Ertekin Hakkari Üniversitesi (Türkiye)  
Dr. Naif Mikayl Tahir Collage Of Duhok (Irak)  
Dr. Habib Allah Salimi University Of Kurdistan (İran)  
Dr. Reşat Sakur Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Dr. Safia Zevenki Şam Üniversitesi (Suriye)

Dr. Anas Mohamad Sharif Tahir Şırnak Üniversitesi (Türkiye)  
Dr. Yaşar Kaplan Hakkari Üniversitesi (Türkiye)  
Dr. Yadollah Pashabadi University Of Kurdistan (İran)  
Dr. Nevzat Eminoğlu Muş Alparslan Üniversitesi (Türkiye)  
Dr. Fahree Omar Soleyman Salahaddin University (Irak)  
Dr. Muhammed Rawendi Akademisyen (Norway),  
Dr. Dr. Ferhad Şakelî (İsveç)  
Majid Babamerdoxê Rûhanî Araştırmacı Yazar (İran)  
Tahsin İbrahim Doski Araştırmacı Yazar (Irak)





# İÇİNDEKİLER



## AÇILIŞ KONUŞMALARI

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Sayın Cumhurbaşkanımızın Mesajı</i>                                      | 12 |
| <b>Birol EKİCİ</b> ( <i>Şırnak Valisi</i> )                                 | 14 |
| <b>Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ</b> ( <i>Şırnak Üniversitesi Rektörü</i> )    | 18 |
| <b>Ahmet Vezir BAYCAR</b> ( <i>Cizre Kaymakamı</i> )                        | 24 |
| <b>Gülşen ORHAN</b> ( <i>Cumhurbaşkanı Başdanışmanı</i> )                   | 28 |
| <b>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</b> ( <i>Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı</i> ) | 32 |

## MELAYÊ CİZİRÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

|                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Gözün Bilgisinden Gözün Gözüne: Melayê Cizîrî'de Marifet</b><br><i>Mehmet Nesim DORU</i>                                               | 37  |
| <b>Bir "Cizîrî Epistemoloji" den Söz Etmenin İmkânı:<br/>Şiirsel Epistemolojik Model Üzerinden Bir İnceleme</b><br><i>Hamdullah ARVAS</i> | 49  |
| <b>Melayê Cizîrî'de Kıdem ve Hudûs'ün Hakîkati</b><br><i>Abdurrahim ALKIŞ</i>                                                             | 59  |
| <b>Marifet Kavramının Melayê Cizîrî'deki İzdüşümleri</b><br><i>İrfan YILDIRIM</i>                                                         | 79  |
| <b>Dı Helbesta Melaye Cizîrî de Rexnegirî/ Hıciw</b><br><i>Rıdvan ATABEY</i>                                                              | 101 |
| <b>Melayê Cizîrî'de Aşk ve Akli Bilginin Dengesi</b><br><i>Kayhan BAYRAM</i>                                                              | 117 |
| <b>Mela'nın Divan'ında Aşka Gelen Fıkhî Terimler</b><br><i>Abdubaki DENİZ</i>                                                             | 137 |



|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ب کارئینانا مه‌لایێ جزیری<br>ته‌حسین ئیبراهیم دۆسکی                                                                   | 155 |
| <b>Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi</b><br><i>Adnan MEMDUHOĞLU</i>                           | 165 |
| <b>Melayê Cizîrî'nin Gönül Penceresinden Postmodern Dönemin Kesretinde Vahdeti Aramak</b><br><i>Abdülcebbâr KAVAK</i> | 193 |
| العقائد الأشعرية عند شعراء الكرد الجزري نموذجاً<br>أنس محمد شريف الدوسكي                                              | 203 |
| <b>Di Dîwana Melayê Cizîrî de Kelîme û Te'bîrên Qur'ana Pîroz</b><br><i>Abdulhadi TİMURTAŞ</i>                        | 213 |
| <b>Melayê Cizîrî ve Şeyh Meylî Baba'nın Tevhîd Anlayışı Mukâyesesi</b><br><i>Ćazim HADŽİMEJLIĆ</i>                    | 243 |
| <b>Melayê Cizîrî Divanında Astronomi ve Tabiat Tasavvurları</b><br><i>Abdullah YAŞIN</i>                              | 265 |
| زمانێ ئەدەبی ل نک مه‌لایێ جزیری<br>درباس مصطفی سلیمان                                                                 | 273 |
| عشق عرفانی در دیوان شیخ احمد جزری<br><i>Mahmud SHEİKH</i>                                                             | 289 |
| <b>Helbesta Hikemî Ê Melayê Cizîrî:</b><br>"Kes Bî Dada Me Nepîrsît" Wekî Numûne<br><i>M. Zahir ERTEKÎN</i>           | 303 |
| <b>Dî Nêrîna Melayê Cizîrî da 'Aşîq Ê Me'Şûq Ê Reqîb</b><br><i>Ayhan TEK</i>                                          | 325 |
| <b>Dî Peywendîya 'Îlm û Edebiyatê de Berhemên Ku Melayê Cizîrî Amaje Bî Wan Dike</b><br><i>Nurettin ERTEKÎN</i>       | 333 |
| <b>Nirxandinek Li Dor Nîqaşên Li Ser Kesayetiya Melayê Cizîrî:</b><br>Şêx Yan Şair<br><i>Nevzat EMİNOĞLU</i>          | 351 |
| <b>Şê'irîyet û Bela'xet di Dîwana Melayê Cizîrî da</b><br><i>Perwîz CÎHANÎ</i>                                        | 363 |
| <b>SEMPOZYUM RESİMLERİ</b>                                                                                            | 375 |



# AÇILIŞ KONUŞMALARI



**Recep Tayyip ERDOĞAN**  
(Türkiye Cumhurbaşkanı)



**Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip ERDOĞAN'ın  
III. Uluslararası Melayê Ciziri Sempozyumu Mesajı**

İlim ve fikir dünyamızın kıymetli mensupları,  
Sevgili Cizreliler,  
Sizleri en kalbi duygularımla, hasretle, muhabbetle selamlıyorum.

Nazik davetiniz için teşekkür ediyor, III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumunun başarılı geçmesini ve hayırlara vesile olmasını Rabbimden niyaz ediyorum. “Melaye Ciziri’nin Bilgi Anlayışı” temalı sempozyuma değerli fikirleriyle katkı veren bütün hocalarımıza şimdiden şükranlarımı sunuyorum.

Cizre, tarih boyunca birçok ilim, sanat, fikir ve edebiyat erbabı yetiştirmiş önemli kültür ve medeniyet merkezlerimizden biridir. İsmi daima Cizre’imizle birlikte anılan Molla Ahmed el-Cizîrî de bu toprakların yetiştirdiği büyük şahsiyetlerdendir. Çok yönlü bir alim olarak bilinen ve kıymeti her geçen gün daha fazla takdir edilen el-Cizîrî, İslami ilimlerdeki derinliğini edebi eserlerine de yansıtmıştır. Fıkıh, tefsir, hadis, akaid, felsefe ve tasavvufa dair birçok bilgi ve hikmetin onun divanında büyük bir maharetle işlendiği erbabınca malumdur. Molla Ahmed el-Ciziri’nin daha iyi anlaşılmasını ve dünyaca tanınmasını sağlamaya yönelik bu tür faaliyetleri çok kıymetli bulduğumu ifade etmek isterim. Onun ilminden, irfanından ve sanatının güzelliklerinden gelecek nesillerimizin de istifade etmesini temenni ediyorum.

Bu vesileyle Molla Ahmed el-Ciziri’yi bir kez daha rahmetle yâd ediyorum. Bu sempozyumun gerçekleşmesinde emeği bulunanları tebrik ediyor, bütün katılımcılara selam ve muhabbetlerimi iletiyorum.



14



**Birol EKİCİ**  
(Şırnak Valisi)



Bugün çok önemli bir mekandayız. Cudi Dağı'nın eteklerinde ve insanlığın tekrar Hz. Nuh Peygamber (as) vesilesiyle dünyaya yayıldığı bölgedeyiz. Kadim bir medeniyete sahip Cizre'de bugün Molla Ahmed el-Cezerî'yi sizlerle birlikte anmaktan son derece mutluyum. Katkıda bulunanların tamamına teşekkür ediyorum.

Bu yıl önemli bir konu olan Molla Ahmed el-Cezerî'nin bilgi anlayışını tartışacağız. Hepimizin bildiği üzere inancımızın ilk emri, "Yaratan rabbinin adıyla oku!" anlamındaki ayettir. Bilgi ve ilim nerede olursa olsun almamız gerekir. Her Müslümanın bilgiye ulaşması gereklidir. Molla Ahmed el-Cezerî'nin yaşadığı döneme dikkat çekmek istiyorum. Osmanlı imparatorluğunun en zirvede olduğu on altı ve on yedinci (16-17) yüzyıldan beri bu topraklar, bildiğiniz üzere ipek yolunun üzerindedir. Dünya ticaretinin o dönemde ekseriyetinin döndüğü toprakların üzerindeyiz. Yine geleceğe ümit vadeden bu topraklar, şimdi yine kalkınma yoluyla gündeme gelmektedir. Molla Ahmed el-Cezerî'nin yaşadığı dönemde dünyanın en büyük şehri İstanbul'du. En güçlü devleti ise Osmanlı imparatorluğu idi. Anadolu topraklarında bu birlik ve beraberliği sağlayan Hacı Bektaş-ı Veli, Molla Ahmed el-Cezerî, Mevlâna ve onlarca alimlerimizdir. Söz konusu alimler, Balkanlara ve Bosna Hersek'e kadar gidip ilim ve irfan götürmüşlerdir. Sempozyumumuzda Bosna Hersek'ten hocalarımız da vardır.

Şırnak bugün karanlık bir dönemden çıkmıştır. Kardeşlerin birbirine düştüğü karanlık dönemlerden tekrar aydınlığa ulaşma konusunda hep birlikte aynı görüşte birlik olduğumuz ve birlikte çalıştığımız dönemdeyiz. Artık Şırnak şehrimiz terörle değil; birlik, beraberlik, üretim ve başarıyla anılmaktadır.

Dün akşam bir defa daha Molla Ahmed el-Cezerî'nin veya bölge insanının değişisiyle Melayê Cezirî'nin Divan'ına bir göz gezdirdim. Eserde 306 defa sevgi (Kürtçe'de evin) ve aşktan bahsediliyor. Onun söz ettiği aşk, elbette Allah'a olan aşktır. Ama sevmek önemli bir konudur. Melayê Cezirî'nin bize en çok öğrettiği konu, sevgi ve aşktır. Yine birlik, beraberlik, Allah'ın birliği, bizlerin bir olmamız ve birlik içinde hareket etmemiz gerektiği hususlar, Divan'da 20 defa geçmektedir. Muhabbet, dost olmak, güzel konuşmak ise 7 defa geçmektedir. Melayê Cezirî'nin şu beyitini okuyarak sözlerime son vermek istiyorum:





“Birlik güneşidir zatında kuşatan tüm evreni  
Engel bulut değildir görmeye, gözdeki hastalıktır nedeni”

Hepimizin gözündeki manevi hastalıkların bittiği, birlik ve beraberlik içerisinde ileriye görebildiğimiz günler diliyorum. Bu kadim millet, dünyaya yüzyıllardır barış ve huzur içinde yaşamayı öğretmektedir. Allah’ın izniyle etrafımızda barış, huzur ve güveni temin ederek adeta bir yıldız gibi parlamaya devam edeceğiz.

Sempozyumumuz hepimize, ülkemize ve milletimize hayırlı olsun.

**Birol EKİCİ**  
(*Şırnak Valisi*)





**Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ**  
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)



Sayın Valim, Cumhurbaşkanlığı Başdanışmanım, İlçe Kaymakamım, İl ve İlçe Müdürlerim, Saygıdeğer Duayen İlim adamlarımız, Azîz ve Kadirşinas Cizreli Hemşehrilerim,

Üçüncüsünü düzenlediğimiz Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumuna teşriflerinizden dolayı şükranlarımı sunuyor, sizleri saygıyla muhabbetle selamlıyorum. Tarîhî bir şehirde, Melayê Cizîrî gibi bir zâtın huzûrunda bulunmaktan dolayı kendimi oldukça mutlu ve bahtiyâr hissediyorum.

Kadirşinas Katılımcılar, Azîz Hemşehrilerim! Mâlumunuz olduğu üzere; ülkemizin en değerli somut olmayan kültürel mîrâslarından birisi de tasavvuf anlayışı ve tasavvuf kültürüdür. Ülkemizin kültürel mîrâsını ana hatlarıyla değerlendirmeye tâbî tuttuğumuzda ülke sathında yaşayanların büyük bir ekseriyetinin Abbâsî, Selçuklu, Eyyûbî ve Osmanlı gibi İslâm devletlerinin mîrâsını taşıdığını görmekteyiz. (Bu arada biz ülke olarak Asurlular, Roma, Bizans, Yunan- Hitit, Urartu, Med, Pers, Sasanî gibi bu topraklarda hüküm sürmüş tüm medeniyetlerin mîrâsçısıyız. Nitekim mevcut Kültür ve Turizm Bakanlığımız faaliyetlerinde bu gerçeklikten yola çıkarak hareket etmektedir.)İsmi zikrettiğim Müslümân devletlerin ve bu devletlerin himâyesinde yaşayan insanların ağırlıklı olarak tasavvufî düşünceye sahip olduklarını görüyoruz.

Tasavvuf düşüncesinin bu denli nüfûz etmesinin bir aracı da bu alanda yazılan kurucu metinlerdir. Kurucu metinlerden kasdımız; İmâm-ı Gazzâlî'nin İhyâü Ulûmid'd-dîn eseri, İbnü'l-Fârîd'ın Tâiyye'si, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem ve el-Fütühâtü'l-Mekkîye isimli eserleri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'si, İbn Atâüllâh İskenderî'nin Hikeme-i Atâiyyesi, Şeyh Mahmûd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı vb. eserlerdir.

Bugün huzûrunda bulunduğumuz ve şahsiyetiyle ilgili meclisler düzenlediğimiz Melayê Cizîrî ve Dîvân'ı bizim içerisinde yaşadığımız bölge ve çevre için kurucu isim ve kurucu metinlerin başında gelir.

Mela'nın Dîvân'ı; bölgede Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs Metinleri ve Mevlîd'den sonra en çok okunan metindir, diyebiliriz. Dîvân metni bölge insanı tarafından öyle benimsenmiş ki zamanla



çevrede Dîvân hâfızları ortaya çıkmıştır. Özellikle bugün içerisinde bu güzel oturumları düzenlediğimiz Cizre şehri pek çok “Dîvân Hâfızı”nın yaşamış olduğu şehirlerdendir.

Yeri ve bahsi gelmişken hem Cizre şehrinden hem de bu şehrin âlim ve âriflerinden kısaca bahsetmek gerekir. Cizre bildiğimiz kadarıyla son üç bin yıldır hep şehir düzeyinde bir yerleşim yeri olmuştur. Tarihî kaynaklarda kaydedilen bilgilere göre bâzı dönemlerde şehir nüfûsu 800.000’leri bulmuştur. Şehrin en parlak olduğu dönemlerin başında 1200’lü yıllar ile 1800’lü yıllardır. Özellikle de 1200’lerde şehrin Ebû’l-İzz el-Cezerî gibi büyük bir bilim adamını yetiştirecek kadar önemli bir ilim ve bilim merkezi olduğunu biliyoruz.

Kıymetli ilim muhibbi dostlarım! Mâlûmunuz olduğu üzere bir âlim veya ârif öylesine kendiliğinden yetişmez. Bir âlimin çok başarılı bir şekilde yetişmesi için uygun şartlara ihtiyaç vardır.

Rivâyet edildiğine göre Kant yaşarken aynı dönemde yakın çevresinde 300’e yakın filozof yaşıyormuş. Fakat bunların çoğu felsefe tarihine mâl olmamış, çoğu da unutulmuştur. Ancak özel çalışan olursa bunları bilebilir. Yani şunu demek istiyorum, bir âlim tek başına veya tek bir âlimden ders alarak ilim adamı olmaz. İşte Ebû’l-İzz de böyle bir âlimdir. Sibernetiğin ve robotik ilimlerin kurucu isimlerinde birisidir. Bir kısım batılı kaynağa göre Ebû’l-İzz zamanla sanayi devriminin öncü isimlerinden birisi olacaktır.

Cizre şehri, 500 yılı aşkın süre boyunca (1338’den 1855’e kadar),-burada hüküm sürmüş bir Beyliğin merkezidir. Bundan dolayı şehir; ilim, bilim, kültür, sanat, edebiyat, mimârî, müzik, gastronomi vb. alanlarda kendisine özgü bir çizgi sahibi olmuştur. Günümüzde bile Cizre Bey’i, Bırca Belek Sarayı, askerleri, hizmetlileri, kadınları, aşkları, nefretleri, kıskançlıkları, av törenleri, adaletleri, zülûmleri, mîzâhları halk arasında söylenmektedir.

Cizre ile ilgili yaptığımız inceleme ve araştırmalarda “el-Cezerî” nisbesini kullanan 100’den fazla eser sahibi âlim ve ârif bulunmaktadır. Pekâlâ, bu nisbeyi kullanmayan pek çok âlim ve ârifin de bu şehirde yaşadığını ve yetiştiğini biliyoruz.



Cizre aynı zamanda Dünyanın büyük aşk destanlarından birisinin yaşandığı ve yazıldığı yerdir. Leylâ û Mecnûn, Ferhad û Şirin Kerem û Aslı, Romeo ve Jüliet'in bir benzeri Mem û Zîn adıyla burada yaşanmış ve Şeyh Ahmed-i Hânî gibi bir şâir tarafından kaleme alınmıştır.

Binâenaleyh Cizre derken aslında Cizre'nin şimdiki hâlini değil târîhdeki şânını ve ihtişamını görmek icâb eder.

Tarihi kaynaklara baktığımızda şehrin pek çok devlet ve imparatorluk güçleri tarafından defâlârca yakılıp yıkıldığını, kütüphânelerinin ve medreselerinin talan edildiğini görüyoruz. Günümüzde bile halk arasında yaygın olan rivâyete göre Cizre “ya ğarîk, ya harîk yâ da mancanîk” ile harâbe hâline getirilmiştir.

Cizre ile ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi de aslî konumuza yânî kültür ve medeniyetimizin kurucu isimlerine ve bu isimlerden biri olan Melayê Cizîrî'ye dönelim.

Cizre ve çevresi İslam Düşüncesinin insanlığa güçlü bir şekilde kazandırdığı Fütüvvet, Uhûvvet, Kalenderlik, Diğergâmlık ve Diğerkâmlık gibi güzel hasletleri Mela ve emsâli zâtlarla edindi. “Kimseden insâf bekleme fakat herkese karşı da insâflı ol” prensibini onlarla öğrendi.

Mela'nın insan anlayışı ve insanlıkla ilgili düşüncesi, Basra'da yaşayan Râbiatü'l-Adeviyye, Şam'da bulunan İbnü'l-Arabî, Konya'da bulunan Mevlânâ, Tebrîz'de bulunan Şeyh Mahmûd Şebüsterî, Bosna Hersek'te bulunan Şeyh Meylî Baba, Eskişehir'de bulunan Yunus Emre, Nevşehir'de bulunan Hacı Bektaş-ı Velî, Kırşehir'de bulunan Ahî Evrân-i Velî ile aynı mihverde ve aynı mecrâda yer almaktadır. Bu çizginin emsâllerini İslâm âleminin her köşesinde bulmak zamanla tabîî bir hâl almıştır. Endonezya ve Malezya çevrelerinde Hamza Fansûrî, Endülüste İbn-i Berrecân ve İbnü'l-Arabî, Kafkaslarda Nimetullah Nahçıvânî, Medîne'de Şeyh İbrâhîm Gürânî, Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî Cezâyir'de Abdulkâdir el-Cezâirî, İstanbul'da yaşayan Samiha Ayverdî aynı çizginin temsilcileri olmuştur. Zirâ hepsi aslında aynı çizginin müdavimidirler ve aynı noktaya yânî tevhîd noktasına yönelmişlerdir. Tıpkı Mela'nın ifâde buyurduğu gibi:



*Harf-i ji yek bûne fasl, Ger bibirî wan bi asl,  
Harf-i dibit yek xetek, Xet ko nema noqta ma.*

Kıymetli İlim ve İrfân Erbabı Dostlarım! Geçen sene düzenlediğimiz II. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumunun ana teması “Varlık” yânî “Ontoloji” idi. Bu seneki sempozyumumuzun yânî III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumunun ana teması “Bilgi ve Bilginin Kaynağı” yânî “Epistemoloji” dir. Nasib olursa seneye düzenleyeceğimiz sempozyumumuzun konusu “Ahlâk” yânî “Etik” olacaktır. Böylece İslam Düşüncesinin üç önemli konusunu Melâ’nın nazarıyla ele almış olacağız.

Melayê Cizîrî’nin bilgi anlayışıyla ilgili bir beyit zikretmek yerinde olur. Mela der ki:

*‘Arif heta nenoşî ji destê meyfiroşî  
Xaib nebû ji hişî peyda nekir welayet  
Ârif, meyfurûşun elinden şarap içmedikçe,  
Ve akli başından alınmadıkça velâyet bulamaz.*

22

*Mîrî yû padişahî mûyek li nik Melayî  
Nadim bi mulkê ‘alem yek zerreyek ‘inayet  
Mîrlik ve pâdişâhlık bir tûy (kadar değersizdir) Mela’nın  
gözünde,*

Bir zerrecik inâyeti mülk-i âleme değışmem.

Muhterem dostlarım, Mela’nın bu beytinde “meyfuruş” mazmunundan kasdı en başta Hz. Peygamber (s.a.v) ve onun vârisleri olan İnsân-ı Kâmillerdir. “Akli başından alınmadıkça” ifâdesinden maksad da nefsin esiri olan aklın yanlış bilgileri terk etmedikçe Allah’ın dostluğunu kazanamayacağı gerçekliğidir.

Aziz Hemşehrilerim, diğer sempozyumlarımızdan farklı olarak bugün aramızda İran’dan ve Bosna Hersek’ten akademisyen dostlarımız da bulunmaktadır. Onları Farsça ve Boşnakça kısa bir selamlama ile selamlamak istiyorum. Sempozyumumuza katılımlarından dolayı kendilerine şükranlarımı sunuyorum, İslam Kültürü ve Düşüncesinin bu kadim şehrine, ülkemize hoş geldiniz diyorum.



همشهریان عزیزم امروز در میان خود دوستان دانشگاهی از ایران و بوسنی و هرزگوین داریم. من می خواهم با سلامی کوتاه به زبان فارسی و بوسنیایی به آنها سلام کنم. بدین وسیله از حضور ایشان در سمپوزیوم ما تشکر و قدردانی می کنم و به این شهر کهن فرهنگ و اندیشه اسلامی در کشورمان خوش آمد می گویم.

Dragi moji sugrađani, danas među nama su akademski prijatelji iz Irana i Bosne i Hercegovine. Želio bih da ih pozdravim kratkim pozdravom na perzijskom i bosanskom jeziku. Želio bih da im izrazim svoju zahvalnost na učešću na našem simpozijumu i pošelim im dobrodošlicu u ovaj drevni grad islamske kulture i misli, u našu zemlju.

Evet değerli dostlar İslam Anlayışında, İslâm Düşüncesinde asl olan dildaşlık değil gönüldaşıktır. Nitekim Mevlânâ Hz.leri bu gerçekliği şöyle dile getirir:

ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگرستهمدلی از همزبانی بهترست

Nice Türk ve Hind vardır ki, dildaşdır, fakat nice iki Türk vardır ki, yabancılar gibi/Mahremlik dili bambaşkadır, Gönüldaşlık, dildaşlıktan evlâdır/daha iyidir.

23

Kıymetli Katılımcılar, Azîz Hemşehrilerim!

Son olarak böylesine güzel bir sempozyumun tertip edilmesinde emeği geçen tüm kurum ve kuruluşlara, en başta Kültür Bakanlığımıza ve Sayın Cumhurbaşkanı Başdanışmanımıza, Sayın Valimize ve Kıymetli Kaymakamımıza, Gayretli Sempozyum Düzenleme kuruluna şükranlarımızı sunuyoruz.

Cizre'mizin ve tüm ülkemizin târîhdeki şânına yaraşır bir hâle gelmesi temennisiyle sizleri saygıyla, muhabbetle selamlıyorum.

**Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ**  
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)





**Ahmet Vezir BAYCAR**  
(Cizre Kaymakamı)



Sayın Valim, Cumhurbaşkanı Başdanışmanım, Rektörüm, Meslektaşlarım, kıymetli protokol üyeleri, değerli hocalarım, kıymetli misafirler ve basın mensupları...

İlmin ve bilimin ışığında, kadim medeniyetlerin beşiği Cizre'de sizlerle bir arada olmanın tarifsiz mutluluğu içinde hepimizi saygıyla selamlarım.

İlmin ve bilimin ışığında, kadim medeniyetlerin beşiği olan Cizre'de, II Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu vesilesiyle bir araya gelmenin heyecanını ve onurunu yaşamaktayız. Şırnak Valiliği himayelerinde, Şırnak Üniversitesi ve Cizre Kaymakamlığı iş birliğiyle düzenlenen bu sempozyum, yalnızca Melayê Cizîrî'yi anma gayesi taşıyan bir etkinlik değil; onu anlama, çağdaş düşünceyle yeniden buluşturma ve eserlerindeki çok katmanlı anlamları disiplinler arası bir yaklaşımla yorumlama gayretinin akademik bir ürünüdür. Elinizdeki bu kitap, işte bu gayretin yazılı ve kalıcı bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır.

Melayê Cizîrî, yani Molla Ahmed İbn-i Muhammed el-Cezerî, 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış, düşünce ve edebiyat dünyasına yön vermiş büyük bir mutasavvıf, âlim ve şairdir. Sofî meşrebine mensup olan Cizîrî, yaktığı aşk meşalesiyle yalnızca yaşadığı bölgeyi değil, çağları aşan bir tesirle gönülleri aydınlatmıştır. Tasavvufta Mevlânâ ile, şiirdeki estetik kudretiyle Hafız-ı Şirâzî ile anılmış; aşkı bir bilgi biçimi, şiiri bir düşünme yöntemi olarak kuran çok yönlü bir şahsiyet olmuştur. Divan'ı, sadece edebî değil; aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve metafizik katmanlarla örülmüş, veciz bir dünya görüşünün şiir diliyle ifadesidir.

Sempozyumun bu yılki ana teması olarak “Melayê Cizîrî ve Bilgi Anlayışı” belirlenmiştir. Zira onun eserleri, aşk ile aklı, kalp ile zihni, hakikat ile mecazı, zahir ile bâtını bir arada düşünen özgün bir düşünce sistemini yansıtır. Bildirilerde, onun bilgi anlayışı çok boyutlu bir şekilde ele alınmış; marifetin epistemolojik değeri, vahdet-i vücûd ve kenzi mahfi gibi tasavvufî kavramların şiirsel yansımaları, hakikat ve şariat arasındaki denge gibi konular üzerinden incelenmiştir. Ayrıca Melayê Cizîrî'nin aşk ve akıl arasındaki dengeyi nasıl kurduğu, Kur'ânî kavram ve deyimleri nasıl estetik ve metafizik derinlikle şiirine taşıdığı gibi meseleler de tartışılmıştır.



Mela'ya göre kâinatta çokluk veya kaos değil sadece Allah'ın birliği vardır. Ancak gözler, bunu idrak edemez bu sadece kalp ile anlaşılabilen bir husustur. Mela'ya göre asıl olan bilgi, kalbe gelen ilham parıltılarıdır. Onun bilgi anlayışını şu beyitte görmek mümkündür:

Afitaba ehdiyyet di xwe da girtiye kewn / Ne ku 'ewrek  
heye lê girtiye çehvên me remed

(Birlik güneşidir zatında kuşatan tüm evreni/ Engel bulut  
değildir görmeye, gözdeki hastalıktır nedeni)

Kitapta yer alan makaleler yalnızca felsefî ve tasavvufî analizlerle sınırlı değildir. Aynı zamanda Cizîrî'nin şiirindeki belagat, fesahat ve icaz yönleri; edebî dilin yapısı ve Fars edebiyatından beslenen estetik unsurlar da detaylı olarak ele alınmıştır. Şeyh Meylî Baba ve Şeyh Mustafa Çoliç gibi sûfilerle mukayeseli okumalar, Melayê Cizîrî'nin ait olduğu düşünsel gelenek içerisindeki yerini belirlemeye katkı sunmuştur. Aşkın sadece bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda ontolojik bir hakikat olarak şiire nasıl işlendiği; aşkın, maşukun ve rakibin tipolojik temsilleri de bu kitapta incelenen başlıca konulardan bazılarıdır.

Tüm bu analizler, sadece bir şairin değil; aynı zamanda bir düşünce sisteminin, bir medrese geleneğinin, bir kültürel mirasın izini sürmektedir. Cizre, bin yıllık medrese geleneğiyle, hem İsmail Ebul İz el-Cezerî gibi bilim insanlarını hem de Melayê Cizîrî gibi irfan ehli şahsiyetleri yetiştirmiştir. Kırmızı Medrese'de (Medreseya Sor) otuz yıl boyunca müderrislik yapan ve ömrünün son nefesini burada veren Mela, bu topraklarda ilmin, aşkın ve hikmetin kesiştiği yerdir. Cizre, aklî ve naklî ilimleri birlikte okutmuş, bilimle tasavvufu mezcetmiş hem akla hem gönle seslenmiştir. İşte bu kitap, Melayê Cizîrî'nin böylesi bir ilim-irfan coğrafyasındaki çok boyutlu mirasını hem metin çözümlemeleri hem de teorik çerçevelerle yeniden yorumlamaktadır.

Sempozyum boyunca sunulan bildiriler; kelimî tartışmalardan edebî incelemelere, dilbilimsel çözümlemelerden tarihsel göndermelere kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Cizîrî'nin astronomi ve tabiat anlayışı, tarihî şahsiyetlere yaptığı gönder-



meler, edebiyatla kurduğu ilişki, şiirinde yer alan mecaz-hakikat çatışmaları, Eş'arî görüşlerin etkisi, şiirine yansıyan fikhî kavramlar ve marifetin bilgi sistematigindeki yeri, kitapta bütüncül bir şekilde sunulmuştur.

Bu eser, yalnızca bir sempozyumun bildirilerini derlemekten ibaret değildir. Aynı zamanda Melayê Cizîrî'nin entelektüel mirasını geleceğe taşıma, onu çağdaş tartışmalara dâhil etme ve yeni okumalarla yeniden üretme çağrısıdır. Cizîrî'yi anlamak, yalnızca bir edebî figürü tanımak değil; aşkın, bilginin ve hakikatın peşinden gitmenin ne anlama geldiğini yeniden düşünmektir.

Bu duygu ve düşüncelerle sözlerime son verirken katılımınızla bizleri onurlandırdığınız için şükranlarımı sunarım. Programımızın var olmasını sağlayan başta Şırnak Valimiz Sayın Birol Ekinci Beyefendi'ye, Cumhurbaşkanı Başdanışmanı Sayın Gülşen Orhan Hanımefendi'ye, Şırnak Üniversitesi Rektörü Abdürrahim Alkış Bey'e ve ekibine, destek veren tüm hocalarımıza, emeği geçen herkese çok teşekkür ederim. Sizleri Hz. Nuh'un diyarı Cizre'de ağırlamaktan duyduğum mutluluğu ifade eder, sempozyumun hayırlara vesile olmasını dilerim.



**Gülşen ORHAN**  
(Cumhurbaşkanı Başdanışmanı)



## Kıymetli misafirler;

İnsanlık vicdanının yaralandığı ve her gün büyük acıların vahşetlerin yaşandığı bu çağda insan onuru ve haysiyetini yeniden ayağa kaldıracak güçlü ve derin bir sese ihtiyacımız var. Bu sesin yankısı insanlığın bencil, egoist, benmerkezci, ayrımcı ötekileştirici sesini boğacak güçtedir kuşkusuz. Çünkü insan, yaratılanların en şerefli ve Allahın yeryüzündeki halifesi olarak, bu acıları hak etmemektedir. Peki bu derin ve güçlü ses nerededir?

Şuna inanıyoruz ki insanlık var olduğu günden bu yana kötülüğün izinden gidenler olduğu gibi iyiliğin ve güzelliğin peşinde olanlar da hep olagelmıştır. Tüm medeniyetlerde olduğu gibi bizim medeniyetimizde de insanlık onurunu ayağa kaldıracak ve insana insan olduğu için değer veren ve onu yücelten fikirler ve fikir insanları çıkmıştır. Mevlânâ celalettin, yunus Emre, hacibektaş Veli ve Melayê Cizîrî bu isimlerden sadece birkaçıdır.

Bugün burada bu isimlerden bir tanesi için toplanmış bulunmaktayız. Melay-ê Cıziri, çağları aşan mesajıyla insanlığa adeta ışık tutmaktadır. Onun düşüncesinde insan, asla sadece maddeden mürekkep bir varlık değildir. İnsan, içinde barındırdığı ilahi sıfat ve isimlerle müstesna ve eşsiz bir varlıktır. İnsan varlığına onur ve haysiyetine ve müstesna oluşuna saygı göstermeyen her fikir ve düşünce, Allah katında yok hükmündedir.

## Değerli misafirler

İçinde bulunduğumuz topraklar tarihin ve sosyolojinin laboratuvarı gibidir adeta. Dünya tarihinde meydana gelmiş bütün olay ve fikirlerin kaynağı bu topraklar olduğu gibi şu anda bile olmakta olan bütün cereyanların dönüp dolaştığı bir coğrafyada yaşıyoruz. İşte tam da bu noktada Melayê Cizîrî'nin sesine ve düşüncesine bugün daha çok ihtiyaç duyuyoruz. Ve bu çerçevede hepimize büyük sorumluluklar düşmektedir.

Bugün icra edilen bu önemli sempozyumla Mela, ilim, fikir ve sanat dünyasına sunulmuş olacak. Bu değerli zatların yeri, artık acı tecrübelerle şahitlik ettiğimiz o karanlık dönem-



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

lerin tozlu rafları asla değildir. Akademik dünya Mela'nın sesini ve yankısını duymalı ve ona göre insanlığa ve sadra şifa olacak reçeteler sunulmalıdır.

Bu münasebetle, Şırnak Üniversitesi'nin bugün üçüncüsünü icra ettiğimiz bu çalışmasını takdirle karşılıyorum. Tüm bu süreçlere öncülük eden ve himaye eden Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan'a sonsuz şükranlarımı arz ediyorum. Başta Valiliğimiz, Kaymakamlığımız olmak üzere destek veren tüm paydaşlara en içten minnet duygularımı ifade etmek istiyorum. Ayrıca, sempozyuma teşrif eden tüm ilim-bilim insanlarımıza şükranlarımı sunuyorum.

Atılan adımlar büyük olmakla beraber alacağımız yol uzun ve meşakkatli bir yoldur. Ama inanıyorum ki devletimiz ve milletimiz hep birlikte taşın altına elimizi sokmakla kat etmeyeceğimiz bir yol, varılmayacak bir menzil aşmayacağımız bir engel de yoktur. Bu münasebetle ve bu duygularla Sempozyumun hayırlara vesile olmasını diliyor hepinize sevgi ve saygılarımı arz ediyorum.









Sayın Valim, Protokol Heyeti, Hocalarım, Hanımefendiler, Beyefendiler ve Kıymetli Basın Mensupları, sözlerime başlamadan sizleri Allah'ın selamı ve kemal-i hürmetle selamlıyorum. Şırnak Üniversitesi ve Cizre İlçe Kaymakamlığının ortaklaşa tertip ettiği III. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumuna hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Molla Ahmet el-Cezerî veya halkın ifadesiyle Melayê Cizîrî, on yedinci yüzyılda Cizre'de doğup büyümüş, medrese alimi, tasavvuf ehli ve şair bir kişiliğe sahip önemli ilmi bir şahsiyettir. Kabri uzun süre müderrislik yaptığı Cizre ilçemizdeki Kırmızı Medresede (Medresa Sor) bulunmaktadır. Ana teması ilahi aşk ve Hz. Peygamber sevgisi olan Mela'nın Divan isimli eseri, klasik Kürt edebiyatında bir şaheser olarak kabul edilmektedir. Şiir alanında üstün bir kabiliyete sahip olan Melayê Cizîrî, tasavvufi görüşleri itibariyle özellikle Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'ye benzetilmektedir. Manevi değer olarak Konya ilimiz için Mevlâna ne ifade ediyorsa aslında Cizre, Şırnak, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgemiz için de Melayê Cizîrî aynı değeri ifade etmektedir dense yeridir.

Üçüncüsünü tertip ettiğimiz Melayê Cizîrî Sempozyumu, Sayın Valimizin himayelerinde yürütülmektedir. Geçen yılki sempozyumumuzun ana teması "Mela'nın Varlık Anlayışı" idi. Bu yılki ana tema ise "Mela'nın Bilgi Anlayışı"dır." Mela, irfan geleneğine sahip bir alimdir. Ona göre varlık, Cenab-ı Allah'ın sıfatlarının birer yansımasıdır. Hatta var olan tek hakikat, Allah'ın varlığıdır. Diğer varlıklar ise aslında bir nokta, bir serap veya bir hayal hükmündedir. Dolayısıyla bizlere düşen, görünen her varlıkta sonsuz olan Allah'ın sıfatlarını görmek ve okumaktır:

*Eşkal û xetên daireyê nuqtayê 'ilm in*  
*Ev neqş û misâlên di xeyalatê 'edem da*  
Yokluk ve hayal âleminde görünen bu nakış ve tasvirler  
Ezeldeki ilahi ilminden birer noktadır senin

Mela'ya göre kâinatta çokluk veya kaos değil sadece Allah'ın tevhidi ve birliği vardır. Ancak gözler, bunu idrak edemez bu sadece kalp ile anlaşılabilen bir husustur. Mela, bu hususta rivayet ilmini ve akli dahi yetersiz görmektedir. Ona göre asıl olan bilgi, kalbe gelen ilham parıltılarıdır:



*Afıtaba ehediyyet di xwe da girtiye kewn*  
*Ne ku 'ewrek heye lê girtiye çehvên me remed*  
Birlik güneşidir zatında kuşatan tüm evreni  
Engel bulut değildir görmeye, gözdeki hastalıktır nedeni

*Guftûgo çend e Mela me'rîfetê peyda ke*  
*Gewhera me'rîfetê nagehitê kes bi xired*  
Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile  
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse

Mela, şerî ilimlerin kaynağı olan Kur'an ve Sünneti iyi bildiğini bununla beraber tasavvuf ilminin ana konusu olan aşkta da adeta bir müftü olduğunu belirtmektedir.

*'Aşiqê mes'elezwahî were em muftiyê 'îşq în*  
*Destekî sunnet e tê da di yekê nessê kîtab e*  
Ey âşık! Sorun varsa gel de bize sor, biziz aşkın müftüsü  
Bir elimizde Sünnet diğeriinde Kitap var çünkü

İki gün sürecek olan sempozyumumda Mela'nın bilgi anlayışı birçok açıdan müzakere edilecektir. Sempozyumumuza 34 Bosna Hersek, İran, Irak ve ülkemizin birçok farklı ilinden kıymetli ilim ehli hocalarımız katılmıştır.

Sempozyumumuzu himaye eden Şırnak valimiz Sayın Birol EKİCİ'ye şükranlarımızı arz ederiz. Organizasyona maddi ve manevi katkıda bulunan Cumhurbaşkanımızın Başdanışmanı Sayın Gülşen ORHAN Hanımefendi'ye, Şırnak Üniversitesi Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ'a ve bize ev sahipliği yapan Cire İlçe Kaymakamımız Sayın Ahmet Vezir BAYCAR'a teşekkür ederiz. Uzaklardan gelip ilmi görüşleriyle bizleri aydınlatan kıymetli hocalarımıza ve özellikle birçoğumuzun hocalığını yapmış olan Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA hocamıza teşekkürlerinden dolayı teşekkür ediyor ve hocamızın ellerinden öperim. Sempozyumumuzun her aşamasında gayretle çalışan düzenleme kurulundaki tüm arkadaşlarıma tek tek teşekkür ediyorum.

Sempozyumumuzun hayırlı olmasını diliyor ve yapılacak ilmi çalışmaların, Melayê Cizirî'nin ulusal ve uluslararası platformlarda tanınmasına katkı sağlayacağını ümit ediyorum.



# Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı





## Gözün Bilgisinden Gözün Gözüne: Melayê Cizîrî'de Marifet

Mehmet Nesim Doru\*

### I.

“Gözün gözü” ifadesini kullanmaktan maksadım tasavvuf düşüncesinde hem ontolojik hem de epistemik bir kavram olan ‘gözbebeği’ kavramıdır. Gözbebeği, insanın ontik konumunu ifade eden bir kavram olarak; varlığın mutlaklık halinden oluş haline gelme sürecindeki gayelilik ile ilişkili olarak insana (veya insan-ı kâmil’e) karşılık gelmektedir. Buna göre insan, tüm kâinatın özü ve Tanrı’nın tüm isim ve sıfatlarını kendinde toplayan mikro-alem olarak görülmüştür. Sözelimi on sekizinci yüzyılın önemli şairlerinden ve aynı zamanda Mevlevî post-nişini olan Şeyh Galip; **“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen”**<sup>1</sup> diyerek insanın âlemin özü ve kâinatın gözbebeği olduğunu veciz bir tarzda ifade etmiştir. Öte yandan bu ifade şiirle felsefe yapmanın çok güzel bir örneğini oluşturmaktadır ve aynı zamanda rasyonel ve mantıksal argümanlar üzerine kurulu Batı felsefesinin tekçi, homojen ve hiyerarşik paradigmalarına karşılık çoklukları öngören bir tarzın da somutlaşmış bir halidir. Peki insanın tüm kâinatın özü olması ne anlama gelmektedir? Bunu takip etmek için nazari tasavvufi metinlere göz atmak yeterlidir.

37

İbnü'l-Arabî'nin metinlerine bakıldığında onun tecelli doktrininin insan ile kemale erdiği görülmektedir. Buna göre Tanrı, zatının veya sonsuz sayıda çok olan isimlerinin somut nesneler dünyasında görünmesini dilemiş/emir ve bu özelliklere sahip toplayıcı bir varlığın oluşunu murad etmiştir.

\* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, mehmetnesim.doru@asbu.edu.tr

1 Abdülbâki Gölpınarlı, *Şeyh Galip: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1953, 34.



Öncelikle cilasız bir ayna gibi ruhsuz evreni var etmiş daha sonra bu mahale ruhundan üflemiştir. Böylece canlı bir hüviyete kavuşan alem, Tanrı'nın zatını ve isimlerini taşıyan taayyünler olarak belirmiş ve nihayet insan Tanrı'nın muradına uygun olarak toplayıcı bir oluş halinde Tanrı'nın zatını ve isimlerini içermiştir. Bu sebeple bu oluşa 'insan' veya 'halife' denilmiştir. İnsan, tüm ilahi hakikatleri kendinde toplamış ve böylece Tanrı yaratıklarına onunla bakmış ve merhamet etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre **"İnsanın Hak karşısındaki konumu göz karşısında görmeyi sağlayan ve basar olarak tanımlanan gözbebeği (insanu'l-'ayn) mesabesinde dir".**<sup>2</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri iyice analiz edildiğinde insanın Tanrı'nın gözbebeği olduğu ama aynı zamanda Tanrı'nın da insanın gözbebeği olduğu anlamına gelebilir. Başka bir ifadeyle aslında ontolojik olarak insan Tanrı'nın gözbebeği olarak tüm ilahi hakikatleri kendinde toplama potansiyeline sahip iken; Tanrı da insanın gözbebeği olarak insana Tanrı'nın gözüyle bakma potansiyelini bahşetmiştir. Belki de bu anlayışın en çarpıcı örneklerini Muhammed Celeleddin'in dizgesinde bulabiliriz. Celeleddin *Mesnevi*'de yer alan şu beyitlerde şöyle der:

فرع دید آمد عمل بی هیچ شکس نباشد مردم الا مردمک  
من تمام این نیارم گفت از آن منع می آید ز صاحب مرکزان<sup>3</sup>

Kuşkusuz amel görüşten başka bir parça değil; o halde insan da gözbebeğinden başka değil

Merkez sahiplerinin engeli olduğu için söyleyeceklerim bundan fazlası değil

Muhammed Celeleddin bu beyitte insanın Tanrı'nın gözbebeği olmasını ifade etmiş ama bunun özel bir bilgi ile anlaşılabilirliğini ve açıklamaya mezun olmadığını dile getirmiştir. O aynı zamanda Tanrı'nın da insanın gözbebeği olduğunu söyler. Bunu görmek için de gören bir göze yani basiret sahibi bir bakışa ihtiyaç olduğunu şu şekilde dillendirmiştir:

خود که بیند مردم دیده ترادر جهان جز مردم دیده فزا  
چون به غیر مردم دیده اش ندید پس به غیر او که در رنگش رسید  
پس جز او جمله مقلد آمدند در صفات مردم دیده بلند<sup>4</sup>

2 İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz., 50

3 Celeleddin Muhammed Mevlevî, *Mesnevi-i Manevî*, Nşr: Tevfik Subhanî, Veza-ret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, Tahran, 1373/1994, 70

4 Celeleddin Muhammed Mevlevî, *Mesnevi-i Manevî*, 440



Dünyada görüşü aydın olandan başka kim görebilirsenin gözbebeğini

Çün onu ancak gözbebeği görebilir ve ondan başkası kim elde eder rengini?

O halde makamı yüce gözbebeği hakkında mukallit kalır ondan gayri hepsi

Bu metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı, alem ve insan arasındaki ilişkide üç temel metafor ortaya çıkmıştır. Buna göre alem, Tanrı'nın aynasıdır. İnsan ise bu aynadaki aksin yani alemin gözüdür. Eşyanın hakikati nasıl ki gözde belirliyorsa ilahi hakikatler de insanda belirmektedir. Çünkü insanda Tanrı'nın gözü gizli olarak vardır ve bu potansiyelini fark ettiğinde Tanrı, *insanu'l-ayn* yani insanın gözbebeği olur. Çünkü insan, Allah isminin mazharıdır ve Allah ismi bütün isimleri kendisinde içermektedir. Böylece insan eşyanın hakikatini ve mertebelerini içerir ve alem de insani hakikatin bir mazhar yeri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ontolojik açıdan Tanrı'nın gözü de yansıması olan alem de o alemdeki gözbebeği de aslında birdir ve Tanrı'dır. Sufi şiir literatürünün en önemli eserlerinden kabul edilen *Gülşen-i Râz* eserinde Şebüsteri bu durumu çok veciz bir biçimde ifade etmiştir.

عدم آینه، عالم عکس و انسان چو چشم عکس دروی شخصپنهان  
تو چشم عکسی و او نور دیده استبه دیده، دیده را دیده دیده است  
جهان انسان شد و انسان جهانیا از این پاکیزه تر نبود بیانی  
چو نیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده، هم دیده است و دیدار<sup>5</sup>

Yokluk ayinedir, alem de yansımadır, insan ise; o aksin gözüdür içinde gizlidir  
Sen aynadaki aksin gözü, O da gözün nurudur, göz ile gözü gören gözbebeğidir  
Alem insan oldu insan da bir cihan, bundan daha açık bir açıklama yoktur  
Bu işin aslını ararsan eğer; gören de O, göz de O, görünen de O'dur.

5 Bu şiir ve şerhi için bkz: Mahmud Şebüsteri, *Gülşen-i Râz*, Terc. ve Şerh: Ahmed Avni konuk, İlk Harf Yay., İstanbul, 2011, 159-163





Özetle; tasavvuf nazariyesinde ‘gözbebeği’, insanın Tanrı’nın özelliklerini kendinde toplaması anlamında hem ontolojik bir merteye hem de eşyaya Tanrı’nın gözüyle bakmasını ifade eden epistemik bir kavrama karşılık gelmektedir. Bu durumun kendinde içerdiği değişik kavramlar vardır ki bunları Melayê Cizîrî’nin şiirinde bulmak mümkündür. Onun dizgesinde görme ile ilgili terimler temelde iki kategoride ele alınabilir. İlk fiziksel olarak görme hadisesi ile ilgili olan kısım ki Mela bu görme çeşidini eksik, hatalı ve bulanık bir görme olarak değerlendirir. Buna göre güneşin ve ışınlarının karşısında gözün kamaşması türünden bir görme-me çeşidi söz konusudur. Aynı şekilde Mela’ya göre tüm evren bir birlik mefkuresi etrafında bir araya gelmiş yekunlardan ibaret olup bu birlik realitesi apaçıktır. Ancak bu apaçıklığın şiddetinden dolayı göz bunu göremez. Bu düşüncenin dile geldiği beyit aşağıda görülebilir:

*Afitaba ehediyyet di xwe da girtiye kewn*

*Ne ku ‘ewrek heye lê girtiye çehvên me remed<sup>6</sup>*

Tüm kainatı kendinde toplayan birlik güneşidir

Engel gözümüzdeki hastalıktır yoksa bir bulut değildir

40

Mela’nın dizgesinde bahsedilen ikinci tür görme ise, eşyanın hakikati olan birlik mefkuresinin ve varoluş sırlarının görülebildiği bir çeşit özel bir görme biçimidir. Mela’nın dizgesinde buna ‘basiret’, ‘nazar’, “gönül dili (çesmê/çavê dil)”, ‘merdumê çesm (gözbebeği)’ ve ‘aynu’l-’iyan (gözün gözü)’ gibi kavramlar karşılık gelir. Bu kavramlar Mela’nın epistemik görüşünde ‘marifet’ denilen özel bir bilme türünün değişik ifadeleridir. Bu kavramları teker teker ele almak Mela’nın epistemik derinliğini ortaya çıkarma adına önem arz etmektedir.

## II.

**Basiret**, bilindiği üzere görmek anlamındaki ‘basar’ kelimesinden türemiştir ancak basiret, çıplak gözle görülenin ötesini gören bir görme çeşidi olarak normal fiziksel görmenin karşısı olarak kullanılmıştır. Böylelikle basar ve basiret biri dış nesnelerin dışını diğeri de içini gören iki epistemik aktın araçları olmaktadır. Bu karşıtlığın dile gelişini Melayê Cizîrî’nin şu beytinde

6 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Haz: Zeynelabidin Kaya&M.Emin Narozi, Roja Nû Yay., Stockholm, 1987, 85



açık bir biçimde mümkündür:

*Bi ebsaran nezer min çû ji çerxê qewwê ebrûyan*

*Şukurxwaz in ku çehvan kari ber 'eyne' besaret kir<sup>7</sup>*

Gözlerimde görüş kalmadı hiç, kaşlarını oynatmasıyla

Allah'a şükrediyorum ki gözümü alıp basiret ihsan etti

bana

Melayê Cizîrî aynı zamanda didaktik şiir türünün de önemli örneklerini vermiş bir şair olarak basiret sahibi olmayı insan varoluşunun temel faktisitelerinden biri sayar. Buna göre basiret sahibi olmak, insanın bu oluş sahnesinde elde ettiği, kazandığı etik bir sermayedir. Bunu elde eden insanın kişiliğini oluşturmak için başka bir sermayeye ihtiyacı yoktur. Dahası bu sermaye insana veraset ve kalıtım yoluyla geçen bir şey de değildir. İnsan cevherinin temizliği ancak insanın eylemlerine göre şekillenir. Bunun için soy, sop, nesep ve geçmiş bir ölçü olarak değerlendirilemez. Mela bu düşüncelerini şu veciz ifadelerle sermiştir:

*Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit*

*Ku besiret te nebit siretê'ecdadi çi kit<sup>8</sup>*

Cevher pak değilse o cevherin kaynağı ne yapsın

Basiretin yoksa senin atalarının sireti ne yapsın

41

Melayê Cizîrî'nin marifet bilgisi özelinde kullandığı diğer bir ifade, nazar kavramıdır. **Nazar**, bakış anlamına gelmektedir ve Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde biri akıl ve duyu ile ilişkili diğeri ise sezgi ve marifetle ilgili iki tür bakış söz konusudur. Mela, ilk anlamdaki nazarın eksik olması ve yüce hakikatleri kavrayamaması sonucunda hayret ve aciz ile sonuçlanmasından dolayı<sup>9</sup> olumsuzlarken ikinci tür nazarı olumlamaktadır. Bilindiği üzere sezgi, hem felsefede hem de tasavvufta normal gözle görünen nesnenin arka planını ve onun sebeplerini bilmeyi içermektedir. İnsan ancak bu özel bakış sayesinde hem kendini hem de eşyayı sahih bir biçimde okuyabilir. Başka bir ifadeyle insan, bu özel bakış sayesinde hiçbir zaman 'göründüğü gibi' olmayan eşyayı 'olduğu gibi' görebilmektedir. Bu yüzden eşyaya derinlikli bir bakış; rasyonel, argümantatif ve diskürsif olanın dışında bizatihi bir aydınlanma/işrâk ile görebilmektir. Böylece nazar; görmeyi görmek, gözün gözü, insanu'l-'ayn yani gözbebeği gibi kavramlarla ilişkili olarak ele alındığında insanın ontik değerini ve epis-

7 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 92

8 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 58

9 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 86



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

temik bir aparatı olarak eşyanın ardındaki birliği fark etmek anlamına gelir. Sözgelimi aşağıdaki beyitte Mela, somut nesneler dünyasında görülen çokluk muammasının basit bir bakışla değil ancak derinlikli bir bakış olan nazar ile çözülebileceğini ifade etmiştir:

*Dewre'zulfa te muselsel bi nezer hel nabit*  
*Nezera saf detê serdiderit nuqteyê şek<sup>10</sup>*

Bir tek nazarla hal olmaz zülüflerinin müselsel devri  
 Saf bir nazar kaldırır ancak üstündeki şüpheyi

Nazar, Melayê Cizîrî'nin dizgesinde aynı zamanda aşk muammasını da çözen bir kilit kavram olarak kullanılır. Nazar, bu anlamıyla aşık ve maşuk arasındaki özel bir iletişim aracı olarak değerlendirilebilir. Maşuk aşığın fırlattığı bakış ile onu varoluşun çoklu ve aldatıcı dünyasından koparıp hakikatlerin dünyasına götürür. Bu durumda aşık, elde ettiği inayet sayesinde bu alemden ayrı başka bir düzlemde varoluşunu tecrübe eder. Mela'ya göre esas bilgi de bu düzlemde ortaya çıkan ilim ve irfandır. Mela bu düşüncesini şu beyitte gayet veciz bir biçimde ifade etmiştir:

42

*Nezera 'eynê 'inayet bi me da şahê wilayet*  
*Ji 'inayet nezerê dil me teji' 'ilmê 'ubab e<sup>11</sup>*

Inayet gözüyle bir kez nazar kıldı bize sah-ı velayet  
 İlim ve irfanla doldurdu gönlümüzü ol nazar-ı inayet

Nazar, eşyaya başka açıdan bir bakıştır. Eşyaya gerçek hüviyetini verme ve onu o şekilde okuyup yorumlama gücüdür. Mela bu tür bir nazarın dünyanın bütün nimetlerinden ve cennetin şarap, kevser ve hurilerinden daha kıymetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup> Nazar, bize görüldüğü gibi değil başka bir ifadeyle baş gözüyle gördüğümüz şekilde değil, nesnenin içine nüfuz edip onu sır gözüyle olduğu hal üzere görme ile ilgili keskin bir görüştür. Sözgelimi Melayê Cizîrî, bülbül ile keleşin aşkının nazarla okunup yorumlandığında bunun sıradan bir mesele olmaktan ziyade bir çok sırra mündemiç ve bir çok sembolik anlamları kendinde taşıdığının görülebileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

10 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 127

11 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 171

12 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 249



Perwane û bulbul ji dil şu'leyê 'îşq in  
Lê ger tu nezer dey bixwe ew "gulşenê raz" in<sup>13</sup>  
Pervane ile bulbul gönülden aşk şuleleridir  
Onlara nazar kılsan aslında sırlı gül bahçesidir

Melayê Cizîrî'nin kullandığı diğer bir kavram ise gönül gözüdür. (çeşmê dil/çavên dil).Gönül gözü de Mela'nın tasavvuf felsefesi ve özellikle vahdetü'l-vücûd (ya da vahdetü'l-mutlak) doktrini açısından değerlendirildiğinde; çıplak gözle görünen eşyanın aslında bir hayal olduğu ve ontolojik bir gerçekliği olmadığı sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla burada klasik epistemik aktın en önemli aparatı olan göz ile görmek ve gönül gözüyle görmek arasında niteliksel bir fark bulunmaktadır. Baş gözü bize eşyanın suretleri hakkında bir fikir verirken gönül gözü bize eşyanın gerçek anlamını keşfetme potansiyeli kazandıran bir görme biçimidir. Melayê Cizîrî aşağıdaki ifadelerinde evrenin gerçek anlamının ancak gönül gözüyle görülebileceğini ve haki ki varlık karşısında bir izdüşüm ve hayal olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir:

Seherê Xizrî 'inayet ku birîn çeşmeye dil  
Li cihane me nezer da ku cihan 'eyne serab<sup>14</sup>  
Hızır inayeti seherde bizi gönül gözüne götürdüğüne  
Cihana bir nazar kıldım ki bizatihi serapmış

Aşk meselesi de ancak gönül gözüyle anlamı keşfedilecek bir meseledir. Aşka gönül gözü üzerinden bakıldığında aşkın mecazi anlamları yerini gerçek anlamına bırakır. Çünkü göz ile bakılan aşk, nesnesini nesneleştiren ve ulaşılmasını mümkün kılan bir temaya dönüştürür. Gönül gözüyle bakılan aşk ise, aşkın esasında bizde yansıyan sonsuz ve arı bir güzellik ile çerçevelendiğini idrak etmektir. Buna göre insan varlığı, esasında Tanrı'nın aynası olan kainatın gözbebeği olup aşk bu aynada parıldayan saf tanrısal bir güzelliştir. Tanrı ve alem arasındaki ayna ve yansıtma metaforu bize insanın tanrısal bir bakışla yani gönül gözüyle eşyaya baktığında bu saf güzelliği temaşa edebileceğini ifade eder. Mela'nın konu ile ilgili aşağıdaki beyti dikkatle incelendiğinde beşeri düzlemlerin ötesindeki aşkın gönül gözü ile olan ilişkisi anlaşılabilir:

13 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 144

14 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 41



*Me'nayê işqê bêm çiye lew min bi çeşmê dil diye  
'Eksa cemalek safî ye lami' di mir'ata me da<sup>15</sup>*

Söyleyeyim gönül gözüyle gördüğüm aşkın manası nedir  
Aynamızda parıldayan saf bir güzelliğin aksidir

Melayê Cizîrî'nin marifet bilgisi çerçevesinde kullandığı bir diğer kavram ise 'gözbebeği anlamına gelen 'merdumê çeşm' kavramıdır. Tasavvufta ve yukarıda değinildiği üzere özellikle İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın gözbebeği insan-ı kâmil için kullanılmaktadır. İnsan-ı kâmil Tanrı'nın sıfat ve isimlerini içeren bir varoluş olarak ilahi bir bakışa sahiptir. Böylelikle hem ontolojik olarak tanrısal bir varlık hem de epistemik açıdan tanrısal bakışa sahip ve eşyayı bu bakış doğrultusunda yorumlayıp ondaki çokluk düzlemini birlik düzlemine çeken bir varlık olarak insan-ı kâmil, sufiler tarafından gözbebeği olarak tanımlanmıştır. Melayê Cizîrî de insan-ı kâmil için "basiret sahibi arifler" ifadesini kullanarak onların Tanrı'nın gözbebeği olduklarını ve ne kadar gizlenseler de bunun anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Onun konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

44

*'Arifên ehle bisaret ji neseq merdumê çeşm  
Surmepoş in di beyadê û Mela caqebayê xwe yê reş<sup>16</sup>  
Yeknesak gözbebeğidir basiret ehli arifler  
Gözlerine sürme çekip siyah giyinseler de Mela!*

Son olarak; Melayê Cizîrî'nin bu konu hakkında kullandığı kavram 'ayne'l-'iyan' olup gözün gözü anlamına gelmektedir. Melayê Cizîrî, ayne'l-yakîn yani göz bilgisinin kifayetsizliğini ve esas talebinin ayne'l-'iyan yani gözün gözü olduğunu şu şekilde ifade eder:

*Li yetmeinne qelbê ayne'l-yeqîn dibexşet  
Eyne'l-'iyan divêtin kâfî nehin dirayet<sup>17</sup>  
Kalbim tatmin olsun diye ayne'l-yakîn bahşeder bana  
Ayne'l-'iyan isterim ondan kâfi gelmez dirayet*

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti iyice tahlil edildiğinde onun göz ve dirayet yani akıl ve duyu arasında irtibat kurduğu görülebilir. Dolayısıyla zahiri göz bize rasyonel ve duyusal olanın bilgisini verdiği için eksik ve hatalıdır. Mela gibi bir sufünün kıvılcık elması, kuşkusuz insan-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil olmak ise, eşyaya zahiri göz ve onun aparatları olan duyu ve akıl ile değil gözün gözü ve

15 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 274

16 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 108

17 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 61



onun aparatları olan basiret, nazar, gönül gözü ve gözbebeği ile bakmaktır. Bu bilme tarzları da Melayê Cizîrî'nin düşünce sisteminde marifet denilen özel bir bilgi türüne karşılık gelmektedir.

### III.

Marifet bilgisi neden önemlidir? Sufiler ve özelde Melayê Cizîrî neden eşyayı algılamada zeka ve akıldan ziyade sezgi bilgilerine öncelik tanıyorlar? Akıl ve zekanın eşyayı algılama biçiminin niteliği nedir? Sezgi, akıl ve zekadan farklı olarak eşyayı nasıl kavramaktadır? Bu sorular analiz edildiğinde bunun sufilerin varlık anlayışları ile ilgili olduğu görülebilir. Her şeyden önce sufi telakkide varlık denilen fenomen, donuk ve hareketsiz değildir. Her an devinen ve yaratım içinde olan dinamik bir oluş sürecinden bahsedebiliriz. İşte tam da bu noktada akıl ve zeka, geliştirdiği soyutlama ve diskürsif yöntemler ile oluşun dinamik yapısını hareketsizleştiren bir girdaba sokmaktadır. Başka bir ifade ile akıl, bir tür illiyet bağları kurarak diyalektik bir biçimde eşyayı kavramaya çalışır. Böylelikle eşya kendini 'olduğu gibi' sunan bir fenomen değil aklın onu algıladığı bir nesne haline gelmektedir. Burada fenomenler kendilerini doğrudan değil dolaylı bir biçimde başka ifadeyle bir kavram ile o da başka bir kavram ile sunar. Böylece bu sunum biçimi bir 'tasarım' olarak bir temsilin parçası durumuna indirgenir. Oysa sezgi, eşyayı soyut ve sabit kavramlar olarak değil somutluğun akışı ve akışın somutluğu içinde kavrayan ve hareketli şeyleri hareketsiz olarak değil onları dinamik bir oluş süreci içinde ele alan bir yönetime tekabül etmektedir. Bu noktada sezgisel süreç diyalektik süreçlerden ayrılarak eşyayı içeriden kavramaya karşılık gelmektedir.

Henri Bergson, zekanın çeperlerinde belirsiz ve yitip gitmekte olan bir sezgi marjının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan zekâsı her şeyi uzamda görme ve madde ile açıklama alışkanlığına sahiptir ve eylemini bedende gerçekleştirmektedir. Beden her ne kadar bir eylem alanı olsa da aynı zamanda algılamayı engelleyen bir bariyer olma özelliğine de sahiptir.<sup>18</sup> Ancak sezgi vasıtasıyla bu bariyeri gevşetme ve eşyayı içerid-

18 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev: M.Mukadder Yakupoglu, Doğu Batı Yay., Ankara, 187, 275



en kavramak mümkündür. Gilles Deleuze'ün Bergson üzerine yaptığı araştırmada ifade ettiği gibi sezgi; bir duygu, bir esinleniş olmaktan çok<sup>19</sup> bir yöntemdir. Nesnenin arkasındaki dolaysız farka gitmektir.

Melayê Cizîrî'de marifet kategorik ve niteliksel bir fark olarak göz ile ilişkili bilmenin konusu olan bilme tarzlarından ayrılır. Böylece marifet, ilim ile bir karşıtlık oluşturur ve Mela'nın epistemolojisi de bu karşıtlık üzerine kurulur. Bu çerçevede akıl idraki ile meydana gelen 'ilim' ve bu hususta mahir olan 'alim' ile kalp idraki ile meydana gelen 'irfan' ve bu hususta mahir olan 'arif' kategorileri ön plana çıkar. Marifet burada dolaysız bir bilgi olup özne ve nesnenin birliğini ifade eder. Mela'nın marifet doktrini etrafında şekillenen bir diğer ayırımı da söz ve eylem bilgisi ayırımıdır ki buna tasavvufta 'kâl' ve 'hâl' ilmi ayırımı karşılık gelir. Ona göre yüksek hakikatler akıl ve duyu gibi kesbi ilimlerle değil ancak yaşayarak ve tecrübe ederek elde edilir. Mela'nın bu kategoriye karşılık gelen bir diğer ayırımı da kitap bilgisi ve aşk bilgisi ayırımıdır. Aşk böylece gözün bilgisi olan kitabi bilgiye karşıt olarak gözün gözü olan bir bilgi türüne karşılık gelir.<sup>20</sup> Mela, marifet bilgisinin akli ilimlerden ayrı bir kategori olarak ele alınmasını aşağıdaki beytinde ifade etmiştir:

*Guft u' goyê me'rifet çendi 'Mela' peyda biki  
Gewhera me'rifetê nagihetê kes bi xired!*<sup>21</sup>

Marifet hakkında söylenen sözleri bulsan da Mela  
Marifet cevherine kimse ulaşmamıştır akıl yoluyla

Özetle; Melayê Cizîrî sufî epistemolojinin eşyayı okuma biçimi olarak geliştirdiği teorinin sadık bir takipçisi olarak marifet ilimlerini rasyonel ilimlerden ayırmakta, doğrudan ve dolaylımsız bir biçimde eşyayı kavramak üzerine inşa edilen sezgisel süreçleri takip etmektedir. Onun marifet düşüncesinde gözün merkezde olup eşyayı zahiri olarak kavramak yerine gözün gözünün merkezde olduğu eşyayı içerden kavramak anlayışı hakimdir denilebilir.

19 Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev: Hakan Yücefer, Otonom Yay., İstanbul, 2014, 53

20 M. Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nubihar Yay., İstanbul, 2016, 176-184

21 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, 25





## Kaynakça

Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev: M. Mukadder Yakupoglu, Dogu Batı Yay., Ankara, 2004.

Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev: Hakan Yücefer, Otonom Yay., İstanbul, 2014.

Doru, M. Nesim, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nubihar Yay., İstanbul, 2016.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Şeyh Galip: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1953.

İbnu'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.

Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Haz: Zeynelabidin Kaya&M.Emin Narozi, Roja Nû Yay., Stockholm, 1987.

Mevlevî, Celaleddin Muhammed, *Meşnevi-i Manevî*, Nşr: Tefik Subhanî, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslami, Tahran, 1373/1994.

Şebüsteri, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, Terc. ve Şerh: Ahmed Avni konuk, İlk Harf Yay., İstanbul, 2011.







## Bir “Cizîrî Epistemoloji”den Söz Etmenin İmkânı: Şiîrsel Epistemolojik Model Üzerinden Bir İnceleme

Hamdullah Arvas\*

### Giriş

Tarihsel süreçte insanın hislerini, düşüncelerini dile getirdiği hitaplar, yazı ile beyan ettiği kitabeler, maddi formlarla kristalize ettiği nesneler üslup ve içerik bakımından birbirinden farklı bilimsel ve sanatsal eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu eserlerin bazıları bir konu hakkında açık ve yalın bir dille yazılmış didaktik metinler iken bazıları da düşünceleri duygu ile harmanlayan ve bunu estetik bir tarzda yansıtan edebi eserlerdir. Bununla birlikte her çalışmanın hakikati farklı yönlerden ele alan vesikalar olduğu aşikardır. Söz konusu vesikalarda nübüvvet, felsefe ve şiir olmak üzere hakikatin üç boyutundan söz edilebilir. Peygamberler nübüvvet teolojisi ile insanların metafiziksel alemle ilişkisini düzenleyen, onlara toplum ve tabiat yasaları ile uyumlu bir eylem pratiği telkin eden *kozmogonik bilinç inşacıları* iken filozoflar duyuşal alemle ilişkide tasavvur edilen duyu ve algının nesnel doğrular seviyesinde gerekçelendirilmesini sağlayan *kanıt muhafızlarıdır*. Şairler ise daha başkadır. Onlar hakikatleri, özlemleri, umutları, kaygıları ve acıları yeri geldiğinde peygamberlerin ve filozofların mirası ile sentezleyen ve fakat bu sentezi estetik bir tarzda dile getiren *gönül ustalarıdır*.<sup>1</sup>

Modern zamanlardan önce nübüvvet, felsefe ve şiîrsel deyişler muhatapların akıl, gönül ve eylemlerine hitap eden metinlerdi. Nitekim hakikatin ilahi dildeki bir beyanı olan nübüvvet teolojisinin üslup ve içerik bakımından şiîrsel anlatışı ve felsefî muhtevayı (hikmet) kapsamına aldığı vakidir. Fakat

\* Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı. e-posta: harvas13@gmail.com Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

1 Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz (İstanbul. Pinhan Yayınları, 2012), 15-51.



modern zamanlarda insanın düşünce dünyasında meydana gelen *metafiziksel parçalanma* yada *düşüş* (hubût) ile birlikte ilimler arasındaki insicam bozulmuştur. Hatta pozitivist ilkelerle iş gören felsefi yaklaşımların nübüvvete ve bazı yönlerden şiire epistemik değer atfetmekten kaçındıkları vakidir. Kanaatimizce böyle bir indirgemenin gerisinde özellikle Batı merkezci düşüncede, episteme denilen bilişsel tecrübenin salt somut kanıtlarla gerekçelendirilmesini esas alan ideolojik yaklaşım bulunmaktadır. Halbuki alem insanın duyuşsal sınırlarına indirgenemeyeceği gibi bilginin imkânı ve mahiyeti de bütünüyle insanın idrak sınırlarına indirgenemez. Bu yüzdendir ki klasik dönemin bilgi süreçlerinde daha müeddep bir tutum benimsenmiş; nübüvvet, felsefe ve estetik deyiş iç içe işlenebilmiştir.

İnsanın duyu ve düşüncelerini özgürce ifade ettiği şiir, esasında entellektüel disiplinle örtülmüş sırların deşifre edildiği bir ilim alanıdır. Bir bakıma zahiri ile beyan edilmiş fikirler bilinci temsil ederken şiirdeki örtük durum bilinçaltını andırır. Dolayısıyla apaçık fikirlerine erişemediğimiz ve sadece şiirleriyle günümüze ulaşmış ilim insanlarının düşünce dünyasını anlamak için tematik şiir analizi en etkili yöntemlerden biridir. Zira hiçbir şiir saf fonetik uyum kaygısına dayanmaz. Başka bir deyişle her şair aslında şiirinde bir *şiişsel epistemolojik model* inşa eder. Edebi eserlerin ve sanatın bilgi üretimindeki rolünü tespit etmede *şiişsel epistemolojik modeller* işlevsel bir yoldur. Bu yaklaşımda genellikle klasik epistemolojik modellerin katı, analitik ve sistematik yöntemine karşı bilginin duygu, sezgi, hayal gücü ve estetik tecrübe aracılığıyla elde edilebileceği tezi savunulur. Buradan hareketle, şiirleri dışında elimizde bir eseri bulunmayan Melâyî Cizîrî gibi ilim insanlarının *şiişsel epistemolojik modellerini* anlamada tematik *şiişsel analiz* yöntemi tavsiye edilebilir. Tematik şiir analizi yoluyla gerçekleştirilen araştırmamızda da *Divan*'daki izlerin "*Cizîrî Epistemolojisi*" şeklinde bir inşaya imkân verip vermediği, mümkünse bu epistemolojik modelin kurucu ilkelerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 1. Melayê Cizîrî'de "*Bütüncül Epistemolojik Perspektif*"

İslam düşüncesinde varlıkları olduğu hal üzere ve tikel olarak tanımak (marifet)<sup>2</sup> ile tümel kategoriler halinde ka-



vramsallaştırmak (ilim)<sup>3</sup> manasına gelen *bilgi* terimi insan ve hakikat ilişkisine bağlı anlaşılmış bir kavramdır. Bu kavramlar, yani Melâyî Cizîrî'nin epistemolojik dağarcığında *ilim* ve *marifet* mefhumları; Allah, alem ve insan arasındaki irtibatı yorumlama-da önemli ilkeler olarak yer bulmuştur. Öte yandan onun şiirsel epistemolojik modelinde kullanılan yöntem ve teknikler fitri hal ve sağduyuyu merkeze aldığı için tıpkı varlık dünyasının işleyişi gibi güçlü bir bütünselliği dışa vurur. Söz konusu bütünsellikten hareketle Melâyî Cizîrî'nin bilgi anlayışına bakıldığında, onun şiirlerindeki ilmi birikimin felsefecilerin mantıksal (logic), duysal (sensualizm) ve tecrübi yaklaşımı (empirizm) ile kelimcilerin meseleleri teolojik açıdan sezmelerine imkân sağlayan derin kavrayışla (nazar) bir araya getirildiği, sonrasında tasavvufla mezcedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mevlana'nın Mesnevi'sinde olduğu gibi, Molla Ahmed el-Cezerî'nin Divan'ı da sadece şiir değildir. *Onun divanı aynı zamanda şiirsel bir felsefe ve teolojidir.* Ya da felsefe ve teolojinin şiirsel epistemolojik bir tarzda serimlenmesidir. Peki bir *şiirsel epistemolojik model* olan bu bütünsellik kendi başına kuramsal bir temele sahip midir? Esasında düşünce tarihinde bütünüyle özgün bir yaklaşımdan söz etmek mümkün olmasa da ilim insanlarının epistemik ufkunu anlamak için çeşitli endeksler ya da kataloglamalar kullanılmıştır. Cizîrî epistemolojinin özgün boyutlarını tespit etmek için de *agnostisizm-dogmatizm, rasyonalizm-empirizm ve idealizm-realizm* gibi klasik düşüncede verili olan dikotomik felsefî perspektifler üzerinden bir yerleştirme yapılabilir.

### 1.1. Agnostisizm ve Dogmatizm İlişkisinde Cizîrî Epistemolojinin Yeri

Düşünce tarihinde insanların cevabını aradıkları en önemli soru varlığın hakikatinin olup olmadığı, var ise insanın bu hakikati aslına mutabık bir şekilde idrak edip etmediğidir. Bu sorulara bağlı olarak agnostisizm ve dogmatizm olmak üzere kristalleşmiş iki epistemik tarzdan söz edilebilir. Felsefî düşüncede hakikatin bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu savunan dogmatizm ile bu bilginin elde edilemeyeceğini iddia eden agnostisizm iki temel yaklaşımı temsil eder. Dogmatizm, metafiziksel sorunların çözülebileceğini, hakikatin akıl ve deney yoluyla kavranabileceğini öne sürerken natüralist, spritüalist ve idealist alt

3 إدراك الشيء على ما هو به من خلال دليل



### III. ULUSLARARASI MELÂYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

başlıklara ayrılır. Buna karşılık agnostisizm, insanın sınırlı aklı ve duyuları ile mutlak hakikati bilemeyeceğini savunur. Duyusal bilgiyi öznel etkilerden dolayı müphem gören sofistlerin kuşkusunu nihai hakikat tartışmalarına uzatan agnostikler metafiziksel bilgi iddialarını parantezde (epoc) tutmuşlardır.<sup>4</sup> Bu yaklaşımda, duyusal ve zihinsel yanılgılar nedeniyle metafizik bilginin doğruluğunun kesin olarak tahkik edilemeyeceği görüşü savunulur. Bu ikilemde, yani dogmatizm ve agnostisizm dikotomisinde iman, her şeyi bilmenin veya hiçbir şeyi bilememenin ötesinde üçüncü bir yol olarak ortaya çıkar. Zira inanç, kesin bilgiye sahip olmadan metafizik görüşleri benimsemeyi mümkün kılan alternatif bir perspektiftir.<sup>5</sup> Bu bağlamda, Melâyê Cizîrî'nin şiirsel epistemolojik modelinden hareketle onun, varlığın ve Allah'ın hakikatine inanma konusunda dogmatik bir tavır sergilediği, Allah'ın zat ve sıfatlarının tam anlamıyla bilinemezliğini kabul ettiği ölçüde teist agnostisizmle örtüşen bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Burada Melâyê Cizîrî'yi aynı anda görece birbirine zıt iki kutupta değerlendirmemize imkan veren ilke onun iman erdemine sahip olmasıdır.

52

*Herçî ku tê'îşe bêdî hatîye refî bêdî,  
Serbest bî cînanê fehme bêqîd û nîşan.  
Ne ki bu varlık âleminde gelip geçici,  
Anlamaya çalışan için sınırsızdır ve işaretsiz.*

Beyitten anlaşılacağı üzere Molla Ahmed el-Cezerî gelip geçici alemdeki malumatın idrakini mümkün görmekle birlikte bu bilginin sınırsızlığını gerekçe göstererek aklın her şeyi ihata edemeyeceğini belirtmektedir. Konuyla ilgili bir başka beyit de şudur:

*Remzên nucûm û hey'atê, 'eqlê mucerred naretê  
Bênûr û 'ilmê wehdetê, dama di şekk û şubhe da  
Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin*

remizlerine

Vahdet ilminin nuru olmazsa düşüp kalır şek-şüphe  
tuzağında<sup>7</sup>

4 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 715.

5 Platon, *Devlet*, 444a-e; Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev. Becarano, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 27; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 288, 385.

6 الحادث لا يتصور وجوده في ذاته

7 Molla Ahmed el-Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç, (Ankara: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 25.



Ser bi 'iczê directin quwwetê derrakeyê ma

Rece'e'l-'eqlu kelîlen we meta qame qe'ed

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları

anlamada

Yorgun düşen akıl, aciz kalır kalkış için her çabada<sup>8</sup>

## 1.2. Rasyonalizm ve Empirizm İlişkisinde Cizîrî Epistemolojinin Yeri

Düşünce tarihinde akılcılık ve deneycilik, bilginin kaynağı konusunda iki temel yaklaşımı temsil eder. Deneycilik bilginin kaynağını yalnızca gözleme dayandırırken, akılcılık sezgi ve akıl yürütme ile metafizik gerçekliklere ulaşmayı mümkün görür.<sup>9</sup> Dinî düşüncede ise akıl hem duyular aracılığıyla bilgiyi alan hem de bilinenlerden bilinmeyene ulaşmada, inanç meselelerini anlamada, yeni bilgiler üretmede başvurulacak bir kaynaktır. Bu bağlamda, Molla Ahmed el-Cezerî, deneysel gözlemlerden faydalanırken nihai gerçeklere sezgisel akıl yoluyla ulaşmayı benimseyen bir düşünceyi benimser. O, Allah'ın hakikatini deneyle sınırlandırmaz ama doğa gözlemleriyle teolojik perspektifini tahkim eder. Böylece temkinli bir *deneycilik* ve güçlü bir *rasyonalizm* ortaya koyar. Melayê Cizîrî bu özelliklere sahip şiirsel epistemolojisiyle akıl ve sezgiyi birleştiren bir bilgi anlayışını teklif eder. Cizîrî, gözlemlenebilir dünyanın deneysel değerini kabul ederken, duyuların yanılabilirliğini ve insan aklının sınırlarını dikkate alır. Ona göre insan, tabiat vasıtasıyla Allah'ın sıfatlarını anlayabilir; ancak Allah'ın zatı, yalnızca akıl ve sezgi yoluyla kavranabilir. Bu yönüyle hiçbir görünen varlık Allah'ın mahiyetine indirgenemez. Bu görüşleriyle Melayê Cizîrî'nin önemli İslam filozoflarıyla paralel bir çizgide yer aldığı söylenebilir. Sonuç olarak Cizîrî Epistemoloji şahid alemin hissî tecrübesini esas alması cihetiyle empirik alana değer yükler. Bununla birlikte duyuların yanılabilirliği, insan idrakinin sınırları üzerinden sağduyulu bir akılcılığa kapı aralamaktadır. Onun divanında hissî (deneysel-duyusal) ve hadsî (ilham ve sezgi) bilgiyi mezceden birçok beyit bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte Melâyî Cizîrî'nin hissî alanı dikkate aldığı anlaşılmaktadır:

<sup>8</sup> *Divan*, 86.

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 30.



*Weqtê xweya bin erxewan gulçiçekên terhên cuwan  
Vê ra ne bê selwa rewan 'arif bi ferqê can e reqs*

**Açılınca erguvanlar, gül, çiçek ve taze dallar**

Onlarla birlikte salınınca serviler, ölüncesine katılır arif  
bu raksa<sup>10</sup>

Kuşkusuz her bilginin membaı akıldır ve akla gelen bilgiler duyulara dayalı olabileceği gibi hads denilen daha bütüncül idraklara da kapı açabilir. Melâyî Cizîrî'nin şiirsel epistemolojisinde bu hususun izdüşümlerine ulaşmak mümkündür. Aşağıdaki beyitte şâhid alemin ötesini işaret eden bir söz dizgesi göze çarpar:

*Medrekê 'ilmê zemîrê şemmeyek wesfa te hat*

*Wer ne kî 'alem bi şe'n û qedr û miqdarê te bî*

**Bir nebzedir ancak bu anlattıklarımız** sıfatlarından

Âlem nasıl ulaşsın ki yüceliğine kudretinin senin<sup>11</sup>

Cizîrî'nin şiirlerinde sezgisel bilgi, ilahi aşkı betimleyen sembol ve metaforlar, anlık ilham ve sezgisel kavrayışa dayanan bir inşa bulunmaktadır. Bu inşa da insanın derin duygusal ve ruhsal durumlarını anlamaya yöneliktir.

54

*Dîd û cân xîrû xûdanî, xûdan fîr û wijdanî,*

*Bilîndî û bêranî, fêr kir û xîzanî.*

Göz, ruh ve sezgi, tüm bilgiyle donandı,

Ulaşılması gereken her şey, aşk ve ilhamla öğrenildi.

Bu beyitte, bilgi türlerinin birbirini nasıl tamamladığı ve insanın hakikate ulaşma sürecinde nasıl bir yol izlediği anlatılır. Rasyonalizm ve empirizm arasında denge kuran beyitlerden bazıları şunlardır:

*Pur ji can derrakeyek rewşentir û wala divê*

*Sûreta husna muqeddes da biket îdrakê rûh*

**Ruhtan önce, çok yüksek ve parlak bir idrak gerek**

Ta ki ruh anlayabilsin mukaddes güzelliğin suretini

*Ger xeberdar î ji sirra "kuntu kenzen" guh bidêr*

*Da bi sed terzan beyan key me'nayê "lewla"ê rûh*

Eğer haberdar isen "**Küntü kenzen**" sırrından, iyice

kulak ver;

Ki, açıklayasın, yüz cihetle ruhun "Levlâke" manasını

10 Divan, 105.

11 Divan, 182.



Lami'ê sirra tecella ser li Tûra dil didet

Zebt naket wê mecalê sed hezar eflakê rûh

Tecelli sırrının parıltısı gönül Tur'una da ulaşır nihayetle

**Zabtedip tutamaz ruh o mecali yüz bin eflâk ile<sup>12</sup>**

### 1.3. İdealizm ve Realizm İlişkisinde Ciziri Epistemolojinin Yeri

Realizm, gerçekliğin insan zihninden bağımsız olduğunu ve nesnel bir şekilde var olduğunu savunur.<sup>13</sup> İdealizm ise harici gerçekliği kabul etmekle birlikte, bu gerçekliği mutlak/ali/ideal ve göreceli/süfli/gölge şeklinde derecelendirir. Melâyê Cizîrî'nin divanında bu tartışmaların izdüşümleri bulunur; zira o, görünen âleme hakikat değeri verirken, mutlak hakikati bu âlemin ötesinde konumlandırır. Böylece onun düşüncesinde hem realizm hem de idealizm unsurları birlikte yer alır. Elbette Ciziri epistemoloji *realisttir*. Yani tecrübe sahasındaki varlık alanı gerçek dışı addedildem. Nitekim *Divan*'da, nerdeyse her varlığın bir dil ve işaret yolu olarak resmedildiği bir bilgi şöleni göze çarpmaktadır. Öte yandan bütün varlık alanı görününe indirgenmez. İlk ve nihai gerçeğin *el-Hakku'l-evvel* olması üzerinden *ideal* bir varlık düzlemi de teklif edilir.

Şem'ê dinyayî bedîs bûn, û sersaxwe çê bûn,

Ev qewanşê wê hemîyan, bi geriyayê nîz.

**Dünya kandili** yandı ve ortaya çıktılar,

Bu yüce hakikatî arayanlar her daim **ince bir yolda** yürür.

Cizîrî'nin tasavvufî epistemolojisi, mistik bilgiye dayalıdır. İlahi hakikate ulaşma yolunda bireyin varlıkla ilişkisi, onun şiirlerinde merkezi bir tema olarak yer alır.

Ew ateşîn kuştîrîyan xûndanî çûn meyxâne,

Hestekî tefûîq nedî hêç yâr xûdanî çûn meyxâne.

Ey aşkın ateşiyle sarhoş olan ruh,

Bu hikmet, meyhaneye benzeyen bir sığınakta bulunur.

Burada, ilahi aşk ve hikmetin insana sezgi ve vecd yoluyla aktarıldığı bir tasvir yer alır. Bu bilgi türü, insanın akıl yoluyla değil, aşk ve teslimiyet yoluyla Allah'a ulaşmasını ifade eder.

<sup>12</sup> Divan, 72-73.

<sup>13</sup> M. Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", İslamiyat, Cilt, 4, sayı 3, 2001, 19-33, 23.





*Kêf û sûr û mutr û mey der bûyî dîda canî,  
Tew hidâyet çûn ewîn der lâmekan û destûrî.*

Zevk, eğlence, şarap ve neşe ruhumun derinliklerine  
işlemiş,  
Sevgi, **yol gösterici olup** sonsuz mekânda rehberlik eder.

Bu beyitte, sevginin bir rehber olarak bilgiye götüren bir araç olduğuna işaret edilmektedir. İlahi aşkın kişiyi hakikate ulaştırdığı fikri, sezgiye dayalı bilgiyi öne çıkarmaktadır. Bir diğer beyitte şudur:

*Tengnâyê 'adam bûn der dilî dîlar ji zanîn,  
Ku êvîn dêra me bûn, ji rewş û danîn.*

Varlık, yokluğun dar koridorunda **gizlidir**,  
Aşk, bizim mabedimiz oldu; bu, hayatın gerçe düzenidir.

## Sonuç

56 İslam düşüncesi söz konusu edildiğinde nübüvvet *nas-sın beyanında*, felsefe *mantık ve delillerde*, tasavvuf da hakikatin *tecrübesinde ve şiirsel modellerinde* derinliğini yakalamıştır. Bu bağlamda, Melâyî Cizîrî'nin epistemolojik perspektifinin temel sınırlarını incelediğimiz bu çalışmada, Cizîrî epistemolojide İbn Sina'nın akıl ve sezgiye dair teorileri, Gazzâlî'nin marifet anlayışı ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücud doktrini ile Suhreverdi'nin İshrâkî duyularının bir potada eritildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Cizîrî epistemolojide deneysel bilgi açısından Bacon veya Locke gibi düşünürlerle; sezgisel bilgi açısından Kant veya Bergson'un fikirleriyle karşılaştırmalar yapmamıza imkân sağlayan yollara rehberlik eder. Nitekim bu karşılaştırmalar aynı zamanda Cizîrî'nin *Bütüncül Epistemolojik Sistemini* gerekçelendirmemize imkan veren bazı sonuç çıktılarını işaret etmiştir. Onun *şiirsel epistemolojik modellemesinden* hareketle tespit edilen temel ilkeler şunlardır:

1. **Varlığın hakikati vardır ve bu hakikate delâlet eden ilim doğrudur:** Melâyî Cizîrî'ye göre her ne kadar insan zihni ile ilgili bir yankı/yansı olsa da dış gerçekliğe dair hakikat hissini kaynağı var olana dayandığı için makul ve muteberdir. Dolayısıyla o en nihayetinde Müslüman alimlerin şu refleksine sahip çıkmıştır: *Dil düşünceye;*



*düşünce de varlığa mutabık olmak durumundadır.* Bu nedenle Melâyî Cizîrî, İslam akaidinde var olan eşyanın hakikati vardır ve bu hakikate delalet eden ilim doğrudur ilkesini benimsenmiştir.

2. *Varlığın bilgisi, kendini akla ve duyuya kabul ettirmesi cihetiyle bedihidir:* Cizîrî epistemolojide din dilinin özelliklerinden kaynaklanan metaforlar yoğunlukta olsa da hakikatin tabiat varlıkları üzerindeki tasviri oldukça yalındır. Esasında onun özümsemediği akaide ve şeriata bağlı tasavvuf erdemi kendisine daha mütevazı bir epistemolojik perspektif sunmuştur. Melayê Cizîrî, şiirlerinde bilgi türleri arasında bir hiyerarşi ya da ilişki olduğunu da ima eder. Bu hiyerarşide deneysel bilgi, bireyin maddi gerçeklikleri anlamasına olanak tanırken, sezgisel bilgi, ruhsal ve duygusal derinliklere ulaşmayı sağlar. Mistik bilgi, bu iki türün ötesinde, insanın varoluşsal hakikate ulaşmasını mümkün kılar. Metafizik bilgi ise bu hakikatin nihai anlamını arar.

3. *En muteber bilgi varlık olmak bakımından el-Hakk'ul-evvel'i bilmektir:* Onun metaforik söz dağarcığında saklı olan hakikat iddiası çift kutuplu ve çok katmanlı bir yapı arz ettiği için ilk etapta anlaşılmaz gibidir. Gerçekte ise bütün şiirlerinde Molla Ahmed el-Cezerî şu ilkeye sıkı sıkıya bağlıdır: *Eşyanın hakikati vardır ve her şey el-Hakku'l-evvel'in varlığına delalet etmektedir.* Nitekim divanında gerçek ya da metaforik söz, mana ve varlık nesneleri ile hep bu ilkenin altı çizilir. Bu anlamda alimimiz İslam kelimeleri ve akaidinin genel ilkelere sadıktır.

4. *Deneysel-hakikatçilik (duyu) ile mistik-hakikatçilik (vecd) arasında denge sağlanmalıdır:* Melâyî Cizîrî, daima müphemlikten uzak durmaya çalışmıştır. O kaygısında haklıdır zira dil, düşünce ve varlık intibakını zahîrde ya da bâtında sağlayamamış her idrak çelişkili yapısından dolayı inancı tehdit edebilmektedir. Aynı şekilde tabiatçılığın gaib alanda sürdürülme riski de bütünüyle yabana atılmamalıdır. Bu nedenle Melâyî Cizîrî'nin şiirlerinde taş dokunur gibi varlığı deney-



sel yolla kavrama iddiasında olan *tabiatçı-hakikatçilik* ile zat'a dokunur gibi Allah'ı deneysel tecrübe alanına indirgemeye meyilli *mistik-hakikatçilik* arasında bir denge kurulmaktadır. Kanaatimizce şiirlerinde derin bir dinî-felsefî birikim olan Molla Ahmed el-Cezerî, nesnel bilginin maksadını aşan kibri kadar vecdin aklı götüren soyutlamasından da uzak durmuştur. Onun şeriat, *tarikat*, *hakikat* ve *marifet* arasındaki insicamı bozmayan tavrı bilgi tasavvurunu iman, İslam ve ih-san dairesinde yorumlamamıza imkân vermektedir. Nitekim Melâyî Cizîrî şiirlerinde hem manevi hazzı yüce bir dindarlık vadetmiş hem de okuyucularını agnostisizmin dipsiz kuyularına karşı korumuştur. Bütün bu sağduyulu duruşun gerisinde ise onun bilgi, ahlak ve sanat perspektifine yön veren makul ve mu'tedil bilgi anlayışı bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 500-538.
- Ayer, Jules Alfred. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 127.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 288, 385.
- Cresson, Andre. *Filozofik Sistemler*, çev. Becarano, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 27; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 288, 385.
- Detienne, Marcel. *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*. Çev. Adem Beyaz. İstanbul. Pinhan Yayınları, 2012.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-asgâr: Tanrı, Nefis, Nübüvvet*, çev. Emrah Alağaç, Mehmet Zahit Sezer, (İstanbul: Endülüs, 2020), 65-123.
- Melayê Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç, Ankara: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Plotinus, *Enneades/ Dokuzluklar*, Çev: Zeki Özcan, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 31.
- Reçber, M. Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*,



## Melayê Cizîrî’de Kıdem ve Hudûs’ün Hakîkatî

Abdurrahim Alkış\*

### Giriş

Kıdem ve hudûs bahsi İslam Düşünce Tarihi’nde detaylı bir şekilde ele alınan ikili zıt kavramlarından birisidir. Bu iki zıt kavram çerçevesinde farklı kavram gurubları da varolagelmıştır. Kâinâtta vukû bulan kevn ve fesâd, eşyadaki devâm ve ınkıtâ, ezeliyyet ve ebediyyet, evveliyet ve âhiriyyet, cevher ve araz, bâtın ve zâhir, kûmûn ve zuhûr, bekâ ve fenâ, letâfet ve kesâfet, vücûb ve imkân, zaman ve mekânın izâfîliği, teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim, gibi kavramlar bu minvâlde gelişim göstermiş kavramlar arasında yer alır.

59

Hudûs kelimesi sözcük olarak “sonradan meydana gelmek” mânâsına gelip kelâm literatüründe Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik delillerden biridir. Bir varlığın, bir olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir.<sup>1</sup>

Kıdem kelimesi ise “varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” anlamına gelen bir terim olarak “Allah’ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” şeklinde tanımlanır. Kur’ân-ı Kerîm’de kıdem kavramı Allah’a nisbet edilmemekle birlikte aynı kökten gelen kadîm kelimesi “üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesneler” anlamında kullanılmaktadır. (...) İslâm filozoflarının tesiriyle kelâm literatüründe kıdem; zamânî, izâfî ve zâtî ol-

\* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

1 Ayrıntılı bilgiler için Bk. Bekir Topaloğlu, *Hudûs* md. DİA, İstanbul: 1998, c. 18, 304-309



mak üzere üç kısımda mütalaa edilmiştir. Var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda “kıdem-i zamânî ile kadîm”, varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nisbetle daha eski olan mevcuda “kıdem-i izâfî ile kadîm” denilmiştir. Allah’ın zâtı ile kadîm olduğunu savunan İslâm filozofları âlemi de kıdem-i zamânî ile kadîm bir varlık kabul ederler. Allah’tan başka kadîm varlığın bulunmadığına inanan kelâm âlimleri ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla belirtmiş ve İslâm filozoflarının kıdem-i âlem görüşünü eleştirmiştir.<sup>2</sup>

Bilebildiğimiz kadarıyla Cevher ve araz yoluyla âlemin hâdis olduğunu ilk defa **Ca’d b. Dirhem** (v. 124/742) ileri sürmüş, **Ca’d**’ın ve aynı paralelde düşünen **Cehm b. Safvân**’ın (v. 128/745) görüşleri daha sonra Mu’tezile’ye intikal etmiştir. Genellikle kabul edildiğine göre hudûs delili ilk defa Mu’tezile tarafından kullanılmıştır. Felsefî risâlelerinde hudûs delilini “nihayetsizliğin imkânsızlığı” ilkesine dayandırarak kullanan **Kindî** (v. 252/866) fiilen mevcut bulunan hiçbir cismin nihayetsiz olamayacağını söyler. **Eş’arî** (v. 324/935-36) muhdesi “kadîm varlıktan sonra gerçekleşen şey” diye tarif eder. **Eş’arî**’nin bu görüşü –il-eride göreceğimiz üzere- **Melayê Cizîrî**’nin hudûs konusundaki görüşlerine yakın durmaktadır. Nitekim **Mela** hudûsü kıdem duvarı üzere kurulmuş, yânî bir kadîm bir varlığın ardından gelen ayrılmaz parçası olarak ele alacaktır. **Eş’arî**’den sonra ekolün en meşhur siması olarak kabul edilen **Ebû Bekir el-Bâkılânî** de hudûs delilini araz yöntemi çerçevesinde kullanmıştır. **Bâkılânî**, arazların tanımını yapıp mevcudiyetlerini kanıtladıktan sonra bunların değişkenlikleri sebebiyle hâdis olduğunu, cisimlerin ise arazlardan bağımsız bulunamayacağını söyler. **İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî**, **Gazzâlî** gibi **Eş’arî** kelâmcılarının konuya yaklaşımı aynı minvaldedir. **Gazzâlî** cisim ve arazların mevcudiyetini, arazların hâdis oluşunu ve her hâdisin bir yaratıcısının bulunduğunu zarûrî bilgi çerçevesinde ele almaktadır.<sup>3</sup> **Gazzâlî** de benzeri bir şekilde hâdis ve yaratıcı arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmektedir. Vahdet-i vücûd âlimleri hâdis varlığı kabûl eder fakat bu hudûsü tamamen müstakil başka bir varlık olarak addetmez. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan âriflere göre hâdis varlıklar yoktan var edilen varlıklar olmaları

2 Ayrıntılı bilgiler için Bk. Yusuf Şevki Yavuz, *Kıdem* md. DİA, Ankara: 2002, c. 25, 393-394

3 Bk. Bekir Topaloğlu, a.g.m, 305



hasebiyle değil belki başka bir mertebeden farklı bir mertebeye geçiş yapmaları cihetiyle “hâdis” diye isimlendirilmişlerdir.

**Fahreddin er-Râzî**, hudûs kavramını zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra ilkinin “önceden yokken sonradan vücut bulma” diye tanımlar ve bu bağlamda bizzat zamanın hudûsünü kavramanın mümkün olmadığını kaydeder. Zâtî hudûsü ise “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunması” şeklinde tanımlar ve bu konumda bulunan kâinatın hudûsünü “mümkün” kavramından hareketle ispatlamaya çalışır. Râzî'nin hudûs kavramına bu şekildeki yaklaşımı tıpkı **Gazzalî**'nin yaklaşımı gibi Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olan âriflerin yaklaşımına yakındır. Nitekim **İbnü'l-Arabî** de hudûs ve kıdem kavramlarını ele alırken zâtî hudûsü “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı olması” şeklinde ele almakta fakat mümkün diye bir varlığı özü itibariyle kabul etmemektedir. Tebliğimizin ileri safhalarında bu bahsi daha detaylı bir şekilde ele alacağız.

Yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz âlimlerin yanı sıra **İbn Rüşd** ve **İbn Teymiyye** dâhil olmak üzere pek çok âlim bu konunun zor anlaşılan bir konu olduğunu kabûl etmiş ve avâmın bu konularla meşgul edilmemesi gerektiğini ifâde etmiştir. Bahsi geçen âlimlerin kıdem ve hudûs kavramlarını ele alırken ifâde ve beyân açısından farklı ifâdeler kullanmışlarsa da özü itibariyle benzeri şeyler söyledikleri kanaatine vardım. Zirâ bu âlimlerin tamamı Allah'ın ilminin ezeli ve ebedi olduğunu ifâde etmişlerdir. Allah'ın ilmi her şeyi ihâta ettiğine göre ve her şey bu ilim dâiresinde ezelen ve ebeden var olduklarına göre her şey özü itibariyle kadîm fakat farklı boyutlarda görünür hâle gelmeleri itibâriyle hâdistir. Kanaatimizce iki kavramın net bir şekilde ifâdelere büründürememesi fikrî ihtilâfa neden olmuştur. Bu fikrî ihtilâfın bir benzeri cevher ile araz arasındaki ilişkinin ifâde edilmesinde de yaşanmıştır.

Giriş paragrafında bahsettiğimiz ikili zıt kavramlar İslam Bilginlerince; Cenâb-ı Hakk'ın esmâsı, sıfâtı ve ef'âlî hakkında olduğu gibi yaratılan âlem ve âlemdeki tüm varlıklar açısından da değerlendirilmeye tâbî tutulmuştur. Varlıkların kıdemliği ve hâdisliği bahsi Tasavvuf, İslâm Felsefesi ve Kelâm gibi ilim dalları için önemli merkezî istilâhlar olmuştur. Bahsimizin hemen başlayken bu konunun insanın yaşam felsefesi açısından öne-



mine bir-iki cümleyle işâret edelim. Mâlûmunuz olduğu üzere insanın dünya âlemindeki yânî diğeri bir tâbîrle şu şehâdet âlemindeki seyri çok kısa ve çok hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Tabîatiyle bu durum onu mebd'e ve maad fikrine, yânî bu yaşamından önce veya sonra başka da bir başlangıç ve bitişin olup olmadığı düşüncesine sevk etmiştir. Bu düşünce insanın yaşantısında muazzam inkılâblara vesîle olabilmektedir. Kişi bu yaşamından önce başka âlemlerden geldiğini görse, bilse veya düşünse, inansa, ardından şu kısacık hayâtından sonra başka bir hayat boyutuyla yaşayacağını bilse kâinâta ve onun tüm hâdisâtına bakışı değişecektir. Bu değişim tıpkı imân ile küfür arasındaki fark gibi keskin bir şekilde olabilmektedir.

İslam Bilginleri arasında Allah'ın Zât'ı ve kıdemliği ile ilgili umûmî bir icmâ var iken; esmâ, sıfât ve âlemin kıdem ve hudûsluğu husûsunda ise ciddi tartışmalar söz konusu olmuştur. İslâm felsefecileri ekseriyet itibâriyle âlemin zaman açısından kadîm; zât açısından hâdis olduğunu iddiâ etmişler. Kelâmcılar da rivâyetleri akıl müvâcehesinde değerlendirmeye tâbî tutarak âlemin hem zât açısından hem de zaman açısından hâdis olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. Binâenaleyh felsefeciler ve kelâmcılar varlık için bir "akl-ı evvel"e veya "mebd'e" ihtiyaç duyulduğunu ifâde ederek aklî silsile gereği başka bir varlığın Mutlak Varlık'dan sudûrunu vâcip saymışlardır. Sûfîler ise "sudûr nazariyesi"ne karşılık "zuhûr hakîkatî"ni savunmuşlardır. Sûfîlerin nazarında herhangi bir şeyin başka bir şeyden sudûru veya herhangi bir şeyin başlıbaşına bağımsız bir mevcûdiyyeti söz konusu değildir, varlık sâbit bir âlemde var olup sürekli aynı hâl üzeredir. Fakat bir varlığın karanlıkta kalan kısmı henüz varlık nuruna mazhar olmadığından "adem" gibi gözüktür. Oysaki o varlık aslında bulunduğu hâl üzere mevcûdudur. Bu gerçeklikten yola çıkan sûfîlere göre; felsefecilerin teselsülü sonlandırmak için "ma'lûl-i evvel"e ihtiyaç duymaları fâsid dâire içerisinde gerçekleşen boş bir çabadan ibârettir. Sûfîlerin bu konudaki görüşleri nev'-i şahsına münhasırdır. Onlara göre hâricde/zâhirde vücûda alanına giriş yapan varlık, bâtındaki varlıktan başkası değildir.





## 1. Melâyê Cizîrî'nin Nazarında Kıdem ve Hudûs

Sûfîler kıdem-hudûs vb. kavramlar konusunda sahip oldukları görüş ve bilgileri keşif ve ilhâm neticesinde elde ettikleri belirtirler. Burada görüşlerini değerlendirmeye aldığımız **Melayê Cizîrî**, kıdem ve hudûs bahsinin çok sırlı bir mesele olduğunu ve bu meselenin içerisindeki sırlardan dolayı hiçbir şekilde hiçbir yerde açıklanmaması gerektiğini belirtir. **Şöyle der:**

*Belko dîwar-i bi guh bin bi Xudê kî bi Xudê  
Bi tu rengî nekirî eşkere esrarê hudûs,  
"Duvarların/yerin kulağı olabilir, Allah rızası için,  
Hiçbir şekilde hudûsün esrârını âşikâra eylemeyesin!"*

**Mela'nın** bu beytinde belirttiğine göre kıdem ve hudûs arasındaki ilişkiler ve bu konu ile ilgili sırlar aslında dünyada ve kâinatta devrim yaratacak kadar önemlidir. (Yukarıda bu durumdan kısaca bahsetmiştik) düşünceler, varlığın her bir mertebesinde farklı bir formata bürünür. Örneğin, şehâdet âleminde konuşulanlar, ilk önce misâl âlemine ardından rûhlâr âlemine ardından esmâ ve sıfât hazretine ve en son olarak da zât mertebesine varır. Zât mertebesine varan bu konuşmalar kendilerine ait hükümleri yanlarına alarak aşağıya doğru mertebe mertebe tenezzül eder. Kul yukarıya her neyi arz ederse onlar kendisine farklı sûretlere bürünerek yine kendisine uygun hükümlerle geri gelir. Melayê Cizîrî'nin peyrevlerinden olan **Ahmedê Xanî** Hz.lerinin: **"Vî zemanî herkesek mî'marê dîwarê xwe ye"**<sup>4</sup>/ Bu zamanda herkes kendi duvarının mîmârıdır, şeklinde dile getirdiği husûs kısmen de olsa bu durumu ifâde eder. Yaratma karşılıklı bir şekilde gerçekleşirken aslında tüm yaratmalar tevhîdin merkezi noktası tarafından gerçekleştirilmektedir.

Zâhirî ulemânın nezdinde her cisim hâdistir, hiçbir cisim kadîm değildir. Bidâyeti olan varlıkların tamamına "hâdis" denilir. Bidâyeti tasavvur edilemeyen varlıklara da "kadîm" denilir. Onlara göre tûl/uzunluk, umk/derinlik ve arazı/enlik durumu olan tüm varlıklar "cisim" diye isimlendirilir ve bu özelliklere sahip olan tüm cisimler hâdistir. Kelâm ulemâsına göre; cisimler için söz konusu olan sıfatlar iki kısımdır. Sıfatlandırılan varlık, ilgili sıfat olmaksızın söz konusu olamıyorsa bu tür sıfatlara "zâtî sıfât" denilir, şâyet ilgili sıfat olmaksızın da olabiliyorsa

4 Ahmedê Xanî, *Dîvân*, (hzr: Abdurrahman Dürre), Keskesor Yayınları, İstanbul: 2004, 142





o sığata “ârıî sığat” ismi verilir. Örneğın, bir insan taharrük ve idrâk ile mevsûfdur. Bu iki sığat bir varlıkta bulunmuyorsa ona insan denilemez. Zîrâ bu iki sığat onun için zâtîdir. Fakat beyazlık, siyahlık, kısalık ve uzunluk gibi sığatlar ise ârıîdir. Çünkü insan siyah da olabilir beyaz da olabilir. İki tür sığat arasındaki bir diğerk önemli husûs da zâtî sığatların mevsûfâtı/sığatlandırılan varlıklar için “zarûriyyü’l-vücûd” olması ve ârıî sığatların ise “mümkinü’l-vücûd” olmasıdır.<sup>5</sup>

**Aynü’l-Kudât-ı Hemedânî,** zâhirî ulemanın yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini eleştirir ve “hudûs” problemi için kaziyeye-i ûlâ olarak سبب له من سبب / “her hâdis için bir sebeb lâzımdır” kâidesini zikreder ve ardından şunları söyler:

Bir şey bugün vücûda gelirse ve dün mevcûd değıl idiyse o şey’in içerisinde bulunduğı zaman ile ihtisâsı zarûrîdir. Bu şey ister kendisinden peydâ olsun ister de mânâ olarak hep var olup henüz hâricde peydâ olmamış olsun. Zâhir olan şudur ki mütemeyyiz ve farklı bir kimliğe sahip olan bütün varlıklar bu kaziyede müşterektir. Bir misâl ile konuyu daha net bir şekilde ifâde edelim. Örneğın; bir kâğıdın üzerinde siyah harfleri gören kişinin; “bu harfler kudretli ve irâdeli bir sâni’ tarafından yaratılmıştır” demesi zarûrîdir. Her hangi bir kime: “Ben bu kâğıdın buraya beyaz bir şekilde konulduğunu ve ardından tedricî olarak -hiç kimsenin eli değmeksizin- kendiliğinden siyaha dönüştüğünü gördüm” derse, umûm halk bunu kabûl etmez ve böyle bir şeyin olamayacağını açık bir şekilde ortaya koyar. Kâğıd üzerinde var olan yazı konusunda her hangi bir kâtibin kaçınılmaz olarak var kabûl edilmesi, umûm ve husûs herkes tarafından kabûl edilen müttefakun-aleyh bir konudur. Fakat umûm insanlara göre bu kâtibin insanoğlu olması ve onun insanlar tarafından çeşm-i ser ile görülmesi gerekir. Havâs ise bu durumu gerekli görmez, her ne kadar çeşm-i ser/kafatasındaki göz ile görülmezse de bir sebebin gerekliliğine kanâat getirir. Derim ki; hiç görmez misin, kışın rûy-i zemîn ve ağaçlar nasıl da farklı bir hâle bürünüyor? Bahar gelince de farklı renkler ortaya çıkıyor; kırmızı, yeşil, mor, sarı ve binlerce acâyip nevîler beliriyor. Oysaki biz hiçbir sâni’i ve eli görmedik. İşte bundan dolayı havâdis için sâni-i mâhsûsa gereklilik yoktur ki çeşm-i ser ile onu görelim. Çeşm-i ser ile

5 Bk. Aynü’l-Kudât-ı Hemedânî, Ebu’l-Meâlî Abdullah b. Muhammed, *Nâmehâ-yı Aynü’l-Kudât-ı Hemedânî*, (hzr: Alî Nakî Münzevî-Afîf Useyrân), İntişârât-ı Esâtîr, 2. Baskı, Tahran: 1387, c. 1, 107-108



görmek vâcip olsaydı o zaman asla ağaçların yaprakları olmazdı. İşte bundan dolayı hayât sahibi bir sâni'e ihtiyaç vardır, bahardaki bütün eserler de hâdis olup O sâni'den var olmuşlardır. Binâenaleyh hâdis varlıklar da herhangi bir vakit veya her hangi bir hâl içerisinde kendiliğinden ortaya çıkamazlar.<sup>6</sup>

**Hemedânî'**ye göre şâyet bir kimse; “evet hâdis varlıklar için bir sebep vardır fakat bu sebep melektir” derse, ona cevâben şöyle denilir:

الحادث لا يتصور وجوده في ذاته // hâdis varlığın zâtında, vücûdu tasavvur olunamaz” gerçekliğini kabûl etmen kadîm olan bir zâtı kabûl etmen demektir. Çünkü varlık alanında var olan her varlık ister hâdis olsun ister de kadîm, ister bidâyeti olsun ister de olmasın, her varlığın bir kadîme ihtiyâcı vardır. Hâdis olan varlığın varlığı kendi varlığından neş'et etmediğinden dolayı kadîme muhtaçdır. Kadîm olmasaydı hiçbir hâdis olmayacaktı ve asla diğer mevcûdât var olmayacaktı.

**Hemedânî** burada melekleri de bir nevî hâdis olarak kabûl eder ve onların da kadîm bir varlığa ihtiyâç duyduğunu söyler. Burada dikkat etmemiz gereken bir şey **Hemedânî'**nin bu ifâdelerinin kelâmcıların veya İslâm filozoflarını söylemiyle hemen hemen benzer söylemlere sahip olması fakat bir ayrıntıya dikkatleri çekerek onun konuyu farklı mecrâlara sürüklemesidir. Evet, hâdis varlıklar kadîm varlığa muhtaçtır fakat bu ihtiyâç karşılıklı bir şekilde süreklilik arz etmektedir. Bu süreklilik iki varlığı birbirleriyle sürekli bir ilişki içerisine sokmuştur. İşte **Mela'nın: Li esasê qidemê daniye dîwarê hûdûş/Hudûs'ün duvarını kîdem esasî üzere koymuştur, diye ifâde buyurduğu bu hakîkattir. Yukarıda Ahmedê Xanî Hz.lerinden naklettiğimizi: Vî zemanî herkesek mî'marê dîwarê xwe ye/Bu zamanda herkes kendi duvarının mîmâridir, sözü de bu hakîkate işâret eder. Xanî'nin: Navê Te yê Gëffar em kirin gunehkâr” ifâdesi de bu gerçekliği işmâm eder.**

**Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'**ye göre hâdis vücûdu kadîm vücûddan bilmek muktezâ-yı fîtrat-ı selîmedir. O fîtrat-ı selîme sahibi olmayanlar için şöyle der:

6 Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, *Nâme-hâ*, c. 1, 80-81 (Hemedânî'nin bu tür ifâdelerini okuyunca “günümüzde akıllı cep telefonları sâyesinde gelip giden ses ve görüntülerde sesler ve görüntüler kimler tarafından iletiliyor? Sorusunu sormak ihtiyacı hâsıl oluyor.)



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

فَكَاكُتْ نِ يَآپَالِمْ سِنِĩ FİTRATIN SELİM DEĞİLDİR. Zîrâ  
Kalblerinde maraz vardır (Bakarâ: 10). Binâenaleyh ilacını/مَرَضُ  
De ki o imân edenler için hidâyet/وَشِفَاءُ; taleb et  
(ve şifâ kaynağıdır (Fussilet: 44

**Aynü'l-Kudât** ayrıca kelâmcıları bu konuda eleştirerek  
şöyle der:

Bâzıları akıllı olmadıkları halde kendilerini akıllı görür  
ve: "Vâcib", الواجب ما يكون وجوده ضرورياً والممكن ما لا ضرورة في وجوده وعدمه  
vücûdû zarûrî olan şey, "mümkün" de; varlığında ve yokluğunda  
zarûret olmayan şeydir, derler. Ardından, "mümkün" in vücûda  
veya "adem" e yönelik olan tercihlerinin bir müraccihin tercihinine  
bağlı olduğunu söylerler. Şâyet müraccah mümkün ise tekrardan  
onun bir müreccihe ihtiyâcı vardır. Onların bu tür konuşmaları  
silsile şeklinde devâm eder ve en son olarak şöyle derler: فإن لم  
يكن الواجب ضروري الوجود كان كل ممكن ضروري العدم وإذا كانت الممكنات ضرورة العدم  
لم يجوز أن يكون في الوجود شيء والعيان يشهد بخلاف ذلك فالواجب بذاته إذا موجوداً  
/Şâyet "vâcib" olan varlığın vücûdu zarûrî olmasaydı bütün  
66 "mümkün" lerin zorunlu olarak yok olmaları gerekirdi ve tabîati-  
yle varlık dâiresinde hiçbir varlığın olması söz konusu olmazdı.  
Oysaki vâkıa bunun tersinedir. Öyle ise vâcib olan zât, bi-zâtîhi  
mevcûddur". Evet, bu söz doğrudur fakat enbiyâ ve evliyâ'nın  
(r.a) yolu değildir.

Kadîm olan varlık birdir, birden fazla değil. O "bir" den gay-  
rı diğer bütün varlıklar alâ hasebi merâtibihim hâdis varlıklardır.  
Binâenaleyh ehl-i mârifet "ما في الوجود إلا الله" /Allah'dan gayrı vücûd  
yoktur, buyurmuşlardır. Bir diğer kısım ehl-i mârifet ise "ما في الوجود  
ما في الوجود" /Allah ve ef'âlinden gayrı vücûd yoktur, buyurmuştur.  
Bir diğer ârif tâifesi ise "ما في الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله" demiştir. Bu  
nazarların tamamı doğrudur. Fakat bunların mânâlarını alâ-had-  
dihi bilmezsen diğerlerinin düştüğü gibi sen de pek çok hataya  
düşersin."<sup>7</sup>

**Hemedânî** hudûsa dâir ilimlerin ancak zevk ilimleri ile  
anlaşılabileceğini ifâde eder. Nitekim renkleri dokunma hissi  
ile idrâk edilemeyeceğini çünkü renklerin göz zevkine hitap et-  
tiğini belirten **Hemedânî** hudûsün hakikatlerine vâsıl olmak için

7 Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, a.g.e. c. 1, 132. Hemedânî ilgili eserinde tevhit-i zât,  
tevhit-i sîfât ve tevhit-i ef'âl ile ilgili olan bu üç ifâde hakkında tafsîlatlı şerhler-  
de bulunur. Bk. a.g.e, 132-140



sülûkün gerekliliğine vurgu yapar.<sup>8</sup> Nitekim **Mela'**ya göre de şu hudûs pazarında olan bütün hâdisât, mutlaka bir hikmete binâen vukû bulmakta, hiçbir hâdis ve musibet faydadan hâli değildir, fakat hakîkate tâlib olan kulun, kâinâtta gerçekleşen olayların perde arkasını ve hikmetini öğrenebilmesi için bir mürşide ihtiyacı vardır.

**Cizîrî**, tâlibin seçmesi gerekli olan mürşidi târîf ederken; “goncaleb”, “nâzik” ve “terdâne” gibi simgeler kullanır. Dîvân edebiyâtında “leb”den kasıt mârifet ve hikmet içeren zâtların kelâmıdır. Zîrâ tâlibler, hudûs gülzârına/bahçesine ancak böyle bir mürşidin rehberliğinde girebilir. Mürşid-i kâmil'in rehberliğinde seyreden bir mürid şehâdet âlemindeki hâdiselerin, Hakk'ın hangi ismi ile tecellî ettiğini fark eder ve bunun neticesinde olan hâdiseleri tebessüm ile karşılar. Her şeyin yerli yerinde ve en güzel şekilde yaratıldığını idrâk eder.

**Mela'**nın “gülzâr/gülbahçesi” den kasdı ise Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfât hazretleridir. Tâlib, bu hazretlerden nüzûl eden tecellîleri fark edince hikmetlerini bilir ve ona göre tavır takınır. Binâenaleyh **Mela**, kalbinde yüzlerce düğümün olduğunu ve sağlı sollu yüzlerce musibet ile karşılaştığını belirtirken bütün bunların kıdem vafına sahip güzel sevgilinin/Cenâb-ı Hakk'ın kesret-i esmâsında olan tuzaklar ile gerçekleştiğini vurgular. **Mela** *Dîvân'*ında kesreti genellikle “zülûf” mazmûnu ile ifâde eder ve bu zülûflerin gizli tuzaklar ile dolu olduğunu belirtir. Kulların, içerisinde bulundukları mertebelere göre farklı farklı tuzakları bulunur. İnsanların ekserisi şu şehâdet âlemindeki kesret tuzağına takılıp seyirlerinde bir ilerleme kaydetmezler. Mertebeleri ve menzilleri katetmeye başlayan sâlik her bir mertebede farklı şeyler ile imtihan olur. **H.z. Mevlânâ Celâleddin'**in ifâde buyurdukları gibi:

آن خیالات که دام اولیاست عکس مهرویان بوستان خداست

“O hayâller ki evliyânın tuzağıdır/Bostân-i Hudâ'nın ayy-zülülerinin akisleridir.”<sup>9</sup>

Allah'ın velî kulları esmâ ve sıfât tevhîdini gerçekleştirir-

8 Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, *a.g.e.* c. 1, 85-86

9 Mevlânâ Muhammed b. Muhammed Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, (tsh: Reynold Nicholson, hzr: Nizâmüddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, 5. Baskı, Tahran: 1386, 7



en bâzen bostân-ı Hüdâ'da bulunan ayyüzlü bir isme bazen de birkaç isme takılabiliyorlar. Oysaki Cenâb-ı Hak, Âdem'e yânî Ben-i Âdem'in seyyidi olan Hz. Peygamber'in hakîkatine bütün esmâyı tâlîm buyurmuştur. **Melayê Cizîrî**, kendisinin, âşık kemiğine/topuğuna hudûsün matkap ve çivisi çakılsa da Kıdem Sultân'ından gayrı hiçbir mertebede karar kılamayacağını belirtir. **Mela'nın** burada hudûs ıstılahından kasdı, sonradan zuhûra çıkan mertebelerdir. Zîrâ altta yer alan her bir mertebe bir üst mertebeye nazaran hâdistir.

*Tu sehergeh bi temaşa were bazarê hudûs*

*Lê te bêfaide azar-i nedit xarê hudûs*

Sen seher vaktinde temâşa etmek için hudûs pazarına gel.  
Hudûs'un dikenlerinin, neden olduğu sıkıntıların faydasız olmadığını göreceksin.

*Da ji dil xunçelebek nazik û terdane bijîrî*

*Bi tebessum bi te ra bête ji gulzarê hudûs*

Gel ki gönülden nâzik ve taze bir goncaleb seçesin.

Ve (o da) tebessüm ederek seninle gülzâr-ı hudûs'tan

gelsin.

*Sed girih min di dil in lew ko çep û rast-i dikir*

*Şahê husnê qidemê zulfê girihdarê hudûs*

Gönlümde yüz düğüm var, bundan dolayı sağlı sollu.

Kıdem güzelliğinin şâhı, hudûsün giriftâr eden zülûflerini  
kurmaktadır.

*Bil ji sultanê qidem min bi tu iqrar-i nehin*

*Ger li kaba me nehin metqeb û bizmarê hudûs*

Sultân-ı Kıdem'den gayrı hiçbir şeyle ikrârım yoktur.

Bizim âşık kemiğimize hudûsün matkap ve çivisini  
çaksalar da.

Yânî, her ne kadar kesretin hudûs pergeli başımızın üzerinde dönse de; kalbimiz tevhîdin kıdem deryasının merkezi noktasındadır ve gönlümüz bu noktada dağ gibi sâbit-kadem'dir, der **Mela**.

Ayrıca belirtmekte fayda var, **Mela'nın** bir mahlası da "Nîşânî"dir. "Nîşân" kelimesi Kürdçe'de "ben" için kullanılır. Tasavvuf edebiyatında yârin yüzündeki "ben" vahdeti remz eder. Binâenaleyh, "Nîşânî" lakabı aynı zamanda "Tevhîdî" mânâsına gelir. **Mela** hudûs ile ilgili kasîdesinde "hudûs ve kesreti" pergelin/minşârın dönen ucu ile "vahdeti" de onun kıdem-



de sâbit bir noktada bulunan iğneli ucu ile ifâdeye büründürür. **Mela**, bedeninin pergelin bir ucu gibi döndüğünü fakat kalbinin tevhîd noktası üzerinde sâbit kadem olduğunu ve bu bedenin dahî aslında bu nokta etrafında döndüğünü belirtir. Melâ'nın bu görüşünün Hz. Mevlânâ'daki ifâdesi: **Ne gerded nakş cüz ber kilk-i Nakkâş/Be gerd-i nokta gerded pây-i pergâr** "Nakışlar ancak Nakkâş'ın kalemi ile döner/Pergelin ayağı noktanın etrafında döner"<sup>10</sup> şeklindedir.

*Dil di deryayê qidem qaf e bi sabit qedemî*

*Gerçi daim lî serê ferqe me minşarê hudûs*

Kalbimiz kıdem deryâsında kaf dağı gibi sâbit kademdir,

Her ne kadar hudûsün pergeli dâima başımız üzerinde

dönse de.

*Belko dûwar-i bi guh bin bi Xudê kî bi Xudê*

*Bi tu rengî nekirî eşkere esrarê hudûs*

"Duvarların/yerin kulağı olabilir, Allah rızası için,

Hiçbir şekilde hudûsün esrârını âşikâra eylemeyesin!"

**Mela**, yukarıdaki beyitlerde kıdem ve hudûs arasında var olan ilişkiyi vahdet ve kesret arasında var olan ilişkiyle ilişkilendirir. Mela burada asl olanın kıdem olduğunu belirtir ve hudûs'un îtibârîliğine dikkat çeker. Ona göre kıdem tek ve biricik olan nurundan az bir parçası hudûsün envârına yansır veya onlara çarparsa bu nûrlar hemencecik mahvolup kayıplara karışır. Hudûs, kıdem nûrunu yüzlerce pencereden yansıttığından dolayı kesretle zâhir olur. "Muhdes" olan varlık, varlığında "muhtdis"e bağlı olmakla birlikte "vâcibü'l-vücûd"dur. Fakat bu vâcibü'l-vücûdluğu kendisi ile kâim olmadığından "îtibârî" bir vâcibü'l-vücûd'luktur. Muhdes olan varlık vücûb-i zâtî sıfatı hâriç diğer bütün sıfatlar ile mevsûftur.

**Mela** hemen hemen tüm öğretilerinde olduğu gibi kıdem ve hudûs meselesinde de aşkı merkeze koyar. **Melâ**, aşk günbedi'nin, hudûsün dönen kürsüsü üzerinde kâim olduğuna dikkat çekerek aşk günbedinin envârının kâinât üzerine serpiştirildiğini ifâde eder.

Burada dikkate değer bir konu da **Mela**'nın kıdem ve hudûs meselesini, "ehadiyyet" ve "vâhidiyyet" ekseninde "vahdet-kesret", "zâhir-bâtın", "latîf-kesîf", "nûr-zulmet", "vücûd-adem"

<sup>10</sup> Mevlânâ Muhammed b. Muhammed Celâleddin-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzîl/*

*Dîvân-ı Kebîr*, (sh: Bediüzzamân Firûzânfer), Kitâb-ı Parisa, Tahran: 1386, 349



gibi ikili kavramlar üzerinden ele almasıdır. Ona göre varlık dâiresinde asl olan “kıdem”’dir, yânî kıdem esâstır, “hudûs” ise onun üzerine binâ edilen bir duvar gibidir. Yânî kıdem ve hudûs bir cihetle birbirlerinin mütemmim cüz’üdürler. Nasıl ki, zâhir, bâtın üzere kâim ise hudûs da kıdem üzere mebnûdir ve onunla kâimdir.

**Mela**, hudûsün kıdem üzere binâ edildiğine dikkati çektikten sonra bu hakîkatî hakikat arayanların dikkatlerine sunar. Ona göre kesinlikle hudûs önemli bir gerçeklik ve hâdis varlıklar da önemli varlıklarıdır, Zîrâ kıdem hakikatının anlaşılması ve Kadîm olan zâtın varlığına dâir bilgiler en güzel hudûs hakikati ve hâdis varlıklar ile anlaşılır. Bundan dolayı bir beytinde: “şâyet hudûs ağacının meyvesinden haberdâr değilsen aslına git ve ondan kıyas et” der, **Mela**. Mâmâfih, Cenâb-ı Hak insanı kendi sûreti üzere yaratmıştır. Allah Teâlâ kendisine nisbet ettiği sem’, basar, kelam, ilim, irâde, hibret, keyd, istihzâ gibi özellikleri insana da bağışlamıştır. Mâmâfih hem Allah’taki hem de insandaki bu özelliklerin aslı hakikat-i vâhidedir.

**Melâ’nın** bu konudaki görüşünü vahdetü’l-vücûd anlayışının öncü isimlerinden İbnü’l-Arabî sâyesinde daha anlaşılır hâle getirelim. **İbnü’l-Arabî** *Fusûsü’l-Hikem*’inin Âdem Fass’ında sıfatların hakikatının birliğinden bahsederken meseleyi şöyle izâh eder: “Biz Hak Teâlâ hakkında, muhakkak onun için ‘ilim’ ve ‘hayât’ vardır, deriz. Bundan dolayı Hak Teâlâ ‘Hayy’ ve ‘Âlim’dir. Ve melek hakkında dahî ‘muhakkak onun için ilim ve hayat vardır’ deriz. Bundan dolayı o, hayy ve âlimdir. Ve insan hakkında dahî onun için ilim ve hayât vardır, deriz. O da hayy ve âlimdir. Ve ilmin hakîkatî birdir, hâyatın hakîkatî dahî birdir. Ve onların âlim ve hayy’e nisbeti dahî bir nisbettir. Ve biz Hakk’ın ilmi hakkında muhakkak o kadîmdir ve insanın ilmi hakkında da muhakkak o hâdistir, deriz. Şimdi bu hakikat-ı mâkûle’de izâfîlik ortaya koyan şeye dikkat et! Mâkûlât ve mevcûdât-ı aynıye arasında olan bu irtibâta dikkat et! Şimdi ilim, kendisiyle vasıflanmış olan kimse üzerine onun hakkında, o âlimdir, denilmesini hükmettiği gibi, onunla vasıflanmış olan kimse de ilim üzerine, hâdis hakkında ‘hâdis’tir ve kadîm hakkında da ‘kadîm’dir, diye hükmetti. Bundan dolayı her birisi mahkûmün bihi ve mahkûmün aleyhi oldular”.<sup>11</sup>

11 İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *Fusûsü’l-Hikem ve Husûsü’l-Kilem*, (thk: Mahmut Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış), Litera Yayınları, İstanbul: 2016, 29-30





Yukarıda hem **İbnü'l-Arabî**'den hem de **Melayê Cizîrî**'den naklettiğimiz görüş ve bilgilere dâir Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyet-i kerîme bulunmaktadır. Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'de kullarına verdiği nisbetleri kendi zâtına da nisbet etmektedir: **لَنْ** **اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**/Muhakkak ki Allah Sem'i'dir, Alîm'dir (Bakara: 181). **إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى**/Muhakkak ki Ben, sizinle beraberim, işitirim ve görürüm (Tâhâ: 46). **إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**/Muhakkak ki Allâh Alîm ve Habîr'dir (Lokmân: 34). **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**/Kim Resûl'e itâat ederse, ant olsun ki Allah'a itâat etmiş olur. (Nisâ: 80). **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ** **وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**/Ve attığın zaman da sen atmadın fakat Allah attı (Enfâl: 17). **فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا**/Oysa bütün tuzaklar, Allah'ındır (Ra'd: 42). **وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**/Ve Allah, tuzak kuranların en iyisidir (Âl-i İmrân: 54). **وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا**/Ve Allah'a güzel borç verenler (Hâdid: 18). **وَأَكِيدُ كَيْدًا**/Ve Ben de hile ile tuzak kurarım (Târik: 16). **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**/Allah da onlarla alay eder (Bakara: 15). **وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ**/Muhakkak ki Allah ve Resûl'üne eziyet edenler (Ahzâb: 57).

**Mela'**ya göre "من عرف نفسه فقد عرف ربه" sırrına vâkıf olan kişi, hudûs-kıdem ilişkisinin hakîkatine varır. Cenâb-ı Hak, kelâm sıfâtıyla konuşunca bütün kelâmı vücûd kisvesine bürünür, varlıklar yaratmaya başlar. Nitekim insan dahî konuştuğça ya lehine ya da aleyhine hükümlerin cârî olmasına vesîle olur:

*Lem'ayek ger ji kinarê qîdemê pertewê dit*

*Dê ji ber wê sa'atê mahw-i bin enwarê hudûs*

Kıdem'in kenârından bir lemâ ışık saçar ise,

Bundan dolayı o ânda hemen hudûsün bütün nûrları yok olur.

*Wê bi sed pencereyan daye şî'a'a qîdemî*

*Gunbedê 'işqê li ser kursiyê dewwarê hudûs*

O (vahdet) yüzlerce pencere ile kıdemın şûasını verir.

Zîrâ aşk günbedi hudûsün dönen kürsüsü üzerindedir.

*Tu hudûşê we mebîn qenc-i nezer dê carekê*

*Li esasê qîdemê daniye dîwarê hudûs*

Sen hudûsü öyle (başît) görme, bir kere iyice nazar eyle.

Zîrâ (Hâk Teâlâ) hudûsün duvarını kıdem esâsı üzere binâ etmiştir.





*Here eslê xwe we tertîba qiyasê jê ke  
Ger nizanî çî ye yekcarê berê darê hudûs*

Aslına git ve ondan kıyas et!

Şâyet hudûs ağacının meyvesini hiç tanımıyorsan.

**Mela'**ya göre hudûs sırrı ancak aşk ateşi ile anlaşılabilir. Ona göre şâyet kul varlığını ateşe koyarsa, tıpkı altunun ateş potasında eritildiği gibi, o da değersiz geçici şeylerden arınır ve asıl değerli özü ile ortaya çıkar. Varlık dâiresi üzerinde كُلُّ مَنْ عَلِمَهَا فَانْ hukmü geçerli olursa her yerde وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ hakîkati ortaya çıkar.

**Mela**, hudûsün şu dönen aşk günbedinden, feleğin çarkından ezgili ve nağmeli bir şekilde garip seslerin geldiğini söyler ve ömründe bir kerecik olsun bu senfoniye işitmeyene şaşırdığını belirtir. **Mela**, içerisinde hudûsün tellerinden çıkmış yüzlerce nağmeyi barındıran bu mûsika-i rabbânî'yi işitmeyenlerin, vehim perdesi altında olduklarını ve bir an önce bu perdenin arkasından çıkmaları gerektiğini söyler.

72 **Cizîrî'nin**, hudûs bahsini izâh ederken dikkat çektiği bir konu da zamanın izâfiliği hakîkatidir. Hâl, müstakbel ve mâzînin hep birlikte aynı hakîkatten ibâret olduğunu söyleyen **Mela**; sabahın, aynıyle akşam içerisinde var olduğunu ve aynı dâire içerisinde yer aldığını söyler, tıpkı ezeliyyetin ebediyyet, evveliyyetin de âhiriyyet içerisinde bulunuyor gibi. Sağ ve sol gibi mekânî mefhûmları; ân ve saat gibi zamânî mânâları vaz' eden, Cenâb-ı Hakk'ın zâtıdır. Varlığın alt mertebelerin bunların her biri için ayrı zaman kriterleri belirleyen Allah, kendi katında farklı zaman birimlerinin olduğunu belirtir. Zât ve vahdet mertebelerinde ise zaman ve mekân kavramları söz konusu değildir. Zamanın geçerli olduğu âlemlerde âdetâ Cenâb-ı Hak tarafından farklı kum saatleri konulmuş gibidir. Bu kum saatleri içerisindeki kumların bitmesiyle de o zaman kriterleri ortadan kalkar.

**Mela** hudûs'un kıdem karşısındaki hâlini, fânî olan varlıkların zülfikârı elinde bulunduran Haydar-i Kerrâr karşısındaki hâline benzetir. Cenâb-ı Hak, كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "O her gün yeni şe'n üzeredir" (Rahmân: 29) hukmü gereğince her gün yeni bir yaratılış ve iştedir:



*Ateşê 'ışqê wucûdê hel dikit şubhetê zêr*

*Heye mumkin nefirit zîbeqê ferrarê hudûs*

Aşk âteşi varlık bahsini halleder, onu altın gibi ortaya  
koyar.  
Hudûsün uçucu olan cîvâsının uçmaması hiç mümkün  
müdür?

*Allah Allah ko di 'umrê xwe tu carek nebihî*

*Çi sada tête ji vê gunbedê dewwarê hudûs*

Allah Allah (ne garîb) ki ömründe bir kerecik olsun  
ışitmemen,  
Ki ne sesler gelmektedir, şu hudûsün günbedi devvârından.

*Tu ji ber perdeya wehmê were der da bibihî*

*Çi newa tête bi sad nağme ji ewtarê hudûs*

Sen vehim perdesinin altından çık ki duyasın.  
Yüzlerce nağmeler şeklinde ne ezgiler gelmekte hudûsün  
tellerinden,

*Hal û musteqbel û madî di xwe da têk-i yek in*

*Subhê mewcûd e bi 'aynê xwe di êvarê hudûs*

Hâl, müstakbel ve mâzî tamâmen birdirler.  
Sabâh aynı ile hudûsün akşamında vardır.

*Rast û çep gav û se'at her li me ew datînit*

*Zu'l-fîqarê qidemê hayderê kerrarê hudûs*

Sağ ve solu ân ve saati bize O düzenlemektedir.  
Kıdemin zülfikârı, hudûsün başı üzerinde haydar-i  
kerrâr'ın elindeki kafir kesen zülfikâr gibidir.

**Melayê Cizîrî'**nin hudûs kasîdesinde üzerinde durduğu bir diğer mesele de mekânın izâfiliği meselesidir. Düzlük, yokuşluk, inişlik gibi özelliklerin îtibârî olduğunu belirten **Mela** keşifte hudûsî olan her şeyi dâiresel gördüğünü söyler. Onun asıl dikkat çektiği bir nokta da kulların, hudûsün hâdisâtına takılmaları ve fânî olan dünyaya bel bağlamalarıdır. Bundan dolayı der ki: "İslâm'ın lâmiası kalbimize nasıl yansısın ki? Zîrâ gizliden cânımıza hudûsün zünnârını bağlamışız". Fânî varlıklara bel bağlayanlar onların yok olmasıyla perişan olurlar. Bu perişanlıktan kurtulmak için hadesin kalbde bulunan renk ve jenglerini/paslarını aşk rendesine tâbî tutmak lazımdır der, **Mela**. Zîrâ hudûsün paslarını temizlemek için en etkili temizleyici aşktır.



*Rast û evraz û nişûvî me biwarin yek û yek*

*Lê tinê wê li me bû daire berwarê hudûs*

Düz, yokuş ve inişlerimiz hepsi aynıdır tek tek,  
Fakat sâdece bize dâiresel oldu şu hudûs alanı.

*Dê li qelbê me çi dit lami'eya islamê*

*Ko li canê xwe me xef bestîye zunnarê hudûs*

İslâm'ın lâmiası kalbimize nasıl yansısın ki?

Zîrâ cânımıza gizliden hudûsün zunnarını bağlamışız.

*Reng û jengê hedesê neqşê hudûsê me di dil*

*Bide ber rendeşê 'işqê ew e qessarê hudûs*

Hadesin renkleri, pasları/tableları ve hudûsün nakışları  
vardır, kalbimizde,

Bunları aşk rendeşine vur, zîrâ hudûsün kassarı /

temizleyicisi odur.

74

**Cizîrî**, aşağıda yer alan beyitlerinde kendisinin nisbeten hâdis olan canını yârin yolunda fedâ etmek için avucu üzerinde âmâde ettiğini ve benzeri şekilde pek çok rûhun bu iş için saf tuttuğunu belirtir. Zîrâ bu can bu tende bâkî kalacak değildir ve ten içerisinde bulunduğu müddetçe cân îmânının selâmetinden emîn değildir. Bedeni hudûs ağacına benzeten **Mela**, onun gölgesinin zevâlle ma'lûl olduğunu vurgular. O, bu ağacın gölgesi altında emîn bir şekilde oturulamayacağını ifâde eder. Sâlik'in, "fasıl"dan "asl"a geçmesini sâlik veren **Cizîrî**; sâlik'e, bu harab dünyada hudûs yükü altında ezilen cehâlet merkebi olmaması için fasıldan asıla geçmesini salık verir. Zîrâ kâinâtın hâdisâtı altında ezilenler ne olup bittiğinin farkına varamazlar, cehâletleri ile ölüp giderler. **Mela**'nın "fasıldan asla geç" sözü bedenden rûhâ, sûretten mânâyâ, zâhirden bâtna geçişleri ifâde eder. Ayrıca Cenâb-ı Hak insana kendi rûhundan nefha ederek rûh bağışlamıştır. Fakat "**levnü'l-mâi levnü inâihî**"<sup>12</sup> sırrınca rûh her bi varlıkta farklı şekillere bürünmüştür. Bunun üzerine **Mela**, sâlik'in kendi sûretini/nigârını yüz farklı renkte görmek istemesi hâlinde ona bir kere olsun etvâr-ı hudûsta seyre çıkmasını salık verir. **Cizîrî**, hudûs kasîdesinde en son olarak da kendisinin hudûs ile imtihanını dillendirir ve sürekli hançer-i gaddâr-ı hudûsün, kalbinden girip çıktığını ifâde eder. Hudûsün paslarından kurtulmanın bir yolu da bu olsa gerek:

12 Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözü için Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 218



*Can li ser destê nihayî di riya canan-i da*  
*Rûhê sef sef ko vewestane di bazarê hudûs*  
Cânânın yolunda canımızı avucumuza koyup durmuşuz.  
Rûhlar da saf saf durmuşlar hudûs pazarında.

*Dê ji xeflet biretin saya zewalî ey dil*  
*Rûnenî da tu emanet li siha darê hudûs*  
Ey gönül! Ansızın gidecektir bu zevâlâhud gölge.  
Sakin hudûs ağacının gölgesi altında emniyetle oturma.

*Tu ji feshê here eslê ko di vê dêra xerab*  
*Da nebî merkebê cehlê tu di bin barê hudûs*  
Sen fasıldan asla geç, tâ ki şu harabe dünyada,  
Hudûs yükü altında merkeb-i cehl olmayasın.

*Da nigarê xwe bi sed rengî bibînî îro*  
*Were carek bike seyrê tu di etwarê hudûs*  
Bugün kendi sûretini yüzlerce renkle birlikte görmek için,  
Bir kerecik olsun bir gel de şu etvâr-ı hudûsü seyret.

*Tu bi halê me dizanî çi ye herlehze Mela*  
*Me di dil têt û dirêt xencerê xeddarê hudûs*  
Ey Mela! Her lahzâ hâlimizin nasıl olduğunu biliyorsun.  
Hançer-i ğaddâr-ı hudûs kalbimizde sürekli saplanıp  
çıkarılmaktadır.

Kıdem ve hudûs bahsi ile birlikte ele alınması gereken bir konu da “vücûb” ve “imkân” dâireleridir. Zîrâ “kıdem” vasfı genellikle “vücûb” vasfına sahip zât için kullanılır. Cenâb-ı Hak zâtı bakımından ile “kâimün bi zâtîhi” olması hasebiyle “vücûb-i bi zâtîhi” olup “kıdem” vasfını hâizdir. Vâcib vasfına karşılık kullanılan “imkân” tâbîri de “hudûs” vasfına sâhip “hâdis varlıklar” için kullanılır. Binâenaleyh **Melayê Cizîrî**, bir gazelinde Vâcibü'l-Vücûd olan zât, lâ-mekân sırrından imkân dâiresine tenezzül buyurdu, der. Bu tezezzül, lâ-mekân'dan olduğu için ilim, ayniyyet ve eyniyyet/neredelik gibi mefhûmlar anlamsız olur.

**Mela Dîvân**'da imkân ve vücûb kavramlarını da kıdem ve hudûs kavramları ile birlikte ele alır ve vücûdî tenezzüllerin vücûbtan imkâna doğru seyrini “iki kaş” ile remz edilen zâtın cemâlî ve celâlî sıfatlarından vukû bulduğunu açıklar. İki kaş arasının nûr-i sırf olduğunu söyleyen **Mela**, bu hakîkatin idrâk



edilmesi için ayna gibi parlak bir kalbe sahip olmak lazımdır, der:

*Ji sirra lamekan wacib tenezzul kir di imkanê*  
*«Fe-eyne'l-'ilmu eyne'l-'eyn we eyne'l-eynu iz la-eyn»*  
 Lâ-mekân sırrından tenezzül etti Vâcib, imkân dâiresine  
 İlim nerede? Ayn nerede? Eyn nerede? Eyn yok ki!

*Ji mabeyna du ebrûyan peyapey berqê lami' tèn*  
*Bi 'eynê ger bibî şafe çi nûrek şîrf e ew mabeyn*  
 İki kaşın arasından peyderpey lemeân eden şimşekler gelir.  
 Şâyet ayna cihetinden sâf olursan, o mabeyn nasıl da bir  
 nûr-i sırttır!

**Melayê Cizîrî'nin** dikkat çektiği bir konu da cem' makâm-larında "mevcûd" ve "mâdum"un aynı şey olmalarıdır. Nasıl ki hâkîki mânâda "hâdis" varlığın bir gerçekliği yoksa "mevcûd"un karşısında "mâdum"un da temelli bir gerçekliği yoktur. Mela bu mânâları "bud" ve "nâbud" tâbirleri ile ifâde eder ve bundan dolayı ilgili makâmlarda îmân ve küfr'ün de aynı şey olduğunu söyler:

76

*Herdu birhên te ne mihrab-i çi îman û çi kufr*  
*Bûd û nabûd ko yek in ev çi şewab û çi 'iqab*  
 Mihrâb olarak senin iki kaşındır Senin; îmân ve küfür.  
 Mevcûd/vücûb ve mâdûm/imkân birdirler, bu ne sevâb bu  
 ne îkâb?

**Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî** de kelâm âlimlerinin: 'Kudret sebeb-i vücûd-i maktûr'dur, irâde de bu maktûr olan kudretin getiricisidir, ilim ise sebeb-i vücûd-i irâdedir. İlim aynı zamanda sebeb-i vücûd-i âdem û şeyâtîndir, onların da sebeb-i vücûduları Hak Teâlâ'dır, O da kadîm olması hasebiyle kâimün bi zâtihî'dir' gibi zârûret-i tefhîm için söyledikleri sözlere karşı çıkarak bu ifâdelerim için hakîkati bakımından oldukça noksan ifâdeler olduğunu söyler. Oysaki muhakkak olan nokta şudur ki; vücûdda hiçbir şey başka bir şeyden vücûd bulmaz. Çünkü vücûd-i hakîki sahibi olmayan başka bir vücûdu nasıl îcâd edebilir ki? **Hemedânî** bu durumu şöyle bir örnekle izâh eder:

Bil ki bu bu kitapta yazılan harfler kalemin bâzı hareketleri neticesinde vücûda gelir. Fakat buna rağmen bu harfleri ve yazıyı bu kalem îcâd etmiştir, diyemezsin. Zîrâ îcâd için bir kudret, ilim ve irâde lazımdır. Nitekim avâm dahî bilir ki bu harflerin oluşması için yazmayı bilen, yazma kuvvetine sahip olan ve yazmayı irâde eden hayy bir insana ihtiyâc vardır. Asla bu harfler



kaleminden vücûda gelmiştir demez. Çok iyi bir şekilde bilir ki kalem bir cemâd-i müsahhar'dır. Kudret-i kâtib'in tahrîk konusunda kahharlığını ve taharrükte kalemin müzdarlığını idrâk eder. Bu temhîdleri anladıktan sonra: **"Be dâñ ki; der vücûd hod yek mevcûdest ke O'râ vücûdest ve bes. Ve her çi gayr-i O'st hod nîst, pes eger hest ez hestî-i O'st, emmâ be hod cüz ma'dûm nîst. "Küllün men aleyhâ fân ve yebkâ vechü rabbike" ve "Küllü şey'in hâlikün illâ vechehü"**/Bil ki; varlıkta bir mevcûd vardır ve başka da varlık yoktur. O'ndan gayrı her şey kendiliğinden yoktur, varsa da O'nun varlığından vardır, kendisi ma'dûmdan gayrı bir şey değildir. **"كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ"** Üzerindeki her şey fânidir, ancak azamet ve ikrâm sahibi olan rabbibin vechi/zâtı bâkîdir. (Rahmân: ٢٧-٢٦) ve **"كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ"** O'nun vechi/zâtı dışında her şey olucudur (Kasas: 88). Mâdem ki bir şeyin varlığı kendisi ile yoktur nasıl başkasını icâd etmek ona havâle edilebilir? Bu ancak aklın tabîatından tamâmen çıkmak mânâsına gelir. Nitekim O'nun varlığı O'ndan- dır ve O'nunladır. Eğer burada hazırsan ve uyanıksan bu cevap yeterlidir. Eğer uyuyursan Allah sana uyanıklık versin.<sup>13</sup>

## Sonuç

İslam düşünce tarihinin varlık bilimi (ontoloji) ile ilgili oluşturduğu ikili zıt kavramlardan birisi kîdem ve hudûs kavramlarıdır. İki kavram da tabiatları icâbı zor anlaşılan konular arasında yer alır. Konu ile ilgili derinlemesine araştırma yapan âlim ve ârifler ifâdeye büründürebilme kabiliyetleri ölçüsünde meseleyi başarılı veya daha az başarılı bir şekilde dile getirebilmişlerdir. Yaptığımız okumalara göre İslam âlimlerinin bu konudaki değerlendirmeleri birbirlerinden çok da farklı değildir. En azından ismini zikrettiğimiz âlimlerin görüşlerine baktığımızda bu yakınlığı görebiliyoruz. Hudûs'un çeşitleri olduğu gibi kîdemin de çeşitleri söz konusudur. Zâtî, Zamanî ve İzâfî şelinde farklı boyutları bulunmaktadır. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan **Aynü'l-Kudât Hemedânî, İbnü'l-Arabî ve Melayê Cizîrî** gibi ârifler varlıkta kîdemi esâs almış ve hudûsü izâfî bir kavram olarak ele almışlardır. Tıpkı vücud kavramına

13 Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, *Nâmehâ*, c. 1, 18-19. Hemedânî yukarıdaki örnekte de bahsettiği üzere kalemin cemâdlığına vurgu yaptıktan sonra onun harflerin oluşmasında onun bir aracılığının olduğuna dikkat çeker. Harflerin oluşmasında kalemde olan aracılık vazîfesinde bir su testisi bu nevî bir ortaklığa sahip değildir, meselâ. Fakat şunu da bilmek lazımdır ki, bütün mevcûdata kudret ve irâde-i ezelinin yolu yeksândır.



karşı adem kavramını, vücûb kavramına karşı imkân kavramını, cevher kavramına karşı araz kavramını izâfî olarak gördükleri gibi. **Melayê Cizîrî'**ye göre hâdis varlıklar kadîm varlıktan bağımsız değildir ve her yönüyle onunla ilintili ve birliktedir. Daha bâriz bir ibâre ile hâdis varlıkları kadîm varlığın varlık dairesi içerisinde. Tek fark kadîm varlığın varlığı kendisi ile kâim iken hâdis varlığın varlığı kadîm varlık ile kâimdir. Kadîm varlık varlığın farklı boyutlarında farklı şekillerde zuhûr ederken farklı isimlere ve formlara sahip olabilmektedir. Bundan dolayı varlık yeni bir boyuta geçtiğinde yeni bir formda tecellî ettiğinden dolayı hâdis diye tavsîf edilmektedir.

### Kaynakça

Ahmedê Xanî, *Dîvân*, (hızr: Abdurrahman Dürre), Keskesor Yayınları, İstanbul: 2004

Alkış, Abdurrahim. Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak: 2023

78

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Muhammed, *Nâme-hâ-yı Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî*, (hızr: Alî Nakî Münzevî-Afîf Useyrân), İntişârât-ı Esâtîr, 2. Baskı, Tahran: 1387

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *Fusûsü'l-Hikem ve Husûsi'l-Kilem*, (thk: Mahmut Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış), Litera Yayınları, İstanbul: 2016

Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed Celâleddin-i Rûmî, *Küllî-yât-ı Şems-i Tebrîzî/Dîvân-ı Kebîr*, (sh: Bediüzzamân Firûzânfer), Kitâb-ı Parisa, Tahran: 1386

Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, (tsh: Reynold Nicholson, hızr: Nizâmüddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, 5. Baskı, Tahran: 1386

Topaloğlu, Bekir. *Hudûs* md. DİA, İstanbul: 1998, c. 18, s. 304-309

Yusuf Şevki Yavuz, *Kıdem* md. DİA, Ankara: 2002, c. 25, s. 393-394





## Marifet Kavramının Melayê Cizîrî'deki İzdüşümleri

İrfan Yıldırım\*

### Giriş

Bu çalışmanın amacı, Melayê Cizîrî'nin *Dîwân* adlı eserinde marifet kavramının yansımalarını veya iz düşümlerini açığa çıkarmaktır. Bu çerçevede marifet kavramının tarihsel gelişimi ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve Cizîrî'nin hayatı, düşünceleri ve sanatsal mirasıyla birlikte incelenecektir. Ayrıca, marifetin din ve felsefe ile olan ilişkisi üzerinden kültürel ve sosyal boyutları, edebiyat ve şiir üzerindeki etkileri, kendine özgü dil ve üslubuyla bu çalışma kapsamında ele alınacaktır. Cizîrî'nin şiirlerindeki marifet kavramının kapsamlı bir şekilde analiz edilmesi, bu sayede okuyucuların marifet kavramını daha geniş bir perspektifle anlamaları hedeflenmektedir. Kanaatimizce Melayê Cizîrî'nin özgün bakış açısı ve sanatsal yeteneği, şiirlerindeki yansımaları üzerinden değerlendirildiğinde orijinallik içermektedir. Şiirlerinin derinlikli ve ilham verici beyitleri, anlama ve yorumlama sürecinde okuyuculara yeni bir perspektif sunmakta ve yazdıkları şiirler, onun düşünce dünyasının bir yansıması olarak okuyucuya ışık tutmaktadır. Eserlerindeki dil ve üslup, okuyucuların derinlik içeren konuları daha etkili bir şekilde kavramalarına yardımcı olmaktadır. Melayê Cizîrî'nin eserlerinin analitik bir şekilde incelenmesi ve marifet kavramının şiirlerinde nasıl yansıdığının ortaya konması, okuyucuların bu konudaki bilgilerini genişletmelerine yardımcı olacaktır. Bu çerçevede, önce Melayê Cizîrî'nin hayatı ve eserlerindeki derinlik ele alınacak, ardından tasavvuf ekolleri çerçevesinde şekil kazanan marifet kavramı irdelenecek, sonra da Melayê Cizîrî'nin mar-

\* Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Şırnak/Türkiye, yldirmirfann@gmail.com Orcid: 0000-0001-9949-7667.





ifet anlayışı ele alınacaktır. Özellikle Dîwan'ında yer alan şiirleri üzerinden örnekler verilerek ve marifeti nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

### 1. Melayê Cizîrî'nin Hayatı ve Şiirlerindeki Derinlik

Melayê Cizîrî, 1570 yılında, Cizre şehrinde doğmuş ve 1640 yılında vefat etmiştir. Küçük yaşlardan itibaren eğitim almaya başlamış; Kürtçe, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini öğrenmiştir. Kendi zamanında büyük bir şair ve düşünür olarak tanınan Cizîrî, aynı zamanda bir din âlimidir. Çeşitli medreselerde eğitim vermiş ve daha çok yazdığı şiirlerle tanınmıştır. Melayê Cizîrî'nin yaşamı, o dönemin toplumsal ve entelektüel ortamına ışık tutmuş ve bu da onu önemli kılmıştır. Gençliğinde büyük bir öğrenme yolculuğuna çıkmış biri olarak Cizîrî, edindiği bilgi ve deneyimlerini şiirlerinde sergilemiştir. Cizîrî'nin şiirleri, edebiyat dünyasında derin bir etki bırakmıştır. Şairin şiirleri, genellikle aşk, muhabbet, marifet ve Tanrı kavramları etrafında döner ve derin bir anlam taşır. Dil ve biçim açısından büyük bir ustalığa sahip olan döneminin diğer şairleriyle karşılaştırıldığında şiirlerinin kalitesi Kürt edebiyatının en üst düzeyde bir örneğini teşkil etmektedir. Ayrıca, Cizîrî'nin felsefi görüşleri ve düşünceleri de çok etkileyicidir. Onun felsefi görüşleri arasında, mecazi ve hakiki aşk, kainatın varoluşu, marifet sahibi olmanın sırları gibi somut olmayıp daha çok belirsizlik içeren konulardadır. Düşüncelerini derinlemesine analiz ederken, eleştirel bir yaklaşım benimser ve sorduğu sorular üzerinden okuyucularını düşünmeye teşvik eder. Cizîrî'nin düşünceleri, sadece kendi döneminde değil, sonraki nesillerde de büyük bir etki bırakmıştır. Onun fikirleri ve şiirleri, insanların hayatlarını derinlemesine düşünmelerini sağlamış ve dünya görüşlerini değiştirebilecek bir güce sahip olmuştur. Onun mirası, bugün hala devam etmekte olup, Dîvân'ı edebiyat dünyasında değerli bir yer tutmaktadır. Düşünceleri, insanların bilgi ve felsefe alanındaki anlayışlarını derinleştirmiş ve onlara yeni bir vizyon sunmuştur. Cizîrî'nin yaşamı ve çalışmaları, Kürt kültüründe takdir edilen bir öneme sahiptir. Onun bu önemli mirası, Kürt edebiyat dünyasının büyük bir zenginliği olarak kabul edilmektedir.



Hayatı boyunca bilgelikle donanmış olan Melayê Cizîrî, insanlığa dair derin iç görüler sunmuş ve etkileyici bir entelektüel miras bırakmıştır. Onun şiirleri, insanların hayata ve evrene dair sorgulamalarını tetiklemiştir. Özellikle insan zihninin derinliklerine inen şiirleriyle, okuyuculara ruhani bir deneyim sunmuştur. Şiirlerinde varoluşun sırlarını ustalıkla anlatan Cizîrî, duygusal ve düşünsel bir yolculuğa çıkaran dizeleriyle büyük bir etkileyicilik yaratmıştır. Şiirlerini, evrenin gizemlerini keşfetme isteğini uyandıran ve derin bir düşünme sürecine yol açan bir derinlikle yazmıştır. Özellikle insanların kendi gerçekliklerini keşfetme yolculuğunda eşlik eden ve yaydığı ilhamla insanları derin düşüncelere sürükleyen yönleri öne çıkmıştır.

## 2. Marifet Kavramı ve Tasavvuf Felsefesindeki Yeri

Marifet kavramının neye karşılık geldiği ve hangi konseptte ele alındığını bilmenin kavramın anlaşılmasına katkı sunacağı düşünüldüğünden, bu bölümde önce tasavvuf kavramı ve/veya ekolü irdelenecek, ardından tasavvuf çerçevesinde şekil kazanan marifet kavramı üzerinde durulacaktır.

Literatürde karşılaşılan çalışmalara bakıldığında *tasavvufu* tek bir tanıma sığdırmanın güçlüğüyle karşılaşılmaktadır. Zira her sûfî (tasavvuf ehli olan kişi), içinde bulunduğu *hali* eksene alarak tasavvufu tanımlamaya çalıştığından ortak bir tanım yapılamamıştır. Ancak, genel olarak üzerinde uzlaşılan bazı tanımlar öne çıkmaktadır. Örneğin; “Kur’an’a göre yaşayan Hz. Peygamber gibi yaşamaya çalışmak” veya “takva ve züht hayatı yaşayıp ruhu temizlemek, kalbi kötülüklerden arındırarak Hakk’a tahsis etmek, Allah’ın tüm emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak ve aklın daima Allah’ı canlı tutması” şeklinde tanımlar yapılmıştır (Tatlılıoğlu, 2009:100). Tanımlardan da anlaşıldığı gibi tasavvufta çerçeve çizmek ve belirli bir istikamete yönelmek, bazı kurallar dâhilinde hareket etmek esas alınmış, uzun bir süre farklı coğrafi bölgelerde uygulama imkânı bulmasıyla belirli bir kültür çerçevesine sahip olmuştur.

İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan *tasavvuf düşüncesi ve pratiği*, ilk dönemlerden itibaren taraftar bulmuş ve İslamiyet’in yayılmasında öncü bir rol oynamıştır. Tasavvu-



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

fun medreseleri şeklinde anılan tekke ve dergâhlar, genel prensiplerini İslam akaidi ve fıkından alan, özel prensiplerini de insani anlayış içinde geliştirilen terbiye usullerinden hareket eden bir yapı arz etmişlerdir. Bu usuller arasında *muhabbetullah, sekr, sahv, rıza, melamet, inziva ve riyazet, cömertlik, velayet, fena ve beka* gibi doktrinleri saymak mümkündür. Bu medreseler çoğunlukla kurucusuna göre adlandırılmıştır. Bunlar arasında günümüzde öne çıkanlar *Kadiriyye, Yesviyye, Rıfaiyye, Medeniyye, Bedeviyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çiştîyye, Bektâşîyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye* gibi tarikat orjinli medreseler sayılmaktadır (Erdoğan, 2019: 1329). Sözü edilen “Tasavvuf” ekollerinden birçoğu Kürtlerin yaşadığı coğrafi bölgelerde fazlasıyla etkili olmuştur.

Tasavvuf ekollerine göre ilahi hakikatler ince, derin ve gizli olduklarından akıl ile kavranamaz, dolayısıyla hakikatin bilgisine ancak hakikatin vasıtasız idrakini sağlayan *marifet* ile ulaşılabilir. Bu da ilahi hakikatler tecrübe edilerek mümkün kılınabilir (Reis, 2017: 2). Bu yüzden marifet kavramının somutlaşan yönlerinin yanında ruhsal süreçleri de içermesi, tanımlanmasını da farklılaştırmıştır. Marifet kavramının yukarıda dile getirilen yönlerinin yanında, sözcük olarak *tecrübi bilgi* veya *ameli bilgi* anlamları da bulunur, ayrıca kavram *aşinalık* ve *tanımak* gibi karşılıklara da sahiptir (Ellek, 2016:261). Aynı şekilde kavramı, “bir şeyi olduğu gibi kuşatmak” veya “bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür yoluyla bilmekten ibaret” (Şeker, 2014:831) sayan yaklaşımlar da bulunmaktadır.

İslam düşüncesine tasavvufun kattığı zindelik ve canlılığın gerisinde marifet anlayışı bulunur. Marifet, ilimden farklı olarak irfan, ilham, keşif ve sezgi gibi kalple ilintili bilgi kaynaklarıyla ilişkilidir. Bir anlamda kalbin Hakk ile hayat bulması, diri olması ve Hakkın haricinde kalan sırlı şeylerden yüz çevirmesidir. Allah hakkındaki sıhhatli bilgiye marifet denilmiştir. Dolayısıyla herkesin kıymeti, sahip olduğu marifetin ölçüsünde olmuştur (Soysaldı, 1998:204).

Marifet, ilim, ilahi hakikat, varlıkların durumu ve nefsin niteliklerine ilişkin gaybi hususlara dair malumdur. Tasavvuf kültüründe ilim malumata bir giriştir ve ilme dayanmayan marifet muhal görülmüştür. Bu sebeple marifet mavi gök kubbe altında en şerefli ilim olarak görülmüştür (Öz, 2023: 178). Mar-



ifet kavramı, tasavvuf alanında sıklıkla kullanılan bir kavram olmasına rağmen diğer birçok dini disiplin tarafından da ele alınmıştır. Örneğin Fıkıh ve Kelam yeni bir bilgiyi, delillerden hareketle ve akıl yoluyla elde etmeye yönelik disiplinlerdir (Pekdoğru, 2021:3). Tasavvuf alanı ise sülûk yöntemini (bir yola veya tarikata girme) marifet bilgisi için yeterli görmektedir.

Tasavvufa bağlı ekollerin etkili olduğu dönemlerde marifet, bilgi ve irfan anlamlarında kullanılmıştır. Kavram, tasavvufi literatürde derin manevi bilgiye ulaşma, Allah'a yakınlaşma ve gerçekleri idrak etme anlamlarında yoğun bir şekilde yer almıştır. Kültürel ve dini etkileşimlerin etkisiyle birlikte marifet kavramı, zamanla felsefi boyutlara da bürünmüştür. Marifet, özünde bilgi ve irfanla beslenen bir kavramdır ve tüm insanların potansiyellerini maksimum düzeyde geliştirmelerine yardımcı olmayı içerir. Marifetin gücü, bilgeliği, anlayışı ve derinliği, insanların hayatlarına anlam katma potansiyeline sahiptir. Tasavvufta marifet, kulu Allah'ı tanımaya götüren yegâne yol sayılmıştır. Buradan hareketle marifet, 'kalbin Allah'la hemhal olması ve kulun O'nu kalp gözüyle idrak etmesi' şeklinde tarif edilmiştir (Öz, 2023: 179). Allah'ı hakkıyla tanıma anlamında kullanılan marifetin insanı ve âlemi tanıma gibi yönleri de bulunur. Zira insanı tanımak *marifetullahı*, yani yaratıcıyı tanımanın başlangıcıdır. Dolayısıyla Arif olmanın ve Rabbini tanımanın koşulu insanın kendisini tanıması sayılmıştır.

Tasavvuf kültüründe doğru bilginin vasıtası akıl ve naklin yanında/dışında kalp önemli bir yer tutar. Sûfiler, bilgiye ulaşma konusunda aklın ve naklin sunduğu verileri temel kaynak olarak kabul ederler. Fakat bu bilgi kaynakları yeterli görülmez, bunlarla birlikte kalp yoluyla elde edilen keşif ve ilhamın yanında rüya gibi kaynaklar da kabul edilir. Marifet, kalbe dayalı ve akli aşan bir boyuta sahip olması hasebiyle doğru bilginin bir metodu olarak görülür. Bununla birlikte marifet, daha çok *Allah hakkındaki bilgi* çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bilgiye, ancak Allah'ın yarattıkları şeyler üzerinde tefekkür edilerek sınırlı bir şekilde ulaşılır. Marifetin önemli bir yönü ise akıl ve tefekkürün ulaşamadığı noktada kalp vasıtasıyla ilham, keşf ve müşahede gibi manevi tecrübelerle ulaşılan bir bilgi olmasıdır. Tasavvuf alanında *vahiy*, *keşf*, *ilham*, *müşahede*, *mükaşefe*, *basiret*, *tecelli*, *fehîh*, *yakin* ve rüya gibi kavramlar birbirleriyle yakın anlamlıdır ve tümü de marifet kapsamında değerlendirilir (Erkaya, 2022: 122).



Tasavvuf hayatına dâhil olan ve onun kurallarına sıkı sıkıya sarılan kişi Allah'tan başkasını sevmez. Bu aşk, Allah'ı tanıma ve bilmenin sonucudur. Sevgilinin kendisine yaptığı iyilikleri ve lütufları bilmesiyle mutmain olur. Bu bilgiye erişen kul, Rabbini sevmeye mecburiyetini anlar. Böylece kulun hayatı Allah sevgisiyle renk kazanır. Kendisini, aşkın olana teslim eden kul, sevgilisi olan Rabbini her iki dünyaya tercih eder. Bu aşkta, sevgiliden gelecek türlü eza ve cefaya kul razıdır. Tüm arzularını bir tarafa bırakmaya ve sevgiliden gelecek hükümlere hazırdır. Âşık kul, daima sevgilisini zikreder ve manen kendisini yok etme mecburiyeti hissederek “fena fi ‘/-mahbub” denilen yok olmayı gerçekleştirir. Artık irade ve ihtiyarı kalmayan kulun dünyadan hiçbir isteği olmaz. Kararlarda sevgilisini (Rabbini) vekil tayin ettiğinden her şeye karşı koyan ve acı çekertmeyen dinamik bir ahlak edinir. Bu ahlak anlayışıyla kul, artık her şeyi O’nunla görür, O’nunla işitir ve O’nunla konuşur. Artık âşık kulun nefsi yoktur, Allah’ta tekrar var olur ki bu mertebeye “bakî billah” denilir. Âşık ve maşuk, bu mertebede birbirlerini ‘ben’ diye çağırırlar. Bu aşkın en güzel anı ise kaynaşma ve karışma sarhoşluğunu içeren *vecd halidir*. Görünüşü *mûkaşefe* (arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilahiyatla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görölürcesine apaçık ortaya çıkması) olan vecdin tamamlanması ise *müşahede* (gözlemek)’dir. Bu hal içinde kâinatın tüm sırlarına erişilerek marifet sahibi olunur. Dolayısıyla marifet anlayışında *aşk akıldan üstündür* (Altıntaş, 2015: 1045).

Tasavvuf perspektifinden kavramlar belirli çerçevelerde tanımlanmıştır. Örneğin aklın idrakine *ilim*, kalbin idrakine ise *marifet* denilmiştir. İlim sahibi Âlim, marifet sahibi ise *Arif* olarak adlandırılmış, ilmin merkezine *akıl*, marifetin merkezine ise *kalp* yerleştirilmiştir. Marifetin tecelli etmesi Allah’ın bir inayeti ve bildirimi olarak görülmüş, eşyanın iç yüzünü keşfeden ve gaybın bilgisini elde etme imkânı tanıyan bir yol olduğuna inanılmıştır. Öğrenme yoluyla ilmin elde edileceği kabul edilmiş, marifete ulaşmada ise ilahi sevgiyi tanımanın şart olduğuna dikkat çekilmiştir. Başka bir ifade ile marifet yaratıcıyı, ilim ise yaratılanı tanımanın yolu olarak belirtilmiş, dolayısıyla zahiri (dışsal) bilgilere *ilim*, bâtinî (içsel) ve kalbi bilgilere *marifet* denilmiştir (Reis, 2017: 2). *Marifet*, bilenin bilinenle manevi boyuttan birleştiği bir hal iken *ilim*, daha çok bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi kavrayan aklın bir hali şeklinde ele alınmıştır. Başka bir



ifade ile ilim okuma, öğrenme, araştırma ve analiz yapma yoluyla elde edilirken *marifet*, tefekkür, sezi ve iç müşahedeye dayalı ilmin özü manasında kullanılmıştır. Bu çerçevede *ilim* bilmek, *marifet* ise tanımak şeklinde ele alınmıştır (Şeker, 2014:831).

Yukarıda da değinildiği gibi akıl ve naklin dışında kalan marifet esasen daha değerli ve daha güvenilir bir bilgi türü olarak görülmüştür. Çünkü Allah, insan ve âleme dair kapsamlı bilgileri içerir. Bu bilgi türünde Allah'ı tanıma anlamındaki “mârifet-ullah” (Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri ve filleri hakkındaki bilgi) mertebesi bulunur. Böyle bir yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlara da arif veya ehli marifet denilir. Ancak tasavvuf felsefesinde kişinin kendisine ait nefis bilgisine sahip olması Rabbini bilmesinin başlangıcı kabul edilir. Dolayısıyla kişi nefsi konusunda arif olmadıkça Rabbinin sıfatlarını da idrak edemez (Uludağ, 2024). Tasavvuf kültüründe sevmek (muhabbet) önemli yer tutar. Çünkü Hakk, bilinmek istedi ve sevgiyle tecelli edip varlık âlemini yarattı. Buna göre sevginin amacı bilinmektir ve bu çerçevede Allah'ın sanatını, rahmetini, kudretini, lütfunu ve inayetini ibretle temaşa edenler O'nu bilebilirler. Burada aşk ve muhabbetle temaşa edenlerin *arifler* olduğu açıktır (İbrahimoglu, 2024: 288). Tasavvufta sözü edilen aşkın tarifini yapmak güç olmuş ve birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Marifette kalbin müşahade etmesi önemli görülmüş ve doğrudan bir bilgi kaynağı olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede *Allah*, *ilahi sevgi* ve *vuslat* gibi akılla idrak ve izah edilemeyen meselelerde marifet kavramına özel bir önem verilmiştir. Öte yandan Âlim ile *Arif* arasında da bir mukayese yapılmış ve ayrışan bazı noktalara dikkat çekilmiştir. Örneğin her *Arif* olanın Âlim olduğu, ancak her Âlim olanın *Arif* olmadığı vurgulanmış ve Âlim, zihni faaliyetlerde bulunan olarak tanımlanırken *Arif*, manevi ve ahlaki arınma ile sezgi gücüne ve derinlikli tecrübeye sahip bilen olarak tarif edilmiştir (Reis, 2017: 2). Aralarındaki farklılıklar başka ifadeler üzerinden de yapılmıştır. Örneğin *Arif* Rabbini, Âlim ise nefsinin düşünür; Arifle hidayete erişilir, Âlime tabi olunur; Arif manevi sezgi ile âlemi müşahade eder, Âlim ise zahiri bilgiler edinir. Bu sebeple *marifet bilgisi* akılla ulaşılan bilgidir; *arifler* de âlimlerden üstün tutulmuştur.





Sûfî diye bilinen tasavvuf ehli insanlar, *irfan*, *ilham*, *keşf*, *ilm-i ledün* gibi kavramlar üzerinden iç tecrübeye dayalı ve aracısız olarak elde edilen bilgileri *marifet* çerçevesinde dikkate almış ve manevi bir derinlik elde etmeye çalışmışlar. Bu şekilde marifeti, akıl ve duyu organlarına dayanan bilgiden üstün görmüşler, hakikate ulaşmanın yolunu da marifete bağlamışlar (Reis, 2017: 1). Marifeti, eşyayı olduğu hal üzere evsaf ve ahkâmı ile birlikte bilmek şeklinde tarif ederler (Alkış, 2023: 163). Sûfîler, dünya işlerinde veya maddi âlemde aklın bir rehber ve bilgi kaynağı olabileceğini, ancak duyu organlarının dışına taşan *Allah*, *ruh*, *ahiret* gibi konularda akıl yoluyla veya mantıksal çıkarımlarla doğru bilgiye ulaşamayacağını düşünürler. Esasen onlara göre ilahi alanla ilgili hakikatler akıl alanının dışındadır; *derin*, *ince ve sırlıdır*. Dolayısıyla bu alana ancak *marifet* denilen bilgi türüyle sirayet edilebilir. Zira marifet hakikatin vasıtasız idrakini saylayan biricik bilgidir. Marifete, içerdiği anlamsal yolculuk bakımından aynı zamanda *keşf* veya *ilham* da denilmektedir.

86 Sûfîler tarafından marifetin önemsenmesi ilmin önemsenmediği anlamına gelmez, sadece marifetin akıl ve nakil yoluyla gelen ilmi bilgiden üstün görülmesi söz konusudur. Diğer taraftan marifetin geçerli ve sağlıklı olması Kur'an ve hadise ters düşmemesi koşuluna bağlanmıştır (Uludağ, 2024). Tasavvuf kültüründe şeriata bağlılık esas alındığı gibi marifetullah da insanın yaratılış gayesini teşkil eder. Başka bir ifade ile Allah insanları ve cinleri kendisini tanımaları için yaratmıştır. Dolayısıyla marifetullahı giden yol şeriattan geçmektedir. İslam'a dair dini, ahlaki ve hukuki hükümlerden ibaret olan şariat ve Allah'ın kulu bazı ilahi sırları ve gerçekleri bildirmesi olan *hakikat*, tasavvufun temel dayanaklarıdır. Şariat ile amel etmenin sonrasında gerçekleşen hakikat, Allah'ın ona gayb hazinesinden sunduğu bir ikramdır. Marifet ise bu ikramın veya hakikatin bilgi boyutudur (Erkaya, 2022: 124).

Özellikle bireyde karşılık bulan yönüyle *marifet* kavramı, bilmek, tanımak ve ikrar etmek gibi sözcük anlamlarının yanında *maharet*, *ustalık*, *herkeste görülmeyen hususiyet*, *hüner*, *hususî bilgi* şeklinde de tanımlanmıştır (Uludağ, 2024). Kavramın sırlı veya manevi alana tekabül eden yönü kadar maharet ve beceri gösterme yönü de tartışılmıştır. Bilmenin bilenle bütünleşmesi, bilginin insanın tabiatı haline gelmesi, bilen bilene tercüman olması şeklinde ulvi bir merteye ile de ilişkilendirilmiştir (Ul-



udağ, 2024). İlmi ve tasavvufi bir kavram olarak bilinen *marifet* (*irfan*) için düşünce dünyasında, doğru bulunan hususların pratik yaşama aktarılması önemli görülmüştür. Marifeti, yaşamının manifestosu haline getirip uygulamaya geçirenlere '*Arif*', marifetiyle tanınan ve bilinenlere de '*Maruf*' denilmiştir. Tikel veya bireysel yönü ağır basan marifet, genel bir kavram olan 'ilim'den ayrı bir zeminde ele alınmıştır.

Marifet, "Allah'ın rubûbiyetiyle tanınması, insanın kul-luğunun farkında olması, Allah'ın her varlığın ilki olduğunun, her şeyin onunla kaim olduğunun ve her şeyin ona döndürüleceğinin bilinmesidir." Tasavvufta kayda değer bir nitelik olarak görülen marifet, *takva*, *amel ve nefis terbiyesi* olan bilgi olarak değerlendirilmiştir. Muhabbet ise marifetin bir göstergesi sayılmıştır. Özellikle marifetullah'a giden yolda beşeri muhabbete önem verilmiş ve ilahi marifete ulaşmada basamak olarak görülmüştür (Öz, 2023: 180).

Hak yolun yolcusu denilen arif kimse, nefsi olana karşı duran, kendisini ağıyara ve huzurun gelgitlerine kapatandır. Marifet ehli olanlar için geçerli emareler arasında; arifin maruftan başka, kimseden teveccüh ve iltifat beklemediği, ondan gayrısıyla halvet olmadığı, göz kapaklarını ve kalbini başka kims-eye açmadığını saymak mümkündür. Bu ölçüdeki bir marifete eremeyen yâr-ı ağıyârı tefrike edemez, dolayısıyla hicran azabını bilemez. Esasen marifet makamı keşfe dayalı bir hayret, dehşet ve muhabbet makamıdır. Bu nedenle bu makama erişenlerde iç sükûn ve temkin hâsıl olur. Çünkü arif Allahtan başka her şeyle zati alakasını keser, onun aşkından şikâyet kapalı hale gelir, Hak muhabbetine teslim olur ve akıbeti hakkında endişelerle baş başa kalır. Hakiki marifetin lezzetine ulaşan arif, Rabbinden başkasına tenezzül etmez ve onda dünyanın bir kıymeti harbiyesi kalmaz. Marifette derinleşenler ruhlarında genişleme yaşar, servetlerini yele verir, vuslat aşkıyla yanıp tutuşur, aşk ve şevkle muhabbet ve gönül dünyasına dâhil olurlar. Arif, yaptıkları karşılığında beklentiye girmez, ne maddi ne de manevî alanda bir rekabete girmez, gıpta etmez ve elinde olana göz diken ile mücadele etmez, kendini kimseden üstün görmez, kaçırdığı fırsatlardan şikâyetçi olmaz ve eline geçen muvaffakiyetlerden sevinç ve küstahlığa girmez. O aynı zamanda mal mülke tamah etmez, Allah'ın inayetini dünyanın tüm malına tercih eder. Halkın içinde Hakla beraber olmak, âlemi seyre dalmak ve vahdetin cil-





velerini keşfetmek, hikmeti elden bırakmadan kerameti sezmek, çokluktaki birliği kavramak gibi hasletler en büyük beklentisidir. Yaşantısında laubaliliğin, israfın ve küstahlığın görülmediği; oturup kalkmanın temkin ve teyakkuz içinde gerçekleştiği; kalbi ve ruhi bir hayatın eksene alındığı bir düzlemde (Uludağ, 2024). Kısacası “arif” kimse “işleri bilen, bir defa gördüğünü inkâr etmeyen”, mana âlemine dâhil olan kimsedir (Şeker, 2014:831).

### 3. Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Marifet Anlayışı

Kürt medrese geleneğinin en önde gelen marifet sahibi âlimlerinden biri konumundaki Melayê Cizîrî, ortaya koyduğu şiirleriyle hem derinlikli bir ilme sahip, hem de marifet ehli bir kimse olduğunu kanıtlamıştır. Mela'nın şiir yazma kabiliyetinin Kürt kültür ve edebiyatı alanında en üst düzeyde olduğu söylenbilir (Polat, 2020: 35). Şiirlerinden hareketle üst düzeyde bir ilme ve şiir yazma kabiliyetine sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki şiirlerindeki ayrıntılara inildiğinde, meramını az sözcükle ifade etme, derinlikli meseleleri konu etme, uzun metinleri kısa şekilde ve şiir diliyle izaha yönelme, tarihsel olay ve olguları referans alma, maddi ve manevi bilgilere hâkimiyet gibi konularda önemli bir düzeyi geride bıraktığını görmek mümkündür. Esasen Mela'nın kayda değer bir yönü, medrese âlimi olması ve medresede okutulan tüm ilimleri yakından müşahade ederek üst düzeydeki bilgilerine vakıf olmasıdır. Özellikle menşei Batı olan felsefi düşüncelerden haberdar olması ve Antik Yunan filozoflarının, maddenin temelinde yatan dört unsurun (toprak, hava, su, ateş) bulunduğu yönündeki yaklaşımlarına ekleme yapması önem arz etmektedir. Zira ona göre bu unsurlar; kupkuru kalan, mana içermeyen ve âlemi anlamamıza yardımcı olmayan sınırlı varlıklardır. Oysaki esas mana âleminin kapılarını insana açan unsur aşk'tır. Batının rasyonel temeldeki felsefi yaklaşımına ilave olarak aşkı dâhil etmekte ve adeta Batı ile Doğu felsefesini buluşturarak âlemi anlama yolculuğuna yeni bir bakış getirmektedir.

Cizîrî'nin din ile sıkı şekilde ilişkilendirilmiş olan marifet anlayışı, İslam dininin öğretileri ve mistik kültürüyle sağlam bir şekilde entegre edilmiştir. Cizîrî'nin din ile marifeti birleştiren şiirlerinde insanın Tanrı'ya olan aşkı ve bu aşka bağlı olarak



marifeti elde etme süreci vurgulanmaktadır. Çünkü ona göre, aşkın halleri marifetin yansımalarıdır. Marifetin anahtarının insanın içinde bulunduğunu ve insanın bu anahtarla Tanrı'ya ulaşabileceğini vurgulayan Cizîrî, mistik düşüncenin en derin noktalarına ışık tutmaktadır. Marifetin derin sırlarını keşfetme gücünden ve mistik birikiminden aldığı ilhamla yazdığı şiirleri, dini bir deneyimin ve ruhsal keşif yolculuğunun unutulmaz bir izdüşümüdür. Her satırı birer inci gibi parlayan bu şiirler, okuyucuya mistik marifet dünyasına adım attırırken aynı zamanda derin bir anlam ve bilgelik sunar.

Cizîrî'nin epistemolojik anlayışında Allah-kul ilişkisini görünür kılan marifettir. Şiirlerinde, marifet kavramının felsefi boyutlarına yer verdiği gözlemlenmektedir. Onun marifet anlayışı, felsefi düşüncelerle derinlemesine bir ilişki içerisindedir. Özellikle insanın varoluşsal durumu, bilgi, gerçeklik ve evrensel sorunlara dair düşünceleriyle marifet kavramını felsefi bir zeminde ele almıştır. Felsefi perspektifi, marifetin geniş bir spektrumunu keşfetmemizi sağlamaktadır. Onun marifet anlayışı, eserlerinde derinlik kazanan önemli bir konudur. O, marifeti derinlemesine anlamak için Tanrı'nın varlığını ve özünü anlama, onun sıfatlarını ve yarattıklarını kavrama süreci olarak oldukça detaylı bir şekilde tanımlamıştır. Bu tanımlama, marifet kavramının Cizîrî'nin şiirlerinde insanın Tanrı'yı anlama ve ruhani şekilde birlikte olma arzusunu dile getirmesine olanak sağladığını ortaya koymaktadır.

Yalnız Antik Yunan felsefesinin kalkış noktası olan akla yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Çünkü akı, hakikat ve kâinatın anlaşılmasında yetersiz görmektedir. İslam geleneğindeki tasavvuf anlayışının önemli bir sözcüsü olan Mela, marifetin ortaya çıkmasında aklın sınırlılığını ve hakikat karşısındaki aczini şöyle dile getirir:

“Ser bi ‘iczê didirit quwwetê derrakeê ma,  
Recee'l-'eqlu kelîlen we meta qame qe'ed,  
Hîret û 'icz e serencami di babê nezerê,  
Key bi xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed”.

(Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada,  
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada,  
Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı,  
Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahlûk Halikını) (Cizîrî, 2012:87).



Marifete ancak külli bir akıl ile ulaşılabilir, bu yolun rehberi ise aşktır ve o da cüzi akıldan üstündür. Başka bir ifade ile insan hem fani dünyayı hem de yaratıcısını ve ahiret âlemini ancak *aşk* ile anlayabilir (Polat, 2020: 35). Mutlak bilgiye ulaşmanın tek rehberi olarak gördüğü aşk, Mela'ya göre *ilahi bir sırdır* (Doru, 2016: 56). Bu sır akılla kavranamaz, çünkü akıl sınırlıdır, dolayısıyla akıl, aşk kilidini çözemez. Bu kilit, ancak özel bir bilgi türü olan marifetle çözülebilir. Marifet ise *sûfînin* kalp gözü ile ulaştığı bilgilerdir. Dolayısıyla bilgiler ancak aşk ile elde edilebilir. Buradan hareketle denilebilir ki Cizîrî'nin bilgi anlayışında, akıldan ziyade marifet belirleyicidir ve marifet nihai amaçtır. Bunu da bir beytinde şu şekilde dile getirmektedir:

“Guftigoyê me’rifet çendi Mela peyda biki,  
Gewhera me’rifete nagihete kes bi xired”  
(*Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile,  
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile*)  
(Cizîrî, 2012:87).

90 Mela, marifeti anlama ve idrak üzerine inşa ederek insanın sahip olduğu akli potansiyeli gereksiz ve faydasız işlerde değil, onu yaratıcısının bir ihsanı şeklinde görüp kelamını anlaması için kullanması gerektiğini belirtir. Zira *kelam*, *akıl* ve *marifet* Allah'ın sıfatları kapsamındadır, yeter ki insan külli bir düşünme ile bunlara ulaşabilsin, çünkü kalbin mutmain olması aklın idrakiyledir. Akıl kalbe doğru akar, kalp ise aklın aynasıdır (Polat, 2020: 31). Tasavvuf alanında marifet, akli bilgiden ziyade *keşif* ile geldiğinden şüphe edilmeyen bir bilgi türüdür. Bu bilgi ilahi kökenlidir ve Allah'ın kuluna yapacağı inayetle mümkündür. Cizîrî bu hususu şu şekilde dile getirmektedir:

“Dê ji heq cazîbeyek dil bigirit werne Mela,  
Ji ezel ger tu hidayet nebit îrşadî çi kit?”  
(*Gönül yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Haktan Mela,  
Ezel canibinden hidayet yoksa eğer vaaz ile irşat ne yapsın?*)  
(Cizîrî, 2012: 56).

Marifeti pozitif bir kavram olarak ele almakta ve insanın Tanrı ile olan ilişkisini güçlendirmek için önemine vurgu yapmaktadır. Onun marifet anlayışı, insanların manevi yolculuklarını aydınlatan bir ışık olarak ele alınabilir. Kadim bilgeliği ve derin sevgi (aşk) anlayışıyla Cizîrî, insanları kendi iç dünyalarında keşfe çıkarmakta ve onlara manevi bir aydınlanma yaşatmak-



tadır. İnsanların manevi olarak büyümelerine ve evrensel gerçekliği daha iyi anlamalarına yardımcı olmaktadır. Şiirleri, insanlara marifetin değerini, gücünü ve etkisini gösterir. Bunun yanında Arif kimselerin özelliklerinden de söz etmektedir. Özellikle arif kimselerin ancak sırlardan haberdar olabileceğini şu dizelerde dile getirmektedir:

“Arifên me'naşinas in ew bi sed sûret lîbas in  
Xeyrê mehbûb wan nenasin xef ji wan zanî me ye”  
(Yüzlerce perde altında gizli olsa da manaya aşınadır arif olanlar  
Sevgiliden gayrı kimse bilmezken bu sırrı aldık onlardan gizlice)

(Cizîrî, 2012: 146).

Melayê Cizîrî, marifetin insanın kalbine nüfuz ettiğini ve onun doğasını derinden etkilediğini anlatır. Bu etki, insanın duygusal ve ruhsal dünyasında büyük bir dönüşüm yaratır ve onu kendi potansiyeline ulaştırmada bir araç haline getirir. Marifet, insanın kendini keşfetmesinde önemli bir role sahiptir ve ona hayatın anlamını kavrama fırsatı sunar. Marifet, bilgelik ve aydınlanma yolunda bir rehber olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla onun marifet anlayışı, insanın hayatında varoluşsal bir dönüşüm yaşamasına yardımcı olan derin bir bilgelik ve anlayış kaynağıdır. Marifet, insanın kendini tanıması ve ruhsal gelişimine katkıda bulunması açısından da oldukça önemlidir. Cizîrî'nin şiirlerinde marifetin işlenmesi, insanın iç dünyasında var olan potansiyeli keşfetme ve bu potansiyeli gerçekleştirme yolunda bir adım atmaktır. Onun şiirlerinde, marifetin insan ruhuna etkisi ve değeri sıkça işlenir. Marîfet, insanın iç dünyasını aydınlatan bir ışık ve Cizîrî'nin şiirleri ise bu ışığın en güzel ve etkileyici şekilde yansıdığı bir aynadır.

91

Tasavvufta sevginin yoğun bir hal alması anlamına gelen aşk, kulun marifette yetkinleşerek ilahi güzelliği idrak etmesinden ileri gelir (Öz, 2023: 200). Bu yüzden maşuk her daim birdir. Bu yaklaşımını şu dizelerle dile getirir:

“Dil yek e, dê işq jî yek bit, aşiqan yek yarî bes,  
Qible dê yek bit, quluban dilberek dildarî bes”  
(Gönül birdir, aşık da bir olacak, aşığa bir yar yeter,  
Kible bir olacak, kibleye yönelen için gönülden seven bir yar yeter)

(Cizîrî, 2012: 98).



Cizîrî'nin düşünce dünyasında hakikat, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın bilinmesi ve diğer varlıkların bu ekseninde anlaşılmasına dayanır. Bu yüzden beyitlerinde her şey ilahi eksenslidir. Marifet ve muhabbet hakikate yaklaştıran birer araçtır. Ona göre aşk, ilmi bir mertebedir ve ilahi bir bilgidir (Kavak, 2015: 53). Mecazi aşk ise, ilahi aşka hazırlayan bir merhalelerdir. Tasavvuf yolunda ilerleyenler, marifetin sırrına ve fenafillah makamına ermeden mecazi aşktan ilahi aşka geçilemezler. Konuyla ilgili düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

**“Salik kî ye hatî ji mecazê bi heqîqet,  
Sûret neşunâsî û bi me'na ne fenâ girt”**

*(Mecazî aşktan hakîkî aşka geçemez salik,*

*Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına malik)*

(Cizîrî, 2012: 58).

Cizîrî'nin estetik anlayışının marifet kavramı çerçevesinde şekil kazandığı söylenebilir. Zira güzelliği Allah'ın zati sıfatları arasında sayar ve sıfatlarındaki güzelliğe dair tecelli, ancak marifet yoluyla edinilebilir. Öyle ki yaratıcı güzelliğini müşahade yoluyla görmek istediğinden âlemi bir ayna olarak yaratmıştır. Dolayısıyla insan da yaratıcının güzelliğine, âlemi marifet ile temaşa ederek ulaşabilir (Eminoğlu, 2023: 146). Marifet sahibi olmanın tertemiz bir fıtrattan geçtiğini, ruhun kir ve günahlardan arındırmanın şart olduğunu ve adeta yaratıldığı ilk günkü gibi tertemiz olması gerektiğini dile getirir. Tasavvufun önemli kurallarından biri, dünyaya meyleden, maddeye teslim olan kişinin hakikati ve manevi lezzeti bulamayacağıdır. Cizîrî'de bu yöndeki düşüncesini dile getirir:

**“Şem'ê serrê nûr nadet ger neket perhîzê dil,  
Zewqê cama 'işqê naket ger neket îmsakê rûh”,**  
*(Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden,  
Aşk kadehinden zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden)*

(Cizîrî, 2012: 72).

Sûfi bu dünyayı bir imtihan olarak görür, gözünü ve gönünü mutlak varlığa çevirir, her şeyde bu mutlak varlığı arar. Mela, bu yöndeki düşüncesini şu beyitlerde dile getirmektedir:



“Qesdê serçeşmeê heywanê heqîqet ke Nîşanî,  
Bi cîhanê mebe mexrûr ku cîhan ‘eynê serabe”  
(Ab-ı hayat çeşmesine ulaşmayı gerçekleştir Nîşanî,  
Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla seraptır)

(Cizîrî, 2012: 158).

Melayê Cizîrî'nin de bağlı olduğu tasavvuf felsefesine göre insan *vahdet-i vücud* yaklaşımına teslim olmalı ve geçici heveslerini terbiye etmelidir. Bu şekilde bir yaşamı öngören biri *insan-ı kâmil* mertebesine erişir ve geçici olan bu dünyadan uzaklaşıp Allah'ın birliğinde kalır. Kısacası dünya hayatına bakışı Vahdet-i Vücud düşüncesi eksenindedir. Dünya zevklerine kayıtsız kalma ve aşk ile adanmışlık ön plandadır. Bu çerçevede marifete giden yolun dünyadan elini çekmek ve arınmak olduğunu şu şekilde ifade ediyor:

Minnet ji Xudayê ku bi ‘ebdê xwo Melayê,  
İksîrê xemê ‘işqê, ne dînar û direm da  
(Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Melayı,  
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona altınla gümüş

sevgisini)

(Cizîrî, 2012:30).

Cizîrî'de marifet, muhabbetin nedeni, muhabbet de marifetin neticesi kabul edilmiştir. Bu yaklaşımıyla marifet ve muhabbeti (aşkı) aynı zeminde buluşturmuştur. Dolayısıyla aşk ve muhabbet esasen onun bilgi anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Hakikat bilgisine erişmede bir yoldur ve bu bilgiye erişmek de marifet sahibi olmakla mümkündür. Ayetlerin sırları içerdiğini ve arif kişinin bu ayetlerin tefsirine kulak vermesi gerektiğini şu şekilde dile getirmektedir:

“Tefsîrê sirra ayetê ‘arif divêtin guh detê  
Raza rumûzên qudrêtê ger dê biket me‘zûr e dil”  
(Aşk ayetinin tefsirine iyice kulak vermeli arif olan  
Kudret nurunun sırlarını açıklarsa eğer, mazurdur gönül)

(Cizîrî, 2012:126).

Kendinden, sevdiklerinden ve dünyadaki zevklerden, ayrıca aklından vazgeçemedikçe, yaratıcının lütfundan istifade etmedikçe arifin huzur bulması mümkün değildir. Bu yöndeki görüşü şu dizelerde görülmektedir:



“Arif heta nenoşî ji destê meyfiroşî,  
Xaîb nebû ji hişî peyda nekir welayet”  
(*Arif meyfuruşun elinden şarap içmedikçe,  
Ve aklından geçmedikçe velayet bulamaz*) (Cizîrî, 2012:52).

Fıtrî bir meleke olan marifet kâinatta tecelli eden ilahî hakikatleri keşfetme üzerine kuruludur. Bu sebeple kâinatta işlenilen her bir nakışta arifler için bir detay vardır. Âşıklar içinde sadık kişilerin ancak arifler olabileceğini, aşkın üst düzeyde ortaya çıkmasının da marifetten geçtiğini şu dizesinde bahseder:

“Ger dilber û wer ‘aşîq in ‘arif di qeyda sadîq in  
Ayîneyê nûra Heq in cih cih di wan da cilwe da”  
(*İster âşık ister dilber, arif olan sadıktır bunda  
Birer aynadırlar Hakk’ın nuruna, yer yer tecelli eder onlarda*)  
(Cizîrî, 2012:12).

Evrenin özünde marifet ve muhabbetin yer aldığını ve esasen bunların aynı şeyler olduğunu belirtir. O, batînî bir ilim olan marifeti öne çıkartır, içeriğinin ise söylem ve rivayetle idrak edilmeyen muhabbet olduğunu belirtir. Başka bir ifade ile varlıkların 94 kaynağının aşk ve muhabbete dayandığını, bu güzelliği görebilmenin koşulunun marifet olduğunu ifade eder:

“Rohniya çavên Mela yî Xaliqe husna te dayî  
Hub tinê da min gedayî husn û hub yek çeşne ye”  
(*Ey Mela’nın gözlerinin aydınlığı, seni güzel yaratan Halik  
Sadece bu fakire verdi sevgiyi, çünkü birdir sevgiyle güzelliğin kaynağı*)  
(Cizîrî, 2012:150).

En üst varlık olan Allah’ın bilinmesi, ondan başka ilah olmadığının anlaşılması ve tüm varlıkların O’ndan zuhur ettiğinin idrak edilmesi tasavvuf düşüncesinin odağını oluşturur. Dolayısıyla Allah ile muhabbete yönelmek, onun dışındaki varlıklara meyletmemek ve marifete erişmek önemlidir. Cizîrî de, Allah’ı tanımayı başa koyar ve onu yönelmeyi esas alır:

“Mela her wî bibîn her wî eger tu her wî dinasî tu,  
Huwe’l-mewcûd huwe’l-meşhûdu bel la xayre fi’d-dareyn”  
(*Her daim onu gör Mela, eğer tanıyorsan onu,  
Odur mabud, odur meşhud, dareynde yok ondan gayrı mevcud*)  
(Cizîrî, 2012:136).





Aşkın tanımını yapmanın güç olduğunu belirten Mela, ancak aşkı tecrübe edenin tasvir edebileceğini belirtir. Aşkın sırrını marifete bağlar ve marifet sahibi kimseler için aşkın sır olmaktan çıktığını dile getirir. Ancak âşık kimsenin kirden ve pastan arındırılmış temiz bir fıtrata sahip olmasını şart koşar:

“Me’nayê ‘işqê bêm çi ye, lew min bi çeşmê dil dîye,  
‘Eksa cemalek safî ye, Lami’ di mîr’ata me da”

*(Söyleyeyim mi nedir, kalp gözüyle gördüğüm aşkın manasını,  
Saf güzelliğin ruh aynamızda yansıyan parıltısıdır aşk)*

(Cizîrî, 2012:12).

Mela’nın marifet anlayışında doğadaki seslere kulak kesilmek önemlidir; kulaklarını iyice açmak, derinden sesleri duymak, kaynağına inmeye çalışmak, sesleri anlamlandırmak, neye çağırıldığını sezme ve gerisindeki faili tanımak üzerine kuruludur. Bu keşif mertebesidir ve buna marifetle ulaşılır. Artık sırlara ulaşan arif, böylece kemale erer ve mahv, fena, tecelli ve vuslat makamlarına erişir. İçinde bulunulan halin yansımaları içermeyen ilimlerin anlaşılmayacağını ve lezzet içermeyeceğini şu şekilde dile getirir:

“‘İşq û ‘ilmê but û latan bi serek ‘alî nabit  
Qederek hali nebit beyhude feryad çi hez”

*(Mağrur olmayla güzellerin aşkı ve ilmi bilinmez asla  
Hâl ilminden biraz olsun nasib yoksa, feryadın tadı olmaz)*

(Cizîrî, 2012:116).

Yukarıda da dile getirildiği gibi dünyaya meyleden kimse-lerin marifet sahibi olamayacaklarını ve geçici zevklere yönelen kimselerin ebedi zevkleri tadamayacaklarına dair görüşünü de şu şekilde dile getirmektedir:

“Hey’eta keyf û kemê bêkeyf e keyfa ‘arif e  
Dê bimînit ger nebit naçari bê tiryakî rûh.”

*(Gerçekte bir keyfiyyet yok nitelikte, arif olandır asıl keyfiyyet  
Çaresiz kalır insan eğer yoksa ruha tiryak olacak bir nesne)*

(Cizîrî, 2012:72).

Öte yandan Melayê Cizîrî, ilim ehli olduğu kadar marifet sahibidir de ve bu konudaki rûştünü de ispatlamıştır. Divanında yer alan şiirlerin üst düzeyde bir maharet gerektirdiği, alana hâkim uzmanlar tarafından dillendirilmektedir. Mela, marifeti sadece ortaya koyduğu eserler üzerinden değil, aynı zamanda marifetin neye tekabül ettiğini, örnekleri gündelik yaşamdan





seçerek temellendirmiş ve marifet sahibi insanların diğer ilim ehli kimselerden farkına dikkat çekmiştir. İlmi ve marifeti şahsında birleştirip sahip olduğu farklılık ve üstünlük içeren özelliklerini iddialı bir şekilde dile getirmiştir.

Marifete aşk sayesinde edinilen bilgi olarak bakan Mela, kalbini ilahi bilgilere açmayan ve deruni estetik hazlardan yoksun olanların marifet sahibi olamayacaklarına işaret eder. Sadece zahiri ilimlerle, eşyanın görünen kısmıyla ilgilenen imam ve müsteidler marifetten uzak olduklarına, aşkı bilemeyeceklerine, yüce bir sır olan aşkı ise gönül ehli arif kimselerin anlayabileceğine dikkat çeker:

“Tu ji Melayî her bipirs esrarê ‘işqe hel dikit,  
Ve mu’emmayê çi zanin sed mela û muste’îd”  
(Mela’ya sor aşkın sırlarını ki, halletsin sana,  
Çözemez yoksa bu muammayı yüz molla ile müstaid)  
(Cizîrî, 2012:84).

Kendisini adeta marifetin vücut bulmuş hali olarak gösterir. Marifet ehli bir kimse olarak tanıtmasının yanında kendisini ancak marifet ehli insanların anlayabileceğini de belirtir:

“Înşayê ‘ulûman li dinê ger tu nizanî  
Zanî bi heqîqet ku çi îmla yim ez”  
(Vakıf değilsen eğer bu dünyada ilimlerin inceliklerine  
Zatıma bak! O an iyice anlarsın nasıl bir imlayım ben)  
(Cizîrî, 2012:96).

Marifet konusundaki iddiasını ileri bir düzeye taşır ve yaşadığı dönemde marifet sahibi bir âlim olarak ün yapan Marûfê Kerxî’ye göndermede bulunur, onu adeta düelloya davet eder:

“Kerixîn em di qebayê me ji dil perde dirand  
‘Arifê weqt im û Me’rûfî bila bêt ji Kerx”  
(Usandık beklemekten, attık perdeyi gönülden samimiyetle  
Zamanın arifi benim, gelip görsün Kerh’ten Maruf-u Kerhî)  
(Cizîrî, 2012:82).



## Sonuç

Melayê Cizîrî'nin şiirleri, insanın iç dünyasındaki bir yolculuğu ve marifetin bu yolculuğun anahtarı olduğunu temsil eder. Esasen marifet, hem insanlık tarihinde, hem Ortadoğu toplumlarında, hem de özellikle Kürt kültüründe sırlarla bezenmiş bir bilgeliği ve mana dünyasının bir tezahürü olarak kabul edilir. Bu sebeple marifet, derin kökleri olan, kültürel ve sosyal yaşamın her alanında büyük bir etkiye sahip bir kavramdır. Cizîrî'nin eserlerinde de bu kavramın ilahi boyutunun yanında kültürel ve sosyal boyutlarına sıkça rastlamaktayız.

Tasavvuf ekollerinin yoğun bir şekilde etkili olduğu Kürt toplumundan zuhur eden bir âlim olarak Cizîrî, medresede ders veren bir öğretici olmasının yanında bir şair, aydın ve bilgin konumunda olmuştur. Görüşlerini tasavvuf çerçevesinde dile getirmiş, şiirlerinden oluşan Diwan adlı eseriyle Kürt edebiyat tarihine, üst düzeydeki şiirleriyle damgasını vurmuştur. Öyle ki hünerini sergilediği şiirlerinde erişilmesi güç bir seviye yakalamıştır.

97

Şiirlerine sıklıkla işlediği aşka dair mecazi sembolleri, esasen ilahi aşkı dile getirmek için kullanmış, kendisini aşk konusunda yetkinliğinden ötürü *müftü* ilan etmiştir. Dini konularda yetkin kimseler olan âlim ve müsteidler marifeti bilemeyeceklerini, ilahi aşk alanında yetersiz kaldıklarını, marifet sahibi olanların yani arif kimselerin bu sırlara vakıf olduğunu belirterek ilim ve marifet ayırımına gitmiştir. Ariflerin gerçek anlamda keyif sürdürebileceklerini ve hakikatin bilgisine sahip olabileceklerini şiirlerine işlemiştir.

Vahdet-î Vûcut düşüncesini yoğun şekilde işlediği şiirlerinde, kâinatın sırlarının ancak marifetle elde edilebileceğini belirtmiş, arif'lerin alim'lerden farkını ve üstünlüğünü işlemiştir. Marifet sahibi olunmada Allah'ı bilme ve tanımanın şart olduğunu dile getirmiştir. Bir kimsenin dünyevi zevklerden elini çekmedikçe, yaratıcının inayetine nail olmadıkça ve yaratanın yoluna girmedikçe arif olamayacağını işaret etmiştir. Kendisini dönemin 'arif'i olarak niteleyen Cizîrî, ilim ve marifet ehli kimselere meydan okumuştur.



### Kaynakça

- Alkış, Abdurrahim (2023). *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak.
- Altıntaş, Hayrani (2015). *Erzurumlu İsmail Hakkı, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce İçinde (Ed.: Bayram Ali Çetinkaya), İnsan yayınları, İstanbul.
- Cizîrî, Melayê (2012). *Dîwan*, (Çev.: Osman Tunç), TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Doru, M. Nesim (2016), *Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk*, Mukaddime, 7(1), 53-71. doi: 10.19059/mukaddime.06459.
- Ellek, Hasan (2016). Şerîat-Tarîkat-Hakîkat-Marifet Dörtlüsünde Şerîatın Yeri ve Önemi, Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/5, Winter 2016, p. 249-268.
- Eminoğlu, Nevzat (2023). Fuzûlî ve Molla Ahmed-i Cezirînin Estetik Tasavvuru Hakkında Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme, DİLBİLİM VE KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT -Karşılaştırmalı Edebiyat- içinde, Baş Editörler: Ahmet Kırkan-Yunus Cengiz, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, MARDİN-2023.
- Erdoğan, Selami (2019). Tasavvuf Ekolleri ve Modern Eğitim Felsefeleri: Eleştirel ve Kurgusal Bir Mukayese, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 12 Sayı: 65.
- Erkaya, Mahmut Esad (2022). Hacı Bektaş Velî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Marifet ve Arifler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veri Araştırma Dergisi, Sayı:103, [https://www.researchgate.net/publication/363828442\\_HACI\\_BEKTAS\\_VELI\\_NIN\\_TASAVVUF\\_DUSUNCESINDE\\_MARIFET\\_VE\\_ARIFLER](https://www.researchgate.net/publication/363828442_HACI_BEKTAS_VELI_NIN_TASAVVUF_DUSUNCESINDE_MARIFET_VE_ARIFLER).
- İbrahimoglu, Abdulmelik (2024). *Melayê Cizîrî'nin Divanında Varlığın Gayesi: Aşk ve Muhabbet*, Tevhid Ağış Mela, Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi İçinde, Şırnak Üniversitesi yayınları, Şırnak.
- Kavak, Abdulcebbar (2015). Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, Melayê Cizîrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi Yıl:1, Cilt1, Sayı2, ss. 48-66.
- Öz, Ruhullah (2023). *Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Mu-*



*habbet İlişkisi*, Aşkın Müftüsü Mela, Molla Ahmed El Cezerî'nin Hayatı ve Görüşleri İçinde, Cizre Belediyesi Yayınları, Şırnak.

- Pekdoğru, Yakup (2021). Bir Bilgi Olarak Sûfîlerin Marifet Anlayışı, Tasavvuf - ilmî ve akademik Araştırma Dergisi, 47, s. 339-358.
- Polat, Leyla (2020). *Dualîzma "aql" û "işq"ê di dîwana melayê cizîrî da*, Kurdiyat, Sal: 2020, Hejmar: 2.
- Reis, Bedriye (2017). Gazalî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet, Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Cilt:5, Sayı:9, 5:1-40.
- Soysaldı, İhsan (1998). Tasavvufta Aşk ve Marifet, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Elazığ.
- Şeker, Mehmet Yavuz (2014). Tasavvuf Geleneğinde Kâmil Zühdün İki Temel Parametresi: Mârifet ve Rıza, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 4, Sayfa: 824-839.
- Tatlılıoğlu, Durmuş (2009). Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX, Sayı: 1.
- Uludağ, Süleyman (2024). Marifet, İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet>





## Dî Helbesta Melaye Cizîrî de Rexnegirî/ Hicîw Rûdvan Atabey\*

### Destpek

Wek te zanîn Melaye Cizîrî,piranî li ser tesewuf û wehdeî wucûde sekiniye û helbesten xwe de ev mijar bi awayeke serkeftî bikaraniye. Le bele ev naye we wateye ku Mela tene bi eşqa Xwedayî nivîsiye. Gava mirov dîwana Mela dixwîne, ji xeynî eşqa Xwedayî gelek mijaren cuda ber bi çaven mirov dikevin. Rexnegirî yek ji wan mijaran e. Melaye Cizîrî, di hinek helbesten xwe de rexneyen gelek balkeş kiriye. Ev rexneyen Mela, di helbesten xwe de cih dane wan li ser hinek kesan û civake ne. Melaye Cizîrî bi şewaza xwe ya serkeftî û bi hinek sembolen sereke rexneyen gelekî dijwar kiriye. Melaye Cizîrî, ji hela rexnegiriye de jî bandora xwe li ser şairen din kiriye. Mirov nikare beje ku sede sed bandora Mela ye, le gava mirov bere xwe dide helbesten şairen din yen ku rexnegirî te de, şewaz û sembolen Melaye Cizîrî ten li ber çaven mirov.

101

Melaye Cizîrî, di hicîwe xwe de hunera şibandine bikaraniye. Gelek helbesten xwe de peyven wek se, ebleh, ker, kor bikaraniye. Helbestkar en ku piştî Melaye Cizîrî hatine jî di helbesten xwe de hicîwen nezî ye Mela kirine.

### 1. Rexnegirî An Jî Hicîw Çi Ye?

Hicîw, di weje û hunere de celebek e ku te de kesek, bûyerek an jî rewşek bi zimanekî îronîk te vekolandin. Tiştê ku li gorî fikr û ramanen mirov, li gorî rastiyen civake, li gorî pergala ku ji aliye civake ve hatî pejirandî ne be, ji aliye civake ve bi awayeke neyînî

\* Dîrokzan û Lekolîner.



te qebûl kirin û ji aliye nivîskar û helbestvanan ve jî bi şeklekî wejeyî bertek te nişandan. Ev rewş ji helbestvan û nivîskaran re bûye mijarake serbixwe û bi nave 'rexnegirî'ye ango 'hicîwe' di wejeye de cih girtiye.

Hinek caran civak bi temamî hatiye rexnekirin hinek caran berhemek hinek caran jî helbestvanek bi helbesta xwe ve te rexnekirin. Hinek caran jî bûyerek civakî bi awayeke îronîk hatiye nivîsandin. Rexnekirina wejeyî de bi piranî hunera şibandine te bikaranîn. Ev şibandin jî dive wisa bibe ku, ye te rexne kirin bi wî rexne bieşe. Di vî hunara şibandine de, sewal û kemaqilî peyven sereke ne. Rexnegiren herî ziman tûj, pispore hunera şibandine ne.

Di wejeya kurdî ya xwediye diroka dûr û direj de her çi qas rexnegirî kem be jî ew ji rexnegiriye be par nemaye. Gelek rexnegiren hejaye nivîsandine hene le em e li ser rexneyariya Melaye Cizîrî bisekinin.

## 2. Helbesten Melaye Cizîrî De Rexnegirî / Hicîw

Helbesten Melaye Cizîrî, bi piranî tekildare hizr û baweriya wahdetûl wucûde ne. Yanî ev te wî wateye ku, Mela di helbesten xwe de li ser tesewufe sekiniye. Ew di helbesten xwe de cih dide eşqa mecazî û ya heqîqî. Mela, wî eşqa ku bi ramaneke kûr şewazeke serkeftî bi lev dike, her tim diyarî yareke dike. Ev yar, di nav xwendekar û şîrovekar en Melaye Cizîrî de bûye sedema hinek nîqaşan. Hinek dibejin ev yar, Xweda û pexember e hinek dibejin ev yar tesewuf bi xwe ye. Hinek jî dibejin ev yar, keçika ku Mela aşîqe we bûye ew e. Welhasil gelek nîqaş li ser helbesten Mela û naveroka helbesten wî hene.

Ev nîqaş û şîroveyan li ser dîwana Mela xilas nabin, jiber ku ew behr e û kesen sobehiye di nav vî behre de bikin we tim hebin. Le mijarekî din heye di derheqe hunera Melaye Cizîrî de ku bi ya min ew mijar gelekî kem hatiye axaftin û nirxandin, ew mijar jî hicîw e, ango rexnegirî ye.

Melaye Cizîrî, ji xeyne mijaren tesewufe di helbeste xwe de cih daye hicîwe jî. Mela, di ware hicîwe de jî gelekî peşketî ye.



Şewaz û sembolen kû wî di hicîwe de bikaranîne bûne ekolek û li ser helbestkaren din jî bandor kirine.

Ez e hinek beyten Mela, yen ku di te de hicîw hene li jer binivîsim, bi saya van beytan em e hunera Mela ya ware rexneyariye de zelaltir bibîn.

(Peyven sereke: ker, kor, se, ehmeq, ebleh û hw.)

Ey Mela name te ye xemset'eşer  
Tu bi şî'ra ne te gotî xwe dikî qend û şeker

(Ey Mela nave te bi panzdeh tîpan pek te, tu xwe didî hezkirin bi we helbesta te negotî.)

Durre nesufte dihûnî me nedî misle te qet  
Ne di semte 'Ecem de ne di iqlîme Teter

(Ya rast tu înciyen xwerû û xam rez dikî, me nedît yekî wek te ne li ware Ecem ne jî li ware Teter.)

Ev çi şî'r û xezel û medh û senaye xwe dikî  
Di civatan we dibejî me bi te'n û bi xeber

(Di xezel û medhiyan de çima ew qas pesne xwe didî û tu çima her civate de dijûn û xeberan me dikî.)

Ev çi teqlîd û şîtat in çi bitat in tu dikî  
Serî ve ra dihejînî bi dused ah û keser

(Ew çi peyven jî hedde xwe der in, ew çi teqlîdkirin e, ew çi tinaz in tu dikî. Bi sed ah û keser tu wî serî dihejînî.)

Tu dizanî Finika te ne mekane xezelan e  
Çi buha tene meta'e te eya be ser û ber.

(Tu baş dizanî li Finika tu dimînî, kesen wisa ehle xezele nîn in, tu kes qîmete nade wan pesnen te ye be ser û ber.)

Dest û payan ji bere zede bikî de te bikim  
Misle Hemmade Erebb her wekî Şex anî bi ser

(Eger tu carekî din destdirejîya helbesten min bikî, tu wek Hemmade Erebb rezîl bibî, wisa bizanibe.)

Ahmed im sînesîper peşbere tîra feleke  
De'wedare te me îro tu jî dehle were der. (DMC/r:340)\*

(Ez Ahmed im, singe min vekiriye jî tîren feleke re, waye gazî te dikim, cihe ku te xwe veşartî were der.)





Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan  
Ebleh çi kit tewafe nabînitin Bere Reş

(Kor e, hema careke xwe naspere delîlan. Ew kesen ehmeq  
çi li tewafe bikin, ew Hacerû'l Esvede nabînin.)

Bezî dîkî ji qencan ji remz û naz û xencan  
Qedre gulan çi zanî kerbeş divet kere reş. (DMC/r:320)

(Ew kesen be hest, ji bedew û nazdaran direvin. Daxwaza  
kere reş giyaye bi stiriye, ew çi bizanîn qedre gule.)

Xebaîsteb 'e j'ehle seksirîşt e  
Yeqîn ew ker ji canan lew dîkî bîz

(Ew ji cinse seye heram e. Jiber wî ye ji cananan direve ew  
ker.)

\*Diwana Melaye Cizîrî/rûpel 340

Mebîn ev ger bi suret ademî ne  
Hemî dar in ji egîr ra kirî rîz. (DMC/r:308)

104 (Van mirovan wek mirov nebîne, bi şêkle xwe dişîbîn  
mirovan, le ew ji bo gur kirîna agir komek ezingan in.)

\*\*

Xalîba ehle zemanî ma Mela ademî yîn  
Venemayîn ji kere me'y reş û gaye te yî beş. (DMC/r:317)

(Gelo miroven vî serdeme mirov in Mela. Jiber ku tu ci-  
yawazî di navbera wan û kere me ye reş û gaye we beş de tune.)

### 3. Ware Hicîwe de Bandora Melaye Cizîrî

Melaye Cizîrî, dawîya sedsala 16'an û destpeka sedsala  
17'an jiyaye. Wî, li pey xwe gelek berhemen orijînal ango xwemalî  
hiştine. Gelek helbestkarek ku piştî sedsala Melaye Cizîrî hatine,  
di bin bandora wî de mane.

Melaye Cizîrî wek peşenge wejeya kurdî te hesibandin.  
Evdîrrehîm Rehmî Hekkarî di derheqê peşengiya Mela de ev  
berhem nivîsandîye:



Şîrazî li nav firsan keşa e'lema eşqe  
 Mela te bir ew can Hafiz bike pe meşqe  
 Lakin bi kirasek dî nur û şefekek te da  
 Dî ba yeke kurmancî raçand di Cizîre da  
 Mela te wekî Hafiz Fîrdewsî nekir îstad  
 Hem eşq ji nû hilkir kurmancî te kir îcad

Pol û zexele kurdî te bi yek nezere zer kir Mala ku feqîr  
 mayî tijî dur û gewher kir

Kurmanc dive her dem fexre bi te kin elheq  
 Lakin tu ku Mensurî rutba te bû (enel Heq)..

Mirov dikare beje ku, rexnegirî/hicîwa Mela jî bandor li  
 ser gelek kesan kiriye û ji aliye gelek helbestkaran ve bi şewaz û  
 sembolen xwe, hicîwen nezî ye Mela hatine nivîsandin. Ez dix-  
 wazim çend mînakên li jer binivîsim, ev mînak tesîra Mela we  
 çetir peşçav bikin.

(Peyven sereke: ker, kor, se, ehmeq.)

**Feqiye Teyran (1561-1644):** Melaye Cizîrî û Feqiye Teyran  
 heman serdeme de jiyane. Mijare berhemên wan nezî hev in.  
 Herdu jî li ser tesewufe sekinîne. Li gorî van beyten min li jer  
 nivîsandî, em dikarin bejin ku di hicîwe de jî şewazeke nezî hev  
 bi kar anîne.

105

Feqiye Teyran, di helbesta xwe ya li jer hatî nivîsandî de  
 hicîwe dike. Peyven wekî 'se û ker' bikaraniye. Em wan peyvan  
 di hicîwen Melaye Cizîrî de jî dibînin.

Melaye Cizîrî dibeje:

Xebaîsteb 'e j'ehle seksirişt e  
 Yeqîn ew ker ji canan lew dîkit bîz.

Feqiye Teyran jî dibeje:

"Ez çûme gunde Erbo xweş mekân e  
 Li mala Xwede sihbete seh û keran e.  
 Kere herî mezin melaye wan e  
 Kor bîne nizanin Feqiye Teyran li wan mevan e."

**Şex Şemsedîne Exlatî (1588-1674):** Ew hemdeme Melaye  
 Cizîrî û Feqiye Teyran e. Ji Xelata Bedîise ye. Wî perwerdehiya  
 xwe ya destpeke Xelate dîtiye. Dûvre ew li Hekkariye û Amediye



jiyaye. Wî di jiyana xwe de gelek kar û xebat kirine. Li gorî agahiyan wî gelek berhem nivîsîne le mixabin dîwana wî ya kurdî tene heta roja me hatiye.

“Ew kere vervî û rehwar besim û benal û bizmar  
Je hesam ev sali yekcar ku kere min pari mir.  
Geh li min qaib tibû ew geh li bal im bû yekî cew  
Nû hesiyam xweş tikim xew ku kere min pari mir.  
Ew kere rehwar û vervî betir û bedest û kovî  
Jem nema yekcari hîvî ku kereminparimir.” (DŞŞE/r:53,54) <sup>1</sup>

Şex Şemseddîne Exlatî, di vî helbesta xwe de ew kesen ku bi esle xwe ne tune le xwe gelek tişt dihesibînin re dibeje; hebûn û nebûna we ne tiştek e. Tu hebûna xwe de tiştek nebû le te qurrefî fikir û xwe mezin didît. Nebûna te çetir e ji hebûna te. Xelatî, bi peyva kere hicîw kiriye. Gava mirov li peyv û şewaza Xelatî dinere Melaye Cizîrî te bîra mirov, bo mînak:

Mebîn ev ger bi suret ademî ne  
Hemî dar in ji egir ra kirî rîz. (DMC/r:308)

### 1-Dîwana Şex Şemseddîne Exlatî, rûpel:53,54.

**Ehmede Xanî (1650-1707):** Şex Ehmede Xanî, di sala 1650'an de li gunde Xane hatiye dinyaye. Xan giredayiye navçeya Hekariyan Çele ye. Wî di jiyana xwe de gelek deveran hereme perwerde dîtiye. Wî piraniya jiyana xwe li Bazîde derbas kiriye û li we dere wefat kiriye. Şex Ehmede Xanî gelek berhemên heja hiştin li pey xwe. Berhema herî bi nav û deng jî ‘Mem û Zîn’a wî ye. Berhemên wî ye din : Eqîdeya Îmane, Nûbihara Biçûkan, Eqîdeya Îslame, Fî Beyanî Erkanî Îslam, Erde Xweda û Dîwana Helbestan e.

Ehmede Xanî, di gelek helbestên xwe de hicîw kirine. Di wan helbestan de peyva seh(se/sa)bikaraniye. Em di wan helbestan de şewazeke nezî ya Meleye Cizîrî dibînin.

“Xebaîsteb ‘e j’ehle seksirişt e

Yeqîn ew ker ji canan lew dikit bîz” dibeje Melaye Cizîrî. Helbesta Ehmede Xanî ya li jer de jî şewazeke nezî ya Melaye Cizîrî heye.

Ragirti ji bo xwe dergevanek  
Fettane zeman e seypisanek.



(Dergevanî fikir bizanin, nebejin ka ew çi bû, kuçik kure kuçik û fesadek bû )

Ev layiqe dergehe te nîne  
Ev kelbe nihîndirr e, bikîn e.

(Ji dîwana te re fesat çi hewce ne, ew kelben wî di nav de seyekî bikîn e.)

Herçend seh û dergevan bira ne  
Ekser seh bi mehr û bawefa ne.

(Her çi qas bira jî bin dergevan û se, tu seye bi wefa tune li dinyaye.)

Hasil di seye xwe Mîr nebûrî  
Te'lîli didane ber zerûrî.(Mem û Zîn/r:212)

(Axir jî seye xwe derbas nebû , hencetek danî beriya her gotina xwe.)

**Wedayî (1790-1850):** Wedayî dawîya sedsala 18'an û destpeka 19'an jiyaye. Ew katibe Şexî Bege Miksî bû. Wî piranîya jiyan xwe di wî kare katibiye de derbas kiriye. Wexte Şexî Beg wefat dike, Wedaî dibe katibe Xan Mehmede mîre Mikse.

107

Ki'eled-i be zîn-i pişt le kul in  
Qumaşed-i armîş-i kurtane xer

(Ew kehel hiştîne be zîn û piştta wî kul kirine, jî armûşe çekirine kurtane kere.)

Ji koran diken xelq-i pîrsa rîyan  
Qe naken siwal j'azmaye sefer.(Dîwana Wedaî/r:185)

Ev beyta Wedaî ya li jor, vî berhema Melaye Cizîrî tîne bîra mirov:

Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan  
Ebleh çi kit tewafe nabînitin Bere Reş

(Kor e, hema careke xwe naspere delîlan. Ew kesen ehmeq çi li tewafe bikin, ew Hacerû'l Esvede nabînin.)

**Şex Evdirehmane Axtepî (1850-1905):** Şex Evdirehman, jî Diyarbekire ye, Axtep nave gunde wî ye giredaye Çinare ye. Ew wekî alime Îslame te zanîn. Berhemen xwe bi kurdî, erebî û tirkîya osmanî nivîsandine. Gelek berhemen wî hene, berhemen sereke ev in: Dîwana Ruhî, Kitabu'l Mantiq, Kitabu'l Îbriz, Rî-



sale.

Diwestim ketim ez ji qam û piyan  
Bînim ez jana babe van sofîyan  
Wan dîn da bi dunya wan kelbe 'eqûr  
Bi wesf û suheq û direw û fecûr.(Dîwan/r:305)

Şex Evdirehmane Axtepî, di vî helbesta xwe de ew sofîyen ku di derheqe wî de axaftine, bi awayeke tundî rexnekirine. Di beyta duyem de wekî Melaye Cizîrî peyva kelbe(se) bikaraniye. Axtepî, ew sofîyen fitne û fesadiyan diken, wek seyan penase kiriye. Melaye Cizîrî jî di hicîwen xwe de peyva seye bi şewaza xwe ya xas bikaraniye.

Eger sed sala di çala da bimînim  
Her roj sed mar û dûpişka bibînim  
Zivistana li ser ave bimînim  
Havîna peze kuvî biçirînim  
Li hevraza bare aşa bikîşînim

Ne wek carek yekî ehmeq bibînim.(Dîwana Şex Evdirehmane Axtepî/r:305)

108

Şex Evdirehman, di vî helbesta xwe de jî li ser ehmeqiye sekiniye. Bi kurtasî dibeje, hema ez yekî ehmeq nebînim, çi dibe bila bibe. Melaye Cizîrî jî di helbestekî xwe de wuha dibeje:

Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan  
Ebleh çi kit tewafe nabînitin Bere Reş .(Melaye Cizîrî)

**Axayoke Bedarî (?):**Agahiyen di derheqe jiyan û berhemên Axayoke Bedarî de gelek kem in. Bi qasî te zanîn ew helbestkare dawîya sedsala 17'an û destpeka sedsala 18'an e.

Kund jî biraye bazî ye eylok dibe,terlan im ez  
Sûret ji renga ziblî ye reşreş dibe,mercan im ez.  
Tawus bi wî şekle melîh şermende ye ji saqed reş  
Li we qijka gûxwer biner qijqij diket elwan im ez.  
Şere ji heft babe xwe şer de'wa bi şerîfî naketin  
Tûle pîse heft kûpekan 'ew' ew diket eslan im ez.

Qûne neşet satir biket 'ewret ji pirçe satir e Li wî keçeले parsek biner xaqan sifet sultan im ez.

Nanî cehî ter naxutin tişteş di sifre de niye Sinbel û çavan bel dîkî sûbaşîye qewman im ez.



Ferqa tahûr û tahiran ew ger nezanîtin çî ye Şaş daye ser heft mezeran go:Se'de Teftazan im ez.<sup>1</sup>

Axayoke Bedarî, di vî helbeste de ew kesen ku xwe gelek mezin dibînin rexne dike. Dibeje, ew kerî tiştêkî nayan le xwe gelek girîng dihesibînin. Melaye Cizîrî jî, di derheqe vî mijare de helbestekî xwe de wuha dibeje:

Tu dizanî Finika te ne mekane xezelan e  
Çi buha tene meta'e te eya be ser û ber.(Melaye Cizîrî)

*1-Ev helbesta Axayoke Bedarî, yekem car kovara Nûbihare ya çandî û edebî de hatiye weşandin. Kovara Çandî û Edebî, hejmar 26, zivistan 2010*

**Salih Bege Henî (1869-1925):** Salih Beg, di sala 1868/9'an de li navçeya Diyarbekire Henî hatiye dinyaye. Li gelek medreseyan we derdore de perwerdehî dîtiye. Piştî perwerdehiya wî diqede ew demeke kare miftîtiye dike. Dûvre dev ji miftîtiye berdide û li ser ziman û çanda kurdî xebatan dike. Di rojnameya 'Kürd Teavûn ve Terakki Cemiyeti' de xebaten li ser zimane kurdî dike. Salih Beg, serhildana Şex Seîd de te girtin û bi Şex Seîd û hevalen wî re te darvekirin. 'Mevlûd-i Hürriyet' berhema wî ye.

109

Eger çekî ji cehşe kere ra  
Ji zer afir, li nev eywane kisra,  
Mu'ellîm be ji bo wî Felatûn  
Bibe saqî ji bo wî Îbnû Sîna,  
Tu wî av dî ji yenbû'a heyate  
Di şûna em bidî wî lewz û xurma,  
Meke bawer ku de sahîbhuner be  
Ew e dîsa wekî bave xwe ker be,  
Dema tu wî ji eywane derîne  
Huner naye ji wî xeyne zirrîne..

(Tu ji cehşe kere re afirekî zerîn çekî di nav qesra Kisra de, Felatûn wî perwerde bike, Îbnî Sîna bibe xizmetkar ji wî re û wî av bide, li şûna em tu bidî wî behîv û xurman jî bawer neke we perwerde bibe û bibe xwedî huner we ew dîsa jî wekî bave xwe bibe ker, gava te ew deranî li hûndir, ji xeyne zirîne tu huner ji destê wî naye.)

Melaye Cizîrî di helbestekî xwe de mijareke nezî, mijara helbesta Salih Bege Henî bikaraniye. Melaye Cizîrî dibeje:



Bezî dikit ji qencan ji remz û naz û xencan  
Qedre gulan çi zanit kerbeş divet kere reş. (DMC/r:320)

**Pîremerd/Tevfik Mahmut Hamza (1867-1950):** Pîremerd di sala 1867'an de li Silemaniye hatiye dinyaye. Ew wek helbestkar, nivîskar, rojnameger te nasîn. Li ser vexwendina Evdilhemiye duyemin, ew di sala 1898'an de te Stenbole û heta sala 1925'an dîsa ew divegere Silemaniye û sala 1950'an de wefat dike. Berhemên wî: Mem û Zîn, Devazde Sûwariye Merîvan, Pende Peşînan, Mehmûd Axaye Şîvegel, Kemançejan.

Şiklen kera naşibin mirovan  
Le piraniya kera li ser du linga ne  
Ker hene tî ne, ker hene birçî ne  
Keren me jî rûniştî li ser kursî ne.

Pîremerd di vî helbesta xwe de, hinek kesen li derdora xwe, ew kesen revebir û wezîfedar le haya wan ji peywira wan tune ye û keran dide ber hev û wan dişibîne hevdu. Hicîw bi peyva kere te kirin, em peyva kere di hicîwe Melaye Cizîrî de jî dibînin, bo mînak:

110 Xaliba ehle zamanî ma Mela ademî yin  
Venemayin ji kere me'y reş û gaye te yî beş. (DMC/r:317)

**Seyîd Eliye Findikî (1892-1968):** Seyîd Elî, sala 1892'yan de li gunde Findike ye ku li ser navçeya Dihe hatiye dine. Pişte ku perwerdehiya wî diqede ew dibe mela û gelek deveran melatiye dike. Ew, di berhemên xwe de li ser tesewufe sekiniye. Berhemên wî ev in: Dîwan, Defûş Şubûhat Fî Nezm et Terehat, Hewaşîn Ela Tefsiri Qadî el Beydawî, Hewaşîn Ela Dîwan el Cezerî...

Te bejî ev doste j'dil in Maşaallah tev kakil in Yekrûh in û duşekil in Te hew dî bûn l'fikra kere. Belkî ji wan ker çetir e

Çunkî reben barhilgir e  
Bi ku bibin be qirqir e  
Ne wek va dest ser xencere. (*jihelbesta 'MeDîL'dineDaPur 'Eceb)*

Seyîd Eliye Findikî, di vî helbeste de ker en du ling ji ker en çar ling kemtir dibîne. Dibeje, kere reben qe nebe baran dihilgirin û qirqire nakin, le ew ker en du ling bebext in, destê wan her tim li ser xencere ne. Melaye Cizîrî jî di helbesteke xwe de wuha dibeje:



Xebaîsteb 'e j'ehle seksirişt e  
 Yeqîn ew ker ji canan lew dikit bîz. (Melaye Cizîrî)

**Xelîfe Êsiv (1885-1965):** Ew di sala 1885'an de li Bazîde hatiye dine. Nave wî ye rasteqîn Yusuf Topçuoğlu' ye. Ew kure serleşkere tope ye qesra Îshaq Paşaye Şerîf Axa bû. Xelîfe Êsiv, piraniya berhemen xwe li ser mijaren olî nivîsîne. Le hinek berhemen wî jî li ser neteweya Kurd û zimane kurdî ne. Gava mirov li berhemen wî dinere, tesîra Ehmede Xanî bi awayeke zelal dixûye. Mixabin, Xelîfe Êsiv gelek nehatiye naskirin ji aliye kurdan ve, tene berhema wî ya bi nave 'Îrşad-ul Îbad'\* gelek belav bûye di nav gel de. Wî di sala 1965'an de wefat kiriye.

Berhemen wî: Îrşad-ul Îbad a Kurmancî, Tuhfet-ul Îxwan, Tuhfet-ul Amilîn, Tuhfet- Sebiyan, Feraiz, Teqrîz..

Lîsane Kurmancî çil bav û kala  
 Hej nizanî bi xwendina meh û sala  
 Kelbe kûtxwar bi ker şivanî naye  
 Cahilek nezan î Xwide nedaye.

*\*'Îrşad-ul Îbad' di nav Kurdan de wek mewlûda kurmancî hatiye zanîn, ji bo wî yeke, ji vî berheme re gotine Îrşad-ul Îbad a Kurmancî.*

111

Ey cahile malxirab û weran  
 Neke de'wa meydana piling û şeran  
 Tu ku ehmeq î lîsane abae xwe nizanî  
 Şerim heya bike tu kementire ji sanî.<sup>1</sup>

Di vî helbesta Xelîfe Êsiv de kesek te rexnekirin. Di rexneye de peyven wek cahil, nezan, ehmeq, kelb, sa hatine bikaranîn. Ev peyv di hicîwen Mela de jî gelek in, bo mînak:

Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan  
 Ebleh çi kit tewafe nabînitin Bere Reş (Melaye Cizîrî)

**Mele Ehmede Nalbend (1891-1963):** Ehmede Nalbend ango Ehmede Muxlis, di sedsala 20'an de li Zaxo û Dohuke jiyaye. Bave wî kare nalbendiye dikir, ji ber wî yeke nave Ehmede Nalbend li xwe kiriye. Mixabin di saxiya xwe de wî nekariye berhemen xwe çap bike. Piştê mirina wî, di sala 1998'an de ji aliye Mela Taha ve berhema wî ya bi nave '**Baxe Kurdî**' hatiye belav kirin. Ev berhem, ji penc bergan pek te, Mesûd Berzanî jî bûye alîkar, ji bo weşandina vî berheme.

1 *Ev helbesta Xelîfe Êsiv, di wikipedia de heye, kese bixwaze dikare temamiya vî helbeste bixwîne.*





Li ware rexnegiriye de Nalbendî helbestkarekî bi nav û deng e. Wî gelek helbesten xwe de rexne bikaraniye.

Helbesten Nalbendî ye ku min li jer nivîsandin de hicîw hatiye kirin. Nalbendî, peyven wek se, tûle û ker bikaraniye. Şewaza wî gelek neşibe ya Melaye Cizîrî jî, em wan peyvan bi piranî Hicîwen Mela de dibînin.

Tetuyî dest avet çaye, wan kare teştâ me kir  
Jina wî got daye seyî çî qebhet kir, rast fikir  
Hetka me çû li dinyaye, tûle çî li nave me kir.  
Ehmed bes e binale, dile min mabû bi te ve  
Ev şûl te kir hewale  
Dereng e bû nîv şev  
Sipede tu here mal e

Nalbendî di vî helbesta xwe de bûyerek şermezar kiriye. Ew wî rewşe napejirîne û dibeje hewceye ev rewş biguhere. Hicîw bi peyven se û tûle ye kiriye. Ev peyven bikaranîne, hicîwen Mela tîne bîra mirov. Em heman şewaze helbesta Mela ya li jer hatî nivîsandî de dibînin:

112

Xaliba ehle zemanî ma Mela ademî yin  
Venemayin ji kere me'y reş û gaye te yî beş.(Melaye Cizîrî)  
Kevne dinya megere ware kera  
Bo çine mal û jin û kuç û sera?  
Aqîbet keyfe û ehle nezera  
Naqis û kamil û xafil çû neman.

Nalbendî, di vî çarîna xwe de dinyaye wek ware keran dibîne. Dibeje dinya ciheke virtûvala ye, heçiyê te diçe. Qenc û xirab hemû çûn, kesek nema. Vî helbesta Melaye Cizîrî de jî mijar û şewazeke nezî vî çarîna li jor heye:

Xaliba ehle zemanî ma Mela ademî yin  
Venemayin ji kere me'y reş û gaye te yî beş.(DMC/r:317)

**Seyîd Qedrî Haşimî(1898-1961):** Seyîd Qedrî, li Cizîre hatiye dine. Nave wî ye rasteqîn Seyîd Muhammed Qedrî Hezîn Haşimî ye. Wî di berhemen xwe de mexlesen wek 'Qedrî, Hezîn, Zeynî û Bedrî' bikaranîne. Seyîd Qedrî, di berhemen xwe de li ser tesewufe sekiniye. Wî di sala 1961'an de wefat kiriye.



Guftûgoyen derheqe ma ehle kîn û purr-xerez

Her çi bejin ma çi zanin cehşe be sidq û eman.(ji helbesta 'Her Wekî Roj im')

Seyîd Qedrî, di vî beyta xwe de peyva cehşe bikaraniye. Dibeje: ew gotinen ku di derheqe me de hatme gotin, fehm nakin ew en cehş/ker. Melaye Cizîrî jî bi we şewaze wuha nivîsiye:

Ey Mela name te ye xemset'eşer

Tu bi şî'ra ne te gotî xwe dikî qend û şeker.(Melaye Cizîrî)

**Cegerxwîn(1903-1984):**Ew, di sala 1903'yan de li Kercewse hatiye dine. Nave wî ye rasteqîn Şexmus e. Ew ji ber hinek bûyer-en siyasî, li gelek deveran jiyaye( Amûde, Qamişlo, Şam, Lûbnan, Stockholm). Cegerxwîn, 1984'an de li Stockholme wefat kiriye û cenaze wî li Qamişloye defin kirine. Gelek berhemen Cegerxwîn hene, yen sereke ev in: Prîsk û Petî, Sewra Azadî, Kîme Ez?, Ronak, Hevî, Aşîfî...

Bes e ey kore derewker va ye re wer bide ser

Destegîre te me îro, te ji re naxime der.

Dest bi deste yekî kor e,ew nezan û tu nezan

Dane ser yek xaçereke, me li pey hev ker û ker.

Ez ji kore xwe re bejim çi re wa ye tu diçî

We li peş te yekî kortir, ji te hem be ser û ber.(ji helbesta 'Va Ye Re')

Şewaza Cegerxwîn ya di vî helbeste de bi rastî jî gelek dişibe şewaza Melaye Cizîrî. Mela dibeje; 'Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan', Cegerxwîn dibeje; 'Ez ji kore xwe re bejim çi' Her wuha, peyva kere gelek caran hatiye bikaranîn.

**Sebrî Botanî (1925-1998):** Sebrî Botanî an jî bi nave xwe ye din Sebrîye Ehmede Temir, di sala 1925'an de li gunde Lode ye navçeya Dihe hatiye dinyaye. Wî hemû jiyana xwe xizmeta ziman û weje û çanda kurdî de derbas kir. Wî di sala 1998'an li Osloye koça dawî kir. Berhemen wî ye hatî çapkirin ev in: Şîn û Şadî, Dilistan, Dibejin, Denge Metîn û Cudî.



Hey zikreşe dilmışt qirej  
 Tu bes bimîne şaş û geş  
 Sed tif li nava çaven te bin  
 Neke mej û xûne nerej  
 Ne ji bo keran bûye peyda ew cineta pehn û direj  
 Tu we cinete nabînî, her bibej her bibej. (ji berhema 'Şîn û Şadî')

Sebrî Botanî; di vî helbesta xwe de ji bo wan kese nankor û xirab dibeje ku, bes e wan xirabiyên bike û xwe nexapîne, tu ne ehle cinete yî. Gava em li helbeste Melaye Cizîrî dinêrîn şewaze-ke nezî wî heye. Bo mînak:

Kor e xwe nasiperit carek bi dest delîlan  
 Ebleh çi kit tewafe nabînitin Bere Reş (Melaye Cizîrî)

**Muhemmed Nurullah Seyda(1949-1985):** Di sala 1949'an de li Cizîre hatiye dinê. Kure Muhammed Seîd Seyda ye. Berhemên wî li ser tesewufe ne.

114 Muhammed Nurullah Seyda, di sala 1985'an de qezaya trafîke derbas dike û diçe rehma Xwede. Berhemên wî: Esrarut tasawuf, Buzûr ve Hakaik, Cemul- cevamî, Hulaşâtut Telhîs, Rî-saleî Qelle we Delle.

Neyar bûne wek bira  
 Çû dewre rovî û gura.  
 Pez mane li çole be xweyî  
 Gur şivan e, veka tu hesabke çi çû, çi xwe xilas kir.<sup>2</sup>

Nurullah Seyda, di van helbestên xwe de dibeje; edî ew dewra berî çû, mirov nizane kî yar e, kî neyar e. Di nav wî rewşa tarûmar de her Xweda bizane, kî diçe kî dimîne. Şewaza hatî bikaranîn, şewaza Melaye Cizîrî tîne bîra mirov.

**Abdullah Kiran(1965- ):** Abdullah Kiran, li gundê Duderya ye bajaroke Pasûre hatiye dinê. Bi nasnavên wek Felat Dilgeş, Alan Merwanî û hinek nasnavên din berhemên kurdî û tirkî nivîsandine. Berhemên wî ye sereke ev in: Ferhenga Zanîstên Cîvakî, Rojnameya Kurdî ya Peşîn Kurdistan, Kula Dersîme, Dilşa, Bi Xatîre Te Zîmano...

2 Ev helbestên Muhammed Nurullah Seyda, kovara Ragerih de hatine weşandin. (Kovara Ragerih, li Başûre Kurdistanê hatiye weşandin.)



Bele camer, tu jî nav li xwe dikî bi hozanî  
 Ne haya te ji Feqiye Teyran heye, ne ji Xanî  
 Tu ne bi Şîrazî zanî, ne jî bi Mele Camî  
 Ma zirîn jî helbest e! Be hey kere Şamî.<sup>3</sup>

Abdullah Kiran, di vî çarîne de dibeje; tu qet haj baye feleke nîn î, ma ji kengî ve zirîna kere wek helbest te pejirandin.

Ev şewaza Abdullah Kiran, beyta Melaye Cizîrî ya li jer tîne bîra mirov:

“Ev çi teqlîd û şîtat in çi bitat in tu dikî  
 Serî ve ra dihejînî bi dused ah û keser”(Melaye Cizîrî)

### Encam

Ziman û wejeya kurdî xwediyê dîrokekî gelekî direj e. Di wî dîroka direj de gelek wejenas hatine û çûne. Her yekê berhemên nemir hiştine li dû xwe. Wejenasen kurd, en di medreseyan de perwerde dîtine bi rastî jî xîmen wejeya kurdî gelekî qahîm kirine. Berhemên di serdema klasîk de hatî nivîsandin ne keme berhemên Şîrazî, ne jî keme berhemên Fuzûlî ne, ew berhemên gelek serkeftî û xwemalî ne. Ev berhem dewlemendiya wejeya kurdî peşçav dîkin, cihekî taybet digirin di wejeya kurdî de. Helbestkaren ev berhem nivîsandî dizanîn ka ew çi qas serkeftî ne.

115

Di wî mijare de Melaye Cizîrî wuha nivîsiye:  
 Ger lûuye mensurî ji nezme tu dixwazî  
 Wer şî're Mele bîn te ji Şîraze çi hacet.”

(Ger tu bixwazî bibînî helbestên wek înciyan (dûrr), çi hewceye Şîrazî ye, wer helbeste Mele binere.)

Beguman, bandora Melaye Cizîrî kem zede li ser hemû helbestkaren kurd en ku piştî wî hatine çebûye, ev jî tişteki xwezayî ye. Ji ber ku ew ekolekî pir mezin e di nav wejeya kurdî de. Dîwana Melaye Cizîrî we her tim şewqe bide reya wejenasen nû.

Min, kesayetiyekî wekî Melaye Cizîrî, ku peşenge wejeya kurdî te zanîn, ji aliye rexnegiriye de nivîsî. Ziman û şewaza wî ya hicîwe, di wejeya kurdî de tesîreke çawa kiriye, min xwest çetir be zanîn.

3 Abdullah Kiran, ev çarîn bi mexlesa ‘Şerabî’ nivîsandiye.



Çavkanî

Melaye Cizîrî, *Dîwan*, amadekar Qaymeqamiya Cizîre, 2014/2016, Stenbol

Ehmede Xanî, *Mem û Zîn*, amadekar Qaymeqamiya Cizîre, 2014 / 2016, Stenbol

Şex Şemsedîne Exlatî, *Dîwan*, amadekar Bamed Serdar, Weşanen Nûbihar, 2015

Wedaî, *Dîwan*, amadekar Seîd Dereşî, Weşanen Nûbihar, 2012

Seyîd Eliye Findikî, *Dîwan*, amadekar Huseyn Şemrexî û Selman Dilovan, Weşanen Nûbihar, 2011

Şex Evdirehmane Axtepî, *Dîwana Rûhî*, Enstitüya Kurdî ya Stenbole, 2002

Cegerxwîn, *Agir û Pirûsk*, Weşanen Avesta, 2003

116 Sebrî Botanî, *Dîwana Şîn û Şadî*, Weşanen Nefel, 2002

Seyîd Qedrî Haşimî, *Dîwan*, amadekar M. Nesim Doru, Weşanen Nûbihar, 2016

Ehmede Nalbend, *Dîwan*, amadekar Xalid Husen, 1989



## Melayê Cizîrî'de Aşk ve Akli Bilginin Dengesi

Kayhan Bayram\*

### Giriş

Bu çalışmamızda, Melayê Cizîrî'de bilginin kaynağı olarak öne çıkan metaforlardan aşk ve akli bilgiyi ele almaya çalışacağız. Mela için bilgi, yaşamdan alınan lezzet açısından oldukça önemlidir. Mela'da bilginin neliği konusundan ziyade, bilginin kaynağı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bilginin kaynağı, esasında bilginin ölçütünü yani doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızda İslam literatüründe bilginin kaynağına kısaca değindikten sonra, Mela'nın bu konuda yapmış olduğu tercih ya da tercihlerden aşk ve akıl itidalinde bir bilgi anlayışı analiz edilecektir. İslam düşünce dünyasında bilginin farklı (akıl-duygu-sezgi vb) kaynağına olan yaklaşımlarında tam bir konsensüsün sağlanamadığını görmekteyiz. Dolayısıyla bilginin doğru olan kaynağının eleştirilmesi devam ettiği gibi tercih meselesine kalan bu temayülün, Mela'da ki yeri de bağlı bulunduğu akidevî duruşa paralel olmaktadır. Çalışmamıza göre Mela'nın bilgi kaynağını şekillendiren duruş, kalamî (akli)-tasavvufî (aşk) ekol olmuştur. Çalışmamız, nitel bir metotta ilerleyecek doküman analizi tekniği kullanılarak nihayete ermektedir. Buna göre Mela'nın ve Kürt İslam literatürünün en önemli eserlerinden olan Diwân adlı eserinde, Mela'da bilginin kaynağı düşüncesini ortaya çıkaracak yerleri tespit etmeye çalışacağız. Bununla beraber, öncesinde yapılan literatür araştırılacak ve konu ile ilgili düşüncelere de ayrıca atıflar yapılacaktır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. e-posta: kayhan-bayram@hotmail.com Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0001-6392-0662>



Her şeyden önemlisi Mela'nın epistemolojisine bakarak onu İslam'daki herhangi bir itikadî mezhebe radikal bir biçimde intikal ettirmek kuşkusuz yanlış olacaktır. Örneğin Eş'ari, Mutezile, Maturidi, Selefi değildir. Fakat akli bilgiye yaklaşımlarında fonksiyonel atıfların varlığı hissedilmektedir. Bunun yanında akli bilgiye vurgu yapıldığında kelamî bir Mela karşımıza çıkarken, aşka dayalı bilgide ise tasavvufî kişilikte bir Mela var. Birinde akli deliller ön planda iken diğerinde kişilik yani rivayet edenin varlığı ön plandadır. Aşka dayalı epistemolojinin daha baskın olduğu Mela'nın Diwânında kendine özgü bir bilgi anlayışı sergilemektedir.<sup>1</sup>

Mela'nın epistemolojik mülahazası; duyu-tecrübe-haber ve akıldan bağımsız bir biçimde değildir. Fakat duyu-haber ve aklın zaaflığını dile getirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus aklın hakikate ulaşmada engel olmadığı gerçeğini tartışmaya açabilmektir. Zira akıl olmadan hakikat karşısında aşk sarhoşu içi boş bir tinden başka bir şey kalmaz. Nihayetinde marifet bir tür akıldır, ancak dünyanın değişen varoluşuna değil, değişmeyen varlığa dönük olmakla duyuusal akıldan ayrılan akıldır.<sup>2</sup> Yani Mela, aklın inkârı yerine onun gerçek bilgiye olan hizmetkârlığını hakikate ulaşma adına kabul etmiştir. Kabul edilmeyen itiraz edilen şey ise salt aklın üstünlüğünün savunulmasıdır.

Mela gerçeğe ulaşmada sadece akli bilginin kullanılmasını ya da sadece bunun yeterli olduğu düşüncesini taşımamaktadır. Mela'da akli bilgi vardır, gereklidir, önemlidir ama aşk bilgisinin anlaşılması için vardır. Onsuz aşk bilgisi de tam olarak anlaşılamayacaktır. Aklın yüceltilmesine karşı çıkarken aynı zamanda aklın gerekliliğinin varlığını da görmekteyiz. Dolayısıyla hakiki bilgi ancak sezgi ile yani gönül ile elde edilebilir. Bu bilgi aynı zamanda aşkın yani kutsal hale getirmektedir. Mela'nın Diwân'ındaki epistemolojiyi meydana getiren ana bilgi kaynağı bu ikisidir. Gerçek bilgi, akıl ve dünya ötesinde, aşkın içsel bir tecrübesidir. Mela bu bilgileri kullanırken: *ayne'l-yakin* ve *ayne'l-ıyan* bilgisi, *kal ilmi* ve *hal ilmi*, *ilim ve marifet*, *nazari* ve *kalbi bilgi*, *kitap bilgisi* ve *aşk bilgisi* gibi isimler kullanmıştır. Aşk bilgisi, bu bilgileri kemale erdiren bir bilgi türü olarak Mela'nın

1 Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019),110.

2 Mehmet Türkan, "Melayê Cizirî'de Platoncu İzler", ed: Ruhullah Öz, *Tevhid Aşığı MELA*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları), 2024, 538-539.



Diwân'ında kendisine yer bulmaktadır. Mela'da aşağıdaki bilgi türleri haiz iken,<sup>3</sup> bizler bu bilgi türleri içerisinde akla ve aşka dayalı bilginin mukayeseli denge çabasına dikkat çekmeye çalışacağız.

## Mela'de Bilgi Türleri

1. Akla dayalı bilgi
2. Aşka dayalı tasavvufi bilgi
3. Fenni-Tecrubi bilgi
4. Gündelik bilgi
5. Rivayete dayalı bilgi

### 1. Akli Bilgi

Akli bilgi ve tasavvufi bilgi arasında kurduğu ilişki, genellikle bir tür aşkın (meşşâ) ve tefekkürün (felsefi düşünme) uyumlu bir birleşimidir. Ancak Mela, akli bilgiye ve tasavvufi bilgiye yüklediği anlamlar farklılıklar gösterir ve bu farklar, onun dünya görüşünü ve deruni ifadelerini de doğrudan etkiler. Akli bilgi, genellikle duyular ve mantık aracılığıyla edinilen bilgidir. Akıl, aktörün elde ettiği verileri kullanarak bilgiyi üretir ve bunları kavramsallaştırma yoluyla anlamlandırır.<sup>4</sup> Sadece insana has bir vasıf olan bu bilgi kaynağı, düşünme, anlama, karar verme ve tedbir anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Akıl, bilinmeyenleri tasavvur ederek, delilleri göz önüne alır, bunları beş duyu organlarına sevk ederek anlar<sup>6</sup> ve bu sayede bilgiyi üretir. Aklın bu özelliğiyle, bilinmeyenleri tariflerle tasavvur ederek ve delillerle kabul ve tasdik ederek, hissedilenleri de beş duyu ile müşahade ederek idrak edip anlar

Mela'nın Diwânında akli bilgi, insanın dünya üzerindeki varlıkları anlamak için kullandığı araçlardan biri olarak karşımıza

3 Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi*, 111.

4 Harun Çağlayan, *Bilgi Kaynağı Olarak Akıl*, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), s.233-262.

5 TDK, *Türkçe Sözlük*, s.34; M.E.B. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, I/64

6 Cihad Tunç, "İslam Dininde Kâlb ve Aklın Önemi", *E.Ü.İ.F. Dergisi*, 1990, 23.





çıkar. Akli bilgi, düşünce ve mantık yoluyla, bireyin dış dünyayı kavrayış biçimini temsil eder. Bu tür bilgi, maddi dünyada olup bitenleri anlamak, insanın hakikati doğru bir şekilde anlayabilmesi için gerekli olan bilgilerden oluşan araçtır.<sup>7</sup> Ancak, Mela'nın akli bilgiye yaklaşımı, klasik akılcı düşünceden farklıdır. Akli bilgi, insanın fiziksel gerçekliği anlamasına yardımcı olabilir, fakat insanın esas amacına, yani manevi olana ulaşmasına engel teşkil edebilecek bir sınır olarak da görülür. Çünkü Mela'ye göre akıl, maddeye dayalı ve sınırlı bir bilgiye ulaşabilir; fakat aşkın olanı, yani hakikatin özünü ve evrenin metafiziksel yönlerini yalnızca akıl ile kavrayabilmek mümkün değildir.

Tasavvuf ekolünde müsbet ve menfi aklın doğru olmasını sağlayan ölçüt, aşk bilgisi ile çatışmadan, bu yolda araç olarak görevinin hakkını vermesidir. Aksi halde yoldan sapacak olan aklın sonuçlarına güven olunamayacağına yönelik atıflar yer almaktadır. İlahi marifet yoluna giden yol ancak aşk bilgisi ile mümkünse, varlığı kabul edilen akıl bilgisi ise sadece onun yardımcısıdır.<sup>8</sup> Mela'ya göre akli bilgi olsa da onun gücü ideal mükemmelliği idrak edecek güce sahip değildir. Bu mükemmelin suçu değil, aklın yetersizliği ya da acizliğidir. Aklın sırdiremediği şeyler değersiz değil, bilakis değerli ve müstesna oluşuna deliller sunmaktadır. Değerlinin değeri, değersiz varlığıyla kaim olmaktadır. Mela bunu aklın şaşkınlığı olarak neticelendirmektedir.<sup>9</sup>

Çi hedde 'eql e qîyasê te kirit  
Ev e burhan ku tu bêburhan î  
Ne haddine aklın kıyas yapmanın  
Burhansız olman burhanındır senin

Cizîrî, *Diwân*, s. 742.<sup>10</sup>

Tasavvufta en üst bilgi kaynağı olan mârifetin üstünlüğü Mela'da da görünmektedir. Yukarıdaki beyitte geçtiği üzere Mela aklın mârifete ulaşmada kafa karışıklığı yaşayacağını, bunu onun kaderinde görmektedir. Çünkü mârifet, akli bilgi ile elde edilemez ancak keşif sonrası elde edilir.<sup>11</sup> Keşif ile elde edilen bilgide

7 M. Nesim Doru, *Melayê Cizîrî'nin Felsefi ve tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Nûbahar, 2012), 174.

8 Mehmet Bayraktar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 1994), 63.

9 Ruhullah Öz, *Sufînin Akidesi*, 119.

10 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 24.

11 Ruhullah Öz, *Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi*, Ed: İbrahim



de şüphe bulunmaz sorgulama yapılmaz o kusursuz doğrunun kendisidir. Kendini mükemmellikte aramak onun haddine olmadığı gibi, sonsuz bir çaba içerisinde arayışa devam etmekten başka bir çaresinin olmadığına da vurgu yapılmaktadır.

Ger çi pur xal û nîşan î  
Emma bi nîşanî ku tu bêyînîşan î  
Benlerle nişanların çok olsa da  
Bir nişanın yok Nişanî'nin yanında

Cizîrî, *Diwân*, s. 741.

Bu beyitte ise Mela aklın kullandığı ve kendisini destekleyen birçok hipotezler olsa da bunlar hakikati yansıtan, hakikatlerden başka bir hakikat olmadığına vurgu yapmaktadır. Örneğin; nişanî mahlasını kullanmış olan Mela,<sup>12</sup> gerçek Nişana(Hak) bakarak Nişanî(Mela) anlam kazanmaktadır. Bu mahlasa farklı anlamlar<sup>13</sup> verilse de gerçek gayesinin ilahi bir aşkın nişanı biçiminde yorumlanabilir.

Suni hakikatin, gerçek hakikatin yanında herhangi bir üstünlüğü kalmamaktadır. Aşkın bilgi kaynağı kalptir. Kalp ise Mela'ya göre nurun kendisidir. Kalp ilahi bilgilerle dolu bir yerdir. Bu da hakikat bilgisini meydana getirir.<sup>14</sup> Aşğın maşuka ulaşmasını sağlayan kaynak işte bu nurdur. Bundan dolayı aklın delil mârifeti keşfetmede sarf etmiş olduğu delil arama çabasına da ithafen şaşırtıcı bir iğneleme yapmaktadır. Yani asıl olan delil değil medlulün kendisidir. Şöyle ki:

Mislê te ma bûne weya ma dibin  
Roj ku tecella ye çi hacet delil  
Var mıdır ya da olur mu hiç senin eşin  
Güneş ortada dururken delil aramak niçin

Cizîrî, *Diwân*, s. 398.

Burada mükemmeli anlamak ve onu keşfetmek için ancak mükemmel ile mümkün olacağına vurgu vardır. Mükemmele ulaşmada aciz olan bir şeyin çabası ise aşka dayalı bilgi karşısında yine acizdir. Bunu diğer bir beyitinde şu şekilde ifade etmektedir.

Baz vd., *Aşkın Müftüsü Mela*, (Ankara: Özel Ofset, 2023), 180-181.

12 Ali Tenik, *Sûfî Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık'ı Okuma Dili*, ed: Ruhullah Öz, *Tevhid Aşğı MELA*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 242.

13 Halid Cemil Muhammed, *Melaye Cizîri Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev. Ümit Demirkan (İstanbul: Hivda Yayınları, 2008), 13.

14 Ruhullah Öz, *Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi*, 180-182.



Remz û razên ney û nayê ku sema'î ne hemî  
 Ji mehalat e bi 'eqlê xwe bizanî ji qiyas  
*Ney ve naydan duyulan tüm remizleri sırları*  
*Aklınca kıyas yapıp anlamın imkânsız bunları*

Cizîrî, *Diwân*, s. 282.

Tüm bunlar aklın varlığına olan kabulün haddini bilme ile sınırlandırılarak yaklaşıldığını göstermektedir. Yani reddedilmemiş bir akli bilginin varlığını, nihayetinde. Mela tarafından sınır konulmaktadır.

Razê dehrê ji sipîhrê tu nizanî bi cedel  
 Hikmetê Dawer e tu ji hikmetê Dawer meke behs  
*Feleklerin seyrinden âlemin sırlarını anlayamazsın cedel yolu ile*  
*Allah'ın takdir ve hikmetidir bu hikmetinden sual olunmaz söz ile*  
 Cizîrî, *Diwân*, s. 153.

Mela akli bilgi ile hakikat ışığı kavranamayacağını, Allah'ın yansımaları olan ayetlerini akli sorgulama ile netice elde edilmez. İlahi aşkın varlığı ile bunlar ancak südür edilir. Mela'da aşk bilgisi o kadar güçlüdür ki akli bilginin aklını başından alıp onu sarhoş eder. Buna göre varlık âleminin bilgi dünyasının kapısı, gönül anahtarı ile açılabilir. Yani var olan kapının anahtarı akıl değildir, aşkın kendisidir. Çünkü akli bilginin ölçütü nazardır. Oysaki nazarın idrak edemediği şey, Mela için hakikatin kendisidir. Dolayısıyla kusursuz olana kusurlu pozitivist ya da rasyonalist gibi araçlarla varmanın imkânına pek ihtimal vermemektedir. Aşkın gücü bilginin önündeki sınırları kaldırarak, maşuka hakikat perdesini ardına kadar açmaktadır. Bunun imkânını ve gerçeğini de ancak bu bilgiye erişmiş olanların anlayacağı bir bilgi dünyasına keşfetmeye davet vardır. Dolayısıyla Mela'nın muhatabı avam değil havastır. Mela'nın birçok konuda anlaşıl-mamasının sebebi de budur. Kısacası akli bilgi vardır fakat bu kusurludur, sınırlıdır, eksiktir kısacası acizdir. İlahi azametinin kusursuzluğunu keşfedenler bunlarla ile tatmin olamazlar. Mela bu durumu şu ifadelerle özetlemektedir:

Pur me nezer da te ji ser ta qedem  
 Qed rece'e't-terfu we 'eqlî kelil  
*Baştan ta ayağa çokça tefekkür ettik seni*  
*Akl yorgun nazar bitap döndü geri*

Cizîrî, *Diwân*, s. 398.



## 2. Aşk Bilgisi

Aşka dayalı bilginin temeli ilhama dayanmaktadır. İlhama dayanan bilginin varlığı ve gerçekliği konusunda ise farklı yaklaşımların olduğu göze çarpmaktadır.<sup>15</sup> Tasavvufta akıl önemli bir unsur olmasının yanında keşif ile ilhama dayanan bilgi daha fazla ön planda yer almaktadır.<sup>16</sup> Bireysel iç tecrübe, dingin, deruni ve vasıtasız olarak ulaşılan bilgi türü sezgiye yani ilhama dayanan bilgi türüdür.<sup>17</sup> Bu bilgi türüne olan temayül Mela'da fazlasıyla rastlanılmaktadır. Mela'nın yanı sıra önemli İslam filozoflarından; İbn Sina, Farabi, İbn Arabi, Gazzali gibi isimler de bu bilgi türünün üstünlüğünü savunmuşlardır.<sup>18</sup> İlham bir bilgi kaynağı olarak kabul edilecekse, varlığına ulaşmanın tek yolu inançtan geçmektedir. Dolayısıyla bu inanç boyutlarına inanmayanların bu ilme vakıf olmaları imkansızdır. Yani inanmadan gerçeği keşfedemeyecek bir topluluğa bu gerçeği anlatmak ya da idrak ettirmek, iğne deliğinden deveyi geçirme çabasına benzetilecektir. Bu tür bir görüş, aklın sadece geçici ve dünya ile sınırlı bir bilgiye sahip olduğunu, gerçek bilgiye ulaşmak için içsel bir yönelişin gerekli olduğunu vurgular. Mela için gerçek bilgi, ilahi bilginin aşkıyla hemhal olmaktır. Onun bilgisi ile elde edilen şeylerden lezzet alınır.<sup>19</sup>

Sözün epistemesinden çok ontolojisi yani kaynağı yani, manası önemlidir. İnsan, bilgi/marifet cevherine pozitivist/maddî akıl ile ulaşamaz. Onlar bu denli bir bilgi dünyasını keşfetmede aciz kalırlar. Allah'a olan ilahi sevginin varlığı insanı, ten ve masîva balçığı hapsinden kurtarıp hakikate ulaştırır.<sup>20</sup> Mela aşk bilgisinin amacının ilahi bir lezzet olduğunu aktarırken, kalbe giden bu yolda varılan sonucun sınırı ve tarifi imkansız olmaktadır. Aşktan alınan bilginin dünyalar değerinde bir bilgiye denk geldiğini görmekteyiz. Bunun da manevi bir deruni bilgi dünyası ile tanımlandığını fark etmekteyiz. Bu konu yine Mela'nın Diwânında bu konu şöyle hayat bulmuştur:

15 Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, 18.

16 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1994), 151.

17 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham" (Ankara: TDY, 2000).

18 Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, 18.

19 Ali Tenik, Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi, *Mukaddime*, 2017, 8 (Özel Sayı 1), 93-118. doi: 10.19059/mukaddime.315602

20 Ali Tenik, Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi Ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi, 93-118.



Eynê kafûrî ye meşreb me ji hunsa te ye saf  
 Lew ji 'işqa te di dil da me vebû 'ilmê 'ubab  
 Me ji serçeşmeê heywan qedehek safî vexwar  
 Nagihê lezzet û zewqa me bi sed cildî kîtab  
*İçtiğimiz çeşme saf kâfurdandır güzelliğinin*  
*Aşkından açılmıştır bize deryalar dolusu ilmin*  
*İçtik ab-ı hayat çeşmesinden bir bardak safi*  
*Yüz cilt kitap aldığımız lezzetle zevke gelmez kâfi*

Cizîrî, *Diwân*, s. 60.

Mela'nın tasavvufi anlayışında, gerçek bilgi, akıl değil, ancak kalp ve içsel sezgi aracılığıyla elde edilir. Mela için kalp epistemolojinin kaynağını teşkil eder.<sup>21</sup> Tasavvufi bilgi, insanın manevi yolculuğunda en yüksek bilgelik olan mârifet (Allah'ı bilme) noktasına ulaşmayı amaçlar. Bu noktada, akıl, bir araç olmanın ötesine geçemez; tasavvuf ise, insanı doğrudan Allah ile buluşturacak bir yol olarak kabul edilir. Mela gerçek bilgiyi ilmi ledünde aramaktadır. Sezgi ve ilham yoluyla elde edilen bilgi olan ve diğer bir ismi batınî bilgi olan ilm-i ledün, İslam literatüründe Kehf suresinin 65. ayetine istinaden verilen bir kavramdır.<sup>22</sup> Bu bilgiye ulaşma ancak hikmet ilmine erişmiş hikmetli kimselere mahsustur. Bilginin kaynağını Allah'ta arayan Mela bu bilgiye vakıf olmanın metodolojisinde yine ilahi bir tekniğin uygulanmasının gerektiğini vurgulamaktadır. Bunu da ilm-i ledün ile mümkün görmektedir. Bu yani aşk bilgisi sadece hakikatin derinliklerine inme yolculuğu değildir, aynı zamanda hakikatin de kendisi ve hakikatin içinde yer almaktır. İlmi ledün ile ilgili yaklaşımını ise şu şekilde ifade etmektedir:

Înşâe 'ulûmê ledunî çunkî mi di  
 Zanî bi heqîqet ku çi însayim ez  
*Ledün ilminin inceliklerine vakıf oldum ben*  
*Sen de anlayınca anlarsın nasıl bir insayım ben*

Cizîrî, *Diwân*, s. 257.

Hakikate ulaşmada göz lazımdır fakat nihai hakikate ulaşma göz ile değil basiret ile mümkündür.<sup>23</sup> Mela'nın en temel anlayışlarından biri, aşk yoluyla Allah'a ulaşmaktır. Tasavvufi bilgiyi elde etmenin yolu, dünyevi anlam ve akıl ötesinde bir yol-

21 Emin Çelebi, *Melayê Cizîrî Varoluşçu Bir Düşünür Sayılabilir Mi?*, Ed: Ruhullah Öz, *Tevhid Aşığı Mela*, (Şırnak, Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 141.

22 Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cild:5, 188-189

23 Halid Cemil Muhammed, *Melaye Cizîri Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, 263.



culuğa çıkmaktan geçer. Bu, onun Diwânında sıkça işlediği bir temadır. Aşk, onun için sadece bir duygusal durum değil, aynı zamanda ilahi bir keşif sürecidir. Mela, insanın nefsini arındırarak ilahi bilgiye ulaşmasının önemini vurgular. Bu süreç, kalbin temizlenmesi ve nefsin arındırılması ile mümkün olur.

Aklın sınırlarını aşmak için, insanın içsel yolculuğa çıkması gerektiğine dair şu tür bir ifadesi vardır:

Dil döküp durma Mela mârifet vadisinde kal u kil ile  
Çünkü mârifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile

Cizîrî, *Diwân*, s. 257.

Bu alıntı, aklın ötesindeki gerçek bilgiye, kalp yoluyla ulaşmanın gerekliliğini ifade eder. Nefsi arındırarak insanın ruhsal gelişimi sağlanır ve ilahi bilgelik açığa çıkar. Bu sayede gerçek bilgi aşk ile elde edilir.<sup>24</sup> Tasavvufi bilgi, hem deneyimsel hem de sezgisel bir bilgidir. Bu bilgiye sahip olmak için, insanın nefsini arındırması ve içsel bir dönüşüm yaşaması gerekmektedir. Mela'nın Diwânında ve düşüncelerinde, "aşk" en önemli temalardan biridir. Aşk, burada sadece dünyevi bir sevgi değil, aynı zamanda Allah'a olan derin sevgi ve özlemi ifade eder. İnsan, aşk yoluyla nefsini terbiye eder ve nihayetinde gerçeğe, yani ilahi bilgiye ulaşır. Akıl ilmine kanıp hakikate ulaştığını ya da ulaşmaya çalıştıklarını zannedenleri ise beyhude bir çabanın içerisinde görmektedir. Bunlar aşkın sırrını öğrenemedikleri gibi bu yolu ve yolcusunu da yakinen tanıyamayacak ve *anlayamayacaklardır*.

125

*Tu j'Melayî her bi pirs esrarê 'işqê hel dikit  
Vê mu'ammayê çi zanin sed mela û muste'id*

Her zaman sor Mela'ya aşkın sırlarını sana halletsin  
Yoksa bu muammayı yüz molla ve şakirtle çözemezsin<sup>25</sup>

### 3. Allah'a Ulaşmada Kurulan İtidal: Aşk-Akıl Dengesi

Akli bilgi ile aşk bilgisi arasında bir dizi farklılıklara maddeler halinde şu şekilde değinilebilir. Bu farklılıklar iki bilgi türünün anlaşılmasında yardımcı olacağı gibi Mela'nın yapmış

24 M. Nesim Doru, Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde-Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk, *Mukaddime*, 2016, 7(1), 53-71  
doi: 10.19059/mukaddime.06459.

25 Cizîrî, *Diwân*, 229.



olduğu tercihteki gizemli itidalî keşfetmemize ışık tutacaktır:

**Akli bilgi:** Akli bilgi, sınırlı ve duyusal dünyaya dayalıdır. İnsan akli, dünyadaki olayları, nesneleri ve olguları mantıklı bir şekilde analiz eder ve anlamaya çalışır, ancak bu bilgi, ilahi gerçeği anlamaktan çok uzak kalır. **Aşk bilgisi:** Tasavvufi bilgi ise sonsuzdur ve insanın kalbinde, ruhunda, özünde bulunan ilahi gerçeği keşfetmeye yöneliktir. Bu bilgi, aklın ötesinde bir sezgi ve aşk yoluyla edinilir ve insanın manevi yolculuğunun son noktasına ulaşmasına hizmet eder.

**Akli bilgi:** Akli bilgi, daha çok mantıklı bir şekilde elde edilen ve matematiksel, fiziksel yasalarla uyumlu bilgilerdir. Aşk, akli bilgi çerçevesinde bir duygusal durum ya da psikolojik bir fenomen olarak görülür. **Aşk bilgisi:** Tasavvuf, aşkı Tanrı'ya duyulan derin sevgi ve özlem olarak kabul eder. Mela'nın Diwânında aşk, insanın Allah'a ulaşmak için geçmesi gereken yüce bir yolculuktur. Aşk, hakikatin bilgisine giden bir anahtardır.

126 **Akli bilgi:** Akli bilgi, sistematik düşünme ve mantık yürütme yoluyla elde edilir. Bu bilgiye ulaşmak için birey, gözlem, analiz ve çıkarım gibi akıl yürütme araçlarını kullanır. **Aşk bilgisi:** Daha çok içsel bir arayış, içsel bir keşif ve deneyim yoluyla edinilir. Tasavvufta bu bilgi, zihinsel değil, ruhsal bir yolculuk olarak kabul edilir ve burada düşünme değil, içsel bir açılım, kalp ve sevgi ön plandadır.

**Akli bilgi:** Somut gerçekliği anlama ve doğanın işleyişini çözme amacını güder. Akıl, dış dünyayı anlamada önemli bir rol oynar, ancak Allah'ın en derin sırrına ulaşmak için yeterli değildir. **Aşk bilgisi:** Görünmeyen deruni ve ledüni gerçeği, Allah'ın varlığını ve evrensel hakikati anlamaya yönelik bir çabadır. Bu bilgi, aklın ötesine geçer ve doğrudan Allah ile bir bağlantı kurmaya yönelik çabayı ifade eder.

Akla dayalı bilgide kullanılan ve varılan özne nesne ilişkisi ya da tez-antitez-sentez durumu aşka dayalı bilgi dünyasında aynı araçlar yer almıyor. Yani ikisinin yöntemi ve hakikat arayışında kullandığı bilgi nesneleri farklıdır.

Hakikat yolcusu, idraka varma yolunda tüm gayesini ilahi kaynağa yönlendirirse, Allah'ın feyzinden nasibini alacak-





tır. Allah'ın ayetlerinin farklı yansımaları olan evrendeki diğer şeylerde hakikatin ilmine ulaşmak lazım.<sup>26</sup> Kuşkusuz bu arayış yine aklın varlığına ihtiyaç duyacaktır. Önemli olan bu arayışta kontrolün akla bırakılmamasıdır yoksa akıldan sıyrılıp beşeri manadaki delilik değildir. Var olacak deliliğin tanımı da kendilerince yine batını olmaktadır. Bu delillğe ulaşmak zor olduğu gibi aynı zamanda anlamak içinde mertebe aranmaktadır.

Ayrıca ilahi bilgiye herkesin ulaşmaması gerekmektedir ki bu zaten kaçınılmaz olanın ilanıdır. Fakat herkesin ilahi bilgiye erişimine ket vurmanın yolu da masîvadır yani akli bilginin üstünlüğüne aldanmadır. Aynı şekilde akli bilgi burada da görüldüğü üzere aşka dayalı bilgiyi hak etmeyenler için görevlendirilmiş bir bilgi türü olarak başka bir işlevi görmektedir. Mela'ye göre, bu ilahi aşkının yansıması olmadan, yani O'nun ilmiyle varlık okunmadan, bu okumayla nesnedeki Allah idrak edilmeden varlıktaki ilahi güzelliğin tecelli etmesi, görünmesi mümkün değildir.<sup>27</sup> Hakikat yolcusu zahiri olan varlıkta ilahi bilgiyi bulmak zorundadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla ilahi bilginin erişimine varlığın işlevsel bir rolü vardır. Bunun için akli bilgiye de fonksiyonel manada ihtiyaç duyulmaktadır. Mela aşka dayalı bilginin üstünlüğünü savunsa da akli bilginin varlığını inkâr etmemiştir. Onun epistemolojisinde ne sade bir rasyonalist ne de irrasyonalist bir duruş hâkimdir. Epistemolojisindeki mârifet, biri hakkı diğeri ise hakikatin kendisini tanımlamaktır.<sup>29</sup> Hakikati tanımlamanın yegâne yolu hakkı bilmekten geçmektedir. Hakkın ışığı ile objeler hakikate ulaşır. Mela aklın rehberliğinde, akıl ve kalp arasında adil bir denge kurmaya çalışır. Adil diyoruz çünkü eşitlik her zaman adaleti temsil etmediği gerçeği Mela'nın bilgi dünyasında da karşımıza çıkmaktadır. Akıl, dünya işlerinde yol gösterici bir araç olabilirken, kalp ise, manevi gerçeği ve aşkı anlamada başlıca kaynaktır.

Aşk kime ulaştı da bıraktı onda akıl  
Öldürür aşığı sevgilinin dayanılmaz güzelliği.  
Cizîrî, *Diwân*, 75.

26 Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 187

27 Ali Tenik, *Şeyh Ahmed Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi Ve Cemal Konularının Tasavvufî Analizi*, 93-118

28 Ali Tenik, *Şeyh Ahmed Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi Ve Cemal Konularının Tasavvufî Analizi*, 93-118

29 Ruhullah Öz, *Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi*, 183-186.





Burada görüldüğü üzere kişi akıl ile yola çıkar fakat aşk ile hakikate varır. Dolayısıyla Mela'da akıldan yoksun bir aşka varmanın imkânın sorgulanması gerektiği kanaatindeyiz. Kişinin akli bilgisi aşka vardıktan sonra, ondan sıyrılarak hakikatin tadını çıkarmaya başlar.

Bir şahin gibi uçup gitti başımdan aklım aşkının ateşinden  
Eriyip bitti ruhum, nasıl erirse bir kırağı ateşi gördüğünde.  
Cizîrî, Diwân, 85.

Bu, akıl ile kalp arasındaki farklı ama uyumlu bir ilişkiyi betimler. Bu ifade, aklın sınırlı fakat işlevsel doğasına dikkat çekerken, kalbin daha derin ve kapsayıcı bir bilgi taşıdığına işaret etmektedir.

Mela'nın kelim perspektifinde ele alınan akli bilgi yaklaşımı ile tasavvufi perspektifindeki aşka dayalı bilgi yaklaşımında aşk her şeyde olduğu gibi burada da ön plana çıksa da, aşkın rehberliğinde bir adil bir denge hâkimdir. Mela'da aşkın bilgisini keşfeden kişinin dünyasında akıl artık kendine yer bulamaz. Kişi âşık olduktan sonra bunu aklındaki bilgi ile hakikate varacağına pek de ihtimal vermemektedir. Aslında Mela akli belgide aşkın önünde bir tehlike, kendisine bir rakip ya da engel olarak görmüyor, akli bilginin tekâmülcü söz söyleme çabasına karşı çıkmaktadır. Mela, varlık âleminin hem negatif hem de pozitif yönüne dikkat çekmiştir. Çiçek'e göre bu reel epistemolojik bir bakış açısını teşkil etmektedir. Yani tekâmülcü bir ret ya da kabalıktan uzak bir duruşu sergilemektedir. Bu varoluşun iki tarafını da görebilme olanağını sunmaktadır.<sup>30</sup> Akıl bilgisinin kendisini dahi aşk bilgisinin bir aracı, dediğimiz gibi bir hizmetkârı olarak tasavvur edilmektedir. Yoksa hakikate giden tek ilmi teknik aşk olsa da hakikat yolcusu bu yola tek başına gitmemektedir.

Şunu bil ki, sen tıpkı bir ip cambazsın  
Allah aşkına, kıl kadar olsun bozma dengeyi yanlışlıkla.  
Tertemiz bir fitrat, dengeli bir güç gerektir kuşkusuz  
Ta ki aşk sanatı üretmesin yanlış yanlışlıkla.

Cizîrî, Diwân 115.

Mela'nın bilgi dünyasına göre, "akl ve kalb-i selîm" sahibi olanlara mucizeleri anlatmanın, göstermenin bir anlamı ve gereği yoktur. Çünkü güneşin kendisi bunlara yeterince yansımız ve

30 Halil Çiçek, Cezerî Aşkın Varlık Süresi, Ed: Ruhullah Öz, Tevhid Aşığı Mela, (Şırnak, Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 141.



bunları aydınlatmıştır.<sup>31</sup> Mela'da var olan epistemik denge varlığı kabul edilen aklın, aşk yolunda hizmetkâr oluşudur, inkârı değil. Bu düşünceleri de şu beyitle somutlaştırmak mümkündür:

Tertemiz kemalat ve vasıflar, akıl ve ruh kitabının harfleri  
Apaçık görünsün diye levh ile kalemi yarattı Halik.

Cizîrî, *Diwân*, 21.

*Ferre 'eqî min lehîbî misle bazin ev 'îqab  
Zabe rûhî misle ma inhelle fî narin celîd*

Şahin gibi uçup gitti aşkının ateşinden başımdan aklım  
Nasıl erirse kırağı ateşi gördüğünde eriyip gitti ruhum

Cizîrî, *Diwân*, 224.

Aklın aşığı hakikate ulaştırdıktan sonra varlık sebebinin ve hizmetinin sonuna gelmiş demektir. Yani aklın var oluş gayesi, insana aşk bilgisine ulaşmada yardımcı olmaktır. Öz'ün de dikkat çektiği gibi: “Mela'nın da biri beşeri diğeri yüksek hakikatler sahasında olmak üzere iki tür bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mela, bu iki bilgi türünü değişik biçim ve anlamlarda *Dîvân*ında işlemiştir”<sup>32</sup> Tasavvuf kültüründe akıl ve aşk birlikte işlev görüp hakikati aramaya çalışsa da bu arayış aşkın kontrolünde ilerler. Yani son sözü aşk bilgisi verir.

*Li yetmeinne qelbî 'eynulyeqîn dibexşet  
'Eynu'leyan divêtin kâfi nehin dirayet*

Kalbim mutmain olsun diye ayne'l-yakin sırlar bahşet  
Yetinmez bununla kalbim ayne'ıyan ister dirayet

Cizîrî, *Diwân*, 141.

Görüldüğü üzere ayne'l-yakin akla dayalı bilgi olarak düşüncecek olursak, bu Mela için değerli olsa da kalbin mutmain olması için yeterli değildir. Mela, gözün gördüğünü kalbin tasdik ve tatbik etmesinin ön koşulunu ise ayne'ıyan'da aramaktadır. Bu, Mela'nın akıl ve aşk bilgisinde kendine has bir teknik ile kurduğu en özgün duruşunu meydana getirmektedir. Birçok Mela uzmanına göre ayne'ıyan tekniği tasavvuf kültüründe pek rastlanılmayan, ama Mela'nın kendine has bilgi yaklaşımını da meydana getirmektedir.

31 Abdurrahim Alkış, Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023), 204.

32 Ruhullah Öz, Sufinin Akidesi, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 125.



## Akıl ve Aşk Bilgisine Diwân'dan Diğer Bazı Örnekler:

### Akıl Bilgisi

Tertemiz kemalat ve vasıflar, akıl ve ruh kitabının harfleri  
Apaçık görünsün diye levh ile kalemi yarattı Halik.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 21.)

Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine  
Vahdet ilminin nuru olmazsa düşüp kalır şek-şüphe tuzağında.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 27.)

Görününce yüzü sevgilinin hasedinden kalmadı gümüşte akıl  
Çıkmadı dışarıya gümüş suyu utancından  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 69.)

Aşk kime ulaştı da bıraktı onda akıl  
Öldürür aşığı sevgilinin dayanılmaz güzelliği  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 75.)

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada  
Yorgun düşen akıl, aciz kalır kalkış için her çabada.  
Dil döküp durma Mela mârifet vadisinde kal u kil ile  
Çünkü mârifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 87.)

Çok nazar kıldık sana baştan ta ayağa  
Nazarımız geri döndü bilafaide, akıl da yorgun.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 123.)

Devlet ve saadet isteyenler ipine tutunsun sımsıkı  
Akıl ve idrak ehli olanlar ricakârın olsun senin.  
Gönlünde bir arzusu olan her kişi dergâhına sığınıp  
Akıl sahibi kimseler her daim rücûkarın olsun senin.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 181.)

### Aşk Bilgisi

Aşk ve sevgi hep var idi, Hak Teala âşık idi kendi zatına  
İhtiyacı yoktu başka bir güzelliğe, rivayetler böyle ulaştı bize.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 13.)



Aşkınla yanıp tutuşan yalnız ben değilim  
Nice maktulleri var aşkının benden önce.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 123.)

Yüzlerce aşk mübtelası var bu semâ' meclisinde Mela gibi  
Yüzlerce genç ve yaşlı, zemzemle abıhayat müşterisi  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 81.)

Ta ki görünsün yıldızlar semada, binlerce Maruf-i Kerhî çıksın  
Şiblî, Sa'dî ve Ferruhî gibilerde kendini gösterdi aşk  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 17.)

Binlerce işkence verdi gönle humma ile aşk ateşi  
Çekmedi Şems-i Tebrizî, Şirazlı sevgilisinden bunu.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 95.)

Pis, kötü, çirkin ve arsız olanlar hiç süs ile yararlı hâle gelir mi?  
Ayağı prangalı (dünya) olanlar hissedemezler aşk ateşini yürek-  
ten.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 18.)

131

Herşeye mikyas bir ilim doğdu gönülde, aşkta uruc eyledi kal-  
bim  
Felekleri ve burçları aşip süratle ulaştı ta sidretü'l-müntehaya.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 29)

Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Mela'yı  
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona altınla gümüş sevgis-  
ini.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 31.)

İçtiğimiz çeşme güzelliğinin saf kâfurundandır  
Aşkındandır ki açılmıştır bize deryalar dolusu ilmin.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 45.)

Şaraba ihtiyacı mı olur, aşk şarabıyla mest olanın  
Menziline varmış kimse için evrad ne yapsın.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 56.)

Bir ceset gibi dönüp durmaktayız aşk ateşinin ortasında  
Hakikata ulaştı gönül bu iksir ile hiç beklemeden.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 58.)



Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden  
Aşk kadehinden zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 73.)

Aşk kime ulaştı da bıraktı onda akıl  
Öldürür aşığı sevgilinin dayanılmaz güzelliği.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 75.)

Bir şahin gibi uçup gitti başımdan aklım aşkının ateşinden  
Eriyip bitti ruhum, nasıl erirse bir kırağı ateşi gördüğünde.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 85.)

Gel Botanlı Mela'ya sor ki aşkın sırlarını beyan eder  
Bu muammayı ne bilir yüz molla ile yüz müstaid.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 85.)

Aşk olmadan mümkün değil sıfatların sırlarını keşfetmek  
Sırlarını anlayıp açmak için sûret-i esma gerek.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 91.)

132

Mağrur olmayla güzellerin aşkı ve ilmi bilinmez asla  
Hâl ilminden biraz olsun nasib yoksa, feryadın tadı olmaz.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 117.)

Aşk ile raks edip dönmekte tüm meleklerle çarkıfelek  
Aşk nuruyla ışıldamakta kâinat semadan denizdeki balığa dek.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 121.)

Aşkın bir zerresine hedef olup da aklını yitirmemiş kim var ki  
Sonunda helak olmuştur aşk belasına tutulan her bir kişi  
Aşk sultanı oturunca bir kez varlık tahtına  
Açılır hemen kalbe tüm kapılar, hâkim olur ruh her şeye  
Aşk ve selamet... Nasıl da geçip gider bizden bu ikisi  
Ateşten bir yola koyulmuştur aslında aşk yolunu seçen her kişi  
Aşk oduyla yanmış ciğerle gönülden her an ahlâr yükselmede  
Yeter nasihat ettiğin boş yere, gönül dönüşmüşken kor ateşe.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 121.)

Aşk ayetinin tefsirine iyice kulak vermeli arif olan  
Kudret nurunun sırlarını açıklarsa eğer, mazurdur gönül.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 127.)



Arş ve kürsi kudretin hazinesinde gizli iken henüz  
Kemalde iken cemalullah, mevcud idi aşkın nuru.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 163.)

Sevgi ve güzelliği yarattı, çünkü aşktır âlemin aslı ve özü  
Varlığın aslını bilip anlayasın, nedir maddenin aslı ve özü.  
(Cizîrî, Dîwan, 2012, 165.)

## Sonuç

Mela, aklın inkârı yerine onun gerçek bilgiye olan hizmet-kârlığını hakikate ulaşma adına kabul etmiştir. Kabul edilmeyen itiraz edilen şey ise salt aklın üstünlüğünün savunulmasıdır. Mela akli ve ruhi bilgi düalistinde ruhi bilginin kontrolünde bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat bu akli bilginin görmezden gelme ya da yok sayma eylemi olarak nitelendirilmesi yanlıştır. Bu yaklaşım çalışmamızın ana probleminin teşkil etmektedir. Yani aşka dayalı bilginin rehberliğinde akli bilginin fonksiyonel hizmetinin yansımalarını Diwândan örnekle görmekteyiz. Mela'nın düşüncesinde akli bilgi ve tasavvufi bilgi arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Akıl, sınırlı ve dünyaya dair bilgiyi sağlasa da, ruhsal ve manevi gerçekliği anlamada yetersiz kalır. Gerçek bilgi, tasavvuf yoluyla, yani kalp ve aşk aracılığıyla elde edilir. Akıl, tasavvufi bilginin yolunu bulmada bir araç olabilir, ancak nihai bilgi ve gerçek, aşk ve içsel tecrübe ile kavranabilir.

Mela, akli bilginin sınırlı doğasını kabul eder. Akıl, maddi dünyanın sınırlı bilgisiyle yetinir ve tasavvufi gerçeğe ulaşmak için yeterli değildir. Bununla ilgili bir örnek, "Beynini kullan, ama kalbini dinle!" şeklinde bir metaforu kullanabiliriz. Burada akıl bir araç olarak kullanılsa da, nihai gerçeklik; kalp ve içsel sezgidir. Allah yüce ilminin tecellisini yarattığı varlıklara nakşetmiştir. Akli bilgi, bunları görür fakat aşk bilgisi bunu keşfedip kendi bünyesinde tecessüm ederek hakikatin derinliklerine dalar. Mela'da akli bilgiye iki önemli görev atfedilmiştir. Birincisi aşk bilgisine hizmet etme fonksiyonu; ikincisi ise ilahi aşka ulaşmasındaki marifete ulaşma engelidir. Akıl, ilahi bilgi için fonksiyonel bir hizmetçi ve hakikat önünde bir imtihan aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.



## Kaynakça

- Alkış, Abdurrahim. *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Tenik, Ali. *Sûfî Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık'ı Okuma Dili*, ed: Ruhullah Öz, Tevhid Aşığı MELA, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Tenik, Ali. Şeyh Ahmed Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi Ve Cemal Konularının Tasavvufî Analizi, *Mukaddime*, 2017, 8 (Özel Sayı 1), 93-118. doi: 10.19059/mukaddime.315602
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Çelebi, Emin. *Melayê Cizîrî Varoluşçu Bir Düşünür Sayılabilir Mi?*, ed: Ruhullah Öz, Tevhid Aşığı Mela, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Muhammed, Halid Cemil. *Melaye Cizîri Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev. Ümit Demirhan İstanbul: Hivda Yayınları, 2008.
- Çiçek, Halil. *Cezerî Aşkının Varlık Süresi*, ed: Ruhullah Öz, Tevhid Aşığı Mela, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Çağlayan, Harun. Bilgi Kaynağı Olarak Akıl, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), s.233-262.
- Doru, M. Nesim. *Melayê Cizîrî'nin Felsefi ve tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Nûbahar, 2012.
- Doru, M. Nesim. Mevlânâ Celaledîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk, *Mukaddime*, 2016, 7(1), 53-71 doi: 10.19059/mukaddime.06459.
- Bayraktar, Mehmet. *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 1994.
- Türkan, Mehmet. *Melayê Ciziri'de Platoncu İzler*, ed: Ruhullah Öz, Tevhid Aşığı MELA, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.



Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.

Sabuni, Nureddin. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, tah. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİA Yayınları, 2000.

Öz, Ruhullah. *Melayê Cizîrî'nin Tasavvurunda Marifet-Muhabbet İlişkisi*, Ed: İbrahim Baz vd., Aşkın Müftüsü Mela, (Ankara: Özel Ofset, 2023), 180-181.

Öz, Ruhullah. *Sufinin Akidesi*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. “*Bâtın İlmi*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cild:5, s. 188-189

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1994.

TDK, *Türkçe Sözlük*, s.34; M.E.B, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, I/64

Tunç, Cihad, “İslam Dininde Kâlb ve Aklın Önemi”, *E.Ü.İ.F. Dergisi*, 1990, s. 23.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham” Ankara: TDY, 2000.







## Mela'nın Divan'ında Aşka Gelen Fıkîhî Terimler

Abdulgazi Deniz\*

### Giriş

Daha çok tasavvuf ve şiir alanında temayüz eden Mela Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 1050/1640) 17. Yüzyılda Cizre'de doğmuş ve aynı yerde metfun, şair ve mutasavvıftır. Günümüze ulaşan tek eseri Divan'ın şârihlerinin tamamı Mela'nın muhtelif disiplinlerde engin bir bilgiye sahip olduğu, söz konusu ilimler kapsamında klasik Doğu medreselerinin vazgeçilmezlerinden sayılan fıkîh ve fıkîh usulünün önemli bir yer teşkil ettiğini vurgulamışlardır. Bu bağlamda Mela'nın aşka dair söylemlerinde Divan'da birçok fıkîhî terim ve kavrama yer verdiği ve söz konusu kavramları bağlamından koparmadan ustaca maksadını ifa etme yönünde kullandığı görülmektedir. Kürtler arasından temayüz etmiş ender mutasavvıf ve şairlerinden biri olan Mela Ahmed el-Cezerî'nin bize ulaşan tek eseri Divan, Kürt edebiyatının şaheser örneklerinden biri olup Sa'd-ı Şirazî (ö. 691/1292), Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492), Fuzûlî (ö. 963/1556) ve İbn Fârız es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısırî'nin (ö. 632/1235) divanlarıyla mukayese edilmesinin<sup>1</sup> haklı gerekçeleri vardır. Divan'da daha çok vahdet-i vücud düşüncesiyle ilah-i aşka evrilmiş beşerî aşkın muhtelif hâllerine şahit olunmaktadır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Divan'daki dil örgüsünün tasavvuf ve aşk ifadeleriyle yoğrularak kendine

137

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı. e-posta: abdulbakideniz500@gmail.com Orcid Number: 0000-0002-9315-6690

1 Ahmed b. Molla Muhammed ez-Zıvingî, *el-İkdu'l-Cevherî fî şerhi divanı's-Şeyhi'l-Cezerî*, İkinci Baskı (Dimaşk: Matbaatü's-Sabah, 1407), 9.

2 Birgül Bozkurt, "Molla Ahmed-i Cezerî'nin Divanında Vahdet-i Vücut Anlayışı" (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010), 625.



özgü bir yapıya büründüğünü söylemek mümkündür. Aşk yolculuğunda sevgilinin yaktığı vuslat ateşinde yanmayı nimet sayan Mela, farklı disiplinlerle bütünleşen terimleri de ustaca kullanmaktadır. Bu kapsamda fikhî birçok kavram ve terimden söz etmek mümkündür. Farz, sünnet, mübah, haram, helal, kible, abdest, mihrap, secde, zekât, nisap, oruç, hilal, şehit, esir, köle, fecr-i sadık, hac, hacı, kurban, hacir-i esved, tavaf, halvet ve adak gibi birçok fikhî kavrama farklı bir boyut kazandırmaktadır. Şüphesiz Divan'da geçen fikhî kavramların zâhirî ve hakiki manalarından ziyade mecaz yönleri maksut olduğundan ayrıca işin te'vil boyutundan söz edilebilir. Zira bir karine yahut delile dayanarak lafzın hakiki manasının terk edilerek mecaz yönüne gidilmesi te'vilin en önemli kısımlarından birini teşkil etmektedir.<sup>3</sup> Bu çalışmada Mela'nın Divan'da yer verdiği fikhî ifadeler ve hangi bağlamda kullanıldıklarına temas edilecektir. Çalışma boyunca Divan'ı manzum tarzda Türkçe'ye çeviren Osman Tunç'un eserinden<sup>4</sup> istifade etmekle birlikte spesifik bazı yerlerde farklı tercüme örnekleriyle değişik yorumlamalara yer verilmiştir. Divan'da geçen bazı kelimelerin değişik anlam boyutlarının tespiti bağlamında ise Ziwingî'nin şerhi yanında Abdalbaki Turan'ın şerhinden<sup>5</sup> yararlanılmıştır.

Tasavvuf ve aşkın ulvî yönüyle mecaz ve te'vil örneklerinin belirgin olduğu Divan dilinin kendine özgü bir anlam bütünlüğüne sahip olması Mela'nın yaşadığı asrı, coğrafyayı ve etkilendiği şahsiyetleri tanımayı da gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan yaşadığı asır ve coğrafi zeminin ortalama ilim ve kültür seviyesini aşan entelektüel bir şahsiyet olduğu anlaşılan Mela, duygularını ifade ederken avamdan ziyade hassaya hitap ettiğini ve sıradan insanların kavramaktan aciz kaldığı gerçekleri haykırdığını şu dizelerle dile getirmektedir:

Goşi bi 'amê mede terkê mudamê mede  
Ekseruhum fî 'ema exlebuhum fî zelama  
*Kulak asma avam-ı nâsa, sakın etme badeyi terk*  
*Gaflet içredir, kördür çoğu, eylemezler bunu derk*

3 Abdalbaki Deniz, İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 113.

4 Molla Ahmed-i Cezîrî Divan=Dîwan/Melayê Cizîrî; Çev. Osman Tunç; Redaksiyon, Notlandıran Ayhan Tek; Fotoğ. Mahmut Turgut. - Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

5 Abdalbaki Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, Ed. Süleyman Çevik (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2010).



Bu makamda fikhî istılahlara başvurma ihtiyacı hisseden ve kendini “aşkın müftüsü” olarak tanıtan Mela, aslında Kur’an ve sünnet naslarından ayrılmadığını<sup>6</sup> belirtmek suretiyle fıkıh usulüne de bağlı kaldığını vurgulamaktadır:

‘Aşiqê mes’elewxahî were em **muftiyê** ‘ışq îñ  
Desteki **sunnet** e têda û yekî nessê **kitab** e  
*Ey âşık! Sorun varsa gel de bize sor, biziz aşkın müftüsü*  
*Bir elimizde sünnet diğerinde **Kitap** var çünkü*

Mela, bazen fikhî terimlerin izafetini değiştirmek suretiyle yeni kavramların oluşturmaktadır. “Şeriatın vâzı’ı” olması sebebiyle normal şartlarda Allah’a nispet edilen şeri’at kavramının “aşk şeriatı (شرع الهوي)” olarak kullanılması bu kapsamdadır:

**Helle** lehu’l-katlu **bi şer’i’l-hevâ**  
Men keşefe’s-sırre we bi’s-sirri bâh  
*Aşk kanununa göre vaciptir katli*  
*Sırrı keşf ve ifşa edenin*

Sufilere göre tevhidin dördüncü mertebesine ulaşan kişi varlıkları çokluk olarak değil teklik olarak görmektedir. Bu aşamaya yükselen sufinin rububiyet sırlarını ifşa etmesi haram hatta küfürdür. Fıkıhta kâfir (mürtet) hakkındaki hüküm katli olunca Mela’ye göre aşk sırlarını ifşa edenin de katli gereklidir. Vahdet-i vücut felsefesini benimseyen Mela’ya göre Allah bir kadın suretinde tecelli etmiştir. Hakikate ulaşmak ise ancak ilahi cemalin şarabıyla sarhoş olmakla mümkündür.<sup>7</sup> Bu bakımdan Mela’nın bütün şiirleri söz konusu gerçek çevresinde şekillenmiştir. Bundan dolayı Mela’ye göre mecazi aşktan hakiki aşka geçmek için yolu çevreleyen alamet ve işaretleri iyi bilmek gerekmektedir:

Salik kî ye hatî bi heqîqet ji mecazê  
Sûret neşunasî û bi me’na ne fena girt  
*Mecazi aşktan hakiki aşka geçemez salik;*  
*Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına mâlik*

6 Mela’nın hadis, sünnet ve Hz. Peygamber tasavvurunu ele alan şu çalışmalara ayrıca bakılabilir: Ahmet Özdemir, “Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i M uhammedî”, *Aşkın Müftüsü Mela Molla Ahmed el-Cezîrî’nin Hayatı ve Görüşleri*, Ed. İbrahim Baz (Ankara: Cizre Belediyesi, 2023), 141-156; Özdemir, “Melayê Cizîrî’nin “Îro Jî Cemala Te Dîlê Mîn Bî Birîn e” Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber”, *Melanasî Melayê Cizîrî Û Mirasê Wî*, Ed. Abdulhadi Timurtaş, (Van: Peywend, 2023), 365-376.

7 Turan, *Divan Şerhi*, 21.



Buna göre hakikat yolcusu mutlak fena derecelerinde aşamalı olarak ilerlemeden, geçiş yolundaki işaretleri tam manasıyla bilmeden mecazdan hakikate geçemez. Başka bir ifadeyle fena makamından beka makamına ulaşamaz.<sup>8</sup> Bu gerçekler ışığında Mela, kendisini ve kendisi gibi olan diğer aşıkları “*zamanın müftüsü*” olarak tanımlamaktadır:

Heywan li kû dibînit em **muftiyê zeman** în  
Bistîn ji destê saqî cama zelale bêxeş  
**Zamanın müftüsüyüz biz**, bunu hayvan olan ne bilsin  
Sakinin elinden o saf şarap kadehini al kendinden geçmeden

Sevgilinin elinden katıksız şarabı alıp içen âşığın başından akıl ve şuur gittiğinden hayvan mesabesinde olup mükellef olmaktan çıkmaktadır. Bu durumu bizzat yaşayan Mela ve yoldaşları aynı zamanda fetvaya yetkili kimselerdir. Bundan dolayı kendilerini “*zamanın müftüleri*” olarak tavsif etmiştir. Ancak verdiği fetvaların dayandığı fikhî nakil ve rivayetlerin yüzölçümü ne kadar değerli olursa olsun saf şarabın bir kadehi kadar kıymetli değildir:

140

Sed neql [û] rîwayet di meya safî megir  
Îro weku ji pîrê xwe bi fetwayim ez  
Saf şarabın tek kadehi etmez yüzlerce nakl u rivayet  
Pirimden el almış bir sahib-i fetvayım bugün ben

## 1. Divan’da Aşk İkliminde Değerlendirilen Fikhî Terimlere Dair Örnekler

### 1.1. Abdest, Namaz, Fatiha, Secde ve Mihrap gibi Terimler

Min dî seher zulfên dîmest, hatin sema **îhrami best**  
**Çûn secdeya** xalê bi qest, lew **haciban mihrabi da**  
Yârin raksa duran zülüflerini gördüm seher vaktinde  
Yüzündeki ben’e **secdeye kapandılar**, kaşlarının **mihrabında**

Seher vakti kendinden geçmiş biri gibi titreyip sallanan zülüflerini gördüm. Zülüfler, bilerek ve kasıtlı olarak raks ve semâ halinde musallî (namaz kılan) gibi tahrim (tekbiri) getirerek sevgilinin benine yönelik secdeye varmıştı. Bundan dolayı kaşlar söz konusu secdenin mihrabına dönüşmüştü. Burada



mihrap, secde ve ihram arasında gözlemlenen sanatsal ahenk dikkat çekmektedir.<sup>9</sup> Bazı nüshalarda beyitte geçen “*lew haciban*” ifadesi “*lew haciyan*” şeklinde okunmuştur. Bu durumda “*hacılar gibi*” mana verilmektedir:

Min dî seher zulfêt mest, hatin sema îhrami dibest  
Çûn secdeya xalê bi qest, lew haciyan mihrabi da  
Yârin semâ'a duran mestane zülüflerini gördüm seher vaktinde  
Yüzündeki ben için hacılar gibi secdeye kapandılar, kaşlarının  
mihrabında.<sup>10</sup>

Cezbeyê dil ez wucûd bir xef ji ber 'eynê hesûd bir  
Min bi mihrabê **sucûd bir** lê Hecer nîşane ye  
Kaplamiş varlığı gönül cezbese, hasetçilerin gözünden uzakta  
Hacerü'l-Esved'e secdeye kapandım kaşlarının mihrabında

Me hadir **secdeya şukrê** li wî 'erdê muqeddes bir  
Bi mujganên xwe dur simtin anî malî li 'erdê da  
**Şükür secdesine** kapandım sevgilinin mukaddes beldesinde  
Gözyaşlarımı kirpiklerime dizip alnımla süpürdüm yerlerini

Sevgili beni huzuruna çağırdığında sevgilinin mukaddes mekânında hemen şükür secdesine vardım ve gözyaşlarımı kirpiklerime dizip alnımı yerlere sürerek sevgilinin bulunduğu yeri temizleme şerefine nail oldum.

**Du secde ferzin filhal [bi]bin ber**  
Dema xwiya bin ew qedd û qamet  
**İki kez secdeye gitmek farz olur önünde**  
Görününce o güzel endam ile o kamet

Da ji **mihraba** du nûnan **secde bî eswed-hecer**  
Dil bi mîzan mahî nû ebrû numayê rast û çep  
Gönül, iki “*nun*”un **mihrabından** **hacer-i esvede secde etsin**  
diye

Kaşları, yeni doğmuş ay gibi ölçülü görünür sağlı sollu

Kalbin, siyah bene yönelerek secde etmesi için nûn misali mihraba benzer kaşlar sevgilinin alın ölçüsünde yeni hilal gibi sağlı-sollu ortaya çıktı.<sup>11</sup>

9 Zivingî, Şerha Dîvanê, 16.

10 Tunç, *Dîvan*, 31.

11 Zivingî, Şerha Dîvanê, 90.



Tinê ew **secdeya şukrê** dibet **mihrabê** qewseynan  
 Ku delq û şeml û seccade bi vê avê qesaret kir  
*Sadece şükür secdesine varır kaşların mihrabında*  
*Hırkayı, giysiyi ve seccadeyi yıkayıp temizler gözyaşıyla*

Buna göre sevgilinin mihrabı andıran kaşları önünde şükür secdesine varan sadece Mela olup secde esnasında gözlerinden akan gözyaşlarıyla hırkasını ve seccadesini temizleyen de yalnızca O'dur.

Derê meyhaneya 'işqê **seher** 'arif ziyaret kir  
 Bi abê çeşm û xwûnê dil **wudû** best û **teharet kir**  
*Aşk meyhanesinin kapısını ziyaret etti arif seherde*  
*Arınıp abdest aldı göz yaşı ve gönülden akan kanlarla*

Aşk şarabından içip kendinden geçenlerle birlikte olmak için aşık, seher vakti meyhaneyi ziyaret ederek kendisine izin verilmesi için kapısında beklemeye başladı. Girmesine izin verilmeyince üzüntüsünden bitkin düştü ve gözyaşları akıp sel oldu. Kalbi parçalandı ve kan olup akmaya başladı. İstiğfarda bulunarak göz yaşlarıyla abdest aldı ve akan kanla temizlenmeye başladı.<sup>12</sup> Aslında fıkihta kan, necis olduğundan tahir ve mutahhir niteliğine sahip değildir. Ancak aşk şer'inde aşığın kanı helal olduğu gibi gözyaşlarıyla abdest almak da caizdir. Bazı nüshalarda beyitin başında geçen "meyhane" kelimesi "puthane" şeklindedir.<sup>13</sup>

'Eqdê îhramê dema dilber xuya bî ferzî'eyn  
**Secdeyek** ber wan du birhan nagirit cih **sed nimaz**  
*Namaz için tekbir almak farz-ı ayn olur görününce sevgili*  
*Yüz namaz tutmaz, iki kaşına edilen bir secdenin yerini*

Şüphesiz, sevgilinin cemali ortaya çıkınca ihram tekbiri getirerek iki kaşına yönelik secdeye varmak herkes için farz-ı ayn hâle gelmektedir. Fıkhî açıdan bir kısmının yapması durumunda diğerlerinin üzerinden sorumluluğun kaldırıldığı farz-ı kifayet ise bu görevi imtisal için yeterli değildir. Ayrıca sevgilinin kaşlarının mihrabında ifa edilecek tek secdenin yerini bütün şartlarına riayet edilerek kemâl tarzında ikame edilen yüz namaz bile tutamamaktadır.

12 Zivingî, Şerha Divanê, 90.

13 Tunç, Divan, 86.



Dil yek e [d]ê 'işq yek bî 'aşıqî yek [y]ari bes  
**Qible** dê yek bit qulûban dilberek dildari bes  
*Gönül birdir, aşk da bir olmalı; âşıklara bir sevgili yeter*  
**Kible** de bir olmalı, gönüllere gönül çalan bir sevgili yeter

Dil geşt w'ez ji dêrê naçim kenîştêyê qet  
**Mihrap** wê bi min ra wer da biçîne Laleş  
*Gönül gitmek istemez artık havra ile kiliseye*  
*Sevgilinin **mihrabı** benimledir, gel gidelim Lâleş'e*

İbadet için gönlüm Havraya da Kiliseye de artık gitmek istemez. Sevgilinin mihrap gibi kaşları benimle birlikte olduğundan şeytanı takdis eden Yezidilerin kutsal mekânı olan Laleş'e de gidebiliriz. Zira secdegahım olan sevgilinin mihrap gibi kaşları kalbimde ve gözlerimin önünde olduğu sürece hangi dinin kutsal mabedinde olduğumuz önemli değildir.<sup>14</sup> Bu gerçeğe temas eden bir başka beyitte şöyle denmektedir:

Bi **zunnara** di dêrê da li hindava çelîpayê  
Bi mihrabê me bir **secde** belê emma xiyal ebrû  
**Zünnar** bağlayıp kilisede salib hizasında  
*Mihrapta **secdeye kapandık** amma o kaşlar var hayalimizde*

143

Zünnar, Hristiyanlarla bütünleşmiş ve genelde rahiplerin bellerine bağladıkları bir kemerdir. Fıkha göre Müslümanların zünnarı beline sarması caiz değildir. Aşk şeriatına göre ise mak-sat sevgilinin mihrabı andıran kaşları karşısında eğilmek olduktan sonra zünnarı bağlayıp kilisede secdeye durmak ile camide mihraba yönelip secde etmek arasında fark yoktur. Çünkü her yerde var olan ma'bûd tektir.<sup>15</sup>

Herdu qeran ku **qible**bın herçî dema xwuyabin ew  
Wê se'etê di **dinê 'işq** lazime yek-du **secde ferz**  
*Bitişik kaşlar **kible** olup göründüklerinde her defasında*  
*O an **aşk dininde** âşığın bir iki **secdeye** varması **farz olur***

Sevgilinin bitişik ve uyumlu kaşları kible olduğunda her göründüklerinde âşığın anında bir-iki secdeye varması aşk dininde farzdır.

14 Zivingî, Şerha Divanê, 294.

15 Zivingî, Şerha Divanê, 2/596.





Hadirî **çûm secde jê ra lê niyet îhram** me vê ra  
 'Aşiqê ev gezme tîra herçi **ta'et ket rew a ye**  
*Secdeye kapandım önünde hemen, niyet ve tekbir getirmeden*  
*Kalbine bu oklar saplanmış âşık için her tür ibadet mübahtır*

Sevgili, kavisli kaşlarından bana zehirli bir ok attıktan sonra (bk.1.5.3. beyit) niyet etmeden ve tekbir getirmeden hemen ona secde ettim. Zira sevgilinin cemali karşısında kendimi kaybetmiştim. Halbuki (Mela'nın mensup olduğu) Şafiî mezhebinde niyetle eş zamanlı olarak tahrim (iftitah) tekbirinin telaffuz edilmesi şarttır. Aşk mezhebinde ise mazur görülmesini sağlayan çok sebep olduğundan âşık bundan müstesna olup her türlü ibadeti caizdir. Buna benzer başka bir beyitte şöyle denmektedir:

**Mihraba** du birhên te bibînit 'arif  
**Niyet** çi bi çih têt dema tekbîrê  
*Kaşların arasındaki mihrabı görürse arif*  
*Niyet tekbirin herhangi bir anında olabilir*

Hakiki marifet derecesine vasıl olan âşık namazında iki kaşının mihrabını görürse ve onlara yönelirse taharrum tekbiri  
 144 esnasındaki tekbiri makbul olup hangi ana denk geldiğinin önemi yoktur. Zira hiçbir şüphe barındırmayan sahih bir ibadet söz konusudur.<sup>16</sup>

'Aşiq ku bi dil **Fatiheya** 'ışqê xwand  
 Ayât yekayek digerin amînê  
*Âşık okursa eğer, aşkın Fatihasını gönülden*  
*Tek tek amin der Kur'an'ın diğer ayetleri peşinden*

Bi dile sade çikim ez ku tecella negehiştê  
 Ew emin **qibleê** cebhet di **qıyam** û di **qu'ûdê**  
*Bu tecellilerin ulaşmadığı boş gönlü ne yapayım?*  
*Sevgilidir bana kible, kıyam ve ku'udda.*

Secdeya ber eswedan nadım bî **sed hec ekberan**  
 Sund bi wan zulfan û xalan heçweki bêjim we ye  
*Sevgilinin siyah kaşları ve benlerinin karşısında secde etmeyi*  
*Yüz kere hacc-ı ekbere değişmem*

Kur'an'da geçen "daha büyük, en büyük hac" manasındaki "hacc-ı ekber"<sup>17</sup> hususunda farklı görüşler olsa kurbanların kesildiği "bayram günü" olduğuna dair rivayetler daha tutarlı gözükmektedir. Halk arasında, arefe günü cumaya rastlayan

16 Zivingî, Şerha Divanê, 2/596.

17 Tevbe, 9/3.



haccın “*hacc-ı ekber*” olduğu şeklinde yaygın bir kanaat vardır ki, inanışa göre bu, cuma gününe denk gelmeyen yetmiş haccdan daha üstündür.<sup>18</sup> Mela’ye göre sevgilinin siyah kaşları ve benleri önünde yapılan secde yüz hacc-ı ekberden bile daha faziletlidir.

Buna benzer başka bir beyitte ise Arafat vakfesinden söz edilmektedir:

Ger bîdî destê tavafa pî û destan bî gırım  
Wi mecale bi wukûfa arafatê nadim  
*Sevgilinin ellerini ve ayaklarını öpme fırsatım olursa*  
*O ziyareti Arafat vakfesine değişmem*

Sevgilinin bulunduğu mübarek evin bahçesini ziyaret etme imkânı elde eder ve sevgilinin el ve ayaklarını öpme şerefine nail olursam bana bu fırsatı sağlayan bu alandaki duruşumu haccın en önemli rûknü olan Arafat vakfesine değişmem.

**Secde** bin ber te rewaye di hemî **mezheb û dinân**  
Ki di bit **müşrik û kâfir** ji wê şirinifemê  
*Önünde secde etmek bütün mezhep ve dinlerde caizdir*  
*O tatlı ağızdan ötürü kim müşrik veya kafir olur ki?*

## 1.2. Hac, Umre, Hacerü'l-Esved, Sa'y, Tavafe, Kurban ve Adak gibi Terimler

Ji ber dêmê nîqab avêt û destûra tewafê da  
Di se'yê bestî **bû îhram** min **Eswed ziyaret kir**  
*Yüzündeki nikabı atarak tavafına izin verince sevgili*  
*Sa'yedip ihram içindeyken ziyaret ettim Hacerü'l-esvedî*

Herkesê rabî di behsê carekê mehder biket  
**Xêrê heftê hec** didêrî belku pêtir ew sewab  
*Her kim şefaata etmeye kalksa aramızdaki bu meselede*  
*Yetmiş hac sevabına nail olur, fazlasına belki de*

Kewkeb û qews û qezeh lûlû û bend û heyderî  
**Tên tewafa** zulf û xalên dilrubayê rast û çep  
*Yıldızlar, gök kuşağı, hayderan ipine dizilmiş inciler*  
*O gönülçelenin zülüflerle benlerini tavaf için salınır sağlı sollu*

18 Salim Ögüt, “Hac”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: 1996), 14/389/397.



Sofiyên her di **tewafê hecerî'l-eswede qesd**  
 Gül û sünbül bi sema tên hemiyan zimzim û çerx  
**Hacerü'l-esved'i tavaftır maksadı** sufilerin her defasında  
 Gül ve sümbüller birlikte raks edip dönerler etrafında

Sevgilinin sufileri Kabe'nin etrafında tavaf ederken hedefleri daima hacrû'l-esved'e ulaşmak ve dokunmak olduğu gibi sevgilinin gül ve sümbülleri de Kabe'nin etrafında bu heyecanla raks etmekte, coşmakta ve tavaf etmektedir. Yani Sufiler Kabe'yi tavaf ettiklerinde siyah taşı kastettikleri gibi sevgilinin zülüfleri de raks esnasındaki hareketlerinde sürekli sevgilinin yanağında ki siyah ben'e meyletmektedir. Aynı şekilde sevgilinin alnına düşen, renk ve güzel koku saçmada gül ve sümbüllere benzeyen saçlar da sevgilinin yüzü etrafında deveran ederler.<sup>19</sup> Bazı nüshalarda söz konusu beyitte geçen "sümbül" ifadesi "bülbul" olarak geçmektedir:

Sofiyên her di tewafê hecerî'l-eswed qesd e  
 Ku bulbul bi sema tên hemiyan zimzim e çerx  
 Hacerü'l-esved'i tavaftır maksadı sufilerin her defasında  
 Ki bülbüller birlikte raks edip dönerler benlerin etrafında<sup>20</sup>

146

Kor e xwe nasipêrit carek bi des[t] delîlan  
 Ebleh çi ket **tewafê** nabînitin **Berê Reş**  
 Kördür, bir kez olsun dayandırmaz iddiasını sağlam delile  
 Ebleh kişi **tavaftı** ne yapsın, görmez ki **Hacerü'l-Esved'i**

Cebhet û dim û gerdenê perde dema ji ber biret  
 Ferz e Mela li **hacıyan se'y û tewaf û 'umre ferz**  
 Sevgilinin yüzünden ve gerdanından perde kalktığında Ey Mela!  
**Sa'y, tavaf ve umre, hacılara farz olur farz**

Sevgilinin harikulade cemali üzerindeki perdeler kalktığında onu müşahade etmek için hacıların çevresinde tavaf etmeleri ve hacc-ı kiran'da bulunarak aynı zamanda umreye de niyetlenmeleri farz olur. Zira bu fırsatın iyi değerlendirilmesi gerekmektedir.

Min bi benda zulfekî dil da bi destê pîrê 'işq  
 Lew di 'işqê da ku best **îhrami** yek **zunnari** bes  
 Bir zülfüyle **esir olup** pir-i aşka verdim gönlümü  
 Onun için **aşk ihramını** giyip **zünnar bağlamak** yeter

19 Zivingî, Şerha Divanê, 90.

20 Tunç, Divan, 81.



**Secdeya** ber “nûn” û “dal” an min tewafa zulf û xalan  
 Ew bes e j’sahib cemalan da neçî bê **‘umre ye**  
*Secdeye kapandım kaşlar önünde, **tavaf için** zülüflerle benleri*  
**Umredir** ziyaret etmek onları, kâfidir güzeller için bu kadarı

[Remza] cama şerbetê xef têtê nava suhbetê  
 Her çî ku fincanê detê wî can bi **nezzr û sedqe** da  
*Mey kadehindeki remizler gizlice gelip ulaşır meclise*  
 Her kim o kadehi sunarsa **nezredip sadaka** verir cânını

**Îd** e’w hebîbê **nezzr** e lê, yan dê bi **qurban** ket Melê  
 Ya Reb bibînîm roj hilê, sikkîn di dest qessabi da  
*Bu bayramda sevgilinin bir adağı var, **kurban** edecek Mela’yı*  
 Ya Rab, görür müyüm gün doğarken elinde bıçağıyla kasabı?

Kurban Bayramı yaklaşıyor ve sevgilinin nezrettiği bir kurban vardır. O kurban da Mela’dan başkası değildir ve bunun gerçekleşmesi Mela’nın en büyük arzusudur. Bundan dolayı bayram namazından sonra elinde bıçak ile kurbanlıkları kesmek üzere ortaya çıkacak kasabı sabırsızlıkla bekliyorum. Neticede seve seve canını sevgiliye feda etmek için yıllarca bekleyen biri olarak ona kurbanlık olmak bir şeref ve meziyettir.

147

Hecer esved bi dirit destê ziyaret bi kırım  
**Nezzrê min** bit bi gırım xwas tarika Mekehê  
*Fırsat olurda hecer esvedî ziyaret edebilsem*  
 Yalın ayak Mekke’ye gitmeyi **nezrediyorum**

Aşık, sevgilisinin hacıların ona ulaşmak için birbirlerini ezdiği Kabe’deki hecer-i esvedî andıran siyah beni de içeren yanaklarından öpmesine izin vermesi durumunda nimete şükür mahiyetinde yalın ayak Mekke’ye gitmeyi ve hac menasikini yerine getirmeyi nezretmektedir.

### 1.3. Zekât ve Nisap Gibi Terimler

Ji wîsala xwe **zikatê bide miskîn û feqîran**  
 Ku cemala te ye kamil di kemala xwe **nîsab e**  
*Vuslatından **zekât ver biz miskin ve fakirlere***  
 Güzelliğin, kemalinde **nisaba ermiştir** çünkü



Telbe kır ji veslê ji dilber me bi 'unvanê **zekât**  
 Go tu '**abdi** web i '**abdi xwe zekâtê** nadim  
*Zekât ismi altında dilberden vuslat istedim*  
*Dilber, sen kölemsin köleme zekât vermem dedi*

Sevgiliden, güzelliğinin kemâl ve nisaba ermesinden dolayı şer'î açıdan farz olan ve kendi payıma düşen zekâtını istedim. Fakat sevgili beni cemalinin zekâtından mahrum etmek için fikhî bir hükümle cevap vererek şöyle dedi: "*Bilmez misin ki bana âşık olmakla tuzağıma düştün ve kölem oldun. Dolayısıyla fıkıh kaidelerine göre hür bir insan herhangi bir köleye zekât veremez. Üstelik sen kendi tasarrufum altında bulunan bir kölesin. Bu kadar basit fikhî kuralları bilmeyecek kadar cahil misin Mela?*"

#### 1.4. Oruç, Hilal, İftar ve Tevbe Gibi Terimler

Bila bit **saimü'd-dehr** û bila **iftari** carek bêt  
 Kes zanit ku ji dilber dê xweya bin her du sal ebrû  
*Bir kez olsun gelip iftar açsın sürekli oruç tutan ve*  
*Her iki yılda bir kaşlarının zuhurundan haberdar olan âşık*

Yılın tamamını oruçlu geçiren sâimü'd-dehr gibi sevgiliyle buluşma ve güzelliklerini müşahade etme nimetinden mahrum bırakılan âşık, bu sürekli orucuna son versin ve bir sefer de olsa iftarını açsın!.. Zira sevgilinin, iki yılda bir kaşlarını ziyarete açtığı bilindiğinden âşık bu fırsatı kaçırmamalı ve sonradan pişman olmamak için iftar ederek sevgiliyi görmeme orucuna son vermelidir.<sup>21</sup>

Ger ne teşbîhê du burhên te buwan  
 Me di '**îdan bi hilalê** çi xered  
*Her iki kaşına benzemezse eğer senin*  
*İki bayram hilalini gözetmeye ne hacet*

Bayram hilalini gözetmek orucun başlangıç ve bitişinin tespiti için fikhî bir zorunluluktur. Mela'ye göre iki bayram hilalinin gözlemlenmesi aslında sevgilinin kaşlarına olan benzerliği sebebiyledir. Söz konusu benzerlik olmazsa hilali arama ve gözetlemenin de bir anlamı yoktur.

21 Zivingî, Şerha Divanê, 2/593.



Werîn cama **hilalî** da ji 'eksê mahê new bînê  
 Ku xanê mihr û tirkê çerxê xwanê roze xaret kir  
***Hilal** gibi parlayan kadehi al gel ki yeni ayın aksini görebilesin*  
*Güneşin evi gündüzle semânın kalbine doğan Ay, **orucun** so-*  
*rasını dağıttı*

### 1.5. Halvet, Mehîr ve İsrâf gibi Terimler

Sofiyê **xilwetnişîn** di **sucûd**  
 Herdu birhên te ne **mihrabê du'a**  
*Sufiler halvethanede secdeye gittiklerinde*  
*Senin her iki kaşındır mihrab-ı dua*

"Yalnız kalma" manasındaki halvet, fıkıh terminolojisinde nikâh akdinden sonra erkek ve kadının yalnız kalmasını ifade etmekte olup buna bazı hükümler terettüp etmektedir. Tasavvufta halvet, kalbi mâsivadan arındırmak için "dünya işlerinden el etek çekip Allah ile yalnız kalmak" anlamındadır.

Ey a bînahiya çavan but û 'uzza û latê min  
**Tu wî pêşî sucûda** min sehergahan di **xilwê** da  
*Ey gözlerimin aydınlığı; putum, uzzam ve lâtım sensin*  
***Halvet** anında seherlerde sücudumun kiblesi sensin*

149

Seyyahi me dîn di **xelwe** îro  
 Ellah çi **xelwe** û çi seyyah  
***Halvette** gördük bugün her an dolaşıp duran seyyahları*  
*Yarabbi, ne acceptir bu seyyahların bu **halveti***

**Perdeya xelwê** ku hilda yengiyek min dî di mil da  
 Gezmeya jehrî li dil da qet nego **qetl û xeta** ye  
*Kaldırınca **halvet perdesini** bir yengi gördüm omuzlarında*  
*Zehirli bir ok sapladı gönlüme **katl u günahtır** demeden*

Meclisine girdiğim sevgili, üzerinden halvet perdesini kaldırıncaya Yeng ülkesinin mamülü olan bir yayın (kavisli kaşları) omuzuna dayanmış olduğunu ve göğsüme doğrulttuğunu gördüm. Kalbimin ortasını nişan alarak zehirli bir oku kalbime sapladı. Bunu yaparken kanımın akacağını ve ruhumun bedenimden ayrılacağına aldırış etmediği gibi haksız yere bir insanın öleceğini de düşünmedi. Oysa bu bir cinayet ve büyük bir



günahtır.

### 1.6. Şehit, Köle ve Azat Gibi Terimler

We'de duh da dê şehîd kem ez bi şîrê xwoy şerîf  
Ma nebî îro peşîman ew ji tedbîra sewab  
*Şerefli kılıcıyla beni şehid etmeyi vadetmişti dün sevgili*  
*Umulur ki pişman olmamıştır bugün o doğru kararından*

Min ji seffeynan di nava meqtelê rim têne dil  
Lê li wan destan nihîn xwûna wê xeza ye ez şehîd  
*Savaşta ki saflardan gelen mızraklar saplanır kalbime*  
*Lakin şehit olduğum o gazvede kan izi yok ellerimde*

Ji ew le'lê şekkerxa kerit dîsan şehîdan rakerit  
Dewlet ji kolî nakerit carek xerîban şa kerit  
*Al dudaklardan dökülen tatlı sözlerle diriltir şehitlerini*  
*Azad eder köleleri, bir kez olsun sevindirir gerdaları*

150

### 1.7. Farz, Sünnet, Haram, Mübah, Fetva ve Müftü Gibi Terimler

Yek secde tinê **ferz e** di dînê 'işqê  
Bin ber qedema yarê mecalê dînê  
*Tek bir secdedir sadece **farz olan** aşk dininde*  
*Ayağına kapanın secdeyle onu her gördüğünüzde*

Şêweyê dilberê bizan **sunnet e** şêwe 'işwe **ferz**  
Herdu nezer ku bûn qeran **wacib e** yek kirişme ferz  
*Bil ki, sevgilinin nazı **sünnet**, işvesi **farz** olur*  
*Karşılaşınca iki bakış, gamze ile göz kırpması **farz** olur*

Xirqeyê zerq û rengê zuhd min b'meyê muxane şuşt  
Şuşt û şoyek di meykedê ewwel kar **ferz e ferz**  
*Riya hırkasıyla zühd kirini meyhanenin şarabıyla yıkadım*  
*Meyhanede bir kez yıkanmak evvel emirde **farz** olur*



Neyşekerên şîrînzêban mestê ji cama û badeyîn

**Ferz dibit** ji tewbeyê salikê 'îşqê tewbe **ferz**

İnce boylu, tatlı dilliler gelince meclise mey dolu kadehlerle  
İçmemeğe dair tövbesinden dönmesi salik-i aşka **farz olur**

Ellerinde ney kadehleriyle şeker kamışı gibi ince uzun boylu ve tatlı dilli güzeller hazır olunca sohbet meclisinde aşk yolcusunun daha önce bu tür meclislerde bulunmayacağına ve içmeyeceğine dair yaptığı bütün tövbelerden dönmesi farzdır. Çünkü aşk şer'inde böyle bir ortamda bulunmak günah olmadığı gibi hakikate ulaşmaya vesile olması sebebiyle farz hükmünde bir gerekliliktir.

Saqiyê sîmê saqê ma jehrê helahilî bidet

Canê me şukr û minnetê tîz-rewan reqs e **ferz**

Gümüş tenli sakimiz elinde öldürücü zehri bize sunarsa

Teşekkür ifadesi için ruhumuzun raksa varması **farz olur**

Xal eger bi wechekî bête qeranê ebruwan

Şubhetê **Beytê Meqdes Ke'be** dibit **du qible ferz**

Yanağındaki benler kaşlarına yaklaşırsa eğer bir şekilde

Beytü'l-Makdis'le Kâbe'ye benzer ki ikisi bize **farz olur**

151

Sevgilinin yanağındaki ben bir şekilde kaşların hizasına gelirse kible geçmişi olan Beyt-i Makdis ile Kabe'nin yanyana gelmesine benzer ki iki kible birleşmiş olur. Bu durumda ibadet esnasında ikisine yönelmek farz olur. Buna benzer bir beyit de şöyledir:

Mihrabi du ebrû ku ji bala ve xweyabin

Der secdegehê 'îşqê niyazi me nimazin

İki kaşının mihrabı görününce bize yükseklerden

Aşk secdegâhında niyazımız namazdır bizim

Sevgilinin endamının yüksek tarafından kaşların mihrabı zuhur edince aşk şeriatında bize düşen namaz niyetiyle hemen secdeye varmaktır. Zira bu makamdaki namaz kemal ehlinden sadır olan ve Allah'ın nezdinde en makbul bir ibadettir.

De'weyê 'îşq raza ger kifş biket zeban derd

**Ketmê şehadetê** dibit wê se'etê li **şehde ferz**

Ne beladır! Aştaki sırlarımızı ifşa ederse dilimiz!

**Şahitliği ketmeden için şehadet getirmek farz olur**





Cama ne şekerleb bi me det 'eynê **heram e**  
**Fetwa** we numa **haşiyeya şerha Lubabê**<sup>22</sup>  
*Tatlı dudaklı sevgilinin sunmadığı kadeh **haramdır** bize*  
*Böyle zahir oldu bize **fetva**, Şerh-i Lübbâb'ın haşiyesinde*

Tatlı ve elleri şifa vesilesi olan sevgilinin sunmadığı şarabı içmenin haram olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak biz-zat sevgilinin mübarek eliyle sunulan kadehteki şarabın helal olduğu Şafîî fıkhnın en önemli fetva kaynaklarından biri olan Lübbâb'ın şerhinden biliyoruz. Dolayısıyla şarab ile kendimizden geçerken şeriata aykırı bir eylem içinde olduğumuz söylenemez.

**Fetweya** pîr û Melayan tu bi îlhamê Nebî  
 Vê meyê her we dinoşî **bi helalî** şeb û roz  
*Bir pirin ve molların fetvasıyla mı, nebi ilhamıyla mı Mela!*  
*İçmektesin bu şarabı helalinden gece gündüz*

**Muftî** me mey û nay e û ney **qewlê qedîm in**  
 Bawer te nihin guh bide ber çeng û rebabê  
*Ney ve şaraptır **müftümüz** ve ney ki **kavol-i kadimdir***  
*İnanmazsan eğer iyice kulak ver çeng ile rebaba*

### 1.8. Mehîr/Çeyiz, Katl ve İsrâf Gibi Terimler

Xusrewê Şîrînê li derbendê husn  
 Sîmîberan lazim e lê **mehr û bac**  
*Güzellik ülkesinin sultanı Şirin'in Husrev'ine*  
*Verilmelidir gümüş göğüslü güzellerin **mehir ve çeyizlerini***

Pur meke **îsrâfê** li qetlê mubah  
 Sefku demi'l-aşîqi ma **la yubah**  
*Fazla **israf etme** senin için **mübah** sayılan kıtalde*  
*Âşığın kanını dökmek elbette **olmaz sana mübah***

22 Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Kasım ed-Dabbî Ebû'l-Hasan b. el-Mehamîlî eş-Şafîî (ö. 415/1024), el-Lübbâb fî fikhî'ş-Şafîî, thk. Abdülkerim b. Suneytân el-Amrî (Medine: Dârü'l-Buhârî, 1416). Şafîî fıkhnı dair kaleme alınan ilk muhtasar metinlerden olan el-Lübbâb üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî'nin Tenkihu'l-Lübbâb adıyla yaptığı muhtasarı Celâl el-Bekrî Şerhu Tenkihi'l-Lübbâb ismiyle şerhetmiş, Zekerîyyâ el-Ensârî ise bunu önce Tahrîru Tenkihi'l-Lübbâb adıyla ihtisar edip ardından Tuhfetü't-tullâb bi-şerhi Tahrîri Tenkihi'l-Lübbâb ismiyle tekrar şerhetmiştir. Bu şerh üzerine de Şehâbeddin el-Kalyûbî, Şemseddin eş-Şevberî, Abdülber b. Abdullah el-Üchûrî, Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-İnânî, Hasan b. Ali el-Medâbigî ve Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî hâşîye yazmışlardır. Bk. Şükrü Özen, "İbnü'l-Mahâmîlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: 2000), 21/124-125.



Ey sevgili, aşk şer'inde sana mübah olsa da aşıklarının katlinde fazla ileri gitme! Zira şer'ata göre aşığın kanını akıtmak mübah görülmemektedir. Üstelik maşukun aşığına şefkatli davranması beklenmektedir.<sup>23</sup>

## Sonuç

Melayê Cizirî, sadece Kürt edebiyatında bir şaheser olarak kabul edilen Divan'ın sahibi bir şair olarak değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin birçok disiplinine vakıf sufi bir düşünür olması hasebiyle Divan'ında İslam düşüncesini şekillendiren disiplinlere ait terim ve kavramları muhteşem bir ahenk ve uyum içinde kullanmıştır. Bu kapsamda Divan'da kelimeler, felsefe, tasavvuf, hadis, tefsir, fıkıh, belagat, Kürtçe, Farsça ve Arapça gibi muhtelif dillerle ilgili bol miktarda cevher değerinde malzeme bulmak mümkündür. Bu çerçevede kendisini *"aşk şer'atına göre fetva veren bir müftî"* şeklinde konumlandırarak beşerî aşkı ilahî şevkle buluşturmak suretiyle aşkın fikir ve duygulara öncülük etmiştir. Mela, hakikat yolundaki tecrübelerini dile getirirken bazı fikhî terimleri asıl mahiyetlerinden koparmadan benzetme, mecaz, telmih ve istiare gibi sanatsal yöntemlerle ustaca kullanmıştır. Bu bağlamda zekât, nisap, hac, ihram, secde, mihrap, oruç, halvet, kurban, adak ve köle gibi fikhî terimler dikkat çekmektedir. Çalışma boyunca söz konusu fikhî terimlerin Divan'da nasıl yer bulduğuna dair örnekler değerlendirilmiştir. Zaman ve zeminini aşan ilmî birikime sahip olduğu anlaşılan Mela'yı tanıma ve anlama yolundaki çalışmaların devam etmesi gerektiği hususunda ilim camiasının ortak bir kanaati söz konusudur.

23 Zivingî, Şerha Divanê, 182.



## Kaynakça

Bozkurt, Birgül. “Molla Ahmed-i Cezerî’nin Divanında Vahdet-i Vücûd Anlayışı”. (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu). Ankara: Şırnak Üni. Yay, 2010.

Cizîrî, Molla Ahmed. *Dîwan*. Çev. Osman Tunç; Redaksiyon, Notlandıran Ayhan Tek; Foto. Mahmut Turgut. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Deniz, Abdulbaki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Te’vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

el-Mehamilî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Kasım ed-Dabbî Ebû’l-Hasan b. eş-Şafiî. el-Lübâb fî fıkhi’ş-Şâfiî. thk. Abdülkerim b. Suneytân el-Amrî. Medine: Dârü’l-Buharî, 1416.

Öğüt, Salim. “Hac”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 1996.

154 Özen, Şükrü. “İbnü’l-Mahâmilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 2000.

Özdemir, Ahmet. “Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî”, Aşkın Müftüsü Mela Molla Ahmed el-Cezerî’nin Hayatı ve Görüşleri. Ed. İbrahim Baz. Ankara: Cizre Belediyesi, 2023.

Özdemir, Ahmet. “Melayê Cizîrî’nin “Îro Jı Cemala Te Dîlê Mın Bı Bırîn e” Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber”. Melanasî Melayê Cizîrî Ê Mîrasa Wî. Ed. Abdulhadi Timurtaş, Van: Peywend, 2023..

Turan, Abdulbaki. *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. Ed. Süleyman Çevik. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2010.

Zıvingî, Ahmed b. Molla Muhammed. *el-İkdu’l-Cevherî fî şerhi divanı’ş-Şeyhi’l-Cezerî*. Dimaşk: Matbaatü’s-Sabah, 1407.



ب کارئینانا مه لاین جزیری بۆ قاعیده یین علمی د مزارا غه زهلی

ته حسین ئیبراهیم دۆسکی

دهستپێک:

وهه گرته و (تقتباسا) قاعیده یین علمی ب شیوه یین (تهوریی) بۆ مه سه له و مزارین ئه ده بی ب گشتی و یین غه زه لی ب تایبه تی ژ لای شاعران فه تشته کی بهرچا فه د مه دانا ئه ده بی دا، هه ر چه نده ئه ف کاره دبه تیکه لکرنا دو ئسلووب و شیوه یین هه فدر؛ ژ بهر کو ئسلووبی علمی یین ئا فاکریه ل سه ره زرئ و را چاندنا وئ د قالین هه شک دا، و ئه و پالده ته سه ره فه گوهاستنا پاستیپ زانستی و عه قلی ب شیوه یه کی ته جریبی یین دوور ژ خه یال و عاطفه یا ئه ده بی، به ره فاژی ئسلووبی ئه ده بی ئه وئ دئیته ب کارئینان بۆ دیارکرنا وان خه یالین د سه ر ئ نفیسه ری دا هه یین و وان عاطفه یین د دلی و ی دا هه یین، ب ریکا پالدا نا ل سه ره خه ملاندن و تازه کرنا په یشان، فیجا ده م شاعره ک دئیته و کاری بۆ هه ندئ دکه ت کو هه شت و شعورا خو ب ریکا فه گپینا قاعیده یین علمی و پاستیپ زانستی بگه هینه مه، ئه فه دبه ت ئسلووبه کی نوو، و ریکه کا سیی!

155

ژ لای ره هوانیژی و به لاغه تی فه ئه ف کاره ژ (تهوریی) دئیته هژمارتن، و ئاشکه رایه کو (تهوریه) مه عنا یا فه شارتی دده ت، کو شاعر په یشه کی یان عیبارته کی بیژت دو مه عنا ژ بیچن، ئیک یا نژیك و ئاشکه را بت به لی ئه و یا مه قصوود نه بت، و یا دی یا دوور و فه شارتی بت، به لی یا مه قصوود بت، و ئه فه شیوه یین هۆنه ری خو شیه کی دده ته ناخفتی.

مه لاین جزیری ژ بهر کو د علمین شریعه تی دا مه لایه کی مو جاز بوو، و د ده لیقه یا سلووک و ته سه ووو فی ژ دا شیخه کی کامل بوو، پا سخانه یی و ی علمی یا تژیوو، و ده م ئه و ها تی و فیای یا دلی خو بۆ مه د قالین شعری دا فه گپرت و ی ل گه له ک جه ان مفا بۆ خو سامان خو بی علمی کر، و ژ بهر کو ئه و د هۆنه ری شعری دا (شاعره کی مونته هی) بوو و ی ل گه له ک جه ان (قاعیده یین علمی) ب شیوه یین (تهوریی) د مه سه له یین غه زه لی دا ب کارئینان، و د ئه نجامی ف تیکه لکرنا دا ئه و شیا شعره کا گه له ک نازک و زیده ب هیزل بهر ده ستی مه بدانت.

د ف نفیسه نا خو دا من ل به ره ب په نگه کی کورت و ب له ز هه ندک نموونه یان ژ دیوانی هلبژتم، کو مه لاین جزیری تیدا هه ندک قاعیده ژ چه ند علمه کی جودا جودا وه گرته بن، و دارپتبه ن د قالبه کی ئه ده بی دا؛ بۆ هه ندئ دا ب شیوه یین (تهوریی) ئارمانجه کا و ی یا غه زه لی بگه هین، و د هه ر علمه کی دا ئه ز دئ نموونه یه کی یان دیوان ئینم.



علمى عەقىدەي ئو علمە يى بەحس يىرو باوەرین مرقۇ موسلمان دكەن دەر بارەي  
خودى و پیغەمبەر و پۇژا دووماهیي، و تشتهكى ناشکەرایه کو مەلایى جیزی د لایى عەقىدەي  
دا ل سەر هزر و بیرین ئەشعەریان بوو.

د نموونەیا ئیکى دا مەلایى جیزی دبیژت:

|                             |  |
|-----------------------------|--|
| د دل دانى و ديسا دل دسوژى   |  |
| (أتحرق يا مليك الحسن دارك؟) |  |

مەنایا سەر فە یا ئى مالکى ئەفەیه: ئەى خۆشتقیي مە! تو یى د دلى مە دا، و دلى  
مە مالا تەیه، بەلى د گەل ھندى ژى تو دلى مە دسوژى، ئەرى ما تو دى مالا خۆ سوژى ئەى  
پادشاها جوانیي؟! ئەرى ما چى دىت مرقۇ ب دەستین خۆ مالا خۆ بسوژت؟!

بەرسف: بەلى! مادەم تو وى چەندى دكەى مەنە ئەو بو تە چى دىت.

ل بەر سىبەر را ئى مالکا جیزی مەسەلەك دئیتە ھلیخستن، کوزانایى عەقىدى دان و  
ستاندن ل سەر کرپیە، و ھندەك ژوان تیدا ب خیلاف چووینە، ئەو ژى ئەفەیه: ئەرى چى دىت  
بو خودى کو ئەو ئەھلى طاعەتى خۆ، یەنى: خۆشتقیي خۆ، ب ئاگرى جەھنەم بسوژت،  
یان ژى واجبە ل سەروى ئەو وان خەلات کەت و ببەتە بەحەشتى؟

موعتەزلى دبیژن: بەلى، ئەف چەندە واجبە ل سەر خودى؛ چونكى نە ژدادى و  
عەدالەتییە ئەو وان ب عەزایی بسوژت. و ئەف بوچوونا وان دژى بوچوونا ئەھلى سوننەت و  
جەماعەتییە ئەوین دبیژن: چوتشت ل سەر خودى واجب نینە، و ھەر تشتەكى وی بقیىت بووی  
ھەبە ئەو بکەت؛ چونكى ئەو تەصەرروفي د ملکى خۆ دا دكەت، و ئەوى تەصەرروفي د ملکى خۆ  
دا بکەت، چ بکەت چ نەکەت کارى وی نابتە زولم و بیدادى<sup>(۱)</sup>.

پسیارل فیژى ئەفەیه: پىشتى مە باوەرى ئینای کو چوتشت ل سەر خودى واجب نینە،  
ژلایى عەقلى و لایى شەرى ژى فە، ئەرى چى دىت ئەھلى طاعەتى ژلایى خودى فە یینە سۆن  
و عەزابدان؟

ماتوریدی دبیژن: نەخیر، ئەف تشتە نابت، و ئەشعەرى دبیژن: ژلایى شەرى فە ئەف  
تشتە نابت؛ چونكى مە دەلیل ل سەروى چەندى ھەنە، بەلى ژلایى عەقلى فە چى دىت، و  
ئەگەر خودى وی کەسى عەزاب بەدەت یى گوھداریا وی کرى، ئەو نابتە زولم ژوى، چونكى بو



وی هه یه هه رتشته کی وی بقیته ئه و د ملکی خو دا بکهت، وهکی د ئایه تن دا هاتی: { إِنَّ تَعْلِيَهُمْ  
فَأَيُّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الْحَكِيمُ ۸۱۱ } (المائدة: ۸۱۱).<sup>(۱)</sup>

ناشکه رایه مه لاینجیزی د ئی مالکی دا پشته فانییا ئی بۆچوونی دکهت: چونکی ئه و  
ب خوژی ئه شعیه، و دهمن ئه و دیبژت: مالا خو (دارک) ههروهکی ئه و-وهکی عیسیای سلاف  
لی بن- یی دیبژت: ئه و مالا تهیه، و خو ئه گهرهات و ته مالا خو سووت زی، ئه و نابته زولم ژ ته:  
چونکی تو یی ب کهیفا خوئی!

نمونه یا دوین:

|                                                  |  |  |
|--------------------------------------------------|--|--|
| من ژ صهفه ینان ژ نیفا مه قته لی یم تینه دل       |  |  |
| لی ل وان دهستان نه هن خوون و غه زایه ئه ز شه هید |  |  |

مه لا دیبژت: ژ هه ردو پرتزین پمبازان، ژ نیفا مه قته لی (ئه و جی شهل شهل دئیته کرن) ب  
ئیه تا کوشتنا من، یم دئینه دلی من، و هه رچه نده ئه و پمباز غه زای دکهن و من شه هید دکهن  
ژی، به لی پا خوینا من ب دهستین وان فه نینه، یه عنی: گونه ها من د ستوین وان دا نینه، و ئه و  
نائینه هژمارتن قاتل و کوژهک.

157

دهمن مه لا دیبژت: (ژ صهفه ینان) یه عنی: هه ردو پرتزین شه رکهران، ئه فه (ته وریه) یه  
بۆ هه ردو چافین مه حبووبی، ئه وین یم و کیژمان ب سهدان دهافینه دلی عاشقی و خوینی ژ  
درپژن. یم دهمن ژ چافی مه حبووبی ده رده کفن، و ب نیفا دلی عاشقی دکهفن، ئه و وی دکوژن و  
د خوینی دکه فیزن، و شه هید دکهن!

مه عنا ئی ئه وه دقیت ئه و پمباز قاتلین گونه هکار بن، و خوینا وی عاشقی شه هید د  
ستوین وان دا بت. به لی جیزی دیبژت: نه خیر! کاری وان کری غه زایه، و چو خوین ب دهستین  
وان فه نینه، و د ستوین وان دا نینه! فیجا چاوا ئیک ئیکی بکوژت، و ئه وئ دئیته کوشتن  
شه هید بت، و ئه وئ کوشتنی دکهت قاتل نه بت، و کاری وی بۆ وی وهک غه زایه هژمارتن؟

مه لای ب ئی گوتنا خو دقیت ئیشاره تی بده ته ئیک ژ بناخه یین عه قیده و باوه ریا  
موسلمانان ژ ئه هلی سونه تن، د مه سه له یا وئ خیلای دا ئه و د نا قبه را صه حابییان دا  
چی بووی، و بوویه ئه گه را هندئ کو شه رد نا قبه را وان دا پهیدا بت، و هنده ک ژ وان بیته  
کوشتن، باوه ریا سوننییان د ده ر حه قا وان دا ئه فه یه کو (قاتل و مه قتوولی) وان به حه شتیبه:  
چونکی شه رپ وان ل سه ر بناخه یی خیلافه کا فقهی بوو، و ئه و کاری وان کری ئه نجام  
ئجهاده کا شه ری بوو، له و ئه وئ هاتیبه کوشتن ژ وان حسیب دبت شه هید، و ئه وئ کوشتن  
کری یی گونه هکار نابت، له و مه لاینجیزی دیبژت: وان پمبازان ئه ز شه هیدکرم، و ئه و  
نه کوژه کن و کاری وان غه زایه.. و به لکی ب کارینانا مه لای بۆ په یفا (صه فیه یین) ب ئی شیوه یی



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CÎZÎRÎ SEMPOZYUMU

تشته کئ مه قصود بت دا ئه و بيرا مه ل په يقا (صففين) بينته فه کوناق ئيک ژوان شه ران بوو  
يپن د ناقبه را صه حايبيان دا چيپووين!

دو: علمي فقهي:

مه لا ديژت:

|                                           |  |  |
|-------------------------------------------|--|--|
| دا وه قئ لقاين ب ته حه ي بين د به قاين    |  |  |
| من نه قدي دل و جان د فه ناين ب سه له م دا |  |  |

(فه ناء) ئه و دهمه يي مروفي تيدا هيقيبا خو ژهر كه سه كي دبوت، و به ري وي ب تئ  
دمينته ل خودي، هتا وه لي يئ كو نيزكه ئه و سالوخه تين خو يپن به شري، و دلچوون و  
غەريزه يان ژده ست بده ت، و وه كي مليا كه تان لي يئ.

(به قاء) ئيک ژمه قاماتين چوونا به رب خودي فه يه، پشتي مه قامي (فه نائي) دئيت، و  
به قاء ئه و وه ل مروفي يئ كو خودي د هه ر تشته كي دا ببينت: ديتنا وي، گوھليپوونا وي، دان  
وستاندنا وي، هه مي ب خودي بت و بو خودي بت، و ئه وي ب في رهنكي بت دي مينت.

(لقاء) دهمي گه هشتنييه، پشتي كو خوشتفي په رده يان د ناقبه را خو و هه ژيكره ري خو دا  
پادكه ت، و شهرت نينه لقاء هه ر جار ب له شي بت، هنده ك جار ان عارف (هه ژيكره) ب چاين  
دلي خو خوشتفي دبينت.

(به يعا سه له مي) د زارافن فقها ئيسلامي دا ئه و وه مروفي پاره يي خو حازر بده ت، و پشتي  
هنكي وي په رتالي وه ربگرت يي وي كري.

مه لايي جزيري ديژت: ئه ي پيغه مبه ر، دهمي ئه ز گه هشتيمه مه قامي فه نائي، من دلي  
خو ورحا خو ل دويش ري و په سمين (به يعا سه له مي) حازر، يه عني: (نه قد) دانه ته، و ئه ز  
فانيبووم، دا پاشي دهمي لقائي ئه زل مه قامي به قائي وه ك به رانبه ر ژته وه ربگرم، كو ئه ز ب ته  
زيندي بيم. و ناشكه رايه كو ئه و ريكا پيغه مبه ر - سلاف لي بن - پي هاتي، زين و زينديبوونا جان و  
دلان تيدايه، وه كي خودايي مه زن ديژت: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ  
لِمَا يُحْيِيكُمْ} (الأنفال: ٤٢).

ئه فه ئيشاره ته كه ژمه لايي بو ئيک ژمه سه له يي فقهي ژبابي (به يعن) كو (به يعا  
سه له مييه).



مه‌لاین جزیری د فقه و ئوصوول دا ل سهر مه‌زه‌به‌ئ شافعی بوو، و ئەفه تشته‌که ژ شعرا وی ب خو ئاشکه‌را دبت، و نموونه ل سهر ئی چهنده ئه‌فه‌یه، مه‌لا دیژت:

|  |                                                   |                                                   |
|--|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
|  |                                                   | شیوه‌ئ دلبه‌ری بزانی، سوننه‌ت و شیوه‌ عشووه‌ فهرض |
|  | هه‌ردو نه‌ظه‌ر کو بن قران واجبه‌ یه‌ک کرشمه‌ فهرض |                                                   |

د نیشا ئیکێ دا ژ مالکێ، مه‌لا دیژت: تو-ئه‌ی سالکێ رڤکا عشق- تهرز و عه‌ده‌تێ دلبه‌ری و دلداریه‌ی بزانه‌: دا ده‌مێ تول ئی رڤکێ دجی تو بزانی کانێ دئ چ که‌ی و چ ناکه‌ی.. پشقی ئی فهرمانێ کو ئارمانج ژئ ه‌شیارکرنه‌ سالکیه‌، ئه‌و وی تهرز و عه‌ده‌تی بو ئاشکه‌را دکه‌ت، و دیژت: سوننه‌ت و رڤبازا عشق ئه‌وا پڤتقییه‌ تو بزانی ئەفه‌یه: عشووه‌ (کو نازداریه‌ی دلبه‌رینه‌) تشته‌ک فهرضه‌.. ل سهرک؟ ئەفه‌ ژ سیاقی ئاشکه‌را دبت، مه‌علوومه‌ عشووه‌ ژ مه‌عشووقی په‌یدا دبت؛ دا ئه‌و عاشقی ب نک خو‌فه‌ بکڤشت؛ چونکی حوسنه‌ حوبه‌ی په‌یدا دکه‌ت ب دیتنا جزیری.

159

د نیشا دوین ژ مالکێ دا جزیری دیژت: گا‌قا هه‌ردو دیتن که‌فته‌ به‌رانبه‌ر ئیک، هنگی ئیک کرشمه‌ (ئیشاره‌ت و غه‌مه‌زیه‌یا چافێ کو نیشانا نازداریه‌یه‌) واجب و فهرضه‌ ل سهر مه‌حبووبی.

د مه‌زه‌به‌ئ ئیمامێ شافعی دا، کو مه‌زه‌به‌ئ مه‌لاین جزیری بوو، فهرق د ناخبه‌را واجب و فهرضی دا نینه‌، هه‌ردو ئیک، له‌و ده‌می ئه‌و ل سهری دیژت: واجبه‌، پاشی دیژت: فهرضه‌، چو هه‌قدژی تیدا نینه‌.

مه‌خسه‌دا جزیری ب هه‌ردو دیتنان ئه‌وین دکه‌فنه‌ به‌رانبه‌ر ئیک، هه‌ردو چافین مه‌حبووبینه‌، یان دیتنا عاشقی و مه‌عشووقینه‌، یه‌عی: ئەگه‌ر چافین عاشقی و مه‌عشووقی قڤیکه‌فتن ل سهر مه‌عشووقی واجب و فهرضه‌ ئه‌و غه‌مه‌زیه‌کێ ژ چافین خو‌د عاشقی وه‌رکه‌ت، وه‌ک ئیشاره‌ته‌کا ده‌ستویه‌ی بو‌وی، یان ژ وه‌ک خو‌نازدارکرنه‌ ل به‌روی. و ئاشکه‌رایه‌ کو مه‌لاین جزیری د ئی مالکێ دا، وه‌ک مه‌سه‌له‌کا به‌لا‌غی وه‌هوانیه‌ی سئ زارافین علمئ (أصول الفقه) ب کارئیناینه‌: سوننه‌ت، و واجب، و فهرض، کو سئ ژ ئەه‌کامین ته‌کلیفینه‌، و مه‌ گۆت ل نک شافعیان واجب و فهرض هه‌ردو ئیک، به‌لێ هه‌نه‌فی وان ده‌ژمێرن دو حوکمین ژیکجودا.

چار: علمئ نه‌حوئ (رڤزمانا عه‌ره‌بی):

مه‌لا دیژت:





### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

|                                             |  |  |
|---------------------------------------------|--|--|
| مونصهرف ما دبووین ئەم ب دو سه د جارری مه‌لێ |  |  |
| لێ ب وئ که‌سرو ئضافی ف خوه مه‌جروور کرین    |  |  |

ئەفە پسارەکا ئینکاریه، و ئەو ئیشارەتە بۆ قاعیدەیه‌کی نافەدارد پێمانا عەری دا، مه‌عنایا سه‌رفه یا مالکێ ئەفەیه مه‌لا پسارێ ژ خۆ دکەت و دی‌پۆت: ئەی مه‌لا، ما بوویه کو ئەم (مونصهرف) بێن، یه‌عی: ژ به‌رده‌ری خۆشتی بچین، ئەگەر خۆ دوسه‌د (جارر) بێن و کاری بۆ هندی بکه‌ن کو مه‌ ژ به‌رده‌ری وی به‌ن؟ و (جارر) ئەو که‌سه یێ مرقفی ب دویف خۆ پا دکیشته.. یه‌عی: ئەگەر دوسه‌د که‌س بێن و مه‌ بکیشن ئەو نه‌شیێ مه‌ ژ به‌رده‌ری یاری بیه‌ن! به‌لێ پا تشتی غه‌ریب ئەو بوو دل به‌را مه‌ شیا ب ساناهی مه‌ (ئنصیراف) بکه‌ت و ژ به‌رده‌ری خۆ ببه‌ت، ده‌می وئ ئەم ب هندی شکانیدین کو ئەم ب بال خۆ فە پالداين و گۆتی: تو یێ مه‌ی!

ئەفە -وه‌کی مه‌ گۆتی- ئیشارەتە بۆ قاعیدەیه‌ی (نه‌حه‌وی) ئەوی دی‌پۆت: هندیك ناف هه‌نه ژ به‌ر چه‌ند ئەگه‌ره‌کێن پێمانێ نه‌ دمونصه‌رفن، یه‌عی: که‌سری قه‌بویل ناکه‌ن، و مومکن نینه مه‌جروور یان مونصه‌رف بێن، ب وی ره‌نگی نه‌بت ئەو بێنه ئیضا‌فه‌کرن، و هه‌ر جاره‌کا ئەو هاته‌نه ئیضا‌فه‌کرن ئەو دی جهرری یان سه‌رف قه‌بویل که‌ن، و ناف (ئه‌حه‌مه‌د)، کو ناف شاعریه ئیک ژ وان نافانه یێ (نه‌مونصه‌رف) ژ به‌ر کو ئەو ئسمی عه‌له‌مه، و وه‌زنا وی (أفعل)ه، و هه‌ر جاره‌کا مه‌ ئەو ئیضا‌فه کر ژ نوی ئەو دی بته نافه‌کی مونصه‌رف.

مه‌لایێ جزیری دی‌پۆت: ئەز ئەحه‌مه‌دم، و ئەحه‌مه‌د مونصه‌رف نایب ئەگه‌ر خۆ سه‌د هه‌رفیێ جهرری ل به‌ری وی بێن زی، به‌لێ چونکی دل به‌ری ئەم بۆ خۆ ئیضا‌فه‌ کرین، و گۆتی: تو ئەحه‌مه‌دی مه‌ی (أحمدنا). ئەم مونصه‌رفبووین. مه‌خسه‌دا وی ئەوه: ئەم مولازمیێ ده‌ری وێنه و ژویریێ ناچین، ئەگه‌ر خۆ دوسه‌د که‌س بێن و مه‌ راخشین، به‌لێ پا ئەو شیا ب ساناهی مه‌ سه‌رف بکه‌ت ده‌می وئ دلێ مه‌ ب هندی خۆشکری ده‌می گۆتی تو ئەحه‌مه‌دی مه‌ی.

پێنج: فه‌لسه‌فه و علمێ که‌لامی:

مه‌لا دی‌پۆت:

|                                                     |  |  |
|-----------------------------------------------------|--|--|
| ده‌وری زولفا ته‌ موسه‌لسه‌ل ب نه‌ظه‌ر هه‌ل کو نه‌بت |  |  |
| نه‌ظه‌ری صافی دلی رادکه‌تن نوقطه‌یێ شه‌ک            |  |  |

د فیه‌ی دا مه‌لایێ جزیری (ته‌لمیحی) دده‌ته مه‌سه‌له‌کا هوور و کوور یا کو ب (نه‌ظه‌ره‌کا) سه‌رفه سه‌رفه هه‌ل نه‌بت، به‌لکی وئ پیتفی ب (نه‌ظه‌ره‌کا دلی یا صافی) هه‌یه هه‌تا



خودان بښت وئى حەل بکەت و نوقطە یا شەك و گومانى ژ مەیدانى ڤاکەت.

قېچا ئەو مەسەلە چیه؟

جاری دقېت ئەم ب دورستی د وان هەردو زاراقان بگەهین یێن مەلایێ جزیری ل قېرێ  
ب کارئینان دا پشتی هنگی بۆ مە ئاشکەرا ببت کانێ وی (تەلمیج) دایە چ تشتی، ئەو زاراق ژێ  
ئەقەنە: (دەور) و (تەسەلسول) دەمێ ئەو ل سەرێ مالکێ دیژت: دەورێ زولفا تە موسەلسەل..

(دەور) و (تەسەلسول) دو زاراقان زانایێن فەلسەفە و علمی کەلامی ب کار دئین، و  
عەقڵی ساخلەم حوکم ب موسەتەحیلی و نەدورستییا وان دایە؛ چونکی (دەور) ئەو دو تشت  
هەبن، بەلێ هەبوونا هەر ئێک ژ وان ل سەر هەبوونا یێ دی ڤادوەستت، وەکی ئەم بیژن: ئەگەر  
(أ) نەبا (ب) نەدبوو، بەلێ ڤا ئەگەر (ب) ژێ نەبا (أ) نەدبوو. مەعنا: دقېت ئەم بیژن: بەری  
هەبوونا تشتی تشت هەبوو، و ئەقە موسەتەحیلە! و (تەسەلسول) ئەو گەلەک تشتێن پیکفە  
گرێدای هەبن، و ل دویف ئێک یێنە تەرتیبکرن حەتا کو وەکی زنجیرەکا گرۆڤرێ یێن، بی کو  
بەراهییکە یان دووماهییکە بۆ هەبت<sup>(۱)</sup>، و ئەقە ژێ تشتەکی موسەتەحیلە، و ئاشکەرایە کو  
دەور و تەسەلسول پیکفە دگرێدانینە، لەو هەر جار ئەو پیکفە دئینە گۆتن.

دویر ژ مەسەلێن عەقڵی و فەلسەفی یێن هەشک ل سەر ق مەسەل، مەلایێ جزیری د ق  
مالکێ دا ب (تەوریە و تەلمیج) بەلێ ب ڤەنگەکی ئالۆز ئیشارەتێ ددەتە ق مەسەل، دەمێ دیژت:  
ئەو دلەبر، دەورێ زولفا تە یا موسەلسەل، یەعنی: خەلەکا بسکا تە یا وەکی زنجیرێ خوار و  
پیکفە گرێدای، ئەگەر ب بەرێخۆدانێ حلی و قەنەبت، دەمێ مروّف بەرێخۆدانەکا صافی ژ دلی  
بدەتێ نوقطە یا شک و گومانێ ژ سەر مەسەلێ ڤادکەت.

161

ئەقە مەعنا یا ق مالکێ یا ب سەر قە و سادەیه، و وەکی هوبن دبین ئەو یا ئالۆز و (ب)  
مەعنایه! یەعنی: چاوا ئەگەر خەلەکا زنجیرا زولفا تە ب بەرێخۆدانەکا سەر قە حەل نەبت، ئەو  
دئ ب بەرێخۆدانەکا صافی و کوورا دلی حەل بت، و نوقطە یا شەکی دئ ژ سەر ڤت؟

زفنگی دیژت: مەسەلا دەورێ یا موسەتەحیل ئەو ژ بسکێن تە یێن وەکی زنجیرێ  
پەیدا بوی، کو جوانییا بسکێن تە ئەگەر جوانییا دئێ تەیه، و جوانییا دئێ تە ئەگەر جوانییا  
بسکێن تەیه، ب بەرێخۆدانەکا سادە حەل نابت، بەلکی ئەو ب بەرێخۆدانەکا صافی و باطنی  
حەل دبت، و گومان تیدا نامینت.

ژ ق گۆتێ زفنگی ئاشکەرا دبت کو مەلایێ جزیری دقېت بیژت: دەمێ ئەز بەرێ خۆ  
ددەمە دئێ دلەبرا خۆ ئەو زولفێن وئ یێن خەلەک تێ ئالیان ول دۆر بووینە زنجیر، ئەق  
دەور و تەسەلسولا زولفان بێر من ل وئ مەسەلێ دئینتە قە یا زانایێن علمی کەلامی دیژن:  
(دەور و تەسەلسول): چونکی ئەز دبینم جوانییا زولفێن وئ عللەتا جوانییا دئیمیه، و جوانییا  
دئێ ژێ ژ لایێ خۆ قە عللەتا جوانییا زولفانە، و هۆسا هەر ئێک ژ قان هەردو تشتان دبتە  
عللەت بۆ یێ دی، و ئەقە ل نک فەیلەسووف و زانایێن کەلامی تشتەکی موسەتەحیلە، مەعنا:  
ئەو گومانێ بۆ بینەری د جوانییا زولف و دئێ دا پەیدا دکەت، قېچا ئەق گومانە چاوا دئ

(۱) بەرێ خۆ بدە: (التعريفات) یا جورجانی، مؤسسة الحسنی، المغرب، چاپا ۱، ۷۲۴۱ هـ، بپ ۵۵ و ۸۹. 3



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

رابت؟ جزیری دیڤژت: ئەو ب دیتنه کا ظاهری یا چافان رانابت، بەلکی وی دیتنه کا باطنی و صافی یا دلی پ دقیت، ئەو دیتنا ئافاکری ل سەر عشق.

ئەگەر ئەم وی مەعنای بخوینین یا ل پشت پەیفین ئ مالکی هە ی، دئ بیژن: بەلکی مەلای جزیری دقیت ب ئ گۆت نا خو ئیشارەت بدەتە مەسەلا (حوسنی) و (مەحەبەت)، کو ئیک عللەتە بۆ یا دی: حوسن ژ مەحەبەت پەیدا دبت، و مەحەبەت ژ حوسنی پەیدا دبت. و ئەفە دەور و تەسەلسولە، ئەو فەیلەسووف دیژن: ئەو تشتە ک موسەحیلە..

مەلای جزیری دیڤژت: نەخیر، وە نینە وەکی ئەو دیژن! ئەگەر مرؤف وەکی فەیلەسووفان ب (بەحث و موناظرە) بەرئ خو بدەت، دئ گومان بۆ وی چئ بت و هزر کەت ئەو موسەحیلە، بەئ ئەگەر ئەو ب دیتنا صافی یا دلی بەرئ خو بدەت، کو مەنە چئ ئەهل طەرەقەتییە، ئەو وی موسەحیل نابینت، و چو شک ژ بۆ وی تیدا چئ نابت.

شەش: علمی کیمیای:

مەلا د شعرە کا خو ئیشارەت ددەتە مەسەلە یەکی د علمی کیمیای دا بەحس ژ دیتنە دەم دیڤژت:

162

|  |                                |                                    |
|--|--------------------------------|------------------------------------|
|  |                                | گەر قەلبی حەقیقەت نییە یە کجار چرا |
|  | عشقا تە کرین زێڕ ژ بەر ئکسیری؟ |                                    |

زانا د ناقبە را خو دا ب خیلاف چووینە کانێ د شیان دا هە یە عەینی تشتی بیتە گوهارتن و بیتە تشتە ک دی، یە عنی: ئەرئ د شیانی مە دا هە یە ئەم حەقیقەت و راستیا ماددە یەکی وەرگێڕین و بکەینە ماددە یەکی دی؟ ھندە ک دیژن: ئەف تشتە مومکن نینە، بەئ مەلای جزیری دیڤژت: نەخیر، ئەف تشتە مومکنە، د شعرە کا خو یا دی دا ئەو دیڤژت:

|  |                              |                                  |
|--|------------------------------|----------------------------------|
|  |                              | قەلبی ئەعیان د کەرت حوب د ووجوود |
|  | عشق ئکسیرە و ئەم سیم و مەسین |                                  |

یە عنی: فیان د ئی ھەبوونی دا (ئەعیانان) ب خو وەرگێڕت، و راستیا وان دگوھۆرت، و عشق ئەو ئکسیر و ماددە یە پ ئ چەندی د کەت، و ئەم زیف و سفیرین، ئەو مە وەرگێڕت و د کەتە زێڕ.



د ئێ شِعَرِی ژى دا مه لایى جِزیرى هه روئ مه سه لى دوباره دكه ت و دبێژت: ئه گه ر  
حه قیقه ت و پاستیا (ئه عیانان) نه ئێته گوه ارتن، وه كى هنده ك كه س دبێژن، ئه رى پا بۆجى و  
چاوا عشقا ته، ژ بهر كو نه و ئكسیره، ئه م كرینه زێر، هه ر چهنده ئه م ب خو سفره كى بى به  
بووین؟!

حه فت: علمى هه یه ئه تى:

یان علمى ته رتیبیا ستێران، و سه ره به رى دورستبوونا گه ردوون و فه له كى، مه لا د شِعَره كا  
خو دا دبێژت:

|                                                   |  |
|---------------------------------------------------|--|
| ب ده ربى كه و كه با صوبى ل مه شرق زوه ره طال ع بت |  |
| زوحه ل دوور بت ب شه ش بورجان و وندا بت د غه ربى   |  |

یه عى: د طال عى مه دا نوكه ستێرا (زوه ره) یا ئافابویه، و ل شوینا وئ ستێرا (زوحه ل)  
یا ده ركه فتییه، ئه ی گه لو ما دب ت طال عى مه وه لى بێت كو جار ه كا دى كه و كه با صوبى ده ربیت،  
كو نیشانا هه لاتنا ئیغبالا باشه، و د تال عى مه دا ل پۆژه لاتى ستێرا زوه ره ده ركه فت، و نه و ب  
ده ركه فتنا خو ستێرا زوحه لى، كو نیشانا بى تالعییه، شه ش بورجان پاشدا ببه ت و ژ خو دوور  
بێخت، حه تا نه و د پۆژ ئافایى دا وندا ببت و بچته خوارى؟

163

ستێرناس ل وى باوه رینه كو نیشانا باشیا تال عى مرؤفى هه لاتنا ستێرا (زوه ره) و  
(موشته ریه)، كانى چاوا هه لاتنا ستێرا (مه ربخ) و (زوحه لى) نیشانا بى تالعییه، و ژ لایه كى دى  
فه ده مى ستێرا زوه ره ژ لایى پۆژه لاتى فه ده لیت و دئیته دیتن مه عنایا وئ نه وه ده م هات  
تارییا شه فى بچت، و پۆناهیا سپیدى به لیت، و ژ بهر هندى ئه و دبێژن: ستێرا سپیدى (كه و كه با  
صوبى)، و گه له ك جار ان شاعرو وئ وه ك كینایه ت بۆ نێزیکیا ئافابوونا شه فا نه خو شیى و  
هه لاتنا پۆژا خو شیى ب كار دئین، و جیزی ژى ل قێرى ژبلى كو وى پالدايه سه ر پاستیه كا  
علمى هه یه ت و فه له كى ئه و وئ وه ك كینایه ته كا ئه ده بى ژى ب كار دئینت، وى دقیت بێژته  
مه: گه لو ما مومكنه شه فا فیراقى یا درێژ و تارى د سه ره مه دا بچت، و ل شوینا وئ سپیده یا  
گه هشتن و وى صالى بگه هته مه؟!

مه لا عه بد ره حیى وه سطانى ل وئ باوه رتیه كو (كه و كه با صوبى) ل قێرى كینایه ته  
ژ مه له كووتا هه یكه لى ئینسانى، و (طولووعا زوه ره یى ژ مه شرقى) كینایه ته ژ هه لاتنا پۆناهیا  
ئهلندا ئه حه دیه تى، و (زوحه ل) كینایه ته ژ نوورا هیدایه تا ووجوودى، و (شه ش بورج) ژى  
کینایه ته ژ مه قاماتان. یه عى: ئه ی گه لو! مومکینه جار ه كا دى نوورا هه یكه لى هه بوونا مرؤفینى  
ده ربیت، و سپیده یا ئه حه دیه تى ژ پۆژه لاتى گه ش و روهن بکه ت، و نوورا هیدایه تا ووجوودى  
مه قاماتان ده رباس بکه ت، و د ناف له شى دا وندا ببت، و خو بى فه شێرت؟



مه‌لا دىيژت:

|                                               |  |                                            |
|-----------------------------------------------|--|--------------------------------------------|
|                                               |  | زوربه وه تىتن عه‌ره‌ب تىك چه‌فاندن قه‌صه‌ب |
| قه‌نج ب چه‌ه‌فان مه‌ دى جه‌نگ و جدالا جه‌مه‌ل |  |                                            |

د ئى مالكى دا وه‌كى مه‌لايىن جىزىرى دىيى دلبه‌رى ب مه‌يدانا فره‌ها شه‌پى قه‌ ته‌شبه‌ ده‌كه‌ت، و بسك و په‌رجه‌م و ئاوپىن چاقان ب وان تىپىن له‌شكه‌رى ته‌شبه‌ ده‌كه‌ت يىن قه‌ستا وى مه‌يدانى ده‌كن، و نه‌و ناڤى هه‌ندەك ژوان ملله‌تپىن كو د دىرۆكى دا ب كرنا شه‌پان ناقدار بووين دىنت، و ده‌كه‌ته (مشبه‌ به) بۆ كه‌زى و بسك و چاقان. و نه‌ول قىرى ناڤى عه‌ره‌بان ب تايبه‌تى دىنت، و ژبه‌ركول نك عه‌جه‌مان -و كورد ژى ژوانه- عه‌ره‌ب ب په‌نگى خۆيىن په‌ش ناقداربووينه، هه‌ندەك جارن شاعرىن وان يىن كلاسيك كه‌زى و بسك و چاقىن په‌ش ب عه‌ره‌بان قه‌ ته‌شبه‌ ده‌كن، و هه‌ندەك جارن نه‌و وان ب حه‌به‌ش و زه‌نگى و هه‌نديان قه‌ ته‌شبه‌ ده‌كن.

مه‌لايىن جىزىرى ئى مالكا شعرا خۆل سه‌رفى بناخه‌يى ئاڤا ده‌كه‌ت و دىيژت: عه‌ره‌ب ب هژماره‌كا بۆش قه‌ دىن، حه‌تا كو پمىن وان د ناڤىك هه‌ل دبن و قىك ده‌كه‌فن، و ب پاستى ده‌مى مه‌ نه‌ف چه‌نده دىتى، بىرا مه‌ل شه‌پى (جه‌مه‌ل) هاته‌ قه‌، حه‌تا دى يىژى مه‌ نه‌و شه‌پ ب چاقىن خۆ دىت.

شه‌پى (جه‌مه‌ل) يه‌عنى: حىشترى، نه‌و شه‌پ بووين ل سالا (٦٣) مشه‌ختى چىبووى د ناڤه‌را له‌شكه‌رى ئىمام عه‌لى و له‌شكه‌رى زوبه‌يرو طه‌لحه‌يى دا -خودى ژه‌مىيان رازى بت-، و دىيژن: شه‌پى حىشترى؛ ژبه‌روى حىشترى يا ده‌يكا موسلمانان عانىشا لى سوياربووى، ده‌مى نه‌و هاتى دا ژبه‌ر حورمه‌تا وى صولح و پىكه‌هاتن د ناڤه‌را موسلمانان دا چى بت، و نىزىك بوو صولح په‌يدا ببت وه‌كى عانىشاين كار بۆ كرى، نه‌گه‌ر ژبه‌ر هه‌ندى نه‌با كو هه‌ندەك فتنه‌چى هاته‌نه د ناڤ مه‌سه‌لنى دا و ناگرى شه‌پى گه‌رم كر.

ول قىرى مه‌لا ئىشاره‌تى دده‌ته رويدانه‌كا دىرۆكى، و وى بۆ مژارا خۆ يا غه‌زه‌لى ب كار دىنت.



## Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat Ve Şeriat İlişkisi

*Prof. Dr. Adnan Memduhoğlu\**

### I. Giriş

Melaye Cizîrî, tasavvuf ve edebiyatın öncü simaları arasında ilk sırada yer alır. Tasavvuf ve edebiyatın şiirsel zenginliğini yansıtan ve Kürt edebiyatı açısından bir başyapıt kabul edilen Melayê Cizîrî'nin divanı, İslam düşüncesinin teorilerini şiirin sınırlarını zorlayacak şekilde işler. Bu yönüyle edebiyattan mitolojiye, felsefeden astronomiye, tasavvuftan tarih ve coğrafyaya kadar birçok alanı kapsayan, dönemin entelektüel tablosunu yansıtan bir eserdir. 165

Melayê Cizîrî'nin yaklaşık otuz yıl müderrislik yaptığı Medrasâ Sor (Kırmızı Medrese), zahiri ve bâtni ilimleri, yani şeriat ve tarikatı bir arada sunan yapısıyla, onun kişiliğinde bu sentezin somutlandığı önemli bir merkez olmuştur.

Yaşadığı dönem, İslam düşünce geleneklerinin olgunlaştığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde “İşrâkîlik” ve “Felsefi Tasavvuf” gibi ekoller öne çıkmıştır. İran’da Mir Damad ve Molla Sadra’nın öncülüğünde şekillenen İşrâkîlik, Anadolu’da ise İbn’ül-Arabî’nin sistemleştirdiği tasavvuf, Şems-i Tebrîzî, Mevlana Celâleddin Rûmî ve Sadreddîn Konevî gibi sufi filozofların etkisiyle gelişmiştir. Cizre’nin bu iki kültürel coğrafya arasında yer alması nedeniyle Melayê Cizîrî’nin bu iki ekolün etkisinde kalması dikkat çekicidir. Ayrıca Hallâcî Mansûr, İbn Sînâ ve İbn Seb’în gibi İslam felsefesi düşünürlerinden de etkilendiği ifade edilmektedir.

Melayê Cizîrî, klasik medrese geleneğinden gelen bir mutasavvıf olmanın yanı sıra, felsefe, astronomi, fıkıh ve tarih gibi

\* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

çeşitli ilimlerde derin bilgiye sahipti. O, tarikatla medreseyi, yani akli ve kalbi ilimleri bir araya getirme çabasıyla divanında çeşitli beyitlerde bu yönünü ortaya koymuştur. Her ne kadar Meşşâî felsefeye ilgisi belirgin olsa da, Mela'nın akıl, kıyas ve burhan yerine daha çok keşif ve sezgi gibi sûfi bilgi kaynaklarını önemse- diği görülür. Divanındaki zengin tasavvufi sembol ve metaforlar da bunu açıkça gösterir.

Cizîrî'nin divanı; tasavvuf, felsefe, psikoloji, estetik ve koz- moloji gibi pek çok disiplini şiir diliyle harmanlayan bir baş- yapıttır. Onun eserini anlamak, yüzeysel bir okumanın ötesine geçmeyi gerektirir. Vahdet-i vücud gibi girift konuları Kürtçenin anlam gücünü kullanarak sade, etkileyici ve anlaşılır bir şekilde işler. Böylece hem entelektüel hem ruhsal derinliği olan bir ta- savvuf felsefesi inşa eder.

Mela'nın divanı, sıradan insanların anlayamadığı hakikatle- re ulaşan sûfinin dilinin ancak sembolik ve paradoksal bir sanat dili olabileceğinin en güzel örneğidir. Yaşadığı dönemin ruhuna uygun olarak felsefe, tasavvuf ve kelim gibi İslami ilimleri bir- leştirme başarısını göstermiştir. Hem molla, hem şeyh, hem sûfî, hem âşık, hem de bilge kimlikleriyle seçkin bir konuma sahiptir.

166

“Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde hakikat ve şeriat ilişkisi” konusunu ele alırken öncelikle genel anlamda şeriat-hakikat ilişkisi üzerinde durulacaktır. Zira şeriat-hakikat ilişkisi, yani lafız-mana, zâhir-bâtın ayrımı sadece tasavvufun değil, tüm dinî ilimlerin temel meselesidir. Melayê Cizîrî'nin eseri tasavvufi edebi bir eser olduğu için burada şeriat-hakikat ilişkisini daha çok tasavvuf ilmi açısından ele almak gerekir. İkinci kısımda ise Melayê Cizîrî hakkında kısa bir bilgilendirme yapıldıktan sonra bu önemli şahsiyetin düşüncesinde Hakikat ve Şeriat ilişkisi üze- rinde durulacaktır.

## II. Şeriat - Hakikat İlişkisi

Tasavvufun yaygınlaştığı dönemlerde sûfîler, sosyal ve en- telektüel hayatta yer edinmelerini zorlaştıran bazı sorunlarla karşılaştılar. Bu sorunların başında, dinin şeriat ve hakikat yön- leri arasında kesin bir ayrım yapılması gelmekteydi. Sûfîler, bu ayrımın mutlak olmadığını savunarak bu anlayışı sorguladılar. Tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişimini, şeriat-hakikat ilişkisi çer-



çevesinde üç aşamada ele almak mümkündür:<sup>1</sup>

1. Eleştiri aşaması: Sûfîler, toplumsal ve dinî yozlaşmalara karşı tepki gösterdi. Bu süreçte zühd (dünya hayatına karşı mesafeli duruş) anlayışından etkilendiler ve tasavvufu peygamberin yaşantısına dayanan bir tavır olarak sundular.

2. Kriz aşaması: Tasavvuf, bu dönemde daha sistematik ve teorik bir hâl aldı. Dinî ilimlerle etkileşimi arttı ve tasavvufun düşünsel boyutu gelişti.

3. Uzlaşma aşaması: Bu dönemde sûfîler, şeriat ve hakikat arasında bir derece farkı olduğunu savundular. Böylece tasavvuf, hem dinî ilimlere bağlı hem de kendine özgü bir yapıya sahip bir ilim olarak kabul edildi.

Genel kabul şudur: Şeriat ve hakikat farklı alanlardır ama birbirini tamamlar. Hücvîrî'ye göre şeriat ikrar, hakikat ise tasdiktir; biri olmadan diğeri eksiktir. O, ezelî ve değişmeyen dini bilgilere «hakikat», zamana göre değişebilen hükümlere «şeriat» der.<sup>2</sup>

Şeriat ile hakikat arasındaki farkı derinleştiren bazı sûfîler, zamanla hakikate daha fazla değer vermeye başlamış, bu durum şeriatın ihmal edilmesine kadar varmıştır. Bu eğilim daha ilk dönemlerden itibaren var olmuş, şeriata bağlı sûfîler ise buna sert karşılıklar vermiştir. Serrâc'ın aktardığına göre, Ebû Bekir ez-Zekkâk bile bir noktada, “Şeriata aykırı her hakikat küfürdür” şeklinde ilahî bir uyarı almıştır.<sup>3</sup>

Sonraki dönem sûfîler şeriat-hakikat ilişkisine “tarikat”ı da eklemişlerdir. Zamanla bu üçlü sisteme “mârifet” de eklenmiş ve dört aşamalı bir tasnif yapılmıştır: şeriat-tarikat-hakikat-mârifet. Konuyu daha iyi temellendirmek için öncelikle bu kavramlar izah etmek ve sonrasında şeriat-hakikat ilişkisi üzerinde durmak lazım.

## a.Şerîât

Şerîât kelimesi, Arapçada “açık olmak, bir yöne doğru uzanmak” gibi anlamlar taşıyan şer’ kökünden türemiştir. Sözlükte

1 Hacı Bayram Başer, Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. yüzyıllar), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktora Tezi), İstanbul 20015, s. 274-276.

2 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 494.

3 Serrâc, *el-Lüma'* (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 286-287.





“kesintisiz akan su kaynağı” ya da “bu kaynağa giden açık yol” anlamlarında kullanılır.<sup>4</sup> Zamanla bu anlamdan hareketle, “açık ve belirlenmiş kurallar bütünü” ya da “ilahî kaynaklı hukuk sistemi” anlamını kazanmıştır. Bu şekilde Yahudi ve Hristiyan hukuk sistemleri için de “şeriat” ifadesi kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de *şer’* kökünden türeyen kelimeler çeşitli ayetlerde geçer. Örneğin Mâide 5/48, Şûrâ 42/13 ve Câsiye 45/18 gibi ayetlerde bu kavram, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ilahî kurallar anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda “suya ulaşmak için gidilen yol” mecazıyla, Allah’ın doğru yolu göstermesi arasında anlam ilişkisi vardır. Hadislerde ve sahabe sözlerinde de bu kök anlam korunmuş, şeriat kelimesi çoğunlukla dinin hükümlerini, bazen tek bir hükmü ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

İbn Abbas, Kur’an’da bildirilen ilahî hükümlere “şir’at”, sünnetle gelen kurallara ise “minhâc” adını verir. Bazı âlimler de şerîatı, su kanalına benzetmiş; bu yolda ilerleyenlerin manevi anlamda arınıp doyuma ulaşacaklarını belirtmişlerdir.

168 Terim olarak şerîat, Allah’ın kulları için koyduğu inanç ve amel esaslarını içeren, açık ve belirli bir yol anlamına gelir. Bu yol, insanın hem dünyevî hem uhrevî faydasına yönelik hükümleri kapsar. Şerîat, herkes için geçerli olan ilahî buyruklardır; tevhid inancı ve Allah’a kulluğun somut karşılığıdır. Kuşeyrî de şerîatı, “kulluğa sıkıca bağlanmak ve Allah’ın rabliğini idrak etmek” olarak tarif etmiştir.<sup>5</sup>

İslâm düşünce geleneğinde *şer’* ve şeriat kavramları, tarih boyunca “din” kavramından daha çok öne çıkmış, özellikle II. (VIII.) yüzyıldan itibaren terimleşmeye başlamıştır. Şâfiî’nin *er-Risâle* adlı eserinde bu terime nadiren yer verilmiş ve daha çok tekil hükümler anlamında kullanılmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde şeriat, tüm ilahî hükümlerin genel adı haline gelmiş ve “şer’î ilimler” literatürünün temel kavramlarından biri olmuştur.<sup>6</sup>

Klasik dönemde şeriat, genellikle İslam’ın hem inanç esaslarını hem de uygulamaya yönelik hükümlerini kapsayan sistemli bir bütün olarak görülmüş; bu anlayış, kelâm ve fıkıh usulü gibi temel İslami disiplinlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

4 *et-Ta’rîfât*, “şeri’a” md.

5 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009, 226.

6 Bkz. Talip Türcan, “Şeriat”, İstanbul 2010, 38/571-574.



Şerîat, kulluk görevlerinin yerine getirilmesine yönelik buyrukları içeren, dinin pratik ve uygulamalı yönünü temsil eden kurallar bütünüdür. Başka bir ifadeyle, şerîat dinin hayata yansıyan boyutu, hukuki ve ahlaki düzenidir. Sadece iman esaslarını değil; ibadetleri, ahlaki ilkeleri ve toplumsal ilişkileri düzenleyen hükümleri de kapsar. Namaz, oruç gibi bireysel ibadetler kadar, insanlar arası ilişkileri düzenleyen toplumsal hükümler de şerîatin konusudur.<sup>7</sup>

Bununla birlikte, şerîat doğrudan dinin kendisi değildir. Zira Allah her peygambere aynı hak dini tebliğ etmiş, ancak onları farklı şerîatlarla sorumlu tutmuştur. Son olarak Hz. Muhammed'e gönderilen şerîat ise önceki tüm dinlerin şerîatlarını kapsayan ve tamamlayan bir nitelik taşımaktadır.

## b. Tarikat

Lügatte, Hakk'a götüren yol; izlenmesi gereken usul ve yöntemler bütünü anlamına gelen tarikat<sup>8</sup>, terim olarak, Allah'ın bilgisine götüren manevi yol; sâliki hakikate götüren yol, Allah'a kavuşmayı arzu eden salıkların özel yaşama biçimi olarak tanımlanır. Bir mürşid-i kâmil rehberliğinde, Allah'a ulaşmak ve İslâm'ı daha güzel yaşamak amacıyla oluşan tasavvufî topluluklara da tarikat denilmektedir. Manevi kardeşlik bağı ile bağlı olan bireylerin, bir araya gelerek zikir ve sohbet ile meşgul oldukları topluluklar olan tarikatlar, genellikle kurucusu olan mürşidlere izafe edilerek adlandırılırlar. Bir mürşid etrafında toplanan müridlerin, çeşitli usullere göre eğitilmesini esas alan tarikatlar, insanların fitri farklılıklarına göre şekillenmektedir.<sup>9</sup>

Necmeddîn-i Kübrâ'ya ait şu benzetme dikkat çekicidir: Şeriat gemi, tarikat deniz, hakikat ise incidir. Mevlânâ da şeriatı meşale, tarikati yolculuk, hakikati ise varış olarak görür. Diğer benzetmeler arasında şeriatın ağaç, tarikatın çiçek, hakikatin meyve olması gibi örnekler vardır. Hz. Peygamber'in sözleri şeriat, davranışları tarikat, halleri hakikat olarak tanımlanır.<sup>10</sup>

7 Edibe Şifa Apaydın, İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtı'nda şerîat-tarikat ilişkisi, s 2.

8 *et-Tahrîfât*, "et-Tarîka" md.

9 Edibe Şifa Apaydın, İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtı'nda şerîat-tarikat ilişkisi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yüksek lisans tezi, Danışman Adnan Memduhoğlu), Siirt 2020, s 2.

10 Demirci, *a.md.*, 178-179.



### c.Hakikât

Hakikat kelimesi, Arapça sözlükte “gerçek olmak, sabit kalmak, gerçekleşmek, zorunlu olmak” gibi anlamlar içeren hakk kökünden türemiştir.<sup>11</sup> Cürcânî bir şeyin hakikatini “o şeyi kendisi yapan” şeklinde tarif etmiştir.<sup>12</sup>

Klasik Arap kültüründe sıkça karşılaşılan “hakikati korumak” (himâyetü’l-hakika) ifadesinde geçen hakikat kavramı, çoğu zaman ırz, onur, sadakat, dostluk, bayrak veya sancak gibi sosyal ve ahlaki değerleri temsil eder.<sup>13</sup>

Kur’an-ı Kerîm’de “hakikat” kelimesi lafzen geçmese de, kavramın anlam alanı dolaylı olarak çeşitli ayetlerde yer alır. Ancak hadislerde bu terime açıkça rastlanır. Örneğin “Taḳīqatü’l-îmân” (imanın hakikati) ifadesiyle geçen kullanımda, hakikat; imanın özü, saflığı ve riyadan uzak hâli olarak tanımlanır. Hadis kaynaklarında, özellikle Buhârî, Kitâbü’l-Îmân bölümünün on dokuzuncu babında bu meseleye yer vererek, imanın sadece dil ile ikrar edilmesinin yeterli olmadığını, onu gerçek anlamda kabullenmenin esas olduğunu vurgular. Bu bağlamda, Âl-i İmrân 3/19, 85 ve el-Hucurât 49/14 ayetlerine dayanılarak, İslam’ın içten bir kabul ve teslimiyetle benimsenmesinin gerçek iman olarak değerlendirildiği görülür.

Benzer şekilde, “Allah’ı bilmenin hakikati” ya da “takvânın hakikati” gibi hadislerde geçen ifadelerde hakikat, en doğru, en sahih, en olgun hâliyle bilme ve yaşama anlamına gelir (bkz. Müsned, V, 317; VI, 441-442; Buhârî, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16).

Râgıb el-İsfahânî, “hakikat” kavramını çeşitli yönleriyle ele alır. Ona göre hakikat şu anlamlarda kullanılır: Varlığı sabit ve gerçek olan şey, İnanç bakımından doğruluk, Gösteriştan uzak, samimi amel, Maksudı eksiksiz şekilde karşılayan söz, Geçici olan dünya hayatına karşılık kalıcılığı nedeniyle asıl gerçek kabul edilen âhiret, Bir kelimenin kendi asli ve yerleşik anlamı. Bu anlamlar içinde ilk sıradaki tanım, yani gerçekliği sabit olan varlık, hakikat kavramının özünü oluşturur. Diğer anlamlar ise bu temel kavramın farklı bağlamlardaki yansımalarıdır.<sup>14</sup>

11 *et-Tahrîfât*, “el-Takika” md.

12 *et-Tahrîfât*, “Tahikatü’s-şeyh” md.

13 *Lisânü’l-‘Arab*, “hkk” md.

14 Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkk” md.



Tasavvufta “hakikat” kavramı, genellikle dinin sadece dışsal yönüyle değil, onun derin anlamlarıyla yaşanması ve ilahî sırlara vukufiyet kazanılması olarak anlaşılır. İlk dönem sûfîleri bu terimi, Allah’ın tecellilerini seyretmek ve O’na dair sırları tanımak anlamında kullanmışlardır. Hakikat, doğrudan tarif edilemeyen bir hal olduğundan sûfîler onu çoğunlukla nitelikleriyle tanımlamaya çalışmışlardır.

Örneğin Ma’rûf-i Kerhî, tasavvufu “hakikatleri almak ve insanların elindekilere göz dikmemek” şeklinde tarif etmiş, böylece dinin sadece şekil ve ritüelden ibaret olmadığını, özüne yönelmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, dini hükümlerin hikmetine uygun biçimde yaşanmasını esas alır. Serrâc ise hakikati, “kalbin sürekli Hakk’ın huzurunda bulunması” olarak tarif ederken, Cüneyd-i Bağdâdî bu hali “anlatılamayan ama hatırlanan bir gerçek” şeklinde ifade eder. Serî es-Sakatî, hakikat ehlinin halini mecazlarla anlatır: “Onlar hasta gibi yer, boğulan gibi uyurlar.” Yani onların halleri sıradandır ama iç dünyaları bambaşkadır.<sup>15</sup>

Hakikati sınıflandırmaya çalışan sûfîler de olmuştur. Bazı mutasavvıflar şeriata bağlı hakikat, şeriatın hakikate tabi olduğu durum ve taşkın hakikat (şatahât) gibi ayrımlar yaparken Şiblî gibi bazıları ise üç dilden söz eder: ilim dili (dolaylı bilgi), hakikat dili (vasıtasız sırlar) ve hak dili (aşkın bilgi). Bu tür yaklaşımlar hakikat ve şeriatın bazen aynı, bazen farklı kavramlar olduğunu, ancak temelde birbirine zıt olmadıklarını gösterir. Kuşeyrî, şeriatla doğrulanmayan hakikatin muteber olmadığını, aynı şekilde hakikatle bağlantısı olmayan şeriatın da eksik olduğunu söyler.

Herevî, Kur’an’daki Hızır-Musa kıssasını kullanarak, Musa’nın şeriatı, Hızır’ın ise hakikati temsil ettiğini savunur. Bu anlayışa göre hakikatin bilinmesi “ilm-i hakikat”, görülmesi “aynû’l-hakikat”, yaşanması ise “hakku’l-hakikat”tır.<sup>16</sup> İbnü’l-Arabî ise hakikati, “kulun sıfatlarının yok olup Allah’ın sıfatlarıyla bezenmesi” olarak tanımlar.<sup>17</sup>

Tasavvufta “hakikatü’l-hakâik” ifadesi bütün hakikatlerin kaynağı olan Allah’ın zatını ifade eder.

15 Bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat”, *DİA*, İstanbul 1915, 15/178-179.

16 Herevî, *Menâzil* (Revân), s. 192-211.

17 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 433.



### d.Ma'rifet

Sözlükte «bilmek, tanımak, ikrar etmek»<sup>18</sup> anlamına gelen mârifet, tasavvuf literatüründe daha derin ve özel bir anlam kazanmıştır. Sûfiler mârifeti daha çok bireysel, derinlemesine ve kalbî bilgi olarak görmüş, ilmi ise genel-geçer ve aklî bilgiyle sınırlı saymışlardır. İlmin zıddı cehil, mârifetin zıddı ise inkâr olarak kabul edilmiştir. “Ârif”, “îrfan” gibi terimler sûfî kişiliği tanımlamak amacıyla benimsenmiştir. Bu nedenle marifet, tıpkı tasavvuf gibi çok katmanlı ve derin anlamlar taşıyan bir kavram haline gelmiştir. Her ne kadar sözlükte “ilim” ve “marifet” eşanlamlı görünse de, fakihler ve kelimciler bu kavramı genellikle “bilgi sahibi olmak” anlamında sınırlı bir şekilde kullanırken, sûfiler marifete çok daha geniş ve derin bir içerik kazandırmışlardır.<sup>19</sup>

İlk dönem sûfilerinden itibaren mârifet, sezgi, keşif ve kalp yoluyla elde edilen ilâhî bilgi anlamında kullanılmış, “ledünnî ilim”, “bâtın ilmi”, “mükâşefe ilmi” gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Bu bilgi sadece okumakla ya da akıl yürütmeye değil, 172 sülûk ve ruhsal tecrübeyle kazanılır. Bu nedenle sûfiler, mârifetin akıl ve nakille elde edilen bilgiden daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ruveyym gibi sûfiler bu görüşü desteklemiş, mârifetin kişinin Rabbine dair derin bir idrak olduğunu belirtmişlerdir.

Tasavvufta en yüce bilgi “mârifetullah” yani Allah’ı tanıma bilgisidir. Bu bilgiye ulaşmak için kişinin önce nefsini tanıması gerekir. Çünkü “nefsini bilen, Rabbini bilir” anlayışı sûfî düşüncenin merkezindedir. Ancak sûfiler, Allah’ın zâtı tam anlamıyla bilinemeyeceği için mârifetin nihayetinde bir hayret hali olduğunu vurgularlar. Bu nedenle, “Hakk’ı tanımanın yolu, O’nun tanınamayacağını bilmektir” şeklinde bir farkındalığa ulaşırlar.

Mârifet, sözle anlatılamayan; ancak susarak, kalple ve ruh-

<sup>18</sup> *el-Müfredât*, “harf” md.

<sup>19</sup> Temel bazı tasavvuf kaynaklarında marifet konusu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hâris el-Muhâsibî, *el-Veşâyâ*, Beyrut 1406/1986, s. 88, 279; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 482; Serrâc, *el-Lüma*, Kahire 1966, s. 56, 57; Ebû Tâlib el-Mekî, *Qutü'l-kulûb*, Kahire 1381/1961, I, 262, 285; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 26, 47, 86; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 538-542; İbrâhim Hakkî Erzurûmî, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310, s. 385.



la idrak edilen bir haldir. Zünnûn el-Mısırî, bu nedenle sükûtun mârifetin anahtarı olduğunu söylemiştir. Gazzâlî ise mârifeti, Allah'ın kulun kalbine attığı bir nurla gerçekleşen bir içsel aydınlanma olarak tanımlar. Bu bilgi tamamen Allah'ın bir lütfu olup, kulun çabası sadece hazırlık niteliğindedir.<sup>20</sup>

Mârifetin dereceleri vardır ve Abdurrahman-ı Câmî'ye göre bu dereceler sâlikin Hakk'a olan yakınlığına göre değişir. En yüksek mârifet düzeyinde kul, Allah'ın isim ve sıfatlarını hikmetleriyle birlikte kavrar ve ilâhî ilmi doğrudan tecrübe eder. Sûfîler mârifeti hiçbir zaman akıl ve nakil yoluyla elde edilen ilimlere zıt görmemişlerdir. Aksine, mârifetin geçerliliği için Kur'an ve sünnetle uyumlu olması gerektiğini savunmuşlardır. Zâhirî şeriat hükümlerine aykırı düşen bâtınî bilgiler geçersiz sayılmıştır. Bu bağlamda sûfîler, İslâm dışı irfânî akımların (gnos-tisizm gibi) etkilerine karşı da uyarıda bulunmuşlardır. Gerçek mârifetin, ilhama dayansa da şer'î temellerden ayrılmaması gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>21</sup>

Sûfîlerin izahlarında öne çıkan dikkat çekici nokta, marifeti bilgi kavramının karşısında konumlandırmalarıdır. Bu ayrım da "ilim", fıkıh, kelam, hadis gibi dinî hükümleri belirleyen alanları temsil ederken; "marifet" ise bu kurallarla sınırlı kalmayan, ahlaki olgunluk ve derin bir kavrayışı esas alan bir yaklaşımı ifade eder. Bu bağlamda sûfîler, "ârif" ile "âlim" arasında fark gözetmiş, ârifin daha derinlikli ve kesin bir bilgiye sahip olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla marifet, tasavvuf ile klasik dinî ilimler arasındaki bağlantıyı anlamamıza yardımcı olan temel kavramlardan biridir.

Marifet ile ilim arasındaki ayrım, aynı zamanda "zâhir" ve "bâtın" bilgi türleriyle de açıklanabilir. Sûfî düşünceye göre eylemler hem dışsal hem de içsel yönleri sahiptir. Bu da iki ayrı bilgi çeşidini gündeme getirir: Bedenin fiilleri ve ibadetlere dair hükümleri konu alan «zâhir bilgisi» ile kalbin fiillerine odaklanan «bâtın bilgisi». Kelâbâzî'nin aktardığı bir sözde bu durum şöyle dile getirilir: "Varlıkların görünen yönüne dair bilgiye ilim, iç yüzüne dair bilgiye ise marifet denir." Bu yaklaşıma göre "fıkıh-ı bâtın" terimi, tasavvufun ifade edilmesinde kullanılan başlıca kavramlardan biri olmuştur.<sup>22</sup>

20 Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, I, 26-27.

21 Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *DİA*, XXVIII: 54.

22 Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu* (Hicri III. ve IV. yüzyıllar), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü



Sûfîler bu çerçevede, bilgiye ulaşmada kalbî ve bâtinî idrakin gücünü savunmuş; ilham, keşif ve sezgi yoluyla gelen bilgilerin doğruluğunu Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirme ölçütleri geliştirmişlerdir. Bu yöntem, tasavvufun bir dinî ilim kimliği kazanmasında belirleyici bir adım olmuştur.

Tasavvuf tarihinde üçüncü aşama ise, şeriat ile hakikat arasında bir özdeşlik kurma çabasıdır. Bu noktada Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi müellifler öne çıkmıştır. Bu yazarlar, sûfî söz ve tecrübeleri sistematik biçimde tasnif etmiş; tasavvufu konusu insanın ahlâkî dönüşümü olan, yöntem olarak tasfiye ve istinbatı benimseyen bir din ilmi haline getirmişlerdir.

Bu bağlamda sûfîler, ahlâkî dönüşümü açıklamak için hal ve makam kavramlarını merkeze almışlardır. Hal, kişinin Allah'a yönelişinde yaşadığı ruh hâllerini; makam ise bu yönelişte kalıcı olarak ulaşılan merhaleleri ifade eder. Bu anlayış, dinî hayatın durağan değil, sürekli bir ilerleyiş ve tekâmül süreci olduğunu gösterir. Bu süreç, başlangıcı ve sonu belirli, kontrollü ve ölçülebilir bir terbiye metoduna işaret eder.

174 Bu sebeple sûfîler, bu sürece girmeyen ya da onu tamamlamayan kişi ve gruplarla kendilerini açıkça ayırmışlardır. Özellikle ibâhî ve hulûlî eğilimler, şeriata aykırılıkları sebebiyle sûfîlerce eleştirilmiş, reddedilmiştir. Ancak, şeriat-hakikat ilişkisini zora sokan bir başka gruba yönelik tutumları daha karmaşıktır: satahat ehli sûfîler.

Fenâ halinin etkisiyle sarf edilen ve zahiren anlaşılamayan, hatta şeriatla çelişiyor gibi görünen sözler söyleyen bu sûfîler –örneğin Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî ve Nûrî gibi– tasavvufun ilk büyük şahsiyetlerinden oldukları için, sonrakiler bu sözleri ya da halleri tasavvufun dışına atmadan, onları açıklayıp yorumlama yolları aramışlardır. Böylece bu sözlerin etkisi azaltılırken, şeriat-hakikat dengesi korunmaya çalışılmıştır.<sup>23</sup>

Şeriat-hakikat ilişkisi sorunu aynı zamanda zâhir ehli ile sûfîler arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bu ilişki, özellikle fıkıh ve kelam âlimlerinin sûfîlere yönelttiği eleştirilerde kendini gösterir. Bu eleştiriler genellikle iki noktada yoğunlaşır: 1. Sûfîle-

(doktora Tezi), İstanbul 20015, s. 148 vd.

23 Hacı Bayram Başer, Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu s. 271 vd.

24 Bkz. Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996.





rin sülûk (manevî yolculuk) sonunda ortaya koydukları görüşlerin Kur'an, sünnet veya diğer dinî delillere ne ölçüde dayandığı 2. Bu bilgilerin herkes için geçerli olup olamayacağı.

Sülemî (ö. 412/1021) şöyle der: "Onların âdâbından biri de avama konuşmamaktır. Şayet maksadını arayan bir mürit olursa ona yol gösterecek kadar konuşur, fazlasını söylemezler.." <sup>25</sup>

Tasavvuf literatüründe bu iki mesele; hem sûfîlerin "şahit" yani delil anlayışlarında hem de tasavvufî bilginin genel bilgi türleri arasındaki yerini belirlemeye yönelik sınıflamalarda açıkça görülür. Şeriat ve hakikati bir sorun haline getiren şey, hem zahir âlimlerinin hem de sûfîlerin bu iki konuya farklı tepkiler vermeleridir.

Bazı temel tasavvuf kaynaklarında şeriat-hakikat ilişkilerinde bir 'derecelenme' göze çarpmaktadır. Ancak bu iki alanı dengelemeye çalışan sûfîler de olmuştur. Özellikle nefis konusuna odaklandığımızda, sûfîlerin şeriat ve hakikat arasında bir uzlaşma aradıkları anlaşılır. Nitekim sûfîlerden Haris el-Muhâsibî bu konuda şöyle der: "İtaatin temeli vera'dır (haramdan sakınmak), vera'nın temeli takvadır (Allah'a karşı duyarlılık), takvanın temeli ise nefsi arzularından uzak tutmaktır. Bunun kaynağı ise Allah korkusu (havf) ve O'na olan umuttur (recâ). Nefsi arzularından uzak tutmak da Allah'ın kullarına hem kalpleriyle hem davranışlarıyla sorumluluk yüklediği emirleri yerine getirmeyi gerektirir." <sup>26</sup>

Şeriat-hakikat ilişkilerini dengeye çekerek tasavvufa meşru bir zemin bulmaya çalışan Tirmizî'ye göre tasavvuftaki riyazet, bütünüyle İslam dininin emir ve yasaklarla çerçevesini çizdiği esaslara ve bunların 'kalben' yerine getirilmesine dayanmakla diğer mistik geleneklerin riyazet uygulamalarından ayrılmaktadır. <sup>27</sup>

25 Ebû Abdurrahman Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri, Çev. S. Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1981, s. 62. (Arapçası: *Cevâmîu' Âdâbi's-Sufiyye*, s. 73-74.

26 Muhâsibî, Riâye, Çev. Abdülhakim Yüce, İstanbul, Işık Yay., 2013, s. 55.

27 Riyâzetü'n-nefs, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002; Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013. S. 37.





### III. Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat Ve Şeriat İlişkisi

#### 1. Melayê Cizîrî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Melayê Cizîrî, Türkçe telaffuz ile Molla Ahmed el-Cezerî, 16'ncı yüzyılda yaşamış, Cizîra Botan (Cizre) hükümeti mir'inin/ hükümdarının saray şairidir.

Cizre, medreseleriyle bölgede ilim ve irfan merkezi olmuş ve bu sayede birçok önemli âlim, düşünür, edip ve şair yetişmiştir. Cizre'nin entelektüel muhitinde yetişen ilim ve irfan sahibi insanlar arasında Melayê Cizîrî'nin yanı sıra Feqiyê Teyran ve Ehmedê Xanî'nin isimleri özellikle zikredilebilir.

Küçüklüğünde önce babasının yanında, sonrasında Hakkâri, Diyarbakır, İmadiye ve benzeri yerlerde medrese tahsiline devam etmiş olan Mela Ahmed, ilmi icazetini aldıktan sonra Diyarbakır ve Hasankeyf civarlarında bir süre çeşitli medreselerde ders vermiş, pek çok talebe yetiştirmiştir. Ondan sonra memleketi Cizre'ye gitmiş, 75 yaşında vefat edinceye kadar, Cizre'nin en meşhur medreselerinden 'Medresa Sor' ve onun yanında 'Medresa Mir Afdal', 'Medresa Sere Meydane', 'Medresa Beni Nuh', 'Medresa Mushafa Reş' ve diğer medreselerde müderrislik yaparak çok sayıda âlimin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Cizre'de vefat eden Mela Ahmed'in mezarı, 'Medresa Sor'un alt katında bulunmaktadır.

Cezîrî ve çağdaşları olan Feqiyê Teyran, Şeyh Şemseddin-i Ahlatî, Ali-yi Harîrî gibi şairler Kürt edebiyat tarihinin en verimli ve zirve dönemini temsil eder. Türk divan edebiyatının zirve şairleri olan Fuzûlî, Baki ve Nevi gibi isimlerin de bu dönemde ortaya çıkması dikkat çekicidir.

Cezîrî, edebi şiirlerinde felsefenin temel konularından sayılan varlık bilim, insan, ahlak, güzellik, aşk, ölüm ve sonrası gibi düşünce tarihinin ve edebiyatın vazgeçilmez konularını işler. Bir dil abidesi olan mürettep divanında Cizre Mirine/hükümdarına methiyeleri de bulunan şair "Nîşanî", Mela/Melê" ve "Ahmed" mahlaslarını kullanır.

Şu ana kadar Arapça, Farsça dilleri ile beraber bir çok dile çevrilmiş bulunan Molla Ahmed'in divanı kanonik bir eser olarak iyi şiirin standardı olarak görülmüş ve birçok şair kuşağı ta-



rafından benimsenip takip edilmiştir. Ancak onun şiirini ölmez bir eser kılan ilk ve en önemli etken ise barındırdığı estetik ve edebi değerlerdir.

Melaye Cizîrî Kürtçe'nin yanında Arapça, Farsça ve Türkçe'yi de kullanabilen bir sûfidir. Dîvân'ında farklı dillerde kullandığı kelime ve kavramlar, onun bu dillere vukûfiyetini ortaya koymaktadır. 114 şiirden oluşan divanında tasavvuf, usûl, fıkıh, tefsir, hadis, sarf, nahiv, mantık, estetik, felsefe, belâgat, matematik, astronomi, kozmoloji, tarih, fizik, metafizik vb. ilimler, tam bir maharet ve ehliyet ile yazılmıştır. Onun divanında yer alan birçok kaside ve gazel türü bilgiler, bunun en açık delilleridir. Pek çok âlim, Mela Ahmed el-Botî el-Cizîrî'nin divanını tam olarak çeşitli dillerde şerh etmişlerdir.

Melayê Cizîrî, İslam düşüncesinin birçok alanıyla ilgilenmiş olsa da, en çok tasavvuf felsefesi ve onun ifadesi olan şiir diliyle öne çıkmıştır. Şiir, onun için hem derin düşünce dünyasını hem de duygusal inceliklerini yansıtan özel bir ifade aracıdır. Cizîrî için tasavvuf ve şiir birbirini tamamlayan iki manevi alandır. Onun Kürt edebiyatında bir şaheser olarak kabul edilen Dîwan'ı, sadece edebi değil, aynı zamanda felsefî ve irfanî yönüyle de dikkat çeker.

Cizîrî, meşşâî, işrâkî ve sûfî geleneklere derin ilgisiyle, 17. yüzyıl İslam düşüncesinin karakteristik yönlerini yansıtır. Divanı, hakikat arayışı, mecaz-hakikat ilişkisi, nur, aşk, tecelli, marifet gibi tasavvufun temel meselelerini işler. Sadece bir şair değil, aynı zamanda derin bir sûfî ve düşünürdür.

Cizîrî'nin Dîwan'ı, bölgedeki medreselerde ve halk arasında büyük ilgi görmüş, meleler ve feqîler tarafından makamlı olarak okunmuş, kasidehânlar tarafından ezberlenmiştir. Bu gelenek, özellikle bazı Şark medreselerinde hâlâ sürdürülmekte ve Dîwan okumaları bu medreselerin ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilmektedir.

Ayrıca, Cizîrî klasik tarzda Kürtçe divan yazan ilk şair olması bakımından da önemlidir. Medrese eğitimini Cizre, Hakkâri ve Diyarbakır'da tamamlamış, burada Mele Taha'dan icazet almıştır. Aynı dönemde yaşamış diğer önemli Kürt şairlerden biri olan Feqiyê Teyran, özellikle mesnevî tarzındaki tasavvufî şiirleriyle tanınır. O, sözlü edebiyatta yer alan birçok hikâyeyi yazılı manzum metinlere dönüştürmüştür.



Onlardan sonra gelen Ehmedê Xanî, hem “Mem û Zîn” gibi önemli edebi eserler vermiş, hem de Kürtçeyi medrese eğitimi içinde yazılı bir dil haline getirmiştir. Eqîda Îmanê adlı manzum eserinde dini terimleri Kürtçeye kazandırmış, böylece Kürtçe dini literatüre katkı sağlamıştır.

Melayê Cizîrî’nin hem ilmi hem edebi kişiliği, hem de Dîwan’ı üzerine çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Onun mirası, sadece Kürt edebiyatında değil, İslam medeniyetinin edebiyat ve düşünce dünyasında da önemli bir yere sahiptir.

Onun aşk, sevgi ve güzellikle ilgili bütün tasvirleri, yalnızca ilahi boyutun keşfedilmesine yöneliktir. Onun divanında kullandığı dil ve üslup ağır görülse de hedefinde Allah’ın tecellisi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Mela Ahmed, tasavvufta ‘vahdet-i vücûd’ anlayışını benimsemiştir. Onun divanı, çeşitli dillere tercüme edilmiş ve hakkında çok çeşitli yazılar yazılmıştır. Mela Ahmed el-Cizîrî, Hafız Şirazî, Sadi Şirazî, Maruf Kerhî, Şiblî, Mevlâna Camî, Alaî, Hallacı Mansur, Ferruhî gibi büyük mutasavvıf ve ünlü şairlerin isimlerini zikretmesi, onun tasavvuf ve tasavvuf edebiyatındaki müstesna yerini ortaya koymaktadır. Divanı, Kürt edebiyat tarihinde ele alınmış en önemli eserlerdendir. Bu divanın, birçok yabancı dile tercüme edildiği bilinmektedir. Son yıllarda Avrupa’da yayınlanan dünya edebiyatı eserleri ve Melayê Cizîrî’den de örneklerle yer verilmesi dikkat çekmektedir. Molla Ahmed-i Cezîrî’nin ilim ve edebiyat dünyasında hak ettiği yeri bulması için yeni çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Melaye Cizîrî’nin Şeriat ve marifet anlayışını doğru anlamak için onun tevhid, varlık, ilahi aşk, insanı kamil gibi kavramları nasıl anlayıp kullandığına bakmak lazım.

## Tevhid

Melaye Cizîrî’nin şiirlerinde dikkati çeken temel tema, varlık meselesi ve varlığın zuhuruyla ilgilidir. Onun aşk ve marifet üzerine yaptığı vurgu da bu ana eksenin etrafında şekillenir. Mela, sadece bir aşk şairi olmakla kalmaz, aynı zamanda aşkı hem varlık bilgisi (ontoloji) hem de bilgi felsefesi (epistemoloji) açısından derinlemesine işleyen bir düşünürdür. Bu yönüyle, divanında aşkın çok katmanlı anlamını ortaya koyarak bu alanda etkileyici bir duruş sergilemiştir.



Mela'nın şiirlerine yön veren tasavvuf anlayışının temelinde tevhid yer alır. Onun için tevhid merkezli olmayan hiçbir tasavvuf anlayışı geçerli değildir. Hakiki sûfîler, öncelikle tevhid meselesine eğilmiş; bu inancı Kur'an ve sünnet ilkeleri çerçevesinde şekillendirmiştir. Mela da tasavvufu batıl inanç ve hurafelerden arındırarak, sağlam bir tevhid zemini üzerinde yükseltir. Bu bağlamda, Ömer Hayyâm ve Melaye Cizîrî gibi düşünürlerde görülen tasavvuf-tevhid ilişkisi bu bakış açısının güzel örneklerindendir.

Melaye Cizîrî, Allah'ın birliğini ve mutlak varlığını şu dizelelerinde açıkça dile getirir:

Mela her wî bîbîn her wî eger her wî dınası tû  
Huve'l-me'bûd huve'l-meşhûdu bel lâ ğeyre fi'd-dareyn  
"Ey Mela! Daima O'nu gör.  
Eğer hep O'nu tanıyorsan, O, her zaman mabuttur.  
O, her şeyde müşahede edilendir.

Hatta dünya ve ahirette, O'ndan başka bir şey mevcut değildir."

Bu dizelerde görüldüğü gibi, Allah'ın varlığı sonsuzdur; ezelden ebede değişmez. O'nun dışındaki her şey gelip geçicidir ve bu geçici varlıklar, Allah'ın mutlak varlığının yanında bir hiç hükmündedir. Başka bir şiirinde ise Allah'tan uzak kalmamanın, O'nun rızasını her şeyin önünde tutmanın gerekliliğini şöyle ifade eder:

Tu dizanî bi Xudê min tu xiyal î şeb û roz  
Bi xiyala xwe medam min tu li bal î şeb û roz

"Allah'a yemin ederim ki, gece gündüz hayalimde olduğunu bilirsin.

Gece gündüz daima kalbimde bulunduğunu çok iyi bilirim."

Melaye Cizîrî, doğrudan bir tekke şeyhi olmamakla birlikte, Cizre'deki ilmi çevrelere ve saray mensuplarına hitap eden bir mutasavvıf kimliğine sahiptir. Ancak bu, halkla iletişimini engellememiştir. Özellikle şiirlerinde kullandığı sade, etkileyici ve içten üslup sayesinde hem seçkin çevrelere hem de halka seslenebilmiştir.

Onun tasavvuf eğitiminde öne çıkan kavramlardan biri, sûfînin bilgiden (kāl) hal ehline (hāl) dönüşüm sürecinde belirleyici olan aşk ve muhabbetullah'tır. Melaye Cizîrî'ye göre, bütün varlık ve bilgi süreçleri ilahî aşk merkezinde dönmektedir. Bu



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

aşk, sadece duygusal bir hâl değil; ilahî hakikatin bilgisine götüren yüksek bir idraktır. O, mecazî aşkı, gerçek aşkın (aşk-ı hakikî) bir basamağı olarak görür ve bu aşkın ancak marifet sırrına ulaşmak ve fenâ makamına erişmekle mümkün olduğunu şöyle dile getirir:

Salik ki ye hati ji mecaze bi heqiqet

Sûret neşunâsî û bi me'na ne fenâ girt

"Mecazî aşktan hakîkî aşka geçemez salik

Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına malik"

Cizîrî'ye göre, dünya sevgisi ve mâsiva ile olan bağlar, insanın Allah'a yönelmesinin ve hakikî aşkı bulmasının önündeki en büyük engellerdir.

### İlahi Aşk

Mela'nın divanında en baskın tema aşktır. Ona göre aşk, tanımını yapılamayan, gizemli bir sırdır. Ancak tanımlanamıyor olması, hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez. Bu yüzden Mela, divanında fırsat buldukça aşktan söz eder; aşkı anlamının ve anlatmanın yollarını arar.

Tu j'Melayî her bipirs esrarê işqê hel dikit

Vê mu'ammayê çiz anin sed mela û müste'id

Mela'ya sor aşkın sırlarını ki, halletsin sana

Çözemez yoksa bu muammayı yüz molla ile müstaid

Kısaca aşk sırların sırrıdır Mela'ya göre.

Melaye Cizîrî, evreni ilahî aşkın gözlüğüyle okuyan, her varlıkta mutlak güzelliği temaşa eden bir mutasavvıftır. Ona göre aşk ve kalp tektir; sevgili de birdir. Bu düşüncesini şu dizelerde açıkça ortaya koyar:

"Gönül birdir, aşk da bir olmalı; âşıklara bir sevgili yeter.

Kible de bir olmalı, gönüllere gönül çalan bir dilber yeter."

Bütün âlemin tek bir güzelliğin yansıması olduğunu vurgulayan şair:

"Sevgilim, güzelliğinin seyrine koşup gelmiş herkes her yerden süslenmiş sevgililer gibi, senin cemalinle gönülleri neşeyle dolar."



diyerek, aşkın evrensel bir hakikat olduğunu dile getirir.

Cizîrî, aşk mazmunlarını tasavvufî anlamlarla harmanlayarak bu alanda yüksek bir üslup yakalamıştır. Onun şiirlerinden, mecazî aşkın ilahî aşka geçişte bir köprü olduğu açıkça anlaşılır. Kendisine bu aşkı tattıran Allah'a şu dizelerle şükreder:

"Minnet ji Xudaye ku bi 'ebde xwo Melaye  
İksîra xeme 'işqe, ne dînar û direm da"

Kendisini "aşkın müftüsü" olarak gören Mela, tasavvufî bilgisini kitap ve sünnet temeline dayandığını vurgular:

"Problemin varsa gel de bize sor ey âşık biziz aşkın müftüsü!  
Çünkü bir elimizde sünnet diğerinde Kitap var."

Varlığın her yönünü Allah'ın isimleriyle ilişkilendiren Cizîrî, aklın ve felsefenin sınırlarını da şu dizelerle ifade eder:

"Akıl tek başına ulaşamaz yıldızların ve feleklerin gizli işa-  
retlerine,

Vahdet ilminin nuru olmazsa daima şek ve şüphe içinde ka-  
lır."

"Pekaçık olsa da felsefî ilimlerin feyzi, lakin örtülüdür, gizlidir.  
Bana gelince, aşk şarabının kadehiyle onun bilincine vardım on-  
dan bir fincan yudumladım."

"Ezel seherinde Allah aşk mumunu yaktı,

Onun için ebedi güzellik nuru zatında tecelli etti ve varlık  
alemine gösterdi."

Felsefî konuları tasavvuf şiirine ustaca taşıyan Melaye Cizîrî, metafizik ve varlık düşüncesini sanatkârane bir dille işler. Varlık-bilgi-insan ilişkisi onun dizelerinde yüksek bir bilinçle aktarılır.

Cizîrî, Kürt tasavvuf edebiyatında aşk merkezli ve felsefî derinliği olan tasavvuf anlayışını birleştiren ilk büyük şair olarak öne çıkar. Fırat, hicran ve aşkın farklı boyutlarını lirik bir edayla dile getirirken şunları söyler:

"Mevsimliktir, geçicidir bülbül ile pervanenin aşkları  
Küllî ve sürekli olan sadece benim aşkımdır."

"Pervane ile bülbülün gönlünde aşk ateşinden bir şûle vardır,  
Lâkin onlara dikkatle bakarsan eğer, aslında onlar gül bahçesi ve  
üzüm bağıdır."



Rakamları tecrid ederek yaratılışı açıklamaya çalışması, Mela'yı bu yöntemi ilk kullananlardan biri haline getirir. O, herhangi bir mürşide bağlı olmadığını, doğrudan ilahî kaynaktan feyiz aldığını vurgular:

"Gaybı ilham eden Allah, hakkımızda hükmünü böyle yazmıştır,

Meded ve feyzimizin Ruhü'l-Kudüs'ten gelmesini takdir etmiştir."

"Şimşeğe benzeyen parlak beyanım, Ebu Hasan'ın feyzindendir,

Çünkü elimde zülfikâr ve düldül vardır."

Kendi kendini yetiştirmiş bir entelektüel olarak, derin bilgi birikimini şiirlerine yansıtan Mela, aşkı varlık unsurlarından biri olarak kabul eder. Ona göre aşk, hava, su, ateş ve toprakla birlikte varlığı oluşturan temel unsurlardan biridir. Ancak bu anlayış, Yunan felsefesindeki Empedokles'ten ayrılır; çünkü Cizîrî aşkı Allah'ın iradesine bağlar:

"Aşkın sırlarını Mela'ya sor ki sana çözsün,

Bu muammayı yüz Mela ile yüz mustaid nereden bilsin!"

"Allah ezelde aşkı yazınca nasibimize,

Ne isim, ne muska ve ne de tılsım fayda vermez bize."

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse döneminin sûfî geleneğini derinlikli bir biçimde yansıtan Melayê Cizîrî'nin divanında aşk teması, onun en ayırt edici özelliği olarak öne çıkar. Bu çerçevede aşk, hem ontolojik hem de varoluşsal düzeyde iki yönlü bir anlam taşır. Cizîrî'ye göre aşk, tüm varlık âleminin hem kaynağı hem de varlık sebebidir. Tasavvuf geleneğinde köklü bir yeri olan bu anlayış, onun divanında özlü ve etkileyici dizelerle ifadesini bulur.

Husnê hub anî zuhûrê, işq e eslê 'âlemê

Eslê eşya da bzanî wan çi esl û madde bû

Güzellik sevgiyi zuhura getirdi, aşktır âlemin sebebi

Bil ki eşyanın aslında onlar var, unsurda ve maddede

## Varlık

Melaye Cizîrî, vahdetü'l-vücûd anlayışını benimseyen ve bu doğrultuda tasavvuf felsefesini şiir diliyle yorumlayan önemli



bir mutasavvıftır. Onun düşüncesinde varlık, mutlak ve henüz belirlenmemiş bir halden başlayarak çeşitli tecelli ve görünüm süreçleriyle âleme yansımıştır. Bu geçiş, birliğin çokluğa dönüşmesi olarak tanımlanabilir. Varlığın ilk hali herhangi bir sınır, şekil ya da belirlenim içermez; bu aşama, İbn Arabî'nin "a'ma" kavramına denk gelirken, Cizîrî buna "sermediyet", "kıdemi-yet" ve "samediyet" gibi kavramlarla karşılık verir.

Mela'ya göre gerçek ve mutlak olan bu sermediyet mertebesidir. Diğer tüm oluş halleri, yani akıl (ilk taayyün) ve ilahî isimlerle varlık bulan vâhidiyyet ve ehadiyyet mertebeleri, bu mutlaklığa kıyasla bağımsız bir ontolojik gerçeklik taşımazlar. Bütün varlık düzeni, özünü ve varlığını bu mutlak boyuttan alır; burada zaman (ezel-ebed) ya da ayırım (ehad-vahid) söz konusu değildir — sadece saf, sınırsız varlık mevcuttur.

Bu mutlak varlık hali, Cizîrî tarafından aynı zamanda "nur", "cemal mührü" ve "cömertlik deryası" gibi metaforlarla betimlenmiştir. İlk ortaya çıkan varlık ise, ilahî isim ve sıfatları bünyesinde toplayan akıl mertebesidir. Bu düzey, sûfî terminolojide "hakikat-i Muhammediyye" olarak anılırken, Cizîrî onu "ilmiyye" veya "Nur-u Ahmedî" şeklinde adlandırır. Bu boyutta tüm varlıkların ideal kalıpları, yani sabit arketipleri yer alır. Âlemdeki her şey, bu tanrısal formların yansımasıdır.

İlahî varlık, akıl âleminden itibaren sırasıyla ruh âlemi, misal âlemi ve en son maddi dünya olan fenomenler dünyasında görünürlük kazanır. Dolayısıyla Cizîrî'ye göre fiziksel âlem, mutlak varlığın gölgesi, yansımasıdır; her bir nesne tanrısal bir gerçeğin remzidir. Yani, somut dünya aslında bir mecazlar ve semboller alanıdır ve bu yönüyle aşkın hakikatin izlerini taşır.

Bu varlık düzeni sadece yukarıdan aşağıya inen bir süreç olarak kalmaz; aynı zamanda tekrar mutlak varlığa yönelen bir dönüşü de içerir. Bu döngüsel yapı içinde "insan" çok özel bir yere sahiptir. İnsan, ilahî nurun en yoğun tecelli ettiği varlık olduğu gibi, aynı zamanda maddi âleminden metafizik âleme dönüş yolculuğunun da başlangıç noktasıdır. Mela'nın kozmolojisinde insan, hem ilahî tecellinin zirvesi hem de hakikate dönüşün kapısıdır.

Nûre ji nura Ahmede sirra sifaten sermedi  
D'ayîneya zate xwe dî keşfa kemalate xwe da





Nûr-i Ahmedî'den çıkan nur, sermedi sıfatların sırrıdır  
Zatının aynasında görüp açığa vurdu kemâlâtının sırlarını

## İnsanı kamil

Melayê Cizîrî'ye göre insan, yalnızca maddeden oluşan bir varlık değildir. Onun düşünce sisteminde insan, kökleri ilahi âleme uzanan ve bu varoluş dünyasında tezahür eden kutsal bir varlıktır. Mela'nın fikir evreninde insan; ezeli olanla sonradan yaratılanı, aşkın olanla içkin olanı, lâhûtle nâsûtu, yani tüm varlık mertebelerini içinde toplayan öz bir varlıktır. İnsan bir yönüyle, Tanrısal hakikatin bir temsili, ezeli varlığın bir yansımasıdır; diğer yönüyle ise sonradan meydana gelmiş evrenin, yani hudûsun en güzel örneği olarak tezahür eder.

Varlığın hakikatini kuşatan bütüncül bir bakış ve derin bir tefekkür, ezeliyet ile sonralığın, yani kıdem ile hudûsun insan varlığında nasıl iç içe geçtiğini açıkça ortaya koyar. Melayê Cizîrî'ye göre insan, kıdemle hudûsu bir araya getiren, böylece varoluşun birliğini ortaya koyan en somut örnektir. Başka bir söyleyişle insan, ezeli olanla zamana tabi olanın; mutlakla sınırlının; özle türevin; asaletle değer ölçüsünün birleşim noktası ve kıyas ölçüsüdür. Mela bu düşüncesini şöyle dile getirir:

Tu hudûsê we mebîn qenci nezerkî carekê  
Li esasê qidemê danîye dîwarê hudûs

Here eslê wxê we tertibê qîyasê jê ke  
Ger nizanî çi ye yekcarî berê darê hudûs

Gelişigüzel bakma varlık âlemine iyice nazar kıl bir kez ona  
Çünkü kıdem temelleri üzerine oturmuştur duvarları hudûsun

Kendi aslına dön de ordan yola çıkarak yap kıyası  
Eğer bilmiyorsan meyvesi nedir şecere-i hudûsun.

Sonuç olarak, Melayê Cizîrî'nin bu düşünceleri, tasavvuf felsefesindeki insan-ı kâmil anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koyar. Ona göre varlığın merkezinde insan yer alır ve insan, tüm yaratılmışlar içinde en yüce mertebeye sahiptir.

Cizîrî, insanın ontolojik konumunu bu şekilde tanımladıktan sonra, onun varoluşsal yönüne, yani aslı ve aşkın boyutuna özel bir vurgu yapar. İnsanın, kendi özüne yönelmesi gerektiğini sa-



vunur; geçici, itibari değerlere ise yönelmemesi gerektiğini belirtir. Melayê Cizîrî'ye göre insanı gerçek anlamda yücelten ve onu sonsuzluğa ulaştıran temel hakikat ise aşktır; aşk, insanın özünde var olan, onu ilahi olana bağlayan değişmez bir cevherdir.

## Hakikat ve Mecaz

Tasavvuf felsefesinde “insan” dediğimiz varlık, yani idrak sahibi özne, özellikle sûfî düşünce bağlamında değerlendirildiğinde, onun varlık karşısındaki konumu önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Melayê Cizîrî'ye göre insan idraki –özellikle de sûfî idrak– varlık mertebeleriyle ilişkisini sıradan bir bilinç düzeyinde değil, tasavvufî tecrübenin katmanları ve aşamaları üzerinden kurar.

Mela'nın düşüncesinde, fenomenler yani görünen dünya, mutlak varlık karşısında bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir; kendi başına bir hakikat taşımaz. Ancak sûfî idrak (salık), bu görüngüler âlemini mecaz olarak kavrar. Yani sûfî için dış dünya, hakikatin izlerini taşıyan, o hakikate açılan işaretler bütünüdür. Bu bakış açısıyla, görünüşte değersiz veya gelip geçici olan bu âlem, sûfî idrakin penceresinden bakıldığında bilgiye –hatta mutlak bilgiye– götüren bir anahtara dönüşür.

185

Mecaz olarak görülen bu varlıklar, aslında mutlak hakikatin tecellileridir. Nasıl ki gölge, kendisini oluşturan cisimden kopuk değilse; ya da görüntü, suretten ayrı düşünülemezse, aynı şekilde dış dünyadaki varlıklar da mutlak hakikatten bağımsız değildir. Sûfî, bu mecazlar üzerinden, onların arkasındaki asıl gerçeğe –yani hakikate– ulaşır.

Sonuç olarak, Cizîrî'ye göre mecazlar âlemi hakikat âleminin bir yansıması, bir şifresi ve sır kapısıdır. Bu yönüyle gerçektir; fakat içerdiği çokluk, çeşitlilik ve geçicilik ise yanıltıcı ve yüzeysel bir boyuttur. Bu sebeple Mela, mecazı inkâr etmemiş; bilakis onu hakikate ulaşmanın vazgeçilmez bir vasıtası olarak görmüştür. Başka bir deyişle, mecazlar olmadan hakikat idrak edilemez. Bu anlayış, mecazların ontolojik olarak yok hükmünde olsalar bile, bilgisel (epistemolojik) olarak anlam ve değer kazandığını ortaya koyar.

Melayê Cizîrî, bu anlayışını şiirlerinde de dile getirerek, mecazdan hakikate geçişin bir ruhsal ve zihinsel yolculuk olduğunu



nu ifade etmiştir.

Lami ‘a husn û cemalê dê ji ‘ilmê bête ‘eyn  
‘İşqi da jê hilbitin kî dî heqîqet bê mecaz

Hüsn ü cemalin parıltısı ilimle ayan olur ancak  
Alevlenir aşk ateşi, mecazla anlaşılır hakikatin manası

Neqşê mecaz tilism e mezher ji reng mir’atê  
Sûret li bal me ism e me’na bi tecella tê

Bir tılsımdır mecazi nakış, aynanın rengidir mazharı  
İsimden ibarettir suret, tecelli ile anlaşılır mana<sup>28</sup>

Sûfî idrak, mecazdan hakikate geçmek için, tasavvufun özel bir tecrübesi olan fena mertebesine erişmelidir. Fena mertebesi, mecazlar dünyasını aşıp, mutlak birliği ve hakikati tecrübe etmektir. Fena, sûfî idrakin mutlak varlık karşısında bir özne olmaktan çıkıp nesne haline gelmesidir. Böylece sûfî, epistemik bir yok oluşla kendisi dâhil tüm fenomenleri mutlak varlığa teslim eder. Burada artık, varlığın mutlak taayyün hali vardır. Mela, buna vahdet-i mutlak veya vahdet-i sırf adlarını verir.<sup>29</sup>

186 Sûfî idrakinin mecazdan hakikate ulaşabilmesi için, tasavvufun temel deneyimlerinden biri olan fena makamına erişmesi gerekir. Fena, sûfinin kendi varlığını ve tüm mecazları terk ederek mutlak hakikate teslim olması, yani epistemik anlamda yokluğa ulaşmasıdır. Bu durumda sûfî artık özne değil, hakikat karşısında bir nesne hâline gelir. Bu hâl, Melayê Cizîrî’nin “vahdet-i mutlak” ya da “vahdet-i sırf” olarak adlandırdığı mutlak birliğin idrakidir.

Bu makama ulaşmak için ise marifet ve aşk şarttır. Duyu ve akıl bu yolda yeterli değildir; hatta hakikate ulaşmada engel teşkil ederler. Çünkü akıl, hakikati nesneleştirerek algılar; oysa tasavvufta hakikat bir nesne değil, bizzat deneyimlenmesi gereken bir özdür.

Melayê Cizîrî, bu nedenle kalbin merkezde olduğu, sezgi ve zevkle ulaşılan marifeti ön plana çıkarır; akla dayalı bilgiye ise sınırlı değer verir. Ona göre hakikat, ancak kalp yoluyla ve aşkla kavranabilir.

Mela, aklın sınırlılığını ve hakikat karşısındaki aczini şöyle dile getirmiştir:

28 Mela Ahmedê Cizîrî, Diwan, s.490-1

29 Mela Ahmedê Cizîrî, Dîwan, s.218-9 ve 230-1



Ser bi 'iczê didirit quwwetê derrakeê ma  
Recee'l-'eqlu kelîlen we meta qame qe'ed

Hîret û 'iciz e serencami di babê nezerê  
Key bi xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada  
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada

Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı  
Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahlûk Halikını

Guftûgoyê me'rîfet çendi Mela peyda bikî  
Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired

Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile  
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile<sup>30</sup>

Sûfî, mistik deneyimi sayesinde mecazların ardındaki birliği kavrar ve bu dünyanın sahici olmadığını fark eder. Artık kesret âlemi, yani çokluk ve madde dünyası onun gözünde bir seraptır. Bu nedenle sûfî, geçici olana bağlanmamalı; dünyayı gelip geçici, değersiz ve aşılması gereken bir imtihan sahası olarak görmelidir. Maddeye yönelen kişi hakikate ulaşamaz. Sûfî ise her şeyde mutlak varlığı görmeli ve kalbini daima O'na yöneltmelidir. Mela, bu düşüncesini şu beyitlerde oldukça veciz bir biçimde dile getirmiştir:

187

Qesdê serçeşmeê heywanê heqîqet ke Nîşanî  
Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serabe

Ab-ı hayat çeşmesine ulaşmayı gerçekleştir  
Nişanî Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamiyle seraptır<sup>31</sup>

Tu ji fسلê here eslê ku di vê dêrê xerab  
Were carek bike seyrê tu di etwarê hudûs

Teferruatı bırakıp fer'den asla geç ki bu köhne dünyada  
Ta ki, olmayasın cehalete merkebe, yükü altında hudûsun<sup>32</sup>

Mela her wî bibîn her wî eger her wî dinasî tu  
Huwe'l-me'bûd huwe'l-meşhûdu bel la xeyre fi'd-dareyn

Her daim onu gör Mela, eğer tanıyorsan onu  
Odur mabud, odur meşhud, dareynde yok ondan gayrı mevcud<sup>33</sup>

30 Mela Ahmedê Cizîrî, Dîwan, s.280-1

31 Mela Ahmedê Cizîrî, Diwan, s.114-5

32 Mela Ahmedê Cizîrî, Diwan, s.80-1

33 Mela Ahmedê Cizîrî, Dîwan, s.378-9



## Hakikat Şeriat İlişkisi

Melayê Cizîrî, sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda bir din âlimidir. Döneminin medreselerinde eğitim görmüş, icazet aldıktan sonra hayatı boyunca çeşitli medreselerde öğretmenlik yapmıştır. Bu nedenle, şiirlerinde dini terim ve kavramları ustalıklarla kullanmıştır. Ancak, onun bu terimleri kullanma amacı, Hâfız gibi fakihler veya vaizlerin amaçlarından farklıdır. Melayê Cizîrî, dini kavramları daha çok sahip olduğu felsefi ve mistik görüşlerini ifade etmek için sembolik bir araç olarak değerlendirmiştir.

‘Eqdê îlhamê dema dilber xuyabî ferzî ‘eyn  
Secdeyek ber wan du birhan nagirit cîh sed nimaz

“Namaz için tekbir almak farz-ı ayn olur görününce sevgili;  
Yüz namaz tutmaz, kaşları arasına yapılan bir secdenin yerini.”

Secdeya ber eswedan nadim bi sed hec ekberan  
Sond bi wan zulfan û xalan heçwekî bêjim we ye

188 “Siyah zülüfler önünde secdeyi yüz haccı-ekber e değişmem;

Yemin olsun o zülüflere ve benlere ki söylediğimde sadıkım.”

Cebhet û dêm û gerdanê perde dema ji ber bîret  
Ferz e Mela li haciyan se’y û tewaf û ‘umre ferz

“Sevgilinin yüzünden ve gerdanından perde kalktığında;  
Sa’y, tavaf ve umre ey Mela, hacılara farz olur.”

Ji wîsala xwe zekatê bide miskîn û feqîran  
Ku cemala te ye kâmil di kemala xwe nîsabe

“Vuslatından zekât ver biz miskin ve fakirlere; Güzelliğin, kemalinde nisaba ermiştir çünkü.”

Dil geşt e min ji dêrê naçim kenîşteê qet  
Mîhrabi wê bi min ra wer da biçîne Laleş

“Gönül gitmek istemez artık havra ve kiliseye; Sevgilinin mihrabı benimledir, gel istersen gidelim laleş e.”

Melayê Cizîrî’ye göre bir sûfînin mecazdan hakikate ulaşabilmesi, ancak marifet ilimlerinde derinleşmesi ve fena maka-



mina erişmesiyle mümkündür. Aksi hâlde, sadece mecazî aşka odaklanmak, ilahî güzelliği ve sanatın tüm yönlerini kavramaya engel olur.

Felsefe ve kelam alanında, teşbih (benzetme) ve tenzih (yücelik) kavramlarından birine ağırlık veren anlayışların yaşadığı çıkmazlara sûfî filozoflar düşmemiş; her ikisini de dengeli biçimde benimsemişlerdir. Melayê Cizîrî de, bu sûfî filozoflar arasında sayılabilecek bir isimdir ve özellikle İsrâkî gelenekten izler taşıdığı görülmektedir.

Onun tasavvufî düşüncesi; hakikat ve mecaz, nur, tecelli, marifet ve aşk gibi temel kavramlar etrafında şekillenir. Mela'nın tasavvuf felsefesindeki merkezî meselesi ise varlık sorunudur. O, varlığı hem "hakikat" hem de "mecaz" yönüyle ele alır.

Vahdetü'l-vücûd anlayışına göre, mutlak varlık (hakikat), çeşitli tezahür süreçlerinden geçerek insan idrakinde çokluk olarak görünür. Melayê Cizîrî bu düşüncesini divanındaki bir beyitte açıkça dile getirir.

Dı qıdem da ezelû 'eynê ebed her du yek in  
Sermediyyet we dixwazit ne ezel bit ne ebed

Ferq e wahid ji ehed lê di meqamê samedî  
Bi heqiqet ku yek in herdu çi wahid û çi ehed

Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette  
Çünkü ezel ve ebed farkı yok sermediyette

Gerçi sözcüklerde farklıdır "vâhid" ile "ehad"  
Lakin gerçekte yoktur farkları birleştirir onları samed"

Melayê Cizîrî'nin düşünce dünyasında marifet kavramı özel bir yere sahiptir. O, kalbin merkezde olduğu ve sonucun içsel zevkle (zevk) elde edildiği marifeti ön planda tutar; akla dayalı ve sonucu entelektüel bilgi olan rasyonel bilgi sürecine mesafeli yaklaşır. Ona göre hakikate ulaşmanın yolu marifetten geçer. Salık, bu yolla fena mertebesine varır; burada mecazları aşarak hakikate ulaşır.

Fena makamından tekrar fenomenler dünyasına dönen salık artık önceden hakikat sandığı mecazların arkasındaki asıl gerçeği fark eder. Sûfî düşüncede hakikat, doğrudan anlatılamaz kabul edildiği için, mecaz ve sembollerle ifade edilir. Bu yüzden Melayê Cizîrî'nin şiirleri baştan sona sembollerle örülmüştür. Onun divanında öne çıkan önemli mecazlar arasında ayna, harf-nokta



ve su-deniz yer alır.

Mela'ya göre insan, âlem mülkünün sultanıdır. Tüm tecellilerin beden bulmuş hâli insandır. İlahi nurun en parlak şekilde tezahür ettiği varlık da yine insandır. Mela, insanı yalnızca dört temel unsurdan (hava, su, toprak, ateş) oluşan maddi bir varlık olarak görmez. Ona göre insanda, meleklerin ve ay ötesi varlıkların sahip olduğu beşinci bir cevher de bulunur. Bu bakımdan insan, kadim ve sonradan yaratılmış olanı, lâhûtî ve nâsûtî boyutları, aşkın ve içkin yönleri bir araya getiren varlığın özüdür.

Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde gerek içerik gerek üslup açısından Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ekolünün etkisi belirgindir. Özellikle Tanrı'nın kendi zatına âşık olarak âlemi yaratması ve bu nedenle hem âşık, hem maşuk hem de aşkın kendisi olması fikri, divanda sıkça işlenir. el-Vedûd isminin tecellisiyle Tanrı'nın âleme aşk ile yönelmesi, bu anlayışın temelini oluşturur.

Melayê Cizîrî'ye göre hakikat, mutlak varlığın kendisidir. Bu mutlak varlık, çokluk içeren somut nesneler dünyasına yani fenomenler âlemine tecelli etmiştir. Ancak bu görünenler dünyası, Cizîrî'nin anlayışında mutlak varlık karşısında yalnızca bir mecaz ve sembol olarak kabul edilir.

Mela, hakikat ile mecaz arasındaki ilişkiyi açıklamak için tasavvuf geleneğinde sıkça başvurulan mecaz ve metaforları kullanır. Özellikle ayna, nokta-harf, elif harfi, su ve deniz gibi derin anlamlar taşıyan sembollerle mutlak varlık ile çokluk âlemi arasındaki hem özdeşliği hem de ayrılığı dile getirir.

## SONUÇ

Melayê Cizîrî, şariat-hakikat ilişkisini dengeli ve meşru bir zemine oturtan âlim bir şahsiyettir. Onun divanında şeriata bağlı bir tasavvufi düşünce ve hakikat anlayışı hakimdir.

Cizîrî'ye göre şariatın nihai amacı, tevhide dayanan bir varlık anlayışı çerçevesinde insanı hakikate yani insan-ı kâmil mertebesine ulaştırmaktır. Bu yüce hedefe ulaşmanın yolu ise ancak tevhid hakikatine varmak ilahi aşkı kazanmakla mümkündür.

Melayê Cizîrî'nin değişik ve çarpıcı yönlerinin ele alınacağı bu sempozyumun hayırlara vesile olmasını diliyorum. Me-



layê Cizîrî'nin düşünce dünyasını daha iyi anlamaya, buradan bölgemiz, İslam alemi ve bütün insanlık için güzel değerler sunmaya vesile olmasını diliyorum.







## Melayê Cizîrî'nin Gönül Penceresinden Postmodern Dönemin Kesretinde Vahdeti Aramak

Abdülcebbâr Kavak\*

*Sed Nîl û Fırat tîn û diderin qelbê me  
Pê nahisihîn qulzem û derya yim ez  
Yüzlerce Nil ve Fırat gönlümüze akarken  
Hiç farkında değilim, çünkü bir deryayım ben*

### Giriş

Postmodern anlayış moderniteye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bilgi ve teknolojiyle şekillenen modern dönem toplumunun birkaç asır içinde ulaştığı seviye ve elde ettiği imkanlar, yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki büyük dünya savaşıyla insanlığı hayal kırıklığına uğratmış ve mutlu edememiştir. Bu süreçte özellikle felsefe, mimari, edebiyat ve güzel sanatlarda başlayan yapısal ve kültürel değişim postmodern dönemin ilk işaretleri olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın özgür, özerk ve özgün bir şahsiyet olarak tanımlandığı<sup>1</sup> bu dönemde sivil toplum anlayışının temelde dinsel özgürlük mücadelesine dayandığının ifade edilmesi<sup>2</sup> farklılıkların bir arada yaşayabilmesine imkân sağlayan olumlu yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bu dönemin ortaya çıkardığı yeni olgu ve yaklaşımlara İslam entelektüelinin bakışı ve bu döneme dair düşünceleri merak konusudur.

İslam dünyasında fikirleri ve eserleriyle her dönem isimlerinden bahsedilen büyük ilim ve irfan ehli şahsiyetler

\* Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, akavak@karabuk.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

1 Ali Akay. *Postmodern Görüntü* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002), 20; Zygmunt Bauman. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2013), 308-309.

2 Ali Yaşar Sarıbay. *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*. (İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Baskı, 2001), 13.



bulunmaktadır. Bunlar siyaset, ilim, sanat ve edebiyat gibi Müslüman toplumların her çağda ihtiyaç duydukları alanlarda yeni nesillere ilham kaynağı olan örnek ve lider şahsiyetlerdir. Bunlardan biri de Kürt toplumunda yetişmiş bir sûfî olan Melayê Cizirî'dir (ö. 1050/1640).

Melayê Cizirî, yaşadığı çağda medrese ve tekkelerle devam eden ilim ve tasavvuf geleneğinden çok iyi istifade etmiştir. Alim ve sûfî kimliğine şairliği de eklemiştir.

*Durrî nasufte dihûnî me nedî misle te qet*  
*Ne di semte 'Ecemî de ne di iqlîmê Teter*  
 Deliksiz ham inciler dizmektesin doğrusu  
 Ne Tataristan'da ne Acem'de görmedik senin gibisini<sup>3</sup>

İlim ve tasavvufta elde ettiği bilgileri aşk potasında eriten Melayê Cizirî, elde ettiği terkibi Divan'ında manzum bir miras olarak kendisinden sonrakilere bırakmıştır. Onu diğer sûfî şairlerden ayıran en önemli özelliği edebiyat alanındaki büyük yeteneğini Arapça ve Farsça değil Kürtçe olarak sergilemesidir.

194 *Di i'cazê beyanê da suxen ger bête însafê*  
*Dizanit muxteser herkes Melê sihre 'ibaret kir*  
 İcaz-ı beyan bahsinde söz insafa gelse eğer  
 Anlar herkes kısaca Mela'nın söze nasıl bir sihir kattığını<sup>4</sup>

Melayê Cizirî'nin Divan'ı, kurucu bir metin olarak hem yaşadığı dönem hem de kendisinden sonraki asırlarda pek çok Kürt entelektüelini etkilemiştir. Bu meyanda onun sahip olduğu derin ilmî ve tasavvufî anlayışı ve geniş ufku çağımızın post-modern insanına kendisini tanıma ve gerçekleştirme hususunda yol gösterebilecek bir potansiyeli barındırmaktadır.

## 1. Postmodern Dönemde Din

Postmodern anlayış dini inkâr etmemekle beraber<sup>5</sup> onu hayatın merkezine de yerleştirmez. Dahası her bir dinin kendisini merkeze alıp tek hakikat olarak kabul etmesine sıcak bakmaz. Çoklu anlayışla bütün din ve inançları hakikati arayış hedefine

3 Mela Ahmedê Cizîrî. *Dîwan*. Çev. Osman Tunç (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2008), 512-513.

4 Cizîrî, *Dîwan*, 326-327.

5 Bauman, *Postmodernizm*, 244-245.



yerleştirir. Fakat günümüzde gelinen noktada din olduğu gibi değil deist bir anlayış ve maddeci bir yaklaşımla değerlendirilmeye başlanmıştır. Yani din vahiyden soyutlanıp dünyevî gelenek ve görenekler seviyesine indirgenmiştir. Bu şekilde din ihtiyaç duyulduğunda faydalanılabilecek olgulardan biri haline gelmiştir. Bu da dinin toplumsal hayatta zayıflaması hatta etkisiz hale gelmesi demektir.

Postmodernizmin genel anlamda dine yönelik bu yaklaşımları, dinin insanların iç dünyasında meydana getirdiği derin etki ve saygıyı ortadan kaldırdığı gibi dinî şahsiyetlerin sahip olduğu karizmatik kimliğin ve liderlik misyonunun oluşmasını da engellemiştir. Bu haliyle din, günlük yaşamın basit ve zayıf kültürel bir ögesi olmaktan öteye geçemez. Diğer taraftan ahlak ve maneviyatın insanı olgunlaştıran ve kişiliğini olumlu yönde dönüştüren fonksiyonu, etik değerler yaklaşımıyla insanlararası genel ve maddi kurallar seviyesinde basite indirgenmiş ve etkisizleştirilmiştir. Toplumda saygı gören ve önemsenen değerlerin içi boşaltılmış ve yozlaştırılmıştır.

Dinin bu zayıflayan konumuna rağmen postmodern anlayışın dinî düşüncenin hakikat arayışında kendisini ifade etmesine izin veren konumu, İslam gibi evrensel mesaja sahip bir dinin tasavvuf gibi farklılıkları ve kesreti vahdet potasında eritebilen kurumsal bir yapıyla güçlü bir söylem geliştirebileceğini göstermektedir. Çünkü Müslümanlar için din yaşamın tam merkezindedir. Doğumdan ölüme kadar hayatın her anında ve her hadisede dinin etkisi kendisini hissettirir. Müslümanlar açısından din, ismiyle beraber Allah tarafından seçilmiştir.

*"...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..."<sup>6</sup>*

*"Kim Rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan ve peygamber olarak Muhammed'den (sav) razı olursa (o kişi) imanın tadına varmıştır."<sup>7</sup>*

Melâyê Cizîrî, İslam'ın hem bedenlen hem de kalben hem zahiren hem de batınen yaşanması gerektiğini belirtir. Kendisini aşkın müftüsü olarak tanıttığı bir beytinde İslam'ın iki ana

6 Mâide 5/3.

7 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*, el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kitâbu'l-îmân, 56, 1/62.



kaynağı olan Kur'an ve Sünnete olan bağlılığını da açıkça beyan eder.

*'Aşiqê mes'ellexwahî were em muftîyê 'îşq in  
Desteki Sunnet e tê da di yekî nessê Kitab e  
Sorun varsa gel de bize sor, ey aşık biziz aşkın müftüsü  
Bir elimizde Sünnet diğêrinde Kitap var çünkü<sup>8</sup>*

Melayê Cizîrî'ye göre mihraba sahip olan yani İslam'la bezenmiş, kalbi imanla dolu, davranışlarında müttaki olan bir mü'min yani insan-ı kâmil, postmodern dönem insanların iç dünyasına ışık tutabilir, yalnızlık ve mutsuzluklarına derman olabilir.

*Dilgeşte min ji dêrê naçim kenîşteyê qet  
Mihrabê wê b imin ra wer da biçîne Laleş  
Gönül gitmek istemez artık havra ile kiliseye  
Sevgilinin mihrabı benimledir, gel istersen gidelim Laleş'e<sup>9</sup>*

Bu bölümde kısaca şunlar söylenebilir. İnsanın dinden ve dinin sağladığı maddi ve ruhi olgunluk, toplumsal dinamizm ve ahlakî ve manevî değerlerden yoksun olması, onu telafisi oldukça zor problemle baş başa bırakır. Bu durumda insan, Nureddin Topçunun dediği gibi vagonlarından koparılmış lokomotiflere dönüşür.<sup>10</sup> Bu nedenle postmodern dönemde insanın dinle olan bağı sağlam bir inanç ve sahih bir düşünce zemininde güçlendirilmelidir. Bu süreçte İslam gibi evrensel bir dinin iman, ihsan ve adalet prensipleriyle günümüz insanına katkısı büyük olacaktır. Melayê Cizîrî, iman, ihsan ve adaletin ancak "mihraba sahip olan" kişilerle sağlanabileceğini, bunların da sûfîler olduğunu belirtir.

## 2. Postmodern Dönemde İnsan

İnsan modern dönemde özellikle rönesans ve reform hareketlerinden sonra dünyevî ve seküler bir hayat tarzına yönlendirildi. Seküler yaşama alıştıran insanlar postmodern döneme gelindiğinde bu defa çoklu anlayış ve özgürlük adına belirsizliğe ve hiçliğe sürüklenen kitleler içinde yalnız ve mutsuz bireyler haline geldiler.

8 Cizîrî. *Dîwan*. 120-121.

9 Cizîrî, *Dîwan*, 354-355.

10 Nureddin Topçu. *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 81



Modern dönemde hâkim olan bilim ve teknolojinin insanları daha iyiye ve gelişmiş bir yaşama ulaştıracağı tezi dünya savaşları ile çürütülmüştür. İnsanın kalbini ve ruhunu ihmal eden sadece bedenini ve maddiyatını besleyen ve önemseyen bir modernist anlayışın nasıl zalim, acımasız ve kural tanımayan bir insan tipi ürettiği ortadadır. Bu durumun benimsenmediği postmodern dönem, modern döneme göre daha iyimser ve yapıcı gözükmeyle beraber insanı yeni bazı sorunlarla baş başa bırakmıştır. Bu sorunlardan biri yeni döneme eski dönemin eleştirilen hataları ve hastalıkları ile girilmesidir. Bu durum insanın ruhen ve bedenen kendisine derman olamayan ve zarar veren düşünce ve davranışlardan kurtulamadan yeni dönemin çoklu, belirsiz ve sınırsız kesretine girmesi demektir.

Modern dönemde iç dünyası ihmal edilen hatta tahrib edilen insana postmodern dönemde önerilen çoklu ve karmaşık gerçekler, beden ve nefsin sonsuz arzularına hizmet eden tüketim çılgınlığı, bu dönemde de insanın kendisine yaraşan saygın ve mutlu bir yaşam hedefine ulaşamayacağını göstermektedir. Bu durumda insanın hem dış hem de iç dünyasına hitap edecek bir anlayış ve yaşam modeline ihtiyacı olduğu açıktır. Bu ihtiyacın İslam'ın tasavvufî yaşam modeliyle giderilebileceğini düşünüyoruz. Sûfîlerin insanı dünyevî yaşamından koparmadan ulvî olana ulaştırma, beden ve ruhun ihtiyaç duyduğu maddi ve manevî gıdalarla besleyerek onu olgunlaştırma gayreti bu süreçte daha da önem kazanmaya başlamıştır. Bu sayede postmodern dönemin yalnız ve mutsuz insanı yerine Allah'a iman ile yalnızlıktan kurtulan, mutlu, huzurlu, kâmil ve müttaki bir insan modeli yaygınlaşabilir.

Dünya hayatında bedenimizin ayakta kalması için her türlü maddi imkân ve rızıkları veren yüce yaratıcının, kalp ve ruh dünyamızı manevî rızıklardan mahrum bırakması düşünülemez.

*“Allah katında en değerli olanınız, en müttaki olanınızdır”<sup>11</sup>*

Davranışlarında takva, iç dünyasında ihsan duygusunun hâkim olduğu insan postmodern dönemin saygın ve mutlu insanı olabilir. Takva ve ihsan bu dönemin iki önemli motivasyon kaynağı olmaya adaydır.

<sup>11</sup> Hucurât 49/13.



Melâyê Cizîrî, alemlî ağaca insanı da bu ağacın meyvesine benzetir. Yine insanı yücelerden gelerek dünya tahtına oturan bir sultana benzetir.

*Însan ber e 'alem dirext sultan ji xelwet hate text  
Pê zeyyinin iqbal û bext dewlet ji bala tale da  
Sultan ji bala hate xwar lahut bi nasûtê veşar  
Peyweste bû nuqta medar dewra 'urûcê ger we da*

Alem ağaç, insan onun meyvesi, gelip oturmuş sultan  
tahtına  
Onunla süslenmiş ikbal, onunla bulmuş mutluluğu devlet  
Yücelerden indi sultan olan insan, böylece lahutu gizledi  
nasut  
Alemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş  
deveranı<sup>12</sup>

Melâyê Cizîrî, insan gönlünün ilahî tecelli makamı olarak Kâbe ve Tur gibi önemli olduğunu vurguladıktan sonra kendisine insan-ı kâmillik vasfını bahşeden Allah'a şükretmektedir.

198 *Dil Ke'be ye mewla ye lê narê Kelîm îsa ye lê  
Bangê enellah daye lê hem Ke'be û hem Tûr e dil  
Kâbesidir Mevlânın gönül, ateşidir Kelim Musa'nın gönül  
"Enellah" sesi duyulur onda hem Kâbe hem Tûr'dur  
gönül<sup>13</sup>*

*Minnet ji Xudayê ku bi 'ebdê xwo Melayî  
Îksîra xemê'îşqê ne dînar û direm da  
Şükürler olsun Allah'a k, kulu olan Mela'yı  
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş vermemiş ona altınla gümüş  
sevgisini<sup>14</sup>*

Bu dönemde sûfîlerin elindeki en güçlü ve insanı en çok etkileyen olgulardan bir diğeri de muhabbetullah kavramıdır. Diğer yaygın kullanımıyla aşktır. Melâyê Cizîrî'nin Divan'ını baştan sonra bir marifet ve aşk manzumesi olduğunu söylemek herhalde abartı olmayacaktır.

Melâyê Cizîrî aşkı Allah'ın ruh aynamıza yansıyan parıltısı olarak değerlendirir.<sup>15</sup> Bu durumda uygun bir hitap geliştirile-

12 Cizîrî, *Dîwan*, 52-53.

13 Cizîrî, *Dîwan*, 404-405.

14 Cizîrî, *Dîwan*, 56-57.

15 Cizîrî, *Dîwan*, 30.



bilirse aşk ve muhabbet olgularının Postmodern dönem insanını yaratıcısıyla tanıştırma ve buluşturma hususunda oldukça etkili olacağı kesindir.

Postmodern dönemde belirsizlik ve çoklu yapılanma içinde rûhî kaabiliyetlerini ve manevî tecrübelerini büyük ölçüde kaybeden insanı gümüş ve bakıra benzeten Melâyê Cizîrî, altın olarak nitelediği insan-ı kâmil olmak için aşk iksirine ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.

*Qelbi 'eyan dikirit hub ve wucûd  
'İşqê iksîr e we em sîm û mes in  
Varlıkla a'yânı tersine çevirir sevgi  
Bir iksirdir aşk, bizse gümüş ve bakırız<sup>16</sup>*

İslam'agöre insan evrende var olan mahlukatın en şerefliisidir. Postmodern dönemde onun özgün ve özgür bir kimlikle öne çıkarılması olumlu bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Fakat insanın bu süreçte yaşadığı stres, belirsizlik duygusu ve yalnızlık hissiyle beraber başlayan yabancılaşma, onun özgün ve özgür haliyle uyuşmamaktadır. Melayê Cizîrî, postmodern insanın ancak "İhsân" duygusuyla yalnızlıktan kurtulabileceğini, ilahî aşkı tatmak suretiyle de kesret zincirlerinden kurtulup özgürleşeceğini belirtmektedir.

### 3. Postmodern Dönemde Toplum

Postmodern dönemde küresel bir anlayışla bütün dünya insanları kitleler halinde özgün ve homojen toplumsal kültürlerinden soyutlanıp ortak, belirsiz ve sınırsız bir kimliğe doğru evrilmeye zorlanmaktadır. Belli bir fikir, ülkü, gelenek yahut anlayış etrafında birleşmiş bir toplum yerine homojen olmayan kitleler ve bu kitleler içinde birbiriyle kaynaşmamış, yalnız insanların oluşturduğu bir toplum modeli ortaya çıkmaya başlamıştır.

Sûfî düşüncede Allah'a ulaşma gayesiyle bilginin tefekkür ve amel ile bilince dönüştüğü görülür. Bu bilinçle insan kendisini tanımaya başlar ve süreç Rabbini tanımaya doğru giden bir mücadele ile devam eder. Mârifetullah için katedilen yolda insanın nefsi tezkiye edilmiş ve kalbi tasfiye edilerek maddi ve manevî

<sup>16</sup> Cizîrî, *Dîwan*, 106-107.





bir olgunluk ve kemal elde edilmiştir. (Fenâ makamı) Bunun akabinde toplumsal hayata bu özellikleriyle dönen, adalet ve ihsan temelinde bir dünya yaşamı, takva temelli bir davranış, sevgi ve ötekini kabul temelli bir ahlak anlayışıyla insanlara örnek olan bir insan-ı kâmil modeli karşımıza çıkar. (Bekâ makamı)

İnsanın mutsuzluğunun en önemli sebeplerinden biri de yalnız kalmasıdır. İnsan toplumsal bir varlıktır ve etrafında insanlara ihtiyaç duyar. Komşuluk, akrabalık ve dostlukların kurulması elzemdir. Bu nedenle postmodern dönemin dikey mimarisine karşılık yatay mimarinin de yaygınlaştırılması teşvik edilebilir. Yine sûfîlerin tüketim hususunda sahip oldukları tevazu ve iktisad düşüncesi, postmodern dönemin tüketim çılgınlığına iyi bir çözüm olabilir.

Bu bölüm genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir. Postmodern anlayış Batı dünyası başta olmak üzere modernizmin hâkim olduğu her toplumda etkili olmaya başlamıştır. Bu durum Müslümanlara da yeni bir alan açmakta tabiri caizse İslam kültür ve medeniyetine kendini ispat için fırsatlar sunmaktadır. Özellikle farklılıkları ve çeşitliliği aynı zaman ve zeminde bir araya getirmeyi başaran sûfîlerin, bu alandaki tecrübelerini, İslam'ın tanıtımı ve yaşanması için bir dindarlık modeli olarak postmodern dünyada uygulamak, dinin yaygınlaşması açısından uygun açılımlara kapı aralayabilir. Bu şekilde modernizm kasırgasının harabeye çevirdiği dünyayı sağlam bir inanç, güçlü bir ilim ve irfan anlayışıyla yeniden imar etmek mümkün olabilir.

## Sonuç

İnsan, tarih boyunca kendisi, toplumu ve içinde bulunduğu evrenle iletişim içinde olmuştur. Bu iletişimi şekillendiren içsel ve dışsal faktörlere göre ya onurlu, saygın ve mutlu olmuş yahut aksi gerçekleşmiştir. Yirminci asrın ikinci yarısında daha fazla dillendirilmeye başlanan postmodern dönem de insanlar için yeni ve farklı bir sürecin anlayış ve tecrübelerini edinmeye başladığı bir zaman dilimi olmuştur.

Bu makalede iki temel söyleme ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi **postmodern anlayış, modern anlayışı tenkit etse de**



**dayandığı fikri altyapı ve toplumsal yaşama dair benimsediği yaklaşımlar insanı mutlu edememiştir.** Daha önce akli ve sahip olduğu bilgi ve teknolojiyle kendisini dev aynasında görmeye başlayan insan, bu dönemde bireysel kimliğe yüklenen anlam ve hayata çoklu ve çoğulcu bakış sebebiyle bu defa kendisini postmodernizmin binlerce aynası arasında kaybetmiş ve şaşkına dönmüştür. Yine tüketimdeki aşırı çeşitlilik insanı doyumsuz hale getirmiştir.

Postmodern anlayış insanın kendisini tanıdığı değil tanıttığı bir anlayıştır. Bu ortamda insanın kendisini, evreni ve yaratıcısını bulması mümkün gözükmemektedir. Merkeze odaklanan değil merkezin etrafında dönen bir anlayış hakimdir.

Postmodern dönem insanı alabildiğince dikey mimariye yönelmiştir. Bu durum toplumsal bir varlık olan insanın akra-ba ve komşularıyla olan bağlarını zayıflatmıştır. Dahası yeni dönemde insan kullandığı araç gereç ve alışkanlıklarıyla ailesine hatta kendisine yabancılaşmaya başlamıştır. Bu yabancılaşma beraberinde insanı yalnızlığa mahkûm etmiştir.

201

İkinci söylem ise **postmodern dönemin şaşkın ve mutsuz insanına, İslam kimliğinin ve tasavvufî yaşam modelinin çare olma potansiyeline sahip olduğudur.** Miladî XVII. yüzyılın ilk yarısında vefat eden Melayê Cizîrî'nin penceresinden bakıldığında onun tasavvufî yaşam modeli içinde postmodern dönem insanına önerdiği beş husus dikkat çekmektedir. Bunlar:

1. İnsan aklını tek kriter olarak görmekten vazgeçmeli ve akli aşka refik kılmalıdır. Öncelikle kendini tanımalı ve iç dünyasını keşfetmelidir.
2. İhsan makamı yani Allah'ı görüyormuş gibi ona bilinç ve samimiyetle kulluk yapmak insanın yalnızlığına en etkin ilaçtır.
3. "Fenâ" makamına ulaşma süreci insanın yaratıcısına yabancılaşmasını önlerken, "Bekâ" makamı onun yaşadığı topluma ve mensup olduğu ailesine yabancılaşmasını önleyecektir.
4. İnsanın toplumsal hayatta gelişmesi ve olgunlaşma



süreci için uzman bir rehber ihtiyacı vardır. O da insan-ı kâmil olan veli kuldur.

5. İnsanın mutlu olabilmesi için yaşadığı kesret aleminin (serab'ın) vahdete (şarab'a) dönüşmesi gerekir. Bu da mârifetullah ve muhabbetullah ile mümkün olacaktır.

Tasavvufî yaşam modeliyle insan, dünya hayatında beden ve nefsin makul ihtiyaçlarını giderip iç dünyasında marifet ve muhabbet bağlarını tesis edebilir. Bu sayede postmodern anlayışın hedeflediği insan modelinin de ötesine geçmek mümkün olacaktır.

### Kaynakça

Akay, Ali. *Postmodern Görüntü* İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

202

Cizîrî, Mela Ahmed. *Dîwan*. Çev. Osman Tunç İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2008.

Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîh-i Müslim*, el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Baskı, 2001.

Topçu, Nureddin. *Kültür ve Medeniyet* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.



## العقائد الأشعرية عند شعراء الكرد الجزري نموذجاً د. أنس محمد شريف الدوسكي

### الملخص

يهدف هذا البحث إلى استكشاف مدى تأثير المذهب الأشعري على الفكر الشعري الكوردي، مع التركيز بشكل خاص على الشاعر الملا أحمد الجزري (١٧٥١-١٩٦١ م) كنموذج بارز. سيتناول البحث مفهوم الأشعرية وأصولها، ثم ينتقل إلى تحليل حضورها في شعر الجزري، وكيف عكست مفاهيمها اللاهوتية والفكرية في قصائده من حيث العقيدة، القدر، الجبر والاختيار، والصفات الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الأشعرية ، الكورد ، الجزري

### المقدمة

تعتبر الأشعرية أحد أهم المذاهب الكلامية التي شكلت الفكر الإسلامي عبر العصور، وقد تركت بصماتها الواضحة في مجالات متعددة، منها الأدب والشعر. في السياق الكوردي، كان للأشعرية حضور لافت، خاصة في أوساط العلماء والشعراء الذين نهلوا من معينها. يبرز اسم الشاعر الكوردي الكبير الملا أحمد الجزري كأحد أبرز الشعراء الذين تشربوا الفكر الأشعري وعكسوه في نتاجاتهم الشعرية.

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على هذه العلاقة المتجذرة بين الأشعرية والشعر الكوردي من خلال دراسة معمقة لشعر الجزري. فكيف تجلت المفاهيم الأشعرية في مدارك الشاعر واستخدام العقائد الأشعرية في تصورات وفروضاته الشعرية بحيث يستخدم تارة لصالح مشاعره الشعرية وتارة يستخدم فكره الواسع وتخيلاته العميقة لإيصال عقائد الأشعرية الشاعر؟ وما هي السمات المميزة لهذا التأثير؟ وما هو الأثر الذي تركته الأشعرية على رؤيته الكونية ومفاهيمه الفلسفية التي عبر عنها شعراً؟

**المبحث الأول: الأشعرية: نشأتها، مبادئها، وانتشارها في بلاد الكورد**

**المطلب الأول : تطور الأشعرية وانتشارها:**

الأشعرية أو الأشاعرة فرقة كلامية إسلامية سُنّية، نسبة لأبي الحسن الأشعري وقد اتبع عدد كبير

من فقهاء أهل السنة والحديث منهاجها في العقيدة، فدعمت اتجاههم العقدي، ومن كبار هؤلاء الأئمة:

الحاكم، البيهقي، الباقلاني ، الجويني، النووي (شارح صحيح مسلم وصاحب رياض الصالحين)،



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

الغزالي، الرازي، الأمدى، الإيجي، التفتازاني، ابن الجوزي، ابن عساكر، ابن حجر العسقلاني (شارح صحيح البخاري في كتابه فتح الباري)، العز بن عبد السلام، السيوطي، والتاج السبكي، وغيرهم كثير من العلماء الأعلام.

يعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية، أنهما المكونان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب

فضلاء الحنابلة، وقد قال في ذلك العلامة المواهبي الحنبلي: (طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة،

وحنابلة، وماتريدية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع

كتب الحنابلة). برز هذا المنهج على يد أبي الحسن الأشعري الذي واجه المعتزلة وانتصر لآراء أهل السنة، وكان إماماً لمدرسة تستمد اجتهداتها من المصادر التي أقرها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر.

إلى جانب نصوص الكتاب والسنة، فإن الأشاعرة استخدموا العقل في عدد من الحالات في توضيح

بعض مسائل العقيدة، وهناك حالات استخدم فيها عدد من علماء الأشاعرة التأويل لشرح بعض ألفاظ

القرآن الموهمة للتشبيه، وهذا ما يرفضه السلفية وينتقدونهم عليه، ويقول أبو الحسن الندوي في

الاختلاف الكامل بين الأشاعرة والمعتزلة من جهة، وعدم مطابقتهم تماماً لبعض أهل الحديث والحنابلة واختلافهم معهم في جزئيات منهجية عدّة من جهة أخرى: "وكان الأشعري مؤمناً بأن مصدر العقيدة هو الوحي والنبوة المحمدية.. وما ثبت عن الصحابة.. وهذا مفترق الطريق بينه وبين

المعتزلة، فإنه يتجه في ذلك اتجاهًا معارضًا لاتجاه المعتزلة، ولكنه رغم ذلك يعتقد.. أن الدفاع عن

العقيدة السليمة، وغرسها في قلوب الجيل الإسلامي الجديد يحتاج إلى الحديث بلغة العصر العلمية

السائدة، واستعمال المصطلحات العلمية، ومناقشة المعارضين على أسلوبهم العقلي، ولم يكن يسوغ

ذلك، بل يعدّه أفضل الجهاد وأعظم القربات في ذلك العصر، وهذا مفترق الطرق بينه وبين كثير من

الحنابلة والمحدثين الذين كانوا يتأثمون ويخرجون من النزول إلى هذا المستوى".

انتشر المذهب الأشعري في عهد وزارة نظام الملك الذي كان أشعريّ العقيدة، وصاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية، ولذلك أصبحت العقيدة الأشعرية عقيدة شبه رسمية تتمتع بحماية

الدولة. وزاد في انتشارها وقوتها مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية، وكان يقوم عليهما رواد المذهب الأشعري، وكانت المدرسة النظامية في بغداد أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي

وقتها، كما تبنى المذهب وعمل على نشره المهدي بن تومرت مهدي الموحدين، ونور الدين



زنكي، والسلطان صلاح الدين الأيوبي، بالإضافة إلى اعتماد جمهرة من العلماء عليه، وبخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين، ولذلك انتشر المذهب في العالم الإسلامي كله، ولا زال المذهب الأشعري سائداً في أكثر البلاد الإسلامية وله جامعاته ومعاهده المتعددة.

## المطلب الثاني : انتشار الأشعرية في بلاد الكورد:

شهدت بغداد والمناطق المحيطة بها ثورة فكرية في القرن الخامس الهجري ولاسيما بعد قيام الوزير السلجوقي حسن بن علي بن إسحاق الطوسي<sup>(١)</sup> نظام الملك بفتح مدارس جديدة إسلامية شافعية، وابتكر نظاماً إدارياً ناجحاً لمداومة هذا النوع من المدارس سميت بالمدارس النظامية. والحق أن الغرض من هذه المدارس كان ترسيخ الفكر السني في أذهان المسلمين لمواجهة الفكر الباطني الشيعي الذي كان يُنشر عبر المؤسسات التعليمية التي أقامها الفاطميون الشيعة بمصر<sup>(٢)</sup>.

وطبيعي أن ينتشر المذهب الشافعي في المناطق الكردية ولاسيما بعد التحاق عدد كبير من الكرد لهذه المدارس النظامية في بغداد<sup>(٣)</sup>، شأنهم في ذلك شأن طلاب العلم في الكثير من المناطق الإسلامية، فبغداد ظلت وجهة لطلاب العلم طوال قرون كثيرة. ولم يكن نصيب الكرد من تلك المدارس هو التوجه إلى بغداد، بل افتتحت الكثير من الفروع للمدارس النظامية في شتى أنحاء المناطق الكردية، وتخرج من هذه المدارس الكثير من طلاب العلم وبرزت أسماء الكثير من علماء الشافعية في هذه المدارس ولاسيما في أربل على الرغم من أن فروع هذه المدارس كانت مفتوحة في الموصل والجزيرة ونصيبين وغيرها من المدن الكردية<sup>(٤)</sup>. وكان ذلك

- (١) أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد والتي سميت بالمدرسة النظامية، وأخرى بنيسابور، وأخرى بطوس، ورغب في العلم، ولي على حلب وديار بكر والجزيرة. توفي سنة ٥٨٤هـ/٢٩٠١م. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩١، ص ٤٩.
- (٢) ينظر: المقرئ (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر ٥٤٨هـ/١٤٤١م)، الخطط المقرئية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط ٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٠٢ م، ج ٤، ص ٩٩١؛ ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ٣٧٩١ م، ص ٩١؛ مريزن سعيد، الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي، دط، مكة المكرمة: مكتبة الطلاب الجامعي، ٥٨٩١ م، ص ١٢١.
- (٣) وكانت من نتيجة هذه المدارس بروز كثير من العلماء والدعاة الشوافع وكذلك رفع الحظر عن الأشعرية التي كانت غير محبذة قبل مجيء نظام الملك وتقلده الوزارة، وبالتالي سيطرت عقيدة الأشعرية على المذهب الشافعي خلافاً لما كان عليه إمام المذهب الشافعي ومؤسسوه. فالعقيدة عند الشافعي كان ما نطق به الكتاب والسنة حول الإيمان والقرآن والقدر والأسماء والصفات والتوحيد وغيرها من الأصول، وكان يثبت صفات الله وآيات الصفات وأحاديثها ويمررها كما جاءت من غير تكيف ولاتشبيه ولا تعطيل. وكانت له مواقف وآراء حادة على أهل الكلام: إذ قال في حقهم: «رأي في أصحاب الكلام أن يحملوا على البغال ويطاف بهم» (ابن الجوزي، المنتظم، ج ٦، ص ٤٣١). وعلى الرغم من اعتراض رأس الشافعية في حينه أبو حامد الأسفرايني من دخول الأشعرية المذهب الشافعي أو غلبته عليه، ولكن تمكن الأشاعرة بإقتناع نظام الملك في رفع شأن الأشعرية ينظر: خالد كبير علان، الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين ٦-٥ الهجريين، الجزائر: دار الإمام مالك، ٥٠٠٢ م، ص ٨٢-٩٢.
- (٤) ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ص ١٤٧-١٤٨؛ وينظر كذلك ناجي معروف، علماء النظاميات، ص ١٧ وما بعدها.



سائدا حتى نهاية الدولة العباسية<sup>(٥)</sup>

المبحث الثاني: الملا أحمد الجزري: حياته، شعره، العقائد الأشعرية

المطلب الأول: نبذة عن حياة الشاعر ملا أحمد الجزري

يُعدّ ملا أحمد الجزري من أعلام الشعر الصوفي الكردي في القرن السابع عشر الميلادي، وقد جمع بين الثقافة الدينية والفلسفة الصوفية والذوق الشعري الرفيع، مما جعله واحداً من أبرز رواد الأدب الكردي الكلاسيكي. اسمه الكامل ملا أحمد بن محمد الجزيري، ويُنسب إلى مدينة جزيرة بوتان الواقعة على نهر دجلة، والتي تُعرف قديماً بـ«جزيرة ابن عمر»، والواقعة اليوم ضمن الحدود الجغرافية لتركيا في منطقة شرناق<sup>(٦)</sup>.

ولد الجزيري في حدود سنة ١٧٥١ م، ونشأ في بيئة علمية ودينية، حيث تلقى علومه في الفقه، واللغة، والمنطق، والتصوف، في عدد من المدارس العلمية المعروفة في كردستان آنذاك، لاسيما في مناطق بوتان وماردين والموصل. وقد عُرف بتضلّعه في اللغة العربية والفارسية إلى جانب الكردية، الأمر الذي انعكس في تنوع نصوصه الشعرية<sup>(٧)</sup>.

عاش الجزيري حياة متصوفة زاهدة، وكان ينتمي إلى الطريقة النقشبندية، غير أن نتاجه الشعري يُظهر تأثراً واضحاً بالفكر الوجودي الفلسفي الذي ازدهر في المدرسة الصوفية، لاسيما على يد ابن عربي وجلال الدين الرومي. وقد كان لهذا التوجّه أثر بارز في بنيته الشعرية ومضامينه الرمزية التي تنزع إلى توحيد الجمال الإلهي والمحسوب الصوفي في صورة واحدة<sup>(٨)</sup>. أما عن إنتاجه الأدبي، فقد خُلف ديواناً شعرياً باللغة الكردية (اللهجة الكرمانجية الشمالية) مع شذرات بالعربية والفارسية، تضمّن قصائد في الغزل العرفاني، والمديح النبوي، والحكم، والرثاء، والتأملات الوجودية. وتُعدُّ أشعاره مثلاً رفيعاً على الشعر الصوفي الرمزي، الذي يستبطن مفاهيم فلسفية وجودية عبر صور العشق، والفناء، والوجد، والسُّكر الروحي<sup>(٩)</sup>.

توفي ملا أحمد الجزيري نحو سنة ١٠٤٦ م في منطقتة بجزيرة بوتان، وترك أثراً كبيراً في الشعراء اللاحقين في الأدب الكردي، لاسيما أولئك الذين جمعوا بين التصوف والهيم الثقافي، ويُنظر إليه اليوم بوصفه أحد المؤسسين للغة الشعر الكردي الأدبي، وقد تُرجمت بعض أعماله إلى اللغات الأخرى، بما فيها العربية والإنكليزية<sup>(١٠)</sup>.

5 ( مما سبق اتضح أن السلجوقيين اهتموا بنشر المذهب الشافعي كثيراً واختاروا الأشعرية لما لها من عداوة للفكر الاعتمزالي الشيعي، فالمتصفح لكتب التراث سوف يجد الكثير الكثير من ردود الأشعرية على الباطنية الشيعية. واتخذت السلطة السلجوقية هذا المذهب أداة سياسياً يحاربون بها أعداءهم الباطنيين. وأما في أيام السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي، فكان لهم الدور الأبرز في انتشار الشافعية التي كانت مذهبهم ليس في مناطق انتشار الكرد فحسب، بل امتد انتشار الشافعية إلى جميع المناطق التي كانت تحكمها الدولة الأيوبية؛ إذ اتخذ الأيوبيون المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية مذهب الدولة وعقيدتها ينظر: ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، ت ٥٠٣/٢٣٢١ م)، الباهر في الدولة الأتابكية في الموصل، تحقيق: عبد القادر طيلمات، القاهرة، ١٣٦٩ م، ص ٩١١ وما بعدها؛ علي محمد الصلاحي، دولة السلاجقة، ط ١، القاهرة: مؤسسة إقرأ، ٢٠٠٢ م، ص: ٦٧٢ وما بعدها؛ ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، ط ١، المملكة العربية السعودية- جدة: دار السعودية للنشر، ١٤٠٤ هـ/٢٠٢١ م، ص ٨٦.

6 ( معروف خزنة دار، الأدب الكردي وتطوره، ط ٢ (بغداد: دار الحرية، ١٩٩١)، ص ٢١١.

7 ( عبد الرحمن أحمد، ملا جزيري وشعره الصوفي، (دهوك: مركز زانا للدراسات، ٢٠٠٢)، ص ٥٣.

8 ( سامي سعيد حسن، «النزعة الصوفية في ديوان ملا جزيري»، مجلة كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، العدد ٨، ٢٠١٢، ص ١٩.

9 ( ملا أحمد الجزيري، ديوان الجزيري، تحقيق وترجمة: سعيد عابد، (أربيل: وزارة الثقافة الكردية، ٢٠٠٢)، ص ١-٩.

10 ( أحمد خليل، من أعلام الأدب الكردي، (دمشق: دار الزمان، ٢٠١٢)، ص ٨٥.



## المطلب الثاني: الخصائص الفنية والموضوعية في شعر ملا أحمد الجزري

يتَّسم شعر ملا أحمد الجزري بخصائص فنية وموضوعية متميَّزة تجعل من تجربته الشعرية محطة بارزة في تاريخ الأدب الكردي الكلاسيكي، وخاصة ضمن التيار الصوفي. وقد مزج الجزري في شعره بين الرؤية الصوفية الفلسفية والذائقة الجمالية، مع اعتماد ملحوظ على الرمز والصورة الشعرية المعقَّدة.

أول ما يلاحظ في شعره هو اللغة الشعرية الرفيعة، حيث تتَّسم مفرداته بالتكثيف والجزالة، وتدل على سعة اطلاعه في اللغة الكردية الكرمانجية، التي استثمر إمكاناتها الشعرية إلى أقصى حد. كما يتضح تأثره باللغتين العربية والفارسية، لا سيما من خلال الاستعارات القرآنية والمفاهيم الفلسفية الصوفية، ما أضفى على شعره طابعاً متعدد المستويات التأويلية<sup>(١١)</sup>.

أما من الناحية الموضوعية، فإن شعر الجزري يدور في معظمه حول الحب العرفاني، ويستند إلى ثنائية العاشق والمعشوق، والتي تُوظَّف أحياناً بمعناها الصوفي المحض، وأحياناً تلامس العشق الإنساني، لكن دائماً كمرآة للعشق الإلهي. فالمرأة في شعره ليست جسداً بل تجلياً للجمال الإلهي، وهو ما يجعل من شعره قريباً إلى «الرمزية الصوفية»، كما هو شائع في أدب ابن عربي أو حافظ الشيرازي<sup>(١٢)</sup>، ومن الخصائص البارزة في شعره:

استخدام الرمز الصوفي: كالخمر، والسُّكر، والحبيب، والورد، والناي، وغيرها من الرموز التي تحيل إلى معاني باطنية.

الطابع الجدلي – الفلسفي: حيث يُعبّر عن صراعات داخلية بين العقل والقلب، بين الفناء والبقاء، بين الظاهر والباطن<sup>(١٣)</sup>.

الاهتمام بالصور الفنية المركَّبة: وتجلّى ذلك في توظيفه للتشبيهات والاستعارات المعقَّدة التي تتطلب ثقافة صوفية وتأويلية لفهمها.

الموسيقى الشعرية: إذ يكثر في شعره استخدام الأوزان ذات الإيقاع السلس، خصوصاً البحر الكامل والبحر الرمل كما هو شائع في الشعر الفارسي والعربي، مع التزام واضح بالقافية<sup>(١٤)</sup>.

وقد أضفى الجمع بين هذه العناصر على شعره صبغة عالمية؛ إذ وجد القارئ الكردي والعربي والفارسي في شعره مقاطع تُحاكي تجربته الروحية، بينما انجذب الباحث الغربي إلى رمزيته وشكله الفني المركَّب. وهذا ما جعل بعض الباحثين يعدُّونه «رومي الكرد» نسبة إلى جلال الدين الرومي، لما في شعره من

جمع بين الحب الإلهي والفلسفة الوجودية والجمال الصوفي<sup>(١٥)</sup>.

(١١) سامي سعيد حسن، «النزعة الصوفية في ديوان ملا جزيري»، مجلة كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، العدد ٨، ٢٠٠٢، ص ٤٩.

(١٢) عبد الرحمن أحمد، ملا جزيري وشعره الصوفي، (دهوك: مركز زانا، ٢٠٠٢)، ص ١٦-٢٦.

(١٣) معروف خزنة دار، الأدب الكردي وتطوره، ص ٢١١.

(١٤) سعيد عابد (محقِّق)، ديوان ملا أحمد الجزيري، (أربيل: وزارة الثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٢١.

(١٥) أحمد خليل، من أعلام الأدب الكردي، ص ١٦.





### المبحث الثالث: الآراء الأشعرية في شعر ملا أحمد الجزري

يُعدّ ملا أحمد الجزري من الشعراء الصوفيين الذين اتّسم نتاجهم بمزج البعد الروحي مع الرؤية الكلامية الإسلامية، وتحديدًا الرؤية الأشعرية، التي كانت سائدة في كثير من المدارس الفكرية والعقدية في عصره. وقد انعكست هذه الرؤية في أشعاره على مستويات متعددة، من بينها: رؤية التوحيد، مفهوم الصفات الإلهية، الحرية والإرادة، والقول بالكشف والمعرفة القلبية.

#### أولاً: مسألة العقل:

هل من الممكن أن يصل الإنسان بعقله إلى معرفة كونه الشيء وجوهر المعرفة ؟ أو كما قاله علماء العقيدة : هل معرفة الله وصفاته ممكن الوصول إليه عن طريق العقل المجرد عن النص ؟ أو يجب أن يسلك الانسان طريق النقل لا العقل للوصول إلى معرفة كونه الجواهر الإلهية وصفاته. وهل وجوب الايمان بذات الله تكون عن طريق الدلالة العقلية أم بالدلالة النقلية ؟

قالت المعتزلة في ذلك بأن العقل هو مناط التكليف والعقل عندهم أرسخ من النقل وكل شيء ورد عن طريق النقل وكان معارضاً للعقل فهو مردود أو مأول، لذا قالوا بأن معرفة الله والأيمان به تجب عن طريق العقل لا النقل، ويجب الوصول إلى وحدانية الله عن طريق العقل وأثباته.

ومن معتقدات أبو منصور الماتريدي أن العقل يكون في خدمة النثر ولا يستثنى أحد منهما فيستعان بالعقل لفهم النقل وأن العقل هو أداة وجوب الايمان بالله أي أداة لمعرفة الحقيقة، وهنا يوجد تشابه أو تقارب بين الفريقين المعتزلة والماتريدية. الفارق الوحيد بينهما أن المعتزلة يقولون أن العقل هو الموجب للإيمان ، وأما الماتريدية فقد جعلوا العقل أداة لمعرفة الحقيقة ولا يستثنى أو يجرد أحد عن الآخر ( النقل والعقل ) .

وذهبت الأشاعرة إلى أنه صحيح أن مناط التكليف هو العقل وبه يدرك الإنسان ويفهم ولكنه ليس طريق الوصول إلى الحقيقة ولا يتجرد وحده للوصول إلى الحقيقة بل طريق الوصول إلى الايمان هو الدليل السماعي أي عن طري النقل

واستدلوا على قولهم بذلك قوله تعالى (وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا) (الإسراء ٥١) (١٦).

فلننظر ماذا يقول الجزري في ذلك:

|                                                                     |  |
|---------------------------------------------------------------------|--|
| كوفت وگو مه عرفه تی چه ندی مه لا په یدا بکی                         |  |
| گه وه را مه عرفه تی ناگتی که س ب خرده                               |  |
| الی ای مرتبه علمیه برتقی الیه الملا<br>فلا یصل الی معرفه یقین بعقله |  |

وكلمة خورد يقصد به ( العقل ) أي أنه لا يصل أحد بعقله إلى الحقيقة الإلهية وأنت أياه الشيخ ( الملا ) مهما ترتقي إلى ممراتب علمية عالية فلا تصل بعقلك المجرد إلى كونه الحقيقة وجواهر العرفان والحقيقة .

ويقول في مكان آخر:

|                                            |  |
|--------------------------------------------|--|
| رهمز ورازین نهی و نایب<br>گو سه ماغینه همی |  |
|--------------------------------------------|--|



|                                           |  |
|-------------------------------------------|--|
| ژمه حالاته ب عهقلئ خوه بزانی<br>ز قیاس    |  |
| رموز وطقوس النی والنای کلیا<br>سماعیة     |  |
| فمن المستحیل ان تقیس علیها<br>شیئاً بعقلک |  |

فکما أنك لا تستطیع ان تعرف العزف علی النای الی ان تتعلم من غیرک فکذا من المستحیل ان تتصور شیئاً للوصول الی حقيقة قیاسیة عن طریق العقل لان طریق معرفة ذلك سماعی و لیس قیاسی.

و ذکر فی مکان آخر بصورة واضحة ونصرة للمذهب الاشعری المنی علی أساس النقل و لیس العقل قوله:

|                       |                         |
|-----------------------|-------------------------|
| رهمزا د نهجم وههینتهن | عهقلئ موجهرره د نارهتن  |
| بن نوورئ علمئ وههدهتن | ئهوما د شهکک و شوپهه دا |

یقصد بذلك ان العقل المجرد لا یمکنه الوصول الی رمز وهیئة المعرفة ولولا نور علم المعرفة الوحدا نية مؤازرة له سيقی الانسان فی الحيرة وعدم الوصول الی المعرفة.

ثانیاً - فی مسألة الهدایة والضلال:

السعادة فی رؤية الاشعری هو أن یوفق الله العبد للإیمان حتی یكون فی الآخرة من السعداء ، والشقاء عند الاشعری هو عدم توفیق الله العبد للعمل الصالح والإیمان قم یكون فی الآخرة من الأشقیاء.

209

لذا فالأشعری یعتقد ان مصیر الانسان مکتوب فی القدر قبل أن یولد فی اللوح المحفوظ أهو من السعداء أم من الأشقیاء وهذا المصیر المحتوم لا یتغیر، ولكن الماتریدی بقول فی ذلك من الممكن أن یمحو الله ما کتب فی اللوح المحفوظ ومن الممكن أن یتغیر القدر، والانسان الذي کتب علیه السعادة یتغیر قدره ویصبح من الأشقیاء ورب شخص کتب علیه الشقاوة ثم یتغیر قدره فیصبح من السعداء فی الآخرة (١٧).

وهنا المعتزلة قد خالفوا الاشعرية والماتريدية فی ذلك وقالوا بأن السعادة والشقاء أو الهدایة والضلال لیس من صنع الله و لیس له تأثیر علی العبد بل العبد هو المختار لفعله أو بالأحرى أن الانسان هو خالق فعله لذا لیس لله تأثیر علی العبد فی ذلك ، ولولا ذلك لما كان هنالك منی للثواب والجزاء والعقوبة (١٨).

فنرى الجزري فی هذه المسألة یقول :

|                                                                         |  |
|-------------------------------------------------------------------------|--|
| دئ ژحهق جاذبهیهک دل بگرت وهرنه مهلا                                     |  |
| ژئه زهل گهر تو هدايهت نهبت ئرشاد چ کت؟                                  |  |
| لو لم یکن هنالك جذبة للقلب من قبل الله<br>فغیر ممکن ان یكون للارشاد أثر |  |

(٧١) حسن أبو عذبة: الروضة البهیة فیما بین الأشاعرة والماتريدية، ص ٥٣-٢٤. 17

(٨١) المجموعة السنية علی شرح العقائد النسفية، عني بها مرعي حسن الرشید، دارنور الصباح، تركيا، ٢٠٢١، ص ٣٣٤. 18



أي يقر بأنه لولا توفيق الله عبد للإيمان وتوجيه القلب نحوه فمهما يكن هنالك إرشاد وتوجيه فلا يمكن للقلب أن يخضع للإيمان .

### ثالثاً - في مسألة تعذيب أهل الطاعة:

وهذه مسألة جدلية أخرى بين الفرق وعلماء الكلام في هل يجب على الله أن يرحم المؤمنين ويجازيهم الجنة وكذا يجب عليه له أن يعذب الكافرين؟

عند المعتزلة العدالة ركن من أركان الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم يقولون بوجوب ذلك على الله بأن يجازي المؤمنين ويعاقب الكافرين والمذنبين لأن ذلك يوافق العدالة، وقد عارضهم في ذلك أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية وقالوا بعدم وجوب شيء على ذات الله تعالى وهو فعال لما يريد<sup>(١٩)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو:

بعد الإيمان بأن الله لا تجب شيء في حقه ولا يفرض عليه شيء لأنه مالك ما في السموات والأرض في الدنيا والآخرة، فهل يعقل شرعاً وعقلاً أن لا يجزي الله أهل الصالحات بالنعم ويعاقب أهل الطاعات بالحرق والتعذيب بالنار؟

قالت الماتريدية بأن هذا غير جائز في حق الله تعالى ولا يمكن حدوثه، وقالت الأشعرية تأديباً في حق الله تعالى بأنه لا يمكن حدوثه شرعاً ، لورود الأدلة النقلية في ذلك من القرآن والسنة، ولكن من الناحية العقلية ممكن الوجود لأنه يتصرف في ملكه والمتصرف في ملكه له أن يفعل ما يشاء ولا يعد ظلاماً، كما ورد في قوله تعالى: (إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) (المائدة: ٨١١)(٢٠).

في هذه المسألة أيضاً الجزري يساند فكرة الأشاعرة حيث أنشد بقوله:

|                            |  |
|----------------------------|--|
| د دل داني وديسا دل دسوژی   |  |
| (أتحرق يا ملك الحسن دارك؟) |  |
| أنت في القلب وتحرقه        |  |
| أتحرق يا ملك الحسن دارك    |  |

يعني أنت تسكن في قلبي وتحرقه ثم يناجي ويقول أتحرق دارك الذي تسكن فيه؟ ومما سبق فقد أقر بأنه يحرق بحبه قلبه ولا يستغرب أن يحرق المحبوب قلب محبه بما أنه يملكه ويسكن فيه ؟ وبهذه الإشارة الرمزية الصوفية يشير الجزري الى فكرة جواز تعذيب العبد ولو لم يكن منكراً بل طائعاً عابداً وهذا ما أشارت إليه الأشاعرة في اعتقادهم العقلي في ذلك.

### رابعاً - تعدد الصفات لا يلزم تعدد الذات:

في مسألة الإيمان بصفات الله تعالى ذهبت المعتزلة الى نفي الصفات وقالوا بأن تعدد الصفات تدل على تعدد الذات وهذا محال في حقه تعالى وقالوا بأن تعدد الصفات ان كانت قديمة مع الذات فيكون هنالك تعدد القدماء وهذا كفر في حقه تعالى وان قلنا ان الصفات الذاتية ليست قديمة وهي حادثة فكيف يمكن للحادث ان يتعلق بالقديم وكل ما يتعلق به حادث فهو حادث<sup>(٢١)</sup>.

ولفك هذه المعضلة قالت الأشعرية صفات الله ليست عين الذات ولا غير الذات ، لأنه

(١٩) محمد السفاريني الحنبلي: لوازم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، المكتب الإسلامي، ١٩٩١، ص ٧٢٣/١.

(٢٠) حسن أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٩٨-٩٩.

(٢١) محمد السفاريني الحنبلي: لوازم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، المكتب الإسلامي، ١٩٩١، ص ٧١٢/١.



لكل صفة معناه المستقل به وهي زائدة عن الذات ولكنها أجنبية مع الذات ومعلقة به، وغير مستقلة عن الذات الإلهية، وبهذا فإن إثبات الصفات لله تعالى لا تدل على تعدد القدماء<sup>(٢٢)</sup>.  
وبهذا الصدد نرى الجزري يقول في ذلك :

|                                              |  |
|----------------------------------------------|--|
| سررئ وهحدث ژ نه زهل<br>گرئيه هه تتاب نه بهد  |  |
| واحد وفه رده ب ذاتي خوه<br>وي نيين چو عهددهد |  |

ثم يقول:

|                                                  |  |
|--------------------------------------------------|--|
| يه كه ده ربا تو بزان قه نهج<br>چ مهوج و چ هه باب |  |
| د نه صل دا كو حه مي ئافه چ ئاف و چ جه مه د       |  |
| ئاف تان ئه هديه ت د<br>خوه دا گرئيه كه ون        |  |
| نه كو عه وره ك هه يه لي گرئيه جه هفئ مه ره مه د  |  |

211

وهنا يفك الجزري هذه المسألة على نهج الأشاعرة ويوضحها بمثال عقلي وصورة شاعرية فيقول انظروا الى البحر كمثال لذاته تعالى حيث أن البحر واحد وان تعددت صفاته ، فأحياناً هو موج عات وأحياناً يتمثل في فقاعات مائية وأحياناً ماء سائل وتارة ماء متجمد وجليد وهو بكل حالاته فهو البحر بذاته

وهذا نور الله قد أثار الكون كله ولا يمكن للغير أن يحجب النور ولكن يعاني البعض من مرض رمد العيون فلا يرون الحقيقة ويبقى الحقيقة مغيبة لديهم.

### الخاتمة

يعكس شعر الملاح أحمد الجزري بوضوح مدى تغلغل الفكر الأشعري في الأدب الكوردي، ويقدم نموذجاً حياً لتأثير المذاهب الكلامية على الرؤى الفنية والفكرية للشعراء. لقد استطاع الجزري أن ينسج مفاهيم الأشعرية اللاهوتية في نسيج شعري بديع، مما أثرى تجربته الشعرية وأكسبها عمقاً فلسفياً وعقدياً.

### المصادر والمراجع

- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، ت ٣٦٠ هـ/ ٢٣٢١ م)، الباهر في الدولة الأتابكية في الموصل، تحقيق: عبد القادر طيلمات، القاهرة، ٣٦٩١ م. ،  
ابن الجوزي، المنتظم. دار الكتب العلمية، تحقيق محمد بن عبد القادر ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩١ لبنان  
ابن السبكي ( تاج الدين عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي ٧٢٧ هـ. ١٧٧ هـ ) ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة دار الهجرة . القاهرة .  
أحمد خليل، من أعلام الأدب الكردي، (دمشق: دار الزمان، ٣١٠٢).  
حسن أبو عذبة: الروضة الهمية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.  
(٢٢) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، دار البيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٨٩٧-٨٩٨، ٢٢



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

- حسن بن عبد المحسن أبو عذبة: الروضة الهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، دار سبيل الرشاد، بيروت، ط ١ ٦١٤١ هـ ٦٩٩١ م.
- خالد كبير علال، الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين ٥-٦ الهجريين، الجزائر: دار الإمام مالك، ٥٠٢ م.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- سامي سعيد حسن، «الزعة الصوفية في ديوان ملا جزيري»، مجلة كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، العدد ٨، ٧١٠٢.
- سامي سعيد حسن، «الزعة الصوفية في ديوان ملا جزيري»، مجلة كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، العدد ٨، ٧١٠٢.
- سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، دار البيروتي، ط ١، ٧٠٠٢.
- سعيد عابد (محقق)، ديوان ملا أحمد الجزيري، (أربيل: وزارة الثقافة، ٥٠٠٢).
- عبد الرحمن أحمد، ملا جزيري وشعره الصوفي، (دهوك: مركز زانا للدراسات، ٩٠٠٢).
- علي محمد الصلاحي، دولة السلاجقة، د.ط، القاهرة: مؤسسة إقرأ، ٦٠٠٢ م.
- مأجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين، ط ١، المملكة العربية السعودية- جدة: دار السعودية للنشر، ٥٠٤١ هـ/٤٨٩١ م.
- المجموعة السنوية على شرح العقائد النسفية، غني بها مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، ٢١٠٢.
- محمد السفاريني الحنبلي: لوامع الأنوار الهية وسواطع الأسرار الأثرية، المكتب الإسلامي، ١٩٩١.
- مريزن سعيد، الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي، د.ط، مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، ٥٨٩١ م.
- معروف خزنة دار، الأدب الكردي وتطوره، ط ٢ (بغداد: دار الحرية، ٠٧٩١).
- المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادرت ٥٤٨ هـ/١٤٤١ م)، الخطط المقريزية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط ٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٠٢ م.
- ملا أحمد الجزيري، ديوان الجزيري، تحقيق وترجمة: سعيد عابد، (أربيل: وزارة الثقافة الكردية، ٥٠٠٢).
- ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ٣٧٩١ م.



## Di Dîwana Melayê Cizîrî de Kelîme û Te'Bîrên Qur'ana Pîroz

Abdulhadi Timurtaş\*

### Destpêk

Dema ku em li şexsîyeta Melayê Cizîrî meyze dikin û dîwana wî dixwênin em dibînin ku paşxaneyeka wî ya berferêh û serkehnîyeka wî ya daîmherêk heye helbestên xwe li ser wê paşxaneyê ava kirîye, agahî û melûmatên xwe ji wir sitandine û şîira xwe bi wê serkehnîyê binetir kirîye. Ev heqîqeteke ku çawa beden bê zad û xarîn nabe heke ma wê her zêf û melûl be lê dema hewceyîya xwe ji zadî girt bi hêz û qewet dibe wehareng fikr û raman û helbest jî hewceyîya wan bi zadeke ku wan bi hêz û bi qewet bike heye da ku nemirîn. Êdî mirov fikr û raman û îrfanê jî çî serkehnîyê bigire şiklê xwe li gorî wê digire. Di heqîqetê de, jî Qur'ana pîroz rasttir, zelaltir û bi rêk û paktir tu kelim û kitêb û metn tune ne. Ji dema ku Qur'an nazil buyî û pêde ve edîb û şairên misilman her berê xwe dane Qur'ana pîroz û ew weke serkehnîyeke fikrî, irfanî û edebî pejirandine û ji wir zadê xwyê edebî wergirtine. Di gel vê her xwestine ku metnên xwe bi kelîme û te'bîr û me'neyên Qur'anê bixemlînin û bi hêztir bikin. Bi vî miqamî xwestine îtîraf bikin ku ew nikarin Qur'ana ku kelimê Xweda yê ezêlî ye bi kelimên xwe yê fanî wesf bikin û medhê wî kelimî bikin. Êdî Melayê Cizîrî jî heman tişt kirîye di dîwana xwe de. Ew jî hewl daye ku helbestên xwe bi kelîme û te'bîrên Qur'anê bixemilîne û me'neyên şîirên xwe bi Qur'anê hêztir bike.

Mela bi karanîna van kelîme û te'bîrên Qur'anê bi rêya telmîhê xwêneran têxe seyaheteke xeyalî de; carina ewan bi nav û sifetên Xweda ve girê dide û wan têxe atmosfereke menewî de, carna jî wan têxe rêwîtiyeke tarîxî de û dibe dema Qalû Belayê, dibe dema Hz. Suleyman û wan têxe şahidê sohbeta Nebî Suleyman bi Belqîsê re, ewan dibe têxe hevalê Îbrahîm pêxember û bi

\* Prof. Dr. Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl Fakültesi İlahiyatê. atimurtas@yyu.edu.tr.



wî re hînê sekn û aramîya dîl dibin, ewan hînê mucîzatên Nebî Mûsa û Nebî Îsa dike, ewan têxe hevalrêyê Muhemmed pêxember di sefera mîracê de heta wan digihîne Sidretu'l-Muntehayê, ewan bi melaîketê wehyê Cibrîl re hevnas dike, wan dibe ber derê şikefta Eshabu'l-Kehf û seyê wan nîşanî wan dide, wan hînê ilmê ledun û ilmê esma dike. Carina jî xwêneran têxe atmosfera Leyletu'l-Qedrê de û keyfeke û şahîyeke bê hemta dide wan.

Vêca bi vî awayî me kelîme û te'bîrên Qur'anê di dîwana Mela de tespît kirin û li gor mijarên nêzhev me tesnîf kirin. Di vê tesnîfkirinê de me her kelîme û te'bîra Qur'anî kire binenav di vê lêkolînê de. Me pêşî xwest ku em tespît bikin ka ev kelîme û te'bîr di Qur'anê de çi qeder û bi çi hejmarî û bi çi menayê hatîye bikaranîn. Piştî vê tespîtê, me lêkolîn kir ka ev kelîme û te'bîr di dîwana Mela de çi miqdar û bi çi wateyê hatine bi cihkirin. Me ew beytên ku kelîme û te'bîrên Qur'anê di wan de cih girtine di metna gotarê de bicih kirin û bi taybetî kelîme û te'bîrên Qur'anî danîn navbera kevanokan de. Ji ber ku armanca me tespîtkirina kelîme û te'bîrên Qur'anê yên di dîwanê de bikarhatine bû em zêde û bi hûrgulî li ser şîrove û tehlîl û krîtîkkirina van beytan û wateya van telmihan nese kinîne.

### 1. Ellah/الله

Lefzê celale "Ellah" di Qur'anê de dora sê hezar carî derbas dibe. Di dîwana Cizîrî de 17 caran bi serê xwe dubare buye. Di hinek deveran de jî şûna "Ellah" cihgirê kurdî Xuda bikaranîye. Bi gelemperî di dîwanê de bi meqseda teccubê û şaşmayîne hatîye bikaranîn. Bi taybet di cihên ku lefzê celale tête dubarekirin de.

1. (Ellah) sehergahê ezel  
Yelmûmê işqê şu'le da<sup>1</sup>

2. Te dizanim te dibînim ku tuyî nûra wucûdê  
(Ellah Ellah) ji çi nûr e te serapa me leba leb<sup>2</sup>

1 Cizîrî, *Dîwana Melayê Cizîrî*, Berhevkirina Tehsîn Îbrahîm Doskî, (Dihok: Wezareta Rewşenbîrî ya Hukûmeta Herêma Kurdistanê Iraqê, 2000), 43

2 Cizîrî, *Dîwan*, 66



3. (Ellah Ellah) ku di umrê xwe tu carek ne bihî  
Çi seda têt ji vê gunbedê dewwarê hudûs<sup>3</sup>

4. Ellah ji nûra sermedî  
Yek qetreyek da Ehmedî<sup>4</sup>

5. (Ellah) di ber (Qalû bela)  
Da yexme kî qelbê Melê<sup>5</sup>

6. (Ellah Ellah) çerx û dolabê binê  
Nuqte qet nakit di dewranê xelet<sup>6</sup>

7. Dil û can her dû mi danî ku tîcaret ji mi xwest  
Qultu estewdi'uke'l-Barî (Ellah) me'ek<sup>7</sup>

8. Ahuwa min ne ku rencek te bi xatir bigehit  
Bi (Xudê) kî te ku ew seg bi (Xudê) hatî mesg<sup>8</sup>

9. Tu binê bi awazî çî rengî me dixazin  
(Ellah Ellah) bi Xudê qet dibihî ev çî xîtab e<sup>9</sup>

10. Îro ji murada te dilê min bi birîn e  
(Ellah) çî hebîbî çî tebîbî vekewîne<sup>10</sup>

11. (Ellah) çî tebîet beşerî xwe ne Melayî  
Vê cewr û cefayê tu peyapey dikêşî<sup>11</sup>

12. Bê tu ya lebşekerî ya tu nebata bi terî?  
(Ellah Ellah) çî (tecella) ye ji sirra qederî?<sup>12</sup>

13. Lê çî şîranîye (Ellah) te ji wê keft û çenê  
Ez dibînim bedre bi dêm lê dikitin guft û kenê<sup>13</sup>

3 Cizîrî, Dîwan, 91

4 Cizîrî, Dîwan, 115

5 Cizîrî, Dîwan, 151

6 Cizîrî, Dîwan, 155

7 Cizîrî, Dîwan, 169

8 Cizîrî, Dîwan, 169

9 Cizîrî, Dîwan, 218

10 Cizîrî, Dîwan, 243

11 Cizîrî, Dîwan, 259

12 Cizîrî, Dîwan, 302

13 Cizîrî, Dîwan, 303





14. Şîrê cefayê lê dete  
(Ellah) çi wê bê mirwete<sup>14</sup>

15. (Ellah) çi zerîfî çi letîfî çi şepalî  
Qencî û bi xuncî û bi nazî û delalî<sup>15</sup>

16. (Ellah) çi şîrînî çi nebatî çi heyatî<sup>16</sup>

17. Çi husnek musewwer e  
Îsmek e ji (Ellah) tê<sup>17</sup>

## 2. Billah/والله û بالله

Herfa cerrê (ba) û (waw) heman demê bi wateya sondxarinê têne bikaranîn. Mela jî bi vê wateyê di gelek beytan de ev her du herf anîne danîne pêşîya lefzê celale “Ellah” û bi wateya sondxarinê bikaranîne.

Ev format di di Qur’anê da 140 caran dubare buye.

Di dîwanê de 8 caran bi karhatîye

216

1. Teşbîhê biryanî ji dil  
(Billah) ne însanî Mela!

2. (Billah) çi teb’et ademî  
Yekser dibînim yek alemê<sup>18</sup>

3. Bê tu (billah) nebûwîn yek nefesek  
Me tuyî rûh û mucerred qefesin<sup>19</sup>

5. Rojî tu li şerqî bi cemala xwe û berqî  
(Billah) ne ji serçeşmeyê eqdes qebesî tu?  
(Billah ji çi nûrî û (tecella) li çi Tûr î?  
Geh geh li seraperdeyê can multemesî tu<sup>20</sup>

14 Cizîrî, Dîwan, 309

15 Cizîrî, Dîwan, 328

16 Cizîrî, Dîwan, 329

17 Cizîrî, Dîwan, 243

18 Cizîrî, Dîwan, 40

19 Cizîrî, Dîwan, 202

20 Cizîrî, Dîwan, 255



6. (Billah) ji nale û zarîyan  
Gezmen di wan xummarîyan<sup>21</sup>

7. Nefesek bê te me nayê (billah)  
Ne tinê rûh î tu rûh û can î<sup>22</sup>

8. (Wellah) ji her du aleman min husna cananê xered  
Lew ji husna dîlberan her sun'ê Rehman e xered<sup>23</sup>

### 3. Lillah/الله

Ev te'bîr ji herfa cerrê "li" û lefzê celale "Ellah" pêkhatîye. Tê meneya ji bo Xwedê, xasê bi Xwedê. Ev te'bîr di dîwanê de du caran bi karhatîye.

1. Her çi renga te bivêtin xwe bibînî (lillah)  
Nezerê wer bide kasê çi xweş ayine ye kas<sup>24</sup>

2. Da bizanî pehlewani mûyeke  
Dest nedî (lillah) mîranê xelet<sup>25</sup>

### 4. Ayetullah/آية الله

Ev te'bîr, di Qur'anê de 42 caran bi forma pirjimarê ango "ayat" derbas dibe, tê meneya nîşanên Xwedê. Mînakek eve ku dema Xweda Teala behsa xewa Eshab-i Kehf dike de dibêje ev nîşaneyêke qudreta Xweda ye û wiha dibêje:

ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا<sup>26</sup>

Ev te'bîr, di dîwana Mela de carekê bi forma tekane bi kar hatîye ew jî ev e:

1. Serwê qed dêm gul û leb xunçe divên (Ayetullah) şerîf nusxe divên<sup>27</sup>

21 Cizîrî, Dîwan, 319

22 Cizîrî, Dîwan, 264

23 Cizîrî, Dîwan, 149

24 Cizîrî, Dîwan, 136

25 Cizîrî, Dîwan, 156

26 Kehf, 18/17.

27 Cizîrî, Dîwan, 285



### 5. Subhanek/سبحانك

Tebîra “Subhan” di Qur’anê de her wek xitabekî bi terkîba îzafî bo Xweda hatîye bikaranîn. Vêca carna di gel zemîra mux-û carna jî di gel sifetê Xwedê ه carna di gel zemîra xaibî ,ك atebî reb an jî di gel îsmê Xweda Ellah û ismê mewsûlan hatîye terkîb-  
.kirin

Di Qur’anê de 43 caran derbas dibe. Wek mînak dema ku Xweda bavê me Adem afirandî û esma pê dane zanîn û gote melaîketan ka hun navê van tiştan bêjin. Lê melaîket pê neilimdarbûn. Ji lew gotin: Ya Reb! Tu ji her eyb û qusûran bilind û pakî, te em hînê çî kiribin ji bilî wan em tişteke din nizanin.

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ<sup>28</sup>

Di dîwanê de 3 caran hatiye bi karanîn

1. Ya Reb ji çî rû leb bi senaya te koşayim  
(Subhaneke) len uhsî fî şe’nike hemda<sup>29</sup>

2. (Subhan) ji remza Xaliqî  
Nûra sipîda sadiqî<sup>30</sup>

3. Sûrê (subhan) te ji husnê di nûmit  
(Ehsenellah) ji sûra (subhanî)<sup>31</sup>

### 6. Huwe’l-Faal/هو الفعال

Ev te’bîr di Qur’anê de du caran (Hûd, 11/107; Burûc, 85/16) derbas dibe. Sîxeya mubalexeyê ye bi meneya Xweda kirker e; her çî tişta bixaze her dike.

Xweda di ayetekî de dibêje: Bêguman Rebbê te çî tişta bixaze her dike ye.

إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ

Di dîwanê de carekî derbas dibe.

1. Teqada we dikir hikmet ku çerx û lewleb û bab in  
(Huwe’l-Fe’alu) la texter bî esbabin we alatin<sup>32</sup>

28 Beqere, 2/32.

29 Cizîrî, Dîwan, 26.

30 Cizîrî, Dîwan, 44

31 Cizîrî, Dîwan, 264

32 Cizîrî, Dîwan, 261

**7. Ehsenellah/أحسن الله**

Ev te'bîr, di Qur'nê da du caran (Qeses, 28/77; Telaq, 65/11) derbas dibe. Bi meneya Xweda qencî kiriye, çi xweş çêkiriye, çi baş kiriye! Di berbehsa got û bêja di neqeba Qarûnê maldar û qewmê wî de qewmê wî şîretê lê dike û jê re dibêje: Çawa ku Xweda qencî li te kirîye tu jî qencîyê bike. Qur'an vê got û bêjê wiha îfade dike:

وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ<sup>33</sup>

Ev te'bîr di dîwanê de 10 caran bi kar hatîye.

1. Sûrê (subhan) te ji husnê di nûmit  
(Ehsenellah) ji sûra (subhanî)<sup>34</sup>

2. (Ehsenellah) ji sirra subhanî  
Ku cemalek we munezeh anî<sup>35</sup>

3. Senema sûrê ji semed ney şekera leb ji nebat  
(Ehsenellah, tebarek) ji sûra wê senemê<sup>36</sup>  
Ev malik di heman qesîdeyê de 6 caran dubare bûye.

4. (Ehsenellahu tebarek)  
Ji sirra wê cemalê<sup>37</sup>

**8. Enellah/أنا الله**

Ev te'bîr di Qur'anê da 3 caran (Taha, 20/14; Neml, 27/9; Qeses, 28/30) derbas dibe. Bi meneya Xweda ez im. Di nav axa-vtina Xweda digel Nebî Mûsa re ev îfade bi vî awayî cih digire ku Xweda ji Nebî Mûsa re dibêje Bêguman Xweda ez im ji bilî min tu xweda tunehin. Naxwe ji min re îbadet bike.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي<sup>38</sup>

Ev te'bîr di dîwanê de careke bi meqseda hikayeya ser navê Xweda hatiye bi kar anîn

33 Qeses, 28/77

34 Cizîrî, Dîwan, 264

35 Cizîrî, Dîwan, 291

36 Cizîrî, Dîwan, 301,302,304,305,306.

37 Cizîrî, Dîwan, 342

38 Taha, 20/14.



1. Bangê (enellah) daye lê  
Hem Ke'be ye hem Tûr e dil<sup>39</sup>

### 9. Lillahi'l-hemd/لله الحمد

Ev te'bîr di Qur'anê de carekî (Casiye, 45/6.) derbas dibe bi meneya hemd tenê ji Xwedê re ye.

فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Mela jî ev te'bîrê bi meqseda pesindana Xwedê di dîwanê de 3 caran bi kar anîye:

1. (Lillahi'l-hemd) ku daim me di dest came leba leb  
Ji lebê nûşî peya pey dilî îlham e leba leb<sup>40</sup>

2. (Bi hemdillah) bi fîrûzî li wechê dîlberê min dî  
Ku mahê ew nîşan min dan li taqê asîman ebrû<sup>41</sup>

3. Çi tebîet beşer û însanim  
(Lillahi'l-hemd) çi alî şanim<sup>42</sup>

220

### 10. Huwe'l-Ewwel/هو الأول

Heqîqeteke Xwedayî ewe ku Xweda yekem heyîne berî Wî tu heyîn tune ye. Weharengê dawî kes jî ew e, piştî wî kesek tune ye. Ew zahir e (eşkere ye) û batin e (veşartî ye). Vêca ev te'bîra "Huwe'l-ewwelu we'laxiru we'z-Zahiru we'l-batin)" bi vê wateya derbas bûyî ye. Di Qur'anê de carekî (Hedîd, 57/3) derbas buye.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Ev te'bîr di dîwanê de jî carekî cih digire:

1. (Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zahir huwe'l-Batin)  
Huwe'l-Me'bûdu we'l-Meşhûdu fî kulli'l-hiwayatî<sup>43</sup>

39 Cizîrî, Dîwan, 182

40 Cizîrî, Dîwan, 65

41 Cizîrî, Dîwan, 251

42 Cizîrî, Dîwan, 286

43 Cizîrî, Dîwan, 261

**11. Haşê Lillah/حاش لله**

Ev te'bîr, di Qur'anê de di qisseyaya Nebî Yûsuf de du caran (Yusuf, 12/31, 51) derbas dibe. Bi meneya Xweda xaric, ew ne tê de, ji bilî wî an jî bi meqseda şaşmayîn û teecuubê ye.

Vêca di qisseta Nebî Yûsuf û jina melikê Misrê de ev te'bîr wiha derbas dibe:

وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

Ev te'bîr di dîwanê de du caran bi kar hatîye. Bi wateya ji bilî Xweda an jî bi wateya ne layîqe ye.

1. (Haşê lillah) ku bikim eşkere van xusse û derdan  
Wer bi sojim ji xemê işqê tu ser ta qedemê<sup>44</sup>

2. (Haşê lillah) tu kesan dîbitin ev renga zêrî  
Daye ber qend û nebatê j du le'lên şekerî<sup>45</sup>

**12. Tecella/تجلى**

Ev te'bîr, di Qur'anê de du caran (E'raf, 7/14; Leyl, 92/2) derbas dibe. Bi meneya xwe nîşan da, xwe eşkere kir, zahir bû. Ev sîxe di Qur'anê de her îsnada bal Xwda ve tê kirin û tê meneya Xweda xwe nîşan da. Vêca di Qur'anê de di qisseta Nebî Mûsa de tê beyan kirin ku Nebî Mûsa ji Xweda dixaze ku xwe nîşanê wî bide. Vêca dema îradeya Wî keşif bû û pêşî xwe nîşanê çîyê kir, çîya nekarî xwe ragire û herifi. Xweda di vê mebestê de wiha ferman dike:

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا<sup>46</sup>

Ev te'bîr di dîwanê de 6 caran bi kar hatîye û di van deran de Mela her telmîhê vê hadîseyê ku bi Nebî Mûsa re çêbûyî dike.

1. Mislê Mûsa wî (tecellaya) te dî  
Ê tu dî kanê xeta kanê xelet<sup>47</sup>

2. Ji nar û nûrê teqdîsê  
Tecella kir li min dîsa<sup>48</sup>

44 Cizîrî, Dîwan, 273

45 Cizîrî, Dîwan, 302

46 E'raf, 7/14.

47 Cizîrî, Dîwan, 155

48 Cizîrî, Dîwan, 210



3. Nîşana (qabeqewseynê) ku qews avêhte ebsaran  
Di teqwîma (tecellayê) bi ser lê bûn hilal ebrû<sup>49</sup>

4. (Billah) ji çi nûrî û (tecella) li çi Tûr î?  
Geh geh li seraperdeyê can multemesî tu<sup>50</sup>

5. Ji husna wê (tecella) yê  
(Yedê beyda) û balayê<sup>51</sup>

6. Bê tu ya lebşekerî ya tu nebata bi terî?  
(Ellah Ellah) çi (tecella) ye ji sirra qederî?<sup>52</sup>

### 13. Tealellah/ تعالی الله

Ev te'bîr di Qur'anê da 4 caran (E'raf, 7/190; Taha, 20/114; Mumînün, 23/116; Neml, 27/63) derbas dibe. Bi meneya bilind-bûn, munezzeh bûn û dûrbûna Xweda ji tevî kêmasî û qusûran e. Xweda di Qur'anê de vê menayê wiha beyan dike:

222 . فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ

Ev te'bîr di dîwanê de 6 caran bi kar hatiye û bi heman wateya di Qur'anê de hatiye bi karanîn.

1. (Tealellah) zihê husna mubarek  
(Tebarek) sed (tebarek) sed (tebarek)<sup>53</sup>

2. Gewher û gencên Melê husn û cemala dîlber e  
Sed (tealellah tebarek) ev çi husn û cilwe ye<sup>54</sup>

3. Bi şîrînî bi zîbayî çi katib bû we kêşayî  
(Tealellah nişan dane we şîrîn ev misal ebrû<sup>55</sup>

4. (Tealellah) nişan dane bi husne ev neseq dane  
Ji neqş û senetê Heq ev nişan çeşm ev nişan ebrû<sup>56</sup>

49 Cizîrî, Dîwan, 246

50 Cizîrî, Dîwan, 255

51 Cizîrî, Dîwan, 294

52 Cizîrî, Dîwan, 302

53 Cizîrî, Dîwan, 171

54 Cizîrî, Dîwan, 216

55 Cizîrî, Dîwan, 246

56 Cizîrî, Dîwan, 251



5. (Tealellah) ji ihsanî bi dildarî bi dildanî  
Mela îro te kir paşa li ser çehvên Melê hatî<sup>57</sup>

6. Ji mabeyna du ebrûyan dibînîm (Qabeqewseyn) ê  
(Tealellah) binê remzê çî reng avêhte mabeynê<sup>58</sup>

#### 14. Tebarek/ تبارك - بارك

Ev te'bîr di Qur'anê de neh caran (E'raf, 7/54; Mumînûn, 23/14; Furqan, 25/1, 10, 61; Xafir, 40/64; Zuxruf, 43/85; Rahman, 55/78; Mulk, 67/1) derbas dibe. Eger "Tebareke" were îsnadkirin bal Xweda ve tê meneya pakbûn û munezzhebûna Xwedê ji hemî eyb û qusûran. Lê eger lêker "bareke" be û fail Xweda be wê demê tê meneya bereket û xêr û xweşîyê. Wek mînak di vê ayeta ku dibêje afirandin û fermandarî tenê xasê bi Xweda ve ye de dîyar dike ku Xweda pak û munezzeh e.

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

Mela jî van te'bîran di dîwanê de sê caran bi heman meneyan bi kar tîne.

223

1. (Tealellah) zihê husna mubarek  
(Tebarek) sed (tebarek) sed (tebarek)<sup>59</sup>

2. Wer temaşayê şehîdên xwe ke carek tu binê  
(Ehsenellahu tebarek) ji du çehvên belek<sup>60</sup>

3. Eşqerê bedfilê çî hîkir eceb  
(Barekellah) xweş bezî hespê qule<sup>61</sup>

#### 15. Lem Yezal/ لم يزل La Yezal/ لا يزال

Te'bîra "la yezal" di Qur'anê de pênc caran (Beqere, 2/217; Tewbe, 9/111; Hûd, 11/118; Re'd, 13/31; Hec, 22/55) derbas dibe. Ev îfade ji herfa "la" û fiila mudari "yezal" pêkhatîye. Bi vê terkîbê tê meneya dewamkirinê. Te'bîra "lem yezal", ji edatê cez-

57 Cizîrî, Dîwan, 262

58 Cizîrî, Dîwan, 272

59 Cizîrî, Dîwan, 171

60 Cizîrî, Dîwan, 173

61 Cizîrî, Dîwan, 240





### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

mê “lem” û fiila mudari “yezel” pêk tê. Ew jî, bi heman meneyê ye. Lê ev îfade di Qur’anê de cih nagire.

Melayê Cizîrî van her du te’bîrên yekwate di dîwanê de wek sifetekî Xweda bi kartîne ku ew her heye û daimîye. Di exlebê cihan de şûna navê Xwedê bikaranîye. Ev jî tê meneya ew Xwedayê ku daîmî ye û her heye.

1. Nûra cemala (lem yezel)  
Zatê (tecallaya) Xweda<sup>62</sup>

2. Şahidê qudsî nişan husn e ji remza ezel  
Da me bi destê sûrê camê meya (lem yezel)<sup>63</sup>

3. Nehtibû hukmê sifatan ew ji zatê (lem yezel)  
Aşiq û meşûq yek bûn şem’ û hem perwane bû<sup>64</sup>

4. Rayeta fethe bi nesra (lem yezel) menşûrî bû  
Şehsiwarê ferrê subhanî elemdarê te bî<sup>65</sup>

224 5. Xeymeta nûra înayet (zillê memdûd) ê te bit  
Rayeta fethê bi nesra (Lem Yezel) madarê hedret menşûrî  
bî<sup>66</sup>

6. Işqa ji nûra (la yezal) Husn û cemala bê mîsal<sup>67</sup>

#### 16. Kulle Yewmin Huwe fî Şe’n/كل يوم هو في شأن

Ev îfade parçeyek ji ayeteka di sûretê er-Rehman de ye. Behsa Xweda dike û dibêje: Ew her gav di karekî ji hev cuda de ye.  
(Rehman, 55/29)

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ .

Mela jî vê heqîqetê bi heman meqsedê dubare dike û wiha dibêje:

62 Cizîrî, Dîwan, 43

63 Cizîrî, Dîwan, 179

64 Cizîrî, Dîwan, 253

65 Cizîrî, Dîwan, 265

66 Cizîrî, Dîwan, 268

67 Cizîrî, Dîwan, 43



1. (Kulle yewmin huwe fî şe'n) nebî xafil jê  
Her peya pey ji şuûnan dikirit fikr û meded<sup>68</sup>

### 17. Kan û Kun/كان وكن

Di Qur'anê de 8 caran (Beqere, 2/117; Al-i Imran, 3/47, 59; Enam, 6/73; Nehl, 16/60; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; Xafir, 40/68) derbas dibe. Bi meneya bibe, hebe. Ev îfade qudret û ezemeta Xweda nîan dide ku çi dema ewî îradeya kirina tiştekî kir hema bêje bibe ew cêhde dibe. Êdî ji vê re emrê "kun" dibêjin ango bibe. Ji bo vê meneyê Xweda wisa ferman kirîye:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Mela jî di dîwanê ducaran îşareta bal vê heqîqetê ve kirîye û gotîye:

1. Feyyadê ilmê (min ledun)  
Pey pey ji behra (kan û kun)<sup>69</sup>

2. Ne tenha pêşber yarin ji emrê (kun) xeberdar in  
We men ehwahu sare fî mesari kullî zerratî<sup>70</sup>

225

### 18. Rûhu'l-Qudus/روح القدس

Ev te'bîr, di Qur'anê de Rûhu'l-Emîn jî tete îfadekirin (Şuara, 26/19) Carina jî tenê rûh derbas dibe (Mearic, 70/4; Nebe, 78/8) bi terkîba "Rûhu'l-Qudus" çar caran (Beqere, 2/87, 253; Maide, 5/110; Nehl, 16/102) derbas dibe. Meqsed pê melaîketê Xwedê Cibrîl e. Xweda di Qur'anê de dema behsa Nebî Îsa dike dibêje: Me gelek mucîze û beyyînat dane Îsa yê kurê Meryemê û me ew bi Rûhu'l-Qudus ku Cibrîle destek kiriye.

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

Mela jî ev îfade di dîwanê de 5 caran bi karanîye:

68 Cizîrî, Dîwan, 111

69 Cizîrî, Dîwan, 59

70 Cizîrî, Dîwan, 261



1. Alem di kunhê heyirand  
(Ruhu'l-Qudus) can nefxe da<sup>71</sup>
2. Mulhimê xeybê we îmla dikit  
Meded û feyd ji (Rûhu'l-Qudus) bin<sup>72</sup>
3. Şemsa felekî ya melekî? Hêj nizanim  
Hûrî û perî? Ya bi xwe (Rûhu'l-Qudus) î tu?<sup>73</sup>
4. Şubhetê (Rûhu'l-Qudus) erdê tu pê lê daynî  
Sebze û reyhan û nesrîn û gulê menqûrî bî<sup>74</sup>
5. Lazim bi xû ayîneyê (Rûhu'l-Quds) î tu  
Lew kes nedîn hûrî bi vê ayîne<sup>75</sup>

#### 19. Ilmê Ledun/ علم لدن

226 Ev terkîb, di Qur'anê de carekî (Kehf, 18/65) bi kar hatîye. Bi wateya ilmê ji teref Xwedê ve bê kesb hatîye dayîn. Di eslê xwe de ilmê ledun, ji bo wî ebdê salih yê ku Nebî Mûsa pê re rêwîti kirî û jê xwestî ku wî hînê ilmî bike hatîye bi karanîn. Ev term tê wateya wî ilmê ku ne bi tecrube û lêkolînê belê bi dayîna Xweda hatîye bidestkirin. Ev jî ji bilî wehya ku bi wasîteya melekê wehyê Cibrîl ji pêxemberan re hatî hinartin tenê xasê bi ebdê salih yê ku bi navê Xizir ve ye. Lê gelek ehlê dil û erbabên tesewwufê îddia vî ilmî an jî xwe re an jî ji hinek kesan re dikan. Di Qur'anê de sabite ku dema Nebî Mûsa digel xulamê xwe di rêyekî re dibûrîn e liqayî wî ebdê ku Xwedê ji teref xwe ve zanebûn û ilm dayîyê hatin.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا

Ev te'bîr di dîwanê de jî carekî derbas dibe:

1. Feyyadê ilmê (min ledun)  
Pey pey ji behra (kan û kun)<sup>76</sup>

71 Cizîrî, Dîwan, 50

72 Cizîrî, Dîwan, 203

73 Cizîrî, Dîwan, 255

74 Cizîrî, Dîwan, 269

75 Cizîrî, Dîwan, 324

76 Cizîrî, Dîwan, 59



## 20. Leyletu'l-Qedr/ليلة القدر

Ev te'bîr di Qur'anê de di sûretê Qedr de derbas dibe. Bi meneya wê şeva bi qîmet ku ji hezar mehan xêrtir e ku di wê şevê de Qur'an nazil buye.

إنا أنزلناه في ليلة القدر<sup>77</sup>

Ev te'bîr, di dîwanê de 6 caran bi kar hatiye. Wek kîneye ji cejn û xweşî û keyfê re hatiye bi karanîn.

1. Zuhre û iqda sureyyayê di şerqê keşfî bun  
(Leyletu'l-Qedrê) ji mexrib perde dayê rast û çep<sup>78</sup>
2. (Şebê Qedrê) li me rewşenke tu rûhî were xweş  
Me ji nû xweş ke li ser çehvên şehîdên xwe bimeş<sup>79</sup>
3. Ez û yar ger şevêkê her du hem naxûş bibin  
(Leyletu'l-Qedr) e me ew şeb bi Beratê nadim<sup>80</sup>
4. (Leyletu'l-Qedr) û berat in zulf û cebhet subhê îd  
Dêm weku fesla buharê lê qîyamet qedd û qam<sup>81</sup>
5. Hindekî roj û şev in têk îd û (Leyletu'l-Qdr) bin  
Cam medam pur bade bit lê ne ji meya engûrî bit<sup>82</sup>
6. (Leyletu'l-Qedr) e bi min ew seet û îd e di salê  
Şefqe kir perde hilanî seherê şox û şepalê<sup>83</sup>

## 21. Xelîlullah/خليل الله

Di Qur'anê de carekî (Nisa, 4/125) derbas dibe. Bi meneya dostê Xweda. Vêca ev sifet di Qur'anê de ji bo Îbrahîm pêxember hatiye gotin. Ji xwe Xweda di wê ayetê de wiha ferman dike: Xwedê Îbrahîm ji xwe re kire dost.

واتخذ الله إبراهيم خليلاً

77 Qedr, 97/1-4.

78 Cizîrî, Dîwan, 73

79 Cizîrî, Dîwan, 143

80 Cizîrî, Dîwan, 183

81 Cizîrî, Dîwan, 186

82 Cizîrî, Dîwan, 269

83 Cizîrî, Dîwan, 298



Di dîwanê de careke bi kar hatîye. Mela di beytekî de telmîha bal wî agirê ku Îbrahîm pêxember hatî avêtin tê de û neşewitandî dike û wisa dibêje:

Ger ji wê hûrîsiriştê işweyek izharî bit  
Dê bibit narê (Xelilullah) û dûjeh sarî bit<sup>84</sup>

## 22. Li yetmeinne qelbî/ لِيَطْمَنَّ قَلْبِي

Dema ku Îbrahîm pêxember ji Xwedê xwest ku nîşan bide ka gelo çawa mirîyan sax dike. Xweda wek hîkaye jê dipirse ma qey tu bawer nakî? Ew jî dibêje belê lê dixazim dilê min rihet bibe. (Beqere, 2/260). Vêca ev te'bîr di Qur'anê de li ser devê Îbrahîm pêxember bi menaya sekn û aramî û rihetbûna dil hatiye bikaranîn.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَنَّ قَلْبِي

Mela jî vê te'bîrê di beyteka xwe de bi heman menayê bikartîne û wisa dibêje:

228

1. (Li yetmeinne qelbî eyne'l-yeqîn) di bexşit  
'Eynu'l-'eyan divêtin kafî nehit dîrayet<sup>85</sup>

## 23. Lemma Efel/ لِمَا أَفَلَّ

Ev te'bîr di Qur'anê de di mebesta lêgera Hz. Îbrahîm li rebbê heqîqî de derbas dibe (Enam, 6/76-78). Ev îfade, ji edatê "lemma" û fiila "efele" pêk tê. Efel û ufûl bi wateya windabûn, nexuyakirin û xefbûn e. Wek terkîbekî tê meneya dema winda bû.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُجِبُ الْإِفْلِينَ .

Mela jî di beyteka xwe de bi rêya hunera telmîhê me dibe dema Hz. Îbrahîm û îşaretê bal lêgera wî ya li heqîqetê ve dike û wiha dibêje:

84 Cizîrî, Dîwan, 75

85 Cizîrî, Dîwan, 84



1. Husn û sûra sûretê kes didirit qudretê  
Lew di esl dûwire jê teneyê (lemma efel)<sup>86</sup>

#### 24. Yedê Beyda/يد البيضاء

Di Qur'anê de 5 caran (Eraf, 7/108; Taha, 20/22; Şuera, 26/124; Neml, 27/12; Qeses, 28/32) derbas dibe. Bi wateya ew mucîzeyâ ku Xweda dayî Mûsa pêxember ku destê wî sipî nîşan daye.

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ٧٠١ وَنَرَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ<sup>87</sup>

Di dîwanê de 3 caran îşareta bal bi vê mucîzeyê ve hatiye kirin û wek kîneya an jî teşbih bi kar hatiye.

1. Hacet nîye cana (Yedê beyda) bi der anî  
Inkar di dîn da nebit îcazî çi hacet<sup>88</sup>
2. Me ji destê (yedê beyda) qedehek safî vexar  
Şe'şe'anî ke necmin bi senain we berîq<sup>89</sup>
3. Ji husna wê (tecella) yê  
(Yedê beyda) û balayê<sup>90</sup>

#### 25. Terfetu'l-Eyn/طرفة العين

Ev îfade di Qur'anê de carekî (Neml, 27/40) derbas dibe bi meneya îşareta bi çav e. Di hîkayeya Nebî Suleyman û anîna textê Belqîsê de Nebî Suleyman ji cinan di pîrse kî dikare textê Belqîsê bîne vir hazir bike hêj ew nehatî? Vêca cineke zana dibêje: Ezê di niçûbela çav de bînim. Xweda vê meneyê wisa ferman dike:

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ .

Di dîwanê de 4 caran bi kar hatiye. Bi meneya îşareta bi çav hatiye bi kar anîn û heman demê telmîha bal wê hadîseya tarîxî ya ku di Qur'anê de hatî beyan kirin dike.

86 Cizîrî, Dîwan, 179

87 Eraf, 7/108.

88 Cizîrî, Dîwan, 80

89 Cizîrî, Dîwan, 163

90 Cizîrî, Dîwan, 294



1. Cuhta Hebeşan (bi terfeti'l-eyn)  
Anî qederek ji Esbehan bac<sup>91</sup>

2. Di mabeyna du ebrûyan dibînîm (qabeqewseynê)  
Didit min (terfete'l-eyn)ê cewaba sed sual ebrû<sup>92</sup>

3. Bi berqa şîr û elmasan bi tîrîjên di şehkasan  
Seraser nehilê dunyayê di sojî (terfete'l-eyn) ê<sup>93</sup>

4. Bi diqqet bîn sed eşarî  
Dibêjî (terfetu'l-eyn) ê<sup>94</sup>

## 26. Wennecmi iza hewa/والنجم إذا هوى

Ev cumle di Qur'anê de di cihekî tenê de (Necm, 53/1) derbas dibe. Ew jî tê meneya sondxarina bi sitêrkê dema tête xarê.

وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ

230 Vêca Mela di dîwanê de îşareta bal mucîzeyaya Îsra û Miracê ve dike û di vê mebestê de ayeta serê sûreyê Necm yê ku îşareta bal vê mucîzeyê dike di malika duyem de zikr dike.

1. Zuhre bi qiranê (qaba qewseyn)  
(wennecmi îza hewa) bi mirac<sup>95</sup>

## 27. Qabe Qewseyn/قاب قوسين

Ev te'bîr, di Qur'anê de carekî (Necm, 53/9) derbas dibe. Bi meneya mesafeya di neqeba her du kujîyên kevanî de ye. Yanî kînayeya ji nêzîk bûnê ye. Xweda di Qur'anê de dema behsa nêzîkbûna Hz. Muhemmed û melaîketê wehyê Cibrîl dike evê nêzîkbûnê bi vê te'bîra li jorê teswîr dike û wiha ferman dike:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

Di dîwanê de 4 caran bi kar hatîye. Bi heman meneyê an jî bi meneya ew cihê ku nêzîkê sidretu'l-muntehayê hatîye bi karanîn

91 Cizîrî, Dîwan, 93

92 Cizîrî, Dîwan, 246

93 Cizîrî, Dîwan, 272

94 Cizîrî, Dîwan, 338

95 Cizîrî, Dîwan, 94



1. Zuhre bi qiranê (qaba qewseyn)  
(wennecmi îza hewa) bi mirac<sup>96</sup>
2. Di mabeyna du ebrûyan dibînîm (qabeqewseynê)  
Didit min (terfete'l-eyn)ê cewaba sed sual ebrû<sup>97</sup>
3. Nîşana (qabeqewseynê) ku qews avêhte ebsaran  
Di teqwîma (tecellayê) bi ser lê bûn hilal ebrû<sup>98</sup>
4. Ji mabeyna du ebrûyan dibînîm (Qabeqewseyn) ê  
(Tealellah) binê remzê çi reng avêhte mabeynê<sup>99</sup>

## 28. Quflu Qelbî/ قفل قلبي

Ev îfade di Qur'anê de carekî (Muhemmed, 47/24) derbas dibe. Bi rastî ev te'bîr di Qur'anê de bi forma "Ela qulûbin eqfaluhâ" cih digire. Vêca Mela ev form hinekî guherandîye û êxistîye forma tekane û nisbet bal xwe ve kirîye. Meneya vê îfadeyê di Qur'anê de ev e: "An gelo li ser hinek qelban kilît heye?"

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا ٤٢

231

Mela vê te'bîrê di qesîdeyeka mulemmê' di beyta bi erebî de bi meneya "kilîta qelbê min veke" bikartîne û wisa dibêje:

1. Ifteh bi liqake (qufle qelbî)  
Fe'l-qelbu lehu liqake miftah<sup>100</sup>

## 30. Înne Kelben Basiten Ziraen/ إن كلبا باسطا ذراعا

Ev te'bîr di qisseyaya eshabê Kehf de derbas dibe ku seyê wan jî bi wan re bu û ewî her du lingên xwe yên pêşîn dirêj kiribun di hewşa şikeftê de. (Kehf, 18/18). Xweda vê meneyê wiha ferman dike:

وَكَلِمَهمْ بِاسِطَ ذِرَاعِهِ بِالْوَصِيدِ

Ev te'bîr di dîwanê de carekî derbas dibe ku Mela heman

96 Cizîrî, Dîwan, 94

97 Cizîrî, Dîwan, 246

98 Cizîrî, Dîwan, 246

99 Cizîrî, Dîwan, 272

100 Cizîrî, Dîwan, 102





te'bîrê ji bo sekna xwe ya li ber derê mala evîndarê bikartîne û xwe weke seyê Eshabu'l-Kehf teswîr dike.

1. Dergehê lutfê te xanim ma li mehrûman vebî  
(Înne kelben basiten ziraen bilvesît)<sup>101</sup>

### 31. Hel Min Mezîd/هل من مزيد

Ev parçeyek ji ayeteka ku di sûreyê Qaf de derbas dibe ye. Dema ku Xweda temsil û teswîra roja qîyametê dike de dibêje ku emê wê rojê ji cehnemê/dozexê pirsin ma gelo tu tije buyî? Ew dê bersiv bide û bêje ma hê tune ye? (Qaf, 50/30)

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ .

Mela jî vê te'bîrê di beyteka farisî de wisa bikartîne:

1. Kî xilas ez dûzix hicrê tu yabim ey ciwan  
Her nefsî dared sila û ni'ri' (Hel min mezîd)<sup>102</sup>

### 32. We Quranin Mecîd/وقرآن مجيد

Ev te'bîr di Qur'anê de carekî (Qaf, 50/1) derbas dibe. Meneya wê sondxarîna bi Qur'ana mecîd a bi qedr û bi qîmet e.

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ

Mela jî vê te'bîrê bi heman meneya sondxarîna bi Qur'anê bikartîne û di beyteka mulemmê' de wisa dibêje:

1. Mushefa husn û cemalê sûreta xal û xetan  
Ma telewna xeyre herfin la (we Quranin mecîd)<sup>103</sup>

### 33. Weswas/وسواس

Weswas wek sifetekê şeytên an jî kesên wezîfa wî dikin di Qur'anê de cih digire (Nas, 114/4) bi meneya ewê nefsê bi tiştê bêfeyde ve mijûl dike û ji rastîyê dûr têxe ye. Ji ber vêyekê Xweda emr dike ku mirov xwe ji şerrê vî kesî bispêre Xweda.

101 Cizîrî, Dîwan, 112

102 Cizîrî, Dîwan, 112

103 Cizîrî, Dîwan, 113



من شر الوسواس الخناس

Mela jî di dîwanê de vê bêjeyê carekî bi kartîne û wisa dibêje:

1. Wê dikit mexlete her dem li herîfan bi cedel  
Bi du caman vedixun sîretê (ebyed weswas)<sup>104</sup>

### 34. Qalû Bela/ أَلَسْتُ إِذْ قَالُوا بَلَىٰ

Di Qur'anê de carekî (Eraf, 7/172) derbas dibe. Bi wateya temsîla ehda/soza ku Xweda ji cinsê însanî sitandî ku Xweda pirsî ma ez ne rebbê we me. Însanî jî got belê tu rebbê meyî.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

بَلَىٰ.

Di dîwanê de 7 caran bi kar hatîye. Wek wî zemanê ku însan nû çêbuyî, zemanê berê an jî telmîha bal wê soza ku însanî dayî Xwedê hatiye watedar kirin.

1. (Ellah) di ber (Qalû bela)  
Da yexme kî qelbê Melê<sup>105</sup>

233

2. Canê Melê j (qalû bela)  
Bendim welê der kakulê<sup>106</sup>

3. Min di ber (qalû bela) batin vi wêra bû evin  
Hêj li ser ehda (elestim) ta bi roja axirîn<sup>107</sup>

4. Hê di ber (Qalû bela) yê belku ev alem nebû  
Çerxê dewran dewrê gerdûn gunbetê mîna nebû<sup>108</sup>

5. Mestim ji ber (Qalû bela)  
Hetta bi roja mehşerê<sup>109</sup>

6. Derhat mest subha (elest)  
Min dest bi dest dî cam bi dest<sup>110</sup>

104Cizîrî, Dîwan, 136

105Cizîrî, Dîwan, 151

106Cizîrî, Dîwan, 167

107Cizîrî, Dîwan, 193

108Cizîrî, Dîwan, 253

109Cizîrî, Dîwan, 317

110Cizîrî, Dîwan, 167



## 7. Min dî sehergaha (elest)

Camek ji kewser dost di dest<sup>111</sup>

## 35. Kewser/كوثر

Ev kelîme di Qur'anê de carekî (Kewser, 108/1) derbas dibe. Kewser bi meneya xêra pir û di lîteratora dînî de wek hewzeke di cennetê de ye ku kesê ji ava wî hewzî avê vexwe dikeve cînetê de û êdî tucaran tî nabe têtê qebûlîkirin. Xweda di Qur'anê de xîtabê bi pêxember Hz. Muhemmed re dike û dibêje: Bêguman me kewser daye te.

إنا أعطيناك الكوثر

Mela jî di dîwanê de vê bêjeyê bi meneya wê ava pêroz a ku di cennetê de ye bikartîne û wiha dibêje:

## 1. Ser didit abê (kewserê)

Zemzemeyê semayê zulf<sup>112</sup>

234

## 36. Heyhat/هيات

Ev kelîme di Qur'anê de carekî (Mumînûn, 23/36) derbas dibe. Di eslê xwe de ji bo îfadekirina dûrbûn û muhalbûna hasilbûna tiştekî tê bikaranîn û bi piranî ne yekcar belê bi uslûba dubarekirinê tê gotin. Qur'an jî bi vê meneyê û bi vê formatê bikartîne û wiha ferman dike:

أَيَعِدُكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ هَيَّاتَ هَيَّاتَ لِمَا تُوْعَدُونَ.

Mela, vê bêjeyê di beyteka xwe de wiha bi karanîye:

## 1. Ê ji xeflet te bibînit ku dimînit? (heyhat)

Te bi çehvên di belek kuşyine mezlûm gelek<sup>113</sup>

## 37. Ma Duau'l-Kafirî/ما دعاء الكافرين

Ev îfade parçeyek ji ayeteka di Qur'anê de ye û ducaran (Re'd, 13/14; Xafir, 40/50) derbas dibe. Tê meneya dua û xwestinê

111 Cizîrî, Dîwan, 201

112 Cizîrî, Dîwan, 159

113 Cizîrî, Dîwan, 173



kafirân. Vêca dema Qur'an behsa dîyaloka navbera ehlê cennet û ehlê agirî de dike dibêje: Ehlê cennetê ji ehlê cehnemê dipirsin û dibêjin Ma qey pêxemberên hewe ji hewe re delîlên heqîqetê neanîn? Ew dibêjin: Belê anîn. Vêca ehlê cennetê ji wan re bi meqseda tinazan dibêjin: Dua bikin duayên kafiran her bêfeyde ne.

قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ<sup>114</sup>

Mela jî vê te'bîrê di beyteka farisî de bikartîne û di wê dîyaloka navbera wî û evîndarê de vê te'bîrê li ser devê evîndara xwe bikartîne û wiha dibêje:

1. Guftim ora ma duagoy tu em ey hûri 'în  
E'redet ennî we qalet (ma duau'l-kafirîn)<sup>115</sup>

### 38. Maza Temurîn/ماذا تأمرين

Di Qur'anê de di hîkayeya nebî Suleyman û Belqîsê de carekî (Neml, 27/34) derbas dibe. Ewaneyên Belqîsê jê re dibêjin em bi hêz û bi qewetîn em dikarin şer bikin lê qerar ya te ye ka binêre tuyê çi fermanî bide.

قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسَى شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ

Di dîwanê de di beyteka bi farisî de derbas dibe ku Mela ji mehbûbê re dibêje: Tu çi emir bikî lazime ez pêkbînim ka bêje tu çi ferman dikî? Mela evê meneyê wiha îfade dike:

1. Ger bixiwanî wer biranî bende em ta zinde em  
Wacibun lî îmtîsalu'l-emri (maza temurîn)<sup>116</sup>

### 40. Cennatu Ednin Fedxulûha Xalidîn/فادخلوها خالدين

Ev jî te'bîreke Qur'anî ye di mebesta destûrdana Xwedê ji ebdên xwe re ku kerembikin hundurê cennetê de hatîye gotin. Meneya vê te'bîrê, bikevinê heta hetayê tê de bin. Ev jî bi vê formatê di Qur'anê de carekî (Zumer, 39/7) derbas dibe.

وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ

<sup>114</sup>Xafir, 40/50.

<sup>115</sup>Cizîrî, Dîwan, 193

<sup>116</sup>Cizîrî, Dîwan, 193



Mela jî heman îfadeyê di beyteka mulemmê' de ji bo gi-  
haştina mehbûbê bikartîne û wiha dibêje:

1. Bir der baxê wîsalesê hatifi awazî dad  
(Hazihi cennatu ednin fedxulûha xalidîn)<sup>117</sup>

#### 41. Tilke Enbaun/ تلك أنباء

Te'bîra "Tilke enbaun" bi wateya ew hinek agahîne ye. Di Qur'anê de bi vê formatê carekî (Hûd, 11/49) derbas dibe. Xweda di sûreyê Hûd de ji bo hinek agahîyên ku dayîn dibêje: Ew hinek agahîyên xeybîne ku me bi wehyê gihandîn te.

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ .

Mela jî di beyteka mulemmê' di malika erebî de ev îfade bikaranîye û wiha gotiçe:

236

1. Qisseyê işq celal we dastanê husni tu  
(Tilke enbaun) yeqûlu'n-nasu 'enna be'de hîn<sup>118</sup>

#### 42. Aqîbetu'l-Emr/ عاقبة الأمر

Ev terkîb tête mena dawîya kar û di Qur'anê de du caran (Hec, 22/41; Telaq, 65/9) derbas buye lê bêjeya "emr" ê bi formata pirjimare derbas dibe.

وَالِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

Mela jî bi heman meneyê di beyteka xwe de wiha bikaranîye:

1. Me dizanî ku tu dê (aqîbetu'l-emri) çi kî  
Lebê le'lê şekerin ah ku mexrûr kirîn<sup>119</sup>

#### 43. Eleyhillene/ عليه اللعنة

Qur'an ji bo şeytanî ev îfade bi vê formatê bi armanca bêdu-  
ayiyê carekî (Hicr, 15/35) bikaranîye. Lê heman mene bi formatên

117 Cizîrî, Dîwan, 194

118 Cizîrî, Dîwan, 194

119 Cizîrî, Dîwan, 198



dîn jî hatîye îfadekirin. Meneya vê îfadeyê le'net lê be ye.

وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

Mela jî di beyetka xwe de vê bêduayîyê bikartîne û wiha dibêje:

1. Da reqîb melun nebînî  
Pur (eleyhillene) ye<sup>120</sup>

#### 44. La cerem/ لا جرم

Ev îfade di Qur'anê de 5 caran (Hûd, 11/22; Nehl, 16/23, 62, 109, Xafiri 40/43) dubare dibe. Bi wateya bê şek, teqes e. Weke ku di vê ayeta li jêre de Xweda ferman dike ku Bêguman Xweda ew tiştên ku ew divesêrîn û ew tiştên eşkere dîkin bi hemîya hayedar e.

لَا حَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُغْلِبُونَ.

Di dîwanê de du caran bi heman wateyê bi kar hatîye. Mela wiha dibêje:

237

1. Min ji dil nasûrekê da hestîyan  
(La cerem) hêj neşeya daxa kul e<sup>121</sup>
2. Her yek e û dê yek bimînit ewwel û axir yek e  
(La cerem) nabit du bin ê dê bimînit her hebû<sup>122</sup>

#### 45. Ehsenu Teqwîm/ أحسن تقويم

Ev îfade di Qur'anê de carekî (Tîn, 95/4) derbas dibe. Tête wateya sûretê herî xweşik. Ev te'bîr di Qur'anê de ji bo afirandina însanî hatîye bikaranîn ku Xweda ferman dike û dibêje ku me însan di sûretê herî xweşik de afirandîye.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Mela di dîwanê de vê îfadeyê bi heman meneyê du caran bikaranîye û wiha gotîye:

120 Cizîrî, Dîwan, 235

121 Cizîrî, Dîwan, 239

122 Cizîrî, Dîwan, 254



1. Bi husna (Ehsenu't-teqwîm) û zahir sûretê zatî  
Nezer dî (elleme'l-esma) û batin eynî mir'atî<sup>123</sup>

2. Husna te nizanîm bi çi teşbih bikim  
(Fî ehse'nî teqwîm) lew hatîye tefsîrê<sup>124</sup>

#### 46. Elleme'l-Esma/علم الأسماء

Dema Xweda însanê ewil Adem afirandî nav pê dan zanîn ew hînê navê tişta kir. Xweda vê bi te'bîra "Elleme Ademe'l-esmae" îfade dike. Yanî nav hemî bi Adem da zanîn. Ev îfade di Qur'anê de carekî (Beqere, 2/31) derbas dibe. Vêca edîb û mute-sewwuf vê wek metaforekî bikartînin û di gelek helbestan de bi rêya telmîhê tînine ziman.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Mela jî vê te'bîrê di dîwanê de carekî bikartîne û wiha dibê-

238 je:

1. Bi husna (Ehsenu't-teqwîm) û zahir sûretê zatî  
Nezer dî (elleme'l-esma) û batin eynî mir'atî<sup>125</sup>

#### 47. Leellî Ebluxu'l-Esbab/لعلِّي أبلغ الأسباب

Ev te'bîr îbaretê ji cumleyekî tam e. Bi meneya hêvî heye ku ez bigihim hinek sebeb û rêyan. Ev îfade di Qur'anê de carekî (Xafir, 40/36) derbas dibe. Dema Firewn ji wezîrê xwe Haman dixaze ku qûleyeke bilind ava bike ka gelo di asîmana de rêyekî nabîne ku xwe bigihîne rebbê Mûsa. Xweda vê meneyê di vê ayetê de beyan dike:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ

Mela jî vê te'bîrê di dîwanê de bikartîne û ji bo ger û wîsala mehbûbê îfade dike.

123Cizîrî, Dîwan, 260

124Cizîrî, Dîwan, 322

125Cizîrî, Dîwan, 260



1. Di pabûsa semen sayê mi nêrî bejn û balayê  
(Leelî ebluxu'l-esbabe esbabe's-semawatî)<sup>126</sup>

#### 48. Mîad-Mîqat/ميعاد وميقات

Ev kelîme di Qur'anê de bi meneya dem an jî demeke dî-yarkirî ye û heşt caran (E'raf, 7/142, 143, 155; Şuera, 26/38; Dux-an, 44/40; Waqia, 56/50; Nebe, 78/17) hatîye bikaranîn. Dema ku Xweda di Qur'anê de behsa wê dema ku ji bo hevdîtina nebî Mûsa dike de vê kelîmeyê bikartîne.

وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً.<sup>127</sup>

Mela jî di dîwanê de ev bêje bihemwateya wê "mî'ad" re carekî bikaranîye û wiha gotîye:

1. Dibînî nexmeya çengê dema avête ahengê  
Bi qanûn wê dixûnit me (li mîadin we mîqatî)<sup>128</sup>

#### 49. Li Zî hicr-Li Zî Qelb/لذي حجر - لذي قلب

Ev her du te'bîr di Qur'anê de her yek carekî (Fecr, 89/5; Qaf, 50/37) derbas dibe. Her du te'bîr jî bi meneya xudan eql û hiş tene bikaranîn.

هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجَرٍ<sup>129</sup>

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ<sup>130</sup>

Mela van her du te'bîran bi heman meneyê di beytekî mullemme' de bi hev re bikartîne û wiha dibêje:

1. Di îşqê Şeyxê Sanî me bi dil behra meanî me  
(Li zî hicrin we zî qelbin) şîfaun fî îşaratî<sup>131</sup>

#### 50. Misbah-Mîşkat/مصباح - مشكاة

"Misbah" bi meneya lenbe/çira ye û "mîşkat" bi meneya

126Cizîrî, Dîwan, 260

127E'raf, 7/142.

128Cizîrî, Dîwan, 261

129Fecr, 89/5.

130Qaf, 50/37.

131Cizîrî, Dîwan, 261





### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

kulekê ye. Ev her du bêje di ayetekî de bi hev re hatine bikaranîn (Nûr, 24/35). Xweda di sûreyê Nûr de dîyar dike ku ew nûra erd û asîmana ye. Xweda nûra xwe weke kulekeka tê de lembeyek heyî ew lembe di şûşeyekî de û ew şûşe jî weke sitêreke bipêt teswîr dike û wiha ferman dike:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ.

Mela van her du bêjeyan di beyetek mulemme' de wek metaforekî bikartîne û muhebbeta di dil de dişibihêne wê lembeya di kulekê de û wiha dibêje:

1. Çi xweş nûrek zelalî tu di qelbê min şemalî tu  
We qelbî heysu fîhî'l-hubbu (misbahun bî mîşkatin)<sup>132</sup>

#### 51. İnna Fetehna/إنا فتحنا

240 Dema ku Hz. Muhemmed xwest here Mekkeyê û îbade-ta umreyê eda bike û çû heta gihate ciheke nêzî Mekkeyê ehlê Mekkeyê destur nedan ku were Mekkeyê lê silhek di neqeba xwe de çêkirin ku heta deh salan bi hev re herbê nekin. Li ser vêyekê sûreyê Feth nazil bû û ev peyman weke îşareta fetihkirin û bidestxistina Mekkeyê hate tewîlkin. Vêca ev te'bîr ji cumleyê pêşî ji vî sûreyê hatiye girtin ku "Înna fetehna" ye. Ev îfade tê meneya me fetih kir. (Feth, 48/1)

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا

Mela jî ev te'bîr li gor hinek rîwayetan bi rêya hunera telmîhê ji bo fetha Sitenbolê û bi meqseda pîrozkirina Sultan Mehmet Fatîh bikaranîye û wiha gotîye:

1. Ey şehenşahê muezzem Heq nîgehdarê te bî  
Sûreyê (Înna Fetehna) dor û madarê te bî<sup>133</sup>

#### 52. Maun Meîn/ماء معين

Ev îfade di Qur'anê de carekî (Mulk, 67/30) derbas dibe û bi

132Cizîrî, Dîwan, 261

133Cizîrî, Dîwan, 265



wateya ava herikî ye. Xweda di mebesta zikirkirina nîmetên xwe li însanan de beyan dike ku heke ava we di erdê de çû û wînda bû ka bêjin wê kî aveka herikî ji we re bîne!

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ

Mela di beyteka xwe ya erebî de bi heman meneyê bikartîne û wiha dibêje:

1. Hebbeza rewdatu Necdin zurtuha ehde's-siba  
Rewdetun yecri 'ela ercaiha (maun me'în)<sup>134</sup>

### 53. Zillin Memdûd/ظل ممدود

"Zil" sih e, "memdûd" bi meneya hatî dirêjkirin e. Her du kelîme bi hev re tê meneya ew siha dirêj û fereh ku zû bi zû naçe ye. Xweda vê te'bîrê di mebesta nîmetên cennetê de bikartîne (Waqia, 56/30)

وَقَطْرٍ مَّمْدُودٍ

Mela jî vê te'bîrê wek duayekî bi kartîne û wiha dibêje:

1. Xeymeta nûra înayet zillê (memdûd) ê te bit  
Rayeta fethê bi nesra (Lem Yezel) madarê hedret menşûrî  
bî<sup>135</sup>

### 54. Urwetu'l-Wusqa/عروة الوثقى

"Urwet" bi meneya werîs e, "Wusqa" bi meneya sexlem e. Her du kelîme bi hev re tê meneya werîsê sexlem. Ev te'bîr di Qur'anê de du caran (Beqere, 2/265; Luqman, 31/22) derbas dibe.

فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ.

Mela jî vê te'bîrê di beyteka xwe de bikartîne û dibêje werîsê me yê sexlem di dilê me de ye lê yê te di destê te de ye.

134Cizîrî, Dîwan, 193

135Cizîrî, Dîwan, 268

136Beqere, 2/265.

137Loqman, 31/22.



1. Me bi dil (urweti wusqa) te di dest  
Ji senaya te ser elqabê dua<sup>138</sup>

### Encam

Di lêkolîna me de dîyar bû ku Melayê Cizîrî paşxaneyeka ilmî, dînî û edebî ya xurt heye. Mela çawa xwedan dewlemendîyeke edebî û hunerî ye wisa bi Qur'anê re jî hemhal e. Kelîme û te'bîrên Qur'anê bi hostayî di helbestên xwe de bikaranîne û bi rêya telmîhê îşaretê bal gelek bûyer û mucîze û şexsîyetên dîrokî û dînî ve kirîye. Dîyare ku Mela her xwestîye ku xwêneran ji cihê wan rake û wan bêxe rêwîteyeke menewî an jî xeyalî de û zihn û xeyalên wan zînde bike.



## Melayê Cizîrî ve Şeyh Meylî Baba'nın Tevhîd Anlayışı Mukâyasesi

Ćazim Hadžimejlić\*

### Giriş

Şeyh Muhammed Hacı Meyli Baba'nın hayat hikâyesi hakkındaki bilgiler büyük ölçüde sözlü rivayetlerden oluşmaktadır. Yer yer yazılı kaynaklara da rastlanabilir, ancak bunlar oldukça sınırlıdır. Nesilden nesile aile içerisinde aktarılan bilgilere göre; Şeyh Hacı Meyli Baba'nın ailesi Türkiye ile Suriye sınırındaki küçük bir kasaba olan Kasr-ı Arifan'dan gelmektedir. Bununla birlikte, aynı isme sahip bir kasaba da Özbekistan'da bulunmaktadır ve burası Nakşibendi tarikatının piri Şah-ı Nakşibend'in memleketidir.

243

Büyük mutasavvıf Şeyh Muhammed Hacı Meyli Baba'nın hayatı hakkındaki en kesin bilgi 1854 yılında vefat ettiğiidir. Bu bilgiyi, mezar taşında bulunan tarih beytinden öğrenmekteyiz:

*O, Allah ki ebedi olarak yaşar.*

*Ah, ne yazık, aşıkların (dervişlerin) reisi vefat etti,*

*O, hayır kaynağı ve iman sahibi insan, Şeyh Muhammed'di.*

*O, ruhlar diyarına gitti, geriye yetimler bırakarak.*

*O, Allah'ın birliğini çağıran bülbül, cennette konakladı.*

*10. Cemaziyelahir 1270 (10 Mart 1854).*

\* Prof. Dr. Academy of Fine Arts Sarajevo, University of Sarajevo, Obala Kulina Bana 3, 71000 Sarajevo, Bosnia&Herzegovina



### Meyli Baba'nın Mezar Taşı

Şeyh Hacı Meyli Baba, Vukeljici'de, tekkenin hemen yanında Şeyh Hüseyin Baba'nın türbesinin yakınında, özel bir türbeye defnedilmiştir.



## Vukelyiç

Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Arşivi'nde, Meyli Baba'nın vefat yılına dair bir belge de bulunmaktadır. Bu belge, yüksek bir idari makama sunulan bir mahzar olup, 20 Muharrem 1271 / 13 Ekim 1854 tarihlerine dayanmaktadır. Belgede, vefat eden post-nişin ve irşad sahibesi Hacı Meyli Baba'nın yıllık maaşının miktarı belirtilmiştir. Hacı Meyli Baba, Živčići köyünde ikâmet etmekteydi. Mahzarı imzalayan büyük devlet adamları, merhum Meyli Baba'nın yıllık maaşının 720 akçe olarak, oğlu Hüseyin ve Hasan ile kızları Elife ve Fatime'ye verilmesini talep etmiş ve bu talep hükümet makamları tarafından onaylanmıştır.



### Hacı Meyli-baba

Doğum tarihi bilinmemekle birlikte, tekke şeyhliği için Vukeljiçi'deki tekkede görevlendirilmeden önce, Şeyh Sirri Baba'nın Oglavak'daki tekkesinde 17 yıl boyunca kalmış olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, Şeyh Meyli Baba'nın Bosna'ya yaklaşık 1820 yılında geldiği düşünülmektedir. İlginç olan ise, Şeyh Sirri Baba Oglavka'daki tekkenin şeyhi olduğu dönemde, bir süreliğine Vukeljiçi'deki tekkede şeyh bulunmamaktaydı. Bu boşluğu ise vekil olarak, Şeyh Hüseyin Baba'nın oğlu Derviş Lutfullah üstlenmiştir. Şeyh Meyli Baba, 1837-1838 yıllarında Şeyh Sirri Baba tarafından, Şeyh Hüseyin Baba'nın tekkesindeki postnişinliği devralma onuruna erişmiş ve Vukeljiçi'deki tekkesindeki (baştekket-asitane) önemli yere atanmıştır.



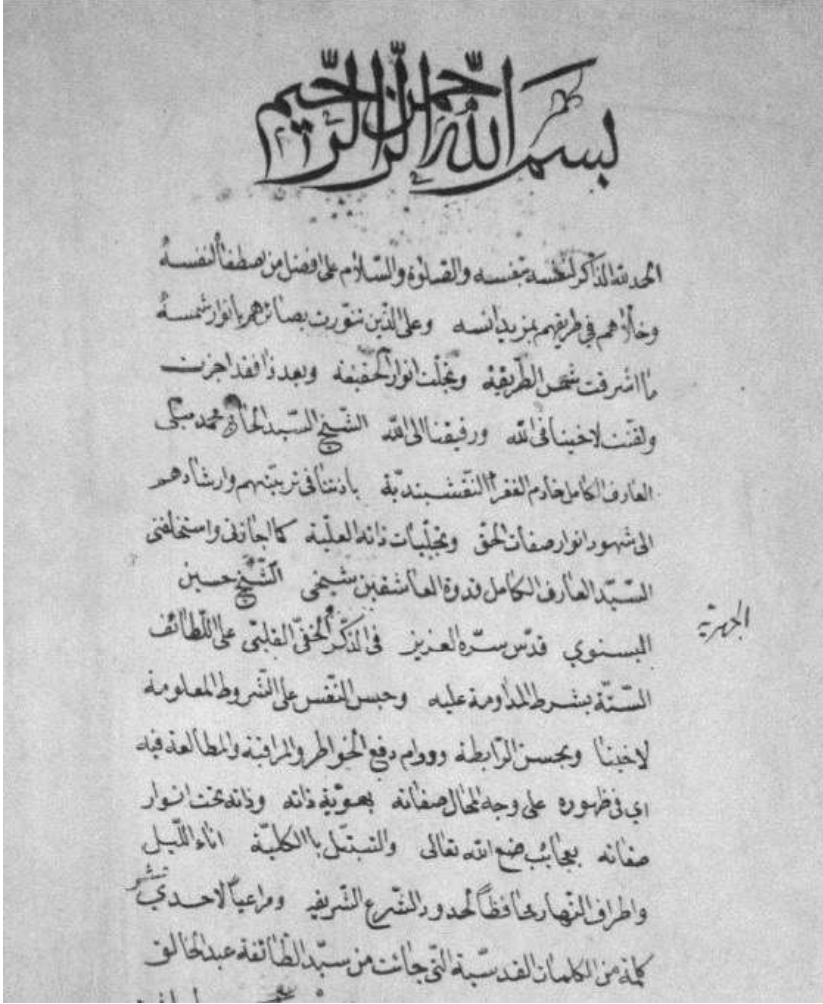


### Türbe-i Şeyh Hacı Meyli Baba - Vukelyiç

247

Hacı Meyli Baba'nın saygınlığının bir diğ r sebebi de; Şeyh Hüseyin Baba'nın torunu, Derviş Lutfullah'ın kızı Hanife Hanım ile evlenmesiydi. Hanife Hanım, ona Hasan ve Hüseyin isimli iki oğul, Elife ve Fatima adında da iki kız evlat vermişti. Böylece Şeyh Hacı Meyli Baba, ileri yaşılarında yeniden hayatına bir başlangıç yaptı, ancak Allah'ın inayetiyle tarikat için büyük hizmette bulundu ve bir Şeyh ailesi kurdu.





### Hilafet Meyli Baba.

Halk arasında, Hacı Meyli Baba'nın Konya'da bir şeyhe manevi olarak bağlı olduğu ve büyük mal varlığına ve aileye sahip olduğu anlatılmaktadır. Allah'ın takdiriyle, Hacı Meyli Baba ailesini kaybetti ve şeyh ona, yolunun başka bir yerde devam edeceğini bildirdi. Şeyh ona şöyle dedi: "Mürşid-i kamil arayışına çıkmak lazım." Bunun üzerine ona bir halka taktı ve şöyle dedi: "Kim bu halkayı çıkarırsa, işte o senin mürşidin olacaktır."



### Şeyh Hacı Meyli Baba'nın Vukelyiç'deki türbesinin dış ve iç görünümü.

Böylece Hacı Meyli Baba, vatanından uzak bir yola koyuldu. Onun aradığı türden bir şeyhin Balkanlarda olduğunu duydu ve oraya doğru yola çıktı. Belgrad'a vardığında, ona Orta Bosna'ya gitmesi ve orada şeyhini bulacağı önerildi. Uzun bir yolculuktan sonra Fojnica'ya yaklaşırken, Hacı Meyli Baba, gerçekten de şeyhini bulup bulamayacağı konusunda şüpheye düştü. Yol kenarına oturup, "Keşke şimdi biraz peynir, ekmek ve yumurta olsa" diye düşündü. Aynı anda, Şeyh Sirri Baba'nın eşi, Valide Hanım, tekkenin hizmetkârı Derviş Hasan'a şöyle dedi: "Yolda bir misafir var, kesinlikle açtır. Ona biraz peynir, ekmek ve yumurta götür." Derviş, Hacı Meyli Baba'ya yiyecekleri getirdiğinde, Hacı Meyli Baba şöyle bağırdı: "Eğer tekkenin validesi böyleyse, şeyh nasıl olur?" Hemen tekkeye doğru koştu şeyhle karşılaşmak için, ama onu bulamadı. Şeyh, yolculuktan dönene kadar beklemek zorunda kaldı. Şeyh Sirri Baba onu görünce, "O halkayı ne yapacaksın?" diye sordu, sağ ayağındaki halkayı bakışlarıyla çıkararak. (Evliyanın mertebesi, yerden göğe kadardır!) O anda, Hacı Meyli Baba, meşhur kasidesini söylemeye başladı: "Allah, Allah, derd için dermana geldim Sirri'ye,"



### Hacı Meyli Baba'nın tacı

Şeyh Hacı Meyli Baba, aynı zamanda manevi yolculuğunun ve irşadının bir sonucu olarak edebi çalışmalarla da ilgilenmiştir.

Tarihler, Osmanlı Arşivi belgeleri ve ilahilerin yanı sıra, Hacı Meyli Baba'nın başka bir yazılı izini de bulmamız mümkündür. Mesudiye Kütüphanesi'ndeki el yazması koleksiyonunda, Hacı Meyli Baba tarafından 1255 (1839/40) yılında imzalanıp tasdik edilen bir zikir icazetnamesi bulunmaktadır. Bu icazetnameyi, Teşanlı kadı Derviş Mustafa Şevki Üziçanin (19. yüzyıl sonlarında vefat etti) vermiştir.

Şeyh Hacı Meyli Baba yalnızca Vukelyiçi'de değil, daha geniş bir alanda da faaliyet göstermiştir. Bir süre, orada şeyh bulunmadığı zaman Blagay'daki tekkeye de uğramıştır. Aynı zamanda büyük bir toplumsal çalışandır, öyle ki Ali Paşa Rizvanbegović de ona bağlanmıştır. Aile geleneği, Ali Paşa'nın Hacı Meyli Baba'nın sayesinde doğru yolu bulduktan sonra hayratlar yapmaya, camiler, tekkeler, köprüler inşa etmeye ve vakıflar kurmaya başladığını aktarmaktadır. Ali Paşa, Hacı Meyli Baba'ya teşekkür olarak, Vukeljiçi (Živčići) köyündeki evini yeniletti, bu ev hala mevcuttur. Sözlü gelenek, Şeyh Hacı Meyli Baba'nın bu yenilenmiş eve uzun süre girmeyi istemediğini, çünkü bu evin o bölgedeki ilk katlı, sağlam malzemelerle yapılmış ve mobilya ve mutfak eşyalarıyla donatılmış ev olduğunu anlatmaktadır. Rivayete göre, her gün evin arkasına gidip ağlamış, çünkü Allah'tan (c.c.) çok korkarmış ve bu evi kendi köylülerine göre lüks sayarmış. O, yoksul insanların sigalarını ve gözyaşlarını çok korkutucu görmüş. Bir gün, alışkanlıkla ağladığı yerde su kaynamaya başlamış. O zaman, Şeyh Hacı Meyli Baba,



Ali Paşa'nın yaptığı bu evi kullanmaya karar vermiştir. Kaynak, evin girişinin yaklaşık on beş metre sol tarafında yer almaktadır ve halk arasında bu ev "Paşa'nın evi" olarak anılmaktadır.

Şeyh Hacı Meyli Baba, Hazreti Peygamber'in Ehl-i Beytinden bir soydan gelmektedir. Bu işaretlerden biri de sadece Muhammed a.s.'ın soyundan gelen şeyhlerin taşıdığı beyaz sarıklı ve beyaz tacıdır. Şeyh Hacı Meyli Baba, Bosna'nın merkezi bölgesindeki birçok tekkede faaliyet göstermiştir, bunlar arasında Foça'daki tekke de bulunmaktadır.



**H. Muhammed Mustafa s.a.v.s  
(20.4.570 – 8.6.632)**

**Silsila-i zeheb**

H. Ali (28.9.600 -27.1.661)  
H. Hasan (28.2.625 – 30.3.670)  
H. Zejnu-l-Abidin (658 – 713)  
H. Muhammed Bakir (676 -733)

**Silsila-i siddikiye**

H. Ebu Bekr (573 – 23.08.634)  
H. Selman el-Farisi (? – 653)  
H. Kasim ibn Muhammed (660 -730)

H. Džafer Sadik (702 – 765)  
H. Musa Kazim (745 – 799)  
H. Ali Rida (766 – 819)  
H. Muhammed Taki (811 – 835)  
H. Ali Naki (829 – 868)  
H. Hasan Askari (848 874)  
H. Muhammed Mehdi (869 - )  
H. Bajezid Bistami (804 – 874)  
H. Ebu-l-Hasan Harkani (963 – 1033)  
H. Ebu Ali Farmedi (1043– 1117)  
H. Jusuf ebu Jakub Hamedani (1049 – 1141)  
H. Abdu-l-Halik Gudždevani (1044- 1179)  
H. Arif Rivekri (1156 – 1219)  
H. Mahmud Indžir Fagnevi (1231 – 1317)  
H. Ali Er-Ramitini (1194 – 1321)  
H. Baba Simasi (1195 – 1354)  
H. Emir Sinin (Kulal) (1278 – 1370)

**H. Muhammed Behaiddin En-Nakšibend (Pir) (1318 – 1389)**

H. Alauddin Attar (? – 1402)  
H. Jakub Kerhi (1360 – 1447)  
H. Ubejdullah Ahrar (1404 – 1490)  
H. Muhammed Zahid (1448 – 1529)  
H. Muhammed Derviş Veli (1443 – 1562)  
H. Muhammed Imkenoki (1513 – 1600)  
H. Muhammed Bakibillah (1564 – 1603)  
H. Ahmed Faruki (1564 – 1624)  
H. Muhammed Masum (1599 – 1688)  
H. Muhammed Murad Buhari Husejni (1644 – 1719)  
H. Halil Birgivi (?)  
H. hfz. Muhammed Hisari (? – 1785)

**H. Husejn Bosnevi (Pir-i sani – Husejni) (? – 1799/1800)**

Abdulatif Sikić (? -1882/83)  
Šakir Sikić (? -1889/1900)  
Abdulmedžid/Abdulhalim Sikić (? -1917)  
Abdulfejjah Hs.mdi Sikić (? -1937)  
Sadik Sikić (? -1988)

Abdurrahman Sirri (1775 – 1847)

Muhammed Hadždži Meji (? – 1854)

Arif Sidki (1819 – 1889)

Hasan Hilmi Mejlizade(? – 1899)

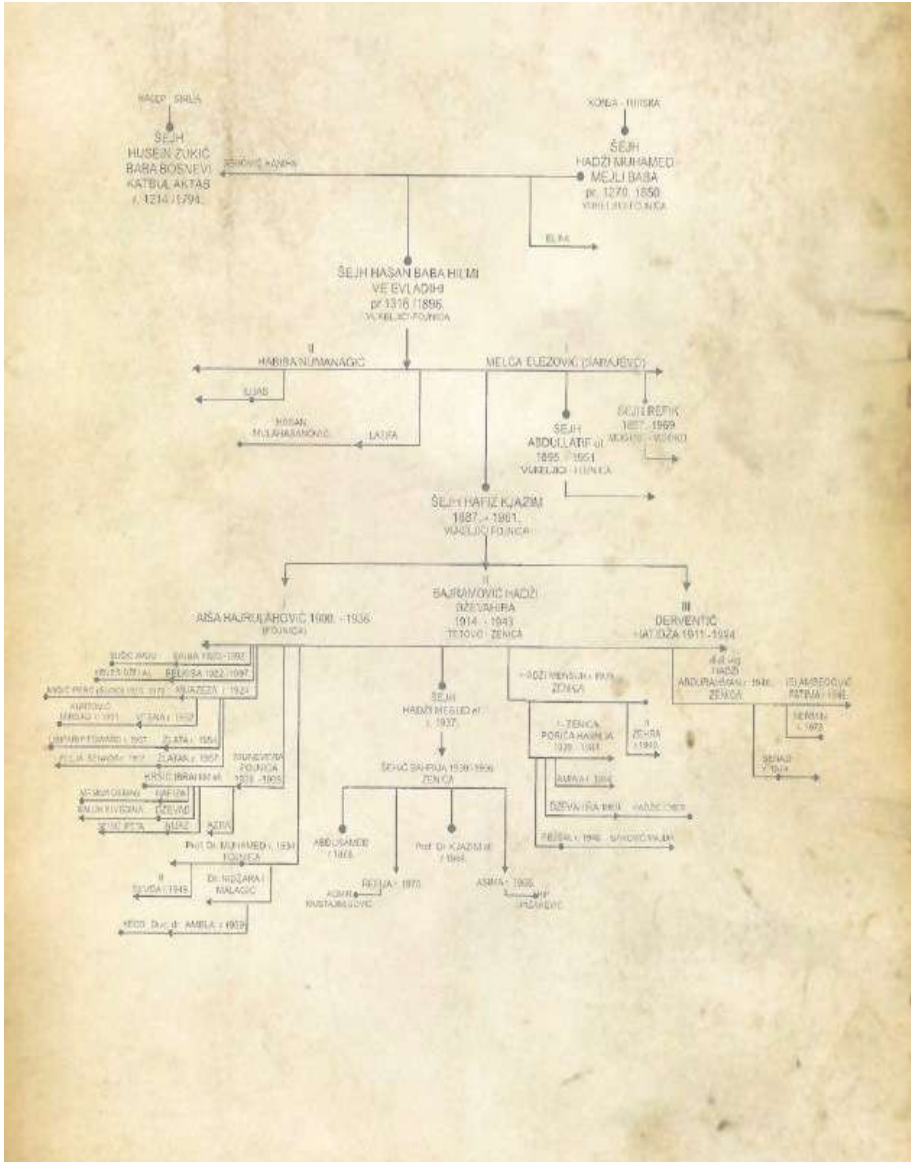
Muhammed Husejni Hasani  
Mejlizade (? – 1921)

hfz. Musa Kazim Mejlizade  
(1888 – 1961)

...

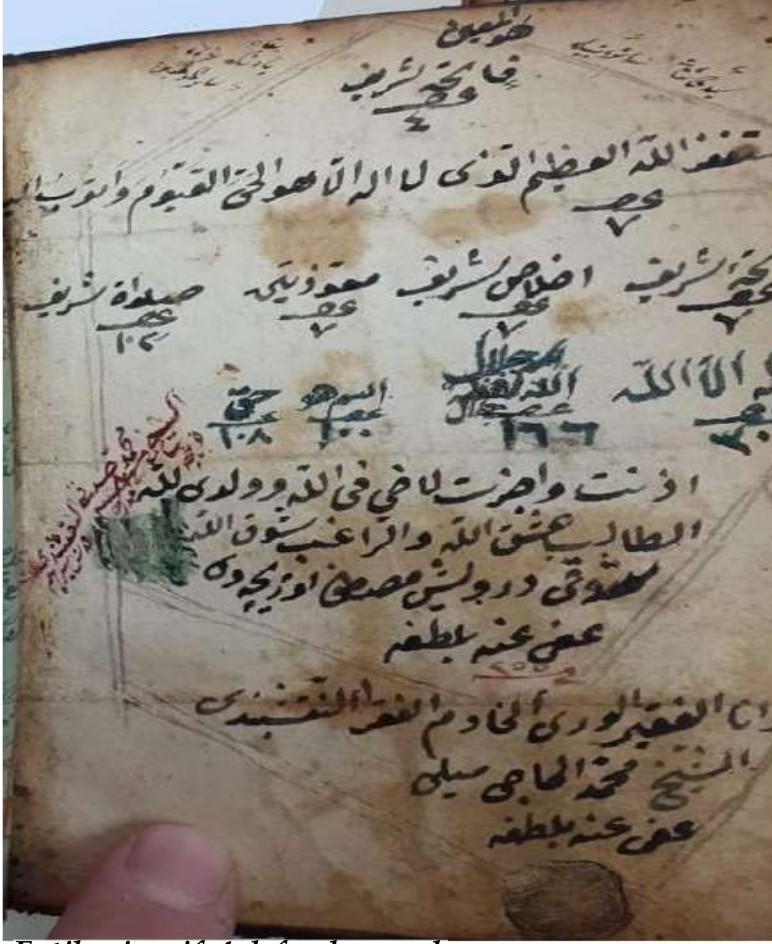
hfz. Omer Paloš  
(1850 -1925)

hfz. Husnija Numanagić – muftija (1853 - 1931)  
hfz. Nezir Hadži-mejljić (1876-1919)  
hfz. Ibrahim Trako (1878-1955)  
hfz. Muharem Lemeš (1881-1956)  
hfz. Mustata Mujlić (1910-1999)  
hfz. Zilko Žolija (1931.)



Hacı Meyli Baba'nın manevi ve ailevi silsilesi.





Fatiha-i şerif: 4 defa okunacak

İstiğfar: 7 defa okunacak

Fatiha-i şerif: 7 defa; İhlas-i şerif: 7 defa; Muavizeteyn (Felek ve Nas): 7 defa; Salavat-i şerif: 12 defa

La ilahe illallah: 300 defa; Allah: 166 defa; İsm-i Hü: 100 defa; Hakk: 108 defa

Bu, benim, Şeyh Muhammed el-Hacı Meyli'nin, Allah'ın aşkı ve özlemiyle yol arayan kardeşim ve oğlum, Şevkî derviş Mustafa Üziçanin'e verdiğim zikir izni ve icazettir. Allah'ın lütfuyla, onun günahları affedilsin.

Yıl: 1255 (1839-40)

Ve ben, Nakşibendi fukaralarının fakir ve korkak kulum,

Şeyh Muhammed el-Hacı Meyli,

Allah'ın lütfuyla, günahlarımın affedilmesini dilerim.



## 1. Meyli Baba ve Melayê Cizîrî Arasındaki Benzerlikler: Allah'ın Birliği (Tevhid) Perspektifinden

Melayê Cizîrî, Divanı'nda tevhid kavramını derin bir felsefi bakış açısıyla açıklar. Ona göre tevhid sadece teolojik bir kavram değil, aynı zamanda Allah'ın hakikatini arayan kişinin ulaştığı manevi bir hakikattir. Cizîrî'nin şiirinde tevhid, Allah'ın mutlak gerçeği olarak birliğini kapsar; bu birlik, hem görünen hem de görünmeyen varlıkların tüm yönlerinde tezahür eder.

Cizîrî, tevhidi, ruhsal yolculuğun (seyr-u sulûk) bir süreci olarak tanımlar. Bu süreçte ruh, farklı bilgi evrelerinden geçerek dünyadaki illüzyonlardan ve ikilikten arınır ve Allah'ın özüyle birliğe ulaşır. Onun şiirinde, evrendeki her şeyin, çeşitliliğine rağmen, nihayetinde Allah'ın varlık birliğine yöneldiği vurgulanır. Bu felsefe, "vahdet-i vücud" (varlığın birliği) kavramıyla şekillenir ve her şeyin tek bir Allah'ın gerçeğinin bir yansıması olduğu ifade edilir.

Eserinin bir bölümünde Cizîrî, ruhsal yolcunun (salık) aşk ve teslimiyetle, sınırlı bireysel kimliklerinden kurtulup, ilahi olanla birleşerek Ruh-i Küllî (Kapsayıcı Ruh) ile birliğe ulaştığını belirtir. Sürekli dönüşüm ve arınma süreciyle, birey, dünyadaki her şeyin sadece Allah'ın ışığının bir yansıması olduğunu ve yaratıcı ile yaratılan arasında, şekil dışında gerçek bir fark bulunmadığını fark eder.

Cizîrî'nin tevhid anlayışı, şiirsel sembolizmde de kendini gösterir. Örneğin, doğadan imgeler kullanarak; yıldızlar, çiçekler ve Hacerü'l-Esved (Kabe'deki Siyah Taş) etrafındaki tavaflı, her şeyin Birliğe doğru sürekli hareketini ve geri dönüşünü anlatan metaforlar olarak kullanır. Ona göre, sufiler, ilahi aşk ve birliği arayışlarını simgeleyen bir manevi dans (raks) ve dönme (semâ) ritüellerine katılırlar.

Cizîrî'nin tevhid açıklamasının temel yönlerinden biri, aşk kavramıyla ilişkilidir. Ona göre, aşk, Allah'ı tanımanın aracıdır. Allah'ın yarattıklarına olan sevgisi, onların Allah'a yönelme arzusuyla tecelli ederken, insanın Allah'a olan sevgisi, onu tevhide geri götüren bir yol olur. Cizîrî, tevhidi sıkça "muhabbet-nâme" (aşkname) olarak tanımlar ve bunun, Allah'ın sevgilisi olan peygamberler ve evliyanın insanları doğru bilgiye yönlendiren





diren bir aşk mektubu olduğunu belirtir.

Cizîrî, tevhidi ayrıca, Muhammed (s.a.v.) ile ilişkilendirir ve onu, Allah'ın ışığının en yüksek kanalı olarak görür. Ona göre, Muhammed (s.a.v.), Allah'ın birliğini en mükemmel şekilde kavrayabilen ve bunu zirveye taşıyan örnek insan (insân-ı kâmil) olarak şiirlerinde yer alır. Böylece Cizîrî, Allah'ın birliğini bilmenin sadece teorik değil, aynı zamanda manevi bir yolculukla elde edilebilecek pratik bir gerçeklik olduğunu vurgular.

Sonuç olarak, Cizîrî'nin tevhid anlayışı, evrensel bir birlik, aşk ve manevi dönüşüm kavramlarını kapsayan kapsamlı bir öğreti olarak karşımıza çıkar. Her şeyin kaynağı Allah'ın birliğindedir ve her şey ona geri döner. Bu, onun şiirsel ve mistik vizyonunun merkezi fikridir. Aşağıdaki beyitlerde bunu görmek mümkündür:

*"Ji wî mijînâk îmîn e, bêdengî di rê ve ye,  
Haq tevbîdî her kes e, payda bûne 'iyan e."*

Burada Cizîrî, tevhid kavramını her varlıkta Allah'ın varlığı olarak açıklar. Tasavvuf geleneğinde, ayna sıklıkla ilahi gerçekliğin yansımalarını sembolize eder ve tevhid sayesinde kişi, bu ilahi varlığın farkına varır.

*"Li ser her dil duh e, li 'ereş-î serbest e,  
Her tu e wê hemû, bêdeng e wî medmîd e."*

Cizîrî burada, Allah'ın her şeydeki varlığının birliğini ifade eder. Tevhid, yalnızca entelektüel bir anlayış değil, aynı zamanda varoluşun her alanını kapsayan içsel bir deneyimdir.

*"Ji te de bi dilê çal, xwede yanî dil û can,  
Tevhîd bûnî hemû e, bê te her kes zehdan e."*

Bu beyit, Allah'ın her şeyin temeli olan özünü işaret eder. Kalp ve ruh, tevhid yoluyla ilahi olana bir olabilirken, Allah'sız her şey boş ve anlamsızdır.

*"Wê ki girti di 'îraf e, ser tebaqê cevni e,  
Nêrişe çawa bitû, di nav te wahîd e."*

Cizîrî, tevhid bilgisinin her şeyin Allah'ta birliğini ortaya koyduğunu ifade eder. Bütün varlıklar, şekiller ve varoluşlar, sadece tek bir ilahi Varlığın tezahürleridir.



*"Dil bihiştî bi yek hezarîna cihan e,  
Tevhîdê li her bihiştê tefika."*

Burada, tevhid sayesinde kalbin sonsuz güzellik ve genişlikte bir yer haline geldiği, neredeyse cennet benzeri bir durum ortaya çıktığı ve tevhidin, ilahi gerçekliğe açılan kapıları araladığı anlatılmaktadır.

Meyli Baba, tevhid kavramını mistik şiirinde; kalbin sükûneti, acı ile yüzleşme ve Allah'a giden manevi yol olarak ifade eder. Onun eserlerinde, tevhid sadece Tanrı'nın birliğini entelektüel olarak anlamak değil, aynı zamanda Allah'a duyulan derin bir sevgiyle kurulan duygusal ve manevi bir bağıdır. Bu sevgi, Meyli Baba'ya göre; fedakârlık, sabır ve acıyı, arınma aracı olarak kabul etmeyi gerektirir.

Şiirlerinde aşkı, kalbin dönüşümü olarak tasvir eder, burada mü'min çeşitli imtihanlardan geçerek Allah'ın iradesiyle birliğe ulaşır. Sevgi, özlemler ve fedakârlık metaforlarıyla, içsel bir dönüşüm çağrısında bulunur. Bu dönüşümde kalp huzura erer ve İlâhi olanı kabul etmeye hazır hale gelir. Meyli Baba'nın tevhid anlayışında, zorluklar yoluyla kavrayış, manevi ilerleme için bir araç haline gelir ve nihai ödül, Allah'ın birliğinin kavranmasıdır.

257

Meyli Baba, hayatın tüm yönlerinin (sevinç, hüzn, kayıp ve sevgi) Tanrı'nın İlâhi gerçeğiyle birleşmeye doğru giden geniş bir sürecin parçası olduğunu vurgular. Bu şekilde, tevhid onun için sadece felsefi bir doktrin değil, kalbin Allah'a olan sevgisiyle huzura erdiği dinamik ve duygusal bir yolculuktur.

Şeyh Meyli Baba'nın «Dil Turma Sakin» ilahisinde, Melayê Cizîrî'nin manevi temasıyla benzerlikler görülmektedir, ancak burada özellikle kalbin sükûneti ve Allah'a duyulan aşk yolunda yaşanan acılara odaklanılmaktadır. "Dil turma sakin ah ile ifgan senin olsun" (Kalbi rahatsız etme, acı ve inleme senin olsun) ve "Jer aşkı isen aşkile hanedan ewel gorkim" (Eğer aşık isen, aşkıdan korkma) gibi dizeler, İlâhi iradeye teslim olma ve imtihanları manevi yolculuğun kaçınılmaz bir parçası olarak kabul etme fikrini dile getirir.

Bu anlayış, Cizîrî'nin tevhid öğretisiyle uyumludur, burada Allah'a duyulan aşk, acı ve kayıplarla yüzleşmeyi ve böylece



İlahi öze birliği elde etmeyi gerektirir. Her iki bakış açısında da aşk, sadece bir duygu değil, sabır, fedakârlık ve manevi olgunlaşmayı gerektiren aktif bir manevi süreçtir. İlahide ayrıca “sabır eyle kim evel sünbül reyhan senin olsun” (sabırlı ol, çünkü sonunda ödülünü alacaksın) ifadesi yer alır, bu da Cizîrî’nin aşk ve teslimiyetle arınma vurgusuna benzer olarak, imtihanlar yoluyla manevi büyüme simgeleyen bir metafordur.

Cizîrî’nin tevhidi, kozmik bir birliği ve Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ikiliğin yokluğunu vurgularken, Meyli Baba daha çok kalbin içsel durumuna ve âşık (mü’min) ile Sevgili (Tanrı) arasındaki ilişkiye odaklanır. Ancak her iki perspektif de nihayetinde aynı amaca yönelir “İlahi birliğin kavranması ve tam teslimiyet”.

“Mednûn Evveli Gör” ilahisinde de benzer aşk, özlem ve manevi arayış motifleri bulunur, burada Leyla’ya duyulan aşk, Tanrı’ya duyulan daha derin bir aşkı simgeler. Mecnun’un aşk yolu aynı zamanda bir acı yoludur, ancak nihayetinde Sevgili ile gerçek birliği sağlamak için bir araçtır. Bu motif, Cizîrî’nin aşkın, acı ve maddi dünyadan ayrılıkla tevhide götüren bir yol olduğuna dair anlayışıyla uyumludur.

Şiirlerinde Meyli Baba, tevhidi, yani Allah ile birliği ve Tanrı’nın özüne manevi bir şekilde katılma sürecini işler. Bunu şu dizelerle görmekteyiz:

*“Tevhid, kalbin sükûnetidir, kelimeler ve düşünceler olmadan,  
Senin dışında hiçbir silüet yoktur, ey Rabbim.”*

Burada Meyli Baba, tevhidi, tüm kavramların ve şekillerin yok olduğu içsel bir sessizlik olarak ifade eder, geriye sadece Allah ile saf bir ilişki kalır.

*“Senin aşkın benim yolumdur,  
Acılarla yol alırken, Senin ismin benim ışığımdır.”*

Bu beyitte, Allah’a duyulan aşk, tevhidin temel ögesi olarak görülmektedir, çünkü o, müminin ıstıraplar/denemelerden geçerek, sonunda İlahi olana kavuşmasını sağlar.

*“Sana ait ellerde kendimi kaybettim,  
Tevhid benim amacım, sadece Senin adın olmak.”*



Allah'a teslimiyet yoluyla kendini kaybetme poetikası, mü'minin tamamen İlahi iradeye teslim olmasıdır, böylece yalnızca Allah'ın adı kalır.

*"Bol öğretmendir, sabır bir adımdır,  
Tevhidde her şey kaybolur, yalnızca Sen kalırsın, benim tek  
inancım."*

Meyli baba, acı ve sabrın, tevhide giden ruhsal yolun kaçınılmaz aşamaları olduğunu vurgular, burada inanan kişi yalnızca İlahi ile kalır.

*"Senden birliğe kavuştuğumda her şey huzurlu, Kalbimde artık  
hiçbir şüphe yok."*

Burada, tevhide ulaşarak elde edilen huzur ve içsel barış durumu anlatılmaktadır; kalp tamamen Allah'a bağlı olduğunda, şüphe veya belirsizlik kalmaz.



### 32. DİL TURMA SAKIN

Dil turma sakın ahile ifgan senin olsun  
 Kil zari bugün lutfile ihsan senin olsun  
 Jer aşık isen aşkile hanedan evvel gorkim  
 Mihnet çekerin emine aman senin olsun  
 Bir zerei rahat varise irfan ejle var  
 Gajri aramedur del derman senin olsun  
 Vir şaziliçin halka bugün naznali kale sen  
 Jer lazum isen gammemed zindan senin olsun  
 Gel bakma bikem kol ejle rejhanin darin  
 Sabr ejle kim evel sunbul rejhan sein olsun  
 Mejline guzel jarile jaran kavuşmuş  
 Terkile varin jarile jaran sein olsun

260

### 33. MEDŽNUN EVELI GOR

Medžnun eveli gor jar sana lejle nelazim  
 Bešla figan bulbul šidane ne lauzum  
 Bakma bu darin agile kar sinaj dil  
 Gurbette iken başine gugan ne lazum  
 Bir huz jeteşur arif isen var jola togri  
 Bir gul jeteşur boş jere sudan ne lazim  
 Dervişluk idup bu kalfa irinur nide jar var  
 Hareke boş olup atlas ve diban ne lazum  
 Dermani ve bir derti dirin kendini jorma  
 Bir kamile var onurdur olan ne lazum  
 Mejli juzini jerlere sorahmetide gorsun  
 Ez bera idde gorur seni divan ne lazum



### 30. GAFİL OLMA DERRINE

Gafil olma derdine derman ararsin Sîrride  
Durki her Lejleji merdžan ararsin Sîrride  
Džan ve dildan oldun ise Sîrr bu rahatı aşkı  
Alem içre sen bugün irfan ararsin Sîrride  
Kende dertle olanlar sojlejin gelsin beri  
Tabi Hakk oluna ihsani ararsin Sîrride  
Kendini derja biline tîfli imişol gelmesin  
Ehli vahdete bugün Lukman ararsin Sîrride  
Medžrumen tutsun elimden dîn olcârefek  
Kildur ve jernam ejlejen sultan ararsin Sîrride  
Mejli ve şu katre olunur bilsun olmađirini  
Lutf hakile katreje Osman ararsin Sîrride.

### 31. MEJLI BABA NUTUK

Bir kula Mevladan inajet olsa (imanum),  
Bir murşidi kjamîl bulur çalişur.  
Bir aşik ki bir kamile jar olsa,  
Her işini murşidine danişur.  
İder teslim ana baş ile đani,  
Baş viren, nejlerson fani đihani?!  
Ana tiz irişur feji rabbani,  
Arar sorar aşiklara karişir.  
Bir hajat mađuni virler ana,  
Heman kulak urur nutki pirane.  
Bir şevki rabbani irişur ana,  
Janar bagri başi gonli irişur.  
İlahi Mejlijin budur nijazi,  
Murşidi kjamilden ajirma bizi.  
Dergahunda kabul ejle bu sozi,  
Bizi nefsun jollarundan Sen aşir.



## Sonuç

Yukarıdaki birkaç örnekte Melayê Cizîrî ve Meyli Baba arasında, coğrafi olarak yaklaşık 3000 kilometre mesafe olmasına rağmen, tevhidin anlaşılması, deneyimleri ve ifade edilişlerinin ne kadar benzer olduğu açıkça görülmektedir. Bu iki büyük mutasavvıf, farklı zaman dilimlerinde ve coğrafi konumlarda yaşamış olmalarına rağmen, Allah'ın birliğine (tevhide) dair derin bir ruhsal kavrayışı paylaşıyorlardı ve bunu şiirleri, eylemleri ve öğretileri aracılığıyla ifade etmişlerdir.

16.yüzyılın sonlarında günümüz Şırnak ilinin bulunduğu bölgede yaşayan Melayê Cizîrî ve 18. yüzyılda Bosna-Hersek'te faaliyet gösteren Meyli Baba, her ikisi de manevi bilgelik ışığıyla rehberlik ederek yaşamışlardır. Onların eserleri, anlayışları, çalışmaları ve hizmetleri, dünyevi sınırları aşabilme ve ilahi olanla derin bir birliktelik kurabilme yeteneğini yansıtmaktadır.

Eserlerinde, zamanın, mekanın ve toplumsal koşulların gerekliliklerine göre öğretilerini, faaliyetlerini, hizmetlerini ve yazılarını nasıl uyarladıkları açıkça görülmektedir. Biri Bosna-Hersek'in kalbinde, küçük bir köyde, diğeri ise Şırnak'ın uzak dağlarında – her ikisi de eserlerinde benzer tasavvufi anlayışları ifade etmiş ve bununla birlikte coğrafi uzaklık ile yıllar arasındaki farkın, gerçeğe yönelik manevi arayışta hiçbir önemi olmadığını göstermektedirler.

Bosna-Hersek, yüzyıllar boyunca tevhid anlayışını ifade eden pekçok manevi öğretmene ev sahipliği yapmıştır. Melayê Cizîrî ve Meyli Baba gibi, onlar da yerel bağlamlarda, zamanı ve mekânı uyarlayarak evrensel sufizm düşüncelerini ifade etmişlerdir, ancak her zaman aynı amacı – ilahi olanla birliği – hedef almışlardır. Bu manevi gelenek yüzyıllar boyunca devam etmekte ve tevhidin esas gerçeklerinin zamansız ve kültürel sınırların ötesinde olduğunu göstermektedir.





## Kaynakça

- Hamzić, S. (2015). **Fojnička tekija: Središte sufijske tradicije**. Mostar: Biblioteka "Sufi".
- Hasanović, M. (2020). **Meyli Baba i duhovno naslijeđe Sarajeva**. *Casopis za kulturnu historiju Bosne i Hercegovine*, 12(3), 22-33.
- Karabegović, N. (2018). **Nakšibendijski red u Bosni: Tekije i še-jhovi**. Sarajevo: Bosanskohercegovački kulturni centar.
- Korkut, A. (2015). **Nakšibendijski pjesnici Balkana: Utjecaj sufizma na poeziju Meyli Babe**. *Zbornik radova Balkanskog centra za sufijske studije*. Sarajevo: Balkanski centar za sufijske studije.
- Musić, E. (2012). **Derviški redovi u Bosni i Hercegovini**. Tuzla: Centar za islamske studije.
- Sikirić, Š. (1941). **Tekija na Oglavku**. *Gajretov kalendar*, 1941, 89-95.
- Sikirić, Š. (1942). **Sejh Abdurrahman Sirri**. *Novi behar*, 1942(3), 45-50.
- Sikirić, Š. (1950). **Duhovno naslijeđe Oglavka**. *Islamska misao*, 1950(5), 12-18.
- Turhan, H. (2017). **Nakšibendijski red i poezija u Bosni i Hercegovini: Prikaz života i djela Meyli Babe**. *Zbornik radova sa simpozija Islamskog instituta*. Sarajevo: Islamski institut.
- Autor nepoznat. (2010). **Tekija na Oglavku: Duhovno naslijeđe Bosne**. Sarajevo: Izdavačka kuća "Derviški putevi"
- Sejh Mejli-baba. mesudija.ba. 5. kolovoza 2017. Pristupljeno 12.02. 2023..







## Melayê Cizîrî Divanında Astronomi Ve Tabiat Tasavvurları

Abdullah Yaşın

### Giriş

Melâyê 16. yüzyılın önemli Kürt şairlerinden olan Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda astronomi ve tabiat tasavvurlarını sıklıkla ele almaktadır. Melayê Cizîrî, yaşadığı dönemin bilimsel ve kültürel birikimini tasavvufi bir bakış açısıyla harmanlayarak, eserlerinde evren ve insan arasındaki derin ilişkiyi işlemiştir.

Melayê Cizîrî'nin doğduğu Cizre, tarih boyunca önemli bir kültür ve ilim merkezi olmuştur. 639 yılında İyad bin Ğanem komutasındaki İslam Ordusuna savaşız teslim olmuştur. Dönem itibari ile Cizre'nin çoğunluğu Hristiyanlardan oluşmaktaydı. Cizre halkını İslam'a kazandırmak için Hz. Ömer'in emriyle Cizre'de şimdiki Ulucami'nin bulunduğu yerde "Camiatul Bazibda" üniversitesi kurulmuştur. Emeviler döneminde şehrin adı Cezire olarak değiştirilince, üniversitenin adı da "Camiatul Cezire" olarak değiştirilmiştir.

265

Bu üniversite, dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri haline gelerek yetiştirdiği alimlerin dünya çapında ün yapmasını sağlamıştır. Bu üniversiteden eğitim almış dünyada meşhur 90 el-Cezerî bulunmaktadır. Aynı şekilde Şeyh Ahmed El-Cezerî de eğitimine burada başlamıştır. Daha sonra Diyarbakır ve birçok Doğu ve Güneydoğu Anadolu yörelerinde eğitimine devam etmiştir. Melayê Cizîrî, bu entelektüel ve kültürel zenginlikten beslenerek eserlerini oluşturmıştır.

Astronomi yani felekiyat ilmi üzerinde yoğunlaşmış ve birikimlerini kasidelerine belirgin olarak işlemiştir. Melayê Cizîrî, şiirlerinde gezegenler, gök cisimleri, burçlar ve felek kavramlarına sık sık yer vermiştir, kozmolojik düşüncelerini tasavvuf bakış



açısı ile harmanlamıştır. Böylelikle, bulunduğu dönemde bilimsel bilginin edebi eserlere nasıl dahil edilerek beyitlere yansıtıldığını bize göstermektedir.

## 1. Melayê Cizîrî'nin Astronomi Tasavvurları

### 1.1. Kozmik Düzen ve İlahi İrade

Melayê Cizîrî, evrendeki düzenin ilahi iradenin bir yansıması olduğunu şiirlerinde vurgulamıştır. Gök cisimlerinin hareketleri, feleklerin dönüşü ve gezegenlerin konumları, ilahi planın bir parçası olarak ele alınır.

Melayê Cizîrî bazı beyitlerinde bunları şöyle dile getiriyor:

*“Dolab û çerxê neh felek pêş deste kursî bun helek,  
Sergeşte hatin ew gelek divê nuqteya mewhumê da.”*

*“Dokuz çarkı felekle devran gelip halka olmuş kürsi*

*önünde,*

*Nereye doğru gittikleri noktada hayret içindedir hepsi.”*

“Dokuz felek”, İslam kozmolojisinde, güneş sistemindeki dokuz gezegenin gökyüzünü ifade eder. “Kürsî” ise ilahi makamı simgeler. Şair, gezegenlerin ve feleklerin ilahi kürsü önünde dönerek Allah’ın emriyle hareket ettiğini belirtir. Bu, evrenin düzeninin ve işleyişinin ilahi bir plana bağlı olduğunu gösterir.

### 1.2. Gezegenlerin Hareketleri ve İnsan Hayatı

Gezegenlerin hareketleri, insan yaşamındaki olaylarla ve kişilerin duygusal durumlarla paralellik göstermektedir. Melayê Cizîrî, astrolojik sembolleri kullanarak insanın kaderi ve duygularıyla kozmik düzen arasında bağ kurar.

*“Wajigon dewrê numa min çerx û bayê lewleban  
Kewkeban seyra muxalif girt û tekil kir hesab”*

*“Tersyüz edilmiş göründü bana çarkıfelek*

*Ters yöne dönmeye başladı gezegenler, karşıtı birbirine*

*hesap”*



Bu beyitte şair, evrendeki düzenin bozulmuş gibi görüldüğünü ifade eder. “Gezegenlerin ters yönde seyretmesi”, astrolojide gezegenlerin retrograd hareketine işaret eder ki bu durum genellikle olumsuz etkilerle ilişkilendirilir. Şair, kendi hayatındaki zorlukları ve içsel karmaşayı bu kozmik düzensizlikle bağdaştırır. “Hesaplar bozuldu” ifadesi, planların altüst olduğunu ve beklenmedik olayların yaşandığını gösterir.

### 1.3. Yıldızlar ve İlâhi Güzellik

Yıldızlar, Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde ilâhi güzelliğin ve aşkın sembolüdür. Şair, ilâhi aşkı ve güzelliği yıldızların parlaklığıyla betimler.

**“Ger dû sed peykan di nêva dil buwan dê xweş buwan,  
Her dema kewkeb bidîna necm û perwin bêhicab”**

“İki yüz peykan saplanmış olsa da gönlüme, iyileşirdi hiç  
şüphesiz

Seyredebilseydim bir kez Süreyya (Ülker) yıldızını

perdesiz”

267

Şairin gönlünde derin yaralar olmasına rağmen, ilâhi güzellikleri görmenin bu yaraları iyileştireceğini ifade eder. “Süreyya” (Ülker) yıldızı, parlaklığı ve güzelliğiyle bilinir. “Perdesiz seyretmek” ifadesi, ilâhi hakikate ve güzelliğe engel olmadan ulaşma arzusunu temsil eder.

### 1.4. Burçlar ve Astrolojik Semboller

Melayê Cizîrî, burçlar ve gezegenlerin konumlarını sembolik olarak kullanarak, kozmik olaylarla insan hayatı arasında bağlantılar kurar.

**“Wêk ketin Şems û Zuhel îro diburca eqrebê,  
Seyfi çû deste Merîxê mulkê dil lew bu xerab.”**

“Akrep burcunda bir araya geldi Güneş’le Zuhel (Satürn),  
Merih’in (Mars) eline geçti kılıç, gönül mülkü oldu harap.”

Bu beyitte şair, astrolojik olayları insanın duygusal durumlarıyla ilişkilendirir. Güneş ve Satürn’ün Akrep burcunda buluşması, astrolojide **zorlu enerjileri** temsil eder. **Mars’ın eline**



**kılıç geçmesi**, savaş ve çatışmayı simgeler. **“Gönül mülkünün harap olması”**, şairin yaşadığı duygusal çalkantıları ve acıları ifade eder.

**“Newaya mutrib û çengê, fiğan avête xerçengê  
Were saqî heta kengê, neşoyin dil ji wê jengê”**  
“Yengeç burcuna ulaştı, çalgıcı ile çengin nağmeleri  
Gel ey saki, ne zamana dek, silmeyelim gönlü bu paslardan.”

### 1.5. Kozmik Olayların Tasavvufi Yorum

**“Mahitaba dewletê yek pertewek şem’a tebit,  
Afitaba ref’etê berqek ji enwarê tebit,  
Lami’i fetha ezel berqê ji ber tacê te tedit,  
Kewkeba se’da ebed, nevmek ji seyyare te bit.”**

“Devlet ayının ışığı, mumunun bir parıltısı olsun  
Yücelik güneşi bir şulesi olsun  
Ezeli fethin şimşegi, tacından parlayıp çaksın,  
Ebedi saadet yıldızı, gezegenlerinden biri olsun senin.”

268

**“Lew bi şeş burcan ‘Etarid ji Afitabê dûrî bu  
Lê Zuhel bû Muşterî avête çerxê înkılab”**  
“Utarid (Merkür) kalınca Güneşten altı burç uzakta  
Müşteri’ye (Jüpiter) dönuştü Zühal (Satürn) , inkılap oldu  
fezada.”

**“Kewkeb û Qewsê qezeh lu’luyê benda Heyderî,  
Tên tewafa zulf û xalin Dilruba yê rast û çep.”**  
“Gezegenler, gökkuşağı, Hayderan ipine dizilmiş inciler  
O gönül çelenin zülüflerle benlerini tavaf için salınır sağlı  
sollu.”

## 2. Melayê Cizîrî’nin Tabiat Tasavvurları

### 2.1. Nergis Çiçeği

Melayê Cizîrî, doğanın güzelliklerini şiirlerinde sıkça dile getirmektedir. Özellikle nergis çiçeği, şairin eserlerinde önemli bir semboldür. Cizre ve çevresinin doğal zenginlikleri, nergisler-



le bezeli kırlar ve bağlar, şairin tasvirlerinde hayat bulur. Nergis çiçeği Cizre için önemli bir semboldür. Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Ziraat Fakültesinin de tespit ettiği gibi Cizre Nergiz çiçeğinin anavatanıdır. Cizre'nin Cudi Mahallesi aşağı bölgesi halen halk arasında Nergizî olarak bilinir. O bölgede Nergizi Camii ve nergizî sokak ta bulunmaktadır.



Anavatanı Cizre olan nergizler

Nergis çiçeğini Şeyh Ahmed El- Cezerî de kasidelerinde bol miktarda işliyor.

269

Şeyh Ahmed El-Cezerî nergisleri birçok kasidelerinde dile getiriyor. Bunlardan bazıları şöyledir:

**“Bi qedê nergiza Bohtanî  
Nazikek şeng i şubhê reyhanî.”**  
“Zarif endamınla Botan'ın nergis çiçeğisin,  
Reyhan gibi narin ve güzelsin.”

Sevgiliyi nergis çiçeğine benzeten şair, onun zarafetini ve güzelliğini vurgular. Nergis, aynı zamanda saflık ve masumiyetin sembolüdür.

**“Nêrgiza nazikqed û şehlaya mest,  
Dîn kirim ez bulbulan sewda gul e”**  
“Nergis boylu, baygın bakışlı, şehla gözlü sevgili,  
Mecnuna çevirdi beni, bülbülün güle olan aşkı gibi.”

Burada doğanın güzellikleriyle insanın duyguları arasında bir bağ kurulur. Sevgilinin güzelliği doğanın en nadide çiçekleriyle betimlenirken, ulaşılmazlığı ve kalbinin sertliği de vurgulanır.



## 2.2. Dini Referanslar

Melayê Cizîrî, tabiat tasavvurlarını zenginleştirmek için dini referansları da kullanmaktadır.

**“Tûrim bidil peyrew ê Musa’yim ez,  
Ateşperest û Torî tecellayim ez.”**

“Tûr Dağı’dır gönlüm, Musa’nın peyreviyim (izleyicisi/  
takipçisi) ben,  
Orda tecelli eden nurun ateşperestiyim(aşığım) ben.”

Şair, gönlünü Tûr Dağı’na benzeterek, ilahi tecellinin kendi iç dünyasında gerçekleştiğini ifade eder. Hz. Musa’nın Allah ile konuştuğu ve ilahi ışığı gördüğü Tûr Dağı deneyimi, şairin manevi arayışını ve ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler.

Beyitin atfı yaptığı ayet Musa (as) Tûri Sina Dağına çıkınca Allah ile arasında geçen konuşmayı Rabbimiz şöyle buyuruyor: *“Musa, tayin ettiğimiz vakite gelip Rabbi onunla konuşunca: Rabbim demişti, bana görün de bakayım sana. Rabbi, beni kesin olarak göremezsın sen, demişti, fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse görebilirsin beni. Derken Rabbi, dağa tecelli edince dağ, yerle bir oldu ve Musa bayılıp yere yığıldı. Kendisine gelince de seni noksan sıfatlardan tenzih ederim dedi, tövbe ettim sana ben, inanların ilkiyim.”*<sup>1</sup>

## 2.3. Doğanın İlâhi Aşk ile İlişkisi

**“Bulbulan sed gul di çavên çav li sed gul de dîkin,  
Min dî baxê gulizaran yek gul û gulnarî bes.”**

“Yüzlerce gül varken, başka yüzlercesine göz diker  
bülbüller,  
Güzeller bağından bana nar çiçeği ile bir gül yeter.”

Bülbül ve gül sembolizmi, tasavvufta aşkın ve arayışın ifadesidir. Şair, bülbüllerin doyumsuzluğunu eleştirirken, kendisinin ilâhi aşk yolunda sadelik ve tevazu içinde olduğunu belirtir. Doğa, burada insanın manevi yolculuğunun bir aynasıdır.

1 Kur’anı Kerim, Araf Suresi, 143. Ayet.



**“Billah çi teb’et ademî yekser dibem yek alemî,  
Derya’yê Qaf û Qulzum î yan çerxê gerdanî Mela.”**

Ne tür bir adamsın Allah aşkına doğrusu bir alemsin tek başına,  
Kaf ve Kulzum deryasının yoksa felekî devvar mısın Mela.”

### Sonuç

Sonuç olarak, Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda yer alan astronomi ve tabiat tasavvurları, şairin yaşadığı dönemin bilimsel birikimini ve tasavvufi derinliğini yansıtmaktadır. Evren ve insan arasındaki kopmaz bağı da gözler önüne sermektedir. Melayê Cizîrî' bölgenin kozmolojik zenginliklerini eserlerinde ustalıkla işleyerek, doğanın ve gökyüzünün sırlarını insanın iç dünyasıyla ve ilahi hakikatle harmanlamıştır. Doğayı sadece bir dekor olmaktan ziyade, ilahi aşkın ve hakikatin tecelli ettiği bir ayna olarak görmüştür. Gök cisimlerinin hareketlerini ve doğanın döngülerini insanın manevi yolculuğunun bir parçası haline getirmiştir.

271

Bu yaklaşım, onun eserlerine hem derinlik hem de evrensel bir değer kazandırır. Doğadaki her bir unsurun Allah'ın varlığının ve kudretinin bir işareti olduğu inancı, Melayê Cizîrî'nin tasavvufi felsefesinin temelini oluşturur. Şairin bu eşsiz perspektifi, bizlere doğayla ve evrenle olan bağımızı yeniden hatırlatmaktadır. Melaye Ciziri eserinde Doğanın ve evrenin sırlarını anlamak isteyenler için bir rehber niteliğindedir ve insanın ilahi hakikate ulaşma çabasının zaman ve mekân tanımadığını gösterir.

### Kaynakça

Diwanul Şeyhul Cizîrî, Matbaa Dar El-Kitab Mısır, 1970

Diwana Şêx Ehmedê Cizîrî. Türkçe çeviri. Xanîzade Mele Abdurrahim Westanî 1935

Diwan Melayê Cizîrî, Metnê Kurdî ve Türkçe Çevirisi, Türkçe çeviri: Osman Tunç, GAP, Cizre Kaymakamlığı, Enes Mat-





baacılık, 2016, İstanbul

Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, Bilmen Yayınevi, Duran Ofset Basımevi. 1970, İstanbul

Kur'an-ı Kerim, Müminun Suresi Ayet: 28-29

Yeğin, Abdullah. "İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat", Yeni Asya Yayınları, Fatih Yayınevi Matbaası, 1973, İstanbul

Farsça-Türkçe Sözlük, İbrahim Olgun-Cemşid Drahşan, Ankara Üniversitesi Basımevi (1967, Ankara)

Yaşın, Abdullah. Kürt Filozofu Şeyh Ehmedê Xanî Hazretleri. Lis Yayınları. 2012

KRAMER, Samuel Noah. The Deluge 205-06, Princeton University Press, C.2 (C.1 s.30)

J. Oates, Babylon, 1986, s.200

272

Thames and Hudson Inc., New York [Antrak.org.tr/index.php](http://Antrak.org.tr/index.php)

İlkel Mitoloji, Ankara, 1993. Tayfun Caymaz. "Bilim ve Ütopya Aylık Bilim Kültür ve Politika Dergisi" sayı 25, Temmuz 1996, s.18

CAMPBELL, Joseph. İlkel Mitoloji, Ankara, 1993



## زمانی ئەدەبی ل نک مه‌لاین جزیری

د. درباس مصطفی سلیمان

سه‌ره‌رشتی په‌روه‌رده‌یی / دهۆک

پێشه‌کی:

زمانی ئەدەبی وه‌کو دیارژ فارپێکرنا ل سه‌ر زمانێ رۆژانه و یێ ستاندهر د دئیته ئافاکرن، ئەف زمانه خوه‌دی ئاست و پایه‌کی بلند و ب هیژه و جوانیی دده‌ته تێکستی ئەدەبی، داکوژ تێکستی د ی بێته جوداکرن، هه‌روه‌سا زمانی ئەدەبی پتر ژ پامانه‌کی ددت و خودان ئاشۆپه‌کا به‌رفره‌ه و په‌یفیێن پر پامانه، دیسان ئەف زمانه گوهوژینیێن ب له‌زب سه‌ردا نائیێن و گرێدای چارچۆفه‌کی تایبه‌ته، ئەو زمانه‌کی جودایه ژ زمانێ ئاخفتنا رۆژانه.

273

زمانی ئەدەبی دئیته نیاسین کو زمانه‌کی ئاست بلند هه‌ و یێ بارکریه ژ په‌یفیێن به‌پاد و مژدار و گه‌له‌ک گرنگیێ ب ئالیێ ره‌وانیێژین ددت.

### ١- پێناسه:

به‌ری ئەم پێناسه‌یا زمانێ ئەدەبی بکن، دی چه‌ند پێناسه‌یه‌کیێن زمانزانان ژ بۆ زمانی ب گشتی ئینین، وه‌کی ده‌رگه‌هه‌ک بۆ چۆنا د ناف بابه‌تیدا، ب راستی پێناسه‌کرنا زمانی نه‌ تشته‌کی ب سانه‌هیه‌ کو مرووف بشیئت ب شیوه‌یه‌کی گشتی زمانی پێناسه‌ بکت، ژ به‌ر کو زمانزان ب خوه‌ ل سه‌ر پێناسه‌یه‌کا ئیکگرتی بۆ زمانی ده‌ه‌فرا نین، وه‌ه‌ر ئێکی ل دووف شاره‌زایی و تێگه‌هشتنا خوه‌ زمان یێ پێناسه‌ کری، و ئالیێن ئەو تێدا شاره‌زا یێن دیارکریێن و گرنگی یا پێدایی و یێن دی یێن پشتگووه‌قه‌ هافیتیێن، ل فێرێ دی ب کورتی هنده‌کان پێشچاف کن.

زمانزانێ سوێسری (دی سوسێر) ب فی ره‌نگی زمانی پێناسه‌ دکت و دیژت: ((زمان به‌ره‌مه‌کی جفاکی و سیسته‌مه‌کی ده‌نگی یێ رێکوپێکه و پێکهاتیه ژ کۆمه‌کا هێمایێن خوه‌یی کو ژ ئالیێ جفاکی فه‌ په‌سه‌ند کریه د سیسته‌مێ ده‌نگی و هێمایێن زمانیدا، ژ خوه‌ هه‌بونا هێما و پێوه‌ندیێن جفاکی یێن زمانی دکت)). {عه‌بدله‌سه‌لام نه‌جمه‌دین عه‌بدوللا: ٢٠٢٢: ٨٠}.

زمانزان نەمريكى (نعوم چۆمىسكى) ل دۆر زمانى دىيۆت: ((زمان پىكەتايە ژكۆمەكا  
(سنۆردارىان بۆ دوماهى) يا هەشۆكان كو هەريەك ژوان دىزىيەكا ديارىكرى يا هەي و ژكۆمەكا  
كەرەستەين دياركرى دروست بووينه)). {هەرئەو ئۆدەر: ٤٢}.

زمان نیکه ژ گرنگترین تاییه تمه ندیږن مروځی، چنکو د ناډ زینده وهریږن جهاندېدا ب  
تڼی مروځه کو زمانه کی درکاندی ههبت و دشیټ هزرویرین خوه بو کهسه کی فه گوهرن. له وړا  
زمان گرنگترین نامرازئ په یوه نیدیکرنییه و مه زترین هوکارئ پیکنینانا کوژه لگه ه و که لتور و  
شارستانیه و زانستین جوراو جوړه. {سلیمان ئیسماعیل ره جبه ۵: ۲۰: ۷۰}.

پشتى مه ديتن و بۆجۈتېن چەندىن زانا و بسپۇرېن زمانى وهكى پېناسە بۇ زمانى ئىنايىن  
كو بېتە دەرگەھەك بۇ چۇنا د ناف زمانى ئەدەبىدا كو ئەو مەبەستا قەكۇلىنا مەيە... ئەدەب  
بىياقەكى باشە كو زمان رۇلى خوە تېدا بېيىن و ئاستى ئەدەبى بلند بكت، ھەرۋەسا ب ئەگەرا  
قارىپوونىن زمانى و شۆرەشا وى ل سەر زمانى رۇژانە، زمانى ئەدەبى پەيدا دېت، و جوانى و  
ئىستاتىكاپ ددە تېكىستى ئەدەبى، نقيسەردشېت ب شېوازى خوە يى جودا قارىكرنان د وارى  
زمانىدا بكت، و ئافراندىنا د ناف بەرھەمى خوەدا بكت. ئەدەب ب رېيا زمانى و بكارئىنانىن  
وى پېش دكەقت، زمانى ئەدەبى وەكو دەسكەفتنەكى نەتەوى يى گشتى بۇرەوشەنبىريا ھەر  
مللەتەكى گەلەك گرنگە، كو ئافراندىن خوە د بىياقېن جودادا بكت، ب قى ئاۋايى بياقې زمانى  
ئەدەبى تېدا كاردكت، ئەدەب ب خوەيە، لەورا دېۋىن زمانى ئەدەبى ل دوۋف تېگەھىن  
ھەقچەرخ كو ((ئىك ژ دەستكەفتىن سەرەكىە بۇرەوشەنبىريا نەتەوى يا گشتى بۇوى مللەتى  
ب قى زمانى دناخت، ئەۋرى ژ ئەنجامىن ئافراندىن مىللىيە، ئەو بياقې گرنگ يى بكارئىنانا زمانى  
ئەدەبى ئەۋرى ئەدەب)). {قەرھەنگا ئەنسۇكلۇپىدىا ئەدەبى: ۷۹۱: ۷۸۹۱}.

ئەم دىشېن بېژن كوزمانن ئەدەبى ((زمانن گىشتى بىن نىقسىنا فى مللەتى بىن مللەتەكى دىترە، وھندەك جاران زى دىتە زمانن گىشتى بىن نىقسىنا كۆمەكە مللەتەن. ئەف زمانە - زمانن ئەدەبى - دىتە زمان ژبوۋان بىپاقان: دىكىۋىمىننېن فەرمى، خواندن و فىكرن، پىنگەھەشتنا رۆژانە يا نىقسىنې، زانست، رۆژنامەقانى، ئەدەبىيات)). {ف. قىنوگرادوۋف: ۹۰۰۲: ۷۵۱}.

زمانى ئەدەبى بىناغەيىن وئى ژىيالىكتەكى يان چەند دىيالىكتان ھانىيە، يان ژى پوختەكەريا  
زمانى ئىككىگىرتىيە، و پى بويويە زمانى ئەدەبىيات و خواندن و نقيسسىيى، ھەروھسا زمانى ئەدەبى  
مفائ بۇ خويە ژ سامانى كەلكتورى پى نەتەوي و زمانى ھەقسوويان و زاراڧىن زانستى يىن جىھانى  
ژى وەرديگرت.

فاریکرن و زیدهدگافی ژ کارپن زمانی نهدهبی ل سهر زمانی ئاسایینه، ژ بهر کو بنیاتی ئافاکرنا زمانی نهدهبی ره تکرنا قانونا زمانی په خشانکییه. ل نک جون کوهین زمانی نهدهبی ((نه ب تنخ فاریکرنه، لی نهو زیدهدگافییه که ب شیویه کی تایبهت: گه وهری نهو ل سهرهانیه ئافاکرن نهوه ره تکرن و شکاندنا قانونا په خشانکییه)). {خوسیه ماریا بوئیلو ایفانکوس ۱۹۹۱:۵۳}. وهکو خویایه کو فاریکرن زمانی نهدهبی پهیدا دکت، ههروهسا زمانی نهدهبی دوورکه تنه ژ زمانی ئیکگرتی یان یه بهربه لاف، و نهف ((دوورکه تنه یان فاریکرن ژ ریساپی کۆنترولی ل سهر بکارئینانا روژانه و گه هاندن زمانی دوباره دکن، نهفه ژی رامانا هه بیونا ئافاهی،



فۆرم، ئالاف و نافگینه، زمانێ ئەدەبی بۆ زمانەکی تاییبەت و جودا قەدگۆهێرت، ئەو ژشیا نێن رافەکرێن رێزمانێ دبۆرت)). (هەر ئەو ژێدەر: ۷۲}.

زمانێ ئەدەبی پوختەکرێ ژ زمانێ رۆژانە و د چارچۆقەکی بلنددا هاتیە دارێتن، و زمانێ ئەدەبی ((یان نفیسێ د بنیاتدا ژ زمانێ ئاخافتنی دەرکەفتیە، د قالبەکی بلنددا دارێتیە، ب پامانا وئ کو پۆختەکرێا زمانێ ئاخافتنییە، ب ئی یەکی، هەموو نفیسینەکی جۆرک ژ جۆرین پەیفیئێ ئانکو ئاخافتنییە)). (ئیبیراهیم حەسەن حەمەد: ۲۰۰۲: ۴۳}.

شکلۆفسکی د وئ باوەرپێدایە ((شعرابوونا سەرپێیان یا پەیفانە، د ناف زمانێ رۆژانەدا پەیفیئێ مری و سەرنجراکێش نین، ئی د شعریدا زندی و سەرنجراکێشن و پەیفیئێ دەورو بەران ژێ زندی دکتەقە)). (عبدولسەلام نەجمەدین عبدول: ۷۰۰۲: ۴۳}.

زمانێ ئەدەبی (شعری) ئەو پەیفیئێ مری و مەندیی د ناف زمانێ ئاخافتنا رۆژانەدا ب شپۆهکی ئەدەبی ی جودا بکار دێنیت، و روو هەکا دی ددته قان پەیفان و ساخ دکتەقە، هەروەسا ئەق پەیفە کارتێکرێ ل دەورو بەرێن خوێ ژێ دکن، و زمانەکی ب هێز و ل ئاست دێنە د ناف مەیدانا خواندن و نفیسینا ئەدەبیاتییدا.

## ۲- تیگەھ

275

زمانێ ئەدەبی: ئالافەکە ژ بۆ پێشقەبرنا ژبانا جفاکی یا ئی مللەتی و دیسان ئالافەکە ژ بۆ پەروەردەکرنا جەماوەری پێخەمەت زانینا دەستکەفتی رەوشەنپیری نەتەوی و زانست و تەکنیکی، چونکو هەمی گاڤا زمانێ ئەدەبی ژ ئەنجامی چالاکیهکا داھێنانا کۆمێ پەیدا دیت. (ف. فینۆگراف: ۹۰۰۲: ۸۵۱}.

زمانێ ئەدەبی تێکدانا زمانێ رۆژانە، چونکو فشارەکە زێدە ل سەرزمانی و چەندی قاریکرنان دبنە رێخوێشکەر زمانێ ئەدەبی پەیدا بێت، هەروەسا ھاڤیبوون ئیک ژ سیمایی زمانێ ئەدەبیە، د راستیدا هەمی رەگەزێن فۆرمێ ئەدەبی و ((ئەو تێشێ ھەڤیشکی د ناف قان هەمی ھێمایاندا ئەو کو باندۆرا وی یا ھاڤی یان یا رووت ژ کەھیبوونێ. ئەو چ تاییبەتیە ل نک زمانێ، و چیه وی ژ فۆرمێ دی یێن گۆناری جودا دکت، ئەو ژێ تێکدانا زمانێ ئاساییە ب ئاویێن جودا د بن فشارا سەنەتکاریێ ئەدەبییدا، کو زمانێ ئاسایی دێتە گفاشتن و دیارکرن و وەربادان و وەرگێران)). (تیری ایغلتن: ۶۱۰۲: ۲۱}.

چرکنا زمانێ و ھاڤیکرنا پەیفان و قاریکرنێ ھەڤۆک و ئاستی ھونەری و ئەدەبی تیکستی بلند دکن، دیتە جێ سەرنجراکێشانا خواندەقانی، ئەق چەندە ژێ زمانێ ئەدەبی ژشپۆهێن وی یێن نفیسین جودا دکت، لەوما رۆمان یا کوبسوون ئەو چەندە خویا کرێه کو ((شعریەت یان زمانێ ئەدەبی جودایە ژشپۆهێن دی یێن نفیسین کو تێدا شعریەت چرپ دیت و سەرنجێ بۆ ئالێ خوێ رادکێشت...)). (رۆجەر وینستەر: ۶۹: ۷۱۰۲}.



زمانئ شعری (ئەدەبی) ژ زمانپن رۆژانە پ جودایە، چونکو بکارئینانا زمانی د نغیسینا زانستی و ژيانا رۆژانەدا، ب تئ بۆ گەھاندنا ھزرتیە، ئ د زمانئ شعری (ئەدەبی)دا، زمان دئیتە گوھارتن بۆ چەقنکی، چونکو زمانئ شعری (ئەدەبی) نە ئالافەکە بۆ بچئینانا تشتەکی، بەلکو ئەو خوہ ب خوہ ئارمانجە، لەوما کەرستەپ سەرەکیئ شعرییە. {ژوان عەبدولسەلام عزیز: ۸۱.۲: ۲۱۱-۳۱۱}.

جوانناسی سروشتی زمانئ ئەدەبیە، ئەو پیگیرین ب چو یاسایین زمانی ناکت، پتر ھەز و فیانا وی ل سەر فارێکرتن زمانییە، ئەوین ئستاتیکی ددنی و ژ زمانئ رۆژانە جودا دکن، ھەبوونا زمانئ ئەدەبی د زمانئ شعرییە کو ((سروشتیکی جوانناسی و نەییگیرین بە یاسایین زمانی پین رووتفە ھەبە. ئەقە ب شیوہیەکی گشتی د زمانی ئەدەبیدا نائیئە دیتن، ئ د تیکستئ شعری دا پتر ھەردکەفت، ھەمیگافا خواستا فارێکرن و ھەزا بەزاندنا د زمانئ ئەدەبیدا دئیتە دیتن، ئەو تایبەتمەندیە د ئاخافتنا ئاساییدا نینە)). {د. ریبوار محمد مەلازادە: ۹۱.۲: ۵۴}.

وینەپن رەوانیژپن و بکارئینانا وان وەك ئالافەك زمانئ ئەدەبی پەیدا دکن، چونکو گەلەك جاران وینە ژ ھەرقەوی زمانئ ئەدەبی خویا دبت، لەوما ژ بۆ ھەبوونا وینە یوویە مەرھەك كو ژ وی زمانئ ئەدەبی بیئە ئافراندن، د قی واریدا ل ھەفەتەكە ((ئیکدەنگی ل سەر وەرگرتنا وی ھزری یا ھەبی، کو ھەبوونا وینەپن رەوانیژپن بۆ زمانئ ئەدەبی بەسە، ژ بەر کو گەلەك جاران ئەو ژ ھەرقەوی زمانئ ئەدەبی ھەردکەفت..... ھەروەسا زمانئ ئەدەبی وینەپن رەوانیژپن وەکو ئالافەك -ب رەخ ئالافین دیشە- بکار دئینت، ژ بۆ پاراستنا فۆرمئ نامەپن و تۆمارکنا وی، وەکو فۆرمەکی مای (نەمر) و نەیتە گوھارتن)). {خوسیه ماریا بوئویلو ایفانکوس: ۱۹۹۱: ۵۸۱}.

### ۳- سەرھلدانا زمانئ ئەدەبی:

سەرھلدانا زمانئ ئەدەبی د ئاف مللەتان و ئەدیانتین واندا، چ دەقکی یان نغیسکی، چو دیرۆکین راست و زەلال بۆ نین کو پشتبەستئ ل سەر بکن، ھندەك بۆ وی یەکی دچن کو زمانئ ئەدەبی ل گەل «ئەرستۆ» و پرتووکا وی «پۆیەتیکا» دەستپیکریە

فۆرمالیستین رۆسی ئەوان گرنگیەکا تایبەت داہە زمانئ ئەدەبی، و ئەق دياردەپ ل دەستپیکا سەدئ بیستئ ل سەر دەستئ ئەوان سەرھلداہە، ئەوان تیگەھ و تایبەتمەندیپن ئەق زمانی ب شیوہکی زەلال داہنە خویاکرن، لەوما پشکەکا مەزن ژ رەخنەگران وەسا دبین کو ((چریسکا ئیکي یا پشکەکا مەزن ژ تیۆرین نوو ل سەر زمانئ ئەدەبی ل سەدئ بیستئ ژ رۆسیا ھەرکەتیە، و دەم کۆمەکا گەنجین زمانزان ب رۆکنا (رەوشەنگەری/ تنویر) پشنیازین تیۆری ل دۆر دیاردەیا ئەدەبی رابوون)). {خوسیه ماریا بوئویلو ایفانکوس: ۱۹۹۱: ۴۴}.



زمانی ئەدهبی وهکو هاتیه دیارکرن کو ژفارێکرن ل سهر زمانێ رۆژانه و بێ ستاندهرد هاتیه ئافاکرن، ئەف زمانه خوهدی ئاست و پایهکێ بلند و ب هێزو شیانه و جوانکاریی ددته تیکستی ئەدهبی، داکو ژ تیکستی د بێته جودا کړن. رۆمان یاکوبسوڤ ژ د قه کۆلینێ خوهدا بهحسێ دو جورێن زمانی دکت کو جوداهیێن بهرچاف د ناف فان ههر دو جوراندا ههته، ئەو تاییه تمهندیی د ناف وانداب سانهی ئەم دشی و ان ژ ئیکدو جودا بکهین، ئەو ژ (زمانی پیشهری و زمانی ئەدهبی، «نانکو زمانی شعریه»، جورێ ئیکێ: زمانی پیشهری - ستاندهرد، ئەو زمانهکی بیلایهته، نفیسین و خواندن پ دئیه کړن، داکو نامهکا دیار کړی بگهینت، ساخلهتی ئەف زمانی ئەو کومه بهست ژ هورپینی و مفا گه هاندن و دوورکتهنه ژ جوانکاریان. جورێ دوین زمانی ئەدهبی، بهروفاژی پ پێشییه، ساخلهتی و ئەفه نه: پامانا خوهزایی پتره، خه یالی ب خوهفه دگرت، هۆستایه کا وهسا یا تیدا کو د سهر مفاداری دایه، د دهرپینیدا هورپینه، ههتا دگه هته وی رادهی په یاما نفیسیی یان یا گۆنێ د خوهدی خوهدا بته کارهکی جوان و ژیهاتی). (ئبراهیم خهلیل: ٦١٠٢:٤). هۆسا دیاردبت کو زمانی ئەدهبی پتر ژ پامانهکی ددت و خودان ئاشۆپه کا بهرفره هه و په ییش پرامان و مفادارن، په یاما ئەدهبی دته کارهکی جوان و لهقهاتی و ب هه مپا.

نفیسینا ئەدهبی ب گشتی و یا شعرێ ب تاییهتی ژ نفیسینی د جودایه، ژ به کو ئەو نافه بیکاریه کا مادی ژ دهر دئیتخ و د په یوهندی ژ نیشانێ خوهدا سیمایی زمانی پ ب سانهی کو دئینه وهرگرتن ب نیشانێ خوه ئارمانجێ دوورقه دگوهریت. {ابراهیم خلیل: ٦١٠٢:٤}.

دیسان ژ تاییه تمهندیی زمانی ئەدهبی کو زمانهکی ئافرینه ره، چونکو:

- ١- دهرپینێ نوو دئافرینت (و نه فۆنیمێ نوویه).
- ٢- نافه رۆکێ نوو دئافرینت (و نه پیکهاتییه کی نوویه).
- ٣- په یوهندیی نوو د نافه را دهرپین و نافه رۆکیدا دئافرینت.
- ٤- هندهک په یوهندیی تمامکه رێن ب وینه د نافه را دهرپین و نافه رۆک و په یوهندیاندا گریددت. {خوسیه ماریا بوئیلو ایشانکوس: ١٩٩١:٢٧}.

- جوداهیا زمانی ئەدهبی ل گهل زمانی ئاخفتی:

زمانی ئەدهبی گوهرپینێ ب لهزب سهردا ناهین و گریدای چارچۆفی تاییهته، و پیدفی ب هزرکرنه کا کوور و چره، ههتا ب بهران بهرد پامان و مه بهستی و بگه هت، و ئەو ب جودایه ژ زمانی ئاخفتنا رۆژانه و ساده، ژ بهر کو:



«۱- ئەو گوھۆرپىنېن ب سەر زمانى ئاخفتنىدا دئېن، ب لەزو د كورتىن ژوان يېن ب سەر زمانى ئەدەبىدا دئېن.

۲- زمانى ئەدەبى گىرداى چارچۆڧەكى تايىبەتە، لى ئەڧە د زمانى ئاخفتنىدا ھەست پىن نائىتە كىرن.

۳- زمانى ئەدەبى پېدئى ب ھىزىكرىن و چىكرىنەكا زىدەترە، ژ زمانى ئاخفتنى». (ئىبراھىم ھەسەن ھەمەد: ۲۰۰۲: ۶۴). ھەروەسا ژ بكارئىنانا زمانى ئاخفتنى و زمانى ئەدەبى د ناڧ بەرھەمى ئەدەبىدا ناكۆكى ئىخستىيە د ناڧبەرا رەخنەگراندا، بېگومان زمانى ئەدەبى و زمانى ئاخفتنى ژى ((ھەردو ھەكو ئىكىن د شعرو ئەدەبىياتدا، د رۆخسار بەرھەمى ئەدەبىدا جەئى خوە كرىيە، ئەڧى ژى گەلەك ئارىشە د ناڧبەرا رەخنەگرىن نوودا دروست كرىيە. كو ئەو ژى بوونە دو دەستە دژىيەك، سەبارەت ب بەكارئىنانا زمانى ئاسايى و پى ئاخفتنى د بەرھەمى ئەدەبىدا)). (ھەر ئەو ژىدەر: ۷۴).

زمانى ئاخفتنى: ئەڧ دو جۆرە د دەمى بكارئىنانىدا د جودانە، ئاخفتنى سىروشتى (سانەھى) ئىكسەر ئارستەپى مەروڧىيە، و دئىتە ڧەگوھاستىن و ئەڧ جۆرە ھەڧرېنە و پەيوەندى ب ئاخفتنى رۆژانەڧە ھەيە، رستەپىن وئى دكېمىن و لارستەپى گەلەك يا تېدا ھەي، لى زمانى ئاخفتنى ئەدەبى (گۆتارائەدەبى) ئاراستەپى ناخى مەروڧى دېت، ئارمانجا وئى ئەو بەگەتە ھەستى ھەرگىرى ب رېئا گوھداربوونى يا خودانى. (عەبدولمەجىد عبدولھەمىد رەشىد: ۵۱۰۲: ۹).

ل دوماهىي بۆ مە خويابوو كو زمانى ئەدەبى ژ ڧارېكرىن و دژواريا ل سەر زمانى ستاندرەد و رۆژانە ھاتىيە ھەبوونى، زمانەكە ژ سەنەتكارپىن و خەيالى و ھۆستىيەكا پى وئىنە ھاتىيە ئاڧاكرىن، ئەڧ زمانە ل دەمى بكارئىنانى پتر ژ رامانەكى ددت و خودان سۆزەكا چرە و شيائىن ئازراندىن ل گوھدارى يېن ھەيىن. ھەروەسا زمانى ئەدەبى ژ زمانى رۆژانە پى جودايە، چونكو زمانى رۆژانە ئاراستەكرىن بۆ مەروڧىيە و پى ئەدەبى ئاراستەكرىن وى بۆ ناخ و ھەستىن مەروڧىيە و مفا و خەشەپەكى ژى دگەھىنە خواندەڧانى.

### پىناسەيا رەوانىيژىن:

۱- ژ ئالىي زمانىڧە: ژىدەرئى كارى ئاگەھدار كر، ب پامانا گەھشت، ھەروەسا رەوانىيژى جوانيا گەھاندنا پىزانىنانە يان نووچەكە ب پەيڧىن زەلال ئاماژەيە، ل گەل ژىوارى دگونجەت.

۲- ژ ئالىي زارافەپىڧە: ئەو زانستە كو جوانيا (معنوي) ب پامانا پەيڧانڧە ل گەل جوانيا پەيڧى و د ناڧبەرا پەيڧان و گۆتنان و جوداھيا پاماناندا پىڧكڧە كۆم دكت.

- ۱- علم البيان (رؤیبری)
- ۲- علم البدیع (جوانکاری/جوانناسی)
- ۳- علم المعانی (واتاناسی)

د فان پشکین زانستی رهوانیټریډا ب تنی ئەم دی به حسی زانستی رونیټری (علم البیان) ب نئی ل نک جزیری بکن.

پشکین روئیثری (علم البیان):

## ژ چارپشکا پیک دئیت:

- ۱- التشبيه (ليکچواندن)
- ۲- الاستعارة (خواستن)
- ۳- الكناية (درکه)
- ۴- المجاز المرسل (خوازهيا هنارتي)

چەند نموونەيەك ل سەرھەرپشكەكن ژ شعرين جيزيرى زپرتووكا (شەرحا ديوانا مه لايىن جيزيرى) يا سەيدا تحسين ئىبراھيم دۆسكى، چاپا ۸۱.۲ ھاتىنە وەرگرتن كوژ چار بەرگان پىكدئئت.

### ١- التشبيه (ليکچواندن):

- ژ ئالغى زاراقى قە (اصطلاح) گىردانە د ناهەرا دو تىشان يان پتر دا، و پىشكدارىا وان د سىفەتەكى يان پتر دا ب ئىك ژ ئالافىن لىچواندىن (أدوات التشبيه) مەبەستەكە ئاخفتىنكەرى دقئت. مفاين وئ: سىفەتە دقئت بۆ مەوسوفى ديار دكت، مفاين وئ ئەو سىفەتە كو دقئت بۆ مەوسوفى بئتە ئىساتكرن، گەر ئەو د تىشەكى دى دا بت، تشبیه (لىكچواندن) وان دا دبت وەك ئالافەك بۆ ئىساتكرنا مەوسوفى.

میناک: مہم وہک شیّرانہ...

توخمین لیکچواندنئ (أركان التشبيه)

سیامہ ند وہ کی شیران بہیڑہ۔

۱- المشبه، لیجوو / سیامه‌ند.





۲- المشبه به، له وچوو / شیران

۳- وجه الشبه، رووین لیکچواندنن/ بهیزه

۴- أداة التشبيه، ئالاق لیکچواندنن. وهکی (وهک، وهکو، وهکی، مینا، شوهی).

چه ند میناکهک د شعرین جزیری ل سهرته شبیه:

۱- وئ شه پائی مسک خالی دیم دوری گهردهن شه مالی

جه به تا بسان سه ما لی دل ژ من بر دل ژ من

د فی مالکی دا سی جارن ره که زئی لیکچواندنن (ته شبیه) بیهاتیه بکارئینان، و ب فی رهنگی:

أ- د دهر برینا (مسک خال) یدا کو بهاریکاریا ره که زئی ته شبیه دو ئالی یئن گه هاندینه ئیک، ژ بو رهنگرنا ئالی ئیک.

رووین لیکچواندنن/ وجه الشبه: شیوه و رهنگه. -

لیچوو/ المشبه: (خال) ه. -

له وچوو/ المشبه به: (مسک) ه. -

ئالاق لیکچواندنن (ته شبیه) زی (وهک) نه هاتیه بکارئانین و -  
یئ ژیری. له ورا نه فه لیکچونه کا ب بهیزه، چنکو ئالاف نه هاتیه بکارئانین.

د دهر برینا (دیم دور) یدا، دیسان ب هاریکاریا ره که زئی لیکچواندنن (التشبيه) دو ئالی گه هاندینه

ئیک و په یوهندی یا د ناقبه را واندا په یدا کری.

د ته شبیه دا (دیم) لیچوویه (مشبه به) یه، -

(دور) له وچوویه (مشبه). -

ئالاق لیکچواندنن (اداة التشبيه) هاتیه ژیرن. -

رووین لیچوو (وجه الشبه) زی بهاداری و جوانیا دیی و -  
گورؤفرا ویه.

د دهر برینا (گهردهن شه مالی) یدا، دیسا ب هاریکاریا ره که زئی ته شبیه په یوهندن و



- گەردەن ب شەمالی (تەشبیە) کەرنە.

پووین لیچوونئ (وجە الشبە) ژى رۆناهی و سپیاتی و نازکی -  
دریژیە.

گەردەن لیچوویە (المشبه به) یە. -

شەمال لە وچوویە (المشبه ه). د. نعمة الله نهیلێ، شیوازگەری، -  
بپ ٦٥٢-٧٥٢.

٢- مثلی ته ما بوونه؟ وه یا ما دبن؟

رۆژکو تەجەللایە چ حاجەت دەلیل

د فئ مالکێ دا جزیری (تەشبیها ضمتی) بکارئینایە، چنکو ئەو جوانیا مەحبووین خوە ب  
رۆژا گەش تەشبیها دکت، بئێ کو وینەین تەشبیها عەدەتی بکار بینت، ئەو تشئێ ل نک (مشبه به)  
هە ی دکتە دەلیل ل سەر (مشبه ی).

- رۆژ: (مشبه به)

دلەبر (تە): مشبه. -

(مثل): ئالافی لیکچواندنێیە (أداة التشبيه). -

پووین لیچوونئ (وجە التشبيه) کەس وەکی تە نینە و وەکی تە -  
نابت.

٢- استعاره/ خواستن: فەکۆلینا وینەین خواستی و خەیاڵی و رەوانیژی دکت (البيانية  
والخيالية و البلاغية). و ئالیەکی لیکچوونئ ژئ دئیتە برن، لیچوو یان لە وچوو.

بۆ میناک بیژن: شیر دیت.

ل فێرئ لیچوو هاتیە ژبیرن کو مۆفە، دقیا گۆتبايە: مۆفەکی شیر دیت.

د فی واریدا جزیری دیژرت:



ساقییان جام د دەستەن چەپ و راست

د ئی مالکی دا بۆ مە خویا بوو کو پەیشا (نێرگزی) ل فێرئ ئستعارەیه بۆ بەژنی نازک و زراف یێن خوەشتقیان. دەمئ ئەو دئێنە مەجەلسا زکری و ژ بەر عشقا خوە یا زێدە بۆ خوەشتقی حەقیقی، ل نیفا دوین ژ مالکی بەحسئ ساقییان کرێه، کو ساقی زاراقەکی شاعریڤ سۆفیە و ئستعارەیه بۆ خوەشتقی حەقیقی ئەو پەرداغێن فیانا خوە یێن تژی ل سەر ئاشقیڤ خوە دگێرت کو پێ بێ هس دکت. {تحسین: ب ۱: ۹۴۳-۵۳}.

۲- قەیسەری رۆم ل سەر حەددئ فەرەنگ

تۆپ و زنجیر قەیسەری چەپ و راست

ل فێرئ مەلایڤ جیزی ھندەک رامانیڤ غەزەلی ب رێیا ب کارئینانا ھندەک ئستعارێڤ رەوانیژی (بەلاغی) دگەھینت، و دیژت: قەیسەری رۆم ل سەر سنۆرێڤ فەرەنگان تۆپ و زنجیرێڤ خوە چەپ و راست گرێداینە.

قەیسەری رۆم ئستعارەیه بۆ کەزی و بسکان، سەر حەددئ فەرەنگان ئستعارەیه بۆ  
دۆر و رەخێڤ دیی، تۆپ و زنجیر نیشانن بۆ داقێڤ کەزی و بسکان. {تحسین: ب ۱: ۴۵۳}.

۳- تیر سەد تێنە جەگەر سینول بەر مایە چەپەر

ژ دل و جەرگێ کول و سینە یێ کەرکەر مەکە بە حث

ل فێرئ تیر و تەفر ئستعارەنە بۆ بەرێخودانیڤ چاقی یێن تیژ، کو نیشانا کەرب و کین و غەزەبێنە. {تحسین: ب ۲: ۶۶}.

۴- حەتتا ب نوورا بادەیی پەرنگێڤ نەکی سەججەدەیی

دووری ژوئ شەھزادەیی دوردانە یا گەردەن ژ عاج

(نوورا بادەیی)، رۆنایا عەشقییە، و (سەججەدە) ئەو جل نەشکە یا نەقێژ ل سەر دئێنە کرن، کو ئەو ل فێرئ ئستعارەیه بۆ کرنا عیبادەتێڤ بەرچاف وەکی نەقێژ. وەکو خویا کو کرنا عیبادەتێڤ (ظاہری) ھەکە فیان خوەشتقیاتیا دل ل گەل نەبت چو مفا تیدا نینینە و دبەتە دوریاتی و نیفاق. {تحسین: ب ۲: ۵۳۱}.

۳- درکە (الکنايە):

پیناسە یا درکە یێ



د زمانیدا تشته کی بیژی بهروفاژی ئەوا دیارب ئاخشی.

ژ ئالێ زاراقە ی قە، مەرەم ژێ نه ئەووە گوھۆرپنا ئەوێ رامانی یا بۆ هاتیه دانان، ل گەل ئەگەرێ قیانا رامانا راستەقینە، بۆ وێ یەکی بەلگە یەکی ب بهروفاژی نەسەلمینت.

ئەف جوداهیه د نافبەرا مەجازێ و درکەبێ دا هەیه، د یا یەکی دا نابت رامانا راست ب دانانا بەلگە یەکا ناکۆک ل هەمبەر وێ بهروفاژی بکت، ئانکو بهروفاژی یا دوین.

بۆ میناک ئەم بیژن:

فلان کەس دەست فەکرە، ئەفەژی نیشانا جامپری و مەردینی و ناندەهییە. یان فلان کەس دەست درێژە، ئەفە ژێ نیشانا بێژی و شیانێن وی یێن بەرفەرەن د گەلەک واراندا.

چەند نموونە د هەلبەستێن جزیری ل سەر درکەبێ (الکنایه):

ب دەرێ کەوکه با صوبی ل مەشرق زوهره طالع بت

زوحەل دووربت ب شەش بورجان و وندا بت د غەرب دا

ستېرناس ل وی باوهرپنە کو نیشانا باشییا تالعی مرؤفی هەلاتنا ستېرا (زوهره) و (موشتهری) یە، کانێ چاوا هەلاتنا ستېرا (مەریخ) و (زوحەل) نیشانا بێ تالعیییە، و ژ لایەکی دی قە دەمێ ستېرا زوهره ژ لایێ پۆژەهلاتن قە دەردکەفت و دێتە دیتن رامانا وێ ئەووە دەم هات تارپیا شەفێ بچت، و پۆناهییا سپیدێ دەردکەفت، و ژ بەر هندی دێژن: ستېرا سپیدێ (کەوکه با صوبی)، و گەلەک جارێ شاعروێ وەک کینایەت بۆ نێژکیا ئاقابوونا شەفا نەخۆشیی و هەلاتنا پۆژا خۆشیی ب کار دێنن، و جزیری ژێ ل فێرێ ژ بلی کو پالدایه سەرپاستیه کا علمی فەلەکی ئەو وێ وەک کینایەتە کا ئەدەبی ژێ ب کار دێنن، وی دقێت بێژتە مە: گەلۆ ما مومکنە شەفا فیراقی یا درێژ و تاری د سەر مە دا بچت، ول شوینا وێ سپیدەیا گەهشتن و ویصالی بگەهتە مە؟!

و سەیدا مە لا عەبدەررەحیم وەسطانی، وەکی ژ تەعلیقێن وی ل سەر فێ بەیتی ئاشکەرا دبیت، ل وێ باوهرپنە کو (کەوکه با صوبی) ل فێری کینایەتە ژ مەلەکووتا هەیکەلێ ئینسانی، و (طولووعا زوهرەبێ ژ مەشرق) کینایەتە ژ هەلاتنا پۆناهییا ئەلندا ئەحەدییهت، و (زوحەل) کینایەتە ژ نوورا هیدایەتا و و جودوی، و (شەش بورج) ژێ کینایەتە ژ مەقاماتان. یەعنی: ئەی گەلۆ! مومکنە جارەکا دی نوورا هەیکەلێ هەبوونا مرؤفینیی دەرپیت، و سپیدەیا ئەحەدییهتێ ژ پۆژەهلاتن گەش و روھن بکت، و نوورا هیدایەتا و و جودوی مەقاماتان دەرپاس بکت، و د ناف لەشی دا وندا ببت، و خوہ بێ قەشیرت؟ شەرحا دیوانا جزیری (۵۲-۴۲/۱)

پەمزا د جاما شەریهتێ

خەف تێتە نێفا صوحبەتێ



### وی جان ب نه‌ذرو سه‌ده‌قه دا

ئه‌و سر و ره‌مزا د جاما شه‌ربه‌تی دا، کو مه‌یا عشقییه یا د مالکا بۆری ژی دا ئیشاره‌ت بۆ هاتیه‌دان، ب په‌نگه‌کێ فه‌شارتی دئیت و ده‌که‌فته نیفا وئ هه‌له‌قه و به‌زمه‌یا زکری یا کو دئیته‌ گرێدان، و هه‌ر که‌سه‌کێ ئه‌و فنجان بۆ بێته‌دان، یا سر و ره‌مز تیدا هه‌ی ئه‌و روخا خوه ئیکسه‌ر دکه‌ته قوربان و ب خێرو نه‌ز ددت.. (٣٤٢/١)

زنهار که‌سێ ده‌ست ببت ئه‌رقه‌مێ سه‌روێ

ب عشووه‌ی له‌علان نه‌ ب ته‌سلیم ژها گرت

ئه‌رقه‌م ماری به‌له‌که، ی پنیی پره‌ش و سه‌ی ئ هه‌بن، و ئه‌و ل قیری کینایه‌ته بۆ که‌زیا پره‌ش به‌له‌کا دل به‌ری، ئه‌و ب په‌نگی خوه فه‌ وه‌کی ماری. و سه‌رو داره‌کا وه‌کی کاژی بلند و زرافه، ل نک کلاسیکێ مه‌ ئه‌و وه‌ک کینایه‌ت بۆ به‌ژنا دل به‌ری دئیت ب کارئینان. و مه‌خسه‌د ب عشو به‌یا له‌علان ئه‌و گۆت ناژه‌ ئه‌و ژ لێقی نازکێ یاری ده‌رد که‌فت، و وه‌سطانی دیژت: ئه‌و کینایه‌ته بۆ گۆت هاتیه‌ خوار، کو قورئانه.

284 جیزی دیژت: هشیار به‌! ئه‌و که‌سێ ب ده‌ستویا دل به‌ری، و رازیبونا وئ، ده‌ست بدته که‌زیا به‌له‌کا دل به‌ریا به‌ژن زراف، مه‌ته‌لا وی وه‌کی مه‌ته‌لا وی که‌سیه‌ ب ده‌ستی خوه درێژ کته ئه‌ژده‌هایه‌کی بی کو وی ته‌سلیم ماران هه‌بت.. دقیت هه‌ر ده‌مه‌کی ئه‌و هه‌را هندی بکت کو دبته‌ ئه‌و ئه‌ژده‌ها وی بگه‌زت! (٠٩٣/١)

نایینه‌ی جامی جه‌هان بیی جه‌م

باده‌ی له‌علینه‌ د جاما زواج

(جاما جه‌هان بی) ئه‌و په‌رداغ بوو ب جه‌هان هه‌می به‌رجاڤ دکر، و د ئه‌فسانه‌یان دا دیژن: ئه‌و جام یا جه‌مشیدی بوو، وی ب فه‌خوار، و ده‌می به‌ری خوه ددا نیفا وئ، ئه‌و بۆ وی وه‌کی قۆدیکه‌کێ ئ ده‌ات، وی دنیا هه‌می تپرا ددیت. جیزی دیژت:

- ئه‌ری هوین دزانن کان قۆدیکا وئ جامی یا جه‌مشیدی شاه دنیا هه‌می تپرا ددیت چییه؟

- ئه‌و بادیه‌یا له‌علینه، ئه‌و د زواجی دا هه‌ی!

بادیه‌یا له‌علین، یه‌عنی: مه‌یا سۆر، کینایه‌ته ژ عشق، و (مونا سه‌به) د ناقبه‌را مه‌ی و عشق دا ئه‌وه ئه‌و هه‌ردو خودانی ب هه‌ش دکن، چونکی به‌ری نوکه به‌حس لێفان هاتبوو کړن، یا مونا سه‌ب ئه‌و بوو ئیشاره‌ت بۆ په‌نگی له‌علان کو په‌نگی سۆره، بێته‌دان؛ چونکی ئه‌و په‌نگی هه‌فشیکی مه‌ی و لێفانه‌ ژی!



مه‌عنا: عشق، چاره‌یا دلیه، و پۆناهییا چاقیه ژێ، دل پێ دئێته چاره‌کرن، و چاف  
دنیاپێ پێ دبێنت. (٦٢١/٢)

ئه‌نجام:

- زمانێ ئه‌ده‌بی نه‌ ب تخی پێ تاییه‌ته‌ ب به‌ره‌مه‌پێ ئه‌ده‌بیقه، به‌لكو به‌ره‌مه‌پێ زانستی و  
پۆژنامه‌فانی و پاگه‌هاندن و ئاخفتنا پۆژانه‌ ژێ ب خوه‌قه‌ دگرت، دیسان زمانێ ئه‌ده‌بی تێكدانا  
زمانێ پۆژانه‌یه‌ و فشاره‌كه‌ ل سه‌رزمانی و چه‌ند قارێكرن كو‌ دینه‌ پێخوه‌شكه‌ر بۆ په‌یدا‌بوونا  
زمانێ ئه‌ده‌بی.

- زمانێ ئه‌ده‌بی پتر ژ پامانه‌كێ دده‌ت و خودان ئاشۆپه‌كا به‌رفره‌هه‌ و په‌یقێن پڕ پامان  
و مفاداره، په‌یاما ئه‌ده‌بی دبته‌ كاره‌كێ جوان و له‌هه‌فاتی و بێ هه‌مپا، هه‌روه‌سا هه‌قیبوون ئێك  
ژ سیمایێن زمانێ ئه‌ده‌بییه، دیسان گو‌هو‌پینێ ب له‌زب سه‌رزمانێ ئه‌ده‌بیدا نائین و گرێدای  
چارچۆقه‌كێ تاییه‌ته‌ و پێدتی ب هزر كرنه‌كا كو‌ورو چه‌ره‌، هه‌تا پێ به‌رانیه‌رد پامان و مه‌به‌ستین  
وی بگه‌هت. هه‌روه‌سا می‌ژوویا زمانێ ئه‌ده‌بی یا هه‌ر ملله‌ته‌كێ گرێدای ره‌وشا ئه‌وی ملله‌تییه‌ و  
هه‌تا نو‌كه‌ می‌ژوویه‌كا دروست بۆ ده‌ستپێكنا زمانێ ئه‌ده‌بی ب گشتی نینه‌.

- وێنه‌پێن ره‌وانی‌پێ و بكارئینانا وان وه‌ك ئالافه‌ك زمانێ ئه‌ده‌بی په‌یدا دكن، چونكو  
گه‌له‌ك جاران وێنه‌ ژ ده‌رفه‌ی زمانێ ئه‌ده‌بی خویا دبته‌، له‌وما ژ بۆ هه‌بوونا وێنه‌ی بوویه  
مه‌رجه‌ك كو‌ ژوی زمانێ ئه‌ده‌بی بێته‌ ئافرانندن.

285

لیسته‌یا ژنده‌ران

١- پرتووك: ب زمانێ كوردی:

١- دۆسكی، ته‌حسین ئه‌براهیم (١١٠٢)، شه‌رحا دیوانا مه‌لایێ جزیری (٤ به‌رگ)، چاپا  
ئێكێ، كۆمه‌لگه‌ها فه‌ره‌ه‌نگی یا ئه‌حمه‌دی خانی، سو‌ران.

٢- خه‌لیل، ئه‌براهیم (٦١٠٢)، تیۆر و پێبازه‌كانی زمان، وه‌رگێران: د. ناریمان عه‌بدوللا  
خۆشناو، چاپا یه‌كه‌م، ناوه‌ندی ناوێر، چاپخانه‌ی پۆژه‌ه‌لات، هه‌ولێر.

٣- عه‌بدوللا، عه‌بدولسه‌لام نه‌جمه‌دین (٨٠٠٢)، شه‌كرده‌وه‌ ده‌قی شه‌عری له‌ رووی  
زمانه‌وانیه‌وه، چاپا ئێكێ، ده‌زگه‌هێ سپێرێز، چاپخانه‌ی حاجی هاشم، ده‌وك.

٤- گه‌ردی، ژوان عه‌بدولسه‌لام عه‌زیز (٨١٠٢)، شه‌وازه‌ له‌ شه‌ره‌كانی كامه‌ران مو‌كری  
له‌ ژێر پۆشناپی قوتابخانه‌ی «فیلولو‌جی لیۆ شه‌پێتزه‌ر» دا، چاپا یه‌كه‌م، چاپخانه‌ی پۆشنبیری،  
هه‌ولێر.



۵- مه‌لازاده، رېښوار محه‌مه‌د (۹۱۰۲)، شېوازناسی له ئەدهبدا، ده‌زگای ئاوێر، چاپی یه‌که‌م، هه‌ولێر.

۶- نه‌یلێ، نعمت الله حامد (۷۰۰۲)، شېوازگه‌ری (تیۆری و پراکتیک)، ده‌زگه‌هی سپیپێز، چاپا ئێکێ، چاپخانه‌ حه‌جی هاشم، ده‌وک.

۷- وێسته‌ر، رۆجه‌ر (۷۱۰۲)، لێکۆلینه‌وه‌ی تیۆری ئەده‌بی، وه‌رگێڕان: عه‌تا قه‌ره‌داخی، ناوه‌ندی توێژینه‌وه‌ی ئەده‌بی عه‌بدولپه‌حمان زه‌بیعی، چاپخانه‌ی تاران.

## ۲- پرتووک ب زمانێ عه‌ره‌بی

۸- ایغلتن، تیری (۶۱۰۲)، نظریه‌ الادب، ترجمه‌: ئاثر الدیب، دار المدی، بغداد.

۹- ایفانکوس، خوسیه‌ ماریا بوئویل (۱۹۹۱)، نظریه‌ اللغة الادبیه، ترجمه‌: د. حامد أبو أحمد، دار غریب للطباعة، القا‌ره‌.

## ۳- پرتووک ب زمانێ رۆسی:

۱- شملیوف، دی (۷۸۹۱)، فه‌ره‌نگا ئەنسۆکلۆپیدیای ئەده‌بی، مۆسکۆ.

## ۴- نامه‌یێن ئەکا‌دیمی:

### ۱- ماسته‌ر ب زمانێ کوردی:

۱۱- هه‌مه‌د، ئیبراهیم هه‌سه‌ن (۲۰۰۲)، شێخ په‌زای تاله‌بانی (۵۲۸۱-۱۹۹۱) و زمانێ شعری شیعه‌ کوردیه‌کان، زانکۆیا سه‌لاحه‌دین.

۲۱- ره‌شید، عه‌بدولمه‌جید عه‌بدولحه‌مید (۵۱۰۲)، په‌نگشه‌دانا شېوازی د چیرۆکا هونه‌رییا کوردیدا (گۆفه‌را به‌ه‌دی و هک نموونه‌)، زانکۆیا زاخۆ.

۳۱- عه‌بدوللا، عه‌بدولسه‌لام نه‌جمه‌دین (۷۰۰۲)، شیکردنه‌وه‌ ده‌قی شیعی له‌ رووی زمانه‌وانیه‌وه‌، زانکۆی سه‌لاحه‌دین، هه‌ولێر.

### ۲- دکتۆراه ب زمانێ کوردی:

۴۱- په‌جه‌ب، سلیمان ئیسماعیل (۷۰۰۲)، به‌راوردکرنا کاري بکه‌ر نه‌دیارد ناڤه‌را زمانێ



## ۵- کۆفار

۵۱- حاجی، عەبدی (۲۰۰۹)، زمانێ ئەدەبی، کۆفارا پریز، هەژمارە ۲، دەزگەهی سپیپێز  
یڤ چاپ و بەلاقێرنی، دهۆک.







عشق عرفانی در دیوان شیخ احمد جزری  
Mahmud Sheikh\*

مقدمه

در یک دسته‌بندی کلان، می‌توان دو گونه از عرفان و سلوک معنوی را در سنت اسلامی و دیگر سنت‌های دینی از یکدیگر متمایز کرد: (۱) سلوک معنوی با محوریت زهد و (۲) سلوک معنوی با محوریت عشق. برخی بر این دو، سلوک معنوی با محوریت معرفت را نیز می‌افزایند ولی از آنجا که معرفت محصول سلوک است، چندان صحیح نمی‌نماید که آن را گونه‌ای از سلوک معنوی بدانیم. عشق عرفانی عبارت است از برقراری رابطه عاشقانه با خداوند، به نحوی که خداوند در مقام معشوق و سالک در مقام عاشق قرار بگیرد. چنین رابطه‌ای جایگزین رابطه عبد و مولا در شریعت و سلوک زاهدانه است و در آن، رابطه عبودیت جای خود را به عشق می‌دهد.

289

چنان‌که می‌دانیم، متصوفه گاه با تأکید بر رعایت حدود شریعت و گاه بدون تأکید بر آن، با تمرکز بر محبت ال‌هی و عشق، از جریان زهد که از دیرباز در میان متشرعان رایج بوده است، متمایز می‌شده‌اند. آنان که میان سلوک عشق‌محور و شریعت تمایزی نمی‌دیدند، از بندگی عاشقانه خداوند سخن می‌گفته‌اند و آنان که میان سلوک عاشقانه و سلوک عابدانه تعارضی می‌یافته‌اند، از ابطال شریعت در مراحل از طریقت یاد کرده‌اند. یکی از این دو عنصر، یعنی عبودیت و عشق، متعلق به ادبیات دینی بوده و دیگری متعلق به ادبیات عرفانی است. این دو گونه از سلوک (سلوک عاشقانه و سلوک زاهدانه) در یکدیگر داخل‌اند، یعنی در سلوک عاشقانه، اگرچه عشق در کانون اندیشه و عمل سالک قرار دارد، اما آنگونه نیست که زهد در آن راه نداشته باشد، و همین‌طور در سلوک زاهدانه نیز زهد در کانون قرار دارد ولی چنان نیست که در آن از عشق هیچ خبری نباشد.

چنان‌که می‌دانیم، در سنت تصوف اسلامی، در دو قرن نخستین، سلوک مبتنی بر زهد، پررنگ‌تر بوده و پس از آن، عشق محوریت یافته است. با رواج سلوک عاشقانه، ادبیات عرفانی در جهان اسلام، به‌ویژه در زبان فارسی، رواج تام می‌یابد و پس از آن، حتی با ظهور عرفان فلسفی و نظری ابن عربی و اتباع او، باز هم عشق در کانون شعر عرفانی باقی می‌ماند. جزری نیز یکی از عارفانی است که علی‌رغم پیوند با اندیشه‌های عرفان فلسفی ابن عربی، در مقام شاعری، از عشق عرفانی غافل نبوده و تمام دیوان او ظهور توجه او به این مقوله است، تا آنجا که تبیین عشق عرفانی در دیوان او عملاً تبیین نوع عرفان اوست و هدف ما در این مقاله نیز همین است. دیوان شعر او نشان‌دهنده رویکردی عاشقانه در ارتباط با عالم و خداست. مضامینی چون حُسن و عشق از پرتکرارترین مفاهیم دیوان اویند و او کمتر به وعظ،

\* Prof. Dr. Dîrokzan û Lekolîner.



خطابه و توصیه به زهد و ریاضت پرداخته است. در ادامه، برخی از مؤلفه‌های عشق در دیوان جزری، بنابر خوانش نویسنده تبیین می‌شود.

### 1- عشق در میانه زمین و آسمان

در تصوف قرون میانه، دورویکرد اصلی در موضوع عشق در میان متصوفه رایج بوده است. در یک رویکرد، تنها خداوند شایسته عشق‌ورزی است و دوست داشتن غیر او (یعنی محبت به صورت‌ها) به تعبیر مولانا، مایه ننگ است. در رویکرد دیگر، خداوند به سبب آنکه حُسن مطلق است، شایسته عشق مطلق می‌باشد، اما چون مصدر حسن در جهان است و همه عالم آیات و ظهور حسن اویند، عشق به صورت‌ها در تعارض با عشق به صورت‌آفرین نیست، بلکه حتی به باور برخی، چون ادراک حق کما هو حقّه ممکن نیست، عشق به او تنها با عشق به مظاهر حسن او ممکن است. چنان‌که در مثنوی می‌بینیم، مولانا مانند شمس، عشق را تنها شایسته خداوند می‌داند و تعلّق عشق به غیر خداوند را ننگ می‌خواند<sup>۱</sup> و عشق به امور فانی (مردگان) را در برابر عشق به خداوند قرار می‌دهد و آن را مایه تباهی می‌خواند<sup>۲</sup>.

در مقابل این رویکرد، برخی از صوفیان، همه زیبایی‌های جهان را پرتوی روی حبیب و تجلی زیبایی او تلقی می‌کنند و آن را در طول عشق الهی درمی‌یابند. جزری از این دسته اخیر است و عشق در دیوان او، بر خلاف مثنوی مولانا، کاملاً آسمانی نیست. او تنها از عشق خداوند سخن نمی‌گوید و سرش دائماً رو به آسمان نیست، بلکه مانند حافظ به زمین نیز توجه دارد و عشق زمینی را آیتی از عشق الهی می‌بیند و جستن ماه در پیاله را عیب و عارتلقی نمی‌کند<sup>۳</sup>. او حتی در مقام توصیف محبوب ازلی، از استعاره عشق انسانی بهره می‌برد و از ابرو و لب و موی معشوق سخن می‌گوید. همین توصیف نشانه آن است که او زیبایی زیباییان زمینی را دوست دارد. وی در دیوان خود مدام آنان را وصف می‌کند و از زلف سیاه و پرپیچ و خم آنان شان با لباس‌های زیبای ابریشمی و دلبری‌هایشان سخن می‌گوید<sup>۴</sup>. برخی کوشیده‌اند این ورقص دست ابیات دیوان جزری را تاویل عرفانی کنند، اما به نظر می‌رسد فهم طبیعی این ابیات و توضیح مشرب او در عشق کار درست‌تری باشد. این ابیات بسیار گویاست. در شعر او، عابدان و صوفیان، در خلوت راز و نیاز، بر محراب ابروی یار سجده می‌کنند<sup>۵</sup> و خود شاعر نیز در این کار از آداب و رسوم دعا تبعیت دارد و با اخلاص و یقین کامل چنین می‌کند<sup>۶</sup>.

- عشق‌هایی کزی رنگی بود/ عشق نبود عاقبت ننگی بود// کاش کان هم ننگ بودی یکسری/ تا نرفتی بروی آن بد دآوری
- زانک عشق مردگان پاینده نیست/ زانک مرده سوی ما آینده نیست// عشق زنده در روان و در بصر/ هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر// عشق آن زنده گزین کو باقی‌است/ کز شراب جان‌فزایت ساقی‌است// عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
- اشاره به این حکایت که اوحدالدین در بیان حال خود به شمس می‌گوید که ماه را در پیاله میجویم و شمس پاسخ می‌دهد که اگر دمل بر قفا نداشتی سر بر آسمان کردی و ماه را در آسمان جستی.
- چین چین کرن زولفتن سیا که سبک نه‌تله‌سن دپیا قه‌با / نپیدی نیشان نابن خویا تیکه‌ل کرن لازم صه‌با من دی صه‌با دایح سه‌هر مادرائی به‌درئ کرد و کهر / قه‌وس و قه‌زه‌ج ژئ هاته دهر دیسا ب زولفانرا ته‌با نیرو ژمه ل به‌درا تمام عه‌نبهر فشان بن صه‌د سه‌لام / نه‌ی هؤدهؤدی شیرین کلام اهلا و سه‌لا مرحبا...// نه‌ی شه‌که‌را سیی ده‌ست و زهند زانم مه‌جالا نامه‌خوند/ لیقان ته‌به‌سسوم کر ژ قهند ماست کبان‌فی ربا (۱۲)
- سه‌رئ زولفا ته ب کؤللائن دؤعا/ هاته ده‌ستج مه ب جه‌للائن دؤعا  
صؤفین خه‌لوه‌نشین بیته سؤجود/ هه‌ردؤ برهین ته‌نه می‌جرائن دؤعا  
عه‌رضن کن دئ بکرم صورده‌تن حال/ کؤ تویی قیبله‌ین نه‌ربایئ دؤعا (۱۴)
- ژ دؤعای قه‌ده‌حه‌ک دهر ده‌سته/ هه‌ر سه‌هر مه‌ستی مه‌ین نایئ دؤعا  
گؤلن نیقیبال ژ گؤلزرائ قه‌بول/ مه‌چنی بو د شه‌که‌ر خایئ دؤعا  
به‌رد و به‌رهین ته ب نیخلاص و یه‌قین/ مه‌دبر سه‌جده ب نادایئ دؤعا (۲۴)



چنانکه گفته شد، جزری به زیبایی زمینی و به تبع آن، عشق زمینی بی‌توجه نیست. دلیل این توجه آن است که بر مبنای نظریه وحدت وجود، همه عالم تجلی خداست و بنابراین، همه زیبایی‌های جهان را پرتوی روی حبیب و تجلی زیبایی او تلقی می‌کنند. عارفانی چون جزری، عشق زمینی را در طول عشق الهی درمی‌یابند، لذا خانقاه و خرابات برای آنان تفاوتی ندارد، زیرا هر دو مظهر زیبایی خداوندند<sup>7</sup> و به تعبیر سعدی، می‌توانند عاشق همه عالم باشند، زیرا همه عالم زیبایی خود را از آن زیبای مطلق ستانده‌اند<sup>8</sup>. جزری بر همین مبنای زیبایی‌های جهان را نشانه زیبایی‌آفرینی خداوند می‌داند و در نتیجه، به حسن فراگیر خداوند قائل است و چون هر جا حسن و قوه درک حسن باشد، عشق هم هست، جزری قائل به عشق فراگیر نیز هست. توضیح آنکه، عشق محصول درک حسن معشوق از جانب عاشق است و آنگاه که این ادراک در عاشق شکل می‌گیرد خود را در نهایت نیاز به معشوق می‌یابد و وله و سرگشتگی شگرفی را برای وصال با معشوق تجربه می‌کند. جزری در این زمینه، از حافظ شیرازی و غزلیات او متأثر است و این تأثیر از همان نخستین شعر دیوانش آشکار است و درست مانند حافظ، زمینی یا آسمانی بودن معشوق در شعرش عیان نیست و مبهم است. او در این شعر از «مشاطه حسن ازل» سخن می‌گوید که زلف و موی معشوق را حلقه حلقه و زیبا آفریده است. این زیبایی، دل‌بستگی ما و از دست دادن اختیار را در پی دارد<sup>9</sup>. به بیان دیگر، جزری به مخاطب خود می‌گوید هر جا حسنی هست، عشق خودنمایی می‌کند و چون حسن باشد، فرد حسن‌شناس راهی جز عاشق شدن ندارد و عملاً اختیار از کف می‌دهد. عالم ظهور حسن خداوند است، بنابراین همه عالم زیباست و این زیبایی بی‌کرانه، همه آفاق را در برگرفته است<sup>10</sup>. در نظر او همه عاشق‌اند، زیرا معشوق‌آزلی در شعر جزری مشاطه‌ای است که زلف و موی زیباییان را حلقه حلقه و زیبا آفریده، یعنی منشأ زیبایی است، لذا سجده بر معشوق زیبارو، سجده بر اوست. از این منظر، پرداختن به زیبایی و اعجاب شاعر در برابر آن از پرتکرارترین مضامین شعر جزری است.

فراگیر بودن حسن به فراگیری عشق می‌انجامد و نتیجه فراگیری عشق، متکثر شدن معشوق است، به نحوی که علاوه بر خداوند و زیبارویان، ممکن است اولیای دین یا حتی ممدوحان (اصحاب قدرت) به جهت برخورداری‌شان از حسن صورت و سیرت در جایگاه معشوق قرار گیرند. در این وضعیت، با لایه‌هایی از عشق و طیفی از معشوق‌ها مواجهیم. در شعر جزری نیز چنین است و علاوه بر خداوند و زیبارویان، پیامبر و ممدوح نیز در مقام معشوق قرار گرفته‌اند. او در ابیاتی که اظهار عشق او به پیامبر اعظم است، خداوند را به نقاشی زیبایی‌آفرین تشبیه کرده که صورت معشوق را چون الماسی درخشان آفریده، که ابرو و مژگان زیباترین کرده تا یاقوت‌فروشان از بهت در برابر آن زیبایی، کف باز کنند و الماس از کف بپندازند و بشکنند<sup>11</sup>. بهت و حیرت در برابر زیبایی خدادادی معشوق، که همان عشق به حسن

است و چون عشق به زیبای زمینی، عشق به تجلی زیبای حقیقی و زیبایی‌آفرین هستی، یعنی

7 در عشق، خانقاه و خرابات فرق نیست/ هر جا که هست، پرتو روی حبیب هست// آن جا که کار صومعه را جلوه می‌دهند/ ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست.

8 به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست/ عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

9 مشاطه بین حوسنه زهل چه نگالی زؤلان تاب دا/ دا عیشقیل بت پیل پیلقل هلین مھ بی جلاب دا

حؤسنا حه‌بیب و لؤطفن یار ئاقیته دل عیشقا غه ددار / لهو سەلب کر ئۆ ئیختیاروئ حوسنئ ئەف ئیجاب دا  
من دی سەحەر زولفین د مەست هاتن سەما ئیجرام بەست/ چون سەجدەیا خالی ب قەست، لهو حاجبان میجراب دا (۳۱)

10 از دام زلف و دانه خال تو در جهان / یک مرغ دل نماند نگشته شکار حسن

11 یاقوت فروشان د کەف ئەلماس شەستەن/ ئەکەف صەفەحی ئەلماس کو ئەنقاشی روڤەم دا (۱۱)



خداوند است، بنابراین عشق به زیبای زمینی نه تنها ننگ نبوده، بلکه امری شریف و معنوی است، لذا جزری افتخار می‌کند که سی سال در بند معشوق است<sup>۱۲</sup>. او در وصف پیامبر، نظریه انسان کامل ابن عربی را مد نظر دارد و با تکیه بر آن، از عشق خود به پیامبر خاتم سخن می‌گوید و باور دارد که نام مبارک آن حضرت در دیوان قدم، به قلم علم خداوند، کمال اعتدال ثبت شده است و همه عوالم وجود، آشکال خطوط نام اویند و او آینه صفات احدی است و لمعان نور او از عرب درخشیده و عجم را در نور دیده است<sup>۱۳</sup>. در موضوع ممدوح نیز، جزری مانند حافظ است و از نهادن ممدوح در جایگاه معشوق ابایی ندارد، زیرا ممدوح نیز مانند اولیا، بهره‌مند از حسن سیرت و گاه حتی حسن صورت است، آن هم تا حدی که وی وصف ممدوح را مانند وصف خداوند ناممکن دانسته است<sup>۱۴</sup>.

فراگیری عشق و اصیل بودنش نزد عارف، همچنین منجر به آن می‌شود که شاعر عشق را ویژه مومن نداند و آن را در منزلی بالاتر از کفر و ایمان بخواند، چنانکه کفر و دین هر دو در راه اویند<sup>۱۵</sup>. جزری در ابیاتی، دو ابروی معشوق را محراب عبادت و توجه به خداوند می‌خواند و تصریح می‌کند که این توجه چه از سر ایمان باشد و چه از سر کفر تفاوتی ندارد، لذا به استفهام، جزا دادن برای کفر و جزا دادن برای ایمان را زیر سوال می‌برد و سپس از معشوق، ظهور بی‌حجاب و محدودیت را طلب می‌کند<sup>۱۶</sup>.

### 3- قلندرانگی عشق

فراگیری عشق و توجه به عشق زمینی، برخی از اشعار جزری را قلندرانه کرده است. شعر قلندرانه، شعری است که از نظر مضمون به تابوهای جامعه دینی حمله می‌کند و امور مثبت را منفی و امور منفی را مثبت تلقی می‌کند. شعر قلندرانه در آثار سنایی و عطار و حافظ بسیار برجسته است و در شعر جزری نیز شواهد خوبی برای آن می‌توان یافت که معمولاً سویه ملامتی‌گری نیز دارد. برای نمونه، او در غزل «مغیچه می‌فروش» ادبیاتی قلندرانه دارد، اما در عین حال، انگاره روا داشتن عشق زمینی و آمیختن آن با عشق الهی قابل رؤیت است. او در این غزل، از مغیچگان می‌فروش بسیار زیبا که اهل رقص و سماع و دلبری‌اند سخن می‌گوید، زیباییانی که شاعر با دیدن آن‌ها صبر و قرار و هوش خود را از دست می‌دهد و آن معشوق که جان شاعر است نیز، به ستم، قلب او را شرحه شرحه می‌کند و با وجود این، شاعر همچون گدایی بر آستان او خواهان مهر اوست. معشوق چون شاعر مسکین را می‌بیند دست او را می‌گیرد و به حلقه پایکوبی مستان می‌برد و اهل حلقه نیز به حرمت معشوق وی را می‌پذیرند<sup>۱۷</sup>. در جای دیگر نیز از زیبایی رقص معشوق در حلقه رقصان سخن می‌گوید، که اگر سویه‌ای

۱۲ هیژ زنان میرد بیبیرن / زانت نهم سی سال نه‌سیرین / چه حفتنیرئ پؤرسه که نه‌میرین / له و بره‌حم شه‌فیه‌یه (ص ۹۱۴): یعنی نمی‌دانم امیر از عشق سی‌ساله خود به من خبر دارد، تا از حال درمند من بپرسد. این انتظار بی راه نیست زیرا ملوک به رحم و شفقت موصوف‌اند.

۱۳ نیسمی ته‌یه مه‌کتوب د دیوانی قیددم دا/ حه‌رفه‌ک قه‌له‌می عیلمی بته قویمی ره‌قم دا (۹) / نه‌شکال و خه‌طین دائره بی نوقطه بی عیلمن/ نه‌ف نه‌قش و میثالین د خه‌پالانی عه‌دم دا (۹)

(میم مه‌طله‌عی شه‌مسا نه‌حد نایینه صیفه‌ت کر/ لامیع ژ عه‌رو ب به‌رقی ل فه‌خاری عه‌جه‌م دا (ص ۹)

قه‌ست و داخوازا «مه‌لی» دانیم ژ جان و دل نه‌فه/ خه‌ر د به‌ندا خذمتی پیش ده‌ستی دیدارا ته بی (۲۹۴) ۱۴

کفر و دین هر دو در رهت پویان/ وحده لاشریک له گویان (حدیقه) ۱۵

مه‌ر دو بره‌ین ته نه میجرایی ج نیمان و چ کوفر/ بود هو نابود یه‌کن نه‌ف چه نه‌واب و چه عیقاب// وه‌ره نیشانی ده‌خوه بی په‌رده سه‌حه‌ر/ لی ژ خونی بکه په‌ره‌یز کو شه‌هیدان چه حیساب (۸۴)

ب حوسنا خو نیلاهی کی بسمه و هه‌بیه‌تی دینی/ نوجوم و که‌وکه‌بی لامیع ژ بالا تین ب به‌ژنبد// بخالین وه‌رد و نه‌سیرین ژ قودره‌ت کشاندی لی/ ب ته‌رحا نیرگزا عیلی سه‌حه‌رگاهان نه‌سیم لیدا// کوئولی ناستانی دور نه‌کی نیدی ژ دهرگاهی/ ژ با خوی فی رجو ناکین د بایی لوطف و ره‌حمیدا (۹۳)



نمادین برای آن قائل نشویم، اشاره به معشوق زمینی دارد.<sup>۱۸</sup> این معشوق، چنانکه در ابیات بعد می‌گوید، نمایان‌گر حسن الهی است. او مانند حافظ، پیرخرابات را می‌ستاید و به قرآن و آیاتش سوگند می‌خورد که اگر پیر خرابات دستور به سجده در برابر بت لات را بدهد، چنان خواهد کرد، زیرا مرید بصیر می‌داند که پیر خرابات، که در شعر جزری مانند شعر حافظ مظهر ولایت الهی است، از راه و رسم منزل‌ها بی‌خبر نیست.<sup>۱۹</sup> همچنین در شعر جزری مانند شعر قلندرانه، بدنامی ستایش می‌شود و او بدنامی خود را شبیه بدنامی کسانی چون سعدی و جامی می‌خواند و بدان افتخار می‌کند و تصریح می‌کند بدنامی‌اش چنان وسیع بوده، که آلات موسیقی نیز به وجد آمده و همه را از آن با خبر کردند و این بدنامی موضوع محافل انس گردید.<sup>۲۰</sup> علاوه بر ستایش بدنامی، قلندارنگی شعر جزری منجر به ریاستیزی او می‌شود. چنانکه مفتی پس از طلب شراب از ساقی و خواستن نوا از مطرب و پس از رقص محبوب در حلقه، تقاضای شراب می‌کند و بر حرام بودن آن طعنه می‌زند و مفتی خود را در عشق، نی و نای می‌خواند.<sup>۲۱</sup>

به سبب همین ویژگی نیز عشق در دیوان جزری، اولاً در تعارض با علم مدرسی است و ساحتی بالاتر دارد، ثانیاً موقوف عنایت است. این امر بدان معناست که اهل علم و صاحبان فتوا که می‌پندارند همه چیز در دفتر و کتاب است و با مجاهدت و اجتهاد می‌توانند به معرفت حقیقی دست یابند، خطا می‌کنند. جزری از این نظر، دنباله‌رو اسلاف صوفی خود است و مانند حافظ باور دارد که علم عشق در دفتر و کتاب یافت نمی‌شود و اهل عشق باید اوراق را بشویند<sup>۲۲</sup> و حتی اگر قرآن با چهارده روایت خوانده شود، نهایتاً عشق است که فریادرس خواهد بود.<sup>۲۳</sup> او همچنین در این باره معتقد است که عشق کاری است که به تعبیر حافظ، موقوف عنایت باشد.<sup>۲۴</sup> او در ابیاتی از عنایت حق به خود خبر می‌دهد، عنایتی که وی را بدان معرفت رسانده که دنیا فانی است، لذا زنده می‌دهد که به علم و دانش خود فریفته نشوید، که چون حباب سرگشته بر آب است، و سپس آرزو می‌کند که ای کاش پیکی از جانب معشوق، مانند هدهد سبأ، بر او وارد شود تا او را از رضایت محبوب از خود با خبر گرداند.<sup>۲۵</sup> او در غزلی زیبا می‌گوید که دست قدرت، حجاب از معشوق برداشت و ما بدون پرده و حجابی، جمال جبروتی معشوق را دیدیم، معشوقی چنان زیبا که افتادن شبنم سحرگاه بر روی او، مایه رشک عطر و گلاب است. منافذ قلب شاعر به سبب نوشیدن شراب کافوری ناب و خوشبویی که از صافی جمال معشوق گذشته و خالص شده، بر عشق و محبت باز شده و در معرفت به

دچهرخی وهک نوجوم دیم دور سه‌ما هاتنقیرانا په ک/هه‌یپفا به‌دهر بو ئه‌و سورپهری من دی دره‌قصیدا (۵۳) 18

ب قورنابی ب نایاتی نه‌گهر پیری خه‌رایاتی / ببیژت سه‌جده بن لاتی موریدی وی دین قاتی (۵) 19

(مرید اری‌بصر نبود ز فرمانش بدر نبود/ که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها/ص 5

مه‌را ژ نه‌وه‌ل چ بر خامی کشاند ناخیر ب به‌د نامی / ژره‌نگی سه‌عدی و جامی ژ شوهره بی‌حسین عامی (۷) 20

(بده‌نگ و بانگ و ناوازی دبیژیت نه‌غمه‌یا سازی/ نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محمل‌ها/ص 7

لله وه‌ره ساقی پدو جامان مه‌جوان که/ موطرب بده‌فی را بده‌سیگاه و شه‌بابی 21

وه‌ر گوه‌ بده‌نایی کو شیرین قه‌د د سه‌مای/ پور جه‌ل کر نه‌فی فی‌صلی خیطایی

جامه‌ نه‌شه‌که‌ر له‌ب به‌مه‌دت عه‌ینی جه‌رامه/ فه‌توا وه‌نوما حاشیه‌یا شه‌رحا لوبایی

موفیتی مه‌نه‌ی و نایه و نه‌ی قولی قه‌دیمه/ باوره‌ ته‌نه‌ن گوه‌ بده‌ به‌ر چنگ و ربایی (۴۸۲)

بشوی اوراق اگر همدرس مایی/ که علم عشق در دفتر نباشد 22

عشقت رسد به‌ فریاد ار خود به‌ سان حافظ/ قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت 23

زاهد اراره به‌ رندی تَبَرَد معذور است/ عشق کاری‌ست که موقوف عنایت باشد 24

سه‌حه‌ری خوضر عینایه‌ت کو برین چه‌شمه‌یی دل/ به‌ جیهانی مه‌ نه‌ظر دا کو جیهان عه‌ینی سه‌راب (۶۴) 25

ب حوبایی مه‌ به‌ مغرور وه‌ه سه‌رگه‌شته مه‌لا/ باف به‌ره‌ی وه‌ده‌سه‌رگه‌شته حویاب (۶۴)

وه‌یه‌هودهود ژ سه‌با بیت و بزاین چیه‌ حال/ کولحالی مه‌ غه‌ریبان نه‌ سوئال و نه‌ جه‌واب (۶۴)



نهایت رسیده است، معرفتی که محال است با مطالعه بسیار حاصل شود.<sup>۲۶</sup>

#### 4- محنت آفرینی عشق و تأثیرش بر تزکیه اخلاق

یکی از مضامین اصلی شعر در ادبیات فارسی، ترکی و کردی، محنت آفرینی عشق برای عاشق است. یعنی عشق همواره با رنج همراه است، البته رنجی که ناخوشایند نیست. یکی از دلایل این رنج برای عاشق، بی‌اعتنایی معشوق به اوست. این بی‌اعتنایی را شعرا به بی‌رحمی و سنگدلی معشوق نسبت داده‌اند. در شعر جزری مانند شعر دیگر شاعران آن دوره، معشوق، سنگدل و بی‌رحم است و سبب سنگدل خواندن او، بی‌توجهی به عاشق زار خود است، معشوقی که صد جمشید و کیخسرو غلام اویند و او بداندان نیز بی‌توجه است.<sup>۲۷</sup>

سبب دیگر قرین بودن عشق با محنت و رنج، هجران است. در ادبیات ما، هجران وجه غالب شعر غنایی را دارد. این جدایی و هجران باعث دشوار شدن راه عشق است، راهی که پیش از ورود، جذاب و خواستنی بود، اما عاشق پس از ورود به آن، با دشواری‌های بسیار که مهم‌ترینشان سختی هجران است، آشنا می‌شود. جزری با استناد به حافظ می‌گوید عشق ابتدا آسان می‌نماید ولی پس از ورود به آن، در راه آن مشکل‌ها پدید می‌آید<sup>۲۸</sup> و همچون دریایی مواج و پرخطر است که راکب کشتی در آن امیدی به نجات از گرداب و طوفان ندارد.<sup>۲۹</sup> تذکر این نکته ضروری است که عاشق در شعر جزری در فراق همیشگی نیست، گاه از وصال خود با معشوق نیز سخن می‌گوید. البته التهاب، قلق و اضطراب برای عاشق، حتی در وصال نیز دائمی بوده و عمر وصال با محبوب کوتاه است. معشوق عاشق را بی‌آنکه خطایی از او سر زده باشد، به تیر فراق که بر جگر او می‌زند می‌کشد و دیدن دوباره روی معشوق برای عاشق و سوختن چون پروانه در کنار شمع وجود او، تبدیل به آرزویی محال می‌شود و او طلوع صبح وصال را از پس شب هجران طلب می‌کند.<sup>۳۰</sup>

ویژگی محنت آفرینی عشق و نیز ویژگی تعلق دائمی عاشق به معشوق، دو نتیجه سلوکی برای عاشق دارد: نخستین ویژگی، تزکیه اخلاقی عاشق و دومین ویژگی، تجربه توحید است. تزکیه اخلاقی یعنی بریده شدن از رذایل و آراسته شدن به فضایل. منشأ رذایل خودخواهی است و عاشق به سبب دل‌کندن از هر چه جز معشوق (حتی از مال، اهل و آبروی خود)، از حرص، حسد، کبر و .... خالی می‌شود. مراد از توحید نیز رسیدن به نقطه‌ای است که تمام ساحت انسان در یک مسیر قرار گیرد. این ساحات عبارتند از باورها، احساسات و عواطف، عزم‌ها و اراده‌ها، رفتارها و گفتارها. عاشق به سبب آنکه همه فکر و ذهنش معطوف به معشوق می‌شود و همه توجهش از غیر معشوق بریده می‌شود، این وحدت را تجربه می‌کند، یعنی تنها یکی را می‌خواهد، تنها یکی را دوست دارد و تنها از یکی سخن می‌گوید. صوفیان

- 26 دهستی قودرست کو هلافت ز به‌ژنا نه تیقاب/ ب جه‌مالا جه‌به‌روتی مه نه‌مان په‌رده و حیجاب// ل گولین ته‌ی ته‌رو نازک کو  
سه‌جه‌ر گرتی خونا ف/ د نه‌باریق قنینان ژ سه‌ده صوه‌تی گولاب// عه‌ینی کافوری به‌مه‌شرب مه ژ حوسنا ته‌یه صاف/ له‌ف ژ  
عیشقاته د دل دامه‌فه‌بو عیلمی عویاب// مه ژ سه‌رچه‌شمه‌یی جه‌یوان قه‌ده‌ده ک صافی فه‌خوار/ ناگه‌هی له‌ذذت و ده‌وقا مه ب  
صه‌د جلدی کتاب (۴۴-۵۴)
- 27 ل که‌لی ناستانی خوه نه‌پرسی قه‌ط حه‌یی جاره‌ک/ گه‌لو نائینه‌بیری نه‌م دفی نیچیر و راوی د/ دزانه‌م سواری من غه‌زاله‌ک وی  
دفترا کی/ بجایی صه‌یدی نه‌ز بوما دوی فتراک و به‌ندیدا// چ حه‌ددی صه‌د هزار جان بن د فتراکا حه‌بیبی من/ کو صد جه‌مشید و  
که‌ی خوسره‌و غولان سه‌ر د فی ری را ... (۳۳)
- 28 دزانی رود و عود نه‌وو‌هل چ دافین سورود نه‌وو‌هل/ که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها (ص۲)
- 29 قولزمی عیشقی ژ بایی خو موخالیف ده‌مه کی/ ده‌مه‌ماتی عه‌جایی مه‌ل سه‌ر ده‌ستی غیراب (۷۴)
- 30 حه‌بیبی بی‌خه‌تا کوشتم د ده‌ربا فیرقه‌تی ناخ/ ژوی روژی دزانی من کو یار نه‌و تیر ل جهر گیدا// گه‌لو دیسا بینم نه‌ز چرای  
وه‌صله‌تی هل بت/ بسوژم شوبه‌یی په‌روانی د به‌ر روی نور و شه‌وقی دا// ب ده‌ری که‌و که‌با صوبی ل مه‌شرق زوهره‌و طالع‌بت/  
زوحه‌ل دوربت ب شش بورجان و نندا بت د غه‌ربیدا ... (ص۳)



عشق را دیوانه شدن از غایت دوستی معنا کرده‌اند و بر مبنای سخن آنان عاشق کسی است که عقل خود را به دلیل افراط در محبت از دست داده باشد. به همین دلیل عاشق مجنون است، زیرا محبت در او چنان شعله کشیده که همه چیز را سوزانده و اکنون از او چیزی باقی نمانده جز معشوق و یاد او. تشبیه عشق به آتش و برشمردن صفت سوزاندگی برای او به همین دلیل است.<sup>31</sup> با این تعریف، فردی که به مقام عاشقی حق نایل می‌شود، محبت خداوند یا یکی از مخلوقات، چنان او را فرامی‌گیرد که هر چیزی غیر از حق را در درون او می‌سوزاند و از میان می‌برد و او را برای معشوق یکتا می‌کند. او در این مقام، هیچ چیز جز خواست محبوب و معشوق را نمی‌بیند و جز معشوق بر غیر نظر ندارد، هر چه می‌کند برای او و در راه قرب و نزدیکی به اوست. چنین شخصی به دلیل از دست دادن عقل، منافع خود را نمی‌شناسد و تمام منفعت‌ها را در رضایت معشوق خلاصه می‌کند. طبیعی است که پایان چنین راهی، نیست شدن باشد.<sup>32</sup>

در این وضعیت، عاشق گونه‌ای از توحید را تجربه می‌کند که با توحید عبادی از جهاتی متفاوت است. در توضیح باید گفت که هم غایت عبودیت توحید است و هم غایت عاشقی، اما جنس توحید در این دو با یکدیگر متفاوت است. در توحید عاشقانه، وجود عاشق از معشوق پرمی‌شود و بی آنکه اختیاری در کار باشد، تنها و تنها معشوق را می‌بیند و در اعمال و او را و اذکار خود تنها او را می‌جوید.<sup>33</sup> اما در توحید عابدانه، سالک با تکیه بر اختیار خود، در عبودیت خداوند مطلق می‌شود، زیرا همه شئون خود را در ملک او قرار می‌دهد و چون خداوند مالک مطلق بندگان است و مالکیت او مشوب با مالکیت غیر نیست، بندگی او نیز مطلق و بدون قید و شرط است و بنده جز عبودیت او از خود چیزی ندارد، لذا تنها باید او را پرستید: «ایاک نعبد و ایاک نستعین».<sup>34</sup> در اینجا تنها به آوردن نمونه‌هایی از شعر جزری بسنده می‌کنیم و در جایی دیگر تفصیلاً بدان خواهیم پرداخت.

جزری مانند پیشینیان خود عشق را سوزاننده می‌خواند.<sup>35</sup> عشق، آتشی است که او را کاملاً سوزانده و به خاکستر تبدیل کرده است.<sup>36</sup> و این خاکستر شدن بیانی دیگر از فناى عرفا و توحید عاشقانه است. همین سوختن، ویژگی دیگر عشق عرفانی را به ما نشان می‌دهد و آن پالایش روحی عاشق است. در حقیقت، در عشق عرفانی، سالک با زهد و ریاضت به پاکى درون نمیرسد، بلکه عشق چون صاعقه بر او فرود می‌آید و با سوختن، او را از غیر معشوق پاکیزه می‌کند. این اثر را «تعالی بخشی عشق» می‌نامیم، که یکی از ویژگی‌های عشق است که عرفا بدان بسیار علاقه‌مندند. عشق در وجود انسان مانند آتش، ناپاکی‌ها را از میان می‌برد و عاشق را تزکیه می‌کند. جزری متوجه این ویژگی عظیم عشق است و خدا را بدین جهت که او را با غم

العشق نار فی الصدر یحرق القلب (مقالات الکاملین، حاشیة اشعة اللمعات: ۲۳۱)؛ مولانا نیز می‌گوید: عشق آن شعله است که چون بر فروخت/ هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت (مولوی: دفتر پنجم، در بیان آنکه ثواب عمل عاشق از حق است)

و به قول عین‌القضاة «چون آفتاب روی نمود ظلمت اگر خواهد و اگر نه بگریزد» (عین‌القضاة همدانی: نامه‌ها؛ ج ۲، ص ۶۰۳). عطار نیز می‌گوید: بعد از این وادی عشق آید پدید/ غرق آتش شد کسی کانه رسید// کس در این وادی بجز آتش مباد/ وانکه آتش نیست عیش خوش مباد// عاشق آن باشد که چون آتش بود/ گرم رو سوزنده و سرکش بود// عاقبت اندیش نبود یک زمان/ در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان// لحظه‌ای نه کافری داند نه دین/ ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین (عطار نیشابوری: منطلق الطیر: صص ۵۸۳-۶۸۳)

چونان زلیخا که در مقام عشق یوسف از سپندان تا به عود، نام جمله چیز یوسف کرده بود (جلال‌الدین مولوی: مثنوی: دفتر ششم، حکایت امر القیس)؛

(طباطبایی: میزان فی تفسیر القرآن: ج ۱، ص ۵۲)

ب ناری فیرفته‌ی سومتهم ژ فیرقی سهر چه تاپی دا/ خه‌ده‌نگا غه‌فله‌تی نوتم ژ به‌رقا لامیعانی دا (۷۲ دیوان)

بروسکا باطنی دا دل دپیتی سینه‌وی وهر بو/ کو دی بیتن ته بیتا دل د ناف وی نارو پیتی دا (۹۲)





• جمع‌بندی مباحث

- 1- جزری در مقام شاعری، به عنصر عشق بیش از زهد توجه دارد.
- 2- معشوق جزری هم آسمانی است و هم زمینی، چنان‌که گاه تشخیص ماهیت معشوق در شعر او بسیار دشوار است. در این زمینه او بسیار شبیه حافظ است و در مواردی زبان او نمادین می‌شود.
- 3- سبب توجه جزری به عشق زمینی، باور او به وحدت وجود و دیدن تمام عالم به عنوان تجلی کمالات خداست. بنابراین همه زیبایی‌های جهان اصیل و شایسته عشق ورزیدن‌اند.
- 4- او عشق زمینی را در طول عشق الهی می‌داند، لذا خانقاه و خرابات، هر دو محل ظهور زیبایی خداوندند؛ از این نظر، او به هیچ وجه مانند مولانا نیست و بیش از پیش به سعدی و حافظ شباهت دارد.
- 5- عشق محصول ادراک جمال محبوب از جانب عاشق است، و چون سراسر عالم تجلی جمال خداست، ادراک هر جمالی ادراک جمال اوست، و هر عشقی پرتو عشق اوست. جزری به این عشق فراگیر باور دارد.
- 6- فراگیری عشق باعث می‌شود با لایه‌هایی از عشق و طیفی از معشوق‌ها مواجه باشیم. در شعر جزری نیز چنین است و علاوه بر خداوند و زیبارویان، پیامبر و ممدوح نیز در مقام معشوق قرار گرفته‌اند.
- 7- فراگیری عشق باعث می‌شود که شاعر عشق را ویژه اهل ایمان نداند و آن را در منزلی بالاتر از کفر و ایمان بخواند.
- 8- فراگیری عشق و توجه به عشق زمینی باعث تمایل جزری به ادبیات قلندرانه شده است و او گاه به تابوهای جامعه دینی حمله می‌کند و امور مثبت را منفی و امور منفی را مثبت تلقی می‌کند. از این نظر، به سنایی، عطار و حافظ بسیار شباهت دارد و در شعر او گرایش‌های ملامتی آشکار است. ستایش پیر خرابات، سخن از زیبایی مغیچگان باده‌فروش، مباحثات به بدنامی خود، ستیز با ریا و نی و نای را مفتی خود خواندن برآمده از این گرایش است.
- 9- جزری به سبب نزدیک شدن شعرش به ادبیات قلندری و نیز توجه به ماهیت عاطفی عشق، آن را محصول عنایت و در تعارض با علم مدرسی دانسته، و اهل علم و صاحبان فتوا را که می‌پندارند همه چیز در دفتر و کتاب است و با مجاهدت و اجتهاد می‌توانند به معرفت حقیقی دست یابند، بر خطا می‌خواند.
- 10- در شعر او عشق (به سبب بی‌اعتنایی معشوق و قرین بودن با هجران) با رنج و محنت همراه است.
- 11- رنج و محنت عشق، توجه تام و تمام عاشق به معشوق و بریدن او از غیر معشوق (حتی از خود، مال و آبروی خود)، به تزکیه اخلاقی، یعنی دور شدن از رذایلی چون کبر و حسد و نفاق می‌انجامد.
- 21- توجه تام و تمام به معشوق باعث می‌شود که تمام ساحات وجودی عاشق



(اعم از باورها، احساسات و عواطف، عزم‌ها و اراده‌ها، و رفتارها و گفتارها) معطوف به یک امر (معشوق) شود و تنها یکی را بجوید و بخواهد. این همان دیوانه شدن از غایت دوستی، و غیرسوزی عشق است که نوعی از تجربه توحید را با خود به همراه دارد.

چین چین کرن زولفین سیا کهسک نه‌تله‌سی دیبا قبا/ ئیدی نیشان نابن خویا تیکهل کرن لازم صه‌با// من دی صه‌با دای س‌ه‌هر ماداری به‌دری کرد و کهر/ قه‌وس و قه‌زه‌ح ژئ هاته دهر دیسا ب زولفانرا ته‌با// ئیرو ژ مه ل به‌درا ته‌مام عه‌نبهر فشان بن صه‌د سه‌لام/ ئه‌ی هو‌دهو‌دی شیرین که‌لام اه‌لا و سه‌لا مرحبا ....// نه‌ی شه‌که‌را سپی ده‌ست و زه‌ند زانم مه‌جالا نامه خوند/ لیفان ته‌به‌سسوم کر ژ قه‌ند ماست کبان فی ربا (۱۲)

چین چین کرن زولفین سیا کهسک نه‌تله‌سی دیبا قه‌با/ ئیدی نیشان نابن خویا تیکهل کرن لازم صه‌با

من دی صه‌با دای س‌ه‌هر ماداری به‌دری کرد و کهر/ قه‌وس و قه‌زه‌ح ژئ هاته دهر دیسا ب زولفانرا ته‌با

ئیرو ژ مه ل به‌درا تمام عه‌نبهر فشان بن صه‌د سه‌لام/ ئه‌ی هو‌دهو‌دی شیرین کلام (اه‌لا و سه‌لا مرحبا)

---

صوفی خه‌لوه‌نشین بینه سو‌جود/ ه‌ردو بره‌ین ته‌نه می‌جرابی دوعا// عه‌رضی کی دی بکرم صورته‌ی حال/ کو توپی قیبله‌یی ئه‌ریاب دوعا (۱۴)

سه‌رئ زولفا ته ب کوللاب دوعا/ هاته ده‌ستی مه ب جه‌للاب دوعا

صوفی خه‌لوه‌نشین بینه سو‌جود/ ه‌ردو بره‌ین ته‌نه می‌جرابی دوعا

عه‌رضی کی دی بکرم صورته‌ی حال/ کو توپی قیبله‌یی ئه‌ریاب دوعا

---

به‌رد و بره‌ین ته ب ئیخلاص و یه‌قین/ مه دبر سه‌جده ب ئاداب دوعا (۲۴)

ژ دوعای قه‌ده‌حه‌ک دهر ده‌سته/ ه‌هر سه‌هر مه‌ستی مه‌ی نابن دوعا

گوئی ئیق‌بال ژ گولزائی قه‌بول/ مه‌چی بو د شه‌که‌ر خابی دوعا

به‌رد و به‌ره‌ین ته ب ئیخلاص و یه‌قین/ مه دبر سه‌جده ب ئاداب دوعا

---

مه‌ش‌شات ه‌یئ حوسنا ئه‌زه‌ل، چه‌نگالئ زولفان تاب دا/ دا عشق هل بت پئ‌ل پئ‌ل، قه‌لبئ مه‌لئ ج‌للاب دا

حوسنا حه‌یب و لوتفئ یار، ئافئ‌ته‌دل ع‌شقا غه‌دار/ له‌وس‌ه‌لب کرژئ ئختیار، وئ حوسنئ ئه‌ه‌ف

ئ‌ی‌جاب دا من دی سه‌هر زولفئ‌ن د مه‌ست، هاتن سه‌ما ئ‌حرام به‌ست/ چوون سه‌جده‌یا خالئ ب قه‌ست، له‌و حاجبان محراب دا

مه‌ش‌شاه‌ی حوسنا ئه‌زه‌ل چه‌نگالئ زولفان تاب دا/ دا ع‌شق‌ه‌ل بت پئ‌ل پئ‌ل‌ه‌لبئ مه‌ بی ج‌للاب دا

حوسنا حه‌یب و لوطفئ یار ئافئ‌ته‌دل ع‌شقا غه‌دار/ له‌وس‌ه‌لب کرژئ ئختیار وئ حوسنئ ئه‌ف ئ‌ی‌جاب دا

من دی سه‌هر زولفئ‌ن د مه‌ست هاتن سه‌ما ئ‌حرام به‌ست/ چوون سه‌جده‌یا خالئ ب قه‌ست،



هی ژ نزان میرد بیرون / زانه ته م سى سال ئه سیرین / چه حفنیری پورسه که ئه میرین /  
له و بره حم شه فیه یه

هیژ نزان میرد بیرون / زانت ئه م سى سال ئه سیرین / چه حفنیری پورسه که ئه میرین /  
له و بره حم شه فیه یه

ئیسیمی ته یه مه کتوب د دیوانی قیده م دا/ حه رفه ک قه له می عیلمی بته قویمی ره قه م  
دا

ئه شکال و خه طین دائره یی نوقطه یی عیلمن/ ئه ف نه قش و میثالین د خه یالاتی عه ده م  
دا

میم مه طله عی شه مسه ئه حه د ئایینه صیفه ت کر/ لامیع ژ عه ره ب به رقی ل فه خخاری  
عه جه م دا

ئیسسی ته یه مه کتوب د دیوانی قیده م دا/ حه رفه ک قه له می عیلمی بته قه ویعی ره قه م  
دا

ئه شکال و خه طین دائره یی نوقطه یی عیلمن/ ئه ف نه قش م میثالین د خه یالاتی عه ده م دا  
میم مه طله عی شه مسه ئه حه د ئایینه صیفه ت کر/ لامیع ژ عه ره ب به رقی ل فه خخاری عه جه م  
دا

قه ست و داخوازا «مه لی» دائمی جا ژ جان و دل ئه فه/ خه ره به ندا خدمتی پیش ده ستی  
دیدارا ته بی

قه ست و داخوازا «مه لی» دائیم ژ جان و دل ئه فه/ هه رد به ندا خدمتی پیش ده ستی  
دیدارا ته بی

هه ردو بره یین ته نه میحرابی ج ئیمان و چ کو فر/ بود هو نابود یه کن ئع ف چه ئه واب و چه  
عیقاب// وه ره نیشانی ده خوه بی په رده سه حه ر/ لی ژ خونی بکه په ره یز کو شه هیدان چه  
حیساب (۸۴)

هه ردو بره یین ته نه میحرابی ج ئیمان و چ کو فر/ بود هو نابود کو یه کن ئه ف چه ئه واب و  
چه عیقاب  
وه ره نیشانی (نشانی) ده خوه بی په رده سه حه ر/ لی ژ خونی بکه په ره یز کو شه هیدان چه  
حیساب

ب حوسنا خو ئیلاهی کی بسه م و هه بیه تی دینی/ نوجوم و که وکه بی لامیع ژ بالا تین ب  
به ژنیدا// بخالین وه رد و نه سیرینان ژ قودره ت کشاندی لی/ ب ته رها نیرگزا عیلى سه حه رگا هان



نەسێم لێدا // کوتولی ئاستانی دور نهکی ئیدی ژ ده‌رگاهی / ژبا خوی فی رجوناکین د بابی لوطف و ره‌حمیدا (٩٣)

ب حۆسنا خو ئیلاهی کی ب سه‌هم و هه‌یه‌ته‌ی دێی / نو‌جوم و کو‌که‌بن لامیع ژبالا تین ب به‌ژنیدا

بخالین وهر د و نه‌سرينان ژ قودره‌ت خه‌ت کشاندي لئ / ب ته‌رحا نیرگزا عیلى سه‌حه‌رگاها نەسێم لێدا

کو‌تۆلی ئاستانی دور نه‌کی ئیدی ژ ده‌رگاهی / ژبا خوی فی رجوناکین د بابی لوطف و ره‌حمیدا

دچه‌رخى وه‌ک نو‌جوم ديم دور سه‌ما هاتنقىرانا يه‌ک / هه‌یىفا به‌ده‌ر بو‌ئهو سورپه‌رى من دى دره‌قصیدا //

ب قورناني ب ئایاتی ئەگه‌ر پیری خه‌راباتی / بیژت سه‌جده بن لاتی موریدی وی دبن قاتی

مرید ار‌بی‌بصر نبود ز فرمانش بدر نبود / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها (ص ٥)

ب قورناني ب ئایاتی ئەگه‌ر پیری خه‌راباتی / بیژت سه‌جده بن لاتی موریدی وی دبن قاتی مرید ار‌بی‌بصر نبود ز فرمانش بدر نبود / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

ب قورناني ب ئایاتی ئەگه‌ر پیری خه‌راباتی / بیژت سه‌جده بن لاتی موریدی وی دبن قاتی (٥)

مرید ار‌بی‌بصر نبود ز فرمانش بدر نبود / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها (ص ٥)

ب قورناني ب ئایاتی ئەگه‌ر پیری خه‌راباتی / بیژت سه‌جده بن لاتی موریدی وی دبن قاتی مرید ار‌بی‌بصر نبود ز فرمانش بدر نبود / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

مه‌را ژ ئه‌وه‌هل چ بر خامی کشانده‌ ئاخیر ب به‌د نامی / ژ ره‌نگی سه‌عدی و جامی ژ شوهره‌ پی‌حه‌سین عامی

به‌ده‌نگ و بانگ و ئاوازی دی‌ژیت نه‌غمه‌یا سازی / نه‌ان کی ماند آن رازی کزو سازند محمل‌ها (ص ٧)

مه‌را ژ ئه‌وه‌هل چ بر خامی کشانده‌ ئاخیر ب به‌د نامی / ژ ره‌نگی سه‌عدی و جامی ژ شوهره‌ پی‌حه‌سین عامی

به‌ده‌نگ و بانگ و ئاوازی دی‌ژیت نه‌غمه‌یا سازی / نه‌ان کی ماند اون رازی کزو سازند محفل‌ها

لله‌ وهره‌ ساقی بدو جامان مه‌ جوان که / مو‌طریب به‌ده‌فی را به‌ده‌ سیگار و شه‌بابی وهر‌گوه‌ به‌ده‌ نایی کو شیرین قه‌د د سه‌مای / پور‌ه‌ل کرنه‌ فی فه‌صلی خیطابی



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

جامی نه شه کەر له ی بمه دت عهینی حرامه / فهتوا وه نوما حاشیه یا شه رها لوبابی مو فتی مه  
نه ی و نایه و نه ی قو لی قه دیمه / باوره ته نه هن گو ه بده بهر چنگ و ربابی

(لله) وهره ساقی بده جامان مه جوان که/مؤطرب بده فی را بده سیگاه و شه بابی

وهر گو ه بده ناین کو شیرین قه د د سه ماین/پۆر هه ل کر نه ئی فه صلی خیطابن

جاما نه شه کەر له ب بمدت عهینی حه رامه/فهتوا وه نوما حاشیه یا شه رها لوبابن

سه حهری خو ضری عینایه ت کو برین چه شمه یی دل / به جیهانی مه نه ظر دا کو جیهان  
عهینی سه راب ب حوبابی  
مه به مغرور وه هه سه رگه شته مه لا / باف بهر به ی هو ده سه رگه شته حوباب  
وه یه هو ده و ژ سه با بی ت و بزاین چیه حال / کولحالی مه غه ربان نه سوئیس و نه  
جهواب

سه حهری خو ضری عینایه ت کو بهرین چه شمه یی دل/ب جیهانی مه نه ظه ردا کو جیهان  
عهینی سه راب

300 ب حوبابی مه به مه غرور وه هه سه رگه شته مه لا/باف بهر که فتی یه وی به ی هو ده سه رگه شته  
حوباب

وه یه هو ده و ژ سه با بی ت و بزاین چیه حال/کولحالی مه غه ربان نه سوئال و نه جهواب

دهستی قودره ت کو هلا فیت ژ به ژنا ته نیقاب/ب جه مالا جه به روتی مه نه مان په رده  
و حیجاب//ل گولین ته ی ته رو نازک کو سه حهر گرتی خونا ف/د نه باریق قنینان ژ حه سه د  
صوه تی گولاب//عهینی کافوری یه مه شره ب مه ژ حوسنا ته یه صاف/له ف ژ عیشقاته د دل  
دامه فه بو عیلمی عوباب//مه ژ سه رچه شمه یی حه یوان قه ده حه ک صافی فه خوار/ناگه می  
له ذذته ت و ذه و قا مه ب صه د جلدی کتاب (۵۴-۴۴)

دهستی قودره ت کو هلا فیت ژ به ژنا ته نیقاب/ب جه مالا جه به روتی مه نه مان په رده و  
حیجاب

ل گولین ته ی ته رو نازک کو سه حهر گرتی خونا ف/د نه باریق و قنینان ژ حه سه د صوه تی گولاب  
عهینی کافوری یه مه شره ب مر ژ حوسنا ته یه صاف/له ف ژ عیشقاته د دل دامه فه بو عیلمی  
عوباب

ل که لیبی ئاستانی خو ه نه پرسی قه ط حه یی جاره ک/گه لو نائینه بیری ئه م دفی  
نیچیر و راوی دا/دزانه شه سواری من غه زاله ک وی دفتر اکی/بجایی صهیدی ئه ز بوما دوی  
فتر اک و به ندیدا//چ هه ددی صه د هزار جان بن د فتر اکا حه بیبی من/کو صه د جه مشید و



سەحەرگە عەندەلیب مەستەن ژ بێنا وەرد و بشکوژان  
شۆبەئ توتاک و گووینان دنالین ئەم د فەرقدیدا

لە کەلێ ئاستانێ خوە نەپرسی قەط حەبیب جارەک  
گەلو نائینە بیرێ ئەم دەقێ نیچیر و راوی دا

دزانم شەهسەوارێ من غەزالەک وێ دفتراکێ  
بەجای صەیدی نەز بۆما دوێ فتراک و بەندیدا

دزانی رود و عود ئەووەل چ دافین سورود ئەووەل/ کە عشق آسان نمود اول ولی افتاد  
مشکلها (ص ۲)

کو کاتێب دێئ جەدوول کت شکەستە خەط مۆسەلسەل کت/ ژ یەک حەرفان  
مۆفەصەل کت کێه ئێ مۆشکێ حەل کەت  
دزانی رود و عود ئەووەل چ دافین سورود ئەووەل/ کە عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

قولزمی عیشقی ژ بای خو موخالیف دەمە کی/ دەمە ماماتی عەجایی مەل سەر دەستی غیراب  
قولزۆمی عیشقی ژ بای خو موخالیف دەمە کی/ دەمە ماماتی عەجایی مەل سەر دەستی  
غیراب

حەبیبی بی خەتا کو شتم ب دەربا فیرقەتی ئاخەر/ ژوی روژی دزانی من کو یار ئەو تیر ل  
جەر گیدا// گەلو دیسا ببینم ئەز چرای وەصلەتی هل بت/ بسۆرم شۆبەئ پەروانی د بەر روی  
نور و شەوقی دا// ب دەربی کەو کەبا صوبجی ل مەشرق زوهره طالیع بت/ زوحەل دوربت ب  
شەش بورجان و وندا بت د غەربیدا ... (ص ۳)  
حەبیبی بی خەتا کو شتم ب دەربا فیرقەتی ئاخەر/ ژوێ روژی دزانی من کو یار ئەو تیر ل  
جەرگیدا

گەلو دیسا ببینم ئەز چرای وەصلەتی هل بت/ بسۆرم شۆبەئ پەروانی د بەر روی نور و شەوقی دا  
ب دەربێ کەو کەبا صوبجی ل مەشرق زوهره طالیع بت/ زوحەل دوربت ب شەش بورجان و وندا  
بت د غەربیدا

ب ناری فیرقەتی سوھتەم ژ فەرقی سەر حەتایی دا/ خەدەنگا خەفلەتی نوھتم ژ بەرقا  
لامیعاتی دا (۷۲ دیوان)

ب ناری فیرقەتی سوھتەم ژ فەرقی سەر حەتایی دا/ خەدەنگا خەفلەتی نوھتم ژ بەرقا لامیعاتی دا



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

خه دهنگا فیرقه تی ره عده دلی ئەو غه فله تی لئ دهت/دیژم وەر جه بهل بت ئەو بکه ربت وی دگاڤ  
دا

هه چی فیرقه ت نه دی هیجران نه بئ من داغ و که ی لینه/ژبل دهر بئ دهیجرانی فیراقا روح و جان  
کئ دا

بروسکا باطنی دا دل دپیتی سینه وی وهر بو/کو دی بیتن ته بیتا دل د ناف وی نارو پیتی  
دا (۹۲)

بروسکا باطنی دا دل دپیتی سینه وی وهر بو/کو دی بیتن ته بیتا دل د ناف وی نارو پیتی دا  
ژئولفی شو به تی زولفی مه دام له و بئ قه رارم ئەز/که جانی من عه زیز ئیرو چوو دل وی دئولفی  
دا

ژ مه حبوب دور کرم چه رخنی فله ک وی پر هه لاقیتم/نزانم دی له کو دهت ده تی دهوران و  
چه رخیدا

میننه ت ژ خودایی کو به عه بدی خو مه لای/نیکسیری غمی عیشق نه دینار و درهم دا  
(ص ۲۱)

میننه ت ژ خودایی کو ب عه به دی خو مه لای/نیکسیری غمی عیشق نه دینار و درهم دا



## Helbesta Hîkemî û Melayê Cizîrî: “Kes Bî Dada Me Nepîrsît” Wekî Numûne

M. Zahir Ertekin\*

*Bi dînarê dinê zinhar da yarê xwe tu nefroşî  
Kesê Yûsuf firotî wî di 'alem da xesaret kir*

### Puxte

Hikmet peyveke erebî ye û bîngeha xwe ji Qurana Pîroz werdigire. Di hedîsên Pêxember de jî amaje û îşaret bi hikmetê hatiye kirin. Ji sedsala 18hem û vir ve, bi wergerên berhemên feylesofên yewnanî, felsefe jî wekî hikmet hatiye neqîlkirin, pe-jirandin û bi vî awayî bergeha hikmetê firehtir bû. Di nava bi-hurîna demê de, di nav jiyanê de, di gelek qadan de hikmet wekî tevgerêke mentiqî, bi îsabet û zanakarî derdikeve pêşberî me. Çawa ku hikmetê di gelek qadan de şax vedaye, ji ber ku kana gotina lihevhatî û birêkûpêk e, edebiyatê jî xwe ji vî qadê azade nedîtiye û ji hikmetê sûd wergirtiye. Bi vî awayî em dikarin bibê-jin ku ekoleke bi navê ekola helbesta hîkemî çê bûye. Bêguman kurdî jî di nav de, hemû edebiyatên klasîk û heta yên nûjen jî, ji vî hikmetê bê par nemane.

303

Hikmet; îfade û vegotinên wecîz û zanînawer e. Herwiha, hikmet ji tecrûbeyên jiyanê sûd werdigire û wan ezmûnan bi ruhê jiyanê dinikilîne nav rûpelan. Bi gelemperî helbestên hîkemî, helbet li gorî serdem, merc û civakan, rênîşander in. Ev helbestên hîkemî ji qelemên edîbên pêşbîn û hosteyên gotinê diniquitin ser rûpelên jiyanê. Çi pexşan be çi helbest be, gotinên hikmeta-mîz, ji duh ber bi îro û ji îro ber bi sibê ve rewane ne. Ji ber ku helbesta hîkemî ne tenê bangî serdem û sedsala xwe dike, loma jî diherike, mayînde ye û ji ber vî yekê jî hîkemî ye. Eger helbest

\* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü. ORCID: 0000-0003-3519-9892 | zahirertekin@hotmail.com





bê me'rifet û bê hikmet be, misoger wê zûbizû di nava demê de bihele û di nava rûpelên dîrokê de wê winda bibe.

Edebiyata kurdî ji aliyê hîkemiya ve qadeke beyar e. Ango di vê qadê de heta niha xebatên rêkûpêk nehatine kirin. Li gorî xwendinên me yên lokal û bîşnor, me dîtiye ku hemû şair, edîp û nivîskarên klasîk ên kurdan, hem carûbaran ji bo bêhnvedanekê, hem ji bo ku xwendekar bêhna xwe berde, cih dane helbestên hîkemî. Hin caran wan êdî hew îdare kirine û tecrûbeyên xwe rijandine nava dîwanên xwe. Bi vî awayî tu dîwaneke kurdî tune ye ku helbestên hîkemî di hundirê wê de nehatibe rareşandin. Di van helbestan de her xwendevan, bi awayekî, xwe di hundirê helbestê de dibîne û li gorî xwe şiroveyan dike. Ji ber ku ev hîkemiya, bi helbestkî hatine gotin, jiberkirina wan hêsan e û ji ber ahenga wan a tekûz jî zêdetir di hişê xwendekaran de dimînin.

Me di vê xebatê de berê xwe daye numuneyên helbestên hîkemî yên ji Dîwana Melayê Cizîrî de. Armanca ev e ku em bikaribin teoriyekê daynin ji bo vê mijara berfireh û li ser vî esasî berê xwe bidin helbestên Mela. Bê guman hemû helbestên Melayê Cizîrî yên hîkemî nikarin bikevin bin gotareke bi vî rengî sînordar. Loma jî em ê qîma xwe tenê bi hin numûneyan bînin. Em ê di nav helbesta hîkemî de dabeşiyekê bikin û ji bo her binbeşeke hîkemî em ê çend malikên nimûne ji Dîwana Mela bidin û di dawiyê de jî em ê helbesta "Kes Bi Dada Me Nepirsit..." a Mela jî bi şiroveyeke hîkemî û bi berfirehî şerh bikin.

**Peyvên Sereke:** Hikmet, Edebiyata Kurdî ya Klasîk, Felsefe, Melayê Cizîrî, Dîwan.

## Destpêk

Ji ber ku di xwe de gelek wateyan dihevine, pênasikirina têgeha "hikmetê" karekî hêsan nîne. Herwiha têgeha "hikmetê" di nava dem û zemanan de wateyên cuda li xwe kirine. Gelek zana û 'aliman, di berhemên xwe de pênasayên ciyawaz kirine. Ji pênasikirina wê wêdetir mirov taybetiyên wê binirxîne wê baştir be.



Bi awayeki giştî, “hikmet” dikare wekî nihêrînên biîsabet ên hemû qadên jîyanê bê qebûlîkirin. Ji tecrûbeyan sûdwergrîtin û li gor wan azmûnan tevgerên di cih de ne. Hikmet di xwe de pratîka jîyanê dihevwîne. Herwiha, hikmet bi çavekî gelemper nihêrîna li eşya, bûyer û kirinan e. Di vê nihêrînê de kûrahiyek heye.

“Hikmet” û “hukum” ji heman kokê derdiçin. Hukum ji rabûna li dijber zulmê ye. Eger hakimekî ‘adil hebe wê biryareke ‘adîlane bide û ‘edaletê pêk bîne, li ber zulmê rabe. Hikmet ji dikare wekî manî‘ê cehaleta eqlî were dîtin. Îslamê, mirovahî ji rêşasiyê, ji cahîliyê derxistiye û ber bi ronahiyê ve aniye. Ev ji bi hikmetê hatiye pêkanîn. Karê ku hatiye kirin hekîmane ye, ‘adîlane ye, ‘irfanane ye û şîretperwerane ye. Bi vî awayî jîyan li gor şert û mercên fitrî, heqîqî û kamilane hatiye pêşniyazkirin.

Taybetmendiya sereke ya helbesta hîkemî ew e ku bi zimanekî herikbar û bi awayekî hunerî rastiye jîyanê, têkiliyên mirovî bi Xwedê re, bi siruştê re û bi civakê re radixe ber çavan. Di van helbestan de, helbestvan bi rêya metafor, teşbîh û îstîiareyan ramanên xwe yên kûr pêşkêş dike. Ji aliyê naverokê ve, helbesta hîkemî dikare li ser mijarên mîna fanîbûna jîyanê, giringiya exlaqê xweş, dostanî, rêzgirtina li pêşberî zanînê, evîna îlahî û gelek mijarên din bisekine. Ev mijar bi awayekî dike ku helbestên hîkemî ne tenê ji bo demekê, lê ji bo hemû deman derbasdar bin.

Gotinên pêşîyan, di nava gelan de wekî cureyên ‘ewilîn ên hikmetê tên qebûlîkirin. Tradîsyona gotinên pêşîyan di nav hemû gelan de heye. Herwiha, di nav kurdan de jî gotinên pêşîyan pir zêde ne. Bi dehan berhevkarên kurd yên vê qadê, bi deh hezaran gotin berhev kirine û bi dehan pirtûk di vê qadê de hatine çapkirin. Em bi dilekî rehet dikarin bibêjin ku kurdî, ji vî aliyê ve gelek dewlemend e. Ev tradîsyon di nav ‘ereb, çînî, hindî, tirk, fars û îbraniyan de jî li pêş e. Loma em dikarin bibêjin ku hikmet malê gelên rojhilatî ye. Di kurdî de gotinên pêşîyan serdanpê bi hikmetê dagirtî ne. Di hin gotinên pêşîyan de rasterast peyva hikmetê derbas dibe, lê bi gelemperî bêtî ku peyva hikmetê di wan de derbas bibe, hikmet ji wan diniquete. Bo numune: “Bêdengî zêr e, tevî şeref û namusa pê re”, “Pîreka fedyok bi gundekî, zilamê fedyok bi kundekî”, “Aqil taca zêrîn e, li serê herkesî nîn e”, “Sê ehmeq hene li dinê, yê miha xwe bide bi bizinê, yê hevraz divex-



wê tûtînê, yê mala xwe bibe cem mala bavê jinê."

Di hin gotinên/şî'rên hîkemî de sergirtinek, nepeniyek, razek heye. Gava ku mirov berê xwe dide mijarê, behsê, dîmenê yan çîroka gotî, armanca qesdkirî rasterast nayê famkirin. Ji bo ku mebest baş were fêmkirin lêkolînek lazim e. Hin caran lêkolîn jî kar nake, lewra raz û sirrên nihênî ne. Xweda perdeyê dikêşe ser hin tişt û bûyeran, her kes nikare jê fêm bike. Divê Xwedê vekirina deriyê wan razan bike nesîb yan na hikmeta wan, sirrî û rumûzî ye, perde kişandiye ser wan. Ev jî xusûsiyeteke hikmetê ye. Bo nimûne Ehmedê Xanî di Mem û Zîna xwe de wiha gotiye:

Ez mame di hîkmeta Xudê da  
Kurmanci di dewleta dinê da

Aya bi çi wechî mane mehrûm  
Bîlcumle ji bo çi bûne mehkûm

Di van herdu malikên Mem û Zînê de Xanî li ser paşdemayîna mîletê kurd xwe gelekî westandiye û di encamê de hikmeta di vî karî de fêm nekiriye û li vê tînegihiştina xwe mikur tê. Yan jî herwekî ku zane lê xwe li nezaniyê datîne. Xuya ye ku şa'iran jî jî tînegihiştina hin razên Xwedayî şaş û metal mane û van fikrên xwe di berhemên xwe de bi cih kirine. Dîsa di malikeke din a Mem û Zînê de Xanî wiha dibêje:

Şolin hene, zahiren xerab in  
Fê'ilin hene, sûreten sewab in

Yek 'edl e, li sûretê cefayê  
Yek qehr e, di kiswetê wefayê

Lê perdekeşê rumûzê hîkmet  
Bê sirr nekir ew kunûzi qismet

Yanî hin kar hene ku ji aliyê şiklî ve xerab dixuyên lê di hundirê wan de xêr heye û hin tevger û kar jî hene ji aliye şiklî ve baş dixuyên lê di eslê xwe de xerab in. Loma hin caran 'edalet di şiklê cefa û elemê de û hin caran jî di qehr di kiswetê wefayê de xwe dide der. Loma jî gelek caran mirov hikmeta van razan di serî de tînagihê. Xanî vê hikmeta sergirtî ji ayeteke Qur'anê werdigire ku dibêje; "Digel ku bo hewe zehmet e jî, herb li ser we hate ferzkirinê. Lewra di heqqê we de hin tişt hene bi xêr in lê dîsa jî li xweşa we naçin û hin tişt jî li gorî dilê we ne lê di wan de tu xêr nîne. Tene Xweda dizane, hûn nizanin." Di vê ayetê de



behsa hikmetên herbê têtê kirin. Ji aliyê zahirî ve herb xirabkirin, xisar, talan û mirin e lê ji aliyekî din ve xweparastin, teblîxa heqiyê, dad û rizgarî ye. Çendîn ku ji aliyê şiklî ve li xweşa mirovan neçe jî di encamê de hikmetên veşartî, mehsûlên bixêr hene.

Edebiyata kurdî, bi dîroka xwe ya kevnar û dewlemend, gelek cureyên edebî di nav xwe de dihevwîne ku yek ji wan jî edebiyata hikmetê ye. Hikmet, ku tê wateya zanîn, feraset û şehrezayiyê, di edebiyata kurdî de cihekî taybet digire. Helbestvanên kurdên klasîk, bi rêya berhem, helbest yan jî malikên xwe yên hîkemî, hem nîrxên exlaqî û civakî veguhastine, hem jî ramanên kûr ên felsefî û tesewwufî pêşkêş kirine. Di çarçoveya edebiyata kurdî ya klasîk de, helbesta hîkemî bi piranî li ser bingeha têgihên tesewwufî, exlaqî û civakî hatiye avakirin. Helbestvanên mîna Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî û Feqiyê Teyran di berhemên xwe de cih dane hikmetên kûr ku mirov dikare ji wan dersên jiyanê werbigire. Ev her sê şair bûne pêşeng ji bo helbesta hîkemî, lê bêguman şairê herî mezin ê vê qadê Melayê Cizîrî ye.

## 1. Hikmet

### 1.1. Hikmet Di Quran û Hedîsên Pêxember De

Hikmet di Quran û hedîsên Cenabê Pêxember de, mijareke berfireh e û ji bo wateya wê nexşeyeke ferewan heye. Di jiyana rojane de em hikmetê bi wateya “nîrxandina bûyeran bi awayekî baş û rast” bi kar tînin. Yanî dema ku em li bûyerekê, kirinekê dinêrin, ji bilî aliyê wê yê zahirî, em yê veşarî jî li ber çavan digirin. Herwiha, hikmet gotina xweş û çak e ya ku meriv ji neqenciye dûr dixê û herwiha hikmet, gurêzandina ji neçakî û nebaşîyan e jî. Di vî warî de Qurana pîroz giringtirîn kitêba hikmetê ye.

Di deh ciyên Quranê de, hikmet digel peyva kitêbê hatiye. Bi tevahî hikmet bist caran di Quranê de derbas dibe. Sê caran digel peyva “mulk”, carekê digel peyva “mewzî’e” û carekê jî bi peyva “xêr/xeyr” re hatiye bikaranîn. Terkîba “Hikmetun Balîxe” jî bo Quranê hatiye gotin. Li ser vê terkîbê gelek şiroveyên cuda hatine kirin. Bi gelemperî Quran serdanpê wekî kitêba hikmetê hatiye nasandin û pejirandin.



Hikmet di hedîsan de jî pir caran wekî wateyên ku di Quranê de hatine, derdikeve pêşberî me. Dîsa wekî ku di Quranê de jî hatibû, di hedîsan de jî hikmet bi gelek wateyên cihê hatiye. Bo nimûne: “Hikmet malê jidestçûyî/winda yê mumina ne, li ku bibîne hildide/divê hilde” li vir em dibînin ku hikmet di wateya ‘ilm, zanîn, gotina rast de hatiye bikaranîn. Herwiha, ev tiştên qedirbilind her li ku bin divê mirov bibîne û jê sûd werbigire. Bi vî awayî ji çandên cihêreng jî deriyê sûdwerigirtinê wekî prensîbekê derdikeve pêşberî me. Dîsa di hedîsekê de ji bo hikmetê wiha hatiye gotin: “Bêguman di hin helbestan de hikmet heye, hin helbest hikmet in.” Digel ku di Quranê de ji bo şî’ra cahiliyê em rexneyên tûj jî dibînin, di vê hedîsê de tê dîtin ku hikmet jî ketiye hundirê şî’rê.

## 1.2. Hikmet û Felsefe

308 Di cîhana îslamî de piştî ku karûbarên wergerê dest pê kirin, têgeha hikmetê jî reng û rûyê xwe guherand. Piştî wergerên feylesofên yewnanî têgeha hikmetê di wateya “felsefe, ‘ilmê felsefî û zanistên eqilî” de hate bikaranîn. Bi tesîra kevneşopa felsefeyê tekamula exlaq li ser çar hîmên bingehîn hate dabeşkirin. Hikmet, şeca’et, iffet û ‘edalet. Xuya ye ku hikmet di serî de hatiye zikirkirin û ji bo exlaqekî kamil nebenabe ye. Lewra tenê hikmet dikare di hemû kiryarên îradî de baş û nebaşan ji hev veqetîne.

Berhemên grekî yên felsefî dema hatin ‘erebîkirin, têgaha “phila-sophia” wekî “hezkirina hikmetê” hate tercumekirin. Bi vî awayî têgeha hikmetê wateyên felsefîk xiste hundirê xwe. Ye’qûb kurê Îshaq el Kindî ku di cîhana îslamî de wekî feylesofê yekem tê hesibandin, ji bo têgaha “phila-sophia” hin caran gotiye hikmet û carûbaran jî felsefe gotiye. Wî ji bo feylesofan, têgeha “hukema” bi kar aniye û wî ji bo asta herî bilind a felsefeyê jî “hikmeta hikmetan” bi kar aniye. Di cîhana îslamî de berî Kindî jî peyva felsefeyê bi rêya tercumeyê ketibû nav lîteratura îslamî. Bo nimûne Ibnu’l-Muqeffa’ (w. 142/759) ku hin ji beşên mentîqa Arîsto, ji farsî wergerandibû ‘erebî, hikmetê di wateya felsefeyê de bi kar tîne. Muqeffa herwiha di wergera berhema Kelîle û Dîmneyê de jî hikmetê bi peyva felsefeyê şirove dike. Dîsa hekîmê navdar ‘Elî kurê Rabben et-Taberî, navê berhema xwe ya tîbbê kiriye “Firdewsu’l-hikme”. Di vê berhemê de têge-



ha hikmetê hem ji bo tîbbê hem jî ji bo felsefeyê hatiye bikaranîn.

Xulase felsefe zanistêke analîtîk e, ramanekê analiz dike û xwe digihîne hin encaman. Hikmet jî xwe noqî 'ezmûnan dike û hemû hûrguliyên di konseptekê de dicivîne.

Felsefe bêtir xwe dispêre ramanên eqlî û piştî xwe dide zagonên mentiqî. Lê hikmet jî bûyerên sethî û serveyî wateyên kûr derdixe. Herwiha hikmet di vî karê xwe de hem xwe dispêre mîrasa çandî ya qedîm û hem jî îlhama xwe ji îstîdada şexsî werdigire.

Hikmet jî îlhamê jî baş sûd werdigire, lê felsefe jî mentiq û ramana rasyonel diwelide. Ji ber ku îlham bêtir bi dil ve girêdayî ye, hikmet bêtir piştî xwe dide dil. Felsefe jî bêtir nêzîkî eql e. Loma jî hikmet sentetîk e û piranî para gelên rojhilatî ye û felsefe analîtîk e û pitir bûye para gelên rojavayî. Ev herdu rewş li gorî siruştî karakterên miletan e jî. Di vî warê de Bediuzzeman dibêje: "Ronahiya wîdan bi 'ulumê dînî hasil dibe, nûra eqlî jî fennên medenî ne. Dema ku herdu bîr cem hev heqîqet tecellî dibe..." "Ango Bediuzzeman li vir behsa pêwîstiya îttîfaqiya hikmet û felsefeyê, rojhilat û rojava, dil û eql dike. Dîsa dibêje: "Remzeke qedera ezê ev e ku piraniya pêxemberan li rojhilat derketine û ekser hukema jî li rojava rabûne. Ev jî îşaret dike ku dîn û dil/qelb dikare gelên rojhilatî rake ser piyan, ne eql û felsefe." Di vir de jî eşkera dibe ku hikmet malê gelên rojhilatî ye û felsefe jî bêtir malê gelên rojavayî ye.

309

Di civakê de pratîka hikmetê xuya ye. Yanî hikmet di jiyana rojane de çalak e û mirov bi hêsanî jî pîvanên hikmetê dikare sûd werbigire û jiyana xwe li gorî qayîdeyên hikmetê biguherîne û bi rê ve bibe. Lê di felsefeyê de ev pratîk pir kêmtir e.

### 1.3. Hikmet û Şîret

Têkiliya di navbera hikmet û şîretê de gelek xurt e. Hikmet zanîna kûr û fahmkirina jiyana ye, lê şîret rêberiya pratîk e ku ji vî zanînê dizê. Hikmet wekî kaniya zanînê ye, şîret jî ava ku ji vî kaniyê diherike. Kesê ku xwedî hikmet e dikare şîretên baş bike, û şîretên heja jî ji hikmetê tên. Bi kurtasî, hikmet zanîn û feraseta



kûr e, şîret jî bikaranîna vê zanînê ye ji bo alîkariya kesên din. Têkiliya sereke ya di navbera hikmet û şîretê de ew e ku hikmet çavkaniya şîretê ye. Şîret, bêyî hikmetê, tenê dibe gotinên vala û bêbandor. Lê dema ku şîret ji hikmetê tê, hingê ew dibe xwedî bandor û wate. Bi gotineke din, hikmet bingeha şîretê ye û şîret jî encama hikmetê ye. Herwiha, hikmet û şîret di gelek waran de hevdu temam dikin.

Hikmet û şîret di hin gotinan de digihêjin hev. Hin şîretên bihikmet hene, lê her şîret bihikmet nîne. Bo numûne, dema bav ji kurê xwe re bêje: “Kurê min, di rojên zivistanê de, dema te serê xwe şûşt dernekeve derve.” Yan: “Dema ku tu trênbêla xwe di nava bajêr de dajoyî, bi suret najo.” Di van nimûyên şîretê de hikmet tune. Lewra şîret di jiyana rojane de, bi her awayî dika-re were kirin. Lê hin şîret jî hene ku hikmet di wan de hene. Bo nimûne, Ehmedê Xanî ji bo xwendekaran wiha dibêje:

Ger dê te meqsûdek hebî, lazim divê li bî bi lez  
Xasma te me'bûdek hebî daim di emrê wî bibez

310 Di vê beytê de Xanî bi awayekî şîretamîz pîvaneke jiyânî û pîvaneke baweriyê bi hev re dide. Di malikekê de bi awayekî şîretî hikmeteke riya jiyânê şanî me dide.

#### 1.4. Hikmet û Belaxet

Belaxet ji lêkera belexeyê peyda bûye. Wateya wê ya ferhengî “gihaştin” û “xwe gihandin” e. Di istilahê de gotina li gorî muqtezayê hal e. Yanî gotina di cih de, di wextê xwe de, bi pîvan, gotina rast û xweş e. Ev pênasê belaxetê, bi vî awayî li hikmetê jî tê. Lewra di gotinên hîkemî de jî wecîzî, xweşî, rastî û gotina di cih de heye. Herwiha ev pênasê bi sîstem, aheng û pergala gerdûnê re jî li hev dike. Lewra di gerdûnê de jî, ji ‘alema mikro heta ‘alema makro, pergaleke bêpayan, ferewan û dicihdabûn heye. Çawa ku di belaxetê de îsrafa gotinan tune, di gotinên hîkemî de jî tune.

Hikmet û belaxet, di kevneşopa edebiyata klasîk de du hêmanên giring in ku hev temam dikin. Hikmet, şehrezayiya kûr û zanîna heqîqetê îfade dike; belaxet jî hunera gotinê ye ku pêwîst dike ev şehrezayî bi awayekî bibandor, xweş û hunerî





were îfadekirin. Belaxet, ji bo hikmetê wekî depoyekê ye. Bîrdozên herî kûr û dersên jiyanê, tenê dema bi zimanekî belaxetî bêne parvekirin, dikarin bigihîjin girseyên fireh û bandoreke mayînde bihêlin. Ji ber vê yekê, şairên klasîk, ji bo ku berhemên bihikmet, bi awayekî herî bibandor ragihînin, hûrgiliyên hunera belaxetê bi kar anîne. Bandora gotineke bihikmet, rasterast bi awayê gotina wê ve girêdayî ye. Armanca sereke ya hunera belaxetê ew e ku, gotinê bi awayekî herî xweş û bibandor îfade bike. Di vê çarçoveyê de, gotineke bihikmet çiqas bi belaxetî bê îfadekirin, ewqas di bîrê de dimîne û bi bandor dibe.

Di edebiyata klasîk de, hikmet bi gelemperî bi îfadeyên wecîz tê pêşkêşkirin. Belaxet jî amûrek e ku wan îfadeyên wecîz dixemilîne, xweş dike û watedartir dike. Bo nimûne, gotineke bihikmet ku di beytan de hatiye gotin, dema ku bi hunerên belaxetê yên wekî teşbîh, îstiare, mecaz û kînayeyê tê dewlemendkirin, hem nîrxê wê yê estetîk zêde dibe hem jî wateya wê kûr dibe. Têkiliya di navbera hikmet û belaxetê de, wekî têkiliya naverok û şîklê jî dikare bê qebûl kirin. Hikmet naverokê temsîl dike, belaxet jî şîklê pêşkêşkirina wê naverokê ye. Lihevhatina herduyan, berhemên heja yên edebiyata klasîk derxistine holê. Bêguman di edebiyata kurdî ya klasîk de Melaye Cizîrî pêşdarê belaxeta kurdî ye jî.

## 2. Rêbaza Hîkemî di Edebiyatê de

Hikmet, li gorî taqeta însanî, zanîna heqîqet û mahiyeta heyberan e. Hikmet peydakirina heqîqetê bi riya 'ilm û eqlî ye. Hikmet di Quranê de, di gelek ayetan de, bi hin wateyên ji hev cuda derbas dibe. Hikmet piştî tefekkureke enfusî tête peydakirin. Kesê ku bixwaze xwe bigihîne vê meharetê, divê ji navê Xweda yê ku "Hekîm" e û sîfetên Xweda yên têkildarê hikmetê ne, dest pê bike. Lewra Xweda di gerdûnê de bi hikmetê her tişt afirandiye, jiyana berdewam jî her bi wê hikmetê didome. Wate, tu tişt tune ye ku hem nuwaze nehatibe afirandin û berdewam ev îstîqrara kemaliyetê tê da tunebe. Loma jî mînakên herî mezin û rasteqîne yên hikmetê ji destê Xweda derçûne û derdiçin. Lewra Xweda her roj her gav û dem di halê afirandineke bihikmet de ye. Vêca însan jî li gorî vê nêrînê dikare pencerekeye me'newî ji xwe re veke ku bi alikariya 'ilm û 'emelên xwe yên qenc, xwe





bigihîne hin astên hikmetê. Eger mirovek xwe bigihîne hikmetê, ango Xweda hikmetê nesîbê kesekî bike, wê demê ew kes dibe mezherê navê Xweda yê “hekîm” û wekî ku di ayeta Quranê de derbas dibe, ew kes dibe xwediyê gelek qencî û xêratan.

Di nava dem û zemanan de, di qadên curbicur ên jiyane de cureyên hikmetê derketine û her ku çûye ev cureyên hikmetê li hev zede bûne. Bo nimûne, hikmetên dînî, hikmetên exlaqî, hikmetên tîbbî, hikmetên ekonomiyê, hikmetên siyasî û wd. Edebiyata klasîk jî qadeke muhîm a hîkemî ye. Şairên berê, xwe jî helbestên hîkemî bê par nehiştine. Di edebiyata farsî de Se’dî, Şewketê Buxârî û Saibê Tebrizî; di edebiyata tirkî de Nabî, di edebiyata erebî de Mutenebbîh bûne pêşengên vê qadê. Di kurdî de jî vê tradîsyonê bi Baba Tahîrê ‘Uryan dest pê kiriye, Melayê Cizîrî lûtke ye, bi Feqî, Xanî û Bateyî berdewam bûye. Lê şairên me yên din jî xwe jî vê babetê mehrûm nekirine.

312 Di edebiyatê de rêbaza hîkemî, “wekî gotinên bihikmet ên ku pişt a xwe didin ramanê” hatiye pênasekirin. Şairên helbesta hîkemî, li gorî şertên civakî, çandî û siyasî yên serdema xwe rê li ber gel vekirine û piştî tesbîta kêşeyên civatê, bi hunera helbestê, rê nişan dane û çareserî pêşniyaz kirine. Helbesta hikmetê ew helbest e ku giraniyê dide hizîrîn û tefekkurê. Helbesta hîkemî dixwaze ku xwendevan bifikire, birame û şa’ir dixwaze ku xwendekarê xwe jî gelek aliyan ve hişyar bike û ronî bike. Bi van helbestan xwendekar xweşiyê, rindiyê, başiyê û qenciyê dinase. Şa’ir bi awayekî dîdaktîkî helbestên xwe dihûne. Hin jî helbestên hîkemî, şa’irnavend in. Ango şa’ir ‘ewil xwe şîret dike û berê xwe dide heqîqetê. Bi xwe re jî herwekî ku bêje: “ey xwendekar, eger we jî hewce hebe, guh bidinê.”

Di edebiyata kurdî ya klasîk de, raman xurt e û jê re tefekkur û tedebbur hatiye gotin. Hikmet jî encama vê tefekkurê ye. Li gorî vê nêrînê, di gerdûnê de tesaduf tune ye. Her tişt bi hikmet hatiye afirandin û her heyînek (çi biruh çi bêruh) xwedî erkeke cuda ye. Gerdûn jî roja ku hatiye afirandin ta îro, di hundirê xwe de gelek ‘ecêban dihewîne. Însan jî jî ber ku xwedan şîyan û eql e, bi lêgerîn û lêkolînan, xwe digihîne encamên tefekkurî û hikmeta hebûn, bûyîn û kirinên gerdûnê. Ji ber ku Quran û Pêxemberê Xweda (s.x.l.) rêbertiyê dikin, bi alîkariya van du hêzan, şa’iran xwe li pêlên deryayên gerdûnê dane û jî gerdûnê û jî afirandinê û jî aferîdeyan pirsîne. Di encama van xwendinan



de hikmeta eşya, hikmeta hebûnê û raza afirandinê keşif kirine, yan xwestine ku keşif bikin. Encamên ku bi destê wan ketine jî, li ser rûpelên kaxezan, wekî helbest ji me re hiştine. Ango ev sirrên xefî, bi helbestan anîne zimên û derdora xwe ronî kirine. Ji ber vê çendê wekî zanistên din di edebiyatê de jî ciyekî giring ê hikmetê heye. Di vî warî de şairan di dîwanên xwe de helbestên hîkemî nivîsîne. Helbestên 'ilmî, 'arifî û yên ku tê de raz û sirr veşartî ne û yên ku bi hindik gotinan û wateyên pir kûr di xwe de hewandine bûne mijar ji helbestên hîkemî re. Helbesta hîkemî xwendevan dide fikirandin, ramanê geş dike. Helbesta hîkemî rê li ber xwendevan vedike û şîretan dike. Lewra di Qurana Pîroz de dema di sûretê Luqman de dibêje "Me hikmet da Luqman..." peyre nesîheta şukrê dike.

Bêguman her şairek kurê serdema xwe ye. Di serdema xwe de perwerde bûye û bi kêşeyên civaka xwe re rû bi rû maye. Civaka ku şair xwedî kiriye, xwediyê helbesta wî şairî ye jî. Yanî helbesta şairekî, felsefeya jiyanê û ramana serdest a cîhana wê serdemê nîşan dide. Li ser vê esasê helbesta hîkemî jî ji civaka xwe dertê û rênîşanderê civaka xwe ye. Çawa ku edebiyat têkiliyeke xurt heye bi civakê re, wisa jî helbesta hîkemî jî ji derûniya vê têkiliyê diwelide. Bo nimûne exlaq stûnek e ji bo civakekê. Loma jî ev xusûsiyet di helbesta hîkemî de ciyekî mezin werdigire.

### 3. Cûreyên Şî'ra Hîkemî bi Numûneyên ji Şî'rên Melayê Cizîrî

Hikmet di hundirê xwe de wateyên berfireh werdigire. Sirr û razên tenegehiştî yan ên ku bi zehmetî tene famkirin, herwiha bûyerên ku ji layê însanan ve pir bi hêsanî nayên famkirin di nava wê de hene. Ji vê perspektîfê ve di helbesta Melayê Cizîrî de hikmet numayan dibe.

Helbesta Melayê Cizîrî helbesteke nepenî ye. Di wê de raz û sirrên xefî zêde ne. Mela wehya xwe ya şîirî bi rêya 'eqlî û dilî re bi ser nefsê de berdide, ziman û hêza wî dikete wê teraziya hizr û peyvên xwe pê dikêşit û dipîvit.



### 3.1. Şî'ra Şîretê

Helbesta şîretê ya hîkemî, cureyekî giring a edebiyata kurdî ye ku bi armanca pêşkêşkirina şîret, pend û amojgariyên jiyanê tê nivîsîn. Ev helbest, zanîn û tecrûbeyên jiyanê bi awayekî hunerî û bandorker pêşkêşî xwendevanan dike. Helbesta şîretê ya hîkemî bi piranî behsa mijarên exlaqî û civakî dike. Di van helbestan de hewlek heye ku rê nîşanî mirovan bide û wan ji kiryarên nebaş dûr bixe. Mijarên mîna rêzgirtina li hemberî mezin û 'aliman, dûrketina ji derewan û xapandinê, giringiya rastgoyî û dilpakîyê, û rêzgirtina li hemberî nîrxên civakî di van helbestan de cihekî giring digirin. Di helbesta şîretê ya hîkemî de, behsa têkiliyên mirovan ên bi Xwedê re jî tê kirin. Helbestvan şîretê li mirovan dike ku ew Xwedê ji bir nekin, îbadetên xwe bi cih bînin û li gorî fermanên Xwedê bijîn. Ev alî, bi taybetî di helbestên helbestvanên sofî de tê dîtin. Helbesta şîretê ya hîkemî herwiha behsa fanîbûna jiyanê û giringiya amadebûna ji bo jiyana piştî mirinê jî dike. Ev cure helbest di nav dîwana Mela de di gelek malikan de rû dide. Bo numûne:

314

Dil bişo tu ji vê nifaqê ku bidit sîne beraqê  
Bi sefa hemrehê erbabê dil û ehlê sefa be

Ev malik derbarê paqijiya dil û hevaltiya rast de ye. Ev beyt giringiya paqijkirina dil ji durûtî û riyakariyê û pêwîstiya hevaltiya bi kesên xwedî îrfan re destnîşan dike.

Dil, emanet, da bi naehlan nedî  
Lê bi naehlan me da gewher 'ebes

Da di seyra 'îşqê dil bê dilber neçî  
Lê dibit seyra te bêdilber 'ebes

Ev malik hişyarî dide da ku dilê xwe nedin kesên neehil, çinku ew gewherê bê qîmet dikin. Herwiha şîret dike ku di rêya evînê de bêtî dildar her tişt bê kêr e û xebata bêtî armançê winda ye. Bêguman ji Dîwana Mela malikên şîretamîz gelek in, ev mijar bi tena serê xwe jî dibe gotareke berfireh.

### 3.2. Şî'ra Rexneyê ya Hîkemî

Şî'ra rexneyê ya hîkemî, cureyekî edebî ye ku di nav xwe de hem rexne, hem jî hikmetê (şîret, pend û zanîna kûr) di hewîne



û bi armanca rexnekirina hin cureyên mirovan, tevger û nêrînan tê nivîsandin. Armanca sereke ya vî cureyê helbestê ew e ku rêya rast, hikmet û nêrîneke aqilane pêşkêşî xwîner bike. Ev cure helbeste, bi taybetî di edebiyata kurdî û rojhilatî de cihekî girîng digire. Taybetmendiyên sereke yên vê helbestê ev in; Ev şî'r re-wşên civakî, siyasî yan jî exlaqî rexne dike û kêmasiyên wan derdixe holê. Di heman demê de, ev şî'r şîret û pendên giranbiha pêşkêş dike ku ji bo jiyaneke baş û bi exlaq rê nîşanî mirovan dide. Helbestvan di vî cureyê de, bi rexneya rasterast û berawirdiyan, xwîneran dide fikirîn, neyîniyên di halên mirovî de nîşan dide, û armanc dike ku ji wan ders bîne girtin û bigihîjin hikmetê, angî agahiya rast, têgihîştina rast û exlaqekî bilind. Di vê şî'rê de gelek caran bi rêya metafor, îstîare û sembolan mijar tê vegotin û bandora wê zêdetir dibe. Armanca vê şî'rê ne tenê rexnekirin e, lêbelê rêberiya mirov ber bi rastî, exlaq û başiyê ve ye. Bêguman Melayê Cizîrî yek ji nûnerên herî giring ê vê helbestê ye. Derbarê dadgehkirin û nirxandina rastî de Mela wiha dibêje;

Min di baxê gulfiroşan dî 'eceb resmek xerîb  
Xariteb'an gul di dest in gulperistan xari bes

315

Camid çi ket bi husnê ku wan nezer li xwar e  
Xerteb'etên di ebleh çi nêrgîz û çi kerbeş

Kor e xwe nasipêrit carek bi des[t] delîlan  
Ebleh çi ket tewafê nabînitin Berê Reş

Vêzar dibit ji qencan ji remz û naz û xencan  
Qedre gulan çi zanit kerbeş divêt kerê reş

Ev malik, bi rexnekirina hin tevger û nêrînen ehmeqî û bêzewqiyê, xwîneran teşwîq dike ku qîmeta rastî a tiştan fêm bikin û ji durûtî û rûxariyê dûr bikevin. Şîret dike da ku mirov rastiye bibîne û nîrxê tiştên heja bizanibe. Ev malikên Mela yên li jor, di çarçoveya kevneşopa helbesta "hîkemî (hîndekarî) û rexneyî (tenkîdî)" de mînakên baş in. Helbestvan, bi rexnekirina hin cureyên mirovan, tevgeran û nêrînan, armanc dike ku rêya rast, hikmet û nêrîneke aqilane pêşkêşî xwîneran bike.

### 3.3. Şî'ra Tesewifî ya Hîkemî

Helbesta tesewifî ya hîkemî, şaxeke giring a edebiyata



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

kurdî ye ku hikmet û zanîna tesewifî di nav xwe de dihewîne. Ev cure helbest, têkiliya mirovan a bi Xwedê re, rêwîtiya menewî ya mirovan û rastiyên gerdûnî bi çavekî tesewifî dinirxîne û pêşkêş dike. Di helbesta hîkemî ya tesewifî de, helbestvan bi piranî behsa têgihên tesewifî yên mîna “wahdet-ul wucûd” (yekîtiya hebûnê), “fenafillah” (windabûn di Xwedê de), “seyr û sulûk” (rêwîtiya manewî) û “meqamat” (qonaxên manewî) dike. Ev têgih, bingeha ramanî ya helbesta hîkemî ya tesewifî pêk tînin û hewl dide ku van têgihan bi zimanekî edebî û hunerî pêşkêş bike. Bo nimûne, Melayê Cizîrî di Dîwana xwe de gelek caran behsa evîna îlahî dike û vê evînê wekî rêyeke gihaştina Xwedê dibîne. Di helbesta hîkemî ya tesewifî de, evîna îlahî cihekî taybet digire. Di vê çarçoveyê de, gelek caran evîna mecazî (evîna mirovî) wek pireke ber bi evîna heqîqî (evîna îlahî) ve tê bikaranîn. Herwiha, di helbesta hîkemî ya tesewifî de, behsa giringiya terbiyekirina nefsê, giringiya rêber/murşîd/pîr jî tê kirin. Dîwana Mela mişt bi van mijaran dagirtiye. Bêguman gelek helbest û gelek malik dikare li vir bîn komkirin, lê ev derî sînorê gotara me ye. Loma em ê çend malikan wekî nimûne bidin û derbasî binbeşeke din bibin. Bo nimune:

316

‘Aşîq er carek ji bala lê bedit berqa mecaz  
Dê li nik sahibdilan hetta ebed bit serfiraz

Keşfê esrara sifatan bêmehebbet nabitin  
Sûretê esma divêtin da biken jê fehim raz

Lami’a husn û cemalê dê ji ‘ilmê bête ‘eyn  
‘Îşq da jê hilbitin kî dî heqîqet bêmecaz

#### 3.4. Şî’ra Razî û Sirrî ya Hîkemî

Şî’ra razî û sirrî ya hîkemî, cureyekî taybet a helbesta hîkemî ye ku bi taybetî li ser raz, sirr û veşartiyên gerdûnî, îlahî û derûnî disekine. Ev cure helbest, hewl dide ku perdeyê ji ser rastiyên veşartî rake û xwendevan ber bi têgihiştineke kûrtir a hebûnê ve bibe. Di helbesta razî û sirrî ya hîkemî de, helbestvan bi piranî behsa razên hebûnê, sirra afirandinê û veşartiyên têkiliya mirovan a bi Xwedê re dike. Ev mijar, bi awayekî hunerî û bi zimanekî sembolîk tînin pêşkêşkirin, ji ber ku ew bi piranî mijarên razî ne loma jî bi zimanê asayî nayên îfadekirin. Melayê Cizîrî



di Dîwana xwe de gelek caran behsa razên îlahî kirine û hewl daye ku van razan bi rêya metafor, teşbîh û sembolên taybet pêşkêş bike. Wi di gelek helbestên xwe de behsa sirra «wahdet-ul wucûdê» (yekîtiya hebûnê) kiriye û ev sirr wekî razeke mezin a hebûnê dîtiye. Di helbesta razî û sirrî ya hîkemî de, têgihên wekî «sirr», «raz», «xeyb» (nediyar), «batin» (hundirîn) û «zahir» (derveyî) cihekî giring digirin. Herwiha, di helbesta razî û sirrî ya hîkemî de, behsa tecrûbeyên manewî û derûnî yên taybet jî tê kirin. Helbestvan, tecrûbeyên xwe yên manewî, wekî keşf, îlham û şuhûd (dîtina bi çavê dil), bi awayekî hunerî pêşkêş dike. Bo nimûne:

Tu j' Melayê Bohtî pors esrarê 'îşqê ew dibêt  
Vê mu'emmayê çi zanin sed mela û muste'îd

Keşfê esrara sifatan bêmehebbet nabitin  
Sûretê esma divêtin da biken jê fehim raz

Helbesta razî û sirrî ya hîkemî, bi taybetî di nav edebiyata tesewîfî ya kurdî de cihekî giring digire. Ev cure helbest, hewl dide ku mirov ber bi naskirina razên hebûnê û sirra afirandinê ve bibe û bi vî awayî têgihîştineke kûrtir a jiyanê pêşkêş bike. Ev cure helbest, di edebiyata kurdî de cihekî giring digire û ji bo têgihîştina ramanên kûr ên felsefî û tesewîfî yên kurdî jî çavkanîyeke hêja ye.

317

Naverokên helbestên razî û sirrî kûr û ezoterîk in. Di malikên li jêr de, Mela behsa wan kesan dike ku dixwazin heqîqetê bi rêya qiyas (analogî) û zanîna rûxarî fêhm bikin. Ew dibêje ku Şêxê Sen'anê, tevî ku bi çîroka xwe ya evînî ve naskirî ye, "mey nenoşî xelet" (şerab xelet venexwar), yanî di rêya xwe de xeletî nekir, ji ber ku tecellaya heqîqetê dît. Ev malik wê yekê teqez dike ku gihîştina heqîqetê bi dîtina tecellayê pêk tê, ne bi raman û qiyasan. Ji bo têgihîştina razên evîna îlahî, pêwîstî bi tecrûbeyên rasteqîn heye, ne bi texmîn û xeletîyan.

Mey nenoşî Şêxê Sen'anê xelet  
Ew neçû nêv Ermenistanê xelet

Mislê Mûsa wî tecellaya te dî  
Ê tu dî kanî xeta kanî xelet



Wî nedî bejna te û danî qiyas  
Hikmetê lew çûne burhanê xelet

Setweta Leylê yeqîn Mecnûn teband  
Wer ne da naket beyabanê xelet

Wek Nîşanî neqş û nîşanek te dî  
Ê ku nîşanek te dî kanê xelet

#### 4. Şî'ra "Kes Bi Dada Me Nepirsit" û Şerha Wê ya Hîkemî

Divê beşê de em ê helbesteke Mela ji aliyê wateya wê ya hîkemî ve binirxînin. Lewra di Dîwanê de bi sedan malikên hîkemî hene, lê helbestên ku serdanpê ji hîkemiye dagirtî bin kêma in. Ev helbesta li jêr ku em ê şîrove bikin yek ji wan helbestên Melayê Cizîrî ye ku hîkmet ji hundurê wê dinuqute.

(1)

318

Kes bi dada me nepirsit, gilleh û dadi çî ket  
Te nebit dadiresek, bêhûde firyadi çî ket

Di vê malikê de, Mela qala valahiya gilî û gazinên bêkesîyê dike ku haya wî ji wan nîne yan jî kesekî wisa tune ku wan bigihîne dadê. Hikmeta vê beytê ev e ku dadweriya rastîn, bêyî hebûna dadwerekî heq yan jî pergala ku dadê bi cih bîne, ne mimkin e. Feryad û gazinên bêarmanc û bêyî ku kesek wan bibihîze yan jî bikaribe çareser bike, tenê heweseke bêencam e. Ev şîretek e ku di doza heqîqetê de, divê mirov li dadwerekî rastîn bigere, yê ku dikare heqîqetê bibîne û dadweriyê bike, weger na, daxwaza dadê vala dimîne.

(2)

Bi Şîrînê negehit destî, eger Rustemî bit  
Dê bi bazûyê milan, şubhetê Firhadî çî ket

Mela di vê malikê de hêza fîzîkî bi hezkirin û eşqa heqîqî re dide ber hev. Rustem, sembola hêza bêhempa ya bedenî ye. Lêbelê, heke destê wî negihîje Şîrînê, angê heke armanca wî ya dil nedestkeftî be, hêza milên wî çawa dikare bi Ferhad re bibe mînak? Ferhad, tevî ku bi hêza laşî ne wekî Rustem bû, bi eşqeke kûr û îradeyeke bêdawî çiya koland. Hikmeta vir ev e ku di rêya





heqîqetê û armancên mezin de, hêza bedenî yan jî dewlemendi-  
yên dinyayî ne bes in. Ya giring, eşq, cehd, îrade û fedakarî ye ku  
dikare bi ser zoriyên mezin bikeve û bigihîje armancên bilind ên  
ruhî û menewî.

(3)

Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bibit  
Ger tu heddadi nebî kûreyê heddadi çi ket

Ev malik giringiya “faîl” angoyê kirdeyê (kesê ku kar dike)  
di pêkanîna her karekî de destnîşan dike. Ji bo ku karek (fi'l) û  
bandorek (eser) çêbibe, pêwîst e kesek hebe ku wê bike. Wekî  
mînak, heke tu ne hesinkarek (heddad) bî, kûreya hesinkariyê  
(kûreyê heddadiyê) çiqasî germ be jî û amade be jî, nikare tiştekî  
hilberîne. Hikmeta li vir ev e ku potansiyel û amûr bi serê xwe  
têrê nakin; divê kesekî jêhatî û xwedî îrade hebe ku wan bi kar  
bîne. Di rêya zanîn û hikmetê de jî, amûrên zanînê bi serê xwe ne  
bes in; divê kesekî xwedî îrade û jêhatî hebe ku wan bi kar bîne  
û bigihîje encamê.

(4)

Mumkinêk dê hebitin, da ku teleb hasil bit  
Seyd û nêçîr ku nebin, tûleyê seyyadi çi ket

Mela di vê malikê de qala pêwîstiya hebûna “mimkin”ê  
ango tiştekî dike ku dikare bê xwestin yan bi dest bikeve. Ji bo ku  
daxwazek (teleb) pêk were, divê tiştek hebe ku bê xwestin. Wekî  
mînak, heke nêçîr (seyd û nêçîr) tunebe, tûleyê (kûçikê nêçîrê)  
nêçîrvan (seyyad) çiqasî zîrek be jî, wê çi karî bike? Hikmeta vir  
ev e ku di rêya giyanî de jî, divê armanceke heqîqî û gihiştî hebe  
ku mirov li pey wê biçe. Ger armanc ne diyar be yan jî ne mum-  
kin be, her cure hewldan vala ye.

(5)

Her gil û seng dibitin zêr bi tedbîrê hekîm?  
Qabiliyyet ku nebit, hikmetê ustadi çi ket

Ev malik, sînorên zanîn û hikmetê destnîşan dike. Mela dip-  
irse: “Her ax û kevir bi tedbîra (plana/zanîna) hekîm (zanayekî)  
dibin zêr?” Bersiva hîkemî ev e: “Qabiliyet (şiyana hundirîn) ku  
nebe, hikmeta (zanîna) hostayî (ustadi) wê bi kêrî çi bê?” Ev tê vê  
wateyê ku herçiqas mamoste û rêberê menewî (wekî hekîm yan





ustad) xwedî zanîn û jêhatîbûneke mezin be jî, eger ê ku tê hînkirin (ax yan kevir/xwendekar) xwedî şîyan û jêhatîbûna guherînê nebe, wê zanîn bi serê xwe têrê neke. Hin tişt, ji ber cewhera xwe, nikarin bîn guhertin. Hikmeta li vir ev e ku ji bo pêşveçûna ruhî, ne tenê zanîna rêber, lê di heman demê de qabiliyeta xwendekar jî pir giring e.

(6)

Kan bi gewher çî bikît, gewher eger paki nebit  
Ku besîret te nebit, sîretê ecdadi çî ket

Di vê malikê de, Mela qala giringiya cewherê (esil) û paqîjîya hundirîn dike. Kan (maden) çiqasî dewlemend be jî, eger gewhera (cawherê) wê pak û qîmetdar nebe, bi kêr nayê. Siruşt derve bi serê xwe ne giring e, ya giring paqîjîya hundirîn a cewher e. Risteya duyem vê ramanê berfireh dike: “Ku besîreta (dîtina hundirîn, feraset) te nebe, sîreta (kevneşop, taybetmendiya) bav û kalan (ecdad) bi kêrî çî tê?” Ev şîretek e ku rastiya mirov ne ji paşxaneyê wî yan jî ji kevneşopên bav û kalan tê, lê ji dîtina wî ya hundirîn û feraseta wî ya kûr tê. Bêyî besîretê, kevneşop û paşxane vala dimînin.

320

(7)

Zêr û zîwer dikirin celbê qulûban? haşa  
Husn û sir zati nebit, qametê meyyadi çî ket?

Mela di vê malikê de nirxên dinyayî rexne dike. Ew dipirse: “Gelo zêr û zîwer (zêrîn û xeml) dilan celbê dikin bi bal xwe ve?” Bi peyva “haşa” (ne-ne, Xwedê neke) bersiva vê pirsê dide, destnîşan dike ku ev raman şaş e. Hikmeta li vir ev e ku dilên mirovan ne ji hêla dewlemendî û xemlên derveyî ve têne kişandin, lê ji hêla bedewiya rastîn (husn) û sira (razê) cewherî (zati) ve têne kişandin. Heger bedewiya hundirîn û razêke kûr tunebe, bedewiya laşî (qametê meyyadî) bi kêrî çî tê? Ev şîret dike ku mirov divê li bedewiya hundirîn û rastiye bigere.

(8)

‘Aşîqê mestê bi ‘îşqê, niye hacet bi meyyê  
Waridê warid û ehwalî bi ewradî çî ket

Ev malik giringiya hal û rewşa ruhî ya bilind diyar dike. Kesê ku bi eşqa (hezkirina) rastîn/heqîqî serxweş bûye û mest



bûye, ne hewceyî meyê ye ku wî mest bike. Eşqa wî bi serê xwe têra wî dike. Hikmeta vê malikê ev e ku dema mirov gihîştiye re-  
wşeke menewî ya bilind, mîna dîtina “warid” (îlhamên xwedayî)  
û “ehwal” (halên ruhanî), ew êdî ne hewceyî ewrad (dûa, zîkrên  
rûtîn) e. Çimkî ew ji hundir ve bi Xwedê ve girêdayî ye û ji rêya  
rasterast feyze digire. Ev rexneyek e li ser îbadetên rûtîn ên bêgi-  
yan û giringiya tecrûbeya giyanî ya kûr tîne zimên.

(9)

Te xered vêkktina yek weliyek murşidi bit  
Salikê talibê îrşadê, bi Bexdadi çi ket?

Di vê malikê de, Mela qala giringiya armanca rastîn a di rêya  
menewî de dike. Heke armanca te ew e ku tu bigihîjî weliyekî  
murşîd (rêberê giyanî yê heqîqî), wê demê salik (rêwiyê rêya  
heqîqetê/Xweda) yê ku li îrşadê (rêberiyê) digere, bi Bexdadê  
(bajarekî navdar ê zanîn û cihê ‘aliman) çi kar dike? Hikmeta  
vir ev e ku di rêya tekamul a menewî/ruhî de, cihê erdnigariyê  
yan jî navûdengê cihê zanînê ne giring e. Ya giring, peydakiri-  
na rêberê rastîn e ku dikare dil û giyanê te rêber bike. Riya  
heqîqetê ne bi gihîştina cihan, lê bi gihîştina kesên rastîn ve têkil-  
dar e. Hikmet ev e ku rêber di jiyana rojane de jî û di ya ji bo ax-  
retê de jî û ji bo merheleyên tesewîfê jî pêwîst e. Bê rêber xeterên  
rêyên jiyane gelek in.

321

(10)

Cehd û se’y û telebi bêeserek safî nehin  
Tu nebî perdenişîn, çaker û qewwadi çi ket

Mela di vê malikê de giringiya hewldanên bibandor diyar  
dike. Cehd (xebat), se’y (hewldan) û teleb (daxwaz) bêtî en-  
camekê (bêeser) nikarin paqij û rast (safî) bin. Hewldanên ku tu  
encamekê nadin, bê qîmet in. Di risteya duyem de vê ramanê kûr  
dike Mela: Heger tu bi xwe “perdenişîn” (kesekî ku bi tena serê  
xwe di nepenîtiyê de ji Xwedê re îbadet dike, kesekî ku ne hew-  
ceyî navbeynkariyê ye. Wateya perdenişîn; ewê ku li ciyê xewle û  
biperde rûniştî, ehlê iffet û ismetê, munzewî ango di du hucreya  
xwe de bi dûr ji cîhaniyan e. ) nebî, ango heke tu nikaribî bi xwe  
bigihîjî armanca xwe ya menewî/ruhî, wê demê “çaker” (xizmet-  
kar) û “qewwad” (navbeynkar, pêxember) çi kar dikin? Hikmeta  
li vir ev e ku di rêya tekamul a menewî/ruhî de, hewldana kesane  
û niyeta rastîn pir giring e. Heke mirov bi xwe ji hundir ve ne



amade be, navbeynkariya derve nikare wî bigihîne armanca wî.

(11)

Çi eser dê li berê xare biket qetreyê ab  
Qelemê ma bi du-sê qetreyê zehha dê çi ket

Di vê malikê de, Mela qala bêserûberiya hewldanên bêkêr dike. Dilopek av (qetreyê ab) dikare çi bandorekê (eser) li ber kevirê hişk (xare) bike? Tişteki ne mimkin e. Wekhevî bi vê mînakê re, “qelemê me” (qelema helbestvan) bi du-sê dilopên zuha çi kar dike? Hikmeta li vir ev e ku ji bo ku karên mezin bên kirin yan jî astengiyên mezin bên derbaskirin, pêwîstî bi amûrên têr û hewldanên mezin heye. Hewldanên biçûk yan jî amûrên kêrî nîkarin encamên mezin bidin. Ev şîret dike ku ji bo gihîştina armancên mezin, divê mirov bi têra xwe amade be û hewl bide.

(12)

Dê ji Heq cazîbeyek dil bigirit wer ne Mela  
Ji ezel ger tu hidayet nebit, îrşadi çi ket

322 Malika dawî, encama hemî hikmetên berê ye û rastiyeke kûr a esasên rêya menewî eşkere dike. Mela dibêje: “Dil ji Xwedê (Heq) cazîbeyekê (kişandinekê) digire, wekî din, Mela...” Heger ji ezel (berî her tiştî) Xwedê tu hîdayet (rêberî) neke, wê demê îrşad (rêberiya mirovên din) çi kar dike? Hikmeta li vir ev e ku bingeha her pêşveçûna giyanî, bi xwe cazîbeyê Xwedê û hîdayeta Wî ye. Eger Xwedê bi xwe dilê mirov ber bi rastiye ve nekişîne û rêberiya wî neke, wê demê her cure rêberiya derve û hewldanên mirovan bê encam dimînin. Ev destnîşan dike ku her tişt bi qeder û qismeta Xwedê ve girêdayî ye û hîdayet ji Wî tê. Di vê beyta dawî de helbestvan, giringiya ‘înayet û hîdayeta îlahî ya di rêya tesewwufê de destnîşan dike. Herçend ku xebat û cehdên ‘evdî giring bin jî, ya ku temamker e, cezbeya Heq û hîdayeta Wî ye. Bêyî vê cezbe û hîdayetê, ne îrşada murşîd û ne jî xebata salîk dikare encamekê bide. Helbestvan li vir, heqîqeta rêwîtiya manewî diyar dike ku heta bi dawî jî li ser ‘înayeta îlahî ava dibe. Ev beyta dawî, di heman demê de îtîrafa helbestvan a aciziya xwe û hewcedariya mutleq a ‘înayeta îlahî ye. Helbestvanê ku di seranserê helbestê de evîna îlahî, me‘rîfet û heqîqet terennûm kiriye, di nefesa dawî de dîsa behsa ‘ecza ‘evdî û destpêka ‘înayeta Heq dike û kelama xwe temam dike.

**Encam**

Di vê xebatê de, me helbesta hîkemî, bi giştî ya edebiyata kurdî, bi taybetî ya Melayê Cizîrî, bi awayekî berfireh û analîtîk nirxand. Hikmet, wekî zanîna kûr û têgihîştina rastiyên jiyanê, di edebiyata kurdî ya klasîk de cihêkî giring digire. Me dît ku têgeha hikmetê ji Quran û hedîsan dest pê kiriye û bi demê re di qadên curbicur de (wekî felsefe, edebiyat, exlaq) hatiye bikaranîn. Di vê çarçoveyê de me qada helbesta hîkemî dabeşî çar beşên sereke kir: şî'ra şîretê, şî'ra rexneyê ya hîkemî, şî'ra tesewîfî ya hîkemî û şî'ra razî û sirrî ya hîkemî. Melayê Cizîrî, bi helbestên xwe yên hîkemî, ne ku tenê nirxên exlaqî û civakî pêşkêş kirine, herwiha wî, ramanên kûr ên felsefî û tesewîfî jî bi zimanekî hunerî vegotine. Hat dîtin ku Mela di her çar cureyên helbesta hîkemî de jî hosteyekî mezin e û helbestên wî di van qadan de wekî nimûneyên bijare ne.

Helbesta “Kes Bi Dada Me Nepirsit” mîna keke baş e ji bo têgihîştina hizra hîkemî ya Melayê Cizîrî. Di vê helbestê de, mijarên mîna hebûna/tunebûna dadweriyê, giringiya armancên ruhî, pêwîstiya rêberiyê û bandora tecrubeyên giyanî bi awayekî hêja hatine vegotin. Her malik xwedî hikmeteke taybet e ku mirov dikare ji wan dersên jiyanê bigire. Di encamê de, dikare bê gotin ku helbesta kurdî ya hîkemî, bi taybetî ya Melayê Cizîrî, çavkaniyeke giring e ji bo têgihîştina ramanên kûr ên felsefî, exlaqî, û tesewîfî. Helbestên kurdî yên hîkemî, ne tenê ji bo demekê, lê ji bo hemû deman derbasdar in û dikarin rêberiyê bikin ji bo mirovên hemû serdeman. Bi kurtasî, ev gotar nîşan dide ku edebiyata kurdî ya klasîk, bi taybetî helbestên Melayê Cizîrî, xezîneyeke dewlemend a hikmetê ye ku hêjayî lêkolînên berfirehtir e. Ev xezîne, dikare ji bo nifşên nû bibe çavkaniyeke giring a zanîn, şehrezayî û rêberiyê.

**Çavkanî**

Akgül, Halil. “Tema Ê Hêmanên Felsefî Di ‘Ey Av Ê Av’a Feqiyê Teyran De.” *The Journal of Mesopotamian Studies*, no. Özel Sayı (October 9, 2023): 160–72. <https://doi.org/10.35859/jms.2023.1262796>.



Doski, Tehsîn İbrahîm. “Eşqa heqîqî û mecazî di navbera Melayê Cizîrî û Feqiyê Teyran de”. Di Kitêba Feqiyê Teyran de, edîtor: M. Jiyan & M. X. Sadînî. 2012.

Emin, Ahmet. “Arap Edebiyatında Hikmet”. Wergêr: Zeynep Arkan. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14(26), (Aralık 2012): 213-17. <https://doi.org/10.17335/suifd.72051>.

Gazali, İmam-i İhya. Wergêr M. Çağrı. Weşanên DİB, 2020.

Kutluer, İlhan. “Hikmet.” In DİA, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet#1>.

Nursî, Saîd. Mesnevi-i Nuriye. Weşanên Yeni Asya, 2013.

Remo, Mihyeddînê Mihemedê. Gotinên Pêşiyên Kurdan, Bi Zimanê Gundan. Weşanên Nûbihar, 2023.

Salahî, Mehmet. Kamus-ı Osmani C.1. Edîtor: A. Birinci. Weşanên Yazma Eserler Kurumu, 2019.

324

Çavkaniyên Dînî

Quran, Sûretê Beqere, 2:216, 2:269.

Quran, Sûretê Şuara, 26:224-227.

Quran, Sûretê Rehman, 55.

Quran, Sûretê Mülk, 67:3-4.

Quran, Sûretê Lokman, 31:12.

Buxarî, “Edeb”, 90.

İbn Mace, «Zuhd», 15; «Edeb», 41.

Tirmizî, “İlim”, 19; “Edeb”, 69.



## D1 Nêrîna Melayê Cizîrî da 'Aşîq û Me'sûq û Reqîb Ayhan Tek\*

### Destpêk:

### Nerît û hunera şa'irane û sêbareya 'eşqê

Di şî'ra klasîk da şarazabûna şa'iran peywendî digel pabendbûna wan ya ligel nerîtê ve diyar dibit. Anko şa'ir çend peyrew û pêygirê wê nerîtê bit hind digehîte asta bilind û alaya şî'ra xwe radikire ewcan. Wêca di nav edebiyateke ku qalib û qaideyên mehdud û diyarkirî da bo geheştina asteka bilind pêvîstî bi zanîneke kûr û motîvasyon û ilhameke qewî heye. Di vê çarçoveyê da mirov dişêt bibêjît ku Melayê Cizîrî ne tenê di nav şî'ra Kurdî da belkî di nav şî'ra giştî ya Klasîk da şa'irekî hêhemta ye. Ji ber wê jî divêtin şî'r û hunera wî, ne tenê di nav estetîkeke teng ya bi navê "şî'ra Kurd" yan jî "edebiyata Kurdî" da bête terîfkirin. Loma ewî bi metna xwe ya kanonîk ve mîladek dana ku Mela bi dîwanekê hem kanoneke wesa ava kir ku serdema şî'ra Klasîk hat û çû û borî şa'irekî wekî wî nehat. Lê ji aliyê dî ve tesîra wî hêj jî berdewam e ku wî hema bêje temamê berhemên şa'irên piştî xwe yanî metnên edebiyatekê--bi qewlê Terry Eagleton--xesandine û qusandine. Anko çawa Eagleton ji bo civatên Bisirman dibêjît ku *Qur'an* asta herî bilind ya i'cazê ye û ji ber wê jî *Qur'anê* hemû metnên Bisirmanan di bin siya xwe da hêlane (Eagleton 1981: 67), mirov dişêt heman otoriteya kanonîk li ser *Dîwana Melayê Cizîrî* jî bibêjît. Wêca ji bo ku qedrê vê dîwanê û hunera di wê berhemê da bête zanîn divê muqayese û xwendinên li dor *Dîwanê* digel hemkûfê wê bêne kirin. Anko têgeheştina *Dîwanê* ancax bi muqayese û xwendinên digel metnên kanonîk ve mumkin e. Çunku Melayê Cizîrî di burc û şaneşîneke wesa da wan meseleyan vedibêjît ku ji bo famkirina te'rîfa 'eşqa Melayî û mahiyeta tîpên 'aşîq, me'sûq û reqîban

\* Doç, Dr.; Zanîngeha Mûş Alparslanê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî.



divêt kanon û çanda şî'ra Klasîk baş bête zanîn. Bi taybet jî gava mirov li ser wan hersê tîpan di *Dîwanê* da kûr dibît, mirov pitir bi şeh-per û baskê sifet-Huma û 'Enqawar yêt hunera Mela dihesît. Jixwe bi't-tabi'î metnên piştî Mela, bivê-nevê, çar-naçar di bin siya wî û berhema wî da mane. Herwekî ew dibêjit: *Bal û perên sifet-Huma saye li cebhetê numa* (Melayê Cizîrî 2012: 116).

\* \* \*

Di wê edebiyatê da ya ku Mela pabendê wê ye, qalib, awa, sekl û muhtewa, hemî têkda xizmeta pênaseya rû û bejna yarekê diken. Di vê reqs û semaya vegotinê da mezmûn jî mîtolojî jî referansên dînî jî amûr in da ku ew bedewî û cindîtiya yarê diyar bibît. Wêca bi taybet di xezelên Melayê Cizîrî da 'eşqeke li dor sêbareyê peyda dibît ku ew jî meseleyeke kanonîk e. Di wê prîzmaya sê alî da li dor merkeza 'eşqê, gava 'aşîq dikevîte dafika me'sûqê, li ber wan tîpeke di peyda dibît ku ew jî reqîb e. Wêca em berê xwe bidenê ka Mela wan tîpan çawa vedibêjît.

### 1. 'Aşîq

Di şî'ra Klasîk da herçend zêdetir wesfên yarê/dilberê li ber guhên me bikevin jî zêdetir em hay li dengê 'aşîqî dibin. Zor caran dengê şa'ir û 'aşîqî têkelêk dibin û şa'ir bi xwe jî di sûretê 'aşîqî da bang diket. Ji ber hindê jî li dor êşa fîraq û hicranê û li ser êrîşên yara hem xwûnrêj û hem mihriban em bi nalînê 'aşîqî dihesin.

Melayê Cizîrî di xezelên xwe da gelek caran xwe di kirasê 'aşîqekî da bibînit jî hin caran jî ew bi xwe te'rîfa 'aşîqî diket ku ka 'aşîq kî ye û divêt 'aşîq yêke çawa bit. Wekî gelek babetan Mela di nav kontekstên dariştî da vê yekê bi usûleke ji estetîkê têr-vexwarî izah diket. Loma jî te'rîfa 'aşîq û me'sûqan di yek qalibî da diket ku Mela wan di heman neynûkê da di yek sûretî da dibînit. Mela di yekîtiyê da 'aşîq û me'sûqî di ayîneya Heq da dibînit ku ew herdu, rûyê yekdîger in û di semaya yekîtiyê da ji yek Zati ne. Me'nayên wan cuda bin jî 'aşîq û me'sûq yekwucûd in. Digel wê Mela elbet di 'eşqê da jî otorîte ye ku wî bi çavê xwe, bi çesmê dilê xwe 'eşq dîtiye ku dişet hem 'eşqê hem jî 'aşîq û yarê te'rîf biket:





Me'nayê 'işqê bêm çî ye lew min bi çeşmê dil diye  
'Eksa cemalek safî ye lami' di mir'ata me da  
**Husn** û mehebbet zatek in **me'sûq** û **'aşiq** latek in  
Lê sûret û mir'atek in her yek di me'nayê xwe da

Ger **dilber** û wer **'aşiq** in 'arif di qeyda sadiq in  
**Ayîneyê nûra Heq** in cih cih di wan da cilwe da

'Aşiq ew e dilber ew e zahir ew e mezher ew e  
Rûha rûhi we gewher ew e her şahidek durdane da

(Melayê Cizîrî 2012: 12).

Bi vî şiklî Mela geh bi gotina "Heq aşiqê zatê xwe bû" geh jî bi yekitiya 'eşqê da yek-zatbûna 'aşiq û mehbûbê vedibêjît ku têkiliya 'eşqa di *Dîwanê* da seranser li ser yekêtiyê ava bûye. Loma di te'rîfa 'aşiq û me'sûqê da cudahiyeke nîne, eger hebit ew jî cudahiyeke 'arizî ye ku esil yek e lê tenê sifetên wan cuda ne:

Me'sûq û 'aşiq herdu lat mecûbi yek dî bin sifat  
Hîna ku bû yek îltîfat be'dek sifatan hisse da

(Melayê Cizîrî 2012: 22). (327)

Mela dibêjît "aşiq û me'sûqan ji meya Saqîyê 'eşqê hev re mey mêtîne." Herwisa *'Aşiq û me'sûq yek bûn şem' û hem perwane bû* (Melayê Cizîrî 2012: 164) ku Mela kontakta wan bi mezmûnên meşhûr ve pesend diket. Wekî dî ew muwafiq e li gel tradîsyona vê şî'rê ku di *Dîwana Mela* da jî 'aşiq li ber êşkenceyan e ku ew li hember pîşekariya yarê anko li ber nazê yarê herdem di nav sebr û niyazê da ye.

Mela di nav nerîta şî'ra Klasîk da 'aşiqê mewcûd yê klîşe tekrar kiribît jî wî têkiliya 'aşiq û mehbûb û 'eşqê ji nû ve saz kiriye. Ev tekra-re elbet bi estetîka şî'ra wî ve hatiye vegotin. Helbet Mela car car wekî pîrê 'eşqê; 'eşqê û wesfên 'aşiqan bi xwe te'rîf diket: *'aşiq divêt dil sade bît, xaka rêya yarê xwe bit* (198): *lew dil yek e dê eşq jî yek bit* (98).

Mela çawa ku ji bo yareke îdeal wesfên dilberê didet herwisa gava te'rîfa 'aşiqî diket bi sebr û siyaneta xwe ya li ser 'eşqê, xwe jî îdealîze diket ku di *Dîwanê* da çend caran îbareya "şubhet me" yan jî "şubhet Melê" hatiye.





## 2. Me'sûq (Dilber, Yar, Hebîb, Şahid...)

*Dîwana Melayê Cizîrî* ji gelek aliyan ve metneke balkêş û serkeftî ye. Yek tiştê balkêş jî ew e ku Melayê Cizîrî şiyaye ku wesfên yarê têr û tijî vebêjit ku ew wesf ji aliyekê ve hema bêje xulaseya vê tradisyona şî'rê û kakilê edebiyata Klasîk e. Di şî'ra Mela da yar serdarê xuban e, di semaya eşqê da horr û perî li dor wê cema dibin ku Mela konteksteke wesa ya ruhanî/mele-kutî çêdiket ku di şî'ra wî da diyar dibît ku yar asimanî û pîroz e ku ew ne insan û beşer e. Lê gava Mela yarê bi wesfên insanan ve jî vedibêjit û wê nêzîkê insanan diket, wê care jî yar li burc û şaneşînên bilind da seyr û temaşayê diket. Anko ew siltan û şe-hînşah e. Rûyê wê yara şahid anko berhema pîroz (wek *Qur'an* û *Erjengê*), wekî kaxezên kitêbên pîroz in, xetên wê jî herwekî wan xettê kitêbê ne ku Mela wê exleb dişibînite xettê Reyhanî yê hûr. Dîsa yar ji aliyekê ve bê rehm û merhemet bit jî evene ji wesfên yarbûnê ne. Lewra yara ku Mela behsê jê diket, şah û padşah û siltan e. Ber wê çendê jî lutf û kerem û 'eta jî xesm û şûr û qetl û ferman jî her karûkiryarêt yarê ne.

328

Mela di têkiliya sêbareyî da hin caran vegêraneke wesa diket ku yar li hember reqîbî piştewaniya 'aşîqî diket, lê hin caran jî ji telbîsa reqîbî 'aşîqê xwe di nav ezabê da dihêlit. Yar çawa ku di şî'ra Klasîk da wekî siltaneke ku devê wê girtî yanî zêde-ne-axiv tête vegotin, di *Dîwanê* da jî devê yarê wekî herfa mîmê biçûk e anko fermanan zêdetir bêdeng yan jî bi awiran didet. Herwisa xemze û gîrnijîna yarê yan jî vexwandina Mela ji aliyê wê ve exleb di fêslê biharê da ye. Mela wê yekê di beytên di konteksta biharê/newrozê da gelek xweş vedibêjit. Ji ber wê jî di xezelên Mela da yara ku ew behsê jê diket hin caran ji klîşeyan derdikevît û li ser uslûba Mela dikevîte kiraseke dîtir. Anko Mela çawa di şa'irtiyê da hosta û xwedan hêz e, di 'eşqê da jî gelek caran qaliban dişkênît ku yar 'aşîqê xwe vedixwunit. Di metnên dî da exleb 'aşîq melankolîk in û di malîhulyayê da xerb bûne. Herçend ew yek di profîla wî 'aşîqê di *Dîwanê* da jî bête dîtin ew her tim ne we ye. Yanî li şûna profîla 'aşîqekî lînear, profîla yekî dînamîk tête dîtin. Lewra 'aşîqê di *Dîwanê* da gelek caran jî bi ços û xuroş û mesrûr e ku bi min eve taybetiyeke girîng ya şî'ra Mela ye. Ji aliyê dî ve xaleke dî ya girîng ew e ku yar bi xwe jî ne yareke yek-rewîş e ku tenê li ser bayekê bit. Ji ber ku yara di *Dîwana Mela* da yareke çalak e ew herwisa yareke xwedan-karakter e jî. Ji ber wê jî Mela bi hostatî tîpan vediguhêzîte karakteran.



Ji ber wê herçend hin caran hebîb 'aşîqê xwe biêşînit jî hin caran jî wî mesrûr û sermestê wusletê diket. Çinku di dîdgeha Mela da ruh çalak e, yar jî herwesa çalak û dînamîk e. Digel wê yekê, di *Dîwanê* da 'aşîq—herwekî sofîyeke di nav xewf û recayê da xerq bûyî—geh mesrûr e geh rencûr e:

Şox û şepala leb ji qend ew nazika wey qenc û rend  
Wê dil ji dil da der, vexwend, îro yeqîn Fexfûr e dil

Dil er ji te mesrûr bitin me dê ji Melê destûr bitin  
Dê ket cehan pur nûr bitin lê daîma rencûr e dil (126)

Xala dûmahikê ya girîng di *Dîwanê* da wekî di metnên dî yên kanonîk da jî diborît, yar di esasê xwe ne jin e. Herçend retorîk û sîfeten tene bikarînan di serê me xwûneran da îmaja wucûda jinekê çêbiket jî li gor qaideyên vê edebiyatê cinsiyeta hebîbê androjen e yanî ya xwedan-cot-cinsiyet e yan jî bê-cinsiyet e. Anko 'eşqa ku Mela behsê jê diket derveyî wucûda fizîkî ye. Bi taybet jî ew di xezelên bi redîfa "xet" da baş tete dîtin ku ev gengeşîye, mijara gotareke dî ye.<sup>1</sup>

### 3. Reqîb

*Dîwana Mela* ji hin xalan ve hem di nav berhemên Kurdî da hem jî di nav yên Faris û Tirkî da cuda dibît. Yek ji wan xalan ya girîng jî têkilîya 'aşîq û reqîb û dildarê ye. Ew tîp yanî reqîb, di *Dîwanê* da bi kiryarên yarê şêxlê xwe digirît. Wekî metnên dî yên vê edebiyatê, di berhema Mela da jî reqîb li ser emrê yarê dişet hereket biket. Ji ber wê jî ew wek karakter zêdetir girêdayê yarê ye. Lê gelek caran jî yar bi hereketên wî yên tijî bi telbîsî û fesadî, tesîr çêdibît û ew xwe ji 'aşîqî dûr diêxît. Helbet divêt nehête jibîrîkirin reqîb hem di mesnewiyên wekî *Mem û Zînê* da hem jî di xezelan da temam-kerên 'eşq û evînîyê ne ku erkê wan zêdetir kemilandina 'eşqê ye. Ji ber wê jî di çarçoveya giştî ya vê şî'rê da reqîb, di çarçoveya "muhafîz", "dergevan" û "parêzer" da tete dîtin ku "muraqebe" û "muraqib-bûn" hevwate ne. Lê Mela ev me'na ye—ku zêdetir di numûnên Farsî da hene—di helbestên xwe da bikarneînaye. Yanî reqîb tenê reqîb e ku mel'ûn û kirêt û xirab e:

1 Ji bo zêdetir agahiyên derheqê vê mijarê bnr.: (Tek 2023).



“Rûh û rewanê min hebîb, dîsa bi **telbîsa reqîb**  
**Rencîde** kir miskîn-xerîb, terka dilê ehbab da (30)”

“Îşq derdek bêtebîb e lê mufa wesla hebîb e  
**Kuştime cewra reqîb e** pur le’înê **rûsiya** ye

**Mihnet û cewra hebîbî qehr û azara reqîbî**  
Heq tinê da min xerîbî lê şukur Baxwoy we daye (138)”

“Ma bi zehrê şekerînî mûçe dey hem xef bixwûnî  
**Da reqîbê mel’ûn nebînî pîr ‘eleyhil-le’ne** ye (150)”

Tiştê ku em zêde di metnên dî da nabînin ew yek e ku Mela çawa ku di meseleya sîstema patronajê da yan jî di fexriyeyên xwe da şa’îrekî xwedanhêz e û jixwebawer e di meseleya reqîbî da jî klîşe û ezber şikandine ku ‘aşîqê di *Dîwana* wî da—ango wî—serê xwe li ber reqîbî neçemandiye, bereksê wê, zora reqîbî biriye. Ew yeke taybetiyeke cuda ya *Dîwana Mela* ye ku di vê gotarê da em zêdetir li ser vê meselê rawestin. Melayê Cizîrî ji aliyekê ve ‘aşîqê mehcûr bitin ji aliyekê ve jî mesrûr û şad e ku

330 yar gelek caran ji reqîbî zêdetir, xeberê wî diketin. Lewra yar seherê destê wî digirît û dibete seyranê li nav baxan ku bi wê ji ber hesûdî û zikreşiyê tayê mirinê tete reqîbî:

“Min go gelo dilber, reqîb feyde ji te qet wî heye  
Sond xwar bi husna xwe dê wî fi’lê şeytan e xered (106)”

“Min go te divê ser ji reqîbî bibirim ez  
Go min we ye zanim dibirî jê meqes î tu (170)”

“Destê me seher girt û birîn seyrê hebîbê  
Filhal reqîbî ji hesed lerze û ta girt (58)”

“Paş-firqetê ji mihnetê ji zulmetê çûm hizretê  
Wesla hebîb min bû nesîb mel’ûn reqîb mehcûr bû (166)”

Melayê Cizîrî, gelek balkêş e—di çar beytên ku me pêşiyê daneda—gazindeyan ji reqîbî diket ku reqîb di wan beytan da serdest e û Mela têk dibet. Lê digel wê di çar beytên dî—yên di çar beytên ku me pêşiyê dane—da jî Mela bi harîkariya yarê, reqîbî pûç diket.



Xaleka dî di hin destxetan da navê reqîb serşor û sernişîv hatiye nivîsîn ku herwekî kelîmeya şeytan, bi me'naya le'netî hatiye dîtin. Ji ber wê jî di nusxeya Harttman ya *Dîwanê* ya ku me di nav weşanên Wezaretê da weşandî numûneyeke balkêş ya derheq reqîbî da heye ku bo wê noteke hosa nivîsîbû: "Ji ber mucadeleye di navbera aşiq û reqîban de, şair peyva "reqîb" digel îbareyên me'naxirab bikartînin. Ji ber wê di vê destxetê da jî, kelîmeya "reqîb" serşor hatiye nivîsîn ku şair dixwazit ji reqîb re bibêje, "stûyê te bişkê", "çavên te birijin (Melayê Cizîrî 2012: 30)."

## Encam

*Dîwana Melayê Cizîrî* tenê ji aliyê wesfên yarê ve jî metneke têt-estetîk e ku bi dehan mezmûn û îmajên ku em bişên ancax di metnên/lîteraturên cuda cuda da bibînin, em dişên di berhema Mela da bibînin. Loma jî gava kesek li ser *Dîwana Melayê Cizîrî* xwendinên pisporane biket, ew dişê bibîte hakimê gelek xalên edebiyata Klasîk. Lewra metnê Melayê Cizîrî metneke dariştî û gişt e ku zewq û estetîka edebiyata Klasîk bi taybet di babetê wesfên yarê da vedigêrît.

331

'Eşq di helbesta Mela da çalak e yanî muwafiq e li gel psîkolojî û derûniya insanî ku ew li ser yek bayi nîne. Anko yar çawa ku ruh û rewan e, 'eşq bi xwe jî rewan û coş e ku li ser qer-arekê nîne. Yar car destê Mela digirît wî dibete xelwetê car jî ji ber telbîsa reqîbî Mela neşê xwe nîşa yara xwe jî bidet. Ji wî alî ve ew dînamîzma di *Dîwanê* da zor seyr e ku nîşaneyê wê yekê diket ku *Dîwana* yek ji serçeşmeya şî'ra Klasîk e ku têkda bûye berhemeke kamil ku ji her alî ve bi zewqeke gişt ya estetîzekirî ku muxetabên xwe tetmîn diket. Ewe bi serê xwe zewqeke wesa didete mirovî ku mirov ji tenya çend beytên Mela dişê t'am û çê-jeke wesa werbigirît ku herwekî mirovî çend mesnewiyên evînî xwandibin.

## Çavkanî

Melayê Cizîrî. (2012). *Dîwan*. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakan-lığı Yayınları.



Eagleton, Terry. (1981). *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. Verso, London. [neql ji: Yavuz, 2013: 65].

Yavuz, Hilmi. (2013). *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tek, Ayhan. (2023). “Li dor Nerît û Kanonê Wesfên Dildarê di Xezelên Melayê Cizîrî de.” *Melanasî*. (Edîtor: Abdulhadi Timurtaş û yên din.) Wan: Peywend.



## Dî Peywendîya 'İlm û Edebiyatê de Berhemên Ku Melayê Cizîrî Amaje Bî Wan Dike

Nurettin Ertekin\*

### Destpêk

Di navbera 'ilm û edebiyatê de têkiliyeke kûr û dûr heye. Di destpêka vê têkiliyê de 'ilm bi rêya edebiyatê xasma bi rêya edebiyata te'lîmî (Wêjeya Perwerdehî) derdikete holê û belav dibû. Titus Lucretius Carus, di sedsela yekem ya berya zayînê berhemeke menzûm bi navê *De Rerum Natura* nivîsandîye û di vê menzûmeyê de nêrînên Epikuros belav kiriye. *el-Elfiyye* ya Îbn Malik et-Taî (w. 672/1274) ku di warê rêzimana 'Erebî de ye, *Bostan* a Se'diyê Şîrazî (w. 691/1292) ku di warê sinc û exlaq de ye, *Nûbihara Biçûkan* û *'Eqîdename* ya Şêx Ehmedê Xanî (1651/1707) ku ya pêşî ferheng e û ya dawî di warê bîr û baweriyê de ye, berhemên wêjeya perwerdehiyê nin ku di wan de 'ilm bi rêya edebiyatê hatiye ziman.

333

Gelek şa'irên edebiyata klasîk di zanistên curbicur de 'alim û zana bûn. Dema em li jiyannemaya şa'iran dinihêrin em têdigi-hêjin ku kîjan şa'ir di kîjan zanist û 'ilmî de pêşkeftî bû. Bêguman ev pêşkeftîbûna di 'ilm û zanistan de karîgeriyeke mezin li hîş, fikr û ramanên şa'irî dikir. Pêşkeftîbûna şa'irî di zanistên ciyawaz de weke zanistên pîzîşkî, stêrnasî, civaknasî, felsefe, zanistên dînî û wekî din, di şî'rê de bi bêje û têgihên 'ilmî rû dida. Ji ber vê mirov dikare bi asanî bibêje dema em bêje û têgihên zanistan ji nava edebiyata klasîk derxînin dê edebiyateke rijî bimîne.

Di vekolîna berhemên klasîk de pîrbûna bêje û têgihên zanistî bûye mijara xebatên zanistî û akademîk. Li ser dîwanên

\* Dr., Hakkari Üniversitesi, Yazı İşleri Müdürü. e-posta: nurettin.ertekin@hotmail.com Orcid Number: <https://orcid.org/0000-0003-2744-0447>



şa'irên klasîk bi çendîn layan tehlîl dihên kirin ku layek jê jî ji layê bêje, têgih û ûnsûrên zanîstî ne. Berhemên derbarê şîroveya bêje, têgih, remz, mezmûn û mefhûmên edebiyata klasîk û ansîklopediyên di vî warî de jî ne kêman. Herweha sedemên bikaranîna bêje û têgihên zanîstî jî bala lêkolîneran kişandiye ser xwe û di vî warî de xebat dihên dîtin.

Fuat Sezgin, di berhema xwe ya bi navê “İslam’da Bilim ve Teknik” de li ser vê mijarê rawestiya ye. Sezgin, di vê xebatê de di şî’ra ‘Erebî, Farsî û Ingilîzî de bikaranîna bêje û têgihên zanîstî bi berfirehî vekola ye. Sezgin, di heman berhemê de li ser belavbûna agahiyên zanîstî di ‘alema Îslamê de û li ser şeweya bikaranîna agahiyên zanîstî ji teref şa’iran jî sekinî ye. Em nêrînên sezgin dikarin weha xulase bikin. Şa’iran, bi saya têgihên zanîstî nêrînek modern û pêşketî bexşî şî’ra xwe kirine. Derbarê pêşveçûna zanistan de agahî dane xwendekarên xwe. Ev helwest, bi me dide zanîn ku şî’r, ne tenê îfadeyeke edebî ye, di heman demê de amûreke girîng e ji bo berbelavbûna agahiyên zanîstî.<sup>1</sup>

334 Hesên Akreş, di xebeteke xwe de şa'irên 'Ereb bi çî şeweyê têgihên zanîstî bi kar anîne vekola ye. Di vê xebatê ev encam hatiye bidestxistin: Şa'irên 'Ereb, mijarên dînî û metafîzîkî pevgihandine û bi vî rengî di şî'rên xwe de vegotînek kûrtir û watedartir bi dest xistine. Ev şewê, hem îfadeyeke estetîk di şî'rê de derxistiye holê û hem jî bûye sedema ragihandina agahiyên dînî û zanîstî.<sup>2</sup>

Di şî'ra Farsî de têgihên zanîstî bi çî rengî di hizrên estetîk û fîlosofîk de cih girtine bûye mijara vekolînekê û nivîskar gihastîye vê encamê. Şa'irên Farisa, di berhemên xwe de bi bikaranîna têgihên zanîstî zengîniya şî'ra xwe zêdekiri ne û bi serkeftî peyamên xwe yê fîlosofîk ragihandine. Ev terz, tevî zêdekirina kûrahiya estetîk û ronakbîriyê, têgihîştina xwendekaran derbarê tîkiliya navbera zanist û hunerê jî bi dest xisti ye.<sup>3</sup>

Melayê Cizîrî, yek ji şa'irê edebiyata Kurdî ya klasîk e ku şî'rên wî lebalêp dagirtîne bi bêje û têgihên zanîstî. Eger em bêje

1 Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2015.

2 Hasan Akreş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Fasih Arapça’daki Farsça Kelimeler*. İran Çalışmaları Dergisi, 8(1), 109-133, 2024. <https://doi.org/10.33201/irani-an.1474424>.

3 Abdullah, Demir. “İSNAD Atf Sistemi: Türkçe – İngilizce – Arapça – Farsça”. *Eskiyenî* 52 (Mart 2024), 1-8. <https://doi.org/10.37697/eskiyenî.1458782>.



û têgihên zanistên curbicur ji şî'rên Melayê Cizîrî derînin ewê di destê me de tiştêk nemîne. Melayê Cizîrî tevî bêje û têgihên zanistan navê hinek berhemên jî di şî'rên xwe de yan rasterast derbas dike yan bi hunerên edebî amaje bi wan dike. Di vê xebatê de em hewl didin ku berhemên di dîwana Melayê Cizîrî de amaje bi wan hatiye kirin binasînin. Di dîwana Melayê Cizîrî de du cure berhem dihên dîtin. Berhemên semawî û berhemên zanistî. Di beşa yekem de em li ser berhemên semawî sekinin. Di beşa duyem de me berhemên zanistî vekoland.

### 3. Dî Dîwana Melayê Cizîrî De Berhemên Semawî

Di dîwana Melayê Cizîrî de ji berhemên semawî ku Qur'an, Tewrat, Zebûr û Încîl in bes em rastî navê Qur'anê dihên.<sup>4</sup>

#### 3.1. Qur'ana Pîroz

Qur'an, hem bi navê xwe yê resen û hem jî bi navên xwe yên dîtir weke; *Qur'ana Mecîd*, *Fûrqan*, *Mushef* û *Kîtab* di dîwana Melayê Cizîrî de cih digire.

335

#### a- Qur'an

Qur'an, di yek malikeke dîwana Melayê Cizîrî de cih digire. Di vê malikê de Melayê Cizîrî ji bo gotina xwe qewîn bike bi Qur'anê son dixwe. Ev sondxwarin ji bo piştrastkirina hizra tesewufî ye.

*Bi Qur'anê bi ayatê eger pîrê xerabatê*  
*Bibêjit secde bin latê murîdên wî dibin qatê*(MC 16-3)

4 Di vê xebatê da ji bo malikên mînak yên Melayê Cizîrî, nusxeya Nûbiharê ku ji ber nusxeya Doskî hatîye amadekirin hat hilbijartin. Malikên Melayê Cizîrî bi kurteya navê wî, piştê rûpelê dîwanê û piştê hejmara malikê hate nîşandayîn. Mînak; (MC 124-3). Melayê Cizîrî, Dîwan, Amadekar: Tehsîn Îbrahîm Doskî, Nûbihar, Stenbol 2019.



b- **Qur'âna Mecîd**

Mecîd, naveke ji navên Xweda ye di nava esmau'l-husna (navên Xweda yên herî xweşik) de. Qur'ana Mecîd dihê wateya ew Qur'ana xwedî şan û şeref.<sup>5</sup> Melayê Cizîrî di ramanên xwe yên aşiqane de ji bo xweşikahiya me'şûqa xwe biîne ziman bi Qur'ana Mecîd sond dixwe.

*Mishefa husn û cemalê sûreta xal û xetan*  
*Ma telewna xeyre herfi la we Qur'anin Mecîd*<sup>6</sup> (MC 99-3)

c- **Fûrqa**

Fûrqa, dihê wateya jihevveqetandina heq û batil.<sup>7</sup> Bi vî rengî ji bo hemû kelimên Îlahî Fûrqa hatiye gotin. Lewra em dibinin ku di Qur'ana Pîroz de Xweda hem ji bo Qur'anê û hem ji bo Tewratê bêjeya Fûrqa bi kar anîye.<sup>8</sup>

336 Di nava malikên Melayê Cizîrî de Fûrqa yek car derbas dibe. Di vê malikê de Melayê Cizîrî ji bo gotinên xwe piştrast bike bi heft ayetên Fûrqa sond dixwe.

*Dibit bêjin wî sultanî*  
*Li mehbûban tu xaqan î*  
*Bi heft ayatê Furqanî*  
*Were derbê li qeyser de* (MC 193-4)

d- **Mushef**

Mushef, di ferhengan de dihê wateya ew sehîfeyên ku di nava bergekî de hatine komkirin. Weke têgih ji bo berhemên semawî navekî hevpar e.<sup>9</sup> Di dîwana Melayê Cizîrî de di yek malikê de ew jî ji bo sond xwarinê cih digire.

5 Rağb, el-İsfehânî. Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü, Tercüme: Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2012, r 990.

6 Ev nîv malik bi 'Erebîye. Wate: Ez bi Qur'ana Mecîd sond dixwum ku ji bilî herfa "na" me tiştek nexwendîye.

7 el-İsfehânî, Müfredât, r, 990.

8 Bnr: Qur'ana Pîroz, Beqere 185, Enbîya 48.

9 Muhememd Me'in, Ferhengê Me'in, Intişarati Adîna, Tehran 1381, b 2, r 1746.



*Feyda 'ulûmê hikmet cama sedef ko gêra*

*Me j destê muxbeçan dît bi Mushef û bi ayet* (MC 72-3)

### e- Kîtab

Kîtab an weke bilivkirêna Kurdî Kitêb di dîwana Melayê Cizîrî de di pênc malikan de debas dibe. Ji bo hemû berhemên nivîskî re Kîtap dihe gotin. Di heman demê de Di Qur'ana Pîroz de ji bo hemû berhemên semawî re Kîtap hatiye gotin<sup>10</sup> ku Qur'an jî yek jî yek ji berhemên semawî ye. Di dîwana Melâyê Cizîrî de bes di yek malikekê de weke navê Qur'anê em bêjeya Kîtabê dibinin. Di vê malikê de Melâyê Cizîrî di pesinandina zanebûna xwe de ji Kîtabê sûdê werdigire.

*'Aşîqê mes'elewxahî were em muftiyê 'îşq î*  
*Destekî sunnet e tê da di yekî nessê Kîtab e* (MC 198-10)

## 4. Dî Dîwana Melayê Cizîrî De Berhemên Zanistî

337

Di dîwana Melâyê Cizîrî de em rastî navê 14 berhemên zanistî dihen. Li jêr emê li ser wan rawestin,

### 4.1. Gulşenî Raz

Gulşenî Raz, navê berhema Şêx Mehmûdê Şebusterî (1288-1318) ye û yek ji klasîkên tesewufê ye. Di vê berhemê de remz û îşaretên 'îrfanî bi nezm hatine şerh kirin. Berhem di sala 717ê koçî ku dihe beranberê sala 1317ê mîladî de hatiye nivîsîn. Gulşenî Raz, bersîva hinek pirsên bi nezm e. Berhem menzûm e û bi teşeya mesnewîyê hatiye nivîsîn. Hejmara malikên berhemê li gorî destxetan di navbera 958 û 1006 malikan da ye. Herweha di derbarê hejmara pirs û malikên pirsan jî cîyawazî tê dîtin. Li gorî destxetên berhemê û tezkîrenivîsan 15, 17, 19 an 36 pirs hatine kirin û hejmara malikên pirsan jî 16 an 17 nin.<sup>11</sup>

10 Bnr: Qur'ana Pîroz, Meryem 30.

11 Şemsuddîn Muhammed el-Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-i câz fî Şerh-i Gulşen-i Râz*, (Tehqîq: M. Rîzâ Berzîger Xalîkî – Îffet Kerbâsî), Întîşaratê Zewwar, Çapê Duwwom, Tahrân 1374, Mûqeddîmeyê Muheqqîq, r penc. (3-89).



Di Gulşenî Raz de bersîva pirsên felsefî weke; hizirîn çi ye, ez kî me, pirsên tesewufî-‘irfanî weke; kî digihêje sirra wehdetê, gotina ene’l-heq çi ye, wîsal, mumkun, vacib, hudûs, qurb û bu’ d dihen çi wateyê, pirsên derbarê wateya remz û îşaretên tesewufî-‘irfanî weke; şerab, şem’, şahid, xerabatî bûyîn, but, zun-nar, tersa hatine bersîvdayîn. Li ser Gulşenî Raz bi zimanê Ingilîzî, Elmanî, Farsî, Tirkî û Urdûyî nêzî 50 şerhî hatine nivîsîn.<sup>12</sup>

Gulşenî Raz di dîwana Melayê Cizîrî de du caran derbas-dibe.

*Perwane û bulbul bi dil in şu’leyê ‘îşqê*  
*Lê ger tu nezer dî bi xwe ew **Gulşenê Raz** in (MC 173/4)*  
*Bi şêran ra ku rimbaz im di remza qabê qewseynê*  
*Bi ‘eynê **Gulşenê Raz** im di babê Hikmetil’Eynê*  
*Mulazim hedretê lazim hicab raket ji mabeyne (MC 306/2)*

#### 4.2. Hîkmetu’l-‘Eyn

338 Hîkmetu’l- ‘Eyn, navê berhema Necmuddîn ‘Elî b. ‘Umer el-Katibî el-Qezwînî (w. 675/1277) ye. Hîkmetu’l- ‘Eyn, ji teref lêkolîneran ve muhîmtirîn berhema Qezwînî dihê hesibandin. Ev berhem bi ‘Erebî ye. Di berhemê de sê beşên sereke cih digirin ku; mentiq, tebi’et û îlahiyat e. Nivîskar di van beşan de nêrînên xwe yên felsefî û kelmî anîye ziman.<sup>13</sup>

Berhem ji ber ku kurt e û nivîskarî di berhemê de nêrînên xwe bi puxte anîye ziman têgihêştina wê zehmet e. Ji ber vê li ser Hîkmetu’l- ‘Eynê ji teref zanyarên girîng yên felsefeyê û kelmê çendîn şerh hatine nivîsîn. Çendîn kesan jî li ser vê berhemê haşî-ye û te’lîqat nivîsîne.<sup>14</sup>

Di dîwana Melayê Cizîrî de em di du malikan de navê Hîk-metu’l- ‘Eynê dibinin.

*Binê nûnên li ser sadan ko katib guşe lê badan*  
*Seraser qafi ta qafe rumûza **Hikmeti l-‘Eynê** (MC 292/3)*

12 el-Lâhicî, Mefâtîhu’l-i’ câz fî Şerh-i Gulşen-î Râz, Mûqeddîmeyê Muheqqiq, r şeş-heft. (3-89).

13 Necmuddîn ‘Elî b. ‘Umer el-Katibî el-Qezwînî, *Hikmetu’l- ‘Eyn*, (Şerh: Şemsuddîn Muhemmed b. Mubarekşah el-Bûxarî, Teshîh: Ce’fer Zahidî), Danişgahê Firdews, Firdews 1353, r 6-10.

14 el-Qezwînî, Hîkmetu’l- ‘Eyn, r 10-19.



*Bi şêran ra ku rimbaz im  
Bi 'eynê Gulşenê Raz im  
Mulazim hedretê lazim  
di remza qabê qewseynê  
di babê Hikmetil'Eynê  
hicab rakit ji mabeyne*

(MC 306/2)

#### 4.3. Lubab an Şerha Lubab

Lubab, navê çendîn berhema ye ku hinek ji wan beriya Melayê Cizîrî û hinek ji wan piştî Melayê Cizîrî hatine nivîsîn.<sup>15</sup> Di şerhên dîwana Melayê Cizîrî de şarihan ji bo Lubabê navê du berhema anîne ziman. Berhemek jê derbarê fiqhê de ye û nivîskarê wê Ebu'l Hesên Ehmed b. Muhememd el-Mehamilî eş-Şafi'î (978-79/1024) ye. Berhema din jî derbarê rêzimana 'Er-e'bî (Nehw) de ye û nivîskarê wê Muhemmed b. Muhemmed b. Ehmed Tacuddîn el-Îsferayînî (w. 1285-86) ye.<sup>16</sup> Helbet behs kirina ji du berhemên mijarcuda li gorî meqamên gotinê ye di malikên Melayê Cizîrî de.

339

Li ser berhema el-Îsferayînî beriya Melayê Cizîrî şeş şerh hatine nivîsîn.<sup>17</sup> Li ser berhema el-Mehamilî jî çendîn şerh hatine nivîsîn û herweha haşiyeyek ji teref Muhemmed b. Îbrahîm b. Yûsif el-Tazefî (w. 1563-64) bi navê Şerhu'l-Lubab hatiye nivîsîn.<sup>18</sup>

Di dîwana Melayê Cizîrî de Lubab di du malikan de cih kirtiye. Di malika jêrîn de amaje bi berhema el-Îsferayînî hatiye kirin. Lewra haşiyê bêtir li ser berhemên rêziman dihên nivîsîn.

*Xet û xalên te bi mû mû ji me ra mes'elego yin*

*Me ji wan haşiyeyan sîne teji Şerhê Lubab e* (MC 199/3)

15 Beriya Melayê Cizîrî bi navê Lubab di mijarên ciyawaz de ji 40'î zêdetir berhem hatine nivîsîn. Ji bo van berheman û nivîskarên wan bnr: Kâtîp Çelebî, *Keş-fu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, Tehqîq: Ekmeleddîn Îhsanoğlu - Beşşar 'Ewwad Me'rûf, Muessesetu'l-Furqan, London, 2021, berg 6, r 153-162.

16 Celalettin Yöyler, Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî, Enstîtuya Kurdî Ya Stenbolê, Stenbol, 1992, r 637 û 771. ; Tehsîn Îbrahîm Doskî, Şerha Dîwana Melayê Cizîrî, Komelgaha Ferhengî ya Ehmedê Xanî, Dihok, 2020, berg 3, r 253, berg 4, r 161. ; Ehmed b. Mela Muhemmed el-Zivîngî, *el-'Uqdu'l-Cewherî, fi Şerhî Dîwanî el-Şeyxi'l-Cezerî*, Metbe'etî's-Sebah, Dimeşq, 1987, berg 2, r 518 û 648. ; Abdulkaki Turan, *Melâyê Cizîrî ve Divanı*, Nûbihar, İstanbul, 2010, r 5 û 409.

17 Ji bo van şerhên li ser Lubaba el-Îsferayînî bnr: Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 6, r 160-161.

18 Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 6, r 156-157.



Di vê malika jêrîn de jî amaje bi berhema el-Mehamilî hatiye kirin. Lewra di malikan de behs ji fetwayan dihê kirin ku fetwa ji bo mijarên fiqhî dihên dayin.

*Fetwa we numa haşiyeya Şerha-lubabê*  
*Muftî me ney û nay e û ney qewlê qedîm e* (MC 247/8)

#### 4.4. Keşşaf

Keşşaf, kurteya navê berhema Ebi'l- Qasim Carullah Mehmûd b. 'Umer ez-Zemexşerî (1075/1144) ye. Navê berhemê bi giştî "el-Keşşâf 'en heqa'îqî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-eqavîl" e. Di zanista tefsîrê de berhemeke girîng e.

Ji serdema ku hatiye nivîsandin û vir de bala gelek mufessiran kişandiye û bûye çavkanî ji tefsîrên wan re. Tevî vê, ji teref hinek 'alimên ehlê sunnet ve ji ber ku cih daye hinek nêrînên mu'tezîliyan bi tund hatiye rexnekirin. Bi şerh, haşiyeyê, te'lîq, kurtkirin û xebatên dîtir li ser Keşşafê ji 50'ê zêdetir berhem hatine amadekirin,<sup>19</sup> bêyî xebatên akademîk.

Melayê Cizîrî di dîwana xwe de sê caran amaje bi Keşşafa Zemexşerî dike.

*Ayetê husnê mufessel ke ji Keşşafê cemal*  
*'İlmê 'işqê bike tefsîr û ji defter meke behs* (MC 77/7)  
*Ji reng ayîneya camê*  
*Di remza kufr û Îslamê yeqîn fehma te Keşşaf e*  
*Ji berqa nûrê ilhamê*  
*te batin rewşen û saf e*  
*direxşan qafî ta qaf e* (MC 300/3)  
*Cemala nûrîn saf e*  
*Bi herfên xwe Keşşaf e demîr diden me'nayê*  
*Ha, mîm, 'eyn, sîn, qaf e*  
*di wechê tecellayê*  
*di remza wê mu'emmayê* (MC 309/1)

<sup>19</sup> Ali Özek, "el-Keşşâf", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf> (03.11.2024).



#### 4.5. Telxîs

Telxîs bêjeyeke 'Erebî ye û bi wateya beyankirin, ravekirin û kurtkirinê ye.<sup>20</sup> Beriya Melayê Cizîrî berhemên ku pêşnava wan bi telxîsê destpêdike di mijarên curbecur de ji 10 an zêdetir in.<sup>21</sup> Ji nav van berheman ya herî meşhur û berbelav berhema Celalud-dîn Muhammed b. 'Ebdurrehman el-Qezwînî (w. 739/1338) ye. Ji ber ku li Dimeşqê xetîp bûye bêtir bi navê Xetîp el-Qezwînî dihê nasîn. Navê berhemê di hinek çapan de veke; Telxîsu'l-Mîftah,<sup>22</sup> di hinek çapên wê de bi navê; Telxîsu'l-Miftah Fil Me'anî vel Beyan<sup>23</sup> û di hinek çapên de jî bi navê; Telxîsu'l-Miftah Fil Me'anî vel Beyan vel Bedî'<sup>24</sup> hatiye.

Li ser vê berhemê çendîn şerh û haşîye, bi navê Telxîsu't-Telxîs çendîn kurtaya wê û ji teref gelek kesan ve bi nezm hatiye nivîsîn.<sup>25</sup> Di eslê xwe de ev berhem kurteya beşa sêyem ya mîfathu'l-'Ulum a Ebû Ye'qûb Yusif es-Sekkakî (w. 626/1229) ye. Mijara berhemê zanista rewanbêjiyê ye. Di berhemê de hersê beşên rewanbêjiyê me'anî, beyan û bedî' cih girtiye.<sup>26</sup>

Di dîwana Melayê Cizîrî de di yek malike de derbas dibe.  
*Da bibînî senema min tu bigîn xwe bide xet*  
*Bike Telxîsi cewabê me ji vê Muxteserê (MC 266/1)*

341

#### 4.6. Muxteser

Muxteser di ferhengên de bi wateya kurtkirin, kêmkirin û gotinên kurt hatiye.<sup>27</sup> Bi pêşnava muxteserê gelek berhem hatine nivîsîn.<sup>28</sup> Ji van berheman sisê ji wan gelek meşhur û berbelav in. Yek jê Muxteseru'l-Qudûrî ye ku ji teref Ebu'l-Huseyn Ehmed b.

20 'Elî Ekber Dihxuda, *Loxetnameê Dihxuda*. Danişgahê Tehran, 1377, berg 5, r 6935.

21 Ji bo berhemên bi navên Telxîsê bnr: Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 2, r 627-647.

22 'Ebdurrehman el-Qezwînî, *Telxîsu'l-Mîftah, Me'e Şerhihi'l-Cedîd Tenwîru'l-Misbah*, Mektebetu'l-Medîne, Keratşî-Pakîstan 1437.

23 Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 2, r 632.

24 'Ebdurrehman el-Qezwînî, *Telxîsu'l-Miftah Fil Me'anî vel Beyan vel Bedî'*, el-Mektebetu'l-'Esriyye, Beyrut-Lubnan 1438.

25 Ji bo van berhemên bnr: Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 2, r 633-644.

26 Îbn Ye'qûb el-Mexribî, *Mewahîbu'l-Fettah fî Şerhi Telxîsu'l-Mîftah*, Daru'l-Kutûbu'l-'Ilmiyye, Beyrût-Lubnan 1424, berg 1, r 13.

27 Dihxuda, *Loxetnameê Dihxuda*. Danişgahê Tehran, 1377, berg 13, r 20480.

28 Ji bo berhemên bi pêşnava muxteser yên beriya Melayê Cizîrî bnr: Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 6, r 327-350.



Muhemmed el-Qûdîrî el-Bexdadî el- Henefî (w. 428/1037) hatiye nivîsîn. Ev berhem derbarê fiqha mezhebê henefî de ye. Berhema duyem bi navê Muxteseru'l-Mûzenî ye. Nivîskarê wê Îsma'îl b. Yehya el-Mûzênî eş-Şafî'î (w.264/878) ye. Ev berhem yek ji muhîmtirîn berhemên derbarê fiqha mezhebê şafî'î de ye. Berhema sêyem ya Se'deddîn b. 'Umer et-Teftazanî ye û bi navê el-Muxteser dihê nasîn. Teftazanî carekê berhema Xetîp el-Qezwînî ya bi navê Telxîsê şerh dike. Navê vê berhemê Mutewwel e. Cara duyem berhema xwe Mutewwelê kurt dike ev berhem bi navê el-Muxteser meşhur dibe û di medreseyan de dihê xwendin.<sup>29</sup> Ev berhem derbarê zanista rewanbêjîyê de ye. Bêtir bi navê Muxteseru'l-Me'anî hatiye çapkirin û dihê nasîn.

Di dîwana Melayê Cizîrî de em di du malikan de rastî bêjeya Muxteserê dihên.

*Di i'caza beyanê da suxen ger bête insafê*  
*Dizanit **Muxteser** her kes Melê sihre'ibaret kir* (MC 105/2)

*Da bibînî senema min tu bigîn xwe bide xet*  
*Bike Telxîs-i cewabê me ji vê **Muxteserê*** (MC 266/1)

342

#### 4.7. Me'anî

Di çavkaniyan de bi navê Me'anî neh berhem dihên dîtin ku ev berhemana beriya Melayê Cizîrî hatine nivîsîn. Ji nava van berheman du berhem ji wan derdikevin pêş. Yek jê Mea'niyu'l-Quran e. Ê bi navê Mea'niyu'l-Quran ê çarde berhem hatine nivîsîn. Ji nava berhemên bi navê Mea'niyu'l-Quran du berhem zêde dihê nasîn. Yek jê ji teref Ebî 'Elî Muhemmed el-Mustenir ku bi Qutrûbê Nehwî dihê nasîn hatiye nivîsîn.<sup>30</sup> Mijara berhemê tefsir û muşkulên î'rabê ne. Berhema din bi navê Kitabu'l-Me'aniyu'l-Ekber e. Ev berhem, berhema Raxibê Isfahanî ye.<sup>31</sup> Tiştê ku dihê famkirin ev berhem negihaye roja me.<sup>32</sup>

Bi îşaret weke navê berhemekê bêjeya Me'anî di yek malikeke Melayê Cizîrî de dihê dîtin.

<sup>29</sup> Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 2, r 635.

<sup>30</sup> Ebî 'Elî Muhemmed b. el-Mustenir Qutrûbî, *Me'aniyu'l-Quran we Tefsîrû Muşkilî Î'rabîhî*, Tehqîq: Muhemmed Leqrîz, Mektebetî Ruşd, Riyad 1441.

<sup>31</sup> Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 66, r 562.

<sup>32</sup> Ömer Kara, «Râgîb el-İsfahânî», TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#1> (13.11.2024).



*Di 'işqê şeyxê sanî me, bi dil behrê Me'anî me*  
*Li zî hicrin we zî qelbin şîfa'un fî îşaratî* (MC 242/10)

#### 4.8. 'Ubab

Du berhem bi navê 'Ubabê beriya Melayê Cizîrî hatine nivîsîn. Yek ji wan, berhema Hesên b. Muhemmed es-Sexanî (w. 650/125-1253) ye. Navê berhemê el-'Ubabu'z-Zaxir e. Mijara berhemê ferheng e. Ev berhem 20 berg e. Nivîskarê berhemê beriya ku berhema xwe biqedine rehmet dike. Bi vî şiklî berhem nivîsî. Berhema duyem ya Şihabuddîn ebu'l-'ebbas Ehmed îbnû'l-Ba'ûnî (w. 716/1316-1317) ye. navê berhemê el-'Ubab e. Berhem menzûm e û derbarê fiqha mezhebê şafî'î de hatiye nivîsîn.<sup>33</sup>

'Ubab du caran di malikên Melayê Cizîrî de derbas dibe.

*'Eynê kafûre bi meşreb me ji husna te ye saf*  
*Lew ji 'işqa te di dil da me vebû 'ilmê 'Ubab* (MC 52/3)

*Nezera 'eynê 'inayet bi me da şahê wilayet*  
*Ji 'inayet nezerê dil me teji 'ilmê 'Ubab e* (MC 199/1)

343

#### 4.9. Qanûn

Navê berhema îbnî sîna ye ku weke berhemeke kanonî di warê zanista pîzîşkiyê de hatiye qebûlîkirin.<sup>34</sup> Navê berhemê el-Qanûn fi't-Tibb e. el-Qanûn ji pênc berhema pêk hatiye. Berhema yekem el-kulliyat e. Di vê berhemê de Îbnî Sîna bi giştî li ser rêgezên pîzîşkiyê rawestiya ye. Di berhema duyem de li ser dermanan di sekine. Di berhema sêyem de li ser nexweşîya rawestiya ye. Di berhema çarem de behsa nexweşîyên ku ne girêdayê bi endamên laşî dike. Di berhema pêncem de nojdariya nexweşîyan anîye ziman.<sup>35</sup>

Di dîwana Melayê Cizîrî de weke navê berhema Îbnî Sîna du caran dihê dîtin.

33 Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, berg 4, r 660-661.

34 Îbn Sîna, *el-Qanûn fi't-Tibb*, Tehqîq: Muhemmed Emîn ed-Dennawî, Daru'l-Kutûbu'l-Ilmiyye, Beyrût 1420, r 9-10.

35 Yehya Mehdûyî, *Fihristê Nusxehayê Musennifatê Îbnî Sîna*, Întîşaratê Danişgahê Tehran, Tehran 1333, r 189-195.





*Dê ji wan le'lan şifayê dil bi Qanûn telbe kit*  
*Da îşaret xweş bikin herçî kesê bîmar-i bit* (MC 65/2)

*Ne bi Qanûn ko îşaret bi şifayê bikirit*  
*Ez hilaka xwe di 'îşqê bi necatê nadim* (MC 167/6)

#### 4.10. Şîfa

Navê berhemeke Îbnî Sîna ye. Ev berhem di warê mijarên felsefî de berfirehtirîn berhema Îbnî Sîna ye. Ev berhem çar beş e. Beşa yekem mentiq e. Ev beş ji neh binbeşan pêkhatiye. Beşa duyem îlahiyat e. Ev beş jî deh binbeş e. Beşa sêyem rîyadat e û çar binbeşên vê beşê henin. Beşa çarem heyet e û jî sêzdeh binbeşan pêk hatiyê.<sup>36</sup>

Em navê vê berhemê di sê malikên Melayê Cizîrî de dibinin.

*Dê ji wan le'lan Şifayê dil bi qanûn telbe kit*  
*Da îşaret xweş bikin herçî kesê bîmar-i bit* (MC 65/2)

*Ne bi qanûn ko îşaret bi Şifayê bikirit*  
*Ez hilaka xwe di 'îşqê bi necatê nadim* (MC 167/6)

*Di 'îşqê şeyxê sanî me, bi dil behrê me'anî me*  
*Li zî hicrin we zî qelbin Şifaun fî îşaratî* (MC 242/10)

#### 4.11. Îşarat

Navê berhemê el-Îşarat we't-Tenbîhat e. Yek ji meşhûrtirîn berhemên Îbnî Sîna ye. Berhem du beş e. Beşa yekem mentiq û beşa din felsefe ye. Her beşek jî deh binbeşan ava bûne. Zimanê berhemê 'Erebî ye. Ev berhem yek ji muhimtirîn berhemên zanistên 'eqlî dihê hesabkirin.<sup>37</sup>

36 Îbn Sîna, eş-Şîfa, Tesdîr: Taha Huseyin Başa, Wezareti'l-Me'arifu'l-Ûmûmiyye, Qahîre 1371, r 10-11. ; Yehya Mehdûyî, Fihristê Nusxehayê Musennifatê Îbnî Sîna, r 125-135.

37 Îbn Ebu'l-Hesen 'Elî bin Qadî el-Eşref Yûsif el-Qiftî, Kîtabû Îxbaru'l-'Ûlema bî Ehkamu'l-Hûkema, Metb'etî Se'adet, Misir 1326, s 270-277. ; Îbn Sîna, el-Îşarat we't-Tenbîhat: Me'e Şerhî Nesreddîn el-Tûsî, Tehqîq: Suleyman Dunya, Daru'l-Me'arif, Qahîre 1983, r 111-113.



Di dîwana Melayê Cizîrî de bi îşaret weke navê berhemê di sê malikan de derbas dibe.

*Dê ji wan le'lan şifayê dil bi qanûn telbe kit*  
*Da **Îşaret** xweş bikin herçê kesê bîmar-i bit* (MC 65/2)

*Ne bi qanûn ko **Îşaret** bi şifayê bikirit*  
*Ez hilaka xwe di 'îşqê bi necatê nadim* (MC 167/6)

*Di 'îşqê şeyxê sanî me, bi dil behrê me'anî me*  
*Li zî hicrîn we zî qelbin şifa'un fî **Îşaratî*** (MC 242/10)

#### 4.12. Necat

en-Necat, berhemeke dîtir ya Îbnî Sîna ye. Îbnî Sîna ev berhem di mijarên felsefeyê de ji bo agahiyan bide xwendevanan û kesên bi felsefeyê re peywendîdar in perwerde bike nivîsandiye. Îbnî Sîna di vê berhema xwe de beşên mentiq, tebi'iyyat û îlahiyyat ya berhema xwe ya Şîfayê bi kurtasî nivîsandiye. Beşa dawî ya hendeseyê ji teref şagirtî wî Cuzcanî ve hatiye nivîsîn.<sup>38</sup>

345

en-Necat di yek malikek Melayê Cizîrî de derbas dibe.

*Ne bi qanûn ko îşaret bi şifayê bikirit*  
*Ez hilaka xwe di 'îşqê bi **Necatê** nadim* (MC 167/6)

#### 4.13. Kulliyatê Xemse

Kulliyatê Xemse hem têgiheke mentiqû felsefeyê ye û hem têgihek edebî ye. Ji layê mentiq û felesefeyê ve kulliyatê xemse; her kul (tişteki giştî) dema li gorî ferdên (perçeyên ku bi hevra gişt ava dikin) xwe were nixandin û têkiliya navbera kul û ferd li ber çava were girtin ji layê zatîbûnî û 'erdîbûnî pînc cure ye. New', Cins, 'Erdê 'Am û 'Erdê xas.<sup>39</sup> Ji van pînc cureyan re Kulliyatê Xemse hatiye gotin. Weke têgihekî edebî Kulliyatê Xemse, ji pînc mesnewiyên şa'îrekî re dihê gotin ku di dîroka edebiyatê de

38 Îbn Sîna, *en-Necat: Fi'l-Hikmeti'l-Mentiqiyye we'l-Tebi'iyye we'l-Îlahiyye*, Muhyiddîn Sebrî el-Kurdî, Mısır 1357, r 23. ; Yehya Mehdûyî, *Fihristê Nusxehayê Musennifatê Îbnî Sîna*, r 225-232.

39 Murteda Mutehherî, *Mecmû'ei Asar, Întişaratê Sedra*, Tehran 1381, b 5, r 58-59.



cara pêşî ji bo berhemên Nîzamiyê Gencewî (w. 611/1214) hatiye gotin.<sup>40</sup>

Di dîwana Melayê Cizîrî de di yek malikê de em rastî kulliyatê xemse dibin. Melayê Cizîrî di mijareke mentiqî-felsefî de bi hunerên tenasub û îhamê peywendiyê di navbera Heft Heykel û Kulliyatê Xemse de ava dike.

*Katib di çerxê cedwelê  
Kir haşîya Heft Heykelê  
Xweş neqşî avêtê welê  
Nêv Kulliyatî Xemse da (MC 48/7)*

#### 4.14. Heft Heykel

Di nava xemseyên Nîzamiyê Gencewî de mesnewiyek bi navê Heft Peyker cih digire.<sup>41</sup> Melayê Cizîrî navê vê berhemê bi Heft Heykel guheriye û bi hunera tenasubê di navbera vê berhemê û kulliyatê xemse de têkilî avakirîye. Heft heykel di yek

346 malikek Melayê Cizîrî de cih digire.

*Katib di çerxê cedwelê  
Kir haşîya **Heft Heykelê**  
Xweş neqşî avêtê welê  
Nêv kulliyatî xemse da (MC 48/7)*

#### Encam

Di vê xebatê de em li ser navên berhemên ku di dîwana Melayê Cizîrî de derbasdibin sekinîn. Di dîwana Melayê Cizîrî de ji berhemên semawî navê Qur'ana Pîroz bi çend şeweyan derbasdibe. Melayê Cizîrî, Qur'ana Pîroz û navê wê yên dîtir bi taybet ji bo sond xwarinê bi kar anîbe jî di hestên xwe yên 'aşiqane û hizrên xwe yên 'arifane de aniye ziman.

Ji berhemên zanistî amaje bi navê 14 berheman hatiye kirin. Ev berhemên ku amaje bi wan hatine kirin berhemên zanistên ciyawaz in. Berhemên derbarê klasîkên tesewufê, mentiq, tebîet,

40 Tahsin Yazıcı, Cemal Kurnaz, "Hamse", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamse--edebiyat> (24.01.2025).

41 Bnr: Nîzamiyê Gencewî, *Heft peyker*, Metbe'eî Armaxan, Tehran 1315.



îlahiyat, felsefe, kelam, fiqh, rêziman, tefsîr, rewanbêjî, pizişkî, riyadat, heyet, edebiyat û dîrokê amaje bi wan hatine kirin ku ev yek paşxaneyê zanîna Melayê Cizîrî jî nîşan dide. Di nava van berhemên ku navê wan derbas dibin hem berhemên menzûm û hem jî berhemên pexşan cih digirin.

Xala girîng ev e ku Melayê Cizîrî, sê caran navê Keşşafa Zemexşerî di malikên xwe de aniye ziman. Ev berhem ji teref gelek 'alimên ehlê sunnet ve hatiye rexnekirin. Ev yek nîşan dide ku Melayê Cizîrî xwedî cesareteke bêhempa ye û ji rexneyên ku hinek kes bibêjin ew li ser hizra mu'tezîliyan tevdikere netirsiya ye.

Çawa ku di şî'ra klasîk de bêje û têgihên zanistî ne tenê ji bo agahîdayinê dihên bi kar anîn, herweha di şî'ra Melayê Cizîrî de jî navê berheman ne tenê ji bo agahîdayinê, belkî bêtir ji bo vegotina hest, ramanên 'aşiqane, 'arifane û hîkemî hatine bi kar anîn. Ev yek nîşanger e ku Melayê Cizîrî zanist û huner bi awayekî hevpar ji bo çekirina wêjeyê bilind û bêhempa 'emilandiye.

Di edebiyata klasîk de bêje û têgihên zanistî ji bo gelek sedeman ji teref şa'iran ve di şî'rê de hatine 'emilandin. Ji van sedeman armancên weke estetîk, sembolîk, avakirina hunerên edebî dikare were hejmartin. Em dibînin ku Melayê Cizîrî di dîwana xwe de navê berheman bêtir bi mebesta çekirina hunerên edebî û avakirina wêneyên şî'rê bi kar îname. Herweha navên berheman bi hunerên edebî yên weke; îham, telmîh, tenasub, îşaret, teşbîh û metaforan kûrahiyek daye şî'ra wî û wateya malikên wî dewlemendtir kiriye. Bi vî rengî tevî zewqa edebî û estetîkî zanîn û hişmendiyek jî daye xwendekarên xwe.

## Çavkanî

Akreş, Hasan. Kur'ân-ı Kerîm ve Fasîh Arapça'daki Farsça Kelimeler. *İran Çalışmaları Dergisi*, 8(1), 109-133, 2024. <https://doi.org/10.33201/iranian.1474424>.

Çelebî, Kâtîp. *Keşfu'z-zunûn en esâmî'l-kutûb ve'l-funûn*, Tehqîq: Ekmeleddîn Îhsanoğlu - Beşşar 'Ewwad Me'rûf, Muessese-tu'l-Furqan, London, 2021.



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

Demir, Abdullah. "İSNAD Atıf Sistemi: Türkçe – İngilizce – Arapça - Farsça". *Eskiye* 52 (Mart 2024), 1-8. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1458782>.

Dihxuda, 'Elî Ekber. *Loxetnameê Dihxuda*, Danişgahê Tehran, 1377.

Doskî, Tehsîn İbrahîm. *Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, Komelgaha Ferhengî ya Ehmedê Xanî, Dihok, 2020.

Ehmed b. Mela Muhammed el-Zivîngî. *el-'Uqdu'l-Cewherî, fî Şerhî Dîwanî el-Şeyxi'l-Cezerî*, Metbe'etî's-Sebah, Dimeşq, 1987.

el-İsfehanî, R. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Tercüme: Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2012.

el-Lâhicî, Şemsuddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-i'câz fî Şerh-i Gulşen-i Râz*, (Tehqîq: M. Rızâ Berziger Xâlikî – 'İffet Kerbâsî), İntişaratê Zewwar, Çapê Duwwom, Tehran 1374.

348 el-Mexribî. İbn Ye'qûb. *Mewahîbu'l-Fettah fî Şerhî Telxîsu'l-Mîftah*, Daru'l-Kutûbu'l-'İlmiyye, Beyrût-Lubnan 1424.

el-Qezwînî, 'Ebdurrehman. *Telxîsu'l-Miftah Fil Me'anî vel Beyan vel Bedî*, el-Mektebetu'l-'Esriyye, Beyrut-Lubnan 1438.

el-Qezwînî, 'Ebdurrehman. *Telxîsu'l-Mîftah, Me'e Şerhihi'l-Cedîd Tenwîru'l-Misbah*, Mektebetu'l-Medîne, Keratşî-Pakîstan 1437.

el-Qezwînî, Necmuddîn 'Elî b. 'Umer el-Katibî. *Hikmetu'l- 'Eyn*, Şerh: Şemsuddîn Muhammed b. Mubarekşah el-Bûxarî, Teshîh: Ce'fer Zahidî, Danişgahê Firdews, Firdews 1353.

el-Qiftî, İbn Ebu'l-Hesen 'Elî bin Qadî el-Eşref Yûsif. *Kîtabû İx-baru'l-'Ülema bî Ehkamu'l-Hûkema*, Metb'etî Se'adet, Misir 1326.

Gencewî, Nîzamî. *Heft peyker*, Metbe'eî Ermexan, Tehran 1315.

İbn Sîna. *el-İşarat we't-Tenbîhat: Me'e Şerhî Nesreddîn el-Tûsî*, Tehqîq: Suleyman Dunya, Daru'l-Me'arif, Qahîre 1983.

İbn Sîna. *el-Qanûn fî't-Tib*, Tehqîq: Muhammed Emîn ed-Den-



Îbn Sîna. *en-Necat: Fi'l-Hikmeti'l-Mentiqiyye we'l-Tebî'îyye we'l-Îlâhiyye*, Muhyiddîn Sebrî el-Kurdî, Mısır 1357.

Îbn Sîna. *eş-Şîfa*, Tesdîr: Taha Huseyin Başa, Wezareti'l-Me'arifu'l-'Umûmiyye, Qahîre 1371.

Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#1> (13.11.2024).

Me'in, Muhememd. *Ferhengê Me'in*, Întîşarati Adîna, Tehran 1381.

Mehdûyî, Yehya. *Fîhrîstê Nusxehayê Musennifatê Îbnî Sîna*, Întîşaratê Danişgahê Tehran, Tehran 1333, r 189-195.

Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Amadekar: Tehsîn Îbrahîm Doskî, Nûbihar, Stenbol 2019.

Mutehherî, Murteda. *Mecmû'ê Asar*, Întîşaratê Sedra, Tehran 1381. (349)

Özek, Ali. «el-Keşşâf», TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf> (03.11.2024).

Qutrûbî, Ebî 'Elî Muhemmed b. el-Mustenir. *Me'aniyu'l-Quran we Tefsîrû Muşkilî Î'rabîhî*, Tehqîq: Muhemmed Leqrîz, Mektebetî Ruşd, Riyad 1441.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2015.

Turan, Abdalbaki. *Melâyê Cizîrî ve Divanı*, Nûbihar, İstanbul, 2010.

Yazıcı, Tahsin & Kurnaz, Cemal. "Hamse", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamse--edebiyat> (24.01.2025).

Yöyler, Celalettin. *Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî*, Enstîtuya Kurdî Ya Stenbolê, Stenbol, 1992





## Nirxandinek Li Dor Nîqaşên Li Ser Kesayetiya Melayê Cizîrî: Şêx Yan Şair

Nevzat Eminoğlu\*

### Destpêk

Edebiyata klasîk bingeha edebiyat û çanda nivîskî ye di nav edebiyatên miletan de. Ev rastiya dîrokî û edebî ji bo Kurdan û edebiyata Kurdî jî carî ye. Lewra edebiyatên miletan a modern û nivîskî li ser hîmdarî û hêzdariya edebiyatên wan ên klasik zîl dide û şax vedide. Di vê çarçoveyê de heqîqeten meriv dikare bibêje ku eger edebiyateke qedîm û xurt a Kurdî tuneba dê îro behsa edebiyateke dewlemend a Kurdî nehatiba kirin. Her wiha ziman û edebiyata Kurdî bi îhtimaleke mezin dê li hemberî êrîş û pêlên înkâr û helandina vê sed sala dawî berxwe neda. Lewma lêkolîn û xebatên li ser edebiyata klasîk û nûnerên wê edebiyatê pir giring e. Divê em şair û edebiyatnasên xwe yê Kurd ên serdema klasik ji her alî ve binirxînin û lêbikolin. Di vê çarçoveyê de em diwazîn li ser nasnameya şairekî xwe yê girin ê serdema klasîk bisekinin.

351

Di derheq nasnameya zanyarî ya hin şairên bijarte yê Rojhilata navîn de problematîkek heye. Bi qasî ku tê xuyanê ev yek ji bo Melayê Cizîrî jî ku di xaçerêya îrfan û edebiyatê de cih digre, carî ye. Ev pirsgrîka wesifandî û navlêkirina zanyarî yan jî edebî ya li hin şairan ev e ku gelo şairên serdema klasîk bi kîjan nasnameya xwe ve bêne danasîn.

Di serdema klasik a heyama Îslamî de şair û edebiyatnasan têgehên sofîgeriyê û mefhum û remzên wan zêde bikaranîne. Le-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Zanîngeha Muş Alparslanê, Fakulteya Fen Edebiyatê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî / Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü n.eminoglu@alparslan.edu.tr





wra ev yek wek çand û baweriyeke gelemperî û berbelav ya wê serdemê, ye. Zanîna wan ya tesewufê û bikaranîna wan a têgehên tesewufî, gelo wan dike “mutesewuf”, “şêx” yan “sofî”? Di vê derheqê de ji bo ku meriv ji tevlihevkirina nasnameya zanyarî yan jî edebî ya şairên wê serdemê xelas bibe, divê tesnîfeke kifşe bête kirin. Her wisa divê nirxandinên berfireh û berawirdî pêk bên.

Hin şair û edebiyatnasên serdema klasîk awayekî bi eyan û beyan di nav pergala tesewufê de ne, wek mutewewuf tîn nasîn. Şair bi eşkere wek şêx yan xelîfe yan murîd yan postnişîn di nav sîstema tesewufê de ye, yanî bi vî rengî girêdaneke wî ya bi vê pergale heye. Lê hin şair û edebiyatnas jî hene ku şairiya wan li pêş tesewuftiya wan e û kar, rol, wezîfe û fealiyeteke wan a di nav pergala tesewuf û terîqet de tune.

Ev cure şair belê hakimê lîteratura tesewufê ne, mezmûnên tesewufî bikaranîne. Lewra bigre hemû şairên sedema klasîk hakimê lîteratûra tesewufê ne û têgehên tesewufî bikartînin. Va ye Melayê Cizîrî jî yek ji van şexsiyetan e ku li dor nasnameya wî ya zanyarî nîqaşên wek “gelo sofî ye yan şair e yan jî şêx e” derketine holê. Armanca me ya di vê xebatê de ew e ku em li ser nîqaşên li dor nasnameya zanyarî ya Mela bisekinin û di derheq nasnameya wî ya rastîn de ku ew xwe pê dide nasîn ji dîwana wî agahiyan parve bikin û binirxînin.

352

### 1. Nêrîneke Gelemperî Li Jiyana Melayê Cizîrî

Melayê Cizîrî şairekî Kurd ê sedsala 16an e. Navê Melayê Cizîrî yê rastîn Mela Ehmedê kurê Mela Muhemed e. Binyada malbata wî digihêje eşîra Botî ku eşîreke Kurdan a mezin û qedîm e. Li paytexta hukumeta Kurd a Cizîra Botan jiyaye û wek Cizîrî hatiye naskirin. Têkiliya wî bi mîrên Mîrektiya Cizîrê re heye. Ji medhiyeyên wî yên ji bo mîrê Cizîrê, tê fêmkirin ku ew şaire qesr û serayê ye (Resûl, 1990, 07).

Melayê Cizîrî wek şairekî Kurd ê çerxa navîn heman prototîp û termînoloji yê serdema xwe bi kar anîne ku piraniya şairên alema îslamê jî bi awayekî hevpar bi kar anîne. Yanî Cizîrî jî heman zimanê mecaz û alegorîk emilandiye. Lêbelê Cizîrî wek



yek ji wan nûnerê sedema rewnaq û kamil a edebiyata Kurdî ya klasîk, şeweyê xwe yê xas ava kiriye. Dîwana wî ya muretteb de meriv nimûneyên têr û tijî yên hizra estetîkê dibîne.

Di serdema Melayê Cizîrî de hukûmet û mîrektiyên Kurd xwedî desthiladariyeke xurt bûn. Lewma Cizîrî şairekî sedema muqtedîriya mîrên Kurdan e. Ev muqtedîrî wek xwebawerî, îftixar û pesindan di helbestên wî de jî xwe dide der. Cizîrî di helbestên xwe de bi gelemperî sê mexlesan bikartîne: “Mela/Melê”, “Ehmed” û “Nîşanî”.

Cizîrî wek şairekî sedema klasik şopînerê müktesebata zanyarî ya berî xwe ya bi sedsalên antîk û Îslamî ye. Di vê çarçoveyê jî gelek hûkema, ûrefa û ûdebayên berî xwe sûd wergirtiye. wek mînak, Îbnî Sîna, Muhyeddînê Erebi, Hafîzê Şîrazî, Mewlana Celaleddînê Rûmî, Sedê Şîrazî û hwd. Îbnî Erebi di rêza pêşîn a wan zanyar û mutesewufan de tê ku di mijara estetîk û nêrîna ciwanî de bandoreke domdar li şair, sofî û arifên serdema klasîk a Îslamî kiriye. Fîkr û nêrîna wî ya estetîk li ser hizra “wehdeta wucûd” ê ava buye (Bozkurt, 2016, 47).

353

Mela di beyteke helbesteke xwe da di meqamê fexriye û îftixarê de bi awayê telmîheke ser girtî, îşaret dike ku ew bi xwe şopînerê sadiq û pîspor yê Îbnî Erebi ye. Ji hêla yên eleqemend ve tê zanîn ku Erebi di alema Îslamê de û her wiha di nav ehlê tesewufê de wek “Şêxê Ekber” yanî “Pîrê herî Mezin” tê binav kirin. Ev yek rastiyeke eyan û eşkere ye ku di fikra Mela ya estetîk de û her wiha di nêrîna gelek edîb û sofî û hukemayên di Alema Îslamê de bandora Erebi heye (Palacios, 1979, 274).

Lewma Mela bi xwe jî behsa vê yekê dike. Mela di vê beyta xwe de bi qenaeta me îşaretî bi vî leqebê wî yê bi terkîba “Şêx” dike û dibêje ku:

Di îşqê Şêxê Sanî me bi dil behra meanî me  
Lî zî hîcrîn we zî qelbîn şîfaûn fî îşaratî (Cizîrî, 2013, 144).

Tê xuyan ku Îbnî Erebi digel gelek hêlên ciwaniyê, xasma di hêlên wek cureyên eşq û ciwaniyê, sirra eqşê û hwd. de bandor li ser Cizîrî jî kiriye. Lewma Mela di helbestên xwe de behsa “şextiya wî ya di eşqê” de dike. Xeynî Îbnî Erebi kesayetên nûnerên hizra estîka îrfanî yên wek Beyazîdê Bîstamî, Aynul Qudatul Hemedanî, Hellacê Mansûr, Ferîdudîn Ettar, Xezzalî, Mewlana,



Merûfê Kerxî, û hwd. jî hene.

## 2. Kesayetiya Edebî Ya Melayê Cizîrî

Melayê Cizîrî wek edebiyatnasekî Kurd ê sedema klasîk li ser bingeh û binaxeya şair û edîbên Kurd ên beriya xwe derketiye holê. Şairên Kurd ên wek Baba Tahirê Uryan (m. 1010), Eliyê Herîrî (m. 1540), Şêx Şemseddînê Exlatî (m. 1615) û hwd. ku beriya Mela wek bingehê edebî roleke zemînekî munbît pêk anîne. Her çiqas qeyd û wesîqeyên di derheq têkiliya Mela ya bi van şairan re vê gavê di dest me de tunebin jî, bi qenaeta me meriv dikare bibêje ku ev zemîn peywenda gihîştina şairên wek Cizîrî teşkîl dike.

Mela gava li gor realiteya intertekstualîteyê yanî di çarçoveya navbermetnanîyê de bê nîrxandin, tê dîtin ku wek şopînerekî Hafîzê Şîrazî ye. Lewra di dîwana xwe de behsa wî dike û terbi li ser şîrên wî çêkiriye. Beşek ji wê terbiyê:

Newaya mitrib û çengê fixan avête xerçengê

Were saqî heta kengê neşoyî dil ji vê jengê

Heyta dil meya baqî binoşîn da bi muştîqî

Ela ya eyyûhe's-saqî edir ke'sen we nawilha (Cizîrî, 2013, 18).

Jixwe di sedema klasîk de şairên ne Faris - çi Kurd û çi jî Tirk - ji bo xwe wek hedef û armanc, derketina asta şairên Îranî destnîşan kirine (Macit, 2012: 11). Lewra şairên wan ên wek Hafîz, Sedî û hwd. di vê hêlê de duayen in, pîr in. Lê di sedema zêrîn a edebiyata Kurdî de şair û edîbên wek Cizîrî, Feqî û Xanî şêweyên xwe yên resen pêk tînin û bi şairên Îranî re dikevin nav pêşbazîyeke serkeftî. Lewma Cizîrî awha dibêje:

Ger lu'lûyê mensûrî ji nezmê tu dixwazî

Wer şî'rê Melê bîn te ji Şîrazî çi hacet (Cizîrî, 2013, 340).

Cizîrî di hêla dîwannûsiya muretteb û bikaranîna hunerên edebî û sazkirina weznên erûzê de ji bo Kurdiya Kurmancî kanon e di qada xwe de. Melayê Cizîrî wek şairekî edebiyata Kurdiya Kurmancî, temsîla dewrana zêrîn dike di sedema klasîk de. Ew li ser bingeha edebiyatnasên Kurdiya Kurmancî yên berî xwe, yên wek Eliyê Herîrî, Şukriyê Bidlîsî, Emîr Yaqûbê Zirkî û hw. derketiye holê û şopgerê wan e. Vê gavê tu qeydeke ku rasterast vê yekê destnîşan bike tune.



Bes hevrenîya zimanî, erdnîgarî, çandî û bawerî ya Mela û van şairên navborî îhtimal û encamên bi vî rengî tînin bîra meriv (Ertekîn/Doskî, 2019, 43-61). Lêbelê ji şîrên wî diyar dibe ku pêşbaziya wî bi şairên Îranî yê sereke re ye. Wan wek reqîb dibîne. Lewra asta edebî ya ku tê de ye xwebaweriyekê didiyê û xwe kêmtî şair û edîbên Faris û yê mîletên din nabîne.

Edebiyata Kurdî ya Klasîk edebiyateke bajarî ye. Jixwe edebiyata klasîk bi gelemperî jî edebiyateke bajarî ye. Lewra ev edebiyat li bajaran peyda bûye û reng vedaye (Saraç, 2012, 31). Li dor medreseyan bajarên paytext, li hawirdora qesr û serayên mîr û hukumdarên Kurd derketiye holê û belav bûye. Mela li bajarê Cizîrê di nav sîstema patronajê de wek şairekî qesra mîrê Cizîrê derdikeve pêş. Di dewra Mela de mîrekiya Cizîra Botan hukumeteke hêzdar û serbixwe ye. Refaha aborî û aramiya sîyasî heye. Lewma Mela şairê dewra muktedîr e. Ev rewş, wek xwebawerî û îftixar, di helbestên wî de jî xwe dide der.

### 3. Melayê Cizîrî, Şêx Yan Şair

Esas di derheq nasnameya edebî ya hin şairên bijarte yê Rojhilatî de problematîkek heye. Bi qasî ku tê xuyanê ev yek jî bo Mela jî carî ye. Ev pîrsgirêka wesifandin û navlêkirina edebî ya li hin şairan ev e ku gelo şairên serdema klasîk bi kîjan nasnameya xwe ya edebî ve bêne danasîn. Lewra wek çand û baweriyê gelemperî û berbelav ya wê serdemê, zanîna wan ya tesewufê û bikaranîna wan a têgehên tesewufî, wan dike “Mutesewuf”, “Şêx” yan “Sofî”. Di vê derheqê de jî bo ku meriv ji tevlihevîkirina nasnameya edebî ya şairên wê serdemê xelas bibe, divê tesnîfeke kifşe bê kirin.

Bi qenaeta me meriv dikare şairên serdema klasîk yê ku bi eyan û beyan di nav pergala tesewufê de ne, wek mutesewuf bide nasîn. Şair bi eşkere eger wek şêx yan xelîfe, yan murîd yan post-nîşîn di nav sîstema tesewufê de be, yanî bi vî rengî girêdaneke wî ya bi vê pergale hebe, ew çax ew şairekî şêx e yan sofî ye yan murîd e. Wek mînak, Şairê Kurd ê serdema klasîk Şêx Şemseddînê Exlatî, Şêx Ahmedê Feqîr û hwd. Lewra ev şair hinekên



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

wan xelîfe yanî nûnerên terîqetekî ne. Mesela Exlatî şêxê terîqa Suhrewerdî ye li Amêdiyê (Exlatî, 2015, 25). Ger meriv ji dervayî edebiyata Kurd mînak bide di vê derheqê de, mesela Mewlana Celaleddînê Rûmî. “Mewlana” ji xwe payeyekî tesewufê ye ku Rûmî postnişînê yan jî şêxê wê terîqê ye (Mevlana, 2006, 7).

Şairekî ku şairtiya wî li pêş tesewuftiya wî be û kar, rol, wezîfe û fealiyeteke wî ya di nav pergala tesewufê(terîqet) de tunebe, ew şair ne “mutesewuf” e, yanî ne “sofî” ye. Ew şair şair e, edîb e û edebiyatnas e. Mesela di edebiyata Kurdî ya klasîk de Eliyê Herîrî, Ahmedê Xanî, Feqiyê Teyran û hwd. Di edebiyata Rojhlat de jî wek mînak: Hafizê Şîrazî, Sadiyê Şîrazî, Fuzûlîyê Bexdadî, Baqî, û hwd. Ev şair belê hakimê lîteratura tesewufê ne, mezmûnên tesewufî bikaranîne, lê ne mutesewuf in.

Ev şexsiyet şair in, bi nasnameya xw ya şairtiyê tên zanîn. Yanî bikaranîna wan ya têgeh û mezmûmên tesewufî ne girîng e di vê mijarê de. Lewra bigre hemû şairên sedema klasîk hakimê lîteratûra tesewufê ne û têgehên tesewufî bikartînin. Va ye Mela yek ji van şairên şair e ku wek mexles jî “Mela” yan “Melê” bikartîne. Yanî Mela Mela ye, Mela şair e û hew (Dokî 2021, 25).

Mela di dîwana xwe de, gava behs tê ser behsê, di meqamê fexriyeyê de bi gotin û soxenê xwe yên sêhramîz, yanî bi şairtiya xwe îftixar dike û xwe pê dide nasîn, ne bi şêxtî û sofîtiya xwe. Lewra şartiyê wek nasnameya xwe ya sereke û rastîn derdixe pêş. Hetta şairtiya xwe ji ser şairtiya şairên ji gelên cînar re digre. Yanî şairtiya xwe jî ne wek şairtiyeke ji rêzê û elelade, bileks wek pîr û şah û sertacê şairan dibîne.

Lewma dibêje ku:

Pîrê şe’ar e di şî’rê we Melê şalifroş  
Tu nîşan min mede Ferxî ku li nik min buye ferx  
(Cizîrî, 2013, 276)

Yan jî

Di îqlîmê suxen xaqan rewanbêj û şekerrîz î  
Nehin wek te di afaqan bi can ra emberamîz î  
(Cizîrî, 2013, 156)



Yan jî

Di î'caza beyanê da suxen ger bête însafê  
 Dizanit muxteser her kes Melê sihr e îbaret kir

(Cizîrî, 2013, 290)

Îcar nivîskar û lêkolînerên ku haya wan ji vê nuans û pîvana girîng tunene yan jî ger ehlê tesewufê be û di alema xwe de şextiyê wek meqamê herî mezin dibîne, te hew dît ku Mela di qelema wî de bûye “Şêx” yan “Sûfî” û wek “Şêx Ahmedê Cezerî” yan jî Ehmedê Xanî di devê wî de buye “Şêx Ehmedê Xanî” û derketiye (Yiğit, 2021, 80); (Geçit, 2019, 30); (Öz, 2019, 45). Her wiha yekî di qada felsefeyê de xebitîbe û haya wî ji qada edebiyatê yan teknîka edebiyatê tunebe, te hew dît ku Cezerî yan Xanî di dest û devê wî de buye “Fîlozofê Kurdistanê” yan jî “Muelîmê Salis/Mamosteyê Sêyemîn” û hwd (Ayhan, 1996, 34); (Mem, 1997, 34); (Doru, 2016, 18).

Bi kurtasî derdikeve holê ku tesewuf di şîra klasîk de bi destê du cure şairên xwedî taybetiyên ciyawaz, bi awayên cuda tê ravekirin. Qismê ewil ew şair in ku tesewufê bîzzat dijîn yên wek Hellacê Mensûr (m. 922), Nesîmî (m. 1417), Exlatî (m. 1674) û her wekî din (hwd.) Şairên bi vî rengî, hêla wan ya mutesewufiyê derdikeve pêş. Hêla wan a şairtiyê jî li paş dimîne, yanî di ber siya sofîgeriya wan de dimîne.

357

Qismê duduyan jî ew şair in ku ji muktesebat û destkeftiyên alema term, mecaz, menzûm, alegorî yên dewlemend ên tesewufê sûd werdigrin. Ev cure şair, xwedî terz û şêweyekê ne di şairtî û hunera xwe de û her wiha nasnameya wan a şairtiyê daîm li pêş e. Melayê Cizîrî jî yek ji van şairan e wek Hafîzê Şîrazî (m.1390), wek Fuzûliyê Bexdadî (m.1556), wek Nîzamîyê Gencewî (m.1209) û hwd.

Di berhemên ev cure şairan de şî'riyet û lîrîzm, yanî poetîka û coşîş, ciwankarî û huner wek wesfên edebî yê estetîk bi her awayî xwe didin der û her li ber çava ne. Tesewufê, gelek mecaz, îmaj û sembol bexşî berhemên van şairên grûba duduyan kirine. Van şairan ji term, biwêj û gotinên xwedî wateyên dewlemend û bi mecazê xemilandî yên tesewufê îstifade kirine. Jixwe şîra klasîk li ser wî zimanê tesewufî pêş ketiye û geş buye ku bi mecaz û îstiareyê ve honandî ye.



Paşxane û binaxeya vê şîrê, xwe disipêre zewqeke estetîk a payebilind a çanda medreseyê û heyata qesrê ku ji anane û tradîsona rengîn û aristokratîk behremend dibîtin. Lewra ev cure şair jî di rehleyê tadrîsateke dirêj a medrseyê re derbas dibin ku ev tehsîl û irfana tekyaya tesewufê pirî caran tên rex hev, carcaran jî dikeve nav hevûdu. Lewma berhemên van cure şairan jî bi remz û hêmanên tesewufî dagirtî û xemilîne. Lêbelê ev yek, wan şairên payebilind nake mutesewuf (Erkal, 2009, 89).

Bi qenaeta me, bêtalîhiyeke Mela ew e ku li vî welatê me piraniya kesên ku li ser Mela û dîwana wî dixebitin, ne edebiyatnas in. Lewma jî hêla kesayetiya Mela ya herî sereke û girîng ku hêla wî ya edebî ye, ew jî di tarîtiyê de dimîne. Em di wê qenaetê de ne ku ev xebatên me yên di vî warî de belkî çengek be û her wiha destpêkek be ji bo tijekirina valahiya vê qadê.

358 Di nav van çend sedsalên dawî yên modern de di fêmdariya estetîk a qedîm de qutbûnek qewimî û gelek guherîn çêbûn. Ev yek jî bû sebebê fêmnekirin û têngîhîştina fêmdariya ji helbesta klasik û her wiha jêdûrbûn û bîyanîbûna li berhemên van şairên klasik. Lewma nasnameya rastîn a hin şairên me yên klasik bi temamî dernekete holê û zelal nebû (Purcevadî, 1998, 218).

Xebatên di vê mijarê de jî xwedî wê helwest û nêzîktayiyê ne ku bi rêbazên xwe yên modern û rasyonel dixwazin mane û mefhum û razên di helbest û berhemên wê sedemê fêm bikin. Her wisa di wê qest û mebestê de ne ku piraniya şairên serdema klasik din av parantêza sofîgerî û şextiyê de mehkûm bikin û bihêlin. Şîroveyên li gor êkolên nû yên di derheq şairên me yên wek Melayê Cizîrî de, dibite perde û seddek di navbera me û şair de. Lewma lazim e ku em li ser hêla nasnameya rastîn a şairiya şairên me yên wek Mela bixebitin. Her wisa poetikaya wan şairan bi nêrîneke edebî binirxînin û derxînin holê.

## Encam

Mela Ahmedê Cizîrî şairekî Kurd ê sedsala 16an e û di wan sedsalan de hukûmet û mîrekîtiyên Kurd xwedî desthiladariyeke xurt bûn. Têkiliya wî bi mîrên Mîrekîtiya Cizîrê re heye. Ji me-dhiyeyên wî yên ji bo mîrê Cizîrê tê fêmkirin ku ew şairê qesr û





serayê ye. Lewma ew wek şairekî serdema muqtedîr ya mîrên Kurdan tê nasîn û di vê atmosfera îlmî û siyasî de gihîştîye û berhem dane. Ev rewşa rewnaq a serdemê ya sîyasî û îlmî wek xwebawerî, îftixar û pesindan di helbestên wî de jî xwe dide der. Di şî'ra wî ya lîrîk û coşîş de hêmanên ruh ên wek îhtîşam, hesasiyet, xwebawerî û ciwanî derdikevin pêş.

Mela wek şopînerêkî nêrîna wehdeta wucûdê ya Îbnî Er-ebî, girêdayî bi metafîzîka sofîgeriyê ye. Rastiyên metafîzîk ên xeybî ji ber ku mucered û bê ser û ber in, nakevin bin hed û hudûdên maddî û şeklî. Lewma ji bo anîna wan a ziman, pêwistî bi zimanekî alegorîk heye. Li gor Mela alema mecazan a maddî, tecellîyeke cîhana heqîqetan e. Ji ber vê qasê ji vê hêlê ve heqîqet in. Lêbelê bi gelemperî kesret û piratiya mecazan, demî, xapînok û arizî ne. Lewma mecaz wek pire û wesayît in ku diçe ber bi vê heqîqetê. Her wiha heqîqeta mutleq bi vê wesîleyê ve tê fêmkirin û nasîn. Ji ber vê qasê li gor şair bêyî mecazan heqîqet nayê fêmkirin.

Bingeh û binaxeya ku Melayê Cizîrî naverok û nasnameya helbesta xwe li ser saz kiriye, xwe disêpere paşxaneya fikra dînî, edebî û tesewufî ya muşterek a serdema navîn. Lê li gor hêza xwe ya îfadeyê, hunermendî û hostatiya xwe ya şairane û qabiliyeta ziman û kariheya xwe ya edebî bi form û awayekî xweser dirêse, hildiberîne û pêk tîne. Qada zanistî ya estetîkê di dîroka fikrîyata Kurdî de li gor fikr û nêrîna klasîk ji hêla zanyar û mutesewufên Kurd ve him bi hizra hîkemî him jî bi nezera îrfanî di berhemên wan de cih girtiye. Di vî warî de navên wek Suhrewerdî, Aynul Qudatul Hemedanî, Şemseddînê Exlatî, Melayê Cizîrî û hwd. derdikevin pêş.

Bêguman kesayetiyên wek Melayê Cizîrî pir alî ne. Lê gava meriv li ser nasnameyên Melayê Cizîrî bisekine û wan bide berhev, nasnameya wî ya şairtîyê derdikeve pêş. Jixwe ew bi xwe jî bi vê nasnameya xwe îftixar dike û xwe bi wê dide nasîn.

Esas meriv dikare şairên serdema klasîk yên ku bi eyan û beyan di nav pergala tesewufê de ne, wek mutesewuf bide nasîn. Ev tiştêkî asayî ye. Şair bi êşkere eger wek şêx yan xelîfe, yan murîd yan postnişîn di nav sîstema tesewufêde be ew çax ew bivê nevê şairekî şêx e yan sofî ye yan murîd e. Meriv dikare di vê derbarê de şairên Kurd ên serdema klasîk Şêx Şemseddînê





### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

Exlatî, Şêx Ahmedê Feqîr û hwd. wek mînak bihijmêre. jî ber ku ev cure şair hinekên wan xelîfe yanî nûnerên terîqetekî ne. Ev jî rastiyeke nasnameya wan e.

Hin şair û edebiyatnas jî hene ku ev şexsiyet şair in, bi nasnameya xwe ya şairtiyê tên zanîn. Her wisa jî bikaranîna wan ya têgeh û mezmûmên tesewufî ne girîng e di vê mijarê de. Ew bi nasnameya xwe ya şairtiyê derdikevin pêş. Lewra bigre hemû şairên sedema klasîk hakimê lîteratûra tesewufê ne û têgehên tesewufî bikartînin. Ev yek wek tradisyonekê berbelav e din av şairên wê serdemê de. Va ye Mela yek jî van şairên şair e ku wek mexles jî “Mela” yan “Melê” bikartîne. Ew berî her tiştî şair e, edebiyatnas e. Yanî Mela Mela ye, Mela şair e û hew.

Gava em li dîwana Melayê Cizîrî dinîhêrin, em dibînin ku Mela di dîwana xwe de, gava behs tê ser behsê, di meqamê fexriyeyê de bi gotin û soxenê xwe yên sêhramîz, bi şairtiya xwe îftixar dike û xwe pê dide nasîn. Ew bi gelemperî, ne bi şextî û sofîtiya xwe, lê bi helbestvaniya xwe peya dide xwe. Lewra ew wek şairekî me yê serdema klasik şairtiyê wek nasnameya xwe ya sereke û rastîn derdixe pêş û dike serlewehya nasnameya xwe. Di vê derheqê de pirî caran şairtiya xwe jî ser şairtiya şairên jî gelên cînar re digre. Her wiha şairtiya xwe jî ne wek şairtiyeke jî rêzê û elelade dibîne. Berevajî ew wê helbestvaniya xwe wek pîr û şah û sertacê şairan dibîne. Di vê biwarê de xwebawerî û hêminiyeke xurt û heqdar nîşan dide.

360

### ÇAVKANÎ

Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. (10. Baskı), İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.

Bal, Metin. “Yargı Yetisinin Eleştirisinin Kant Felsefesindeki yeri”, Ankara Üniversitesi, Dil ve coğrafya Fakültesi, Araştırma Dergisi, Yıl: 2008, Sayı: 19, r. 83.

Bayar, Ali. Gözkdag, K. Subaşı, K. Uyanık, N. *Ferhenga Têgehên Felsefî*. Edîtor: Nesîm Doru, Amed: Weşanxaneya Lîs, 2019.

Bayraktar, Mehmet. *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*. İş Bankası Yayınları, Ankara: 2008.



Bodei, R. *Güzelin Biçimleri*. Ankara: Dost Kitapevi, 2008.

Bozkurt, Kenan. *Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Esk Türt Edebiyatı, 2016.

Eminoğlu, Nevzat. "Nimûneyên Patronaja Edebî Di dîroka Edebiyata Kurdî de", *Kurd Bajar û Bajarbûn*, Wan: Weşanên Lorya, 2020.

Eminoğlu, Nevzat. "Yazılı Kürt Edebiyatının Zenginliği" *Kürd Araştırmaları Dergisi* 1234. Ciltler, *Kürd Araştırmaları Yayınları*, İstanbul, 2020.

Erkal, Abdulkadir. *17. Yüzyıl Divan Şiiri Poetikası*, (t.ç.)Teza Doktorayê ya Neweşiyayî, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.

Ertekin, Nurettin. "Tewewuf Di Dîwana Melayê Cizîrî de", *Cizîrînasî Maqaleyên Biwara Şi'rên Melayê Cizîrî*, Editor: M. Zahir Ertekin, Weşanên Dara, 2021, Diyarbakir, r. 177.

361

Ertekin, M. Zahir. "Agirê 'Işqê di Perspektîfa Mela de", *Mukaddîme*, Sal: 2017, cîld: 8, (jimar: 1), (Melayê Cizîrî Özel Sayısı), r. 77-93.

Ertekin, M. Zahir, Tehsîn Îbrahîm Doskî. "Mela Mehmûd an jî Hemîdî: Şairê Berî Melayê Cizîrî û Yekem Mulemme'a Kurdî", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 2020, Sal: 5, Hejmar: 9, r. 43-61.

Ebu'l-Ala Afîfî. *İslam'da Manevî Devrim*, İstanbul: Risale Yayınları, 2004.

Exlatî, Şêx Semsedîn. *Dîwana Şemsedînê Exlatî*, Stenbol: Weşanên Nûbihar, 2015.





## Şê'irîyet û Bela'xet di Dîwana Melayê Cizîrî da

Perwîz Cîhanî \*

*"Yareb çi turfe meywe ev renga mey dibexşît  
Şê'ra me tê perîşan, nezma me tê muşetwewêş"*

### Kurte

Şengist û xîmê toreya Kurdî li ser toreya folklorî û klasîk hatîye dananê. Çawa di toreya folklorî da teqîl, miqam, aheng û mûsîqa istiran û êîrrokê ji hevdu cuda dikin, di edebîyata klasîk da jî kêş, serwa, cuwankarîyên toreya û wêneyên xeyalî helbest û pexşanê ji hevdu vediqetînin. Tiştê ku can û rewanî didete şê'irê û ewê ji pexşan û nezmê cuda dike cuwankarîyên toreya û bi taybet wêneyên xeyalî û mûsîqaya peyvî û arîyîşên gotarî û wateya ne. Di dîwana Melayê Cizîrî da em rastî hemû curr û celebên cuwankarîyan çi yê gotarî yanê lefzî û çi jî yê me'inewî yanê wateya dihen. Lê di dîwana Mela da wêneyên xeyalî, mûsîqa û ne'xmeya peyvî, teşbîh û isti'are û mecaz zortir bala mirovî li ser xwe da radikêşin. Mela bi afirandina wêneyên xeyalî û mûsîqaya peyvî canî didete kelimê û şê'irê tîkelî sê'hrê dike û mirovî di gel xwe dibe cîhaneke aşopî û manewî. Ji bilî cuwankarîyên toreya yê ku ta niha gelek kes li ser xebitîne, di dîwana Mela da em rastî hevbend yanê terkîbên balkêş yê zafî û wesfî dihen. Ta niha kes li ser vê pişka hunerê di dîwana Mela da nexebitîye. Cara yekem e ku ev mijara di dîwana Mela da di hête ber lêkolînê. Mela bi afirandina hevbendên teşbîhî û isti'arî îmajên pirr cuwan afirandîye. Terkîbên wekî: gulzara qebûlê, gula iqbalê, cur'eya hicrê û dehan hevbendên cuwanên di ku li



seranserî dîwanê da li ber çavan dikevin.

Peyvên sereke: şê'ir, cuwankarîyên toreyî, hevbendên teşbîhî, mûsîqa, teşbîh, isti'are,

## Pêşekî

Edebîyat, yan toreyî Kurdî ji du pişkên nivîskî û zarkî pêk tê. Di edebîyata zarkî/gelêrî da em rastî du şeweyên vegotina toreyê tên, ku pisporên gelêrî yên xudanê vê toreyê ji wana ra vegotinên devkî û dengkî dibêjin. Mebest ji devkî toreyî pexşankî yan çîrrok e û mebest ji dengkî jî toreyî ku bi miqam û aheng û mîlodî û bi dengê bilind tê gotinê, ku jê ra istiran, kilam û lawje û... dibêjin. Tiştên ku istiran û çîrrokê ji hevdu cuda dikin, rîtm û mîlodî û mûsîqî ye.

Li dû toreyî gelêrî ra toreyî me ya klasîk tê. Ev herdu celebên toreyê xîm û şengistên tore û zimanê Kurdî pêk tînin. Çawa di toreyî gelêrî da du celeb û teşeyên toreyê hene, wisna di toreyî klasîk da jî em rastî du teşeyên toreyê tên. Toreyî vehûnayî yan helbestkî û toreyî nevehûnayî yan pexşankî. Çawa di toreyî gelêrî da aheng û miqam û teql û mîlodî û rîtm ku afrînerên mûsîqayê ne, istiran û çîrokan ji hevdu cuda dikin, di toreyî klasîk da jî ev afrînerên mûsîqayê ne, ku helbestê ji pexşanê vediqetînin.

Helbesta klasîk jî bixwe di nav xwe da dibe du cureyan: Şê'ir û Nezm.

Gelek caran sînore şê'irê û nezmê pirr nêzîkî hev in, wisan ku gelek kes şê'irê û nezmê jêk cuda nakin. Tiştên ku van herduyan jêk cuda dike, poêtîka û rêtorîka yan jî bela'xet û cuwankarîyên toreyî yên wateyî û gotarî ne.

Di dîwana Melayê Cizîrî da em rastî herdu celebên şê'ir û nezmê tên. Em ê li ser wê babeta ku şê'irê û nezmê ji hevdu cuda dikin û jê ra cuwankarîyên toreyî, û bela'xet û rêtorîka tên gotinê rawestînin.



## Derwaze

Peyva şê'ir peyveke 'Erebî ye ku tê bi wateya zanîn û hest-pêkirinê.

Di Kurdî da gelek peyv yên wekî: helbest, hûnrawe, ho-zan ji bo şê'irê hatine terîşandinê, lê hîçyek ji wan peyvana bi serê xwe nikare wateya peyva şê'irê bigehîne. Di peyva şê'irê da şê'irîyet wate si'ûr, hest û soz yanê hestyarî û agadarî heye, ke ev wateyana di peyvên ku di Kurdî da jê ra hatine terîşandinê tune.

Şê'ir di wateya xwe da gotin yan nivîsînek e ku rêk û pêk e, xudanê wateyekê ye, bi kêş û rîtm e û xeyalafirîn e û wêneyên xeyalî tê da serdest in û bi cuwankariyên toreyî yên gotarî û wateyî hatine tewizandinê. Şa'ir bi rêka şê'irê bîr û hizr û hest û peyamên xwe radigehîne.

Mamostayê yekem zanayê bi nav û bangê Yûnanî Erestû/ Erestatalîs (348- 322 p.z.), li bara şê'irê da gotîye ku "şê'ir gotin yan nivîsînek e ku karî li hesta bihîster yan xwênerî bike û bilivîne." Yanê bihîster yan xwêner bi bihîstin yan xwandina wê şad yan xemgîn yan jî zendegirtî be. Bi gotineke dî şê'ir debê hestbizvîn be.

365

Nezm helbest yan hûnraweyek e ku cuwankariyên toreyî û rêtorîka yan tê da tune ye, yan jî eger hebe pirr kê m in.

Bi gotineke dî nezm nivîsîn yan gotineke ku rêk û pêk e û xudanê kêş û serwayê ye, lê hestbizvîn nîne û hest û xeyal û wêne tê da tune ye û yan jî pirr kê m e.

Bi kurtî tiştên ku nezmê û şê'irê ji hevdu cuda diken, xeyal û hest û cuwankariyên toreyî û mûsîqa ne.

Melayê cizîrî jî zor zananyane di çend cîyan da ji helbestên xwe yên nezm ra nezm û ji yên dî ra jî şê'ir, sê'hra 'helal, sê'hra gotinê û ê'cazê beyan gotîye.



### Nîmûne:

“Sed Çîn di xwe da girtîye zulfa te bi çîn  
 Şê’ra me di ‘heq lew çû heta Maçînê  
 Ev renga fesa’het ji beşer sê’hrê ‘helal  
 Ê’cazê beyan anîye ber tedwînê  
 Şê’ra te Mela sê’hrê şekerrîz e bi mu’ciz  
 Zanim ji lebê Le’l te ev lefz û eda girt  
 Di ê’caza beyanê da su xen ger bête insafê  
 Dizanit muxteser her kes Melê sê’hre ‘ibaret kir  
 Yareb çi turfe meywe ev renga mey dibexşî  
 Şê’ra me tê perîşan, nezma me tê muşewweş”

Lê Mela ji helbestên xwe yên ku ne şê’ir in ra bixwe nezm  
 gotîye:

Bo nîmûne Mela di dawîya qesîdeya xwe ya;

“Ellah se’hergaha Ezel,  
 Zatî tecellaya xwe da  
 Nûra cemala lemyezel  
 Yelmûmê ‘eşqê şu’le da”

Dibêje:

“E’hsen ji vê Nezmê Mela  
 Eşkal û ewsafên cela  
 Lew dil bi wan bû mubtela  
 Cezbe û celale d’ sîne da”

Gava ku em bi hûrgilî li dîwana Melayê Cizîrî dinihêrrin,  
 em dibînin ku helbestên Mela ji bil çend liban ku Mela bixwe jî  
 ji wan ra nezm dibêje, xudanê şê’rîyeteke bilind û sê’hrawî ne.  
 Mîrov bi dîlnîyayî diakre bêje ku Mela bi şeweyeke hostayane  
 pişka zor a celebên cuwankarîyên toreyî di helbestên xwe da bi  
 kar birîye. Lê receya teşbîh, isti’are, mecaz, îmaj, teşxîs telmî’h  
 û terkîb/hevbendên izafî û wesfî di dîwana Mela da zortir bera  
 mirovî li ser xwe da radikêşin.

Terkîbên wesfî û izafeyên teşbîhî mijarek e ku hem dikeve  
 nav pişka cuwankarî û cuwanînasîyê û hem jî mijareke rêzimanî  
 ye. ‘Kêm kesî ta niha li ser vê mijarê kar kirîye. Di rêzimana Kurdî  
 da navê ravekê ji hevbend/terkîbên izafî ra danîne, lê li ser cur û  
 celebên hevbendan kar nehatîye kirinê.



Di vê gotarê da emê pêş da çend nimûneyan ji cuwankariyên toreyî di dîwana Mela da bihînin û li dû ra li ser terkîban rawestin.

## 1. Poêtîka û Rêtorîka

Bela'xet zanista cuwankarî û cuwanînasîyê û rêka ragehandin û gotin û nivîsîn û rewnabêjî û xoşaxêvîyê ye. Bela'xet yan rêtorîka yek ji şengistên şê'irê ye ku dibe hegera cudakirin û veqenadina şê'irê ji nezmê û pexşanê. Bela'xet bixwe li ser sê şaxên: Me'anî, Beyan û Bedî'ê tête parvekirinê.

Me'anî zortir li ser şêwaz û çawanîya bi kar birina peyvan di hevok yan di malikên helbestê da radiweste.

Beyan jî karbirda peyvê ye di axiftin û nivîsînê da û ragehandina wateya peyvê bi şêweyên curr be curr e.

Bedî' xemilandin û tewizandina peyvê ye di cuwankarî û rewanbêjîyê di helbest û nezm û pexşanê da. Bedî' tewaşa toreyê ye. Tewaş jî debê dûr ji ifrat û tefrîtê be.

367

Zanista Bedî'ê dibe du paran: Bedî'a LEFZÎ /GOTARÎ û Bedî'a ME'NEWÎ /WATEYÎ. Ji Bedî'ê ra araiş jî hatîye gotinê. Lewra ku bi arîkarîya bedî'ê gotar yan nivîsar tête tewizandin û araişkirinê.

### 1.1. Arayîşên Lefzî/ Gotarî

Huner/senetên ku di nivîs û axiftinê da cuwanîya lefzî diafirîne jê ra arayeyên lefzî dibêjin: yên wekî secî', cinas, tekrar, muwazene, tersî', tesdîr, qelb û yên dî, ku peyvên hevkeş û hevcins û hevdeng û hevtîp in. Di vê pişkê da curr û celeb û deng û rengên peyvan ji wateyên wan giringtir in. Çunkû ev deng û rengana mûsîqayeke hundurrânî didene gotar yan nivîsarê û dibin hegera ahengînbûna wan.

Herwisan afirandina mûsîqayê bi sazkirina serwayên hundurrânî jî pêk tê.





Em dibînin ku ev hunerên lefzî di pişka zor ji helbestên Melayî da hene, lê serwayên navxweyî û hundurrânî yek ji balkêştirîn pişkên araişên lefzî ne di dîwana Mela da. Di hindek ji helbestên Mela da her beyt yan malikek ji çar serwayan pêk tên û di hindekan da jî di yek nîvmalikê da çend serwa li dû hevdu ra rêz dibin û dibin hegera afirandina mûsîqyeke wisan ku bi-hîster dikare li ber wan semayê biket. Bo nimûne ev qesîdeya:

“Min dî se’her, şahê mecer, lebsî di ber, mexmûr bû  
Ew dêmzerî, surr muşterî, ya reb perî ya ‘hûr bû  
‘Hûrîweş e, şîrînmeş e, kakul reş e, xal ‘hebeş e  
Xalên di qer, miska teter, nazikbeşer, kafûr bû  
Ê’hram me best, eswed be qest, yar hate mest, ez çûme

dest

Cohtên ‘hebeş, tîr dan bi weş, ‘heca me xweş mebrûr bû”

Yan di qesîdeyeke dinê da bi rêzkirina serwayên hundurrânî weha mûsîqayê diafirîne:

“Yara me purr, nîşan û surr, sîma ji durr dêm kewkeb e  
Ew lebşeker, nazikbeşer, cebhet se’her, kakul şeb e  
Şeb kakul e, xal fulful e, çîn sunbul e, dava dil e  
Mi j’ ‘xefletê, dî qibletê, wek mah di têysa ‘xeb’xeb e  
Xal û xetê, şoxqametê, me j’ vê ketêb û destxetê  
Herdem ji new, dil feyz e ew, ew ‘eşq û sew da mezheb e  
Bergên gulê, ew miske lê, hûrhûr we lê, der’heq Melê  
Bê perde û xoşme’de û yek we’de û pirr şefqe be”

368

## 2.1. Wacarayî/ Mûsîqayz tîpan

Ji bilî tersî’ û tecnîs û serwayên hundurrânî, anîn û çendbarekirina deng yan dengdêrekê jî mûsîqayeke taybetî didete şê’irê û dibe hegera cuwanîya wê û kartêkirinê li ser hestên bi-hîster yan xwînerî çê dike, ku ji wê hindê ra wacarayî, yan araiş kîteyan yan mûsîqa û ne’xmeya tîpan dibêjin. Em di dîwana Mela da rastî wacarayî yan hevahengîya tîpan jî tên ku bi şêweyeke hostayane û balkêş hatine araişkirinê.

Nimûne:

“Meşşateyê ‘husna ezel, çengalê zulfan tab da  
Da ‘eşq hil bit pêl bi pêl qelbê me pê cellab da”



Di vê malikê da dengdêra "E" neh caran, dengdêra "A" neh caran û dengê "L " jî neh caran, neh û neh û neh dubare bûne û evê dubarekirinê mûsîqayeke taybetî daye şê'irê.

### 3.1. Arayîşên Me'newî/ Wateyî

Arayeyên ku cuwanîya wateyî di nivîs û axiftinê da diafirainin, ji wan ra jî arayeyên me'newî dibêjin, yên wekî teşbîh, isti'are, mubali'xe, mecaz, kinaye û yên din. Ev xemlînerên toreyî, ne bi deng û reng lê bi wateyê giringîyê didine gotar û nivîsarê. Di arayîşa me'newî da peywenda peyvan ya wateyî ye ku bera bihîster yan xwênerî li ser xwe da radikêşe û xwêner yan bihîsteran wadarî hizirîn û ramanê diket.

Pisporên qada cuwankarîyê bi dehan curr û celeb û nav û nasnav ji bo her yek ji van babetana çêkirine, ku înana navê wana bixwe dibe pirtûkeke serbixwe.

Em ê çend nimûneyan ji van cuwankarîyana ji dîwana Melayî destnîşan bikeyên:

369

Nimûne:

"Meşşateyê 'husna ezel,  
çengalê zulfan tab da  
Da 'eşq hil bit pêl bi pêl  
qelbê me pê cellab da  
Min dî se'her zulfên di mest,  
hatim sema ê'hram best  
Çûn secdeya xalê bi qest,  
lew 'haciban mê'hrab da  
Wan dest û zend û sa'idan,  
mey dane şêx û zahidan  
Mestî bi çeşmê şahidan,  
ew nêrgiza sîrab da"

Di van sê malikana da ji bilî ne'xmeya dangan ku me li jorê dabaşa wê kir, çend caran isti'are û teşbîh, û bi wan ra jî tenasub, teşxîs, û telmî'h hatine.

Meşateyê 'husna ezel: isti'are ye ji kirdegarî ra. Çengalê zulfan: izafeya isti'arî ye, zulf bi çengalê asinîn yên di dikana goşt-



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CÎZÎRÎ SEMPOZYUMU

firoşî da ku goştîroş cendekên ajelên serjêkirî pê va dadileqîne hatîye vekandinê. Mela dibêje xemlînerê roja ezelê serê zulfên dildarê wekî çengalan ba da, da ku dildar dilê me bi wan çengalana va daliqîne û dil her dem wabesteyî dildarê bibe. Teşbîh yan wekandîneke veşartî jî di vê malikê da heye, ew jî ew e ku Mela dilê xwe wekandîye cendekê ajelan ku goştîroş bi çengalî va dadiliqîne û mebestek veşartî ya dî jî di vê malikê da heye ku Mela dibêje dildara xwe te bi çengala zulfên xwe dilê min nêçîr kir û ew bi wan çengalanava daliqand û helwastî hîşt.

Eger em terkîba pêl bi pêlê ji bilî wateya wê ya rûvayî yanê hindik hindik û dem bi dem û gav bi gav û 'kêlî bi 'kêlî bi wateya pêlên deryayê şirove bikeyn, em ê bibînin ku dîsan mela evîn wekandîye deryayekê ku dem be dem û 'kêlî bi 'kêlî pêl li ser pêlan ra davêje û dilî ber bi çengala zulfan radikêşe.

Li dû ra Mela zulfên dildara xwe ku sermestane li ser sîng û berên wê di newesanê da nin, diwekîne mest û serxweşan ku li ser sîngê dildarê semayê dîkin û weke hacîyan ê'hram girêdane û dixwazin herrin berê reş ku xala li ser tefeşa dildarê ye ramûsin û birûyan jî diwekîne mê'hraba nivêjê û dergevanan ku destûra nivêjê di mê'hraba du ebrûyan da dane Melayî.

Peyva 'hacib jî du wateyî yê diafirîne, hem birû ye û hem jî dergewane.

Li dû ra dibêje:

“Wan dest û zend û sa'idan,  
mey dane şêx û zahidan”

Eva jî telmî'h e ji serbihorîya Şêxê Sen'anê ra ku ji destê dildara xwe ya Gurcî cama meya evînê helnoşî.

“Mestî bi çeşmê şahidan,  
ew nêrgiza sîrab da”

Di vê nîvmalikê da layekî isti'are û layê dî da jî teraduf heye. Nergis yan nêrgiz di edebîyata klasîk da isti'are ye ji çavan ra. Mela di vê nîvmalikê da dibêje: ewê nêrgiza terr û têrav wate çavên xweşkok, xweşkokî û cuwanî dane çavên hemû dildaran.

Ev hemû hunerên bela'xetê tenê di sê malikên helbestê da cî bûne. Ev e mistek ji xirarê, 'kevçîyek ji girarê û gulek ji gulzarê



bû.

Em dibînin ku hunerên cuwankarîyê ne, ku layekî da mûsîqayê diafirînin û layê dî da jî hesta xwêner dibizivînin û bi afirandina wêneyên xeyalî canî didene poêtîkayê û ewê ji nezmê û pexşanê cuda diken.

Mela di 'xezeleke xwe da dibêje:

"Nêrgizên şeng di mest in çep û rast  
Saqîyan cam di dest in çep û rast"

Di vê malika helbestê da Mela herdû çevên dildara xwe diwekîne du nêrgizn şeng û mest û xumar û cam di dest û meygêrr ku şerraba evînê raberî Melayî diken.

Çawa me di bendên pêşîn da jî gotin, di toreya klasîk da mebest ji nêrgizan çav in û yek ji taybetmendîyên çavan mestî û xumarî ye. Mela di vê malikê da çendîn sifetan didete pal çavan. Mestî, xumarî û hej û livên çep û rast. Pêş da çavan diwekîne nêrgizan û li dû ra di mestî û xumarîyê da wana diwekîne camên meyê û meygêrrê.

371

Lê Mamostayê gorrbihîşt Mela Ehmedê Zivingî ev helbesta bi şaşî şirove kirîye û dinivîse ku nêrgiz bejna dildarê ye. Mixabin şirovekarên dîwana Melayî yên li dû Zivingî ra jî her ew hizra Zivingî dubare kirine û li helbestê hûr nebûne û nefikirîne ku di vê malikê da Mela dibêje nêrgizên mest wate nîşaneyê pirrjimarîyê li pal nêrgizan êxistîye, ew çav in ku ji yekê zêdetir in, ne bejin. Bejin yeke tenê ye û xumar û mest nîne û cama wê jî tune ye, cam ya çavan e.

## 2. Terkîbên izafî û wesfî

Di dîwana Mela da em gelek caran rastî hevbendên izafî û wesfî tên, ku her yekê bi serê xwe cuwanîyeke taybetî dane şê'irên Melê.

Hevbendên wesfî ew in ku ji nav û rengdêrekê pêk tên û hevbendên izafî jî ji du navan û yan jî nav û cînavekî pêk tên. Pisporan hevbendên izafî li ser çend pişk û celebên wekî izafeyên teşbîhî, istî'arî, iqtiranî, beyanî, bunuwet û ixtisasî par ve kirine.



Em di dîwana Mela da rastî hemû cur û celebên hevbendan tèn ku bi hostatî hatine xebitandinê. Lê ji bo ku mijar dirêjdadirrîyê neke, em ê tenê çend nimûneyan ji hevbendên istî'arî ji dîwana Melayî biînin.

Mel dibêje:

“Îsmê te ye mektûb di dîwanê qidem da  
‘Herfek qelemê ‘ilmê bi teqwîmê reqem da”

Qelemê ‘ilmê hevbendek istî'arî ye ku tê da ‘ilm ku navekî me’newî ye weke navekî zatî hatîye bi kar birinê û wekî kesekî ku xudanê qelemê ye hatîye nasandinê. Yanê kirasê navên razber li navên şênber hatine kirinê.

Nimûneyên dî:

“Bi narê furqetê sohtim, ji ferqê ser heta pê da  
Xedenga ‘xefletê nohtim ji berqa lami’a tê da  
Kesê mê’hnet dî û furqet, vexwarî cur’eya hicrê  
Girîyê wan tê bi ‘halê min di vê hicran û zecrê da  
Bi dama mu’hbetê bend im, xedenga furqetê dil noht  
Bi şubhî mur’xê nîmbismil, di hev wertêm di xûnê da  
Gelo dîsan bibînim ez çirayê wesletê hil bit  
Bisojim şubhî perwanê li ber wê nûr û şewqê da”

Di van malikana da hevbendên narê furqet, xedenga ‘xefletê, xedenga furqetê, cur’eya hicrê, dama mu’hbetê û çirayê wesletê hevbendên istî'arî ne ku tê da furqet, ‘xeflet, hicret, mu’hbet û weslet peyvên me’newî ne ku weke peyvên zatî hatine xebitandinê û bûne xudanê kesayetîyên zatî. Ev curre hevbendana bixwe bi serê xwe wêneyên xeyalî diafirînin û dema ku mirov li wan hûr dibe, mirov xwe di cîhaneke neasayî û aşopî da hest dike. Weslet dibe çirayek ronîder, furqet dibe agirekî sotîner û dibe xudanê tîr û xedengan, hicran dibe gulpeke meya tal, mu’hebet û evîn davik û tellikan vedidin û dibin rav’kerê dilan.

Nimûneyek dî:

Serê zulfa te bi kullabê du’a  
Hate destê me bi cellabê du’a  
Ji du’ayê qede’hek der dest e  
Her se’her mestê meyê nabê du’a  
Gulê iqbal ji gulzarê qebûl  
Me çinîbû di şekerxwabê du’a



Di van malikana da jî dîsa Mela can daye du'ayê û ew kirîye xudanê kulabê û wekandîye cameke meyê, herwisan gula iqbalê, gulzara qebûlê û şekerxwaba du'yê jî ji wan hevbendên hunerîn e ku Mela bi kar birîye. Dema ku mirov lê hûr dibe, mirov dikare ji xwe bipirse, du'a çawa dibe camek ji meyê, çawa dikare bibe xudanê kullabê yan bibe cellab. Yan bext û iqbal bûye gulekê û pejirandina dildarê ji Mela ra bûye gulzarekê.

Nimûneyek dî:

“Dil ji min bir dilberek zîba qeba  
Çehvxezal û pirr şepal û mehliqa  
Nazidar e ew li textê dilberî  
Dilruba ye, canfeza ye, ru'h şefa”

Hevbenda textê dilberî jî hevbendeke balkêş e. Melayî dilber na, dilberî wekandîye textekî padişahîyê ku dilbera wî li ser wî textî rûniştîye û şahane dilberîyê dike.

Xanî jî ji vê hevbenda Melayî wec wergirtîye û helbesta xwe ya textê dilberî nivîsîye.

“Îro li textê dilberî,  
ya reb çi şîrînesmer e!  
Jê nabitin min dil berî,  
ew dilber e, yan dil ber e?”

373

Lê gelek kesên ku dîwana Xanî şirove kirine, li cîhê hevbenda textê dilberî da nivîsîne textê dilberê ku çu wateyê nadet.

Em di dîwana Mela da gelek caran rastî van hevbendên hunerî dihên. Hevbendên wekî:

Destê qudretê- qulzuma 'eşqê- Xizrê 'inayetê- tîpên 'xezebê- leşkerê qehrê- mulkê dilberî- ateşê 'eşqê- şahîne qezayê- deftera hidayetê- şaxê 'umrî- deryaya qidemê- rendeşê 'eşqê- derbendê 'husnê- gewhera me'rifetê- 'eynê besaretê- dergehê lutfê- destê qezayê- xirqeyê zerqê- jenga zuhdê-

Nimûne gelek in û înana wan hemûyan dê bibe hegera dirêjî û tetwîla kelmê.



## Encam

Bi giştî çawa ku di edebîyata folklorî da deng û aheng û kêş û serwa û mûsîqa istiran û çîrokê jêk cuda dikin, wisan jî di edebîyata klasîk da kêş û serwa û aheng û mûsîqa û cuwankariyên toreyî edebîyata hûnrawe û pexşanê jêk cuda dikin û tiştên ku şê'irîyetê diafirînin cuwankariyên toreyî yên gotarî/dengî û wateyî ne. Di dîwana Melayê Cizîrî da em rastî hemû curr û celebên cuwankariyê toreyê yên gotarî/dengî û wateyî tên. 'Kêm malikek helbestê di dîwana Mela da heye ku currek jî cuwankariyên toreyî tê da tunebe. Lê teşbîh, isti'are, telmî'h û dengarayî û wêneyên xeyalî jî yên dî zêdetir in. Gelek caran Mela bi afirandina wêneyên xeyalî xwênerên xwe dibe cîhana hizr û xeyalên semawî. Gelek helbestên Mela wisan mişt in jî mûsîqayê ku semayê li mirovî bar dikin. Ji bilî cuwankariyê toreyî yên ku ta niha gelek kesan lêkolîn li ser kirine, hebûna hevbendên izafî yên teşbîhî û isti'arî di Dîwana Melayî da ne, ku ta niha kesî li ser wê pişkê kar nekiriye. Me di vê kurtegotarê da avirrek daye wan hevbendan û dergehê lêkolîna li ser wan hevbendan vekiriye.

## Jêder

Edebî sanatlar, Numan Külekçi, Akçağ yayılnarı, Ankara 2013

Edebî sanatlar Ansiklopedisi, Vadat Ali Tok, Konya 2011

بیان و معانی، دکتر سیروس شمیس، نشر میترا، تهران: ۹۳۱.

ریطوریکا، فن خطابه ارسطو، ترجمه دکتر پرخیدهی ملکی، نشر اقبال، ۱۷۳۱ تهران  
صور خیال در شعر فارسی، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه ۵۷۳۱ تهران  
موسیقی شعر، محمد رضا شفیعی کدکنی چاپ دوم ۸۶۳۱ تهران  
هنر شاعری، بوطیقا، ترجمه و مقدمه و حواشی از فتح الله مجتبایی، بنگاه نشر اندیشه،  
۷۳۳۱ تهران

فن شعر ارسطو، ترجمه دکتر عبدالحسین زرین کوب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۳۴۳۱ تهران  
دیوانا مه‌لای جزیری، شهرحما ماموستا هه‌زار، ئنتشاراتا س‌روش ته‌هران ۱۶۳۱  
دیوانا جگه‌رخوون، وه‌شائین ئافه‌ستا ئسته‌نبؤل ۳۰۰۲  
لغتنامه دهخدا دیجیتال

بیان در شعر فارسی، دکتر بهروز ثروتیان، انتشارات برگ، چاپ اول، تهران، ۹۶۳۱  
فنون بلاغت و صناعات ادبی، علامه جلال‌الدین همایی، نشر هما، ویرایش اول، چاپ  
سی‌ویکم، شابک: ۶۰۱۷۱۶۴۶۹۸۷۹.

مقاله ارزیابی آرایه‌های حروفی در بدیع فارسی از دیدگاه زبان‌شناسی، آواشناسی و واج‌شناسی  
حیدری، مرتضی



## Finikli Nestûrî Bir Din Adamının Kaleminden Erken İslam Çağı: Yuhanna Bar Penkaye ve Ktâbâ d-Riş Melle Adlı Eseri Üzerinden Tarihsel Bir Okuma

Prof. Dr. Yaşar ACAT\*

### Giriş

Hristiyan tarih yazıcılığı, erken dönemlerden itibaren dini inançların ve kutsal metinlerin etkisiyle şekillenmiştir.<sup>1</sup> Bu yazım tarzı, özellikle Orta Çağ'da Tanrı iradesinin beşeri hadiselerde tecelli ettiği bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyan tarihçiliği, olayları yalnızca kronolojik bir sıraya koymakla kalmayıp, onları teolojik bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışır. Bu nedenle tarih, çoğu zaman Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak ele alınır; savaşlar, afetler ya da siyasi değişimler bile ilahi plana hizmet eden unsurlar olarak değerlendirilir. Başka bir ifade ile Tanrı, insanların yolunu belirleyerek kendi planına uygun yaşamlar oluşturmuş ve bu aracı sayesinde tarihe müdahale etmiştir.<sup>2</sup> Bu yazma faaliyetini üzerine alan şüphesiz ruhban sınıfıydı.

Ruhban sınıfına mensup bu Hristiyan tarihçilere göre, insanlığın karşılaştığı tüm sorunlar, elde ettiği başarılar ya da maruz kaldığı felaketler tesadüfi değil, Tanrı'nın mesajlarını içeren olaylardı. Bu bağlamda tarihî gelişmeler, kimi zaman ilahî lütuf ve ödül olarak, kimi zaman ise semavi (ilahî) bir gazabın yeryüzüne yansıması şeklinde yorumlanmıştır. Bu yazınsal faaliyet ruhanlar tarafından dini bir vazife olarak düşünülmüştür.

Hristiyan dünyasında tarih yazımı, özellikle Filistin'in Caesarea (Sezariye) kentinin Episkoposu Eusebios'un (263–336) çalışmalarıyla birlikte, önemli bir edebi tür olarak şekillenmeye başlamıştır. Alanın

\* Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, e-mail: yasaracat@hotmail.com.

1 Geniş bilgi için bkz. G.W. Trompf, *Early Christian Historiography: Narratives of Retributive Justice*, (London: Routledge, 2000).

2 Bkz. Var, Umut. "Geçmiş Kutsamak: Geç Antikçağ'da Hristiyan Tarih Yazımı", *Kadim Akademi SBD*, Cilt: 3, Sayı: 2, 179-188, s.182.





uzmanları, bu dönemin aynı zamanda Hristiyan tarih anlayışının temelini oluşturan yeni bir tarih felsefesinin inşa edilmeye başlandığı bir kırılma noktası olduğunu kabul etmektedir. Eusebios'un kaleme aldığı Kronik hem içeriği hem de tarih yazımında izlediği yöntem bakımından, Latin, Bizans, Ermeni ve Süryani geleneğindeki pek çok Hristiyan tarihçi için örnek teşkil etmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca onun Kilise Tarihi adlı eseri, Süryani yazarlar tarafından da benimsenmiş ve bu etkileşim, Süryani tarih yazıcılığında kilise tarihçiliği disiplininin gelişimine zemin hazırlamıştır.<sup>4</sup>

Kilise babalarının eserleri ve özellikle Augustinus'un Tanrı'nın Şehri adlı eseri, Hristiyan tarih yazıcılığının temel taşları arasında yer alır. Bu yaklaşımda dünyevi olan ile ilahi olan karşı karşıya getirilmiş, tarihsel gelişmeler Tanrı'nın krallığının yeryüzündeki tezahürleri olarak yorumlanmıştır.<sup>5</sup> Bu anlayış, Rönesans ve Reform hareketleriyle sorgulanmaya başlansa da modern tarihçiliğin temellerini etkileyen önemli bir düşünsel arka plan oluşturmıştır.

## 1. Süryani Tarih Yazıcılığı

376 Süryani tarih yazıcılığı, Hristiyan tarih yazım geleneğinin ayrılmaz ve özgün bir parçası olarak değerlendirilmelidir.<sup>6</sup> Bu tarihsel anlatı geleneği, Süryanice/Arapça konuşan ruhban sınıfı mensupları tarafından oluşturulmuş ve gelişmiştir. Süryani tarihçileri, eserlerinde genellikle

3 Eusebius (263-336), Orosius (375-418), Teophilus (169-183) ve Augustinus (354-430) gibi erken dönem Hristiyan entelektüelleri bu kültürlerin tarih yazımını geliştirerek kökenleri genel olarak Eski ve Yeni Ahit'e dayanan ve Orta Çağ boyunca Hristiyan toplumlarında geleneksel tarihçilik olarak adlandırılacak olan yeni bir tarihçilik anlayışı oluşturmushlardır. Bkz. Var, "Geçmiş Kutsamak: Geç Antikçağ'da Hristiyan Tarih Yazımı", 180-181.

4 Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih* (İstanbul: Divan Kitap, 2016), s. 44.

5 Bkz. Aurelius Augustinus, *Tanrı Şehri*. çev. Kadir Canatan. (Ankara: Eski Yeni, 2021), s.48.

6 Geniş bilgi için bkz. Ephrem Isa Yousif, *Süryani Vakantivisler*, çev. Mustafa Aslan (İstanbul: Doz Yayınları, 2009); Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih* (İstanbul: Divan Kitap, 2016); Sebastian P. Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976): 17-36; Sebastian P. Brock, "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources", *Journal of the Iraq Academy* 5 (1979): ss.1-30; R. Hoyland, "Arabic, Syriac, and Greek Historiography in the First Abbasid Century: An Inquiry into Inter-Cultural Traffic", *ARAM* 3 (1991): 211-233; W. Witakowski, "Historiography, Syriac", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (GEDSH), ed. Sebastian P. Brock v.dğr. (New Jersey: Gorgias Press, 2011), 199-203İ; Ahmet Yasin Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 8 Cilt: VIII Sayı: 18, 233-254.



geçmişin derinliklerinden başlayarak, tarihî olay ve gelişmeleri yaşadıkları döneme kadar kronolojik bir bütünlük içinde aktarmış ve yorumlamışlardır. Onların tarih yazımındaki temel motivasyonlarından biri, Tanrı'nın insanlık tarihi içerisindeki iradesinin tezahürlerini yorumlamak; bir diğeri ise Hristiyanlık inancını ve özellikle benimsedikleri mezhebi, diğer inanç ve yorum biçimlerine karşı savunmaktır. Bu yönüyle Süryani tarihçiliği hem teolojik bir perspektif taşımış hem de tartışmacı bir vazife üstlenmiştir.

Süryani tarihçilerin, diğer Hristiyan tarihçilerden ayrıldıkları önemli noktalardan biri, tarihsel olayları kronolojik olarak kaydederken kullandıkları takvim sistemidir. Her ne kadar Anno Mundi (Dünya Yılı) takvimi Bizanslı tarihçiler tarafından yaygın biçimde kullanılmış olsa da Süryani tarihçiler bu sistemi benimsememişlerdir. Bunun yerine, M.Ö. 311/312 yıllarında kurulan Selevkos Devleti'ni başlangıç yılı kabul eden ve Anno Graecorum (Yunan Yılı) olarak bilinen Selevkos Takvimi'ni esas almışlardır. Süryani müellifler, çeşitli tarihî gelişmeleri bu takvime göre kronolojik bir düzen içinde aktarmayı tercih etmişler; IX. yüzyıldan itibaren ise yer yer hicrî takvimi de kaynak olarak kullanmaya başlamışlardır.<sup>7</sup>

Ortaçağ'da Süryani dili kullanılarak kaleme alınan kronik çalışmaları, yerel tarih yazımı, evrensel tarih yazımı ve dinî tarih yazımı şeklinde üç kategoride toplamak mümkündür: Yerel kronikler bir bölgenin belirli bir süreçteki dini siyasi askeri veya ekonomik koşulları hakkında kayıtlar aktaran eserlerdir.<sup>8</sup> Bu türe örnek olarak Sütuncu Yeşû' tarafından kaleme alınmış olan kronik ile Urhoy Kroniği'dir. İlki VI. Yüzyılda Kuzey Mezopotamya bölgesinde yaşanan olaylara felaketlere ve savaşlara odaklanmış, ağırlıklı olarak bu bölgedeki gelişmeleri detaylandırmıştır. İkincisinin konusu ise büyük oranda Urfa şehrinin tarihine ilişkin bir çalışmadır.

Süryani tarih yazıcılığında evrensel kronikler, kimi zaman insanlık tarihinin başlangıcından yahut geçmişteki belirli bir noktadan itibaren, yazarın yaşadığı döneme kadar olan süreci kapsayan ve teorik olarak tüm insanlığın tarihini konu edinmeyi amaçlayan eserlerdir. Bu tür kroniklerde, erken dönemlere ilişkin bilgiler genellikle Kitâb-ı Mukaddes'e dayanmakta; sonraki dönemler için ağırlıklı olarak Yunanca kaynaklara, İslam sonrası süreçte ise Süryanice ve Arapça kaynaklara müracaat edilmektedir. Süryani tarih yazıcılığı çerçevesinde evrensel nitelik taşıyan ilk kronik, VII. yüzyılın sonlarında ve Emevîler döneminde, Uryoy'lu Ya'kub (ö. 708) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>9</sup> Evrensel kronik türünde hacimli eserler telif eden Süryani tarihçiler arasında, Antakya Süryani Kilisesi Patriği Mihail Rabo (ö. 1199) ile Doğu

7 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 47.

8 Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s. 234.

9 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 48.



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

Mafiryânı Bar 'Ebroyo (ö. 1286) öne çıkan isimlerdir. Bu çerçevede ayrıca, 1234 Yılı Anonim Süryani Vekayinamesi olarak bilinen eseri de zikretmek mümkündür<sup>10</sup> Birinci ve ikinci türe ait özellikler taşıyan Zuqnin Kroniği ise Emevi, Abbasi, Sasani, Bizans ayrıca Kuzey Mezopotamya'ya ait tarihi bilgiler barındırmaktadır.<sup>11</sup> Daha sonraki dönemlerde de Süryani müellifler, Kitâb-ı Mukaddes'e dayalı bir bakış açısıyla yaratılıştan başlayarak kendi yaşadıkları zamana kadar uzanan tarihî hadiseleri kapsayan eserler kaleme almaya devam etmişlerdir. Süryani tarih yazıcılığında dinî tarih türü ise, Eusebios'un Kronik adlı eserinden bağımsız olarak yazdığı ve V. yüzyılda Süryaniceye tercüme edilen Kilise Tarihi adlı çalışmasının etkisiyle gelişim göstermiştir.<sup>12</sup>

İslam tarihi açısından Süryani tarih yazıcılığına mensup eserler önemli kaynaklardır. Fakat bunların önemi daha ziyade İslam kaynaklarında geçen bilgileri kontrol etmek veya Müslüman tarihçilerin kayıtlarında karşımıza çıkmayan farklı perspektifler kazanabilmek bakımından kıymet taşımaktadır.<sup>13</sup> Tarihin her zaman galipler tarafından yazıldığı önermesini yerle bir eden bu tür eserler unutulmamasıdır ki mağlup Hristiyanlar tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla bu tür eserler devletçi kraliyetçi olmayan bir yapıya da sahiptir.<sup>14</sup> Bu anlamda bahsedilen eserler gayr-i resmi bakış açıları yansıtmaları açısından önem arz eden eserler olarak karşımıza çıkmaktadır.

378

Süryani tarih yazıcılığı sayesinde Süryani toplumun geçmişini öğrenme şansı yakalanmıştır. Şöyle ki Süryanilerin kültürel mirası ve milli hafızası, kilisenin kristoloji temelli bölünmeler sonucu uğradığı kurumsal güç kaybına rağmen, tarih yazımı aracılığıyla belirli ölçüde muhafaza edilebilmiştir.<sup>15</sup> Süryani dili, Süryani tarihçiler tarafından tarih metinleri vasıtasıyla belirli bir şuur içerisinde sonraki Süryani nesillere aktarılmıştır. Mihail Rabo, Bar 'Ebroyo ve 1234 yılı Anonim Süryani Vekayinamesi'nin mechul Urfalı yazarı Süryaniceyi neredeyse bir litürji (ayin) dili seviyesine inmesinden kısmen kurtarmışlardır.<sup>16</sup>

10 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 49.

11 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 48.

12 Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s. 235.

13 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 50.

14 Muriel Debié-David Taylor, "Syriac and Syro-Arabic Historical Writing. c.500-c.1400", *The Oxford History of Historical Writing: Volume 2, 400-1400*, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson, (Oxford University Press: 2012), ss. 155-179, s. 156.

15 Bkz. Muriel Debié, "Syriac Historiography and Identity Formation", *Church History and Religios Culture*, 89: 1-3, 2009, ss.93-114, s.94.

16 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 58.



## 2. Batı ve Doğu Süryani Geleneğinde Öne Çıkan Kronik Eserler

Hem doğu<sup>17</sup> hem de batı Süryani tarih yazıcılığı geleneğine ait sayılabilecek eserlerin temel ölçütü, metnin Süryanice kaleme alınmış olmasıdır. Bu çerçevede, yalnızca günümüze tam metin veya fragmanlar hâlinde ulaşmış olmakla kalmayıp, dil açısından da Süryanice yazılmış olan metinler bu geleneğe dâhil edilebilir. Bu bağlamda, Nesturi gelenekten bir müellifin kaleme aldığı Siirt Kroniği<sup>18</sup> ile Bar Ebroyo'nun Arapça olarak yazdığı Târîhu Muhtaşarî'd-Düvel<sup>19</sup> adlı eseri Süryani tarih yazıcılığı kapsamında değerlendirmek mümkün değildir; zira her iki eser de Süryanice değil, Arap dilinde yazılmıştır.<sup>20</sup>

### - Sütuncu (Stilist) Yeşu' Kroniği

Sütuncu Yeşu Kroniği, Süryani tarih yazıcılığı geleneğinde en erken tarihli ve özgün eserlerden biri olarak kabul edilir. Kronik, yalnızca Süryani kilise tarihinde değil, aynı zamanda Geç Antik Çağ'ın siyasi, toplumsal ve doğal tarihine ışık tutan önemli birincil kaynaklardan biridir. MS 6. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alınan bu eser, tarih yazımı açısından dönemin olaylarını yerel bir gözle aktaran nadir metinlerdendir. Eser geleneksel olarak Hristiyanlığın Miafizit yorumunu benimsemiş Sütuncu (Stilist) Yeşu adıyla bilinen bir keşişe atfedilir.<sup>21</sup>

Sütuncu Yeşu Kroniği'nin birinci kısmı Urhoy ve civarında MS 494-502 yılları arasında yaşanan felaketleri ele almaktadır. İkinci bölümde ise özellikle MS 506-502 yıllarında Bizans İmparatorluğu ile Sasani İmparatorluğu arasında gerçekleşen savaşlara odaklanır. Bunun yanında 474-499 yılları arasında Sasaniler ile Arap Lahmiler arasında

17 *Doğu Süryanileri*: 431 yılında toplanan Efes Konsili'nde mahkûm edilen diyofozit (iki doğa) kristolojiyi benimseyen Süryaniler, tarihsel süreç içerisinde Sâsânî İmparatorluğu sınırları içerisinde teşkilatlanarak müstakil kilise yapıları oluşturmuşlardır. Bu Hristiyan cemaatler, literatürde genellikle "Doğu Süryanileri" olarak tanımlanmaktadır.

18 Bu eserin orijinal Süryanice nüshaları kayıp olup sadece Arapça çevirisi mevcuttur.

19 Bu eser, İbnü'l-İbrî'nin Süryanice olarak telif ettiği *Kronoloji* adlı eserinin, yine müellifin kendisi tarafından Arapçaya yapılan bir özeti mahiyetindedir. Müellif, bu eserinde Müslüman okuyucunun ilgisini çekmeyeceğini düşündüğü bazı kısımları metinden çıkarmış; buna karşılık, Süryanice nüshada yer almayan bazı bilgileri ise Arapça nüshaya dahil etmiştir.

20 Bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 69.

21 Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ephrem Isa Yousif, *Süryani Vakantivisler*, 56-76; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, 95-96; Brock, "Syriac Historical Writing", 10-12.



vüku bulan meseleler hakkında da bilgiler içermektedir.<sup>22</sup>

Yeşu'nun anlatımı yalnızca politik ve askeri olayları kaydetmekle kalmaz, aynı zamanda bölge halkının yaşadığı trajedilere de dikkat çeker. Bu yönüyle kronik, erken Orta Çağ'a özgü klasik annalistik (yıllık) tarih anlayışından ayrılır; gözleme dayalı, yerel ve insani bir tarih yazımı örneği sunar.

Sütuncu Yeşu Kroniği, özgün nüshasının günümüze ulaşmamış olmasına karşın, MS 775 tarihli Zuqnin Kroniği'nin anonim müellifi tarafından bütünüyle ıktibas edilmesi sayesinde korunmuş ve sonraki dönemlere intikal edebilmiştir.<sup>23</sup>

#### - Bet 'Arboyeli Bar Hadbşâbo'nun Kilise Tarihi

Bet 'Arboyeli Bar Hadbşâbo'nun Kilise Tarihi, Doğu Süryani (Nes-turi) geleneği içinde kaleme alınmış önemli tarihsel kaynaklardan biridir. Bu eser, Hristiyanlığın ilk dönemlerinden yazarın yaşadığı çağa kadar olan süreçte Doğu Kilisesi'nin teşekkülünü, doktriner tartışmalarını ve patriklik kurumunun gelişimini ele alır. Bar Hadbşâbo, eserde hem teolojik meseleleri hem de patrikler ve önemli ruhani liderler hakkındaki bilgileri tarihsel bir bütünlük içinde sunar. Eser, özellikle Doğu Süryani kilise tarihinin iç dinamiklerini anlamak isteyen araştırmacılar için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır.<sup>24</sup>

380

#### - Kerkük Kroniği<sup>25</sup>

#### - Urhoy (Edessa) Kroniği

Söz konusu çalışma, yerel tarih yazımı kapsamında değerlendirilmekte olup Urhoy'un tarihsel sürecine ışık tutmaktadır. Bu eser Zafer Duygu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>26</sup>

#### - Erbil Kroniği

Pers coğrafyasındaki erken Hristiyanlık tarihi açısından temel

22 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 70.

23 Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s. 240.

24 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 71-72.

25 Bkz. Paul Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum II*, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1891, ss. 507-537

26 Bu eserin çevirisi için bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 109-121.



kaynaklardan biri olan bu kronik, Alphonse Mingana tarafından yayımlanmış ve onun öncülüğünde kapsamlı bilimsel incelemelere konu olmuştur.<sup>27</sup>

**- Grek Yazar Zakharias Skholastikos'a Nisbet Edilen Kili-se Tarihi<sup>28</sup>**

**- Asialı Yuhanna'nın Kilise Tarihi<sup>29</sup>**

**- Melkit Kroniği<sup>30</sup>**

**- Huzistan (Guidi) Kroniği<sup>31</sup>**

**- Marunî Kroniği<sup>32</sup>**

**- Yuhanna Bar Penkaye'nin Ktobo d-Riş Mele İsimli Eseri<sup>33</sup>**

**- Urhoylu Ya'qub'un (ö.708) Kronolojik Kanonu**

Miafizit Süryani Kilisesine mensup tanınmış din adamının kaleme aldığı bu eser Zafer Duygu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>34</sup>

**- Halifeler Kitabı Kroniği**

II. Yezid'e (ö.725) kadar geçen sürede tahta çıkan Emevi halifelerinin listesini vermesi dolayısıyla bu ismi almıştır.<sup>35</sup>

27 Bkz. A.Mingana, "Sources Syriaques I. Msiha-Zkha", *Historie de l'eglise d'Adiabene sous les Parthes et les Sassanides*, Leipzig 1907.

28 Bkz. Jan Pieter Nicolaas Land, *Zachariae Episcopi Mitylenes aliorumque Scripta Historica Graece plerumque deperdita*, Cilt: 3, Leiden 1870.

29 Bkz. William Cureton, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford 1853.

30 Bkz. A. de Halleux, "La chronique melkite abrégée du Ms. Sinäi Syr. 10", *Museon*, Sayı: 91, 1978, ss. 5-44.

31 Bu eser ilk defa Ignazio Guidi tarafından neşredildiği için bu ismi almıştır. Bkz. Ignazio Guidi, "Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi," in *Attes du Huitième Congrès International des Orientalistes, tenu en 1899 à Stockholm et à Christiania I: Section sémitique* (B), Leiden, 1893, ss. 3-36

32 Bu eser Marunî mezhebine mensup bir Süryani tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. E. W. Brooks, "Chronica Minora II", *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Sayı: 3-4, Leipzig-Paris, 1904.

33 Bu eser, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

34 Bu eserin çevirisi için bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 147-218.

35 Bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 87.



## - Zuqnin Kroniği

VIII. yüzyıla tarihlenen ve günümüze ulaşabilmiş bu kroniğin, Kuzey Mezopotamya'da, muhtemelen Diyarbakır'ın kuzeyinde yer alan bir merkezde kaleme alındığı düşünülmektedir. Evrensel tarih anlayışı doğrultusunda yapılandırılan metin, Adem'in yaratılışından başlayarak yazarın yaşadığı döneme kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır.<sup>36</sup>

### - 754-813 Yılları Kroniği<sup>37</sup>

### - 819 Yılı Kroniği<sup>38</sup>

### - 846 Yılı Kroniği<sup>39</sup>

### - Tel Mahreli Dionysios'un Tarihi<sup>40</sup>

Bu eser Antakya Miafizit Süryani Kilisesi patriği Dionysios (ö.845) tarafından kaleme alınmıştır. Kilise tarihi ve seküler tarih şeklinde iki bölümde telif edilen bu çalışma 16 kitaptan oluşmaktadır.

## - Nusaybinli İliyo'nun Kroniği

Doğu Süryani Kilisesine mensup olan İliyo Süryani literatürüne ciddi anlamda katkılar sunmuştur. Bu eser Süryanice ve Arapça dillerinde yazılmış Doğu Süryanilerine ait evrensel bir kronik hüviyeti taşımaktadır. İliyo 1046 yılında öldü.<sup>41</sup>

36 Geniş bilgi için bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 87-96; Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", ss. 239-241.

37 Bu eser, Zafer Duygu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 365-386.

38 Bkz. İğnatyus Efremler Barsavm, *Saçılmış İnciler: Süryânîlerin Yazınsal Tarihi*. Çeviri: Zeki Demir. (İstanbul: İstanbul Ortodoks Süryani Metropolitliği Yayınları, 2005), s. 344.

39 Bkz. Barsavm, *Saçılmış İnciler*, s. 352; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 97-98; Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s. 242.

40 Barsavm, *Saçılmış İnciler*, ss. 350-351; Albert Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, ss. 354-355; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 98-99; Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", ss. 241-242.

41 Bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, ss. 368-369; Sebastian P. Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History". *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976): 17-36, ss. 24-25; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 99-100; Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s. 249.





## - Mihail Rabo Kroniği

Mihail Rabo, 1166 ile 1199 yılları arasında patriklik makamında bulunmuş ve Miafizit Süryani Kilisesi'nin tarihinde derin izler bırakmış önemli bir dinî otorite olarak öne çıkmaktadır. Malatya doğumlu olan Mihail Rabo, 1199 yılında ölmüştür. Süryani tarih yazım geleneği çerçevesinde ise, kaleme aldığı eserler ve tarihsel olaylara yaklaşımı bakımından bu disiplinin en seçkin ve etkili temsilcilerinden biri olarak değerlendirilmektedir.<sup>42</sup>

## - 1234 Yılı Anonim Süryani Vekayinamesi

Bu kapsamlı eser, Miafizit inanca mensup kimliği belirsiz bir Süryani yazar tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser, içerik ve yöntem açısından Mihail Rabo Kroniği'nden bağımsız bir şekilde telif edilmiştir.<sup>43</sup>

## - Bar 'Ebroyo'nun Tarihi

Süryani edebiyatının “altın çağı” olarak kabul edilen XI-XIII. yüzyıllar arasında yaşamış olan Bar 'Ebroyo (ö. 1286), Süryani entelektüel geleneğinin en önde gelen simalarından biri olarak değerlendirilmektedir. Hem teolojik hem de tarihsel alanlarda ürettiği eserlerle öne çıkan Bar 'Ebroyo, Süryani yazınsal mirasının son büyük klasik temsilcisi olarak kabul görmektedir. Özellikle kaleme aldığı kronik, Süryani tarih yazıcılığı geleneğinin hem içerik hem de yöntem açısından en kapsamlı ve özgün örneklerinden biri olup, bu geleneğin hem doruk noktasını hem de kapanış evresini temsil etmektedir.<sup>44</sup>

42 Bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, ss. 437-439; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, ss. 400-401; Sebastian P. Brock, “Syriac Sources for Seventh-Century History”. ss. 21-22; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 100-102; Tomakin, “Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı”, ss. 242-243.

43 Bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, s. 440; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, ss. 409-410; Sebastian P. Brock, “Syriac Sources for Seventh-Century History”. s. 22; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 102-103; Tomakin, “Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı”, ss. 243-244.

44 Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, ss. 457-459; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, ss. 427-428; Sebastian P. Brock, “Syriac Sources for Seventh-Century History”. ss. 22-23; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 104-105; Tomakin, “Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı”, ss. 244-245.





### 3. Yuhanna Bar Penkaye ve Antik Finik Şehri

Yuhanna Bar Penkaye, MS VII. yüzyılda yaşamış olup Doğu Kilisesi'ne mensup önde gelen bir ilahiyatçıdır.<sup>45</sup> Hakkında sahip olduğumuz sınırlı biyografik bilgiler, kendi eseri olan Ktābā d-Riṣ Melle / ܟܬܒܐ ܕܪܝܫ ܡܠܠܐ / Ana Olaylar Kitabı adlı eserinden; Adday Şer tarafından yayımlanan kısa biyografisinden ve henüz neşredilmemiş bazı manzum vaaz ve metinlerden (memra/ܡܡܪܐ) elde edilmektedir.<sup>46</sup>

Yuhanna Bar Penkaye, söz konusu eserini manastır başrahibi Sab-risho' (ܣܒܪܝܫܐ) 'nın talebi doğrultusunda kaleme aldığını ifade etmektedir. Yapılan çeşitli araştırmalar, onun yalnızca bir tarihçi olmadığını, aynı zamanda derin bir teolojik donanımına sahip bir ilahiyatçı ve mukaddes metinlerin yorumuna vakıf biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Doğu Süryani geleneğine ait temel litürjik kaynaklardan biri olan Hūdra'da (ܚܘܕܪܐ) yer alan ve Bar Penkaye'ye nispet edilen bir ilahinin varlığı da, onun litürjik yazım alanındaki katkılarını yansıtan önemli bir unsurdur.<sup>47</sup>

Yusuf Hazzaya, Mervli İşodad, Nusaybinli Abdişo, İshak Şbad-naya, Erbilli Gewargis ve Bar Ebroyo gibi farklı dönem ve bölgelerde yaşamış Süryani yazarlar, çeşitli bağlamlarda Yuhanna Bar Penkaye'ye atıfta bulunmakta ya da onun eserlerinden söz etmektedir. Bu atıflar, Bar Penkaye'nin sonraki Süryani entelektüel geleneği üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

Ktābā d-Riṣ Melle'nin nüshalarında Yuhanna'nın ismine "Penkaye" nisbesi eklenmiş olup bu ifade, yazarın doğum yeri olan Penek/Finik köyüne (ܢܝܢܐ) işaret etmektedir. Başka bir ifade ile Riṣ Melle adlı eserin yazarı doğrudan 'Yuhanna Bar Penkaye' olarak belirtilmiştir. Penek/Finik Köyü, IV-V. yüzyıllarda yaşamış ve Mor Evgin (ܡܘܪ ܐܘܓܝܢ) 'in öğrencisi olduğu rivayet edilen Mor Şalita (ܡܘܪ ܫܠܝܬܐ) 'nın hagiyografisinde de zikredilmektedir. Bu anlatıya göre Şalita<sup>49</sup>, Nusaybin yakınlara

45 Bkz. Abūnā, *Ādābū'l-Liḡati'l-Ārāmiyye*, ss. 287-289; Sebastian P. Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History". s. 139; Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 82-84; Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", s.246; Yaşar Kaplan, Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci, s. 162.

46 Emmanuel Joseph Mar-Emmanuel, *The Book Of Resh Melle By Yohannan Bar Penkaye: An Introduction To The Text And A Study Of Its Literary Genres*, Doktora Tezi, (Toronto: The Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, 215), s. 77.

47 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 77.

48 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 78.

49 Mor Şalita: IV. yüzyılın sonunda ve V. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin ediliyor. Süryanice kaynaklar Mor Şalita'yı, Mor Evgin'in yetmiş geleneksel öğrencisinden biri olarak sayar. İskenderiyeli bir Mısırlı olan Şalita da bu yola çıkmış ve keşişlik gıysisini giyerek kendini bu yola adamıştır. Mor Evgin ve öğrenci-



rındaki İzla (Bagok) Dağı'ndaki kiliseden Bet Zabde bölgesine gelmiş ve Dicle Nehri'ni Penek/Finik köyünün yaklaşık bir mil güneyinden geçerek Şba Dağı'na çıkmıştır.<sup>50</sup>

İşo'dnah (ܐܝܫܐ ܕܢܗܐ, tarafından aktarılan rivayete göre Mor Şalita, bir dönem Bet Zabde bölgesinde yer alan Penek adlı köyde yaşamış ve burada doksan iki yaşında vefat etmiştir. Bu anlatım, Strabon'un antik dünya hakkındaki Coğrafya (Geographumena) isimli kitabında Pinaka (Pinaca) olarak andığı ve Dicle Nehri civarında konumlandığı yerleşimle Penek/Finik arasında bir coğrafi örtüşmenin mümkün olduğunu düşündürmekte olup, söz konusu antik coğrafi bilginin doğruluğunu dolaylı biçimde teyit eder niteliktedir.<sup>51</sup>

Yuhanna Bar Penkaye'nin doğum yılı kesin olarak tespit edilememektedir; ancak genç yaşta manastır yaşamına adım attığı varsayılmaktadır. Bu durum, onun ruhani eğitimini, büyük olasılıkla deneyimli bir keşişin rehberliğinde ve gözetiminde sürdürdüğünü düşündürmektedir. Nitekim Bekâret ve Kutsallık Üzerine başlıklı eserinin ikinci memra'sında, manastıra kabul edilecek gençlerin belirli koşulları sağlaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>52</sup>

Yuhanna Bar Penkaye, Mor Sabrişo (ܡܪ ܫܒܪܝܫܐ)'un başrahip olduğu dönemde, Kamul'daki<sup>53</sup> Mor Yuhanna Manastırı (ܡܪ ܝܫܐܢܐ ܕܡܢܐܠܐ) 'na katılarak keşiş olmuştur. Kamullu Mor Yuhanna'nın (ܡܪ ܝܫܐܢܐ ܕܡܢܐܠܐ), Beth Garmai'de<sup>54</sup> Pers kraliyet ailesiyle bağlantılı Mecusi bir ailede doğduğu aktarılır. Nusaybin'de Mor Evgin'in öğrencisi olduktan sonra, Nuh'un Gemisi'nin karaya oturduğuna inanılan bölgeye yerleşmiş, burada mucizeler gerçekleştirmiş ve münzevi (ܡܢܐܠܐ) lerile birlikte Nusaybin'e gitmiştir. Daha sonra, hayatının geri kalanını mucizeler gerçekleştirerek, putları yıkarak, hastaları iyileştirerek ve putperestleri Hristiyanlığa çevirerek geçirdiği Bet Zabde bölgesindeki Penek (Finik) köyüne taşınmıştır. Burada bir kilise de inşa etmiştir ve 92 yaşında öldüğünde bu kiliseye gömülmüştür. *Siirt Vakayinamesi*, onun hayatının sonunda Belad/Balad (Eski Musul)'a gittiğini ve orada bir mağaraya gömüldüğünü, bu mağaranın üzerine büyük bir manastır inşa edildiğini iddia eder. Başka bir anlatıya göre de Mor Şalita'nın Nusaybin'deyken Nusaybinli Ya'qub ile birlikte Nuh'un Gemisi'nin durduğu Cudi Dağı'na gittiğini ve orada bir kilise inşa ettiklerini belirtir. Bkz. <https://gedsh.bethmardutho.org/Shalita-Mar> (Erişim Tarihi: 16.05.2025)

50 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 78.

51 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 79. Ayrıca bkz. Adnan Çevik ve Süha Konuk "Roma-Sasani Mücadelesinden İslam Hakimiyetine Kadar İdil ve Yöresinin Tarihi Coğrafyası", *Geçmişten Günümüze İdil*, ed. Nesim Doru, (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları -2, 2011), ss. 19-33, s. 22.

52 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 79.

53 Başka bir kaynağa göre bu manastır, VII. yüzyılın başlarında Arzon/Erzen/Garzan Piskoposu olan Rabban Ukama tarafından Qardu bölgesinde inşa edilmiştir. <https://www.iranicaonline.org/articles/east-syrian-monasteries/> (Erişim Tarihi: 04.05.2025)

54 Kuzey Irak'taki Kerkük şehri civarındaki tarihi bir Asur bölgesidir.

Kaynaklar, Yuhanna'nın yetmiş üç yaşında vefat ettiğini ve naaşı'nın Kamul'da bulunan büyük Mor Yuhanna Manastırı'na defnedildiğini kaydeder. Bununla birlikte, Yuhanna bar Penkaye'nin, Doğu Süryani geleneğinin önemli mistik yazarlarından biri olan Dalyatalı Yuhanna ile sıklıkla karıştırıldığı görülmektedir. Bu iki şahsiyet, özellikle el yazması geleneklerinde sava/ܣܘܐ (yaşlı/ruhani önder) gibi birbirine yakın ünvanlarla anıldıklarından dolayı zaman zaman birbirleriyle özdeşleştirilmişlerdir. Ancak onlara isnad edilen metinler ve tarihsel bağlam dikkate alındığında, Yuhanna bar Penkaye'nin kimliği ve eserleri daha net bir şekilde ayırt edilebilmektedir. Mevcut veriler ışığında, Riş Melle'nin 687 yılı civarında kaleme alındığı ve bu metinden sonra yazıldığı düşünülen bazı memrular da göz önünde bulundurulduğunda, Yuhanna'nın 680'li yılların sonuna doğru vefat etmiş olabileceği görüşü daha kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.<sup>59</sup>

### 3. Tüccar

59 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 82.



4. Fırkalar karşıtı
5. Rabbin yedi gözü
6. Bağlar ve mükemmellik
7. Sorular kitabı
8. Bekâret ve kutsallık üzerine kitap
9. Kutsal Kamul Manastırı'nın kurucusu Rabban Sabrişo üzerine bir memra
10. Sana ikrar ediyoruz, ey her şeyin rabbi ilahisi üzerine
11. Yeni pazar günü üzerine bir memra
12. Müfteri ile kilise arasında geçen bir diyalog üzerine kaside
13. Kutsal Ruh üzerine bir memra
14. Trisagion (Üç Kutsal) üzerine
15. Zor zamanlarımıza dair bir memra
16. Tövbe üzerine iki memra
17. İman üzerine bir memra
18. Yaratılış üzerine bir Kitap
19. Mar Yuhanna Bar Penkaye'nin faydalı bir memrası
20. Bir ilahi
21. Keşiş hücresi üzerine iki memra
22. Küfür şeytanına karşı bir mektup
23. Zinaya karşı mücadele üzerine
24. Tüm şeytanlara ve onların saldırılarına karşı
25. Kutsallık erdemi üzerine
26. Mükemmellik üzerine
27. Kuzu üzerine
28. Zahidlik erdemleri üzerine kapsamlı bir tefekkür
29. Çok sayıda vezinli memra ve mektup
30. Tembel keşişler üzerine bir memra
31. İlahi erdemlerin mükemmelliği üzerine<sup>60</sup>

## 5. Yuhanna Bar Penkaye Üzerine Yapılmış Modern Çalışmalar

Modern araştırmalar bağlamında Riş Melle üzerine yapılan ilk ciddi incelemeler, XX. yüzyılın başlarında Anton Baumstark (1901), Ad-day Şer (1907) ve Alphonse Mingana (1908) tarafından başlatılmıştır. 1963 yılında T. Jansma, Riş Melle'nin eleştirel bir edisyonunu hazırla-

60 Burada sunulan eserler listesi, Bar Penkaye'ye atfedilen ve farklı kataloglarda çeşitli şekillerde kayıt altına alınmış kitap isimlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bkz. Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, ss. 93-94.



mayı amaçladığını duyurmuş, ancak bu çalışma tamamlanamamıştır.

Sonraki yıllarda Sebastian Brock (1987), Robert Hoyland (1997) ve Lutz Greisiger (2007), Emmanuel Joseph Mar-Emmanuel (2015) gibi önemli araştırmacılar tarafından yürütülen çalışmalar, hem Riş Melle'nin içeriksel zenginliğine hem de Bar Penkaye'nin Doğu Süryani entelektüel geleneği içindeki yerine yönelik ilginin arttığını göstermektedir.<sup>61</sup>

## 6. Riş Melle

Yuhanna Bar Penkaye'nin Riş Melle (Sözcüklerin Başlı Kitabı- Ana Olaylar Kitabı) adlı eseri, iki ana bölümden oluşan on beş kitaptan oluşan ve teolojik eğilime sahip bir dünya tarihidir. İlk dokuz kitapta, dünya tarihi yaratılıştan başlayarak Yeni Ahit öncesine kadar kronolojik bir şekilde aktarılır. Onuncu kitaptan itibaren başlayan ikinci bölüm ise Yeni Ahit dönemiyle birlikte gelişen olayları ele alır ve yazarın çağdaşı olduğu tarihsel gelişmelerle sona erer.

Her iki bölümde de Bar Penkaye, insanın Tanrı'ya karşı sergilediği itaatsizliğe karşın, Tanrı'nın tarihsel süreçteki sürekli müdahalesine ve kurtuluş planındaki belirleyici konumuna dikkat çeker. Bu bağlamda Riş Melle, tarihsel bir kronik olmanın ötesinde, teolojik yorumlarla zenginleşmiş ve Doğu Süryani ilmi geleneği içinde özgün yer edinmiş bir eserdir. Bar Penkaye bu eserinde şu konuları işlemiştir.

1. Birinci kitap: "Yaratılışın altı günü" ile Nuh tufanına kadar geçen süre açısından dünya tarihi
2. İkinci kitap: Nuh tufanından Yahudiler'in sürgününe kadar tarih
3. Üçüncü kitap: Sürgün dönüşü ve Makabi Şehitleri
4. Dördüncü-sekizinci kitaplar: Tarihsel olmaktan çok teolojik ve yoruma dayalı bir karakter yansıtırlar.
5. Dokuzuncu kitap: Pagan dinleri üzerine
6. Onuncu ve onbirinci kitaplar: Mesih'in yaşamı
7. Onikinci kitap: Mesih'in göğe yükselmesinden Tapınak'ın yıkılmasına kadar,
8. Onüçüncü kitap: Havarilerin misyon faaliyetleri
9. Ondörtüncü kitap: Havarilerin ölümünden İslam dönemine kadar

61 Geniş bilgi için bkz. Emmanuel Joseph, The Book Of Resh Melle, ss. 94-95.



## 10. Onbeşinci kitap: VII. Yüzyıl<sup>62</sup>

Bar Penkaye açık bir şekilde kitabına Riş Melle adını verdiğini şu şekilde ifade etmiştir:

ܠܒܐ ܕܝܢ ܕܡ ܕܠܒܐܐ “Bu Riş Melle Kitabı’nda”

ܠܒܐ ܕܝ ܕܡܠܠܐ ܕܡ ܕܠܒܐܐ “Bu kitaba Riş Melle adını verdik”<sup>63</sup>

## 7. Riş Melle’nin Yazıldığı Tarih ve Telif Sebebi

Yuhanna Bar Penkaye’nin Riş Melle adlı eseri, yazım tarihi kesin olarak bilinmeyen 15 kitaptan oluşur. Eserin hiçbir el yazmasında tarih bilgisi yer almaz; ancak son kitapta geçen tarihsel olaylar ve şahsiyetler, metnin 686–687 civarında kaleme alındığını düşündürmektedir. Özellikle Emevi halifeleri Muâviye ve Yezid’e, Nusaybin çevresindeki Arapj hizip savaşlarına ve hicri 67 (686) yılında gerçekleşen veba, kıtlık ve savaşlara dair anlatılar, yazarın bu dönemin hemen ardından yazdığını gösterir. Bar Penkaye, bu felaketleri ilahi cezalandırma olarak yorumlar ve olayları yaşanırken aktardığını ima eder. Ayrıca, eserin başlığını oluşturan Süryanice ifadenin harflerinin sayısal değeri de bu tarihle örtüşmektedir.<sup>64</sup> Yuhanna bu eseri, okuyucularına Tanrı’nın merhametini ve kurtuluşunu hatırlatmak için telif etmiştir.<sup>65</sup>

## 8. Riş Melle Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Yuhanna Bar Penkaye’nin VII. yüzyılda yaşadığı, hem Doğu Süryani Kilisesi geleneği hem de modern araştırmacılar tarafından genel kabul görmektedir. Önce Kamul’daki Mar Yuhanna Manastırı’nda keşiş olarak yaşayan Bar Penkaye, ilerleyen yıllarda Mar Bassima Manastırı’nda inzivaya çekilmiştir. Süryani kaynakları ona pek çok eser atfetmekle birlikte, günümüze eksiksiz ulaşan tek eseri Riş Melle’dir.

Her ne kadar eserin başında bir önsöz bulunmasa da, Bar Penkaye, bu çalışmayı Sabrişo adlı bir din adamının isteği üzerine kaleme aldığını belirtir. Ancak burada sözü edilen kişinin, Rabban ‘Ukama tarafından Kamul Manastırı’na atanan Sabrişo değil, onun yerine geçmesi planlanan başka bir Sabrişo olabileceği düşünülmektedir.

Bar Penkaye, Riş Melle’deki temel amacının ilahi takdirin tarih boyunca insanlık üzerindeki etkisini, yani Tanrı’nın bağışlayıcı sevgisini

62 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 83.

63 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, ss. 107-108.

64 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 118.

65 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 1120.



### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU

ve lütfunu anlatmak olduğunu ifade etmektedir. Bu hedef doğrultusunda eserinde kutsal metin yorumlarına, bazı Mezmurların ayrıntılı açıklamalarına, Teslis ve Mesih'in doğasına dair teolojik tartışmalara yer verir. Ayrıca çeşitli dönemlere ait tarihsel olayları kısa özetlerle aktarır. Özellikle miladi 680'li yıllarda yaşanan savaşlar, doğal afetler, tutulmalar, kıtlık ve veba gibi felaketleri, kutsal kitap bağlamında apokaliptik bir dille yorumladığı bölümler dikkat çekicidir.

Riş Melle, kutsal metinler ve kilise tarihinden derlenmiş bir çeşit evrensel tarih çalışmasıdır. Eserin IX. kitabı, eski dinî inançların ve uygulamaların çeşitliliğini detaylı biçimde ele alırken, XIV. kitapta Pers ve Bizans topraklarında Hristiyanların uğradığı zulümlere kısaca değinilir.<sup>66</sup>

Eserin ilk dönem incelemeleri, onu daha çok kıyamet temalı bir metin olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle tarihçiler uzun süre esere mesafeli yaklaşmıştır. Ancak 1960'lardan itibaren, özellikle Müslümanların Kuzey Mezopotamya'daki hakimiyet dönemiyle ilgili bilgi vermesi açısından değeri yeniden keşfedilmiştir.<sup>67</sup>

Eğer Riş Melle, Doğu Kilisesi'nin ilk sinodları, Mezopotamya'daki Hristiyan zulümleri, manastır yaşamının gelişimi ya da İznik (325), İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) konsilleri sonrası doktrinlerin tarihi hakkında daha ayrıntılı bilgi içerseydi, kuşkusuz çok daha önce akademik çevrelerin ilgisini çekebilirdi. Bar Penkaye'nin döneminde artık elimizde olmayan birçok kaynağa ulaşma imkânı olsa da, onun amacı detaylı bir kronik sunmak değil, Tanrı'nın tarihsel planını kısa ve öz biçimde aktarmaktır.<sup>68</sup>

Bar Penkaye, eserini oluştururken farklı kaynaklardan yararlandığını açıkça belirtir. Onun benzetmesine göre, bu kaynaklar eserin gücünü artıran ilaç bileşenleri gibidir. Bar Penkaye Riş Melle'de olayları sıralamakla ilgilenmediğini özellikle ifade eder. Takip ettiği bu yöntem, Doğu Kilisesi geleneğiyle uyumludur.<sup>69</sup>

Bar Penkaye'nin yaşadığı çağda, Doğu Süryani Kilisesi'nin kurumsal yapısı ve teolojisi büyük ölçüde şekillenmişti. Bu süreçte Nusaybin Okulu belirleyici rol oynamış, V. yüzyıldan 640 yılında Arapların bölgeyi fethetmesine kadar kilisenin en önemli eğitim merkezi olmuştur. Mezunları arasında piskoposlar, teologlar, Kutsal Kitap şarihleri ve yeni manastır kurucuları yer alır. Bunların en tanınmış, 571–588 yılları arasında İzla Dağı'nda kurduğu manastırla Doğu Kilisesi'nde manastır reformunun öncüsü olan Keşkerli Mar Abraham (491–588)'dir. Ayrıca III. İşoyab (649–659), kilise litürjisinin temel dualarını içeren Hüd-

66 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 224.

67 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 225.

68 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 225.

69 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 123.





ra'yı düzenlemiştir. VII. yüzyılın başlarında ölen Babai'nin<sup>70</sup> (ö. 628) eserleriyle birlikte, Efes ve Kadıköy konsillerinden sonraki doktrinsel açıklamalar da büyük ölçüde tamamlanmıştır.<sup>71</sup> Tüm bu gelişmeler ışığında Yuhanna Bar Penkaye, bu kurumsallaşma sürecinin hemen sonrasına tanıklık eden önemli bir figürdür.

## 9. VII. Yüzyılda Bar Penkaye'nin İslam Fetihlerine Bakışı

Nesturiler olarak bilinen Doğu Kilisesi mensupları, ağırlıklı olarak Sasani yönetimindeki İran topraklarında yaşıyordu. Bu nedenle Bizans'ta yaşayan Hristiyanlarla dini ve siyasi geçmiş açısından tam bir ortaklık kuramamışlardı. Nesturilik, Bizans'ın kabul etmediği bir teoloji olduğu için bu topluluk Sasani hakimiyeti altındaki coğrafyalarda varlığını devam ettirmiş ve orada kendilerine özgü bir dini yapı geliştirmişlerdi. VII. yüzyılda gerçekleşen İslam fetihleri sırasında Doğu Kilisesi mensuplarının tepkileri, Kadıköy Konsili'ne bağlı olan Melkit Hristiyanlardan daha çeşitli ve eleştireldi. Doğu Kilisesi genel olarak İslam fetihlerini, Hristiyan dünyasının özellikle Bizans'a bağlı kesimlerinin teolojik sapmaları ve dünyevileşmesi yüzünden hak edilmiş bir ilahi müdahale olarak değerlendirmiştir. Nesturiler, bu felaketten yalnızca Roma Hristiyanlığını değil, kendi iç çevrelerini de sorumlu tutmuşlardır. Onlara göre Hristiyanlık, özünden uzaklaşmış ve Tanrı'nın müdahalesini gerektirecek ölçüde bozulmuştur.<sup>72</sup>

391

Nesturi tarihçi Yuhanna Bar Penkaye de, bu dönemde Müslümanların Tanrı'nın bir aracı olarak gönderildiğini savunmuştu. Ona göre Müslümanlar, günahkâr Persleri ve sapkın Hristiyanları cezalandırmakla görevlendirilmişti.<sup>73</sup> Bar Penkaye, Roma Hristiyanlığını ve özellikle Bizans yönetimiyle yakın ilişkiler kuran kilise otoritelerini ağır şekilde eleştiriyordu. İznik Konsili'nden sonra çıkan teolojik tar-

70 Mar Babai'nin (ö. 628) *Birlik Kitabı* olarak bilinen *Memre d Mar Babai 'al Alahuta u'al Nasuta u'al Parşopa Dahdayuta* (Mesih'in İlahlığı ve Beşerliği ve Şahsın Birliğine Dair Mar Babai'nin Memraları) isimli eseri Doğu Kilisesinin kristolojik doktrinlerinin anlaşılması için son derece önemlidir. Bkz. Yaşar Kaplan, "Büyük Mar Babai (571-628) ve Doğu Kilisesi", *Hakkari İlahiyat Yazıları II*, ed. Zekerya Sarıbulak, Mahsum Aslan, (Van: Peywend Yayınları, 2021), ss. 133-159, s. 137; Geevarghese Chediath, *The Christology Of Mar Babai The Great*, (Paderborn/West Germany: Oriental Institute Of Religious Studies, 1982), ss. 22-25; Kaplan, *Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci*, s. 20.

71 Emmanuel Joseph, *The Book Of Resh Melle*, s. 226.

72 Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", s. 41-43.

73 Geniş bilgi için bkz. Zafer Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi Dergisi*, 2014/1(1), ss. 33-65, s. 41.





tışmaların ve kralların dine müdahalesinin Hristiyanlığı yozlaştırdığını savunuyordu. Kilisenin içindeki bölünmeler, dini yozlaşmalar ve dünyevileşme, ona göre Mesih'in öfkelerini çekmişti. Bar Penkaye, Hristiyan toplumunun genel ahlaki çöküşe uğradığını düşünüyordu. Piskoposlar ve din adamları dünyevi güçlere bağlanmış, dini görevlerini ihmal etmişti. Bu sebeple Müslümanların gelişi, sadece bir işgal değil, Tanrısal bir ceza olarak görülmeliydi.<sup>74</sup> Bar Penkaye'nin bu eseri, Arap kaynaklarının yanı sıra İslam tarihine dair bilgiler içeren kitaplar arasında, zaman bakımından en erken dönemlere ait olanlardan biri olarak kabul edilmektedir.<sup>75</sup>

## 10. Riş Melle'nin 14. Kitabından Bir Bölümün Türkçe Çevirisi

Pers Krallığı, hükümdarları Hüsrev I zamanında sona erdiğinde, Hagar (Hacer)'in çocuklarının (yani Arapların) krallığı neredeyse tüm dünyaya hâkim oldu. Pers krallığını tamamen ele geçirdiler ve savaş sanatlarıyla övünen tüm savaşçıları alt ettiler.

392 Onların gelişini sıradan bir olay olarak değil, ilahi bir planın sonucu olarak düşünmeliyiz. Tanrı, onları çağırmadan önce Hristiyanlara saygı göstermeleri için hazırlamıştı. Özellikle de manastır hayatına ( / münzeviler) saygı göstermeleri yönünde Tanrı'dan özel bir buyruk almışlardı.

Bu halk geldiğinde, Tanrı'nın emriyle hem Pers hem de Bizans krallıklarını adeta savaşırsız bir şekilde ele geçirdiler. Bu, ateşten kurtarılan bir odun parçası gibi oldu – ne silah ne de insan gücü kullandılar. Tanrı, onlara zaferi verdi, ki böylece kendileri hakkında yazılı olan şu sözler gerçekleşsin: “Bir adam bin kişiyi kovalar, iki kişi on bini kaçırtır!” Zira başka nasıl olurdu ki? Zırhsız, kalkansız çıplak adamlar, ilahi yardım olmaksızın nasıl zafer kazanabilirdi? Tanrı, onları dünyanın dört bir yanından çağırarak günahkâr bir krallığı yıkmak ve Perslerin kibirli ruhunu alçaltmak için kullandı.<sup>76</sup>

Çok kısa bir süre içinde bütün dünya Araplara ( / Tayaye-Tayoye) teslim oldu. Denizden denize, doğudan batıya kadar tüm surlarla çevrili şehirleri ele geçirdiler – Mısır ve tüm çevresi, Girit'ten Kapadokya'ya, Yahelman'dan Alan kapılarına kadar. Ermeniler, Süryaniler, Persler, Bizanslılar, Mısırlılar ve aradaki tüm bölgeler onların eline

74 Duygu, “VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri”, s. 41-42.

75 Akalın, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, s. 84.

76 Ayrıca bkz. Yaşar Kaplan, *Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (IV. XIII. Yüzyıllar)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2021. s.148-149.



geçti. Peygamberin de dediği gibi, herkes onların egemenliği altındaydı. Bizans İmparatorluğu'nun yalnızca yarısı onlardan kurtulabildi.

Yunan topraklarında, Kuş'ta (muhtemelen Nubya), İspanya'da ve uzak bölgelerde gerçekleştirdikleri katliamlar, esir edilen oğullar ve kızlar, köleleştirilen insanlar... Kim anlatabilir? Barış ve refah zamanlarında bile Yaradan'a karşı savaştan vazgeçmeyen insanlara, merhameti olmayan barbar bir halk gönderildi.

Bu kitabı burada sonlandıralım ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a sonsuza dek övgüler sunalım. Âmin."<sup>77</sup>

## Sonuç

Yuhanna Bar Penkaye'nin Riş Melle isimli bu eseri günümüze eksiksiz ulaşan en eski Süryanice evrensel tarih örneği olarak büyük bir öneme sahiptir.<sup>78</sup> Bu çalışma, bu kıymetli eserin yazarı Yuhanna bar Penkaye'nin, Şırnak yöresinin tarihsel ve dini mirası açısından taşıdığı değeri hatırlatmayı; aynı zamanda genç araştırmacıların dikkatini bu önemli şahsiyet üzerine çekmeyi amaçlamıştır.

Bar Penkaye ve eserleri üzerine yapılan araştırmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Özellikle Riş Melle'deki teolojik meseleler halen detaylı incelemelere açıktır. Ayrıca Bar Penkaye'nin teolojisi, Mesih anlayışı, litürjiye katkısı ve Doğu Kilisesi içindeki yeri üzerine daha derin analizler yapılabilir. Özellikle de Bar Penkaye'nin söz konusu eserinde yer alan 14. ve 15. kitaplar, yalnızca Süryani literatürü bağlamında değil, Arap kaynakları da dâhil olmak üzere erken dönem İslam tarihiyle ilgili bilgi aktaran eserler arasında kronolojik olarak en eski örneklerden biri olma niteliğini taşımaktadır. Bu yönüyle, ilgili bölümler İslam tarihinin erken dönemine dair yazılı tanıklıklar arasında özel bir konumda değerlendirilmelidir.

77 Verilen Türkçe çeviri, Bar Penkaye'nin *Riş Melle* adlı eserinin 14. Kitabından bir bölüme aittir. Bu çeviri, Sebastian Brock tarafından yapılan İngilizce çeviriye dayanmaktadır. Bkz. Sebastian Brock "North Mesopotamia in The Late Seventh

Century Book XV Of John Bar Penkaye's Rish Melle", *Jerusalem Studies in Arabic*

*and Islam*, 9, 1987, ss. 51-75. Çeviri yapılan pasajlar adı geçen makalenin 57-58. sayfaları arasında yer almakta olup Riş Melle'nin 14. kitabının 141-143. paragraflarına karşılık gelmektedir.

78 Kutlu Akalın ve Zafer Duygu, *Süryani Literatürü*, (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2017), s. 139.



## Kaynakça

Abûnâ, Albert. Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye, (Beyrut: 1996)

Ahmet Yasin Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 8 Cilt: VIII Sayı: 18, 233-254.

Akalın, Kutlu-Duygu, Zafer. Süryani Literatürü, (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2017).

Augustinus, Aurelius. Tanrı Şehri. çev. Kadir Canatan. (Ankara: Eski Yeni, 2021).

Barsavm, İğnatyus Efrem. Saçılmış İnciler: Süryânîlerin Yazınsal Tarihi. Çeviri: Zeki Demir. (İstanbul: İstanbul Ortodoks Süryani Metropolitliği Yayınları, 2005).

Bedjan, Paul. ed. Acta Martyrum et Sanctorum II, Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1891, ss. 507-537

Brooks, E. W. "Chronica Minora II", Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Sayı: 3-4, (Leipzig-Paris: 1904).

394 Cureton, William. The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, (Oxford: 1853).

Çevik, Adnan-Konuk, Süha. "Roma-Sasani Mücadelesinden İslam Hakimiyetine Kadar İdil ve Yöresinin Tarihi Coğrafyası", Geçmişten Günümüze İdil, ed. Nesim Doru, (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları -2, 2011), ss. 19-33.

de Halleux, A. "La chronique melkite abrégée du Ms. Sinai Syr. 10", Museon, Sayı: 91, 1978, ss. 5-44.

Debié, Muriel -Taylor, David. "Syriac and Syro-Arabic Historical Writing. c.500-c.1400", The Oxford History of Historical Writing: Volume 2, 400-1400, ed. Sarah Foot-Chase F. Robinson, (Oxford University Press: 2012), ss. 155-179.

Debié, Muriel. "Syriac Historiography and Identity Formation", Church History and Religious Culture, 89: 1-3, 2009, ss.93-114.

Duygu, Zafer. "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", Artuklu Akademik Dergisi, 2014/1(1), ss. 33-65.

Duygu, Zafer. Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih (İstanbul: Divan Kitap, 2016).

Geevarghese Chediath, The Christology Of Mar Babai The Great, (Paderborn/West Germany: Oriental Institute Of Religious Studies, 1982), ss. 22-25.



Guidi, "Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi," in *Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes*, tenu en 1899 à Stockholm et à Christiana I: Section sémitique (B), Leiden, 1893, ss. 3-36.

Hoyland, R. "Arabic, Syriac, and Greek Historiography in the First Abbasid Century: An Inquiry into Inter-Cultural Traffic", *ARAM* 3 (1991): 211-233.

Isa Yousif, Ephrem. *Süryani Vakanüvisler*, çev. Mustafa Aslan (İstanbul: Doz Yayınları, 2009)

Kaplan, Yaşar. "Büyük Mar Babai (571-628) ve Doğu Kilisesi", *Hakkari İlahiyat Yazıları II*, ed. Zekerya Sarıbulak, Mahsum Aslan, (Van: Peywend Yayınları, 2021), ss. 133-159.

Kaplan, Yaşar. *Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (IV. XIII. Yüzyıllar)*, Doktora Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

Land, Jan Pieter Nicolaas. *Zachariae Episcopi Mitylenes aliorumque Scripta Historica Graece plerumque deperdita*, Cilt: 3, (Leiden: 1870.

Mar-Emmanuel, Emmanuel Joseph. *The Book Of Resh Melle By Yohannan Bar Penkaye: An Introduction To The Text And A Study Of Its Literary Genres*, Doktora Tezi, (Toronto: The Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, 2015).

Mingana, A. "Sources Syriaques I. Msiha-Zkha", *Historie de l'église d'Adiabene sous les Parthes et les Sassanides*, (Leipzig: 1907).

P. Brock, Sebastian. "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources", *Journal of the Iraq Academy* 5 (1979): 1-30.

P. Brock, Sebastian. "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976): 17-36;

Sebastian Brock "North Mesopotamia in The Late Seventh Century Book XV Of John Bar Penkaye's Rish Melle", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, 1987, ss. 51-75.

Trompf, G.W. *Early Christian Historiography: Narratives of Retributive Justice*, (London: Routledge, 2000).

Var, Umut. "Geçmiş Kutsamak: Geç Antikçağ'da Hristiyan Tarih Yazımı", *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, 179-188, s.182

Witakowski, W. "Historiography, Syriac", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (GEDSH)*, ed. Sebastian P. Brock v. dğr. (New Jersey: Gorgias Press, 2011), 199-203.



### İnternet Kaynakları

<https://gedsh.bethmardutho.org/Shalita-Mar> (Erişim Tarihi: 16.05.2025)

<https://www.iranicaonline.org/articles/east-syrian-monasteries/> (Erişim Tarihi: 04.05.2025)



# SEMPOZYUM RESİMLERİ

397













### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU







### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU









### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU









### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU



















### III. ULUSLARARASI MELAYÊ CİZÎRÎ SEMPOZYUMU



412



























