

MUKADDİME

Cilt: 8 · Özel Sayı 1 · Yıl: 2017
Melayê Cizîrî Özel Sayısı
ISSN: 1309-6087



MUKADDİME

ISSN: 1309-6087

Cilt 8, Özel Sayı 1, Kış 2017

Volume 8, Special No 1, Winter 2017

Melayê Cizîrî Özel Sayısı | Melayê Cizîrî Special Issue

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Social Sciences
Prof.Dr. Ahmet AĞIRAKÇA

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Ömer BOZKURT

Sayı Editörü | Issue Editor
Doç. Dr. M. Nesim DORU

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof.Dr. Aynur ÖZFIRAT (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. Halis SAKIZ (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Hakan SAMUR (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. İbrahim YÜCEDAĞ (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Mehmet AKBAŞ (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. M.Fatih KILIÇ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd.Doç.Dr. Ahmet KAYAOĞLU (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. R. Işık SARIALİOĞLU (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd.Doç.Dr. Faysal ÖZDAŞ (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. Semra GÜRBÜZ (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd.Doç.Dr. Hacer ŞAHİNALP (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.)
Yrd.Doç.Dr.Hadra Kübra ERKINAY (Mardin Artuklu Üni.)	Yrd.Doç.Dr. Zekai ERDAL (Mardin Artuklu Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Burçin ÖZDEMİR, Arş. Gör. Mehmet YALÇINKAYA
İngilizce: Öğr. Gör. Abu Bakar SİDDİQ, Kürtçe: Arş. Gör. Yakup AYKAÇ

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km Mardin Tel: + 90 482 213 4002
Web: <http://mukaddime.artuklu.edu.tr>, E-posta: mukaddime@artuklu.edu.tr,
mukaddimedergisi@gmail.com

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Dizgi ve Tasarım: Mustafa AKBAŞ
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti. • Aralık 2017
13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Ap. No:3/B-Mardin Tel: + 90 482 213 1656
www.mardinsesi.com.tr

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBİAD veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Social Sciences. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Index, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBİAD database.

Kapakdaki ifade İbn-i Haldun'un Mukaddime adlı eserinden alınmıştır.
Cover letter is taken from the Ibn Khaldun's Muqaddimah.

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Harran Üniv.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University of Tehran)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Yıldırım Beyazıt Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniv.)	Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Ali Murat YEL (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Nüket ESEN (Boğaziçi Üniv.)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Firat Üniv.)
Prof. Dr. Erica C.D. HUNTER (SOAS Univ.)	Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üniv.)
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniv.)	Prof. Dr. Richard FOLTZ (Concordia Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Sami ŞENER (Doğuş Üniv.)
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Turan KARATAŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv.)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniv.)	Doç. Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Üniv.)
Prof. Dr. Kadir CANATAN (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.)	Doç. Dr. Oktay ÖZEL (Bilkent Üniv.)
Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ (Adnan Menderes Üniv.)	Doç. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üniv.)	Doç. Dr. Salih AKIN (Université de Rouen)
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniv.)	Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üniv.)
Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üniv.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Üniv.)

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

ISSN: 1309-6087

MUKADDİME DERGİSİ 2017 YILI 8. CİLT ÖZEL SAYI 1 HAKEMLERİ
REFEREES of MUKADDİME in Volume 8 Special No 1, the YEAR 2017

Prof. Dr. Ali Akay (Dicle Üniv.) (1 Makale)

Prof. Dr. Mehmet Edip Çağmar (Dicle Üniv.) (1 Makale)

Doç. Dr. Abdurrahman Adak (Mardin Artuklu Üniv.) (3 Makale)

Doç. Dr. Abdurrahim Alkış (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniv.) (1 Makale)

Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üniv.) (2 Makale)

Doç. Dr. M. Nesim Doru (Mardin Artuklu Üniv.) (7 Makale)

Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üniv.) (2 Makale)

Doç. Dr. Yunus Cengiz (Mardin Artuklu Üniv.) (2 Makale)

Doç. Dr. Zahir Ertekin (Bingöl Üniv.) (4 Makale)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Fatih Kılıç (Mardin Artuklu Üniv.) (1 Makale)

Dr. Zülküf Ergün (Mardin Artuklu Üniv.) (2 Makale)

İçindekiler | Contents

Takdim

öVII

Makaleler - Articles

Abdulcelil Bilgin

Kur'an'a Divan Durmak: Vahyin Renk ve Tonlarının Cizîrî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme

ö1

Qur'an in the Divan: An examination on the quantitative reflections of the colour of revelation and tones in Cizîrî's poetry

M. Nesim Doru

Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)

ö17

Samâ' (Music And Raqs) in Melâyê Jizîrî's Dîwân

Abdurrahman Adak

Aheng û Mûsîqî di Helbestên Melayê Cizîrî de

ö41

Harmony and Music in Poetry of Molla al-Jazari
Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Ahenk ve Musiki

M. Zahir Ertekin

Agrîrê 'Îşqê di Perspektîfa Mela de

ö77

Fire of love in Mela's perspective
Mela'nın Perspektifinde Aşk Ateşi

Ali Tenik

Şeyh Ahmed Cizîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlahî Sevgî ve Cemal Konularının Tasavvufî Analizi

ö93

The Sufi Analysis of Existence, Divine Love and Jamal (Beauty) in Sheikh Ahmet Al-Jazari's Poem

Safia Zevenki

Wateyên Nişanên Zatê Xwedê di Helbesta Cizîrî de

ö119

The Meanings of the Manifestations of God in Malâ-yê Jaziri's Divan
Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda Allah'ın Zatının Nişanelerinin Anlamı

Seher Akçınar

Melayê Cizîrî Divan'ında Zülûf Sembolünün Tahlili

ö133

Analysis of Zülûf in Melayê Cizîrî's Divan

Zülküf Ergün

Peywendiya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de

ö153

Edebî Patronaj Çerçevesinde Mîr ve Mela İlişkisi
The Relation between Mîr (Head) and Mela on the Frame of Literary Patronage

Abdurrahman Adak – Hayrullah Acar – Yakup Aykaç

Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî

ö171

The Bibliography of Molla al-Jazari
Melayê Cizîrî Bibliyografyası

ö V

Melayê Cizîrî

Kitap Tanıtımı

-

Book Review

Selim Öncü

ö201

Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin
Portresi (Melayê Cizîrî)
Mehmet Nesim DORU

Zülküf Ergün

ö207

Melay Cizîrî Şitêk Derbarey Jiyan û
Berhemî
Îzedîn Mistefa RESÛL

Takim

XVI-XVII. yüzyıllarda Cizre’de yetişmiş âlim ve sufi Molla Ahmed el-Cezerî (Melayê Cizîrî), düşünce ve irfan geleneğimizin mümtaz şahsiyetlerinden biridir. Cizîrî’nin, *Dîvân’ı* İslam düşünce geleneğinin varlık, marifet ve aşk gibi temalarının ele alındığı bir şaheser olarak değerlendirilebilir. Cizîrî’nin, tasavvuf felsefesini merkeze alarak aşk ve estetik konuları başta olmak üzere İslam düşüncesinin tüm yönelimlerini yeniden dillendirdiği söylenilebilir.

Melayê Cizîrî *Dîvân’ında* varlık âlemindeki tüm eşyayı Allah’ın cemâl sıfatının tecellisi olarak tanımlar. Okuyucuya eşyayı güzel ve hoş görme bakış açısı kazandırmak için her bir mısraı ve beyti ince dokunuşlarla özenle işler. *Dîvân’ın* en önemli özelliği çok sağlam bir ilim geleneği üzerine kurulmuş olmasıdır. Melayê Cizîrî eserinde okuyucuya mütemadiyen ilimle konuşan, bir ‘Mela/Molla’ olduğunu hatırlatan bir üslupla yaklaşmıştır. Bu tavrının arkasında ilimsiz tasavvufun manasız ve boş bir hayal olduğu kaygısı yatmaktadır.

Onun eserinin İbnü’l-Fariz’in, Hâfız-ı Şîrâzî’nin, Fuzûlî’nin, Mevlânâ ve Mollâ Câmî’nin eserlerine eş değerdir. Başka bir ifadeyle Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış bu eserleri Kürtçe’ye çevirirseniz, karşınıza Melayê Cizîrî’nin *Dîvân’ı* çıkar. Cizîrî’nin eseri az önce saydığımız eserlerin Kürtçe bir şerhidir aslında. Bu durum, İslam düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinin aslında aynı dille konuştuklarını göstermektedir.

Melayê Cizîrî’nin eseri, İbn Haldun’un ‘ümran’ adını verdiği ilimler açısından incelenmeyi hak etmektedir. Bu çerçevede edebî ilimlerle birlikte özellikle *Dîvân’ın*; Kur’an ilimleri, felsefe, antropoloji, tarih ve güzel sanatlar gibi akademik ilgilerin konusu olmaya başlaması bu düşüncemizi pekiştirmektedir. Nitekim bu özel sayıda bir araya gelen birbirinden değerli akademik çalışmaların çeşitliliği de bunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Melayê Cizîrî’yi ele alan bu özel sayıda bir araya getirilen makaleler, onun ilim ve mana dünyasını anlamaya çalışan birbirinden güzel değerlendirmelerden oluşmaktadır. Bu çerçevede:

Abdülcelil Bilgin, “Kur’an’a Divan Durmak” adlı seçkin makalesinde Melayê Cizîrî’nin tasavvufi kişiliğinin yanı sıra aynı zamanda bir İslam âlimi olarak Kur’an’a vukufiyetini ele almaktadır.

Safia Zevenki, “Watên Nîşanên Zatê Xudê di Helbesta Cizîrî de/Cizîrî’nin Şiirinde Allah’ın Zatını Betimleyen İşaretler” adlı makalesinde Cizîrî’nin Allah tasavvurunun izini sürmektedir.

Ali Tenik, “Şeyh Ahmed Cizîrî’nin Şiirlerinde Varlık, İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi” adlı makalesinde tasavvuf düşüncesinde Cizîrî’nin aşk ve güzellik konularını merkeze alarak ortaya koyduğu sufi zevki yansıtmaya

çalışmaktadır.

M. Nesim Doru, “Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)” isimli çalışmasında bize Mela'nın musiki ve raks konusunda ortaya koyduğu felsefi-tasavvufi yaklaşımını tanıtmaktadır.

Seher Akçınar, “Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülûf Sembolünün Tahlili” adlı makalesinde Dîvân'da kullanılan zülûf sembolünün çeşitli anlam zenginliğini ortaya koyan bir çalışma sergilemektedir.

M. Zahir Ertekin, “Agirê Işqê di Perspektîfa Mela de/Mela'nın Perspektifinde Aşk Ateşi” adlı çalışmasında aşk konusunun insan kalbini delip geçen bir ateş olduğundan yola çıkarak aşk meselesini açıklama teşebbüsünde ateş metaforunun Dîvân'daki anlamlarını incelemektedir.

Abdurrahman Adak, “Aheng û Mûsîqî di Helbestên Melayê Cizîrî de/Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Ahenk ve Musiki” adlı çalışmasında Cizîrî'nin sanatında ses ögesinin peşine düşmekte ve bize Mela'nın şiirlerinde sestene neşet eden ahenk ve musikiyi derli toplu bir biçimde sunmaktadır.

Zülküf Ergün, “Peywendiya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de/Edebî Patronaj çerçevesinde Mîr ve Mela İlişkisi” adlı makalesinde Cizîrî'nin şiirinin saray diline bakan yönüne ayna tutmakta ve şair ile “patron”un ilişkisini anlatmaktadır.

Abdurrahman Adak, Hayrullah Acar ve Yakup Aykaç ise “Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî/Melayê Cizîrî Bibliyografyası” adlı çalışmalarında bize bugüne kadar Cizîrî ile ilgili yapılmış çalışmaların kaydını tutarak, bundan sonra yapılacak çalışmalar için önemli bir bibliyografya sunmakta ve söz konusu listeyi analiz etmektedir.

Kitap tanıtım kısmında Selim Öncü bize M. Nesim Doru tarafından yazılan Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi: Melayê Cizîrî eserini tanıtırken; Zülküf Ergün ise, Melay Cizîrî Şitêk Derbarey Jiyan û Berhemî adıyla İzedîn Miştefa Resûl tarafından yazılan eseri tanıtmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkması için kalemlerine sarılan bu değerli kalemlere teşekkür etmek istiyorum. Bize maddi manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'ya özel bir teşekkür borçluyum. Bir özel teşekkür de Melayê Cizîrî özel sayısı fikrini beraber olgunlaştırdığımız Doç. Dr. Musa Öztürk'e etmeliyim. Ayrıca sırasıyla Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürlükleri görevlerinde bulunan Doç. Dr. Vahap Özpolat ve Doç. Dr. Ömer Bozkurt'a da minnettar olduğumu ifade etmek istiyorum. Son olarak bu sürecin başından sonuna kadar tüm aşamalarında bulunan Mukaddime dergisi editörü Yrd. Doç. Dr. Hadra Kübra Erkinay hanımefendiye sabrından ve

özverisinden dolayı müteşekkir olduğumu söylemeden geçemeyeceğim.

Melayê Cizîrî ile ilgili böyle bir çalışmanın ülkemizde yapılmış olmasından ayrıca mutluluk duyduğumu ifade ediyor ve bu çalışmanın yeni çalışmalarla ilerleyerek ve büyüyerek gelecek nesillere aktarılmasını ümit ediyorum.

Doç. Dr. M. Nesim Doru
Melayê Cizîrî Özel Sayısı Editörü

PÊŞEKÎ

Mela Ehmedê Cizîrî/Melayê Cizîrîyê zana û sûfî ku jiyana xwe di sedsalên XVI-XVIIem de li Cizîrê bûrandiye, yek ji kesayetên mumtaz ê nerîta me ya hizrî û irfanî ye. Berhema wî ya bi navê *Dîwanê*, hem ji aliyê nirxê edebî, hem jî ji aliyê mijarên tematîk ên wek hebûn, me'rifet û evînê yê nerîta me ya hizrî ve wek şakarekê dikare bê nirxandin. Dîsa dikare bê gotin ku Melayê Cizîrî hemû temayulên hizra Îslamî, di çarçoveya mijarên evîn û estetîkê de ji nû ve anîne ziman û bi perspektîfa felsefaya tesewufê ku di navenda hizra wî de cih digire, ji nû ve rave kirine.

Dîwana Melayê Cizîrî, berhemeke wisa ye ku hemû eşyayên alema hebûnê wek tecelliyên sifetê Xweda yê Cemalê “bedew” û “xweş” pênase dike, bi vê ve girêdayî perspektîfa dîtina eşya bi awayekî bedew û xweş dide xwîner, her riste û malikeke wê bi destdayînên zerîf, bi hevsengiyên hesas û bi putepêdaneke taybet hatiye hûnandin. Li aliyê dî yek ji taybetiyên herî girîng ê *Dîwanê* ew e ku ji bilî hemû aliyên wê yê batîni û me'newî bingeha wê li ser nerîteke zanistî ya gelekî bihêz hatiye avakirin. Melayê Cizîrî di berhema xwe de şêwazeke wisa şopandiye ku peyweste bi xwînerê xwe re bi zimanê zanistê diaxîfe û bi vî awayî îma dike ku ew “Mela”yek e. Ev helwesta wî, bêguman, endîşeyek e ku li ser regeza “tesewufa bê zanist tişteki bêwate û vala ye” ava dibe.

Dîwan'a Melayê Cizîrî berhemeke wisa ye ku di nerîta me ya zanistî û îrfanî de bi bedewiyeke nadîde hatiye nivîsîn. Bi gotineke dî Cizîrî, yek ji gulên herî bedew e ku di baxê dil ê Îslamê de gihaye. Berhema wî ji aliyên curbicur ve hevsengî berhemên Ibnu'l-Fariz, Hafizê Şîrazî, Fuzûlî, Mewlana û Mela Camî ne. Bi gotineke dî eger hûn van berhemên Erebi, Farişî û Tirkî wergerînin Kurdî, hûn ê li hember xwe *Dîwana* Melayê Cizîrî bibînin. Ji aliyekî dî ve berhema Cizîrî şerheke Kurdî ya van berhemên navborî ye jî. Ev rewş ji aliyekî ve bi me nîşan dide ku di binemaya xwe de kesayetên damezirîner ên cîhana me ya manewî û îrfanî ya şaristaniya Îslamê bi heman zimanî diaxîfin, ji aliyê dî ve jî derdixe holê ku lêçûyeke regeza yekîtiya hebûnê di nav mîmarên cîhana me ya me'newî de jî heye.

Berhema Melayê Cizîrî ewqas xewdî taybetî ye ku ne ji aliyê disiplînên edebî tenê ve, ji aliyê wan disiplînan ve jî ku em îro wek zanistên sosyal bi nav dikin û Îbn Xeldûn jî wek “umran”ê bi nav dikirin vekolîne heq dike. Di vê çarçoveyê de digel zanistên edebî, bi taybetî destpêkirina eleqeyên akademîk ên disiplînên wek zanyariyên Qur'anê, felsefe, antropolojî, tarîx û hunerên bedew bo *Dîwanê* vê hizrê dupat dike. Herweha pirrengiya xebatên akademîk ên ji hev hêjatir ku di vê jimara taybet de civiyane wek delila vê dikare bê dîtin.

Gotarên ku di vê jimara taybet a Melayê Cizîrî de civiyane, hin nirxandinên ji hev hêjatir in ku hewl didin cîhanên zanistî û manewî yê ustad têbigihin.

Abdülcelil Bilgin, di gotara xwe ya bijarte ya bi navê “Rawestana *Dîwanê*

bo Qur'anê" de hem li ser kesayeta tesewufî ya Melayê Cizîrî, hem jî wek alimekî Îslamê li ser wuqûfiyeta Mela ya Qur'anê radiweste.

Safia Zevenki, di gotara xwe de ku sernavê "Watên Nîşanên Zatê Xudê di Helbesta Cizîrî de" ye, tesewurên Cizîrî yên Xwda dişopîne.

Ali Tenik, di gotara xwe de ku sernavê wê "Analîza Tesewufî ya Mijarên Hebûn, Evîna Îlahî û Cemalê di helbestên Şêx Ehmedê Cizîrî de" ye, hewl dide ku zewqa sûfiyane ya ku Melayê Cizîrî di hizra tesewufî de bi rêya navendîkirina mijarên evîn û bedewiyê bi dest xisteye raxe ber çavan.

M. Nesim Doru di gotara xwe de ku sernavê wê "Sema' (Mûsîqî û Reqs) di Dîwana Melayê Cizîrî de" ye, perspektîfa Mela ya felsefî-tesewufî derheqê mûsîqî û reqsê de pêşkêşî me dike.

Seher Akçınar, di gotara xwe de ku sernavê wê "Tehlîla Sembola Zulfê di Dîwana Melayê Cizîrî de" ye, xebatekê pêşkêş dike ku dewlemendiya wateyî ya têgeha zulfê ku di Dîwanê de derbas dibe aşkera dike.

M. Zahir Ertekin, di gotara xwe de ku sernavê wê "Agirê Işqê di Perspektîfa Mela de" ye, îfade dike ku mijara evînê agirek e ku dilê insan parçe parçe dike û di teşebbusa ravekirina rûdana evînê de wateyên metafora evînê di Dîwanê de vedikole.

Abdurrahman Adak, di gotara xwe de ku sernavê wê "Aheng û Mûsîqî di Helbestên Melayê Cizîrî de" ye, hêmana deng di hunera Cizîrî de dişopîne û mora li xebatekê dixe ku aheng û mûsîqîya helbestên Cizîrî ya ku bi deng saz dibe bi awayekî rêkûpêk pêşkêş dike.

Zülküf Ergün, di gotara xwe de ku sernavê wê "Peywendiya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de" ye, neynikê dide ber aliyê helbesta Cizîrî yê ku li zimanê qesrê dinêre û pêwendiya helbestvan û "patron" îzah dike.

Abdurrahman Adak, Hayrullah Acar û Yakup Aykaç jî di gotara xwe de ku sernavê wê "Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî" ye, xebatên ku heta niha derheqê Cizîrî de hatine kirin berhev kirine, ji bo xebatên ku ji vir şûnde bînbîbliyografyayeke girîng amade kirine û ev lîsteya bîbliyografîk analîz kirine.

Di qismê danasîna pirtûkan de Selim Öncü danasîna pirtûka M. Nesim Doru ya bi navê *Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfi'nin Portresi: Melayê Cizîrî* dike, Zülküf Ergün jî pirtûka İzedîn Mistefa Resûl ya bi navê *Melay Cizîrî Şitêk Derbarey Jiyana û Berhem* dide nasîn.

Ez spasdarê van qelemşoran im ku ji bo ku ev xebat derkeve holê xwe hembêzî qelemên xwe kirine. Ez deyndarê spasiyeke taybet im bo Rektore me Prof. Dr. Ahmet Ağırakça ku piştgiriya xwe a maddî û me'newî tu carî ji me

kêm nekiriye. Pêwîst e spasîyeke taybet jî bo Doç. Dr. Musa Öztürk bikim ku me hizra jimara taybet a Melayê Cizîrî bi hev re pijand. Ji bilî van ez minetdarê Doç. Dr. Vahap Özpolat û Doç. Dr. Ömer Bozkurt im ku bi rêzê mudurtiya Enstîtuya Zanistên Sosyal kirine. Her dawî ez nikarim bêyî îfadekirina spasdariya xwe bo xanim Yrd. Doç. Dr. Hadra Kübra Erkinaya edîtora kovara Mukaddimeyê dawiyê li fesla spasîyê bînim. Lewra wê ji destpêkê heta bi dawiyê di hemû qonaxan da sebr û fedakariyeke mezin nîşan da.

Zêdebarî van ez kêfxweş im ku xebateke bi vî rengî li ser Melayê Cizîrî li welatê me tê kirin û ez hêvî dikim ku ev xebat bi xebatên nû pêş bikeve, mezintir bibe û bo nîfşên paşerojê bê veguheztin.

Doç. Dr. M. Nesim Doru
Edîtorê Jimara Taybet a Melayê Cizîrî

Kur'ân'a *Divan* Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nücel Yansımalarına Dair Bir İnceleme

Abdulcelil BİLGİN¹

Öz: Melâyé Cizirî diye tanınan ünlü mutasavvıf ve şair Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Cezerî'nin bilinen eseri, *Divan* adlı şiir kitabıdır. Bu kitapta tasavvuf, fıkıh, tefsir, hadis, morfoloji, gramer, mantık, estetik, felsefe, belagat, matematik, astronomi, kozmoloji, tarih, fizik, metafizik gibi sosyal ve fen bilimlere dair birçok veri ile karşılaşmak mümkündür. *Divan*'a tematik olarak katkıda bulunan en önemli unsurlardan birinin Kur'ân olduğu iddia edilebilir. Makalede de görüleceği üzere *Divan*'da, bu iddiayı pekiştirmeye katkı sağlayacak çok sayıda veri bulunmaktadır.

Bu makale, Kur'ân'ın *Divan*'ı hangi ölçülerde ve nasıl etkilediğini konu edinmektedir. *Divan*'ın ilahiyat sahasında ne tür çalışmalara konu olabileceğini gündeme getirmek ise makalenin başka bir hedefidir.

Anahtar Kelimeler: Melâyé Cizirî, *Divan*, Kur'ân, şiir.



Qur'an in the *Divan*: An examination on the quantitative reflections of the colour of revelation and tones in Cizirî's poetry

Abstract: Known as Melâyé Cizirî, the Sufi and poet Sheikh Ahmed b. Muhammad al-Jazari is well-recognized for his famous poetry book named *Divan*. In this book, it is possible to discover information about social and numerical sciences such as mysticism, fiqh, tafsir, hadith, morphology, grammar, logic, aesthetics, philosophy, rhetoric, mathematics, astronomy, cosmology, history, physics, and metaphysics. It can be argued that the Qur'an is one of the most important elements that thematically contributed to the *Divan*. This paper will illustrate a wide range of data in the *Divan* that will help to reinforce this claim.

This article will explore in what measurements how the Qur'an influenced the *Divan*. The article is further attempts to show the scopes of different kinds of theological studies which could be done on *Divan*.

Keywords: Melâyé Cizirî, *Divan*, Qur'an, Poetry.

¹ Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, a.bilgin@alparslan.edu.tr.

Giriş

I

Cizre’de doğan Cızırî (ö. 1050/1640), Şark’ta adet olduğu üzere henüz küçük yaşta cami ve medreselerde dini eğitim görmeye başlar. Önce âlim babasına öğrenci olur ve Kur’ân’ın yanı sıra bazı dini kitapları onun yanında okur. Ardından Hakkâri, Diyarbakır ve İmadiye’de ilim tahsil ederek 32 yaşında Diyarbakır’da Mela Taha adındaki âlimden icazet alır. Cizre’de müderrislik yaparak pek çok talebeye icazet verir. Cızırî, 75 yaşında Cizre’de vefat eder ve uzun yıllar ders verdiği *Medresa Sor’da* [Kırmızı Medrese] defnedilir. Cizre’deki Kırmızı Medrese’nin alt katında bulunan kabri zamanla ziyaretgâh haline gelir (Özerverli, 2005, s. 241-243; Doru, 2016a, s. 13-35).

Daha çok, *molla* kelimesinin karşılığı olan *Melâ’*; bazen de *aşk ve sevgi oklarının hedefi* veya *kaderin nişan tahtası* ya da *sevgilinin yüzündeki ben* gibi anlamlara gelen *Nişânî* mahlaslarını kullanmış, fakat *Molla Cezerî* (Melâyé Cızırî) diye şöhret bulmuş olan Cızırî, Kürtçe’nin yanı sıra ileri düzeyde Arapça, Farsça ve bir miktar da Türkçe bilir. Yer yer Arapça, Farsça, nadiren Türkçe kelime, kavram, tamlama gibi ifade birimlerinin yer aldığı Kürtçe kaleme alınan *Divan’da* tasavvuf, bilimler metodolojisi, fıkıh, tefsir, hadis, morfoloji, gramer, mantık, estetik, felsefe, belagat, matematik, astronomi, kozmoloji, tarih, fizik, metafizik gibi ilimlere dair doğrudan yahut dolaylı işaretler bulmak mümkündür (Doru, 2016, s. 13-35; Özerverli, 2005, s. 241-243).

Cızırî’nin bilinen eseri 114 şiirden meydana gelen Kürtçe *Divan’ıdır*. Edebiyat alanında önemli bir yeri bulunan *Divan*, birçok dile tercüme edilmiş ve hakkında çeşitli şerhler yazılmıştır. Gerek Cızırî gerekse *Divan’ı*, başta Türkiye, Suriye, Irak, İran olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinde tanınmaktadır. Cızırî, çok yönlü bir şair, felsefeci, tasavvufçu ve ilim adamıdır. Molla Cızırî’nin üstün şiir kabiliyeti, şiirini tercüme eden, açıklayan ve yorumlayanlar tarafından vurgulanmış, hatta edebiyatta Molla Câmî, İbnü’l-Fârız ve Fuzûlî ile mukayese edilmiş; tasavvufta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye benzetilmiştir. *Divan’da* felsefî estetik, ilâhî aşk, tasavvuf ve sevgi temaları ön plandadır. Sevgi ve güzellikle ilgili bütün tasvirler yalnızca ilâhî boyutun keşfedilmesine yönelik olup görünürdeki güzelliklere Allah’ın tecellisi olduğu için değer verilmiştir. Yoğun teşbih, temsil, kinaye ve istiareleri nedeniyle eserin dili ağır sayılmakla birlikte fikir ve mesajları açıktır (Özerverli, 2005, s. 241-243; Doru, 2016b, s. 13-27).

Cızırî, günümüzde Arapça, Farsça, Kürtçe ve Türkçe çeşitli çeviri ve şerhleri bulunan *Divan’ında* farklı vesile ve üsluplarla kült niteliğinde bazı bilim adamlarına işaret etmektedir. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Necmüddin el-Kazvinî (ö. 675/1277), İbn Sînâ (ö. 429/1037), Celâlüddin el-Kazvinî

¹ *Mela*, Güneydoğu ve Doğu medrese geleneğine göre ilmi icazet alan ve özellikle İslâmî ilimler alanında ders verip talebe yetiştiren din bilgini demektir. Muhtemelen bu vesile ile kendisine yaygın bir şekilde *Melayî Cızırî* yani *Cizreli Mela/Molla* denmektedir.

(ö. 739/1338), Taftazanî (ö. 792/1389), Zemaşşerî (ö. 538/1143) gibi. Cızîrî, Hafız Şirazî, Sadi Şirazî, Maruf Kerhî, Şiblî, Mevlana Camî, Alaî, Hallac-ı Mansur ve Ferruhî gibi birçok mutasavvıf ve şairin de adını yeri geldikçe anmaktadır (Özerverli, 2005, s. 241-243; Doru, 2016b, s. 13-27; Turgay, 2011, s. 139-157). Cızîrî'nin akademik ya da mensûr bir çalışmada değil; manzûm bir eserde bu kadar önemli/ünlü bilim insanı ve şaire göndermede bulunmasını, onun ilimler alanındaki yetkinliğine, çok yönlü bilgin ve bilge kişiliğine yormak yanlı ya da aşırı bir yorum olmayacaktır.

II

İnsanlığın yeryüzüne dair hikâyesi söz konusu olduğunda, birçok alanda olabileceği gibi bilim, düşünce ve sanat tarihinde de bazı anıt şahsiyetlerden söz etmek mümkündür: Sokrates, Aristo, Gazali, İbn-i Haldun; Shakespeare, Dostoyevski, Tolstoy, Mozart, İtrî gibi... Adı sayılan kişilerin, geriye bıraktıkları yahut kendilerine izafe edilen eser, söz ve konuşmalarla, hitap ettikleri alanı ve kesimleri önemli ölçüde etkiledikleri kabul edilir. Bu bağlamda felsefede Sokrat; İslam Düşüncesinde Gazali; sanat ve edebiyatta Dostoyevski'nin yerini/ önemini tartışmak anlamsız olacaktır. Kaldı ki söz konusu kişiler yahut benzerleri, yüzyıllardır değerlerini yitirmek bir yana sürekli ve yeniden farklı akademik ve sivil çalışmalara konu olmakta, bıraktıkları miras, tartışılarak yenilenmekte ve başka fikirlerin, düşüncelerin uç vermesine katkı sağlamaktadır. Anıt şahsiyetlerle ilgili çalışmaların herhangi bir zaman ya da noktada son bulmayacağını; aksine yüzlerce yıldır olduğu gibi bundan sonra da dünya durdukça devam edeceğini ileri sürmek abartı yahut kehanet olmayacaktır.

Geriye bıraktığı yahut ulaşılan tek eseri olarak bilinen *Divan*'ın muhtevasına ve bunun dışavurum tarzlarına bakıldığında Cızîrî'nin de insanlığın ortak değeri olmaya layık bir yetkinlikte olduğu iddia edilebilir. Zira *Divan*'da felsefeden dine birçok alanla ilgili konunun, bir heveskârın acemiliği/aceleciliği ile değil; bir edibin, filozofun yahut âlimin derin, kapsamlı ve yetkin bakış açısına ve tasavvuruna eşlik eden şiirsel imgelerle ustaca ele alındığını görmek mümkündür.

Son yıllarda hem Batı'da hem Doğu'da anıt şahıslarla ilgili çalışmalar artmaktadır. Bu artış, anıt şahısların yapıp etmeleri, yazdıkları ve düşünceleri ile vazgeçilemez olduklarını göstermektedir. Nitekim yapılan çalışmaların, hermenötik yöntemlerle anıt şahısların söz, yazı ve düşüncelerini yeniden okuyup anlamaya ve günümüzde onlardan tekrar yararlanmaya yönelik olduğu görülmektedir.

Son yıllarda Cızîrî ve *Divan*'ına dair çalışmalarda da artış gözlenmektedir. *Divan*'ın velud bir zihnin üretimi, yetkin bir metin olmasının yanı sıra yukarıda da ifade edildiği üzere birçok alana dair nüve ve veriler barındırması, onun farklı disiplinlere mensup bilim insanları tarafından çalışılmasına yol açmaktadır. Rahatlıkla görülebileceği üzere Cızîrî, hayatı, felsefesi, edebi, tasavvufi görüşleri, aşk anlayışı, *Divan*'ındaki dil ve üslup özellikleri gibi yönlerden kitap, tez, makale, sempozyum, panel ve konferans gibi çeşitli bilimsel incelemelere ve etkinliklere konu olmaktadır, olmaya da devam etmelidir.

III

Bir makale olarak tasarlanan bu çalışmada ise Cızîrî'nin *Divan*'ına farklı renk ve tonlarda yansıyan Kur'an'a ait ve dair unsurlar üzerinde durulacaktır.² Kur'an'a ait unsurlardan/renglerden kasıt bizzat onda bulunup Cızîrî tarafından *Divan*'da yer verilen kelime, kavram ve fragmanlardır. Kur'an'a dair tonlardan kasıt ise onda yer almadığı halde, ondan esinlenmelerle hayat bulan ve *Divan*'da yer verilen kavramlardır.

Bu çalışmanın göstereceği üzere *Divan*'a yön ve şekil veren en önemli unsurlardan biri –belki de en önemlisi- Kur'an ve ondan kaynaklanan esinlenmelerin yanı sıra yine kaynağı Kelam-ı Kadîm olan tefsîr, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi ilimlerdir. Sayılan unsurlara ait verilerin, tekrarlarıyla beraber *Divan*'da binlerce defa yer aldığı gözden kaçmamaktadır. Bütün bunlar, *Divan*'ın çekirdekten yetişme bir medrese mollası, bir âlim ve iflah olmaz bir aşk adamı tarafından yazıldığı olgusuyla birlikte düşünüldüğünde Cızîrî'nin, ifadenin gerçek anlamıyla Kur'an'a *divan durarak* eserini oluşturduğunu gösterecektir.

Bu makale, vahyin renk ve tonlarının *Divan*'a yansımalarına dair nihai olmayan nicel yönü öncelenmiş bir çalışma olarak düşünülebilir. Hızlı bir okuma ile hemen göze çarpan ilgili kavramlardan bir kısmının yer aldığı bu çalışmada, Cızîrî'nin mısraları ile ilgili tahlillere girilmeyecek daha çok vahyin renk ve tonlarını yansıtan kelime, kavram ve diğer ifade birimleri üzerinde durulacaktır. Böylelikle Cızîrî'nin İslam düşüncesinin hangi alanlarına ait ne anlama gelen ifade birimlerinden etkilenecek onları kullandığı anlaşılmalı çalışılacaktır. Bu arada belirtilmelidir ki, konuların geçişken karakterleri nedeniyle, ne oluşturulan başlıklar ne de tasnifler nihai ve kesin olmayıp öznel ve dolayısıyla eleştiri ve redaksiyona açıktır.

Makalede konular sırasıyla şu başlıklar altında ele alınacaktır: Allah'ın İsim ve Sıfatları; Kur'an ve Tefsire Dair Kavramlar; Peygamber, Melek Ad ve Sıfatları; Metafizik/Müteşabih Unsurlar; İbadetler İle İlgili Kavramlar; Din, Ahlak ve İnanç İle İlgili Kavramlar; Yer, Zaman ve Kişi Adları; Negatif Çağırımı Bulunan Kavramlar; Kur'an'dan Esinlenmeler. Böyle yahut benzeri tasniflerle *Divan*'a dair yapılacak çalışmalar, hem Cızîrî'nin Kur'ânî/dinî referanslarını hem de *Divan*'daki Kur'an'a ait ve dair kavram haritasını ortaya çıkaracaktır. Bu özelliği ön planda tutulan böyle bir çalışmanın, *Divan*'ın farklı İslami ilimlerden perspektifler tutularak çalışılmasına ve özgün metinlerin üretimine katkı sağlaması muhtemeldir. Zira görünen o ki, *Divan* en çok ilahiyat ve alt birimleri tarafından incelenmeyi hak etmektedir.

Bu girizgâhtan sonra makalenin asıl konusuna geçilebilir. Konu, iki üst başlık ve alt başlıkları şeklinde ele alınacaktır. İlk üst başlık *Kur'an'dan Alıntılar* adını taşımaktadır. Bu başlığın alt birimlerinde, Kur'an'dan *Divan*'a iktibas edilen kavramlar konularına göre ele alınacaktır. İkinci üst başlık ise *Kur'an'dan Esinlenmeler* adını taşımaktadır. Bu başlığın alt birimlerinde ise Kur'an'da yer

² Benzer bir çalışma için bkz.: Turgay, Nurettin, (2011), *Ahmed el-Botî el-Cızîrî ve Divanında Kur'an'a Yaklaşımı, Mukaddime*, Sayı 4: s. 139-157, Mardin.

almadığı halde, ondan esinlenmelerle tercih edilen kavramlar ele alınacaktır.

Makalede yer verilen kavramlar, sadece numaraları belirtilen sayfalarda geçmez. Belirtilen sayfa numaraları, ilgili kavramın *Divan*'da sadece bir defa geçmediğini göstermeye yönelik olup kavramın kaç defa kullanıldığına dair kesin bilgiler içeren rakamsal değerler değildirler.

1) Kur'an'dan İktibaslar

a. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Divan'da, Allah'ın farklı görünüm ve özelliklerine işaret eden bazı isim ve sıfatlara yer verildiği görülmektedir. Örneğin Allah/Xuda kelimesi ile birçok yerde karşılaşmak mümkündür (Divan, 2014, s. 26, 50, 102, 80, 110, 144, 330).

Ğaffar-Ğafûr (Divan, s. 316, 316, 492), Vahhab (Divan, s. 213), Vedûd (Divan, s. 34), Rab-Rabbanî (Divan, s. 50, 58, 72, 144,198), Nûr (Divan, s. 28, 287, 409) gibi isim ve sıfatlar, Allah'ın cemal yönünü yansıtır. Cebbar (Divan, s. 330), Celal (Divan, s. 414), İsm-i Celâl (Divan, s. 400), Celîl (Divan, s. 358) gibi sıfatlar ise Allah'ın celal yönüne işaret eder.

Bunların yanı sıra Allah'ın ebedi ve ezeliğine işaret eden Evvel (Divan, s. 144), Ahir (Divan, s. 144); eşsiz yaratıcılık özelliğine işaret eden Bari (Divan, s. 282, 298), Fâtîr Te'ala (Divan, s. 32), Halık (Divan, s. 26, 32, 34, 40, 134); var ve canlı olduğuna, her şeyi tek başına, kimseye muhtaç olmadan çekip çevirme kudretine işaret eden Hak (Divan, s. 26, 36, 146, 244), Hayy (Divan, s. 120), Zahir (Divan, s. 144); Kayyum (Divan, s. 144), Samed (Divan, s. 50,182, 184, 186, 278) gibi sıfatlara da yer verilmiştir. Keza Allah'ın, aklın tasvir gücünü aşan bir nitelikte olduğuna işaret eden Batın (Divan, s. 144); ibadet edilmeye, tapınılmaya layık olduğunu ifade eden İlah (Divan, s. 102, 142) ve Allah'ın insanlar gibi aciz, kusurlu olmayıp eksikliklerden beri olduğu anlamına gelen Subhan (Divan, s. 142) gibi sıfatlar da *Divan*'da bulunmaktadır.

b. Kur'an ve Tefsire Dair Kavramlar

Divan'da, ilginç bir şekilde, Kur'an'ın tarihi, ona dair ilimler ve tefsir metodolojisi gibi alanlarla doğrudan ilişkili birçok kavram bulunmaktadır. Bu tür kavramlar, Cizirî'nin bilimsel birikiminin büyüklüğüne işaret ettiği gibi *Divan*'ın didaktik yönünü de ortaya koyar.

Başta Allah'ın gönderdiği son mesajın adı Kur'an (Divan, s. 206) ve Kitab (Divan, s. 112) olmak üzere; tefsir ilmine göre başı ve sonu belli, farklı sayıda ayetler ihtiva eden Kur'an'ın her bir bölümü demek olan sure (Divan, s. 34) ile başı ve sonu belli olan uzun ya da kısa, bir harf, bir veya birkaç kelime yahut cümleden oluşan Allah'ın sözleri şeklinde tanımlanabilecek ayet (Divan, s. 34, 206, 246) kelimelerine de yer verilmiştir. Ayete'l-Kürsi (Divan, s.162) ise Bakara suresinin 255. ayeti olup Allah'ı tanıtmaktadır ki bu, Kur'an'ın en yüce ayeti olarak kabul edilmektedir.

Nitekim Hz. Muhammed, özellikle farz namazlardan sonra, akşam ve sabah vakitlerinde bir de yatağa yatınca bu ayetin okunmasını tavsiye etmiştir (Karaman v.d. , 2006, s. 44, 599).

Divan'da bazı sure adlarından da söz edilmektedir. Fatiha (*Divan*, s. 162), Kur'an'ın ilk suresi olup bir namazın kabul olması için mutlaka okunmalıdır. En'am (*Divan*, s. 162), 156 ayetten oluşan uzun Mekki surelerden bir tanesi olup temelde inanç, vahy, peygamberlik kurumu, yeniden diriliş ve kişisel davranışların öte dünyadaki farklı karşılıkları üzerinde durur. Ra'd (*Divan*, s. 52), Mekki bir sure olup tevhit, peygamberlik kurumu, yeniden diriliş gibi temel ilkeleri pekiştirerek Mekkelî politeistlerin bu değerlere dair yaydıkları şüpheleri bertaraf etmeye çalışır. Fetih (*Divan*, s. 158), Medine'de inen surelerden olup Allah yolunda mücadele etmeyi, Allah'ın peygamberine yardım edip onu desteklemesini, münafıkların tutarsızlıkları ve korkaklıkları, mü'minlerin pozitif özellikleri ve Allah'ın onlara yönelik ikramlarının yanı sıra ahirette kendilerine vaat ettiği güzellikleri konu edinir. İnşirah (*Divan*, s. 122) Mekke'de inen surelerden olup Peygamber (sav)'ın Allah katındaki, dünyadaki ve ahiretteki iyi konumundan söz eder (Karaman v.d. , s. 173, Sabunî, 2001, s. 21, 42, 147, 227).

Divan'da Kur'an yorum biliminin birincil bazı kavramları da yer almaktadır. Örneğin Tefsîr (*Divan*, s. 252, 486, 490) kavramı teknik olarak, Kur'an'daki kelime ve ayetlerin orijinal anlamlarını diğer bir ifadeyle kendilerine yüklenen murad-ı ilahiyi ortaya çıkarma süreçlerinin adıdır. Tenzil (*Divan*, s. 490) ise vahyin geliş şekillerinden biri olarak ayetlerin bir bütün olarak değil birer ikişer üçer ... Peygambere gönderilmesi demektir. Muhkemât (*Divan*, s. 34) kelimesi, Kur'an'daki anlamı açık, anlaşılabilir ayetlere verilen isimdir. İ'caz (*Divan*, s. 386), Allah'ın farklı olağanüstü olay ve davranışlarla insanları aciz bırakarak kendi yüceliğini ve Peygamberlerin doğruluklarını insanlara karşı ispat yollarından biridir (Demirci, 247, 258; Karaman v.d. , s. 319, 462, 642, Aytepe, 2016, s. 2365).

c. Ayetlerden Fragmanlar

Bu başlık altında *Divan*'da bulunan bazı ayet bölümleri ele alınacaktır. Cızırî'nin, bazı beyitlerinde, konu ile ilgili olarak söylemini güçlendirmek amacıyla ayetlerden bazı iktibaslara³ yer verdiği görülmektedir. Bu iktibaslardan bir kısmına burada yer vermek Cızırî'nin anlatım gücünü anlamamıza katkı sunacaktır.

Ahsen-i Takvim (*Divan*, s. 142, 402, 444). Bu ifade Kur'an'da قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (Tîn 95/4) şeklinde yer almaktadır. Bu tamlama, Allah'ın insanı en güzel ve mükemmel kıvamda yarattığını ifade eder (İbn-i Kesir, 1986, III/655).

³ İktibas: Söze, anlamı pekiştirmek amacıyla ayet, hadis ya da bunlardan parçalar almaktır.

Hâk-i pâyin olduğum gördü dedi kâfir rakib

Taş ile bağrın döğüp "yâ leytenî küntü türab" (Dilçin, 2009, s. 465).

Beyitteki Arapça söz, kaynağımızda yer aldığı üzere Furkan suresinden değil; Nebe' suresinin 40. Ayetinden iktibas edilmiştir. Dilçin'in Furkân suresi 27. ve 28. Ayetlerdeki, inkârcıların, ... *leytenî /vah bana keşke...* şeklinde başlayan pişmanlık belirten sözlerini, benzerlikten dolayı Nebe' suresinin 40. ayeti ile karıştırmış olması muhtemeldir. Bu söz, yine kaynağımızda yer aldığı üzere Şeytanın değil, pişmanlıklar içindeki kâfirin sözüdür.

Alleme'l-esmâe (Divan, s. 142, 298). Bu ifade, Kur'ân'da كَلَّمَا أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (Bakara 2/31) şeklinde yer almaktadır. Ayet, Allah'ın, Hz. Âdem'e bütün tür ve alt türlerin isimlerini, sıfatlarını, özelliklerini öğreterek bu bilgilerle melekleri sınadığını; ancak bunu bilemediklerinde, onlardan Âdem'e secde etmelerini istediğini, İblis hariç bütün meleklerin ona secde ettiğini konu edinir (İbn-i Kesir, I/51-52).

Hel min mezîd (Divan, s. 282). Bu ifade, Kur'ân'da يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (Kaf 50/30) şeklinde yer almaktadır. Allah, Cehennem seslenerek *doldun mu, boş yer kaldı mı* diye sorduğunda orası, daha yok mu? diye cevap verecektir (İbn-i Kesir, III/376).

Hitam-ı misk (Divan, s. 484). Bu ifade, Kur'ân'da خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (Mutaffifin 83/26) şeklinde yer almaktadır. Bu ifade, cennetliklere ödül olarak sunulacak, elde edilmek için yarışmaya değer şarabın enfes kokusuna ve lezzetine göndermede bulunur (İbn-i Kesir, III/616).

Kab-ı Kavseyin (Divan, s. 378, 404). Bu ifade, Kur'ân'da فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (Necm 53/9) şeklinde yer almaktadır. Ayet, Mirac olayında Hz. Muhammed ile Allah arasındaki yakınlığa işaret eder. Bu mesafe iki yay arasındaki yakınlık ile ifade edilmiştir (İbn-i Kesir, III/397).

Kalû bela (Divan, s. 150, 204, 330). Bu ifade Kur'ân'da أَلَسْتَبِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (A'raf 7/172) şeklinde yer almaktadır. Allah'ın ruhlar âlemini yarattıktan sonra kendilerine *ben sizin rabbiniz değil miyim* şeklindeki sorusuna onların verdiği cevap *Kalû bela/ tabî ki rabbimizsin*, şeklinde olmuştur. Böylece Allah kullarından, başkasını rab edinmeyecekleri konusunda söz almıştır. Nitekim ne zaman nerede doğmuş olursa olsun her Müslüman *kalû beladan* beri Müslüman olmuş kabul edilir (İbn-i Kesir, II/63,64).

Külle yevmin Huve fi şe'n (Divan, s. 278). Bu ifade, Kur'ân'da يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (Rahman 55/29) şeklinde yer almaktadır. Ayet, Allah'ın sürekli bir iş yaptığını, kendisinden istekte bulunan yer ve sema ehlinin ihtiyaçlarını, tükenmez hazinesinden karşıladığını ifade eder (İbn-i Kesir, III/418).

Lemma efele (Divan, s. 362). Bu ifade, Kur'ân'da فَلَمَّا أَفَلَ (En'am 6/76, 77, 78) şeklinde yer almaktadır. Bu, Hz. İbrahim'in Allah'ı bulma çabasını sürdürürken insanların taptığı yıldız, ay, güneş gibi varlıkların geçiciliğini ve tanrı olamayacaklarını gösteren bir ifadedir (İbn-i Kesir, I/592).

Lü'lü' ve mercan (Divan, s. 232). Bu ifade Kur'ân'da يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (Rahman 55/22) şeklinde yer almaktadır. Rahman suresinde Allah'ın kullarına yönelik nimetleri bağlamında, aralarındaki engelden dolayı birbirine karışmayan iki denizden inci ve mercan/lü'lü' ve mercan çıktığı anlatılır (İbn-i Kesir, III/417).

Mak'ad-ı sıdk (Divan, s. 122). Bu ifade, Kur'ân'da فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ (Kamer 54/55)te geçer. Allahtan layıkıyla korkanların övülmeye değer bir makamda olacaklarını ifade eden bir tabirdir (İbn-i Kesir, III/414).

Urvetu'l-Vuska (Divan, s. 226) Bu ifade, Kur'an'da بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى (Bakara 2/256) şeklinde yer almaktadır. Şeytan ve benzeri her türlü saptırıcı varlıktan vazgeçerek Allah'a inananların, kopması mümkün olmayan bir tutamağa/dine, imana, İslam'a sınımsız sarıldıklarını ifade eder (İbn-i Kesir, I/232).

Ha, mim, ayn, sin, kaf (Divan, s. 488). Bu ayetler (Şura 42/1, 2), huruf-u mukatta diye tabir edilen ve anlamı hakkında birçok görüş bulunduğu halde tam olarak neyi ifade ettiklerini Allah'tan başkasının bilemeyeceğine inanılan; kesik kesik yani müstakil birer harf olarak okunan ayetlerdir (Demirci, s. 92).

d. Peygamber ve Melek Adları

Divan'da başta Hz. Âdem (Divan, s. 38, 278) olmak üzere Hz. Nuh (Divan, s. 164), Hz. Süleyman (Divan, s. 164, 482), Hz. Yakub (Divan, s. 54) Hz. Yusuf (Divan, s. 120, 196, 290, 54, 128), Hz. Musa (Divan, s. 86, 298, 364) ve Hz. İsa/Mesih (Divan, s. 104, 106, 172, 180, 194)den bahsedildiği görülmektedir. Bunlardan Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın Ulu'l-azm peygamberler yani diğerlerine göre daha çok eziyet ve zorlukla karşılaştığı halde örnek bir sabır, metanet ve kararlılık örneği göstererek çetin imtihanlardan başarı ile geçen peygamberler olduğu bilinmektedir.

Divan'da Melek (Divan, s. 188, 236) kelimesinin yanı sıra Cebrail (Divan, s. 110, 358) ismi ve ona işaret eden Ruhu'l-Kudüs (Divan, s. 34, 98, 164, 182, 372) sıfatına da yer verilmiştir.

e. Metafizik/Müteşabih Unsurlar

Divan'da kesin olarak ne olduğu, ne anlama geldiği bilinmeyen ve kavranamayan birçok metafizik/müteşabih unsur ile karşılaşmak mümkündür. Bu unsurların bir bölümünün öte dünya bir bölümünün ise Allah'ın zatı, davranışları v.b. ile ilgili olması şartıdır değildir. Zira İslam dininin inanç sisteminde gayb olgusunun önemli bir yeri vardır. Gerek Allah gerekse ahiret bizatihi gayb oldukları için etraflarında oluşan simge, sembol ve anlatılarda gayb unsurlarının bulunması doğal karşılanmalıdır.

Divan'daki Ahiret ile ilgili kavramları pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Buna göre Cennet, Adn Cenneti, Cennetü'l-Me'va (Divan, s. 36,116, 204, 372), Huri-Huru'l-'iyn (Divan, s. 30, 34, 40, 68, 98, 100, 116, 176), Kâfûr (Divan, s. 170), Kevser-Havz-ı Kevser-Kevser Çeşmesi (Divan, s. 94, 146, 148,182, 252, 336), Vildan (Divan, s. 30, 36, 40, 116, 124), Selsebil (Divan, s. 358), Şefa'at (Divan, s. 64, 150) gibi unsurların pozitif çağrışım ve içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Kıyamet (Divan, s. 62) ve Cehennem (Divan, s. 70) kelimelerinin ise negatif çağrışım oluşturdukları açıktır.

Divan'daki bir kısım müteşabihin ise Allah ve ona ait davranış yahut yansımalar ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Egemenlik, hâkimiyet, güç, yücelik gibi ifadelerle yorumlanan Arş (Divan, s. 414) ve Kürsi (Divan, s. 46, 78, 414);

Allah'ın kudret ve iradesinin bütün kâinatı sürekli kontrol altında tuttuğunu ifade eden istiva (Divan, s. 68); nesne ve olaylara dair ilahi takdirin yazılı olduğu zemin anlamındaki Levh (Divan, s. 36) gibi... Mu'cize (Divan, s. 70, 172, 240) insanı aciz bırakıp Allah'ın, künhüne varmak mümkün olmayan fiillerine denir. Berzah (Divan, s. 36, 42,142) kavramı ise hem kabir hayatına hem de iki denizin/acı ve tatlı suların birbirine karışmasına engel olan bir settir. Ğayb (Divan, s. 478), bir bütün olarak insana kapalı olan ve ancak Allah'ın tam olarak bildiği, peygamberin ise Allah'ın bildirdiği kadarını bilebileceği bir âlemdir. (Topaloğlu & Çelebi, 2010, s. 30, 46, 100, 168, 194, 197, 219)...

f. İbadetler İle İlgili Kavramlar

Divan'da belli başlı müstakil ibadetlerin adlarını görmek mümkündür: Namaz (Divan, s. 304), Hac (Divan, s. 64, 106), Zekât (Divan, s. 112, 366), Kurban (Divan, s. 212), Umre (Divan, s. 128, 190) gibi... Bunların yanı sıra kendi başına bir ibadet olmayıp ibadetlerle ilişkili olan veya ibadetin bir bölümünü ifade eden kavramlar da Divan'da bulunmaktadır.

Örneğin secde-sucud (Divan, s. 36, 290, 56, 106, 124, 128, 144, 168, 174, 182, 212), tekbir (Divan, s. 106, 124), kıyam (Divan, s. 182), kible (Divan, s. 132, 170, 174, 182, 190), mihrab (Divan, s. 128, 212, 226, 228), imam (Divan, s. 320) kelimeleri namazın bölümleri ya da onunla ilişkili kavramlardır.

Tavaf (Divan, s. 66, 128, 132, 190), sa'y (Divan, s. 290), Ka'be (Divan, s. 132, 232) gibi kavramlar hac ibadeti ile ilgili iken Ramazan (Divan, s. 368) oruçla; farz (Divan, s. 326) zorunlu, sünnet (Divan, s. 112, 326) zorunlu olmayan ibadetlerle ilgilidir.

Helal (Divan, s. 310) kavramı ise söz, davranış, yiyecek, içecek gibi şeylerin meşru olanlarını ifade eder.

g. Din, Ahlak ve İnanç ile İlgili Kavramlar

Bu başlık altındaki kavramları da kendi içinde bazı tasniflere tabi tutmak mümkündür. Din (Divan, s. 240, 434) ve İslam (Divan, s. 80, 138) kavramlarını genel olarak biri diğerini kapsayan bazen ise anlamdaş⁴ olarak değerlendirmek mümkündür. Hidayet (Divan, s. 80) ve iman (Divan, s. 228) kavramları ise doğruya yönelip ona inanmaya işaret eder. Va'z (Divan, s. 244), sabır (Divan, s. 58,76), şükür (Divan, s. 54, 56, 70, 196, 228, 290, 296), adalet (Divan, s. 434), beraat (Divan, s. 366), irşat (Divan, s. 244) gibi kavramlar ise Müslüman ahlakının temel ve vazgeçilmez unsurları olarak öne çıkarlar. Basiret (Divan, s. 242, 290), ölçülü ve doğru bir görüşün yanı sıra uyanık olmaya; sabitkadem (Divan, s. 78) tabiri, inanılan değerler adına kararlı kalmaya; şehid (Divan, s. 72, 284) kavramı ise en yalın anlamıyla yüce bir amaç uğruna adanmanın ve fedakârlığın zirvesine işaret eder.

⁴ Allah katında din İslam'dır (Al-i İmran 3/19).

Tasavvuf çevrelerine ve Bâtını akımlara göre duyu, akıl, zihinsel çıkarım ve tecrübe dışında; mükâşefe ya da ilham yoluyla elde edilen bilgiye, ilm-i ledün (Divan, s. 46) denir. Hızır'ın ilminden bahseden ayetteki *ledün* kelimesinden hareketle, bu şekilde isimlendirilmiştir (Kehf, 18/65). Ancak kalbin temizlenmesi ve nefsin ıslahı ile elde edilebilen bu bilgi, özel olup olayların derununa nüfuz etmeyi sağlar (Gündüz, 1998, s. 233).

Hüdhüd (Divan, s. 64, 108, 116, 228), Hz. Süleyman'a onun bilmediği Sebe ülkesinden ve ülkeyi yöneten Belkis'tan haber getiren; Hz. Süleyman'dan da Belkis'a mektup götüren kuştur (Neml 27/16-35; Gündüz, s. 176).

Yed-i Beyza (Divan, s. 70, 172, 180, 240, 340), A'raf 108. Ayette Hz. Musa'ya mucize olarak verildiği belirtilen beyaz eldir.

h. Yer, Zaman ve Kişi Adları

Divan'da bazı yer, zaman ve kişi adları ile karşılaşmak mümkündür.

Beit (Divan, s. 190), Beytü'l-Haram (Divan, s. 232), Eymen Vadisi (Divan, s. 100, 178), İrem (Divan, s. 122), Sebe (Divan, s. 220, 228), Tûr/Tur-i Sina (Divan, s. 28, 56, 98, 128, 142, 148, 164, 178, 298), Safa (Divan, s. 190), Firdevs (Divan, s. 372) gibi...

Beit/Beytü'l-Haram isimleri, kutsal ve korunan ev gibi anlamlara gelip Mekke'de Kâbe'nin bulunduğu alandaki mescidin adıdır. O alan, kişinin edepli ve saygılı olması zorunlu bir yer olduğundan kendisi için Beytu'l-Haram ifadesi kullanılmıştır (Gündüz, s. 206). Beytü'l-Haram ifadesi Kur'an-ı Kerim'de iki defa zikredilir (Maide 5/2, 97).

Eymen vadisi, Hz. Musa'nın ilahi tecelliye mazhar olduğu Tûr Dağı'ndaki bir yerin adıdır. İrem, ad kavminin yaşadığı şehir; Sebe, melike Belkis'in memleketi (Divan, s. 519, 521, 525); Tur-i Sina, Mısır'da Sina Yarımadasında ve Kızıldeniz'in kuzeyinde yer alan, Hz. Musa'nın Allah'a muhatap olduğu yer olarak bilinir. Safa Mekke'ye, Firdevs ise Cennete dair imgelerdir.

Kadir Gecesi (Divan, s. 50, 68, 112, 370), Kur'an'ın nazil olmaya başladığı, bin aydan hayırlı bir geceyi/zamanı işaret eder. Lokman-ı Hekim (Divan, s. 122), Kur'an'da ismi zikredilen bilge kişilik (Lokman /12), maharetli bir hekim; Zülkarneyn (Divan, s. 164), Allah'a inanan, doğru, dürüst bir yaşam süren; peygamber mi veli mi kral mı olduğu konusunda net bir bilgiye ulaşamayan kişidir (Gündüz, s. 209, 237, 406). Havva (Divan, s. 38), Hz. Âdem'in eşi ve insanlık ailesinin annesidir.

i. Negatif Çağrışımı Bulunan Kavramlar

Divan'da bazı olumsuz tiplmeler ve inançsızlığı imleyen kavramlar da bulunmaktadır. Azer (Divan, s. 190), İblis (Divan, s. 278), Lât (Divan, s. 132), Samirî (Divan, s. 194, 314), Uzza (Divan, s. 132); münafık (Divan, s. 62), kâfir (Divan, s. 184, 190), ebter (Divan, s. 106, 120, 262), zalim (Divan, s. 192) gibi isimler negatif tiplmeler olarak kabul edilir.

İnkâr (Divan, s. 240), küfür (Divan, s. 138, 228), mehcûr (Divan, s. 154), mel'un (Divan, s. 62), nifak (Divan, s. 112), put (Divan, s. 132), zulmet (Divan, s. 138) gibi tabirler ise olumsuz kavramlardır.

k. Kur'ân Harfleri

Divan'da her biri çoğu zaman sembolik birer imge değeri taşıyan aşağıdaki Arap/Kur'ân harfleri ile de karşılaşmak mümkündür.

Dal (Divan, s. 66, 150, 152, 168, 344), Hâ (Divan, s. 380), Ayn (Divan, s. 38), İlla (Divan, s. 298), Kaf (Divan, s. 452), La (Divan, s. 284), Lam (Divan, s. 150), Mim (Divan, s. 488), Nun (Divan, s. 38, 126, 150, 174), Sâd (Divan, s. 126, 204), Sin (Divan, s. 488), Elif (Divan, s. 152, 196).

2. Kur'an'dan Esinlenmeler

Bu başlık altında, Kur'ân'da bulunmadığı halde şairin ondan esinlenmelerle kullandığı kavramlar ele alınacaktır. Bunlara Kur'ân'dan mülhem kavramlar da denebilir. Oluşturulan başlıkların altında bir kısmına yer verilen kavramların birçok alan ile ilişkilendirilmesi mümkündür.

a. Allah'a İşaret Eden Kavramlar

Dest-i Kudret (Divan, s. 370, 380) tabiri, Allah Teâla'nın gücü anlamına gelir. Fail-i Mutlak (Divan, s. 144), fiillerin gerçek ve kesin yaratıcısı anlamındadır. İsm-i azam (Divan, s. 22) ise, varlığı zorunlu ve kendinden olan ve bütün övgülere layık bulunan yüce yaratıcının özel ismi/Allah demektir. Yarattığı her şeye özgün güzellik ve özellikler veren Nakkaş-ı ezel (Divan, s. 386); zorunlu varlık anlamına gelen Vacibu'l-vücûd (Divan, s. 378); Allah'ın her hangi bir zaman kesitinde yaratılmamış olduğuna işaret eden Zat-ı lemyezel (Divan, s. 414) ve mâ'bûd gibi Allah'a işaret eden isim ve tamlamalar da Divan'da bulunmaktadır...

b. Tarihi/Mitolojik Öneme Sahip Kişi ve İsimler

Divan'da Ali (Divan, s. 232), Halid (Divan, s. 232), Hamza (Divan, s. 232) gibi kahramanlık ve cesaretleri ile ünlenen sahabe adları ile karşılaşmak mümkün olduğu gibi; Belkıs (Divan, s. 100, 108, 220), Züleyha (Divan, s. 436), Asef (Divan, s. 424), Hızır (Divan, s. 164, 228) gibi tarihi/mitolojik kişilikler ile de karşılaşmak mümkündür.

Örneğin Asef'in Hz. Süleyman'ın veziri olup Sebe kraliçesi Belkıs'ın tahtını, göz açıp kapayıncaya kadar geçecek zamandan daha az bir sürede Hz. Süleyman'a getiren şahıs olduğu rivayet edilir. Haydar-ı kerrar (Divan, s. 80, 316) ise Hz. Ali'nin lâkabıdır ve dönerek savaşı aslan anlamına gelir (Divan, s. 517, 520).

c. Yer, Zaman Adları ve Tarihsel Olaylar

Divan'da geçen isimlerin çoklukla dini bir muhteva ve değere sahip olduğu gözden kaçmamaktadır. Arafat'ta vakfe (Divan, s. 356), Bayram sabahı (Divan, s. 370), Beraat Gecesi (Divan, s. 370), Fecr-i sadık (Divan, s. 122), Receb (Divan, s. 232), İftar (Divan, s. 402) gibi zaman bildiren unsurların; hac, oruç, namaz gibi ibadetlerle ve günahattan arınma vesilesi olarak kabul edilen gecelerle ilgili olduğu görülmektedir.

Arafat (Divan, s. 190) hac ibadetinin ifası için durulması gereken önemli mekân olarak bilinmektedir. Beytu'l-makdis (Divan, s. 326) ise, Müslümanların kutsal kabul ettiği meşitlerden biri olan Mescid-i Aksa'nın diğer adıdır. Halvetgâh (Divan, s. 394) kişinin ibadet için yalnızlığa çekildiği mekân; Secdegâh (Divan, s. 376, 404) ise, secde ve ibadet edilen yer anlamındadır. Dareyn (Divan, s. 378) kelimesi, iki yer anlamına gelip bundan kast edilen dünya ve ahirettir.

Cemel cengi (Divan, s. 362), Hz. Ali ile Hz. Aişe tarafları arasında bir başka ifade ile Müslümanların kendi içinde çıkan ilk savaş olup rivayetlere göre aralarında Talha ve Zübeyr gibi cennetle müjdelenen sahabenin de bulunduğu on bin kişinin ölümü ile sonuçlanmıştır. Gazve (Divan, s. 284), Peygamber (sav)'in de bizzat katıldığı, inanmayanlarla yapılan savaşlara verilen isimdir (Gündüz, s. 79, 80, 139).

Divan'da sadece Müslümanlara ait mekânlardan değil Havra (Divan, s. 188) gibi Yahudilere; Kilise (Divan, s. 188) gibi Hristiyanlara ait kutsal ibadet mekânlarından da söz edilmektedir.

d. Dini Kavram ve Semboller

Divan'da İslam Dininin birçok alanı ile ilişkilendirilebilecek farklı kavramlar bulmak mümkündür.

Divan'da, İslami geleneğe göre Hz. Muhammed'in İsra/Mirac olayında bindiğine inanılan, katırdan küçük merkepten büyük bir binek olan Burak (Divan, s. 164) ve Cennetteki bir ağaç yahut cennetin kendisi olduğu ileri sürülen Tuba Ağacı (Divan, s. 354) gibi metafizik varlıklara yer verildiği görülmektedir (Divan, s. 72, 373).

Cübbe (Divan, s. 322), Mela/Molla (Divan, s. 336), Müftü (Divan, s. 318) gibi kavramlar, resmi yahut sivil din adamlarını çağrıştıran ifadelerdir.

Haceru'l-esved (Divan, s. 66, 128, 132, 190, 276), İhram (Divan, s. 290, 408), Zemzem (Divan, s. 190) gibi kavramlar ise hacı ve Hac ibadeti ile ilgili kavramlardır.

Mushaf (Divan, s. 246), Nisab (Divan, s. 112), Vacib (Divan, s. 246), Mehr (Divan, s. 260), Seccade (Divan, s. 110, 290, 262) gibi kavramlar, bir Müslümanın gündelik hayatta sık sık karşılaştığı ve kullandığı yaygın tabirlerdir.

Zülfikar (Divan, s. 80, 398) Hz. Ali'ye nispet edilen meşhur kılıç; Muska (Divan, s. 188) ise istismara açık olmakla beraber yaygın olarak kullanılan ve şifa kaynağı olarak görülen sembolik değeri yüksek dinsel bir enstrümandır.

e. Tasavvufi/Ahlakî Kelime, Kavram ve İfadeler

Arif (Divan, s. 322, 412), Derviş (Divan, s. 410), Şeyh (Divan, s. 320), Sufi (Divan, s. 276, 336) ve Zahid (Divan, s. 336) gibi kelimelerin her biri özellikle tasavvuf ve tarikat mahfillerinde belirli somut karşılıkları olan tabirlerdir.

Edeb (Divan, s. 430), Haya (Divan, s. 430), Günah (Divan, s. 246), Merhamet (Divan, s. 434), Niyaz (Divan, s. 376) Şeriat (Divan, s. 264), Zühd (Divan, s. 246), Zühd hayatı (Divan, s. 316, 326) gibi kelimeler, bir dindarın günlük hayatında önemseydiği ve daha iyi bir Müslüman olmak için içselleştirilmesi gerektiğine inandığı belli başlı kavramlardır.

Rü'yet-i Cemal (Divan, s. 154) tamlaması Allah'ın görülmesi olayını sembolize ederken; Saimu'd-dehr (Divan, s. 402) ifadesi, sürekli gündüzleri oruç tutan kişi demektir.

Ene'l-Hakk (Divan, s. 364, 384) ifadesi, Hallâc-ı Mansûr'un idâmına sebep olan sözdür. Hallac'ın mistik panteizm doğrultusunda aşk sarhoşluğu içinde söylediği bu söz, kimine göre doğru kimine göre ise yanlıştır. Gerçek anlamı, **Ben Hakkım** demek olan bu sözün tasavvuf ehline göre mecazi anlamı, *Hak'ta yok oldum, Hak vardır, ben yokum... şeklindedir* (Gündüz, s.115).

Küntü kenzen (Divan, s. 266) ibaresi, *Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fe halaktü'l-halka li ya'rifünî/ Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim (sevdim) ve bilinmek için halkı yarattım*, (Divan, s. 522; Süyûti, ed-Dureru'l-Muntessire, s. 125) şeklindeki kudsî hadis olduğu rivayet edilen sözden alınmış bir bölümdür. Bu söz bir bakıma insanın yaratılış amacını belirler.

Levlake (Divan, s. 266) kelimesi, *levlake levlake lemma halaktu'l-eflâk/Eğer sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*, şeklindeki kudsî hadis olduğu söylenen ve Peygamber (sav)'in Allah katındaki değerini ifade eden bir sözdür (Divan, s. 523).

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şair etkilenmeye açıktır ve onun çeşitli esin kaynakları vardır. Esin kaynakları, şaire yön verir ve böylece süreç içinde onun şiiri biçim, biçem ve muhteva olarak bir standarda kavuşur. Şiirin muhtevasını belirleyen unsurların belki de en önemlisi şairin beslendiği başat kaynaklardır. Kimi şair, şeytan ve elçilerinden esinlenir ve okuyanı saptıran, azdıran, zulme alkış tutturan başıboş, tutarsız hayal ve söz vadilerinde umutsuzca dolaştırıp durur. Bu tür şairler, gerçeklik fikrine bağlı kalmaksızın atıp tutarlar ve çoğu zaman yapmayıp söylemediklerini tedavüle sokarlar. Kimi şair ise doğrudur, dürüsttür, erdemlidir ve bu değerleri şiirine katık yaparak ilham kaynağı şeytani olan her tazyik, teşvik ve dürtüye rağmen özgürlük

yollarına koyulanlarla beraber zulme ve negatif bütün unsurlara karşı mücadele eder (Kur'ân, 26/224-227; Esed, 2009, s. 917, 918).

Okuduğunuz bu çalışmayı gerçekleştiren birinin, aşağıdaki düşünceleri net bir şekilde kesinlik bildiren ifade formlarıyla dile getirmesi abartı olarak değerlendirilmemeli ve yadırganmamalıdır. Zira ifade edilecek şeyler, tahmin ve duyum değil bizzat somut bir şekilde görülenlerden ve dokunulardan ibarettir. Cızîrî'nin şiirine yön veren ilham kaynaklarının şeytan ve nefis olmadığı aşikârdır. Şiirinde Kur'ân merkezli binlerce referansa açık ya da kapalı bir şekilde yer verdiği ortada olan Cızîrî'nin beyitlerinde öne çıkan tema, doğal olarak din, iman, ibadet, ahlak, ilahi aşk vb. olacaktır. Cızîrî'nin şiirlerinde Kur'ân o kadar merkezi bir konumdadır ki tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, Arap grameri gibi temel referansı Allah'ın kitabı olan bütün ilim dallarına ve bunların detaylarına dair verilerle sık sık karşılaşmak özel bir çaba gerektirmez. Bu durum, *Divan*'ın kuru, sert ve okunması zor didaktik bir metin olduğu düşüncesinin uç vermesine neden olmamalıdır. Bilime dair kelime ve kavramların, şiire ustalıklı bir lirizmle yansıtılmış olması buna engeldir.

Cızîrî'nin şiirini, çoğunlukla yapıldığı gibi burada dile getirilen dini referansları görmeyip akla getirmeden salt edebi bir metin olarak da okumak mümkündür. İmkân dâhilinde olmakla beraber böyle bir okumanın, Cızîrî'yi hakkıyla okuyup anlamakla eş değerde olamayacağı gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Algisını ve bilincini, *Divan*'ın Kelam-ı Kadim'e bakan ve onu kendi içinde dinamik bir şekilde üreten yönüne kapatan bir okuyucu, yorumcu ve analistin Cızîrî'yi hangi hermenötik yöntem süreçlerinden sonra yorumlayıp tahlil ettiği önemli bir soru ve sorun olarak orta yerde duracaktır.

Konumuzla doğrudan ilgisi olmasa bile istitrat⁵ kabilinden/sırası gelmişken şunları söylemek mümkündür: *Divan*'ın, dile geldiğinde söyleyeceğinden şüphe duyulmayacak başka bir şey ise şudur. Kürtçe, ağır aksak da olsa tarihsel yolculuğunu ve günümüzdeki varlığını, en çok dini mahfil ve eserlere borçludur. Zira Kürtçe, yüzyıllarca medreselerde bir eğitim ve bilim dili olarak kullanılmış ve buralardaki dinamik süreçler sayesinde günümüze aktarılmıştır. Kürtçe'de, Kur'ân kaynaklı sayısız kelime ve ifade formunun bulunması ya da Kürtçe bir metinde binlerce dini/İslami anlatım biriminin pürüzsüz bir şekilde yer alabiliyor olması bu söylemin bariz bir göstergesidir. Bu vesile ile günümüzde bazı kişi ve mahfillerin Kürtçe'nin standardizasyonu ve aktüalizasyonu adına yaptıkları çalışmalarda, dil üzerinden bir toplum mühendisliğine soyunduklarının aşikâr olduğunu vurgulamak gerekir. Bilindiği üzere, bir toplumun hafızası, tarih, kültür, gelenek, din ve dil müştereklerinden teşekkül eder. Toplumun bahsi geçen saç ayaklarını yok sayarak yahut görmezden gelerek yeni bir dil inşa etmek aynı zamanda toplumu hafızasından yoksun bırakmak manasına gelir. Kuşkusuz bu durum, toplumun/milletin, toplum ve millet olmaktan çıkması, yığına dönüşmesi

⁵ Asıl konudan olmadığı halde sırası gelmişken mesele ile ilişkili olabileceği düşünülerek dile getirilen söz anlamında bir edebi sanatlar terimi (Durmuş, İsmail, "İstitrat" DİA, 2001, c. 23, s. 401).

ile eşdeğerdir (Çağlayan, 2016, s. 149-161). İşte bu önemli nedenden dolayı *Divan* ve benzeri tarihsel veya edebi müktesebatla ilgili yapılacak çalışmalarda dile getirilen hususlara riayet etmek elzemdir. Aksine sergilenecek tutumların, Kürtçeyi, dolayısı ile Kürtleri kendisi olmaktan çıkaracağı; ancak başka bir şey de yapamayacağı riski bulunmaktadır.

Daha evvel de ifade edildiği üzere bu makale, Allah, Kur'ân, tefsir, Peygamber, Melek, metafizik, ibadet, din, ahlak, inanç ile ilgili kavramlar eksen alınarak yapılan ve nicel yönü öncelenen betimleyici bir çalışmadır. Bu çalışmanın oluşturduğu kanaatle, *Divan*'ın sayılan her bir kavram özelinde ayrı ayrı derinlikli ve kuşatıcı çalışmalara konu olabilecek bir muhteva ve zenginlikte olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Bu tür çalışmalar yapıldığında, *Divan*'ın İslam Sanatının anıt metinlerinden biri olduğu yeniden anlaşılacak ve şüphesiz sadece edebiyat mahfillerinin değil akademyanın da tükenmeye yüz tuttuğundan şekva edilen oksijen kaynakları tazelenecek, zenginleşecek ve çeşitlenecektir.

Sonuç olarak bu makale, yeni ve farklı perspektiflerle daha spesifik çalışmalara yol verecekse hedefine ulaşmış sayılacaktır.

Kaynakça

- Akay, H. (1995). İslami Terimler Sözlüğü, İstanbul: İşaret.
- Aytepe, M. (2016). Aliya Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslam, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 43: Cmt Grup Ajans.
- Cizîrî, M. (2014). *Divan: Kürtçe Metin & Türkçe Çeviri* (Çev. : Osman Tunç), İstanbul: Nubihar.
- Çağlayan, E. (2016). *Zazalar: Tarih, Kültür, Kimlik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Demirci, M. (2009). *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İfav.
- Dilçin, C. (2009). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: TDK.
- Doru, M. N. (2016a). *Melayê Cizîrî: Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, İstanbul: Nûbihar.
- Doru, M. N. (2016b). *Melayê Cizîrî: Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi*, İstanbul: Nûbihar.
- Durmuş, İ. (2001). *İstitrat, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.
- Esed, M. (2009). *Kur'ân Mesajı*, İstanbul: İşaret.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi.
- İbn Kesir, İ. (1986). *Muhtasarı Tefsir-i İbn-i Kesir*, (ihtisar ve tahkik: M. Ali es-Sabunî), Beyrut: Daru'l-Kalem.

Karaman, Fikret v.d. (2006). Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara: D. İ. B.

Kur'ân-ı Kerîm.

Özervarlı, M. S. (2005). Molla Cezerî, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

Sabunî, M. A. (2001). Îcâzu'l-Beyân fi Suveri'l-Kur'ân, Beyrut: Daru'l-Ceyl.

Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas, (2010). Kalam Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İsam.

Turan, A. (2010). Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi, İstanbul: Nûbihar.

Turgay, N. (2011). Ahmed el-Botî el-Cizîrî ve Divanında Kur'ân'a Yaklaşımı, Mukaddime, Sayı 4: Mardin.

Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)

M. Nesim DORU¹

*Derdê Melê derman e reqs
Mela'nın derdine devadır raks
(Cizîrî, 2009: 324)*

Öz: Bu çalışmada 17. yüzyılda yaşayan mutasavvıflardan Melayê Cizîrî'nin (Molla Ahmed el-Cezerî) semâ' konusuna yaklaşımı ele alınmaktadır. Cizîrî, semâ' konusunda İbnü'l-Arabî başta olmak üzere İslam tasavvuf düşüncesinin nazarî ve pratik semâ' ile ilgili meselelerine vâkîf bir düşünür olarak semâ'ın dört ayrı kullanımını eserinde işlemiştir. Bu kullanımlar “ontolojik semâ’”, “kozmozolojik semâ’”, “rûhânî semâ’” ve “tabîî semâ’” anlamlarıdır. Cizîrî varlık görüşünde yukarıdan aşağıya bir hiyerarşi içinde meseleleri ele aldığı gibi semâ' konusunda da aynı hiyerarşiyi takip etmiştir. Onun düşüncesinde semâ', sûfînin kalbindeki ilahî nağmelerin yansıması sonucu vecde gelip raks ve deveran etmesidir. Bu açıdan semâ' onun tasavvuf düşüncesinin önemli bir esasını oluşturmaktadır, denilebilir.

Anahtar Kavramlar: Melayê Cizîrî, tasavvuf, Semâ', musiki, raks.



Samâ' (Music And Raqs) in Melâyê Jizîrî's Dîwân

Abstract: This study deals with the 17th-century sūfî Melâyê Jizîrî (Mullah Ahmad al-Jazîrî)'s interpretation about the *samâ'*. Melâyê Jizîrî comprehensively cognizant of the Muslim sufi thought (as chiefly represented by Ibn 'Arabî) concerning the theoretical and practical aspects of the *samâ'*, and he expounded on four practices of it. These are “the ontological *samâ'*”, “the cosmological *samâ'*”, “the spiritual *samâ'*” and “the natural *samâ'*”. Since Jizîrî treats the matters of existence in a hierarchy from top to bottom, he followed the same hierarchy regarding the matter of the *samâ'*. According to him, *samâ'* is the dancing and whirling of the sufi due to the ecstasy occurring as a result of the reflection of the divine rhythms and melodies in his heart. It may therefore be stated that the *samâ'* forms an important part of Melâyê Jizîrî's thought about *tasawwuf*.

Keywords: Melâyê Jizîrî, *tasawwuf*, *samâ'*, music, dance.

¹ Doç. Dr., MAÜ Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, nesimdoru@artuklu.edu.tr

Giriş

Semâ' kelimesi tasavvufta musiki için kullanılmakla beraber bundan daha genel bir anlam taşır. Bu sebeple sûfîler “gînâ”, “elhân” ve “musiki” yerine semâ'ı tercih etmişlerdir. Bunun bir çok sebebi olmakla beraber en önemlisi “işitmek” fiilinden türeyen semâ'ın sadece oyun ve eğlence amaçlı keyif veren ve insanı nefsanî duygulara yönelten musikiden ayrı telakki edilmesidir. Aslında geniş anlamıyla musikiyi de kapsayacak şekilde bir anlama sahip olan semâ', sadece kulak vasıtasıyla işitilen şeyler için değil herhangi bir alete ihtiyaç duymayan manevî hakikatler için de kullanılmıştır. Buna göre sırlar ve hikmetler hatta sessizlik bile bir tür semâ' olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan zâhîr ulemanın musikiyle ilgili eleştirilerinden kaçınmak için musiki yerine semâ' kavramının kullanıldığı da söylenmiştir (Uludağ, 1999: 228-231).

Mutasavvıflar her ne kadar semâ'ı musikiden ayırmak isteseler de semâ' denilince ilk akla gelen şey musikidir. Uzlaştırmacı bir tavır olarak semâ' kavramının tasavvuf kültüründe musiki ve raks terimlerinin ikisini de karşılayan ve işitmek anlamına gelen bir ifade olduğunu söylemek mümkündür. Biz de bu çalışmamızda semâ' kavramını hem musikiyi hem de raksı karşılayan bir anlamda kullanmak istiyoruz.

Semâ' için kullanılan diğer bir terim de “devran”dır. Devran, zikir veya ilahî vasıtasıyla sûfînin kalbine varid olan manaların etkisiyle ayağa kalkıp kendi etrafında veya başka bir şey etrafında dönmesidir. Nakşibendî ve Melamî tarikatları dışında kalan diğer tarikatlarda özellikle Mevlvî dergahlarında görülen bu uygulamada, şeyhin kutup; sûfîlerin de kutbun etrafında dönen yıldızlar olarak yorumlandığı görülmektedir (Uludağ, 1994: 248). Bir mevlvî şeyhi olan İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1631), feleklerin, meleklerin hatta tüm eşyanın bir deveran içinde döndüğünü ve sûfîlerin devranının felekleri taklit etmek olduğunu ifade etmiştir (Ankaravî, 1256: 75).

Semâ' tasavvufta musiki anlamında kullanıldığında sûfînin kalbine inen ilahî nağmelerdir. (Ceyhan, 2009: 455). Bu nağmeler sonucunda vecd ve raks denilen iki hal meydana gelir. Öte yandan semâ' ile vecd ve raks arasında önemli bir iltizam ilişkisi bulunmaktadır. Semâ' ile kalpte bir hal peyda olur ki, buna vecd denir. Vecd ile bedende meydana gelen hareket düzensiz ise buna titreme veya sallanma, düzenli ise raks denir (Gâzâlî, t.y.: 2/268). Sufiler için nasıl ihtiyaç anında yemek, zaruret halinde konuşmak söz konusu ise aynı şekilde vecd halinde semâ' söz konusu olur (Kelâbâzî, 1993: 179).

Semâ' ile ilgili felsefe ve tasavvuf kültüründe hatırı sayılır derecede bir literatürün olduğundan bahsetmek mümkündür. İlk dönem müellif sûfîlerden Abdurrahman Sülemî (ö. 941), Serrac (ö. 988), Kelâbâzî (ö. 990) ve Ebu Talip Mekki (ö. 996), eserlerinde semâ'a özel bölümler açmışlardır (Ambrosio, 2012: 180). Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 908) ilk defa semâ' ile ilgili bir nazariye oluşturduğu ve adına “mîsâk nazariyesi” adını verdiği bilinmektedir (Uludağ, 1999: 249). Zahir ehli ulema ile sûfîler arasında meydana gelen tartışmalar Gazâlî'nin, (ö.1111) semâ'ı

meşrulaştırılan teşebbüsleri ile -ileride daha geniş bir biçimde ele alınacaktır yeni bir mecraya girmiş, daha sonra konu hakkında İbnü'l-Arabî (ö. 1240) tarafından felsefî izahatlar yapılmıştır. İbnü'l-Arabî ile aynı dönemde yaşayan ve daha sonraki dönemlerde bir çok musikî ve semâ' teorisine ilham kaynağı olan Şehabeddin Sühreverdî'nin (ö. 1234) 'Avârifü'l-me'ârif adlı eserinde de geniş izahatlar bulunmaktadır (Sühreverdî, 2010: 210-248). Mevlânâ Celaleddîn Rûmî (ö. 1273) ise semâ'ı adeta bayraklaştıran ve onu Mevlevilikle özdeşiren çalışma ve uygulamalara imza atmıştır. Konu ile ilgili başka felsefî izahatların daha önce İslam felsefesinde İhvân-ı Safâ'nın Resâil'inde (İhvân-ı Safâ, 1992: 183-208) ve kısmen İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin tasavvuf ile ilgili kısmında yapıldığını da belirtmekte fayda vardır (İbn Sînâ, 1381: 359-360).

Konu semâ'ın helal ve haramlığı meselesi etrafında Osmanlı düşünce hayatında da tartışılmış, özellikle Melayê Cizîrî'nin (ö.1640) yaşadığı 17. yüzyılda konu etrafında ciddî bir literatür oluşmuştur. Bu bağlamda semâ'ı savunan ve onun sıradan insanların oyun ve eğlence amacıyla dinlediği musikiden ve icra ettikleri rakstan farklı olduğuna dair aşağıda ele alacağımız Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (ö. 1628) *Keşfü'l-gina 'an vehî's-semâ'* ile İsmail Rusûhî'nin *Hüccetü's-semâ'* eserleri önem arz etmektedir.

Bu çalışmada İslam tasavvufunda önemli bir konu olan semâ'ın 17. yüzyıl sûfîlerinden olan Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ındaki yansımaları ele alınacaktır. Cizîrî'nin tasavvuf ilminin inceliklerine hâkim biri olarak semâ'ı hem teorik hem de pratik olarak düşünce ve anlayışının bir parçası yaptığı tespiti bu makalenin ana iddiasını teşkil etmektedir. Bu çerçevede onun düşüncelerinin serpiştirildiği Dîvân'da semâ' konusunun ontolojik, kozmolojik, rûhânî ve tabîî anlamlarının tespiti ile bu anlamların analizi, önem arz etmektedir. Ancak daha önce İslam tasavvuf düşüncesinde semâ' ile ilgili temel nazariyelerin ve semâ' konusunun Cizîrî'nin dönemindeki serencamının ele alınması yararlı olacaktır.

1. İslam Tasavvuf Düşüncesinde Semâ'

Tasavvufta semâ', pratik yönü kadar teorik yönüyle de ön plana çıkmış ve konu hakkında geniş bir literatür oluşmuştur. Konu, İslam düşüncesinde hem tasavvuf hem de tasavvuf dışındaki itikâdî ve amelî ekoller tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. Meseleye aşırı olumlu bakanlar ve asla müsamaha etmeyenler olduğu gibi şart ve duruma göre hüküm verenler de bulunmaktadır (Demir, 2015: 75). Konu hakkındaki tartışmalar, genellikle fıkıhçılar ve sûfîler arasında meydana gelmiş, fıkıhçılar çoğu zaman semâ'ın şeriata aykırı olduğunu savunmuşlarsa da sûfîler yaptıkları semâ'ın sıradan musikî ve raks olmadığı hususunda ısrar etmişlerdir. Tartışmalar Osmanlı döneminde özellikle 17.yüzyılda daha da alevlenmiş ve semâ'ı yasaklayan şeyhülislam fetvaları yayınlanmıştır. Buna mukabil sûfîlerin konu ile ilgili müstakil risaleler kaleme aldıkları görülmüştür.¹

¹ Fıkıhçılar ve sûfîler arasında meydana gelen tartışmaların ve Osmanlı dönemindeki yansımaların geniş bir izahı için şu bkz: (Ambrosio, 2012: 175-285; Koca, 2004: 25-74; Düzenli, 2001: 27-58).

Bu tartışmalar çerçevesinde tasavvuf literatüründe semâ' için belli başlı kategoriler belirlenmiştir. Meşhur sûfî müellif Serrâc'a göre tasavvuf yolunun henüz başında olan mürid ve müptedî için semâ', güzel haller için bir vasıta olmakla beraber onların riya ve fitneye düşme ihtimali bulunmaktadır. Semâ', tasavvufta belirli yollar katetmiş sûfîler (sıddıkîn) için ise hal ve vakitlerine uygun olanın arttırılması ve pekiştirilmesi demektir. İstikamet ehli arifler için ise semâ' anında meydana gelen hallere engel olunamaz. Onlar bu hallerin nereden geldiğini bilirler, bundan dolayı bir böbürlenme içine de girmezler. Hakikatlerin bilgisine ulaşan, hal ve makamları aşan, fiil ve sözleri geçip salt ihlası elde eden ariflerin semâ'ı Allah'la (bi-Hi), Allah için (li-), Allah'tan (min-Hu) ve Allah'a doğru (iley-Hi) olduğundan onlarda diğer insanlarda görülen haller ve şekiller görülmez (Serrâc, 2001: 245-246). Bir başka değerlendirmeye göre semâ', keşf ve müşahede ehli için gereksizdir, çünkü onlar işitmekten çok görmeye bilirler (Kelâbâzî, 1993: 178).

Serrâc ve Kelâbâzî üzerinden ve onların ilk dönem sûfîlere referansla söylediklerinden onların semâ'ı, insanları oyun ve eğlenceye, sefahet ve gurlanmaya götüren diğer musiki ve raks çeşitlerinden ayırdıkları anlaşılmalıdır.

Tasavvufun İslamî ilimler düzeninde bir statüye kavuşmasını kendisine borçlu olduğumuz Gazâlî (ö. 1111), semâ'ı da İslamî bir disiplin haline getirmiştir denilebilir (Ambrosio, 2012: 180). *İhyâu 'ulûmi'd-din* adlı eserinin bir bölümünü "Kitabu âdâbi's-semâ' ve'l-vecd" adıyla bu konuya ayıran müellif, kalbin sırların hazinesi ve cevherlerin madeni olduğunu, hazine ve madenin ortaya çıkmasının ancak semâ' ile mümkün olduğunu ifade eder (Gazâlî, t.y.: 2/268). Gazâlî, semâ'ın haram olduğuna dair bazı fıkıhçıların görüşlerini sunduktan sonra onun haram olduğuna dair açık bir nas ve kıyas olmadığından yola çıkarak semâ'ın diğer mübahlar mesabesinde olduğunu söyler (Gazâlî, t.y.: 270).

Gazâlî semâ' için belli başlı kategoriler ortaya koymuştur. Buna göre önce semâ'ın idraki, sonra bu idrak sonucu oluşan vecd hali ve vecd halinin sonucu olan hareket (raks) sözkonusudur. Semâ'ın idraki onu dinleyen durumuna göre dört kategoride ele alınmıştır. Birincisi, dinleyicinin şarkı ve nağme koşuluyla hareket etmesidir. Yani bu derecedeki dinleyiciler hayatı ancak ses ve nağmelerle yaşayabiliyor. Gazâlî'ye göre semâ'ın bu derecesi en zararlı olanıdır. Çünkü bu tür insanlar forma takılıp özü kaybeden varlıklardır. İkinci grup dinleyici ise semâ'ı idrak eden ancak onu yaratılmışların düzeyine indirgeyen kimselerdir. Bu derecedeki semâ' gençlerin ve şehvet ehlinin semâ'ıdır. Gazâlî bu tür semâ'ın nehyedildiğini söyler. Üçüncüsü ise semâ'ın dinleyicinin nefsinde değişimlere yol açtığı derecedir. Bu derece, özellikle başlangıç düzeyindeki müridlerin derecesidir. Müridlerin maksadı Allah'ı tanımak, onunla buluşmak ve müşahede yoluyla ona ulaşmaktır. Bu sebeple seyr-i sülûka girer ve karşısına değişik haller çıkar. Bu derecedeki müridler için semâ'ın Allah'tan, Allah hakkında ve Allah için olması şarttır. Böylece mürid, ilimle Allah'ın ve O'nun sıfatlarının bilgisine ulaşabilir. Aksi takdirde bu tür semâ', mürid için tehlikelidir ve yanlış sonuçlar doğurur. Başka bir ifadeyle müridin semâ'ı, Allah'ı vasfeden haline uygun bir semâ' olmalıdır. Semâ'ın dördüncü derecesi ise dinleyicilerinin mükâşefe ehli olmasıdır. Bu derecede olan arifler Allah'ın dışındaki

herşeyden hatta kendi nefislerinden bile vazgeçmişlerdir. Onlar tüm makam ve halleri aşmışlar ve salt ihlasla tevhit sıfatı ile bir olmuşlardır (Gazâlî, t.y.: 287-291).

Gazâlî semâ'ın sonucunda vecdin meydana geldiğini söyleyerek vecdin gerçek bir varidât olduğunu ve dinleyicinin onu kalbinde bulduğunu ifade eder. Ona göre bu vecd hali; ya mûkaşefe ve müşahedeye dayanır ki bu ilmî bir vecd'dir ya da şevk, korku, hüzn, sevinç, üzüntü, pişmanlık, kabz ve bast gibi ilmî olmayan hal ve değişimlere dayanır ki bunlar da semâ'ı güçlendirir ve heyecan katar. Şayet bir değişime yol açmıyorsa, alışılmışın dışında bir etkide bulunmuyorsa bu durum bir vecd değildir (Gazâlî, t.y.: 293).

Gazâlî semâ'ın adabı hakkında ise Cüneyd-i Bağdadî'ye (ö. 910) atıfla her şeyden önce uygun bir zaman, mekan ve katılımcı olması gerektiğini söyler. Ayrıca katılımcıların durumunun mutlaka gözetilmesi, murakebe ve konsantrasyonun olması, ağlama ve raksetme durumunda ise yüksek sesle ağlanmaması, riyakarca dansedilmemesi hususlarının altını çizer. Ona göre raks, sevinci harekete geçirme sebebidir ve her sevinç durumu da mubahtır (Gazâlî, t.y.: 301-304).

Gazâlî'ye kadar olan süreçte sûfilerin çabası, semâ'ın meşru olduğu, onun sûfilere has bir uygulama olduğunu ispatlamaya yönelik olmuştur. Gazâlî ise semâ'ı daha geniş bir perspektifle ele alarak bu teşebbüsleri sistematize etmiş ve onu İslamî ilimlerin bir parçası haline getirmiştir.

Semâ'ın ayrıca metafizik ve felsefe ile ilişkili olduğu görülmektedir. İlk defa Cüneyd-i Bağdadî tarafından semâ' meselesi Allah'ın ruhlar aleminde bütün ruhlara hitap etmesi ve onlarla ahitleşmesinden yola çıkılarak izah edilmiştir. Cüneyd'in bu görüşü "misâk nazariyesi" olarak tanınmış daha sonraki sûfilerin "elest bezmi nazariyesi" için ilham kaynağı olmuştur (Uludağ, 1999: 247). Ancak semâ'ın en geniş felsefî izahatlarından birini Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görmek mümkündür.

İbnü'l-Arabî semâ' kelimesinin etimolojisine vurgu yaparak "Semî'un 'Alîm" (Nur, 24/21), "Semî'un Basîr" (Hac, 22/61) ayetlerindeki "işitme" nin "ilim" ve "görme"den daha evvel olduğunu ve Hak'tan ilk öğrendiğimiz şeyin işitme olduğunu vurguladıktan sonra semâ'ın felsefî ve ontolojik açıklamalarını yapar. Ona göre söz O'ndan, işitmek ise bizdendir. Bu da varlığı açıklar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre vecdî olmayan bir işitme ve vücûdu olmayan vecd semâ' değildir. Bu da Hak ehlinin semâ'dan anladığı ve işittiği şeydir (İbnü'l-Arabî, 1999: 3/549).

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın eşyayı yaratmak için ona "kün/ol" demesi ve olması, semâ' anında semâ'da bulunan kişinin kalbinde bulunduğu vecd, vücûd mesabesindedir. Bu çerçevede vücûdun vecd halinden sonra olduğunun altını çizen İbnü'l-Arabî, varlığın ancak Allah'ın "kün" sözünden ve alemin bunu işitmesinden sonra olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî semâ'ın bu anlamına "ilâhî semâ'" veya "kevnî semâ'" adını verir. Ona göre söz ve işitmeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Şayet söz olmasaydı yaratıcının iradesi bilinmeyecekti, işitme olmasaydı bize söylenen sözü elde edemeyecektik (İbnü'l-Arabî, 1999: 3/549). Ona göre

söz ve işitme, dil ve kulak gibi bir aletle olabildiği gibi aletsiz de mümkündür. Bu çerçevede semâ'ı “mutlak semâ'” ve “mukayyed semâ'” olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, hakikat ehli insanların mutlak semâ'ı duyduklarını ancak bunun için büyük bir ilme sahip olmaları gerektiğini söyler. Ona göre nağmeler ve insan doğasını harekete geçiren güzel sözler ise mukayyed semâ' türündendir. Buna göre semâ'ı “ilâhî”, “rûhânî” ve “tabîî” olmak üzere üçe ayıran İbnü'l-Arabî, ilahî semâ'ın sırlarla mümkün olabileceğini ifade eder. Ona göre bu tür semâ'; her şeyde, her şeyden ve her şey vasıtasıyla Allah'ın kelimelerinin duyulmasıdır. Çünkü varlık Allah'ın tükenmez kelimeleridir ve her kelimenin bir dili, bir sözü ve bizde tükenmez bir kulağı vardır. Hepsinin kaynağı birdir. Rûhânî semâ' ise bütün varlık alemini ilâhî kalemin sayfalarına dökülmüş hali olarak görmek ve eşyayı olduğu gibi müşahede etmektir. Buna ise ancak yüce akıllar erişebilir (İbnü'l-Arabî, 1999: 3/549-550).

İbnü'l-Arabî, semâ' için dörtlü kategori üzerinden bir açılım yapmak istemiştir. Buna göre ilâhî semâ'da “zat”, “nispet”, “teveccüh” ve “söz” varken, rûhânî semâ'da ise “zat”, “el”, “kalem” ve “kalemin yazdığı şey” şeklinde bir dörtlü kategori vardır. Buna göre varlık, kalemin kalp levhasında gerçekleştirdiği dönüştürme ve değişimin işitmesiyle ortaya çıkar. Tabîî semâ' da dört unsur üzerinden açıklanır. Buna göre tabiat, iki etkin ve iki edilgin olmak üzere dört unsur ortaya çıkarır. Böylece dört karışım ve dört kuvve meydana gelir. Her karışım da onu harekete geçirecek muharriki arar ve bu, sükûn olmaksızın sürekli hareket halinde devam eder. Böylece her karışıma uygun düşen dört nağme de alimlerin nefislerinde var olur. Bu nağmeler musiki ilminde “bem” (kalın bam teli, birinci tel), “zîr” (ince bam teli, dördüncü tel), “misles” (ikinci tel) ve “mesna” (üçüncü tel) şeklinde adlandırılan nağmeler olup sevinç ve hüznün sebebidir. İbnü'l-Arabî, semâ'ın bu çeşitlerini analiz ederken doğal semâ'ın sahibine bilgi vermediğini, rûhânî semâ'ın maddelerin dışında varlıklara ait bilgi verdiğini ancak ilâhî semâ'ın hem maddi hem de maddi olmayan varlıkların bilgisini sağladığını ifade eder. İlahî nağmeler kalpte işitildiğinde bunun çok güçlü bir tesir bıraktığını ve gücünün sözün gücünden daha fazla olduğunu da ekler (İbnü'l-Arabî, 1999: 3/550-551).

İbnü'l-Arabî'nin semâ' için geliştirdiği felsefi açıklamalar kendisinden sonra da devam etmiş ve semâ'ın bir felsefi-tasavvufî teori haline gelmesini sağlamıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin geleneğinin en önemli simalarından olan Mevlânâ Celaleddîn Rûmî'nin eserlerinde bu teoriyi güçlü bir biçimde görmek mümkündür. Esasında bu görüş ve izahatlar Mevlânâ'dan önce de vardı ama Mevlevîliğin semâ' ile ilişkisi daha güçlü olduğundan bu teori söz konusu olduğunda Mevlânâ'nın adı ön plana çıkmıştır. Bu teori “bezmi-i elest nazariyesi” olarak bilinir (Uludağ, 1999: 331). Mevlânâ'ya göre Allah ruhlar aleminde bütün ruhlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye hitap ettiğinde bu hitabın/sözün lezzeti insanda gizli bir şekilde kaldı. Bu dünyada topraktan ve balçıktan yaratılıp vücuda geldiğinde ete kemiğe bürünmüş yapısı bu hitabı tam anlamıyla idrak etmesine perde oldu. Ama az da olsa bunu hatırlayan insan, o hitaba doğru bir arzu ve iştihak içinde tanbur, ney ve rebab gibi musiki aletlerinden çıkan nağmelere başvurur. Çünkü

bu nağmeler insana geldiği yerin neresi olduğunu hatırlatır (Rûmî, 2007: 4/306-307). Mevlânâ'nın bu düşünceleri onun meşhur ney şiirinde de dile getirilmiştir. Buna göre ney, anavatanı olan kamışlıktan çıkıp ona özlem duyarak nağmeler çıkarmaktadır (Rûmî, 2007: 1/41).

Ayrıca Mevlânâ semâ' konusunda filozoflara atfettiği bir görüşü açıklarken semâ'ın mahiyeti ve anlamı hakkında önemli bir teoriyi ifade etmiştir. Buna göre semâ'ın kaynağı, feleklerin dönüşüdür (Rûmî, 2007: 307). Esasında semâ'ın astronomi ile açıklanması Mevlânâ'dan çok öncesine dayanmaktadır. İslam felsefesinde bu konu ile ilgili en dikkat çekici çalışmalardan biri İhvân-ı Safâ tarafından yazılmış *Risaleler*'dir. Bu eserin musiki ile ilgili bölümü konumuz açısından önem arz etmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre elle yapılan sanatlar ve bu sanatların konusu, hepsi tabîî cisimlerdir. Bunlardan üretilen şeyler de cismânî şekillerdir. Ancak musiki bir istisnadır. Çünkü musiki'nin konusu rûhânî cevherler olup dinleyicilerin nefisleridir. Aynı şekilde ondan üretilen şeyin tesiri de rûhânîdir (İhvân-ı Safâ, 1992: 183). Bu açıklamalardan sonra İhvân-ı Safâ musiki'nin hangi amaçlarla kullanıldığı meselesine değinir ve daha sonra astronomik açıklamalara geçer. Buna göre semavî varlıklar ve felek sakinleri canlı ve şuur sahibi varlıklardır. Bunlar Allah'ın melekleri ve kullarıdır. Onların akletme, işitme, görme ve bilme özellikleri vardır. Diğer varlıklar gibi maddî şeylere, yeme ve içmeye muhtaç olmayıp onların yeme ve içmesi tesbîh ve kelime-i tevhid ile zikretmek olan tehîldir. Bu sebeple güzel ve hoş nağmeleri ve melodileri vardır. Bu nağmeleri onların da üstünde olan ruhlar alemine duydukları özlemi ve iştiyakı anlatır. Başka bir ifadeyle bu nağmeler bir üstteki alemin taklidinden ibarettir. Aynı şekilde feleklerin hareketleri kevn ve fesad aleminin illeti olduğu için onların nağmeleri de bu alemin nağmelerinin illetidir. Diğer deyişle bu alemdeki nağmeler, felek aleminin nağmelerinin birer taklididir. İhvân-ı Safâ'ya göre ünlü Yunan filozofu Pisagor kendi özel kabiliyetleri ile yıldız ve gezegenlerin hareketlerini ve nağmelerini görüp işitmiş ve böylece musiki ilminin esaslarını ortaya koymuştur. Aynı şekilde Nihomakhos (ö. M.Ö. 322), Batlamyus (ö. 168) ve Öklid (ö. M.Ö. 285) de bu konuda çalışmalar yapmıştır (İhvân-ı Safâ, 1992: 207-208).

Gerek İbnü'l-Arabî'nin semâ' için yaptığı ilahî, rûhânî ve tabîî semâ' sınıflandırması gerekse İhvân-ı Safâ felsefesinde detaylı bir şekilde anlatılan feleklerin semâ'ı konuları etrafında bir araya gelen nazariyeler, Melayê Cizîrî'nin *Dîvân*'ında da yer almıştır. Başka bir ifadeyle Cizîrî'nin, bu konuda İbnü'l-Arabî'nin ve diğer semâ' teorisyenlerinin görüşlerini bildiği anlaşılmaktadır. *Dîvân*'da yer alan bu konunun detaylarına geçmeden önce Cizîrî'nin döneminde hem Osmanlı'nın başkentinde hem de Cizîrî'nin yaşadığı Cizre ve bölgesinde semâ' ile ilgili meydana gelen literatüre ve tartışmalara daha yakından bakmakta fayda vardır.

2. Melayê Cizîrî'nin Yaşadığı Dönemde Semâ' İle İlgili Tartışmalar

17.yüzyıl Osmanlı düşüncesinin en önemli konularından ve tartışmalarından birinin semâ' olduğunu söylemek mümkündür. Hatta İslam düşüncesinde semâ'ın bu yüzyılda olduğu kadar tartışıldığını söylemek güçtür. Osmanlı dönemi

mutasavvıfları 16.yüzyılın sonlarından başlamak üzere bu konuda çok sayıda eser telif etmişler ve semâ' karşıtı görüşlere cevap vermişlerdir (Ambrosio, 2012: 191).

Osmanlı uleması arasında semâ ile ilgili tartışmalar meşhur Hanefî fakîhi İbnü'l-Bezzâz'ın (ö.1424) musiki ve raksın haram olduğuna dair bir fetvasıyla başlamıştır (Koca, 2004: 28). Daha sonra Şeyhülislam Ebussuud Efendi (ö. 1574), verdiği fetvalarla hem İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesine hem de bu düşüncenin pratize edildiği tarikatlardaki musiki ve raks gibi uygulamalara karşı gelerek bunları din dışı uygulamalar olarak ilan etmiştir (Öngören, 2012: 302, Düzdağ, 1972: 194). Yine aynı dönemde musiki ve semâ' karşıtı kesimlerin önde gelen ismi Mehmed Birgivi (ö. 1573) ise, sûflilerin semâ', musiki, ve raks uygulamalarına karşı sert muhalefetiyle tanınmıştır. Birgivi'nin öğrencisi olduğu iddia edilen Mehmed Kadizâde (ö. 1635) İstanbul camilerinde verdiği vaazlarda oldukça ateşli bir muhalefet sergilemiştir (İnalçık, 2015: 191-192, Ambroiso, 2012: 192). Yeri gelmişken; Osmanlı düşünce hayatında aynı yüzyılda zaman zaman idarecilerin de desteğini alan ve "Kadizadeler" olarak bilinen bir grup fakih ile sûfliler hareketi olarak bilinen "Sivâsiler" arasında meydana gelen tartışmaların başında semâ' gelmektedir (Baz, 2015: 770). Dolayısıyla 17. yüzyılda Melayê Cizîrî'nin yaşadığı Cizre'den uzakta, Osmanlı idaresinin merkezi İstanbul'da, bir kısım ulemânın, sûflilerin uygulamalarına karşı ileri sürdükleri tezlere karşı sūfliler ve fakihler arasında derin bir bölünmenin yaşandığını görmek mümkündür. 17.yüzyılda Osmanlı düşünce hayatında vuku bulan en sert tartışmalardan biri olan, fakihler ve sūfliler arasında meydana gelen bu mücadelenin başını Kadizâde Mehmed ile Abdulmecîd Sivâsî (ö. 1639) çekmiştir. Bu tartışmalar alevlenince 1665 yılında İstanbul'da semâ', raks ve devrân uygulamalarının yasaklandığı bir dönem bile yaşanmıştır (Koca, 2004: 34-38).

Sūfliler yukarıda zikredilen fakih ve fetvalarına karşı kendilerini savunmuşlar ve semâ'ın İslam'a aykırı olmadığını ispatlama yoluna gitmişlerdir. Bu karşı sesin en önemli isimlerinden biri, İstanbul'da Celvetiyye tarikatının kurucusu olan Aziz Mahmud Hüdâyî'dir (ö. 1628). *Keşfü'l-gina an vechi's-semâ'* adlı eserinde Hüdâyî, semâ'ın aşıkların kalbinde gerçekleşen ilahî bir sır olduğunu ve onu ancak yaşayanların bilebileceğini iddia eder. Yukarıda zikredilen İbnü'l-Arabî'nin sema tasnifinin bir benzerini yaparak semâ'ın "tahkiki semâ" ve "taklidî semâ" olmak üzere iki çeşidi olduğunu söyleyen Hüdâyî, taklidî semâ'ın hal ve vecd ehline katılmak maksadıyla yapıldığını, tahkikî semâ'ın ise biri tabii diğeri de rûhânî olmak üzere iki çeşidi olduğunu ifade eder. Ona göre tabii semâ' güzel ses, nağme ve melodilerle hasıl olurken rûhânî semâ', manevî olarak gerçekleşen ve nağmelerle mukayyed olmayan tahkik ehli sūflilerin semâ'ı olup "mutlak semâ'" olarak da isimlendirilir (Hüdâyî, 1986: 275).

Hüdâyî, semâ' meselesinde hüküm vermek için biri dinlenen biri de dinleyenin durumu olmak üzere iki hususun altını çizer. Ona göre eğer dinlenen şey, heva ehlinin şiirleri ve fanî güzellikler değil de ilahî ve manevî şeyler olup elest bezminde verilen ahitleri hatırlatan türdence bu tür semâ' makbuldür. Aynı şekilde eğer dinleyici gösteriş ve riya amacıyla hareket etmiyorsa bu semâ' yine

makbuldür (Hüdâyî, 1986: 282).

Bir diğêr savunma ise yine aynı dönemlerde yaşamış İsmail Ankaravî'nin (ö. 1631) *Hüccetu's-semâ'* adını taşıyan eserinde ortaya konulmuştur. Eser üç bölümden oluşmakta olup ilk kısmı raks hakkında, ikinci kısmı semâ'ın (musiki) mübah olduğu hakkında ve nihayet üçüncü bölüm ise def çalma hakkındadır. Ankaravî eserin başında Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Bekir Şiblî (ö. 946) ve Ebü'l-Hüseyn en-Nurî (ö. 908) gibi ilk sufîlerin raks ettiklerini ve daha sonra gelen Ebu Talip el-Mekkî (ö. 996), Gazâlî, Ebû Necib Sühreverdî (ö. 1168) ve Necmeddîn-i Dâye (ö. 1256) gibi müelliflerin semâ'ı tümünden reddetmediklerini, muhatabına ve onu icra eden kişiye göre helal, mübah, mekruh ve haram olabileceğini söylediklerini, başta Mevlânâ Celaleddîn Rûmî olmak üzere o zamandaki meşayihin raks ettiklerini aktarır (Ankaravî, 1256:3). Meşru olmadığı ile ilgili verilen fetvalarda mevzubahis edilen semâ'ın sufîlerin yaptığı semâ' olmadığı için altını çizen Ankaravî, sufîlerin bu tür uygulamalarının oyun ve eğlence amacıyla yapılan uygulamalardan farklı olduğunu ısrarlı bir biçimde vurgular ve semâ'ın meşruluğu için dinî referanslara ve çoğu zaman Gazâlî'nin *İhyâ'*daki görüşlerine başvurarak iddiasını temellendirmeye çalışır (Ankaravî, 1256: 4-8).

Hülâsa; Ankaravî için semâ' aşk ve şevki harekete geçiren, aşk ateşinin çakmağını çakan, aşıkların mûkaşefe ve müşahede anında nice hallerini ortaya çıkaran ve ancak onu tecrübe edenin bileceği bir zevktir (Ankaravî, 1256: 24). Semâ'ın vecd eseri olduğunu ve vecdin de vücûd'dan yani "bulmak" fiilinden türediğini, işitenin çeşitli halleri bulduğunu ve işitmeden evvel onları bulmamış olduğunu, bu hallerin tüm yakınlıkların ve semerelerin zirvesi olduğunu söyleyen Ankaravî, bu halleri gerektiren ve onlara sebep olan şeylerin de günah veya mübah olmak bir yana, bu yakınlık derecesinde olduğunu, bu hallerin kalpte hasıl olmasının semâ' sayesinde olduğunu (Ankaravî, 1256: 24) ifade etmiştir. Ankaravî bu tartışmanın sonunda konu hakkında özetleyici olması amacıyla Mevlânâ'nın şu beytini aktarır:

Ger semâ'-i aşıkanra münkiri (Aşıkların semâ'ını inkar edersen şayet)

Heşr kerdî der kıyamet basegan (Kıyamette köpeklerle beraber haşr olursun)

Şehbaz-i cenab-i zu'l-celalest semâ' (Cenab-ı Zü'l-Celâl'in şehbazıdır semâ')

Ferraş-i kulûb-i ehl-i halest semâ' (Hal ehlinin kalplerine hizmetkardır semâ')

Der mezheb-i aşıkân helalest semâ' (Aşıkların mezhebinde helaldir semâ')

Der mezheb-i münkirân heramest semâ' (Münkirlerin mezhebinde haramdır semâ')

Osmanlı ilim merkezi olan İstanbul'da bu tartışmalar yaşanırken Melayê Cizîrî'nin yaşadığı Cizre ve çevresinin o dönemde² merkeze olan uzaklığı hesaba katılırsa, görece daha sakin olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Cizîrî'nin yaşadığı dönemde semâ' meselesi bağlamında Cizre ve çevresinin dinî ve tasavvufî hayatına bakmak yararlı olacaktır.

Henüz 15. yüzyılda Cizre'ye yakın bir bölgede, Hasankeyf'te, musiki ile ilgili ilmî ve felsefî bir çalışma Muzaffer Haskefi'nin (ö. ?) *El-Keşşâf fî 'Ilmî'l-engâm* adlı eseri ile yapılmıştı. Haskefi'nin çalışmasında 'Avarifü'l-Me'arif eserin sahibi Sühreverdî'nin görüşleri ışığında semâ meselesini ele alması ve onu vecd ile ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Yine aynı bölgede Mardin'de yaşayan Muzaffer Mardinî'nin (ö. 1406) de musiki ile ilgili çalışmalar yapmış olması, musiki ile ilgili lüteratürde geçen en önemli isimlerden biri olan Seyfüddin Urmevî'den (ö. 1295) o döneme kadar musiki ilminin bölgede yaygın olduğu hakkında fikir vermektedir. (Kılıç, 2017: 44, 54).

Cizîrî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı eyalet sisteminde kendi içlerinde bağımsız sancaklar veya hükümetler şeklinde yönetilen Diyarbakir, Bitlis, Hasankeyf ve diğer bölgeler gibi Cizre'de, (Bruinessen, 2013: 239-42, Beysanoğlu, 2003: 539-41) yerel yöneticilerin finanse ettiği medreselerin yanında tekke ve dergahlar bulunmaktaydı. Cizre'de birçok medrese ve tekke olmasına rağmen onlardan biri dikkat çekmektedir. Tarihi kaynaklarda geçtiği üzere o dönemde Cizre'de bir "Hacegân dergâhı"³ bulunmaktaydı ve müdavimlerin çoğunluğu Hind, Özbek ve Çağatay uyruklu sûfilerdi (Çelebî, 2010: 729). Cizre'deki bu dergâh hakkında fazla malumatımız yoksa da o dönemde Diyarbakir'de bulunan bir Hacegân dergâhı hakkında kaynaklarda önemli miktarda bilgiler bulunmaktadır. Diyarbakir'deki bu dergâhın kökleri Orta-Asya sûfiliğine dayanan Nakşîliğin Urmiye koluna dayanıyordu ve IV. Murad (ö. 1640) zamanında idam edilen ünlü mutasavvıf Aziz Mahmud Urmevî (ö. 1639) tarafından Diyarbakir'e taşınmıştı. Evliya Çelebî'nin (ö. 1682) aktardığından öğrendiğimiz kadarıyla bu dergâh, Pisagoryen ve vahdet-i vücûdcu öğretileri, zikir esnasında musiki ve raks uygulamaları ile biliniyordu (Çelebî, 2010: 42-43). Evliya Çelebî'nin dergâhı musiki ilminin kurucusu olarak kabul edilen Pisagor ile ilişkilendirmesi bu tarikatın ister istemez gizli bir örgütlenme içinde olduğunu da göstermektedir. Nitekim Hacegân dergahının kurucusu Şeyh Mahmud da simyacılık suçundan veya mehdilik davası güttüğü gerekçesiyle idama mahkûm edilerek öldürülmüştür (Çelebî, 2010: 73-75). Öte yandan merkezi Diyarbakir'de bulunan Gülşeniyye tarikatı da vurmali sazlar eşliğinde zikir ve dans etme özelliğiyle biliniyordu (Öngören, 2012: 302).

Melayê Cizîrî'nin öğrencilik yıllarında Diyarbakir medreselerinde ilim tahsil ettiği kaynaklarda geçmektedir (Doru, 2016: 15). Dolayısıyla Cizîrî'nin gerek

2 Melayê Cizîrî'nin hayatı ile ilgili yapılan araştırmalardan onun 16. yüzyılın ortalarından sonra doğduğu ve 17. yüzyılın ortalarına doğru da vefat ettiği (büyük bir ihtimalle 1570-1640 arası) ortaya çıkmaktadır (Doru, 2016: 21).

3 Hacegân, "hocalar" demek olup, Orta-Asya kaynaklı Nakşibendî tarikatını ifade eder. Nakşibendî adını almadan önce Bahaüddin Nakşibendî'nin (ö. 1389) zamanına kadar tarikatın adı hacegân olarak biliniyordu (Algar, 431).

Diyarbakir'de gerekse Cizre'de tasavvufî hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu görülen semâ' ile ilgili düşüncelere, uygulamalara ve söz konusu çevrelere temas ettiği güçlü bir ihtimaldir. Ayrıca yine bu tür tasavvufî düşünce ve uygulamalar Cizîrî'nin yaşadığı dönemde sadece Diyarbakir ve Cizre ile sınırlı kalmadığı Bitlis, Hasankeyf, İmadiye, Malatya ve diğer bölgelerde de yaygın olduğu görülmektedir (Çelebî, 2010: 133, 701-6).

Bu sebeple Cizîrî'nin müktesebatında önemli bir yere sahip olan semâ' konusu, onun yabancı olduğu bir konu olmadığı gibi yakinen ilgilendiği bir mesele olarak görülmektedir. Şimdi onun hangi açılardan konuyu ele aldığı ve semâ' anlayışı açısından nerde durduğunu daha iyi görmek maksadıyla semâ'ın Dîvân'daki kullanımlarına geçmek istiyoruz.

3. Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ'

Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ı şu ana kadarki çalışmaların ortaya koyduğu üzere elimizdeki tek eseridir. Eser, klasik bir divan olmakla birlikte tematik unsurların fazlalığıyla göze çarpmaktadır. Edebi tarz olarak divân edebiyatının duayeni olarak kabul edilen Hafız-ı Şîrâzî'ye (ö. 1390) olan ilgisini (Cizîrî, 2009: 208, 240) açıkça ortaya koyan Cizîrî, düşünce olarak da vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiştir (Doru, 2016: 149-153). Bu düşüncesini açıklamak için felsefî ve edebî birçok sembol kullanan Cizîrî'nin eseri, en fazla aşk konusunu önplana çıkarmıştır. Aşk'ın hem ontolojik hem de estetik açıdan açılımlarını yapan şairin, bu konuda zaman zaman başvurduğu isimler arasında Ma'rûf-u Kerhî (ö. 815), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), Şems-i Tebrizî (ö. 1248) ve Molla Câmî (ö.1491) gibi önemli mutasavvıflar bulunmaktadır (Cizîrî, 2009: 208, 276, 306, 364, 384). Semâ' konusu da tasavvufun hem nazariyatı hem de pratiği açısından önemli bir mesele olduğu için Cizîrî'nin konuya kayıtsız kalmadığı onun eserini inceleyen herkesin hemen fark edeceği bir gerçektir.

Melayê Cizîrî Dîvân'da çeşitli musiki aletlerine yer vermiştir. Bunlardan "saz" (Cizîrî, 110, 302, 312, 354 vd.), "rebâb" (Cizîrî, 110, 228, 312 vd.), "ney" (Cizîrî, 228, 302, 312 vd.), "kânûn" (Cizîrî, 110, 228 vd.), "def" (Cizîrî, 356 vd.) ve kemençeye benzeyen bir müzik aleti olan "çeng" (Cizîrî, 110, 206, 302, 312, 354, 356), Dîvân'da bahsi geçen musiki aletleridir. Ayrıca musiki ile ilgili çalgıcı anlamına gelen "mutrıb" (Cizîrî, 206 vd), musiki melodileri olan "nağme" (Cizîrî, 354) ve musiki ilmi ile ilgili "perde" (Cizîrî, 354, 356 vd.) ve "makam" (Cizîrî, 356) ifadeleri de Cizîrî'nin eserinde yer almıştır.

Cizîrî'nin ayrıca "raks" (Cizîrî, 44. 56. 112 vd.) ve onunla ilgili olarak "semâ" (Cizîrî, 44, 112, 312 vd.), devran anlamında "çark/çerh" (Cizîrî, 56, 86, 106, 276 vd.), "halka" (Cizîrî, 40, 42 vd.) ve Kürtçe'de halay/halka anlamına gelen "govend" (Cizîrî, 44, 318, 324 vd.) kavramlarını sıklıkla kullandığı görülmektedir. Cizîrî'nin ayrıca raks redifli bir gazeli de Dîvân'da yer almaktadır (Cizîrî, 324)

Melayê Cizîrî'nin Dîvân'da ele aldığı tüm meseleler, felsefî, edebî, tabîî, coğrafi semboller, izahatlar hepsi vahdet-i vücûd meselesini açıklamak içindir, denilebilir. Bu sebeple semâ' meselesini de bu çerçevede ele almak gerektiği

açıktır. Mela'nın eserinde semâ' bir bütün olarak ele alındığında işitme, musiki, vecd ve raks anlamlarında kullanılmıştır. Bazen bu anlamların hepsini bazen de bunlardan birini ifade eden semâ' *Dîvân*'da tasavvuf ilminin ilişkili olduğu nazarî ve pratik meselelerle beraber kullanılmıştır. Bu çerçevede Cizîrî'nin kullandığı semâ' tasavvufun ontolojik ve kozmolojik meseleleriyle ayrıca sûfîlerin manevî hayatlarında başvurdukları bir seremoni (raks) olan rûhânî semâ' ve son olarak tabiattaki nesnelere raksı olan tabîî semâ' konuları ile beraber ele almakta fayda vardır.

3.1. Ontolojik Semâ'

Cizîrî, vahdet-i vücûd görüşünün bir neticesi olarak bütün alemleri yekpare bir biçimde aynı gayeye matuf hareket eden bir bütün olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle o, alemin hepsini bir olanın etrafında dönen bir halka olarak tasavvur etmiştir. Cizîrî için alem, içindekilerle beraber bir aşk ve iltifat içinde aynı mutlak gerçekliğe doğru yürümektedir. Bu deveran, mükemmel bir biçimde işleyen ve kusursuzca hareket eden bir manzume olarak değerlendirilmiştir. Ona göre varlık alemleri Allah'ın mutlak cemalinin bir aynasıdır, aynı hüviyete ortak olan zatlar, aynı mastardan türemiş isimler ve aynı aynadan çıkan akislerdir (Cizîrî, 28). Mela'nın aşağıdaki ifadeleri alemin küllî bir kanunla yönetildiğini ve bu kanunun kusursuzca işlediğini, onda herhangi bir sapmanın olmadığını ifade eden bir örnek olarak değerlendirilebilir:

Allah Allah çerx û dolabê dinê

Nuqte qet nakit di dewranê xelet

Roz û şeb her seyrê dîdara te tîn

Nakirin ew dewr û seyranê xelet

Allah'ım ne harikadır biteviye dönüp duran bu dünya çarkı

Deveranında şaşmıyor bir nokta bile yanlışlıkla

Gece gündüz seyrine gelir daim didarının

Bu seyr udeveranı yapmazlar yanlışlıkla (Cizîrî, 86-87).

Rast e yek qanûn seraser nîne tîn

Xwehrî û pîçên perîşanê xelet

Bir küllî kanun geçerli bu dünyada baştanbaşa

Sapmalar, eğrilikler, perişanlıklar yok yanlışlıkla (Cizîrî, 90-91).

Melayê Cizîrî'nin yukarıdaki beyitinde kullanılan “külli kanûn” ifadesinden maksadının alemdeki birlik olduğu onun Dîvân'daki genel felsefesinden anlaşılabilir. Ona göre birlik, bütün varlığı ezelden ebede kuşatan bir sırdır. Cizîrî'ye göre bu sır, kendisinde hiçbir çokluğun olmadığı bir birliktir. Dışarıda görünen çokluk ise, gerçekte bir hakikati olmayan ve ona yanlış bakan insanları aldatan bir yanılsamadır. Başka bir ifadeyle Mela, tüm evrenin birlik güneşi ile kuşatıldığını, lakin görmedeki hastalık, noksanlık vb. durumlar yüzünden bu birliğin görülmediğini düşünür. Ona göre denizin dalga ve kabarcıkları nasıl denizin bir ve tek deniz olması gerçeğini ortadan kaldırmıyorsa aynı şekilde alemdeki çokluk da alemdeki birlik kanununu ortadan kaldıramaz (Cizîrî, 278). Cizîrî bu sırrın anlaşılması için akıl ile değil marifet ve aşkla hareket edilmesi gerektiğini iddia etmiştir (Cizîrî, 280).

Cizîrî'ye göre musiki aletleri bu ilahî sırların mücessem halidir. Onların ilâhî sırları ifade ettiğini düşünen Mela'nın bu görüşü, İbnü'l-Arabî'nin yukarıda ilâhî semayı açıklarken görüldüğü üzere tüm varlık alemi ilahî “ol” sözünün işitilmesiyle açıklaması ve varlığın bu işitme sonrasında meydana geldiği, böylece görme ve bilmeden önce işitmenin olduğu hakkındaki yaklaşımıyla örtüşmektedir. Mela'ya göre ney, bu işitme ile vücûd arasındaki ilişkiyi ve ayrıca alemdeki birlik kanununu ifade etmektedir. Bunun sırrının açıklanması ise akıl ile mümkün değildir. Onun şu ifadelerini, konuyu bu açıdan ortaya koyan bir tespiti olarak değerlendirmek mümkündür.

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 remizlerle sırları

Aklınca kıyas yapıp anlaman imkânsız bunları (Cizîrî, 312-313).

Mela'ya göre alemin bir bütün olarak kavranması ancak insanın dinlediğini idrak etmesi ve onu tasdik etmesine bağlıdır. Yukarıda gördüğümüz “elest bezmi teorisi”ne göre Allah, ruhlar alemindeki ruhlara seslendiğinde ruhlar nasıl ki işittikleri sözü tasdik ettilerse aynı şekilde semâ' aletlerinden çıkan sesin işitilmesi durumunda da aynı tasdik durumunun olması gerekir. Çünkü sözkonusu aletlerden çıkan ses, ruhlar alemindeki ilk duyulan “ol” sesi mesabesindedir. Bu ilahî nağmelerin ifade ettiği, başka bir ifadeyle hatırlattığı, elast bezmindeki söze inanmak ve başka bir sözden bahsetmemek semâ' için olmazsa olmaz şartlardandır. Mela'nın aşağıdaki beyti bu anlamları içermektedir:

Dê bîşaret bi îşaret ji neyê bête sîma'

Tu ji nayê di sîmâ'ê bike bawer meke behs

İşaretle anlarsın müjdeyi dinleyince neyden

Tasdik eyle neyden dinlediğini, başka şeyden söz etme artık (Cizîrî, 252-253).

Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde varlık aleminin durumu bir raksta duran güzellerin durumuna teşbih edilerek açıklanır. Ona göre varlık aleminin fertleri semaya duran “inci yüzlü mucizevî güzeller” gibidir. Mela'nın bu teşbihteki amacı, varlık aleminin Allah'ın cemal sıfatının yansıması olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre varlık aleminin fertlerinin deveranının müdaviimleri ise “ud ve ney sesiyle semada arz-ı endam eden güzeller”dir. Bu teşbihte de varlık aleminin ontolojik olarak ilahî nağmeyi işittikleri ve bu işitme sonucunda vecde gelip raksa durdukları anlatılmak istenmiştir. Varlık aleminin bu deveranının sultanlara has bir deveran olduğunu ifade eden Mela, bu teşbihte de varlık aleminin kusursuz işleyen bir bütün olduğunu ortaya koymak istemiştir. Onun bu anlamları havi beyti şu şekildedir:

Semaya cumle dêmdur tê bi i'caz ehlê surpur tê

Biha testefferu qamatun bi 'îdanin we nayatî

Semayê rast û çep tînin şemalên xasse hiltînin

Fe ya lillahi fî meylatiha min 'etfi benatî

Cezbeye gelmiş cümle inci yüzlü mucizevî güzeller

Ud ve ney sesleriyle raksta arz-ı endam ederler güzeller orada

Sağa sola salınmadalar krallara özgü alametler var üzerlerinde

Hayran kalmada herkes [ban ağaçları gibi] salınmalarda (Cizîrî, 142-143).

Hülasa; Melayê Cizîrî'nin semâ' ve onun ifade ettiği işitme, vecd, cezbe ve raks konularını ontolojik anlamları ile kavradığı, alemleri mükemmel bir şekilde işleyen bir bütün olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Tüm alemin ilahî bir tecelli olduğu görüşüne uygun olarak alemdeki fertlerin de bu güzelliği kendi zatlarında taşıdıkları ve böylece güzel olan varlık aleminin mutlak güzel olana doğru bir deveran içinde olduğu Mela'nın konuya yaklaşımının özetidir. Yukarıdan aşağıya doğru ele alındığında, Allah'ın merkezinde olduğu deveranın en önemli basamağını ise semavî alem meydana getirmektedir. Başka bir ifadeyle Mela'nın anlam dünyasında ontolojiden sonra kozmoloji meseleleri gelir, bu da semâ' meselesinin astronomi ile beraber kullanılmasını gündeme getirir.

3.2. Kozmolojik-Astronomik Semâ'

İslam tasavvuf düşüncesinde felekler aleminin deveranına İbnü'l-Arabî'nin “kevnî semâ'” adını verdiğini ve yine İhvân-ı Safâ'nın gökcisimlerinin çıkardığı ses ve oluşturduğu görsel tablonun musiki ve raks için prototip olduğunu hatta Pisagor'un musiki ile ilgili esasları gökcisimlerinin çıkardığı seslerden aldığı ile ilgili iddiaları yukarıda zikretmiştik. Bu bakış açısı Melayê Cizîrî'nin *Dîvân'*ında da yer almış, klasik astronominin tüm unsurları semâ' anlayışının bakış açısıyla yorumlanmıştır.

Semavî varlıklar arasında en önemlileri ruhlar ve meleklerdir. Melâ'ya göre ruhlar ve melekler, Allah'ın nurunun her tarafı aydınlatması ve tecelli etmesi sonucu semavî bir raksa durmuşlardır. Ona göre meleklerin ve ruhların çıkardıkları hay-hû sesleri her yerde yankılanmaktadır. Onlar Allah'ı bu seslerle zikrettikleri,

tesbîh ve takdîs ettikleri için Mela'nın şiirinde “subbûhî” ve “kuddûsî” olarak adlandırılmışlardır (Zivingî, t.y.: 2/872). Mela'ya göre onların raks ve semâ'ı tıpkı sûfîlerin raks ve semâ'ı gibidir. Çünkü Cizîrî, sûfî raksın meleklerin ve ruhların yaptığı raksın sonucunda ortaya çıkan seslerin duyulmasıyla olduğunu düşünmektedir. Onun melekler ve ruhların raksı ile ilgili beyitlerinde şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Hay û hûya subbuhîyan reqs û semaya qudsîyan

Teşbîhê coşa sofîyan feryad û zîkr û lerze da

Subbuhilerin hay u huyu kuddusilerin raks ve seması

Sufilerin zikir halkası gibi feryad ve titreyişlere boğdu her tarafı(Cizîrî, 40-41).

Saqî ji dengê bulbul e avête çerxê xulxule

Rûhan li dorê silsil e govend û reqs û helqe da

Sakinin elindeki testiden çıkan sesler velveleye vermiş semayı

Ruhlar toplanmış etrafında, raks ve oyun halkaları oluşturdular (Cizîrî, 42-23).

Bi evînê melek û çerx û felek têne sema

Rewşen in têkî bi mihrê ji sema ta bi semek

Aşk ile raks edip dönmekte tüm meleklerle çarh-ı felek

Aşk nuruyla ışıldamakta kâinat semadan denizdeki semeğe dek(Cizîrî, 346-347).

Mela, Allah'ın yukarıdan aşağıya doğru tecelli etmesiyle birlikte cezbeye kapılan ruhlar ve meleklerin raksından sonra klasik astronomi ilminde yer alan yedi gezegenin durumunu da aynı minval üzere açıklamaya çalışmıştır. Ona göre yedi gezegen de ilahî sözün işitilmesine ve bunun oluşturduğu cezbe haline kendini kaptırıp raks etmektedirler. Elbette bu raks seremonisinde Allah'ın fail olması ve tecellinin kaynağı olduğu gerçeği hiçbir zaman unutulmamalıdır. Nitekim Mela da bu gerçeği, yani felekî raksın kusursuzluğunun mutlak kusursuz olana bağlı olduğunu açık bir biçimde aşağıdaki ifadelerinde ortaya koymuştur:

Ew kamîlê bê'eyb û neqs çerxên bi her yek new' û şexs

Wî yek bi yek anîne reqs tê seb'eê seyyare da

Kusurlardan beri olan o kâmil kuvvet birleştirip eflakı

Yedi gezegenle birlikte raksa getirdi onları birer birer (Cizîrî, 42-23).

Melayê Cizîrî'ye göre semavî alem, güneşin merkezde olduğu astronomik bir dans halkası gibidir. Bu halkada gezegenler ve yıldızlar deveran etmektedirler. Ona göre gezegenlerin ve yıldızların güneş etrafında raks etmeleri Allah'tan duydukları bir işaret ve bu işaretin sonucunda düştükleri cezbe hali sebebiyledir. Cizîrî'nin güneş ve etrafındaki yıldızları bir raks halkasına benzettiği, bu raks halkasındaki deveranda yer alan tüm unsurların adeta kendilerinden geçercesine raks ettikleri ve aynı amaca matuf yol aldıkları onun aşağıdaki beyitlerinde ifade edilmiştir:

**Mestane govendê dikin reqsê li dor findê dikin
Qesta şekerxendê dikin le'lan gewher xende da**

Mestane raks edip dönmedeler bu yıldızlar bir güneş etrafında
Al dudaklı tatlı sözlü cevher gülüşlü sevgiliye ulaşmak isterler (Cizîrî, 44-45).

**Hin suflewî bazî dikin hin meylê evrazî dikin
Xweş reqsek şehbazî dikin sergeşte ne d'halê xwe da**

Kimi oynaşip hareket eder süflice, kimi yükseklerle meyleder
Sultanî bir raksa dururlar, şakındırlar kendi hallerinde (Cizîrî, 44-45).

Melayê Cizîrî, alemi bir nur hiyerarşisi içinde ele aldığı için her şeyin Mutlak Nur'dan tecelli ettiği, böylece feleklerin ve yıldızların da alemdeki nurlardan bir nur olduğu görüşünü benimsemiştir (Cizîrî, 44-45). Ona göre sûfi, gönül gözüyle bu nurları temaşa ettiğinde, gezegenlerin ve yıldızların birbiriyle nasıl raks ettiklerini, birbirleriyle nasıl aşkla naz ve işvede bulduklarını görebilir. Sûfi bu seremoniyi temaşa ettiğinde aşk derdine düçar olur ve adeta akli başından uçup gider. Mela'nın bu düşüncelerini aşağıdaki ifadelerinde görebiliriz:

**Zuhre û Xurşîdi min dîtin di qewsê hemqeran
Surrê da dil 'eqreban çerx û sema û heyhey e
Ew hemî vêkra mi dîn tekil di çerxê carekê
Hê ji wan bê hal im ez ehwal û 'işq û cezbe ye**

Yay burcunda birbirine yakın gördüm güneşle zühreyi
Gönle vurdu cazibesi akreplerin, duyulur raks ve sema coşkusu
Bütün o nurları gördüm bir raks halkasında
Aşkın cazibesinden ötürü halim yok o günden beri (Cizîrî, 106-107).

Özetle; Melayê Cizîrî'nin varlık anlayışında yukarıdan aşağıya bir varlıklar veya nurlar hiyerarşisi bulunmaktadır. Ontolojik olarak Allah ve O'nun tecelligahı olan alem arasındaki ilişki semâ' ve raks olarak değerlendirilmekte, sonra da akıllar, ruhlar, melekler ve daha sonra da felekler ve yıldızlar bir bütün olarak bu ilişkiyi kendi düzeylerinde ve kendi aralarında icra etmektedirler. Dolayısıyla Mela'ya göre semâ' ve onunla ilişkili olarak işitmek ve raks etmek, filozofların kavramlarından ödünç alarak söylemek gerekirse ay-üstü alemin tüm varlıkları arasında icra edilen bir hakikattir. Peki ay-altı alemde durum nasıldır? Şimdi de Melayê Cizîrî'nin *Dîvân*'ında İbnü'l-Arabî ve diğer sûfilere bahsettiği rûhânî semâ'a başka bir ifadeyle sûfilere özgü olan semâ'a bakmakta fayda vardır.

3.3. Rûhânî Semâ'-Sûfîlerin Raksı

Melayê Cizîrî'nin benimsediği vahdet-i vücûd düşüncesine göre, tüm varlık aleminin özü birdir. Varlıkların çeşitliliği ve çokluğu bu bir olan hakikatin içinde mündemiç olan aynı hakikatin farklı görünüşleri, belirlemleri yani tecellileridir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Mela'nın "külli kanûn" olarak ifade ettiği birlik ilkesi, bütün çokluğun ve çeşitliliğin özünde vardır. Ay-üstü alemde görülen akıllar, ruhlar, melekler, felekler ve yıldızlar gibi ay-altı alemdeki bütün varlıklar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar da aynı birlik etrafında bir araya gelmiş olan unsurlardır (Doru, 2016: 242-243). Başka bir ifadeyle çokluk, görünürdedir ve bu anlamda bir hayaldir. Esas olan birliktir ve bu birlik her yerdedir.

Cizîrî'ye göre sûfîlerin en büyük maksadı bu birliğe ulaşmaktır. Bu sebeple varlık alemindeki çokluk içindeki sûfî daha önce elest bezminde işittiği o gerçeği görmek, müşahede etmek ve bizatihi yaşamayı istemek peşinde olmalıdır. Sûfî'nin bu amaçla çıktığı yolculuğun (seyr-i sülûk) en önemli sembollerinden biri, hac ve ritüelleridir. Melayê Cizîrî de semâ' konusunu bu amaçla hac ve ritüelleri ile beraber kullanmıştır. Buna göre hac, sûfî'nin çıktığı manevî yolculuğu sembolize ederken; tavaf, sûfî'nin özünü ve menşeyini idrak etmesidir. Hacerü'l-esved ise Allah'ın zatını sembolize eder (Doru, 2016: 74-75). Bu çerçevede Mela'nın şiirlerinde, hac ibadetinin bir deveran, bir halka ve raks şeklinde yapılması ve bu şekilde semâ'ın hac ile beraber zikredilmesi semâ'ın manevi bir yolculuk ve sûfî'nin geldiği yeri idrak etmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bu amaçla hacıların Hacerü'l-esved'in etrafında dönmesi ve ona ulaşmaya çalışması başka bir ifadeyle onunla ittisal etmek istemesi ise, sûfînin daima Allah'a ulaşma ve onunla ittisal etme çabasını ifade eder.

Allah Allah çi tecella ye ji sirra qederî

Hacîyan silsile bestine li dora qemerî

Dorê Beytê ji sema têne semaya seheri

Allah Allah, nedir bize tecelli eden kaderin bu sırrı

Hacılar saf tutup halkalanmış ay etrafında

Seher raksına gelmedeler, Safa tarafından Beyt'i tavafa (Cizîrî, 191-192).

Melayê Cizîrî, tasavvufî semâ'ın farkını ortaya koymak üzere Hacerü'l-esved'in hac ibadetindeki önemi gibi sûflerin raksında da amacın Allah'ın zatına ulaşip onunla vuslatı gerçekleştirmek olmak gerektiğini (Cizîrî, 276) ve bu amacı taşımayan bir raksı uygulayan kişinin ise, kör ve ebleh olduğunu ifade etmiştir (Cizîrî, 320).

Öte yandan Melayê Cizîrî birlik ve çokluk meselesi ile ilgili çokluğun arkasındaki birliğe işaret etmek üzere sevgilinin yüz ve yüzündeki unsurlardan da yararlanmıştı. Mela'nın şiirlerinde sevgilinin yüzü ve yüzdeki ben birliği temsil ederken, zülûfler ise çokluğu sembolize etmektedir (Doru, 2016: 95-99). Bu çerçevede Mela, sevgilinin yüzündeki zülûflerin yüz'ün ve ben'in etrafında raks ettiklerini, amaçlarının yüz ve ben'deki birliğe ulaşmak olduğunu ifade etmektedir. Bu tasvir, Mela'nın çokluğu arizî bir durum, birliği ise değişmez bir ilke olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu tasvir, bütün mevcudatın değişmez ve gerçek birliğe doğru yol aldığını ve bu yolda kendilerinden geçerek rûhânî ve manevî bir raksa durduklarını ifade etmektedir. Mela'nın, zülûfleri yüz'e ve ben'e doğru bir deveran içinde ele aldığı beyitleri şunlardır:

Sef bi sef wildan perî bûn benda zulfa 'enberî bûn

Têk li dêmê muşterî bûn reqs û givend û sefa ye

Anber zülûflerinin köleleri saf bağlamış vildanlarla periler idi

Hepsi de onun yüzüne müşteri; raks, oyun ve safa içinde (Cizîrî, 124-125).

Min dî seher zülfe di mest hatin sema îhrami best

Çûn secdeya xalê bi qest lew haciban mihrabi da

Raksa gelmiş mestane zülûflerini gördüm yârin seher vaktinde

Secdeye kapandılar yüzündeki bene, kaşlarının mihrabında (Cizîrî, 212-213).

Cizîrî'nin semâ' anlayışında manevî yolun yolcusu kalbini hiçbir zaman kesrete kaptırmamalıdır. Tüm varlık alemi aynı amaca matuf bir deveran içinde yüzdüğü gibi sûffî de bunu idrak ederek hareket etmelidir. Bunun için raks halkasında sûffî, gerçek amacın dışında yoluna çıkacak ve onun gönlünü çececek mutlak güzellikten başka güzellikler konusunda uyanık olmalı ve gerçek amacından sapmamalıdır. Mela, bu düşüncesini aşağıdaki beyitte şu şekilde ifade etmiştir:

Ger çî tèn reqs û semayê her seher sed neyşeker

Min di bezma surşîrînan ew şîrîneftarî bes

Şeker kamışı boylu yüzlerce güzel raksa gelse de her seher

Cazibeli güzellikler meclisinde o tatlı işveli bana yeter (Cizîrî, 314-315).

Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde semâ', ister ilâhî hitabı işitmek anlamında olan musikiyi ifade etsin, isterse bu işitmenin sonucunda oluşan vecd halinin bir

yansıması olarak raks anlamında ele alınsın, aşk ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre sûfînin ilahî nağmeyi işitmesi sonucu düştüğü cezbe halinin gerçekleşmesi ancak aşk ile mümkündür. Sûfî manevi yolculuğu olan seyr-i sülûkta girdiği cezbelere varlığın anlamını ve mahiyetini idrak edip yaşayabilir. Bu ise aşk olmadan herhangi bir fayda vermez. Mela bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

Cezbe û seyra sulûkê bê mehebbet nabitin

Cehdeya bê 'işq û hub çendî ku kir bê feyde bû

Muhabbet olmadan gerçekleşmez ne bir cezbe ne seyrisülûk

Aşk ve sevgisiz bir cezbe fayda vermez ne kadar çaba sarfedilse de
(Cizîrî, 414-415).

Öte yandan tasavvuf felsefesinde aşk'ın bir muamma olarak görüldüğü bilinmektedir. Bunun sebebi aşk'ın bilginin ve sıradan kavramların alanında değil, tecrübenin doğrudan bir verisi olması ile ilgilidir. Bu sebeple aşk hakkında konuşmak, sebepleri ve etkileri üzerinden fikirler ortaya atmak mümkünse de onun mahiyeti hakkında bir şey söylemek dilin sınırlarının dışında bir konu olarak görülmüştür (İbnü'l-Arabî, 1999: 3/487; Rûmî, 1957: 1/168). Mela da bu sebeple aşkı tecrübe etmenin önemine vurgu yaparak ancak bu tecrübe sayesinde onun bir sır olmaktan çıkacağı kanaatinde. Bu tecrübe de Mela'ya göre ilahî hitabı işitmek ve onunla vecde gelip raks etmekle mümkündür. Bu da bir tür sarhoşluk durumudur. Bu noktada semâ', raks ve şarap ifadelerinin beraber kullanılmış olması dikkat çekicidir. Özetle, Melayê Cizîrî için aşk'ın sırrını çözmek bir problemdir ancak bu problem ilahî nağmeyi işiterek ona kulak vermek, bu sayede vecde gelip sarhoş olmak ve rûhânî bir raksa katılmakla çözülebilir. Mela bu düşüncesini özlü bir ifadeyle "Mela'nın derdine devadır raks" şeklinde ifade etmiştir. Onun bu konu hakkındaki düşüncesi derli toplu bir biçimde şu beyitlerde ifade edilmiştir:

Wer guh bide nayê ku şîrîqed di semayê

Pur hel kirine mes'ele vê fesle xîtabê

Gel de kulak ver neye ki raks halkasındadır şimdi o güzel endam

Halletmiştir aşkın bu fasl-ı hitabında pek çok meselesini (Cizîrî, 428-429).

Îro şekerxendê birîn destê sipîzendê birîn

Dîsa bi govendê birîn derdê Melê dermane reqs

Güler yüzlü sevgili beyaz kollarında götürdü bugün bizi

Yine raks halkasına götürdü bizi, Mela'nın derdine devadır raks (Cizîrî, 324-325).

Mest û hişyarî heme keckulah in reqs û sema tîn

Ez nizanîm çî neseq keyf e nizanîm çî şerab e

Eğik külahlarıyla sarhoş ve uyanık raks ile semaa gelmişler

Ne tür bir keyiftir bu, ne tür bir şaraptır bilmiyorum (Cizîrî, 112-113).

Bu bölümün hülasası olarak; Melayê Cizîrî'nin sûfînin semâ'ını, varlıkta Allah'ın tecellilerini idrak edip ona göre vecde ve cezbe gelmesi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu şekilde tasavvufun en önemli konusu olan aşk'ın bir sır olması meselesinin de çözüleceğini iddia eden Cizîrî, sûfîlerin semâ'ını bir tür sarhoşluk hali olarak değerlendirmektedir. Ontolojik, kozmolojik ve rûhânî semâ'dan sonra son olarak *Dîvân*'da tabiat nesnelерinin semâ'ı olan tabîi semâ' kısmıyla Mela'nın semâ' anlayışını bitirebiliriz.

3.4. Tabîi Semâ'

Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin tabîi semâ'ı açıklarken doğada bulunan unsurların ve karışımların sürekli hareket halinde oluşundan ve onların bu hareketlerinden çıkan sesin arifin kalbine yansımından bahsedilmişti. Cizîrî'nin *Dîvân*'ında tabiat nesneleri de tıpkı felekî semâ'da duran gökcisimleri gibi bir semâ' içinde ve böylece bir bütün olarak semâ'a duran alemin mütemmim bir parçası olarak yer almışlardır. Tabîi semâ'ın görüldüğü üzere kozmolojik semâ' ile ilişkisi bulunmaktadır. Mela'nın tabiat nesnelерinin bu durumu hakkındaki düşüncelerinin bir örneği çiçekler üzerinden yaptığı tasvirlerde bulunabilir. Mesela aşağıdaki beyitlerde Mela, birbirinden farklı türlü türlü çiçeklerin semaya bir renk kattığından, zambak ve sümbüllerin sağlı sollu raks ettiklerinden bahsetmektedir:

**Çiçekên qewsê qezehrengî hezar rengî sema ye
Sunbulan girtî xunav û li gulan taze gulab e**

Eleğimsağma renkli çiçekler bin türlü renk katmış semaya
Çiğ düşmüş sümbüllere gülsuyu dökülmüş güller üstüne (Cizîrî, 112-113).

**Lew seher cewlan didit bayê sebayê rast û çep
Sosin û sunbul bi mestî bân semayê rast û çep**

Zambak ve sümbüller mestane rakedince sağlı sollu
Sabah rüzgârı da dönüp durur seher vaktinde sağlı sollu (Cizîrî, 66-67).

Özetle ifade edecek olursak; Cizîrî'ye göre alem bir bütündür ve onda küllî bir kanûn hüküm sürmektedir. Varlık ilahî nağme/hitap ile doludur (ontolojik semâ') ve bu ilahî nağme sırasıyla semavî varlıklar tarafından işitilir. Onlar bu nağmeye cevap vererek semavî/felekî bir raksa dururlar (kozmojik semâ'). Aynı şekilde sûfîler de bu hakikati idrak edip bu nağmeyi tasdik ederek semavî rakı taklit ederler (rûhânî semâ'). Nihayet tabiattaki tüm nesneler de bu seremoniye renk katmak suretiyle bütünü tamamlarlar (tabîi semâ').

Sonuç

İslam tasavvuf düşüncesinde sûfîlerin dinlediği musiki ve icra ettikleri raksı ifade eden semâ' hakkında erken devirlerden itibaren ortaya çıkan tartışmalar neticesinde önemli bir literatür oluştuğu söylenebilir. İlk dönemlerde daha çok semâ'ın dinî açıdan meşruiyeti tartışılmış ancak Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların eliyle konu hem meşruiyyet kazanmış hem de konu etrafında nazarî-felsefî teoriler ortaya çıkmıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin semâ'ı ilâhî-kevnî, rûhânî ve tabîî olmak üzere sınıflandırması kendisinden sonraki sûfî düşünürleri etkilemiştir.

Melayê Cizîrî'nin yaşadığı 17. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde konu hakkında oldukça hararetli tartışmalar meydana gelmiştir. Özellikle Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Rusuhî Ankaravî'nin semâ' ile ilgili eserleri konu hakkında sûfîlerin tavrını tekrar güçlendirmiştir denilebilir.

Melayê Cizîrî'nin yaşadığı Cizre ve çevresinde de semâ'ı uygulayan tarikatların var olduğu ve muhtemelen Mela'nın bunlara temas ettiği görülmektedir. Her halükârda Cizîrî'nin *Dîvân*'ının tasavvuf düşüncesinin genel felsefesinin yanısıra semâ'a yaklaşımını da ortaya koyan bir metin niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Cizîrî'nin eserinde semâ' ile ilgili beyitleri bir araya getirilip analiz edildiğinde onun genel felsefesinde olduğu gibi, bu konuda da en çok İbnü'l-Arabî'nin çizdiği sınırlar içerisinde kaldığı görülmüştür. Bu çerçevede o semâ'ı ontolojik, kozmolojik, rûhânî ve tabîî olmak üzere dört anlamda kullanmıştır. Onun için ontolojik semâ', tüm varlığın ilahî hitaba muhatap olması sonucunda vücûda/vecde gelmesidir. Bu vecd halinin sonucunda alem bir bütün olarak Allah'ın etrafında dönen bir raks halkası olarak tasvir edilmiştir. Mela için kozmolojik semâ', ruhların ve meleklerin deveranını, güneşin etrafında gezegenlerin ve yıldızların raksı anlamına gelir. Rûhânî semâ' ise, sûfî'nin kalbinde ilahî nağmelerin yansıdığını idrak etmesi ve bu nağmelere cevap vererek vecd hali içinde raks etmesidir. Bu çerçevede hac sembolü ile semâ' arasındaki ilişkiyi ifade eden Cizîrî, sûfî'nin bu raksını bir seyri sülûk olarak görmüş ve maksadın Hacerü'l-esved ile sembolize edilen Allah'ın zâtı ile vuslat olduğunun altını çizmiştir. Son olarak Mela'da tabîî semâ' alemin büyük parçasının mütemmimi olarak tabiat fertlerinin kendi aralarında bir deveran içinde Allah'ın cemal sıfatının bir tecelligahı olduğu anlamına gelmektedir.

Aşağıdaki mısralar Melayê Cizîrî'nin semâ' görüşünü özetleyen ifadeleri olarak değerlendirilebilir. Zira biz bu çalışmada onun semâ' anlayışını dört başlık üzerinden ele aldık. Bu çerçevede ontolojik, kozmolojik, rûhânî ve tabîî semâ' başlıklarının Melayê Cizîrî'nin *Dîvân*'ında nasıl yer aldığının izini sürdük. Bizce bu semâ' biçimleri Mela'nın aşağıdaki ifadelerinde özet ve sıralı bir biçimde yer almakta, her mısra semâ'ın bir türüne işaret etmektedir:

Heyheya reqs û semaya te çi xweş bestîye çerx

Ku di bircê bi sema li ser destê xwe berx

Sofiyên her di tewafê Hacerî'l-eswed e qesd

Gul û sunbul bi sema tên hemîyan zimzim û çerx

Sema ve raksındaki sevinç naraları kuşatmış evreni ne güzel

Elleri üstünde raks ederek gelmekte koç burcu ne güzel

Hacerü'l-esved'i tavaftır maksadı sufilerin her defasında

Gül ve sümbül birlikte rakedip dönerler benlerin etrafında (Cizîrî, 276-277).

Son söz olarak; Cizîrî, 17. yüzyılda yaşamış bir sûfî olarak tasavvuf düşüncesinin nazarî ve amelî meselelerine ilgi duyan bir alim-arif olarak, semâ' konusuna da kayıtsız kalmamış ve *Dîvân'*ında bu meseleleri etraflıca işlemiştir.

Kaynakça

Algar, H. (1996). Hâcegân. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C.14. 431.

Ankaravî, İ. (1256). *Minhâcü'l-fukarâ' ve hucetü's-semâ'*. Kahire: Daru't-taba'ati'l-bahire.

ö 38 Ambrosio, A.F. (2012). *Bir Mevlevinin Hayatı*. (Çev. Ayşe Meral). İstanbul: Kitap
Melayê Cizîrî Yayinevi.

Baz, İ. (2015). Kadızâdeliler-Sivâsiler Tartışması. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. (ed. Bayram Ali Çetinkaya ve Ahmet Hamdi Furat). C.8. 757-796

Beysanoğlu, Ş. (2003). *Diyarbakır Tarihi*. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Bruinessen, M. V. (2013). *Ağa, Şeyh, Devlet*. (Çev. Banu Yalkut). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ceyhan, S. (2009). Semâ. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C.36. 455-457.

Cizîrî, M. (2009). *Dîwan*. (Çev. Osman Tunç). İstanbul: Nûbihar.

Çelebi, Evliya (2010). *Seyâhatnâme 4. Kitap*. (Haz. Seyit Ali Kahraman). Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Demir, A. (2015). İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2). 65-87.

Doru, M.N. (2016). *Melayê Cizîrî: Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar.

Düzdağ, M.E. (1972). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

- Düzenli, P. (2001). Klasik İslam Kaynaklarında Müzik Tartışmaları. *Marife*. Yıl.1.Sayı: 2. 27-58.
- Gazâlî. (t.y.). *İhyau 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Hüdâyî, A.M. (1986). *Keşfü'l-gina 'an vechi's-semâ'*. (Çev. Hasan Kamil Yılmaz). *Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin "Sema Risâlesi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 4/273-284.
- İbnü'l-Arabî. (1993). *El-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Sînâ. (1381). *El-İşârât ve't-tenbîhât*. Kum: Bostan-i Kitab-i Kum.
- İhvân-ı Safâ. (1992). *Resâil*. Beyrut: ed-Daru'l-İslamiyye.
- Kelâbâzî, E. B. (1993). *Et-Ta'arruf*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Koca, F. (2004). Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 13/25-74.
- Kılıç, M.F. ve Aydın, M. (2017). XIV.-XV. Asır Hasankeyf'inde Bir Müzikoloji Risalesi: Muzaffer Haskefi'nin El-Keşşâ Fî 'İlmî'l- Engâm Adlı Eseri. *DîvânDisiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. Cilt. 22. Sayı.42. 33-65.
- Öngören, R. (2012). *Osmanlılar'da Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayınları
- Rûmî, Mevlânâ, C. (1957). *Dîvân-ı Kebîr*. (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rûmî, Mevlânâ, C. (2007). *Mesnevî*. (Haz. Adnan Karaismailoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Serrac, E.N. (2001). *El-Lüma'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sühreverdi, Ş. (2010). *'Avârifü'l-me'ârif*. (çev. Abdülvehhab Öztürk). İstanbul: Saafet Yayınevi.
- Uludağ, S. (1994). Devran. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C.9. 248-249.
- Uludağ, S. (1999). *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Zivingî, A. (t.y.). *El-'İkdü'l-cevherî fî şerhi Dîwâni Şeyhi'l-Cezerî*. Kanişli.

Aheng û Mûsîqî di Helbestên Melayê Cizîrî De

Abdurrahman ADAKⁱ

Kurte: Aheng, di edebiyatê de hêmaneke bingehîn a şêwaz û estetîka edebî ye. Aheng li ser du beşan dikare bê dabeşkirin: Ahenga rîtmîk (kêş) û ahenga dangan (serwa, paşserwa hwd). Di nav hemû cureyên edebî de herî zêde helbest xwedî aheng e. Ahenga helbestê di heman demê de mûsîqîya helbestê ye jî. Di tarîxa edebiyata Kurdî de aheng û mûsîqî di helbestên Melayê Cizîrî de gihîştîye lutkeyê. Mela di tarîxa edebiyata Kurdî de yekem kes e ku kêşa erûzê bi hemû regezên xwe û bi awayekî serkeftî bi kar aniye. Mela di di Kurmanciya sade ya rojane de jî erûz bêqusûr tetbîq kiriye. Serwaya hundurîn yek ji taybetiyên xweser ên şêwaza Melayê Cizîrî ye. Mela di 31 helbestên xwe de bi şeş şêweyan serwaya hundurîn bi kar aniye û wek şêwazeke taybet behra recezê ji bo serwaya hundurîn terxan kiriye. Mela di helbestên xwe de hunerên bedî'î yên bi ahenga dangan re têkildar jî bi kar anîne ku ew jî hunerên wek î'ade, 'eks, tekrîr û alîterasyonê ne. Di encamê de Mela di helbestên xwe de aheng û mûsîqîyeke bihêz bi dest xistiye, hin şêwazên taybet şopandine û di vî warî de bûye pêşeng.

Peyvên Sereke: Melayê Cizîrî, aheng, mûsîqîya helbestê, kêşa erûzê, dubarekirina dangan.



Harmony and Music in Poetry of Molla al-Jazari

Abstract: Harmony is a main element of literary form and aesthetics. It can be classified into two sections: rhythmic harmony (metric) and sound harmony (rhyme, rime etc.). Poetry has more harmony than all other literary genres. Poetic harmony is also poetic music. In the history of Kurdish Literature harmony and music reaches to a paramount level in Molla al-Jezari's poetry. In the history of Kurdish Literature, Molla was the first poet who used prosody meter successfully in a broader perspective. Molla used prosody in daily Kurdish as well. Internal rhyme is one of independent characteristics of Molla al-Jezari's form. Molla used internal rhyme with six different forms in his 31 poems and as a special form he reserved recez prosody for internal

ⁱ Doç. Dr., Zanîngeha Mardin Artukluyê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, abdurrahmanadak@gmail.com.

rhyme. Molla also used literary arts of sound harmony such as return, inverse and alliteration. To sum up, Molla gained a powerful harmony and music in his poetry, he followed some special forms and became the pioneer of that field.

Key Words: Molla al-Jazari, harmony, poetic music, prosody meter, sound repetition.



Melayê Cizîrî'nin Şiirlerinde Ahenk ve Musiki

Öz: Ahenk, edebiyatta üslup ve estetiğin temel bir ögesidir. Edebiyatta ahenk unsurları iki kısım halinde ele alınabilir: Ritmik ahenk (vezin) ve ses ahengi (kafiye, redif vd.). Edebî türler içerisinde ahenk açısından en üst düzeyde olanı şiidir. Şiirin ahengi aynı zamanda şiirin musikisidir. Kürt edebiyatı tarihinde ahenk unsurları, bir bütün olarak ilk kez Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde ortaya çıkmış ve zirveye ulaşmıştır. Kürt şiirinde aruz veznini geniş bir perspektifle ve başarılı bir şekilde ilk kez Melayê Cizîrî uygulamıştır. Melayê Cizîrî günlük konuşma Kürtçe'sinde de aruzu başarı ile uygulamıştır. İç kafiye, Melayê Cizîrî'de ayırt edici bir üslup özelliğidir. Melayê Cizîrî 31 şiirinde iç kafiyenin farklı altı şeklini uygulamış ve bu şiirlerinde recez bahrini kullanmıştır. Redif ve nakaratlar da Melayê Cizîrî şiirinde önemli ahenk unsurlarıdır. Bunların başında iade, aks, tekrar ve aliterasyon gelmektedir. Sonuç olarak Melayê Cizîrî şiirlerinde kuvvetli bir ahenk ve musiki elde etmiş, orijinal bazı üsluplar kullanmış ve bu alanda öncü olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Melayê Cizîrî, ahenk, şiir musikisi, aruz vezni, ses tekrarı.

Destpêk

Aheng (di Îngilîzî de “harmonî”, di Erebî de “îqa”), taybetiyeke jê neger a hemû hunerên bedew e. Aheng, di edebiyatê de hêmaneke bingehîn a şêwaz û estetîka edebî ye û bi kurtî wek “rêkxistin û yeksaniya di nezm û pexşanê de ye ku bi bihîstina wê ruhê mirov hestiyar dibe” dikare bê pê nasekirin. Zanistên hunera edebiyatê yên wek kêş, serwa û paşserwayê û hunerên bedîî (hunerên edebî) yên wek tekrîr, îade, ‘eks û muwazeneyê bi ahengê re têkildar in û her yek ji wan aliyekî ahengê îfade dikin (Yetiş 1988, r. 516; Macit, 2016, r. 14-17; Şemîsa 1378, r. 154). Rabirdûya peyva ahengê di vê wateya berfireh de zêde ne kevin e. Di berhemên belaxeta klasîk de peyva ahengê nehatiye bikaranîn. Lêbelê hin muteradif, yan jî nêzwateyên wê hatine bikaranîn ku ew jî têgehên wek “insicam”, “tecanus” “teelluf” û “selaset”ê ne. Têgeha ahengê cara pêşî bi wateya xwe ya edebî ya navborî di dawiya Osmanîyan de di berhemên nezeriyeya edebiyatê de hatiye bikaranîn û bi vî awayî ketiye nav lîteratura edebiyata Tirkî (Yetiş 1988, r. 516; Macit, 2016, r. 14-17). Vê dawiyê ji aliyê Muhsin Macit ve li ser mijara ahengê bi navê *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları* (Hêmanên Ahengê di Helbesta Dîwanê de) berhemeke serbixwe jî hatiye nivîsîn (Macit, 2016).

Ahenga metnê edebî, wek mûsîqiya metnê edebî jî hatiye binavkirin. Ji aliyê gelek teorîsyenan ve hebûna pêwendiyekê di navbera helbestê û mûsîqiyê de tê qebûlkirin. Li gor vê, di navbera elhan/usûlên mûsîqiyê û weznên erûzê de hevterîbiyek heye û hin usûlên mûsîqiyê bi hin weznên erûzê yên diyar tèn bestekirin (Yetiş 1988, r. 516; Macit 2016, r. 81). Li gor feylesofên ku li ser mijarê hizrên xwe îfade kirine, hem elhan/usûlên mûsîqiyê, hem jî weznên helbestê li ser bingeha tenasubê (ahengê) ava dibin. Ev tenasub jî bi herikbariya nîzamî û periyodîk ya hereke û sukûnan di kelimê edebî û di nexmeya musîqiyê de çê dibe û ya yekem kêşa helbestê, ya duyem jî nexmeya mûsîqiyê derdixe holê (Zerqanî 1345, r. 143). Li gor ku Zerqanî vedugehezîne Farabî lehna mûsîqiyê beramberî beyta helbestê û nexme, yanî hêmanên lehnê jî beramberî herfên helbestê dibîne (Zerqanî 1345, r. 139). Hin teorîsyenên Rojava rîtma helbestê dişibînin rîtma mûsîqiyê û ji ber vê jî kêşê bi notayên musîqiyê nîşan didin (Wellek, r. 190). Formalîstên Rûs tevahiya rûdanên ahenga dengên bi têgeha orkestrasyonê îfade dikin (Wellek, r. 180). Teorîsyenê navdar ê edebiyatê Eliot jî ji aliyên curbicur ve di navbera rîtma helbestê û mûsîqiyê de hevbeşyan tesbît dike û bi giştî di şûna ahenga helbestê de mûsîqiya helbestê bi kar tîne (Eliot 2007, r. 137). Di encamê de tê dîtin ku ahenga metnê edebî û mûsîqiya metnê edebî ji hev cuda nehatine hizirkirin.

Aheng, di heman demê de wek hêmaneke bingehîn a şêwaznasîyê (stîlîstîk/sebkşinasî) jî tê qebûlkirin. Şaxa şêwaznasîyê ya bi ahengê re têkildar, di lîteratura Rojavayî de wek “phonostylistics/fonostîlîstîk” (Aytaç 2016, r. 82) û di lîteratura Îranî de wek “sebkşinasîyî awaha” tê binavkirin û “fonostîlîstîk (sebkşinasîyî awaha) jî beramberî mûsîqiyê tê dîtin (Şemîsa 1378, r. 154). Bêguman aheng hêmaneke bingehîn a estetîka edebî ye jî. Çawa tê zanîn estetîk (‘ilmu’l-cemal) bi kurtî wek zanista ku li ser regezên bedewiyê radiweste tê pênasekirin. Estetîk xwe di hunerê de nîşan dide û çawa ku estetîka hemû huneran heye, estetîka hunera edebiyatê jî heye. Ev estetîk jî bi aheng û yeksaniyê tê bidestxistin (Ayvazoğlu, r. 146).

Aheng di metnê edebî de bi şêweyên curbicur derdikeve holê ku ji wan re “hêmanên ahengê” (Macit 2016), yan “hêmanên mûsîqiyê” (Şemîsa 1378, r. 153) tê gotin. Ev hêman bi piranî li ser du beşan hatine dabeşkirin: Aheng/mûsîqiya derekî û aheng/mûsîqiya navekî. Ahenga derekî beramberî kêş, serwa û paşserwayê; ahenga navekî jî beramberî hunerên bedî’î yên wek cînas, îştîqaq, tekrîr, îade, ‘eks, muwazene û aliterasyonê tê qebûlkirin (Macit 2016, r. 19; Şemîsa 1378, r. 153). Li gor me ji ber ku ahenga serwa û paşserwayê jî wek cînas, tekrîr û hunerên dî yên bedî’î bi dubarekirina dengên çê dibe, ew jî di kategoriya wan de bê mitalekirin guncawtir e. Di edebiyata Rojava de hin teorîsyenên edebiyatê bi awayekî ku him ahenga derekî, hem jî ahenga navekî vegire, di şûna ahengê de peyva “rîtm”ê bi kar tînin, hin teorîsyen jî rîtmê ewqas berfireh nagirin û wê tîne ji bo kêşê bi kar tînin. (Wellek, r. 185). Yên yekem “ahenga rîtmîk”, yanî kêşê wek “rîtma derekî” û “ahenga dengên”, yanî hêmanên bi dubarekirina dengên re têkildar jî wek “rîtma navekî” bi nav dikin û bi vî awayî rîtmê dixin du beş, lêbelê yên duyem ji ber ku ahenga dengên û rîtmê ji hev cuda dikin pêdivî bi dabeşkirineke bi vî rengî nabînin.

Îro li Kurdistanê Iraqê lêkolînerên edebiyatê rêbaza yekem dişopînin (Reşîd 2017, r. 19-41). Li gor me eger “rîtm” tenê ji bo dubarekirinên perîyodîk (maweyên diyarkirî), yanî ji bo kêşê bê bikaranîn û wek ahenga rîtmîk bê binavkirin guncawtir e. Di vê rewşê de kêşê dê bikeve kategoriya ahenga derekî, serwa û paşserwa jî wek hunerên bi dubarekirina dengên re têkildar dê bikevin kategoriya ahenga navekî. Lewra di serwa û paşserwayê de jî ya esas dubarekirina dengên e. Ji ber ku em wek têgeha vegir peyva aheng/mûsîqiyê bi kar tînin, pêdivî bi dabeşkirineke bi şêweya rîtma derekî û rîtma navekî namîne. Çawa ku di beşa wê de dê di pratîzekirin, di binemaya xwe de ahenga rîtmîk jî bi dengên re pêwendîdar e. Lewra rîtma helbestê bi dubarekirinên dengên perîyodîk tê bidestxistin (Wellek 2016, r. 185). Ji vî aliyê ve aheng û deng dibin du peyvên ku ji hev nayên cudakirin (lazimê xeyrê mufariq). Di encamê de dikare bê gotin ku wek têgeha vegir ne rîtm, bikaranîna aheng/mûsîqiyê guncawtir dixuye.

Herçiqas aheng û mûsîqî, çî menzûm çî pexşan, taybetiyeke giştî ya hemû metnên edebî ye jî, ji pexşanê zêdetir di nezmê de xwe nîşan didin. Bi taybetî di helbesta klasîk de tiştê ku helbestê ji pexşanê vediqetîne rîtm e. Loma aheng û mûsîqî wek taybetiyeke girîng a helbestê derdikevin pêş û ev taybetî xwediyê girîngiyeke mezin e. Helbestvan di hêz û qudreta xwe ya vegotinê de deyndarê aheng û mûsîqiyê ye. Eger ji kelamê helbestvan mûsîqî bê derxistin, di dest de tiştêkî hindik dê bimîne (Zerqanî 1345, r. 127). Ji ber ku aheng û mûsîqî xaleke girîng û jêneger a şêwaz û estetîkê ye, helbestvanê di aheng û mûsîqiyê de serkeftî, di hunera helbestê de serkeftî tê qebûlîkirin. Ji bilî vê hin erkên aheng û mûsîqiyê jî hene. Nivîskar bi mebesta ku hizrên xwe bidin qebûlîkirin serî li vê şêwazê didin. Gelek caran hizrên gelekî baş ji ber ku ne di qalibê ahengê de tên gotin bandorê nakin. Herweha aheng metnê edebî hêsantir di hiş de dihele û dide jiberkirin. Di pexşanê de piştî ku naverok hat fêmkirin form têk diçe, lêbelê di helbestê de form her dimîne (Aytaç 2016, r. 72).

Bi qasî ku tê dîtin di nav Kurdan de ji aliyê hunerê ve herî zêde hunera edebiyatê û di nav wê de jî herî zêde hunera helbestê pêş ketiye. Berhemên tarîxa edebiyata Kurdî bi helbestvanan dagirtî ne. Bêguman di nav van helbestvanên Kurd de, bi taybetî di qada Kurdiya Kurmancî de, yê ku her zêde balê dikişîne Melayê Cizîrî ye. Melayê ku di sedsalên şazdehem û hivdehem de jiyana xwe li Cizîra Botan bûrandiye (ji bo jiyana û nasnameya wî bnr. Adak, 2013: 186-210), helbestvanekî damezirîner ê edebiyata Kurmancî ye û li gor agahiyên berdest di nav tevahiya edebiyata Kurdî de yekem helbestvanê xwedî dîwan e. Loma form, aheng û hunerên di yên helbestê ku berî wî di edebiyata Farişî de gihîştibûn lutkeyê, di edebiyata Kurdî de cara pêşî di destê Mela de dirûv girtine. Gelo ev helbestvanê ku di edebiyata Kurdî de ev rola tarîxî lîstiyê, di hunera helbestê de roleke çawa lîstiyê? Gelo girîngiya wî tenê ji damezirîneriya wî tê, yan di heman demê de ji hêza wî ya hunerê jî tê? Gelo eger Mela hunermendekî serkeftî be, di nav sîstema helbesta Îslamî de payeya wî çî ye? Ji ber girîngiya Melayê Cizîrî ya di tarîxa edebiyata Kurdî de, em dixwazin di vê gotarê de di çarçoveya bersivên van pirsan de li ser şêwaza wî ya aheng û mûsîqiyê analîzekê bikin.

Çawa ku Eliot jî amaje pê dike, ji ber ku di sazkirina helbestê de gava ku pêşî tê avêtin binyada rîtmîk e (Eliot 2007, r. 137), em ê jî di gotarê de pêşî cih bidin ahenga rîtmîk, piştî jî cih bidin ahenga denga.

I. AHENGA RÎTMÎK: KÊŞA ERÛZÊ

Rîtm, ew aheng e ku ji dubarekirinên yeksan û periyodîk tê bidestxistin. Mebest ji dubarekirinên periyodîk jî ew dubarekirin in ku di maweyên diyar de li pey hev tîrên rîtmîk (Wellek, r. 185). Di rîtmê de periyodîkbûna dubarekirinê xaleke heyatî ye ku ahenga rîtmîk ji ahenga denga cuda dike. Yeksanî jî wekhevîya jimara heceyên misrayê îfade dike. Rîtm di Kurdî de bi peyva “kêş”ê, di edebiyatên Rojhilatî de bi peyva “wezn”ê, di edebiyatên Rojavayî de jî bi peyva “metre” tê îfadekirin. Di edebiyata cihanê de sê sistemen kêşê hatine bikaranîn: Kêşa çendatî (demî), kêşa çawayî û kêşa birgeyî. Di van her sê kêşan de yeksaniya jimara heceyan esas e. Lêbelê digel vê di kêşa çendatîyê de dirêjahî û kurtiya dema birgeyan û di kêşa çawayîyê de jî bihêzî û bêhêziya birgeyan (kirpandina wan) jî li ber çavan tê girtin (Wellek r. 197; Reşîd 2017, r. 14-18). Îcar li nav Miletên misliman ên Rojhilatê yên wek Erebb, Fars, Tirk û Kurdan kêşa çendatîyê/kêşa erûzê) hatiye bikaranîn (Ji bo agahiyên berfireh derheqê kêşa erûzê de bnr. el-Haşîmî 1997, r. 8-105; Saraç 2016, r. 201-248). Loma Melayê Cizîrî jî wek helbestvanekî Rojhilatî ev cureya kêşê bi kar anîye û bi vê cureya kêşê mûsîqîya helbestên xwe saz kiriye.

1. Cihê Melayê Cizîrî di Tarîxa Kêşa Kurdî de

Melayê Cizîrî wek helbestvanekî edebiyatên Îslamî, di tevahiya helbestên xwe de kêşa erûzê bi kar anîye û bingeha mûsîqîya helbesta xwe bi vê kêşê avêtîye. Dema em li kêşa ku Mela bi kar anîye dinêrin, em dibînin ku ew di tarîxa edebiyata Kurdî de yekem kes e ku kêşa erûzê bi hemû regezên xwe û bi awayekî serkeftî bi kar anîye (Xeznedar 2002, r. 246). Berî Mela helbesta Kurdî ya ku bi Kurdiya Goranî/Hewramî hatibû nivîsîn, bi kêşa birgeyî bû ku li ser du aliyên pênc birgeyî (5+5) dihat dabeşkirin (Gerdf 1999, r. 254-255). Bi qasî ku tê dîtin berî Mela, wek awarteyekê, tenê Baba Tahir di dubeytiyên xwe de kêşa erûzê bi kar anîye, lêbelê wî jî di dubeytiyan de, wek taybetiyeke dubeytiyan, tenê ji behra Hezecê qalibê “Mefa’îlun mefa’îlun fe’ûlun” bi kar anîye (Fesaî 1373, r. 484-485.) Herçiqas berî Mela hebûna hin helbestvanên ku di kêşê de serî li erûzê dane diyardeyeke tarîxî jî be, ji wan helbestvanan yan qet helbest negihîştine me (wek Mîr Yeqûbê Zirkî), yan jî pir kêr helbest gihîştine me (wek Eliyê Herîrî). Loma di tarîxa edebiyata Kurdî de yekem helbestvanê ku kêşa erûzê bi terzê helbestvanên Îranî, bi hemû regezên xwe û bi awayekî serkeftî bi kar anîye Melayê Cizîrî ye. Di edebiyata Kurdî de piştî Mela helbestvanên dî yên Kurmanc (Feqiyê Teyran, Melayê Bateyî û hwd), piştî wan jî helbestvanên Kurdiya Soranî (Nalî, Kurdî, Salim û hwd) û yên Kurdiya Zazakî (Xasî, Babij) kevneşopiya erûzê domandine.

Di tabloya jêrîn de behr û qalibên erûzê yên ku di *Dîwana* Mela de hatine bikaranîn digel jimarên wan hatine nîşandan. Tablo li ser bingeha doneyên Helîma X. Ebdula hatiye amadekirin (Ebdula 2011, r. 271-281).

BEHR		QALIB				KOJIM		
J		J			Qalib	Behr	Giştî	
1	Remel	1	Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun		13	55		
		2	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ilun		11			
		3	Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ılan		9			
		4	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ilatun fe'ılan		8			
		5	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ilatun fe'ilatun		3			
		6	Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun		3			
		7	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ılan		2			
		8	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ılan		2			
		9	Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun		1			
		10	Fe'ilatun fa'ilatun fe'ilatun fa'ilatun		1			
		11	Fa'ilatun fe'ilatun fe'ilatun fe'lun		1			
		12	Fa'ilatun fe'ilatun fe'lun		1			
2	Hezec	1	Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun		9	29	118	
		2	Mef'ûlu mefa'îlu mefa'îlu fe'ûlun		9			
		3	Mef'ûlu mefâ'ilun fe'ûlan		2			
		4	Mef'ûlu mefa'îlu mefa'îlun fe'		2			
		5	Mefa'ilun mefa'ilun		2			
		6	Mef'ûlu mefa'îlu mefa'îlu fe'lun		1			
		7	Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ılan		1			
		8	Mefa'ilun mefa'ilun fe'ûlan		1			
		9	Mef'ûlu mefa'îlu mefa'îlu fe'ûlan		1			
3	Recez	1	Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun		17	26		
		2	Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ılan		4			
		3	Mufte'ilun mefâ'ilun mufte'ilun mefâ'ilun		2			
		4	Mufte'ilun mefâ'ilun mufte'ilun mefâ'ılan		2			
		5	Mustef'ilatun mustef'ilatun		1			
4	Serî'	1	Mufte'ilun mufte'ilun fa'ilun		3	3		
5	Besît	1	Mufte'ilun fa'ilun mufte'ilun fa'ilun		2	2		
6	Muzâri'	1	Mef'ûlu fa'ilatun mef'ûlu fa'ilatun		2	2		
7	Xefîf	1	Fe'ilatun mefâ'ilun fe'ilun		1	1		

Tablo 1: Tabloya giştî ya behr û qalibên erûzê yên ku di Dîwana Mela de hatine bikaranîn.

Çawa tê dîtin, Mela di dîwanê de di 118 helbestan de 7 behrên erûzê, (komên erûzê) bi kar anîne ku ew jî remel, hezec, recez, serî', muzari', besît û xefîf in. Lêkolînerên Kurd ên Başûrî li ser erûza Kurdî hin xebatên îstatîstîkî kirine, bi riya xwendin û vekolîna berhemên helbestvanên Kurd ên navdar, behrên erûzê û qalibên wan behran ên ku di helbestên wan de hatine emilandin tesbît kirine. Eger em nîvekiya encama van lêkolînan derxin, dê derkeve holê ku di helbesta Kurdî de herî zêde û bi rêzê ev qalibên erûzê hatine bikaranîn: Hezec, remel, recez, muzari', muteqarib, xefîf, serî' (Herdî 2004, r. 105-194; Ebdula 2011, r. 215-261; Reşîd 2017, r. 60). Ji ber ku Ehmedê Xanî jî berhema xwe ya bi navê *Nûbihara Biçûkan* di çarçoveya fêrkirina kêşên erûzê de nivîsiye, behrên ku wî di wir de bi kar anîne ji bo erûza Kurmancî ya piştî Mela (sedsal XVII) fikreke baş dide me. Behrên ku Xanî di *Nûbihara Biçûkan* de bi kar anîne ev in: Hezec, remel, recez, muzari, besît, serî' û muteqarib. Lîsteya giştî ya edebiyata Kurdî, lîsteya Xanî û lîsteya Mela di tabloya jêrîn de dikare bê berawirdkirin:

Kêş di Edebiyata Kurdî de			
Jimar	Giştî	Xanî	Mela
1	Hezec	Hezec	Remel
2	Remel	Remel	Hezec
3	Recez	Recez	Recez
4	Muzari'	Muzari'	Serî'
5	Muteqarib	Besît	Muzari'
6	Xefîf	Serî'	Besît
7	Serî'	Muteqarib	Xefîf

Tablo 2: Behrên erûzê yên ku di helbesta Kurdî de hatine bikaranîn.

Bêguman behrên ku bi giştî di helbesta Kurdî de hatine bikaranîn ne heft heb tenê ne. Lêbelê behrên ku Mela di *Dîwanê* de û Xanî di *Nûbihara Biçûkan* de bi kar anîne bi qasî hev in (heft heb). Ji bo ku aheng saz bibe me ji behrên giştî yên edebiyata Kurdî heft hebên ku herî zêde hatine bikaranîn di tabloyê de bi cih kirine.

Dema em li tabloyê temaşa dikin, em dikarin bibêjin ku hemû behrên ku Mela bi kar anîne, pey wî re di helbesta Kurdî de di asta herî bilind de hatine bikaranîn. "Xefîf" a ku Mela bi kar aniye di nav lîsteya Xanî de tunebe jî, di nav lîsteya giştî ya edebiyata Kurdî de heye. Dîsa "besît" a ku Mela bi kar aniye herçiqas di heft behrên lîsteya giştî de tunebe jî, lêbelê di dewama lîsteyê de heye. Ev jî nîşan dide ku piştî Mela sîstema ku wî di kêşa erûzê de daniye hatiye şopandin û behrên ku wî bi kar anîne hatine bikaranîn.

2. Cihê Melayê Cizîrî li Hember Kêşa Farisî û Tirkî

Li vê derê em dê di çarçoveya tabloya jêrîn de kêşa Mela, bi kêşên helbesta Farisî û Tirkî re berawird bikin. Eger em ji aliyê behrên ku herî zêde di helbestên Farisî û Tirkî de hatine bikaranîn ve li tabloyê temaşa bikin, dê bê dîtin ku lîsteyên Farisî (Ebdula 2011, r. 158) û Tirkî (İpekten 2002, r. 346-348) bi tevahî wek hev e, lêbelê lîsteya Mela ji wan cuda ye. “Serî” û “besît”ên ku Mela bi kar anîne di listeyên Farisî û Tirkî de tunene. Herweha “recez”a ku di lîsteya Mela de di rêza sêyem de ye, di lîsteya Farisî û Tirkî de di rêza şeşem de û “xeffî”a ku di lîsteya Mela de di rêza heftem de ye, di lîsteya Farisî û Tirkî de di rêza pêncem de ye. Ev jî nîşan didin ku helbestvanên Tirk di kêşên erûzê de bi tevahî helbestvanên Faris şopandine, lêbelê Mela bi tevahî ew neşopandine û heta bi astekê di mûsîqîya kêşê de şewazeke xweser şopandiye.

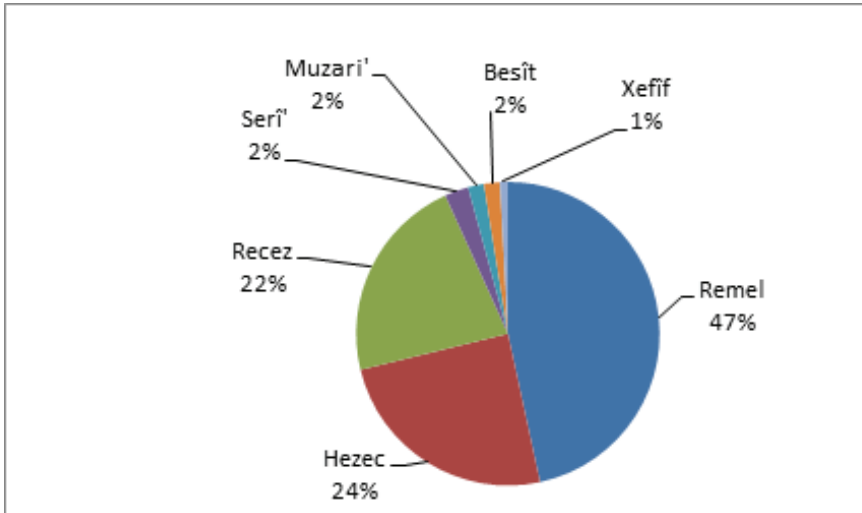
Jimar	Helbesta Mela	Helbesta Farisî	Helbesta Tirkî
1	Remel	Remel	Remel
2	Hezec	Hezec	Hezec
3	Recez	Muzari'	Muzari'
4	Serî'	Muctes	Muctes
5	Muzari'	Xeffî	Xeffî
6	Besît	Recez	Recez
7	Xeffî	Munserih	Munserih

Tablo 2: Berawirdkirina behrên erûzê yên ku di helbestên Mela, Farisî û Tirkî de hatine bikaranîn.

Çawa tê zanîn di erûza Erebi de bi giştî 16 behrên erûzê hene (‘Ebdûn 2001, r. 32; Tebrîzî 2014, r. 16). Lêbelê di edebiyatên Farisî, Tirkî û Kurdî de sîstema erebî bi tevahî nehatiye kopîkirin û tê de hin guherîn hatine kirin. Her helbestvanekî li gor xwe hin ji van behran û qalibên wan bi kar anîne. Dema em ji vî aliyî ve li Melayê Cizîrî dinêrin, em dibînin ku wî ji van behran heft behr bi kar anîne. Hafîzê Şîrazî ku *Dîwana* wî yek ji jêder û modelên edebî ye ji bo Melayê Cizîrî, ji van 16 behran 10 behr bi kar anîne ku ew jî ev in: Remel, muctes, muzari', hezec, recez, xeffî, muteqarib, munserih, muqtezeb (Ebdula 2011, r. 213). Eger em behrên Hafîz û Mela berawird bikin em dê bibînin ku li cem her duyan rêjeya “remel”ê bilind e û rêjeya “serî” û “xeffî”ê nizm e. Li aliyekî dî Mela “muctes” bi kar neaniye, lêbelê Hafîz di rêjeyeke bilind de bi kar aniye, herweha Mela “besît” bi kar aniye, lêbelê Hafîz bi kar neaniye. Ji vê jî tê fêmkirin ku Mela ji aliyê kêşê ve bi tevahî Hafîz neşopandiye û di vir de jî heta astekê xwediyê xweseriyekê ye.

3. Taybetiyên Kêşê di Helbestên Melayê Cizîrî de

Dema em di bikaranîna behr û kêşên erûzê de li tercîhên Mela dinêrin, em dibînin ku Mela 55 helbest bi remelê, 29 helbest bi hezecê, 26 helbest bi recezê, 3 helbest bi serî'ê, 2 helbest bi muzari'ê, 2 helbest bi besîtê û helbestek jî bi xeffîfê nivîsiye. Eger em van bi rêjeya sedeyî îfade bikin, remel %47, hezec % 24, recez %22, serî' %2, muzari' %2, besît % 2 û xeffîf %1 e. Ev yek di grafîka jêrîn de jî dikare bê şopandin.



Grafik: Rêjeyên behrên erûzê yên ku di Dîwana Mela de hatine bikaranîn.

3.1. Tercîha Qalibên Herikbar û Salim

Çawa di grafîka jorîn de jî tê dîtin, Mela, herî zêde behra remelê bi kar anîye. Li pey remelê jî bi rêzê hezec, recez, muzari', besît û xeffîf tên. Remel, hezec û recez piraniya helbestên wî saz dikin. Lewra kojima wan dike % 93. Ev jî nîşan dide ku Mela, di piraniya helbestên xwe de kêşên herî zêde herikbar bi kar anîne. Ji van her sê behran remel û hezec, hem di helbesta Farisî, hem jî di ya Tirkî de di rêza yekem û duyem de ne. Lêbelê recez di her duyan de kême, li cem Mela zêde ye. Xuya ye ku mûsîqîya rîtmîk a behra recezê gelekî li xweşiya Mela çûye û Mela ew behr bi taybetî ji bo hunera tesmîtê (serwaya hundurîn) terxan kiriye. Çawa li jêrê di beşa serwaya hundurîn de dê bê dîtin, Mela di helbestên xwe yên bi kêşa recezê de bi tevahî serî li serwaya hundurîn daye. Ev jî di şewaza Melayê Cizîrî de wek taybetiyeke wî ya xweser derdikeve holê.

Çawa tê zanîn di sîstema erûzê de her behrek çendîn qalibên kêşê vedigire. Dema em ji vî aliyê ve li helbestên Mela dinêrin, em dibînin ku rewş hevterîbê rêjeya behran e. Behra ku herî zêde hatiye bikaranîn di heman demê de xwediyê qalibên zêde ye jî. Lewra Mela ji remelê 12, ji hezecê 9, ji recezê 5, ji serî', muzari', besît û xeffîfê jî yek qalib bi kar anîne. Kojima qalibên ku bi kar anîne bi giştî dibe 31. Ji van qaliban "mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun" bi 17 qaliban di rêza

yekem û “fa’ilatun fa’ilatun fa’ilatun fa’ilun” jî bi 13 qaliban di rêza duyem de cih girtine. Taybetiya van her du qaliban ew e ku salim in. Dema em qalibên dî yê salim jî li ber çavan bigirin, em ê bibînin ku Mela di kêşê de zêdetir tercîha qalibên salim kiriye. Çawa tê zanîn di kêşnasiyê de ahenga qalibên salim, li gor yê nesalim zêdetir e. Lewra di vê rewşê de periyodên wek hev li pey hev tîrên rêzkirin ku ev jî tê wateya ahengeke tam Ji vê jî derdikeve holê ku Mela di helbestên xwe de qalibên ku ahenga wan zêde ye tercîh kirine. Bêguman ev yek jî di bihêzkirina mûsîqîya helbestê de roleke girîng dilîze.

3.2. Rola Zimanê Kurdî di Erûza Melayê Cizîrî de

Ji ber ku sîstema kêşa erûzê digel yeksaniya jimara birgeyan li ser dirêjahî û kurtiya birgeyan ava dibe, ev sîstem di zimanên ku fonîmên wan jî dengdêrên dirêj û kurt pêk tîrên de bi awayekî serkeftî tê çêkirin. Loma jî Kurdî wek zimanekî xwediyê fonîmên kurt û dirêj jî bo sîstema erûzê guncaw e. Bêguman Melayê Cizîrî dema erûz bi kar aniyê, jî vê avantajê zimanê Kurdî sîstema wergirtiye. Ji bo fêmkirina vê yekê rewşa zimanê Tirkî dikare bibe arîkar. Ji ber ku di zimanê Tirkî de tenê dengdêrên kurt hene, di heceyên dirêj ên kêşên erûzê de dengdêrên kurt her dem tûşî îmaleyê tîrên û ev yek ahenga ziman tîk dibe. Li gor tesbîtên lêkolînerên edebiyata Tirkî, di edebiyata Osmanî de bikaranîna erûzê di dawiya Osmanîyan de di sedsala XIXem de bi destê kesên wek Tefîk Fikret, Mehmet Akif û Yahya Kemal kemiliye û helbestên jî aliyê erûzê ve serkeftî di wê serdemê de hatine dayîn. Lêbelê tam di wê demê de hêdî hêdî erûz jî holê rabûye (Levend 1984, r. 629, Macit, 2016, r. 79). Berevajiyê helbesta Tirkî di helbesta Kurdî de kêşa erûzê di destpêka xwe de bi awayekî serkeftî hatiye bikaranîn ku ev yek jî bi destê Melayê Cizîrî çêbûye. Di mînakên jêrîn de aşkera tê dîtin ku Mela, erûzê bi awayekî serkeftî bi kar tîne. Eger bi taybetî li misrayên duyem ên îtalîk bê temaşekirin, dê bê dîtin ku digel ku ew misra bi Kurmanciyê sade ya rojane hatine nivîsîn jî, di wan de erûzeke bêqusûr hatiye bikaranîn. Ev yek hem guncawiya Kurdiya sade bo erûzê nîşan dide, hem jî wek şêwazeke ahenga Melayê Cizîrî dikare bê qebûlkirin.

Mustef’ilun mustef’ilun mustef’ilun mustef’ilun

Mihnetkeş îr roz û şebê der firqeta şîrînlêbê
Zulma ji ber destê te bê ew ‘edl e em pir pê xweş îr

Mefa’ilun mefa’ilun mefa’ilun mefa’ilun

Ji her bêdax û bêderdî mepirsîn mihneta ‘îşqê
Çi zanin bêxeber jana dilê dax û keser tê da

Fe’ilatun fe’ilatun fe’ilatun fe’ilun

Weh ku bê şahid û mehbûbê te ‘umrê xwe buwar
Karekî rabe bike weqt e ku êvar e dereng

Mela, di gotinên pêşyan ên Kurdî de jî ku bi zimanekî sade hatine îfadekirin, kêşa erûzê bi awayekî serkeftî bi kar aniye. Ev yek di misrayên pêşî yên beytên jêrîn de tê dîtin.

Fe'ilatun fe'ilatun fe'ilatun fe'ilun

Belku dîwar(i) bi guh bin bi Xudê kî bi Xudê

Bi tu rengî nekirî eşkere esrarê hudûs

Mef'ûlu fa'ilatun mef'ûlu fa'ilatun

Bêzî dîkit ji qencan ji remz û naz û xencan

Qedrê gulan çî zanit kerbeş divêt kerê reş

II. AHENGA DENGAN

Ahenga dangan ku kategoriya duyem a aheng û mûsîqîya helbestê ye, mijareke girîng a şêwaz û estetîka metnê edebî ye. Çawa ku Wellek jî dibêje, dubarekirina dangan di helbest û pexşana xemilandî de hêmaneke bingehîn a ahengê ye. Helbest wek organîzasyonê sîstema dengên zimanekî ye. Helbest û pexşana xemilandî li ser dubarekirina dangan ava dibin (Wellek & Warren, 2016, r. 179). Bêguman rêjeya dubarekirina dangan di helbestê de li gor pexşana xemilandî gelekî zêdetir e. Ev yek ji siruştên helbestê neşet dike. Di helbesta klasîk de ku Melayê Cizîrî jî yek ji nûnerên wê ye, gelek hêmanên ahenga dangan hene. Ji van hêmanan ên ku derdikevin pêş ev in: Serwa, serwaya hundurîn (tesmît), paşserwa, tekrîr, cînas, îştîqaq, î'ade, eks, muwazene, aliterasyon û hwd. Li jêrê em ê di nav helbestên Melayê Cizîrî de li pey şopa van hêmanên ahenga dangan biçin.

1. Serwa

Di zimanê Kurdî de serwa ji bo “qafiye”ya edebiyatên Rojhilatê û “reim”a edebiyatên Rojavayê tê bikaranîn. Wek têgeheke edebî serwa, ahengek e ku herî kêr di dawiya du misrayan de, yan jî di wî cihê ku wek dawiya du misrayan tê qebûl kirin de, bi dubarekirina hin dengên du peyvên cihêwate derdikeve holê. Peyvên ku di wan de dubarekirina dangan heye wek “peyvên serwayê” tînin binavkirin. Bêguman gelek erkên serwayê hene, lêbelê li vir a ji bo me girîng erka wê ya di saz kirina aheng û mûsîqiyê de ye. Serwa hêmaneke girîng a estetîk û ahenga helbestê ye. Ahenga serwayê ji dubarekirina dengên dawiya misrayan tê bidestxistin. Ji ber ku serwa di kenara beytê de cih digirin, wek “mûsîqîya kenarî” jî hatiye wesifkirin. Xwîner ji bilî zewqa ku ji aheng û mûsîqîya kêşê distîne ji aheng û mûsîqîya serwayê jî zewqekê distîne. Di kêşê de tenê ahengek a perîyodîk heye, lêbelê di serwa de digel ahenga rîtmîk a ku ji kêşê neşet dike, dubarekirina dangan jî heye. Ji ber vê bi saya serwayê bala xwîneran zêdetir bi bal aheng û mûsîqîya helbestê ve tê kişandin (el-Hasîmî 1997, r. 108-130; Mevlevî 1994, r.77-82; Saraç 2016, r. 265-275; Haşîmî 1390, r. 198-223)

Dema em ji aliyê serwayê ve li helbestên Melayê Cizîrî dinêrin, em dibînin

ku wî di helbestên xwe de bi 31 herfan/dengan serwa saz kiriye (Xeznedar 2002, r. 247) ku ev rêje di hunera helbestê de asteke bilind e û di heman demê de ji bo sazkirina dîwaneke helbestan jî şertekî jêneger e. Ji herfên serwayê yê helbestên Mela 24 heb dengên Kurdî ne (a, b, c, d, e, ê, f, g, h, î, k, l, m, n, p, q, r, s, ş, t, x, v, w, z) û heft heb jî dengên erebî ne ku ji aliyê kurdan ve hatine bikaranîn (ث /s, ح /h, غ /g, ص /s, ض /d, ط /t, ظ /z). Ji ber ku di helbesta klasîk de yekîtiya helbestê, bi yekîtiya dengê serwayê ku di dawîya hemû beytên helbestê de tê dubarekirin saz dibe, ji encama navborî derdikeve holê ku Mela piraniya dengên Kurdî û çend dengên erebî ku ketine Kurdî, di helbestên xwe de wek “dengê bingehîn” ê helbestê bi kar anîne. Ji bo ku di dîwanekê de monotonî rabe û di dengên serdestî helbestan de dewlemendiyek bê bidestxistin ev regezeke girîng e û Mela di vê regezê de jî bi ser ketiye.

Ji 118 helbestên Melayê Cizîrî, di dawîya 65 heban de serwa bi tena serê xwe û di dawîya 53 heban de jî serwa digel paşserwayê hatiye bikaranîn. Li jêrê ji bo serwaya bêpaşserwa helbesteke nimûne cih digire. Dema em li vê helbestê dinêrin, em dibînin ku di seranserê helbestê de di tevahiya peyvên serwayê de (‘îneyet, hîdayet, nîhayet, ayet, wîlayet, rîayet, sîrayet, şîkayet, rîwayet, kifayet û dîrayet) dengê “ayet” hatiye dubarekirin, bi vê şewazê di helbestê de yekîtiyek hatiye sazkirin û di tevahiya helbestê de aheng û mûsîqîyeke hevbeş hatiye bidestxistin:

Ewwel ku yarê da me yek zerreyek **‘îneyet**

Qîsmet me xemr û cam e di deftera **hîdayet**

Husn û cemalê canan nadêritin tu payan

Herçî nebit bîdayet esla nehin **nîhayet**

Feyda ‘ulûmê hikmet cama sedef ku gêra

Me j’destê muxbeçan dît bi Mishef û bi **ayet**

‘Arif heta nenoşî ji destê meyfiroşî

Xaib nebû ji hoşî peyda nekir **wîlayet**

Gunah û zuhd û tamat hilnagîrit xerabat

Kesê bi vî derî ret divê bikir **rî’ayet**

‘Îşqê ji herdu çeşman ewwel di dil eser kir

Lê zerre zerre axir sotin kir û **sîrayet**

Şakissilahi her dem bi kuştina Melê bit
Gazindeyan ji kê kim ji kê bikim **şikayet**

Cama di destê şahid jengê ji dil dişotin
Pîrê muxan ji rendan weh weh dikir **rîwayet**
Etwarê ‘îşq û mestî esrarê butperestî
Teqrîrê sed rîwayet nakit li bo **kîfayet**

Li yetmeinne qelbî ‘eynulyeqîn dibexşet
‘Eynul’eyan divêtin kafî nehî **dîrayet**

Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadim bi mulkê ‘alem yek zerreyek **‘înayet**

Li gorî rêzikên zanista serwayê, dubarekirina heman peyva serwayê li pey hev baş nayê dîtin. Pêwîst e helbestvan di nav peyvên cuda de hevbeşiya dengên saz bike. Lêbelê eger çend beyt bikevin navberê û peyvên dubarekirî ji hev dûr bikevin, wê demê heman peyva serwayê dikare bê dubarekirin. Dema em ji vî aliyê ve li helbestên Melayê Cizîrî dinêrin, em dibînin ku wî ev regeza serwayê, çend awarte ne di nav de, di piraniya helbestên xwe de bi awayekî serkeftî bi cih aniyê. Bo nimûne di helbesta jorîn de, di beytên pêşî û dawî yê helbestê de peyva serwayê (‘înayet) hatiye dubarekirin. Lêbelê ji ber ku her du peyv ji hev dûr ketine, ev wek qusûreke serwayê nayê dîtin.

2. Serwaya Hundurîn (Tesmît)

Carinan di xezel û qesîdeyan de ji bilî serwaya standart a helbestê, di nav beytan de jî serwayeke hundurîn tê sazîkirin ku ji vê cureya serwayê re “tesmît” û ji xezel û qesîdeyên bi rengî re jî “xezela musemmet” û “qesîdeya musemmet” tê gotin. Serwaya hundurîn li ser bingeha tef’ileyên kêşa erûzê ava dibe. Çawa tê zanîn, di kêşa erûzê de qalibek di her du misrayên beytê de tê dubarekirin. Bi vî awayî qalibekî çar tef’ile, di beytekê de dibe heşt tef’ile. Îcar di musemmetan de pêwîst e ew qalibên erûzê yê ku di misrayekê de dibin çar parçe (tef’ile) û di beytekê de dibin heşt parçe bînarî, da di dawîya her yek ji wan parçeyan de bi awayekî periyodîk serwaya hundurîn bê cîbicîkirin. Li vir xala girîng ew e ku di van tef’ileyên de ne dengê serwaya bingehîn a helbestê, dengên dawîya misrayên yekem tê dubarekirin. Yanî serwaya bingehîn a ku di misrayên duyem ên beytan de cih digirin bi serwaya hundurîn re hevkarîyê nake. Îcar ji ber ku wek taybetîyeye xezel û qesîdeyê her du misrayên beytên yekem ên helbestê muserr’, yanî hemserwa ne, di beytên yekem de serwaya hundurîn yan nayê cîbicîkirin, yan jî bi awayekî cuda tê cîbicîkirin. Bi kurtî di helbestên musemmet de di tevahiya beytan de serwaya hundurîn bi yek sîstemê tê cîbicîkirin, lêbelê beyta yekem derveyî vê sîstemê dimîne. Bêguman ev kêmasiyê naîne ser ahenga beyta yekem. Lewra beyta yekem bi hebûna tesrî’ê (hemserwatîyê) jixwe xwediyê ahengeke bilind e

(el-Hasimî 1997, r. 135; Pala 2003, r. 349).

Di beytekê de serwaya hundurîn tunebe jî, ew beyt bi kêş û serwaya kenarî jixwe xwedîaheng e. Îcar dema li vê ahenga heyfî, ahenga serwaya hundurîn zêde dibe, mûsîqîya beytê digihîje asteke gelekî bilind . Ev yek di helbestên Mela de bi zelalî dê bê dîtin.

2. 1. Hêza Mela di Serwaya Hundurîn de

Serwaya hundurîn yek ji taybetiyên xweser ên şêwaza Melayê Cizîrî ye. Di çavkaniyê belaxetê de tenê behsa şêweyeke tesmîtê tê kirin ku ew jî hemserwabûna tefîleyên duyem û çarem ên misrayên yekem û tefîleya duyem a misraya duyem e (el-Hasimî 1997, r. 135; Pala 2003, r. 349). Lêbelê dema em li helbestên Mela dinêrin, em dibînin ku Mela di *Dîwana* xwe de şeş şêweyên serwaya hundurîn bi kar anîne. Bi rastî jî ev di şêwaza helbestê de dahênaneke orjînal û di mûsîqîya helbestê de jî asteke bilind e. Dikare bê gotin ku Mela bi hemû alternatîfên pêkan cih daye vê cureya serwayê. Di *Dîwana* Mela de bi giştî 31 helbest bi vê şêweyê hatine nivîsîn ku ev wek rêjeyeke bilind derdikeve pêş. Di van helbestan de bi awayekî siruştî qalibên erûzê yên heşt tefîle hatine bikaranîn. Qalibên erûzê yên ku Mela di van helbestan de bi kar anîne, digel jimarên bikaranînê, li jêrê hatine dayîn:

Mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun/mustef'îlan	18 helbest
Mefa'îlun mefa'îlun mefa'îlun mefa'îlun	5 helbest
Mufte'îlun mefâ'îlun mufte'îlun mefâ'îlun	3 helbest
Mufte'îlun fa'îlun mufte'îlun fa'îlun	2 helbest
Fa'îlatun fa'îlatun fa'îlatun fa'îlun	2 helbest
Fa'îlatun fa'îlatun fa'îlatun fa'îlatun	1 helbest

Dema em li van qaliban dinêrin, em dibînin ku Mela herî zêde ji behra recezê ji qalibê “Mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun” hez kiriye. Lewra kojima wê (18 helbest) bi qasî kojima her pênc qalibên dî heye. Mela bi taybetî bi saya vî qalibî aheng û mûsîqîyeke bihêz li helbestên xwe zêde kiriye. Ev qalibê ku Mela evqas zêde bi kar anîye, xwediyê hin taybetiyên otantîk e. Li gor pisporan ji kevin ve ev qalib di nav Ereban de wek qalibekî xwedî mûsîqîyeke zêde di helbest û stranê de hatiye bikaranîn. Ereban di rêwîtiyên xwe de ji bo hêştirên xwe bi vî qalibî stran digotin. Di mûsîqîya vî qalibî de roleke taybet a serwayê heye. Serwa wê ji peyvên kurt pêk tê û şêweya pêşketî ya nesra kurt a biqafiye (musece') e. Ev wezn di heman demê de di helbestên hemasî û qaremaniyê de jî hatiye bikaranîn (Zerqanî 1345, r. 142). Di çarçoveya rêjeya bilind a vî qalibî de, em dikarin bibêjin ku Mela, bi armanca bihêzkirina akustîka helbestên xwe, xwestiye ji taybetiyên vî qalibî sûd wergire ku ev jî helwesta Mela li hember mûsîqîya helbestê aşkera nîşan dide.

Di çarçoveya edebiyatên Îslamî de, ev şêwaz herî zêde di sahaya Îranê û Azeriyan de hatiye bikaranîn. Lewra em dizanin ku berî Mela kesên wek Se'dî û Mewlana di edebiyata Farisî de (Fesaî 1373, r. 569) û kesên wek Nesîmî û Fuzûlî jî di edebiyata Azerî de serî li vê şêwazê dane. Helbestvanên sahaya dewleta Osmanî zêde serî li vê şêwazê nedane (Macit 2016, r. 12). Ev jî nişan dide ku helbesta Mela ji sahaya Osmaniyan zêdetir taybetiyên sahaya Îran û Azeriyan hildigire.

2.2. Şêweyên Serwaya Hundurîn di Helbestên Mela de

Ji ber ku ji aliyê serwaya hundurîn ve beytên yekem ê helbestê û beytên mayî yên helbestê ji hev cuda ne, em ê li jêrê şêweyên van her du rewşan di musemmetên Melayê Cizîrî de bi awayekî berfireh tesbît bikin.

2.2.1. Di beytên Pêşî de

Çawa me got di musemmetan de beytên yekem azad in û derveyî sistema gîştî ya helbestê ne. Di helbestên Mela de beytên yekem bi sê şêweyan serwadar bûne. Li jêrê mînakên her sê şêweyan hatine nişandan. Ji bo derfeta muqayeseyê piştî beytên yekem beytên duyem jî hatine dayîn. Di beytên nimûne de metnê Selman Dilovan esas hatiye girtin (Şemrexî 2010).

Şêwe 1: Di beytên yekem de serwaya hundurîn qet tune ye.

Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun

1. Dilberê îro seher avête cergê min du **dox**

Yek li sîne, yek li dil da lew ji min tîn ax û **ox**

2. Ah û oxên min ji **dil tîn** lê ji ber tîra **qizil tîn**

Yan ji kovanên di **kul tîn** jê dizêt her xûn û **zox**

Şêwe 2: tef'îleya duyem a misraya yekem û tef'îleya duyem a misraya duyem

Di vê şêweyê de serwaya hundurîn di navbera tef'îleya duyem a misraya yekem û tef'îleya duyem a misraya duyem de heye.

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Ahê ji derdê **dil dîkî** herçî nedî **azarê çerx**

Derbê li nêva **dil didî** lami'sîfet nûbarê **çerx**

2. Tîn sîneyan peykan nihîn amancê wan tîran em **în**

Dama belayê der kemîn her goşe dor **madarê çerx**

Şêwe 3: tef'îleyên yekem û duyem ên misraya yekem û tef'îleya duyem a misraya duyem

Di vê şêweyê de serwaya hundurîn di navbera tef'îleyên yekem û duyem ên

misraya yekem û tef'îleya duyem a misraya duyem de heye.

Mefa'îlun mefa'îlun mefa'îlun mefa'îlun

1. Newaya mutrib û **çengê** fixan avête xer**çengê**
Were saqî heta **kengê** neşoyîn dil ji vê **jengê**

2. Heyata dil meya **baqî** binoşîn da bi muş**taqî**
Ela ya eyyuhu's-**saqî** edir ke'sen we naw**ilha**

2.2.2. Di Tevahiya Helbestê de

Serwaya hundurîn a tevahiya helbestê, di *Dîwana Melayê Cizîrî* de bi şeş şêweyan hatiye bikaranîn. Li jêrê helbestên Mela yên ku bi van şêweyan hatine nivîsîn yek yek hatine nîşandan. Di helbestan de her du beytên pêşî yên helbestê hatine dayîn. Mebest ji vê ew e ku serwaya hundurîn a beyta pêşî û beytên mayî yên helbestê bê muqayesekirin û beyta yekem a helbestê bê dîtin.

ŞÊWE 1:

tef'îleya duyem a misraya yekem + tef'îleya çarem a misraya yekem

Di vê şêweyê de di misrayên yekem de du peyvên hemserwa saz dibin. Yanî serwaya hundurîn tenê di misraya yekem de ye. Ev şêwe di van pênc helbestên jêrîn de hatiye bikaranîn. Ji van helbestan tenê di ya yekem de beyta yekem bi şêweyê cuda xwediyê serwaya hundurîn e, di her çarên dî de beyta yekem bê serwaya hundurîn e.

Mufte'îlun fa'îlun mufte'îlun fa'îlun

1. Muxbeçeyên mey**firoş** her seherê tîn **sema**
Badexworan noşî **noş** mane li dorê **cema**

2. Hin gulê bo'en**ber in** hin di şîrîn **esmer in**
Hin guherê dane yin mislê Suheylê **sema**

Mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun mustef'îlun

1. Dilber şikîna şekerek fe qultu ya rûhî **meta**
Go min heta xatir hebit min go çi kim ez ba **heta**

2. Zulfan tu bes çîn **çîn bike** biskên muqabil **dîn bike**
Pêşkêşî yek zulfek te bin mulkê Xeten textê **Xeta**

Mufte'ilun mefâ'ilun mufte'ilun mefâ'ilun

1. Ahî ji destê wê sirê dil ji meyê hewale **kir**

Her çi li min kirî Mela camê meya du **sale kir**

2. Şengî bi nazê **meşşîha** misk û zubadê **weşşîha**

Rûy ma di bin piya ne hêj zêde li min **delale kir**

Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun

1. Ji mabeyna du ebrûyan dibînîm qabê qewseynê

Te'alallah binê remzê çi reng avête **mabeynê**

2. Binê nûnên li ser **sadan** ku katib goşe lê **badan**

Seraser qafi ta qaf e rimûza Hikmetil'**eynê**

Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun

1. Bi husna ehse nitteqwîm û zahir sûretê **zat î**

Nezer dî "ellem-el esma" we batin 'eynê mir'**at î**

2. Di pabûsa semensayê mi nêrî bejn û **balayê**

Le'ellî ebluxu'l-esbabe esbabe's-semawatî

ŞÊWE 2:

tef'ileya duyem a misraya yekem + tef'ileya çarem a misraya yekem + tef'ileya duyem a misraya duyem

Di vê şêweyê de di misraya yekem de du û di misraya duyem de jî yek, bi giştî di beytê de sê peyvên hemserwa saz dibin. Yanî serwaya hundurîn di her du misrayên beytê de ye. Di vê şêweyê de dema mirov peyvên serwaya hundurîn li bin hev rêz bike, beyt dikeve dirûvê murebbe'ekê. Di *Dîwana Mela* de 22 helbest bi vê şêweyê hatine nivîsîn ku ev rêjeyeke bilind e. Ji van helbestan di 18 heban de di beytên yekem de jî serwaya hundurîn heye, di çar heban de jî tune ye:

• Digel beyta yekem

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Dîsa ji nû bêhal **e dil** saqî werîn cama **zucac**

Muştaqê xemra **al e dil** lê xwoşî anîbit **mîzac**

2. Saqî ku dêm mehweş **bitin** kagul ji şêva **reş bitin**

Qerqef bila **ateş bitin** em dê bi wê dil kîn '**ilac**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

- 1.Çîn çîn kirin zulfên **siya** kesketlesa dîba**qeba**
Êdî nîşan nabin **xuya** têkil kirin lazim **seba**
- 2.Min dî seba dayê seher **madarê** bedrê kir du **ker**
Qewsûqezeh jê hate **der** dîsa be zulfan ra **teba**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

- 1.Ahê ji derdê dil **dikit** herçî nedî azarê **çerx**
Derbê li nêva dil **didit** lami'sîfet nûbarê **çerx**
- 2.Tên sîneyan peykan nihî**n** amancê wan tîran em **în**
Dama belayê der kemî**n** her goşe dor **madarê çerx**

Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun

- 1.Newaya mutrib û **çengê** fixan avête xer**çengê**
Were saqî heta **kengê** neşoyîn dil ji vê **jengê**
- 2.Heyata dil meya **baqî** binoşîn da bi muşt**aqî**
Ela ya eyyuhe's-**saqî** edir ke'sen we **nawilha**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

- 1.Xelqo li min kîn **şîretê** ew dilbera zerrînkemer
Min dî di halê xef**letê** hat der ji burcê wek qemer
- 2.Hat der ji burc û pencer**an** dil girt û da ber xencer**an**
Ev reng e halê dil**beran** lew 'aşiqan xûn bûn ceger

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

- 1.Selwa sehîqed xemmilî lew kemmilî mest**ane reqs**
Wer suhbetê ger qabil î dê bêt û ret ş**ahane reqs**
- 2.Mestane mestan noşano**ş** qerqef di caman hate **coş**
Ma dê bimînit kes li **hoş** weqtê ku bèn durd**ane reqs**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Dîsa li bedrê **katibî** kêşa ji nû **jengarê xet**
Nûr e reşandî **Wahibî** der girdîşê **perkarê xet**

2. Herfên ji qudret nuqte **pur** madarê hewza le'î û **dur**
Ev rengi kê dî weh bi **sur** qudretnumûn **zengarê xet**

Mufte'ilun mefâ'ilun mufte'ilun mefâ'ilun

1. Xûn ku ji dil bi mewci **bêt** eşkê rewan me têne **xet**
Nîli ji dîdeyan diz**êt** keftime navê şubhê **bet**

2. Katibê neqşê qudretê zêri reşandî ser **xetê**
Erzen û dêm û cebhetê pê neqqîşand û kir nuqet

Mufte'ilun mefâ'ilun mufte'ilun mefâ'ilun

1. Ser didit abê kewserê zemzeme û semayê **zulf**
Sayenumayê xawerê sidreê muntehayê **zulf**

2. Sayenumayê cebhetê neqş û xetê ji qudretê
Nuqte û herf û cezme **tê** bal û perên humayê **zulf**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Îro ji şehkasa surê mey hate fincana sedef
Minnet ku dîsa dêmdure da min meya husna xwe **xef**

2. Xef da me cama Kewserê şîrînqed û lebşekerê
Bayê seba da çenberê hatin sema şetrî û **lef**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Îro ji remza dêmdure minnet ku min mesrûr **e dil**
Dilber bi fincana **surê** mey da me û mexmûr **e dil**

2. Remzek nihîn avêhte **dil** mihre ji batin mêhte **dil**
Şehzadeyê sur **rêhte dil** şehkaseya ferfûr **e dil**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1.Îro ji husna dilberê dîsa helak û serxweş **în**
Remzên di wê şîrînsurê sohtim bi pêta ates**în**

2.Sohtim bi berqa lami'**e** ew necm û bedra tali' **e**
Şemsa semayê rabi' **e** lew pur ji şewqê şewwi**şîn**

Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun

1.Muhbetê mihnet di **zor in** hub dibêm bêşek bela **ye**
Umr û jî xweş pê dibor**in** sotin û derd û cefa **ye**

2.Sotin û derdê ev**înê** 'illetê dax û bir**înê**
Xweş dibin ma ew bi d**înê** şerbeta lêvan mufa **ye**

Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun

1.Dilberê serdarê x**ûban** ez nizam ageh hey**e**
'Arif e b'halê qul**ûban** 'alim e b'halê me **ye**

2.'Alim e b'daxê fuad**an** gezmeyên wan nûn û sad**an**
Çûne dil hetta bi rad**an** yengiyê reşgoşe **ye**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1.Îro ji derba xencerê lazim bi êş**an î Mela**
Teşbîhê zulfa dilberê zanim perîş**an î Mela**

2.Zanim perîş**an î ji dil** bê hed bi êş**an î ji dil**
Teşbîhê bury**an î ji dil** billah ne insan **î Mela**

Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun

1.Xema 'îşqê perêht**im ez** hebîba xemrevîn kanê
Seraser têk behê**tim ez** ji derdê ferq û hicranê

2.Fîraqa dilbera rend e behê**tim** her wekî finde
Musilmanik di rê min de xeber bit balê sultanê

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Îro ji nû **purateş im** dîsa ji remza **dilberê**
Mecrûhê qewsê **purweş im** tîr dane nêva **cegerê**
2. Tîr dan ji qewsê **eswed e** şehzadeya **şîrînqed e**
Kuştîne wek min **çendsede** wê padişah û **beglerê**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Ellah sehergaha **ezel** yelmûmê 'işqê şu'le **da**
Nûra cemala lem **yezel** zatê tecellaya xwe **da**
2. Zatê tecella bû li **zat** bêism û asar û sîfat
Sirra hurûfên 'aliyat xef bû di sitr û **perde da**

• **Ji bilî beyta yekem**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Meşşateê husna ezel çengalê zulfan **tab(i) da**
Da 'îşqî hil bit pêli pêl qelbê me pê **cellab(i) da**
2. Husna hebîb û lutfê yar avête dil 'îşqa xedar
Lew selbi kir jê **ixtiyar wê husnê ev îcab(i) da**

Fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun

1. Dilberê îro seher avête cergê min du **dox**
Yek li sîne, yek li dil da lew ji min tên ax û **ox**
2. Ah û oxên min ji **dil tên** lê ji ber tîra **qizil tên**
Yan ji kovanên di **kul tên** jê dizêt her xûn û **zox**

Mufte'ilun fa'ilun mufte'ilun fa'ilun

1. Şahidê qudsînîşan husn e ji remza **ezel**
Da me bi destê surê camê meya lem **yezel**
2. Mey ku biçit **saxerê** di destê wê **dilberê**
Sondê bi Xaliq dixum roj e di burca **Hemel**

Mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun mefa'ilun

1. Ji remza dilberê dîsa li min batin vejîn **derde**
Di lebsê tariyê min dî xuya bû ew siyah**cerde**

2. Di lebsê tarî û **nûrê** perîrengê sifeth**ûrê**
Ji wadê Eymena **Tûrê** muqeddes kir li min '**erde**

ŞÊWE 3:

- **Misraya Yekem: tef'ileya yekem + tef'ileya duyem + tef'ileya sêyem + tef'ileya çarem**

- **Misraya Duyem: tef'ileya yekem + tef'ileya duyem + tef'ileya sêyem**

Di vê şêweyê de serwaya hundurîn, di her çar tef'ileyên misraya yekem de di nav xwe de ye û di her sê tef'ileyên pêşî yên misraya duyem de jî di nav xwe de ye. Bi vê şêweyê du helbestên Mela hene:

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun
Yarê me **pur** nîşan û **sur** sîma ji **dur** dêm kew**keb e**
Ew lebşeker nazikbeşer cebhetseher kagul**şeb e**

Şebkagul **e** xalfulful **e** çînsunbul **e** dava **dil e**
Min xefletê dî qibletê wek mah ditêsa xeb**xeb e**

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun
Min dî seher şahê Mecer libsê di **ber** mexmûr**(i) bû**
Ew dêm-zerî sur-muşterî ya Reb perî ya hûr**(i) bû**

Hûrîweş **e** şîrînmeş **e** kakulreş **e** xalhebeş **e**
Xalên di **qer** miska Teter nazikbeşer kafûr**(i) bû**

ŞÊWE 4:

tef'ileya yekem a misraya yekem + tef'ileya duyem a misraya yekem + tef'ileya sêyem a misraya yekem + tef'ileya çarem a misraya yekem + tef'ileya yekem a misraya duyem + tef'ileya duyem a misraya duyem + tef'ileya sêyem a misraya duyem

Di vê şêweyê de tef'ileya heştam ne tê de, di dawiya her heft tef'ileyên dî yên beytê de bi yekpareyî serwaya hundurîn heye. Dema peyvên serwayê yên

beytekê li bin hêv bên rêzkirin, dirûvê musemmenê pê dikeve. Di vê şêweyê de aheng û mûsîqîya ku ji dengên serwaya hundurîn tê bidestxistin digihîje lutkeyê. Bi vê şêweyê du helbestên Mela hene:

Mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1. Min dî ji **xeflet** cam di **kef** Şahê **Necef** dil kir **hedef**

Roj hat **şeref** stêr bûne **xef** her çar **teref** nûra **yeqeq**

2. Zulmet **nema** suhbet **we ma** nûra **şemalan** çû **sema**

Lê ew **dema** zulf bûn **cema** hatin **semayê** yekneseq

ŞÊWE 5:

tef'ileya duyem a **misraya** yekem + **tef'ileya** çarem a **misraya** yekem +
tef'ileya duyem a **misraya** duyem + **tef'ileya** çarem a **misraya** duyem +
tef'ileya duyem a **misraya** sêyem + **tef'ileya** çarem a **misraya** sêyem +
tef'ileya duyem a **misraya** çarem + **tef'ileya** çarem a **misraya** çarem +
tef'ileya duyem a **misraya** pêncem + **tef'ileya** çarem a **misraya** pêncem +
tef'ileya duyem a **misraya** şeşem + **tef'ileya** çarem a **misraya** şeşem +
tef'ileya duyem a **misraya** heftem + **tef'ileya** çarem a **misraya** heftem

Di vê şêweyê de serwaya hundurîn di bendan de hatiye cîbicîkirin û tef'ileyên duyem û çarem ên hemû misrayên bendekê bi yek serwayê hatine sazîkirin. Ji bilî vê wek taybetiya forma terkîb bendê, di navbera misrayên wasîteyê de jî serwayeke hevpar a cuda heye. Ev şêwe jî hem orjînal e, hem jî aheng û mûsîqîyeke bilind bexşî helbestê dike. Bi vê şêweyê terkîb bendeke Mela ya 12 bendî heye ku li jêrê du bendên wê hatine dayîn.

mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun mustef'ilun

1

Îro mi dî weqtê **seher** ew dilbera **sundus** di **ber**

Dîsa di lebsê sor û **zer** nûrek **munezzeh** bû **beşer**

Biskên **siyah** xalên di **qer** reşkagulê zulf çûne **ser**

Eswed bû daîm **secde** **ber** min **bestî** 'eqda **niyyetê**

Xeflet bi sir da min **nezer** mêran bi **qetlê** kir **xeder**

Tîr dane dil **şahê** **Mecer** bê **mirwet** amanc kir **ceger**

Feryad û **efxan** sed **keser** **wesfan** **neşêm** lê ev **qeder**

Zanim ku roj bû hate der **subhan** ji **şahê** **qudretê**

2

Subhan ji te şahê celal hostayê pur qudret li bal
Xasa te dayî ev cema**l** dêmê ji qudret xett û xal
Kifş bû di qewsê da hilal vê ra mi dî bedra kema**l**
Lê bûn nîqab çewkan û dal wan yek bi mestî daye pa**l**
Lê seyirî bayê şima**l** pêçane ser nûra zela**l**
Qet kes diyin ev rengmîsa**l** mutrib were weqt e w'meca**l**
Zaza bi nayê ra bina**l** saqî werîn xemra helal

Carek ji ser dêmê vimal zulfên li dora cebhetê

ŞÊWE 6: Tenê di hin beytên helbestê de

Mela carinan serwaya hundurîn ne di tevahiya helbestê de, tenê di hin beytên helbestê de cîbicî kiriye. Sê helbestên Mela bi vê şêweyê hene. Li jêrê wek nimûne helbestek ji van cih digire:

Di dest da yengiyek nûbarî min dî ew kema**nebrû**
Li bala cedwelek Cebbarî lêda hemqira**n ebrû**

Ku Heq ev herf û xet kêşan li talayê me derwêşan
Du qewsan goşe lê bada**n** we ser peyweste ma**n ebrû**

Te dîdarê te reftarê te elema**sên şekerbarê**
Bi 'eynî rê li ser sadan du nûn reyhan numan **ebrû**

Bi hemdillah bi feyrozî li wechê dilberê min dî
Ku mahê nû nîşan min dan li taqê asîma**n ebrû**

Te'alellah nîşan **dane** bi husnê ev neseq **dane**
Ji neqş û sen'etê Heq ev nîşançeşm ev nîşane**brû**

Ji re'na nêrgizên şehla mecalê hemqeran bînim
Hezar remz û îşarat in ji wan qewsên çeva**n ebrû**

Mela dil têk te peykan **in** ji mehbûban me nîşan **in**
Kemendarên di xeddar **in** di burca esmeran **ebrû**

Her du helbestên dî jî weha dest pê dikin:

Ewwel ku yarê da me yek zerreyek ‘înayet
Qismet me xemr û cam e di deftera hîdayet

Wella herdu ‘aleman min husnê canan e xered
Lew min ji husna dilberan her sun’ê Rehman e xered

3. Paşserwa

Pîştî serwayê û di dawiya misrayan de ji her cure dubareyên ku tên kirin re paşserwa (redîf) tê gotin. Tiştên ku tên dubarekirin xwedî wate ne û di hevokê de erkekê hildigirin ser milê xwe. Di paşserwayê de dengên ku tên dubarekirin, carinan ji qertafan, carinan ji qertaf û bêjeyan, carinan jî tenê ji bêjeyan pêk tên. Formên duyem û sêyem aheng û mûsîqîya helbestê bihêztir dikin. Paşserwa jî wek serwayê mûsîqîya kenarî ya beytê saz dîke û ji bilî kêş, serwa û serwaya hundurîn wek hêmaneke dî ya ahengê derdikeve pêş û bi saya wê aheng hê jî zêdetir dibe. Ji ber ku paşserwa di tevahiya helbestê de tê dubarekirin, di helbestê de ahengeke yekpareyî derdixe holê (el-Haşîmî 1997, r. 108-130; Mevlevî 1994, r.77-82; Saraç 2016, r. 265-275; Haşîmî 1390, r. 198-223).

Ferqa serwayê ji paşserwayê ew e ku dengên ku tên dubarekirin watedar in. Dema em ji vî aliyê ve li paşserwayên ku Mela bi kar anîne dinêrin, em dibînin ku sê şêweyên wan hene: Hin ji wan peyvên sade ne ku di jiyana rojane de tên bikaranîn û wateya yekem û ya heqîqî didin. Wek “da”, “girt”, “kir”. Hin ji wan wateyên taybet didin û ji termên felsefî û nezerî pêk tên. Wek “hudûs” û “xered”ê. Hin ji wan jî komepeyv û hevokên dirêj ên xwedî mesaj in. Wek “Dil ji min bir dil ji min”. Bêguman ji aliyê mûsîqîya helbestê ve her du şêweyên dawî girîng in û ji bilî ahengê mesajê jî didin. Bo nimûne dema di helbestê de paşserwa “xelet” be, di tevahiya wê helbestê de mesajê xeletiyê tê dayîn. Şêweya duyem a paşserwayên Mela bi taybetî gelekî orjînal in. Çawa hat gotin Mela di wan paşserwayan de peyvên felsefî û razber ên wek “‘ebes, xered, behs, reqs, çi hez û xelet” bi kar anîne. Ev yek wek taybetiyê şêwaza Sebkê Hindî jî tê zanîn ku di sedsala XVIem de di serdema Sefewîyan de belav bûye (Fesaî 1373, r. 569). Digel ku di serdema Mela de Sebkê Hindî bandora xwe tam nîşan nedabû jî, bikaranîna vê şêwazê ji aliyê Mela ve wek xweseriyê wî di sebkşinasiyê de dikare bê dîtin.

4. Şêweyên Têkel

4. 1. Serwaya Hundurîn û Paşserwaya

Mela di du helbestan de aheng û mûsîqîyeke taybet ji serwaya hundurîn û paşserwayê saz kiriye. Di helbesta yekem de formula hevahengiyê bi vî rengî ye: **tef’ileyên yekem, duyem û çarem ên misrayên yekem û tef’ileya duyem a misraya duyem û paşserwaya komepeyv**

Şox û şengê zuhrerengê *dil ji min bir dil ji min*
Awirên heybetpelengê *dil ji min bir dil ji min*

Wê şepalê miskixalê dêmdurê gerdênşemalê
Cebheta biskan sema *lê dil ji min bir dil ji min*

Zulf û xalan nûn û dalan wan ji min dil bir bi talan
Goşê qewsê hilalan *dil ji min bir dil ji min*

Di helbesta duyem de jî formula hevahengiyê bi vî rengî ye: **tef'ileyên duyem û çarem ên misrayên yekem û tef'ileya duyem a misraya duyem û paşserwaya komepeyv**

Vê firqetê ebter kirîn *feryad ji destê firqetê*
Jar û zêf û zer kirîn *feryad ji destê firqetê*

Pur zer kirîn wek zêri mam çehvên di lutfê pîri mam
Daîm li rê çavnêri mam *feryad ji destê firqetê*

Çavnêrê reftara te bûm muştqaqê gulzara te bûm
Lew dûr ji dîdara te bûm *feryad ji destê firqetê*

4. 2. Serwaya Hundurîn û Neqerat

Mela di terkîb-bendekê de aheng û mûsîqiyêke taybet ji serwaya hundurîn û neqeratê saz kiriye. Di vê helbestê de jî formula hevahengiyê bi vî rengî ye:

- tef'ileyên, duyem û çarem ên misrayên yekem û duyem di nav xwe de
- tef'ileyên, duyem û çarem ên misrayên sêyem û çarem di nav xwe de
- tef'ileyên, duyem û çarem ên misraya pêncem
- neqerat

Di seranserê vê helbestê de tekrîra îfadeya “sebahulxeyr(i) ya xanim” çêjeke cuda dide ahengê. Ev îfade ji bilî ku di hemû misrayên pêncem de di her du tef'ileyên dawî de hatiye dubarekirin, di destpêkên misrayên yekem ên her du bendên pêşî de jî hatiye bikaranîn. Bi vî wî awayî peykera helbestê li ser wê îfadeyê ava bûye û bikaranîna di destpêkê de jî rola sernav lîstiyê.

Sebahulxeyr(i) xanê min şehê şîrînzabanê min
 Tu wî rûh û rewanê min bibit qurban te canê min
 Te'alElla çî zat î tu çî wê şîrînsifat î tu
 Ne wek qend û nebat î tu yeqîn rûh û heyat î tu
 Heyat û raheta *canim sebahulxeyri ya xanim*
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Sebahulxeyr(i) mesta min letîfa cam bi desta min
 Xumar û meyperesta min tu wî meqsûd û qesta min
 Ji meqsûdan tu wî bes min bibin ber çerxê etles min
 Ji xeyrê te nevêt kes min bi reştûzên muqewwes min
 Di benda zulfê çewkan im *sebahulxeyr(i) ya xanim*
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Ji wê zulfê ji wê bendê reha bim lê ji peywendê
 Siyehçêsmê sipîzendê te sohtim şubhetê fendê
 Şubhê şem û şemal im ez ji ber hubba te lal im ez
 Ze'îf im wek hilal im ez sifetgoyîn dikalim ez
 Vî bulbul ra bi evxan im *sebahulxeyr(i) ya xanim*
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Vî bulbul ra şev û rojê li ser wê terh û bişkojê
 Enîmahê şefeqrojê te sohtim şubhetê dojê
 Ko dûr im ez ji wê hûrê tinê carek li ser sûrê
 Ji Wadê Eymena Tûrê tecella kir di nêv nûrê
 Ji wê sohtî dil û canim *sebahulxeyr(i) ya xanim*
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Ji husna wê tecellayê yedê beyda û balayê
 Çî wesfan bêm xeber nayê welê dil cezbeê dayê
 Ne hişyar im ji wê berqê ji zertacê li ser ferqê
 Sipêde da heta şerqê belê naêximê ferqê
 Ji derbê 'îşqê nalan im *sebahulxeyr(i) ya xanim*
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Zerîf î nazik î **şeng** î sifethûr î perîreng î
 Bi rojê ra tu hevdeng î du reştûzên siyehyeng î
 Kîşandin lê ne wek **caran** xedengên qewsê nûbaran
 Ji rengê şîr û mûkaran reşandin sîne wek **baran**
 Ji wê derbê pur êşan **im sebahulxeyr(i) ya xanim**
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Veke carek xet û **xalan** li ser wan mesned û **palan**
 Bixwûne lê me ‘ebdalan bibînin ‘îd û sersalan
 Îcazet dî me destûrê perîrengê sifethûrê
 Ji nêva zulmet û **nûrê** binoşîn mey di ferfûrê
 Ji dil talanê **xalan im sebahulxeyr(i) ya xanim**
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Ji şehkasa ku qerqef **tê** meya nûrîn muşerref **tê**
 Nîşanek dilberê **keftê** ji bo min her seher xef **tê**
 Ji wê camê dinoşim **ez** seher lew ney li hoş **im ez**
 Ji ‘amê lê dipoşim **ez** bi can her lê dikoşim **ez**
 Ku xalib mest û sukran **im sebahulxeyr(i) ya xanim**
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

Were pêşber Melayê **xwe** şehîd û mubtelayê **xwe**
 Bi şefqet ke lîqayê **xwe** Mela nemrit bi dayê **xwe**
 Mesîha yî li bîmaran kesên geztî du reşmaran
 Şehîdên şîr û mûkaran kirî amancê nûbaran
 Li dîdara te heyran **im sebahulxeyr(i) ya xanim**
Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê

4.3. Wasite û Paşserwa

Di tercî’-bandan de misrayên wasiteyê di navbera hemû bandan de dubare dibin. Dema di hemû misrayên bendê de paşserwa jî dubare dibin di helbestê de mûsîqiyêke taybet zal dibe. . Sê helbestên Mela bi vî rengî hene (du tercî’-terkîb û tercî’ek). Li jêrê wek nimûne bendek digel misrayên wasiteyê cih digire:

Me bi dil nêrgizên xasse **divên**
 Semen û yasimînê taze **divên**
 Nazik û neyşekerên tuhfe **divên**

Sosinên nazik û terwende **divên**
 Dilberên dêmdur û durdane **divên**
 Kewkebên şewq û şefeqzuhre **divên**
 Nazê perwerde û şehzade **divên**
 Sayeperwerde me bêperde **divên**
 Serwîqed dêmgul û lebxunçe **divên**
 Ayetullahê şerîfnusxe **divên**
 Lê bi î'rab û xet û cezme **divên**
 Dilrubayan ne tinê xemze **divên**
 Bi Mesîhasifetî işwe **divên**
 Samirî sihrisifet şêwe **divên**
 Senemên sur ji Semed her me **divên**
 Ji me eswedheceran secde **divên**
 Bi ziyaret me ji wan bûse **divên**
 Turreya şeng î dil'aşufte **divên**
 Mihridarên xwe di pejmûrde **divên**
 Pêşkişa te me dused nafe **divên**
 Sed hezar etles û hem xare **divên**
 Her li bo zînet û xemla te **divên**

Textebend û sifetên qeyseriyê
Dînberê horîmîsalê zeriye
Nazikê neyşekerê surperiyê

Li jêrê misrayên wasiteyê yên her du helbestên dî jî cih digirin:

Senema sur ji Semed şewqê ji Heq daye wucûdê
Ger 'Ezazîlî bidîta nedibir xeyrê sucûdê

Ew e min rûh û heyat û ew e min qibleê zat
Senema sur ji Semed neyşekera leb ji nebat
Ehesenellahu tebarek ji sura wê senemê

5. Hunerên Bedî'î yên bi Ahengê re Têkildar

Ji bilî ahenga ku ji kêş, serwa, serwaya hundurîn, paşserwa û neqeratan tê bidestxistin, ji hin hunerên bedî'î (hunerên edebî) jî ahengeke cuda tê bidestxistin ku ew jî di çarçoveya ahenga dengana û mûsîqîya helbestê de tên mitalekirin. Em ê li vir di *Dîwana Melayê Cizîrî* de tenê di çarçoveya hunerên î'ade, 'eks, tekrîr û alîterasyonê de ji bo ahenga ku ji van hunerên edebî tê bidestxistin çend nimûneyan pêşkêş bikin. Bêguman dema mûsîqîya van huneran li mûsîqîya ku ji hêmanên di yên ahengê tê bidestxistin zêde dibe, çêjeke cuda tê bidestxistin.

1. Î'ade

Eger di helbestekê de bêjeya dawî ya beytekê, yan bendekê di serê beyt, yan benda peyrew de bê dubarekirin ew dibe hunera "î'ade"yê. Di î'adeyê de peyv bi tevahî tê dubarekirin. Lêbelê eger hin cudahiyên buçûk hebin, bo nimûne di serî yan dawîya peyvekê de edatek hebe û di ya dî de tunebe, ew zerere nade hunera î'adeyê (Saraç 2016, r. 263).

Li jêrê ji bo hunera î'adeyê di helbestên Melayê Cizîrî de, çend nimûne cih digirin:

-

Ez dibêm 'Îsa ye ew ya Bû 'Elî Sîna ye ew
Lew bi remz û 'îşweyan pur mu'cizat û **şêwe** ye

Şêwe û remzên di wê teşbîhê berqê lami' in
Kohê Qaf bit ker dikit sata xuya bit **perde** ye

Perdeya mehbûb di nêv qelban ku dê kerker bikit
Qet di perdê xef dibin Xurşîd û Mah û **Zuhre** ye?

Zuhre û Xurşîdî min dîtin di qewsê hemqeran
Surrê da dil 'eqreban çerx û sema û heyhey e

-

Kuştim bi qewsê 'enber e şoxê ji dil mil dan ber e
Êxiste dil sed pencere ev renga em **mihnetkeş î**n

Mihnetkeş în roz û şebê der firqeta şîrînlebê
Zulma ji ber destê te bê ew 'edl e em pur pê xweş î

2. ‘Eks

‘Eks di ferhengê de tê wateya qulibandin û berevajîkirinê. Di belaxetê de eger komek peyvên ku hatine bikaranîn, piştî ji paş ve bi awayekî serûbinkirî bîn bikaranîn, hunera ‘eksê derdikeve holê. Ferqa ‘eksê ji qelbê ew e ku tiştên ku ji dawiyê tê xwendin di qelbê de herf in, di ‘eksê de peyv in (Teftazanî 1960, r. 394; Bilgegil, 1989, r. 331; Saraç 2016, r. 267).

Li jêrê ji bo hunera ‘eksê di helbestên Melayê Cizîrî de, çend nimûne cih digirin:

-

Rast û çep tên ceger û sîne kulab
‘Er’erên şengi di mest in **çep û rast**

-

Gote me durdane yî **em ji te û tu ji me** yî
Lew bi heqîqet yek in mes’ele bê şubhe ma

-

Pur di pê weslê me **se’y û cehde** da
Cehde û se’ya me hatin der ‘ebes

3. Tekrîr

Tekrîr tê wateya tekrar û lêvegerê. Wek têgeheke belaxetê eger di nav metnekî edebî de peyv, yan komepeyvek çendîn caran li pey hev û bi piranî bi awayekî sîmetrîk bê dubarekirin ew hunera tekrîrê ye. Di hunera tekrîrê de wate tê bihêzkerin, li ser wê wateyê bal tê kişandin û bi vî awayî heyecanek tê bidestxistin. Ji bo ku dubarekirin asteke edebî bi dest bixe, divê van taybetiyan bicivîne. Eger bêyî van taybetiyan tiştek bê dubarekirin ew ji rewanbêjîyê dûr dikeve û nakeve kategoriya hunera tekrîrê. Ji ber ku di musemmetên mutekerrir de misrayên dawî yên hemû bendan tî dubarekirin, ew jî dikevin kategoriya hunera tekrîrê. Di tercî bendan de jî beytên dubareyê yên nav bendan dibin tekrîr (Bilgegil 1989, r. 252-256; Saraç 2016, r. 196).

Li jêrê ji bo hunera tekrîrê di helbestên Melayê Cizîrî de, çend nimûne cih digirin:

-

Te’alellah zehî husna mubarek
Tebarek sed tebarek sed tebarek

-

Dil girt û da ber xenceran kuştim nigar û dilberan
Me j’destê zulma esmeran **dad û meded dad û meded**

Di van her du mînanan de peyvên “tebarek”, “sed tebarek” û “dad û meded” bi awayekî sîmetrîk hatine dubarekirin.

•
Tu binê sazê bi awazi çî rengî me dixwazit
Ellah Ellah bi Xudê qet dibihê ev çî xîtab e

Te dizanim te dibînim ku tu wî nûrê wucûd
Ellah Ellah ji çî nûr e di seraya me lebaleb

Ellah Ellah ku di ‘umrê xwe tu carek nebihê
Çî seda têtê ji vê gunbedê dewwarê hudûs

Te bi firyad û fixanan bi xwe bulbul kerr kir
Ellah Ellah ji çî derdî we dikalî şeb û roz

Ellah Ellah çerx û dolabê dinê
Nuqte qet nakit di dewranê xelet

Bê tu ya lebşeker î ya tu nebata bi ter î
Ellah Ellah çî tecella ye ji sirra qederî

Ellah Ellah ji çî reng insan î
Yûsufê lebşekerê ‘Ebran î

Çawa xuya dibe Mela ji tekrîra peyva Ellahê gelekî hez kiriye û di dîwanê de di heft cihan de bi kar aniye:

•
Te divê berq û birûskan bireşînî tu nezer de
Te divê roji xuya bit ji şîbakê tu xuya be

Te divê zêr û zeber kî me du zulfan bide ber ba
Te divê qenci qiyamet li me rabit bi xwe rabe

Mela di van her du beytan de li pey hev misra bi peyvên “te divê” daye destpêkirin ku ev şeweya tekrîrê çêjeke taybet dide mûsîqîya helbestê (Bilgegil 1989, r. 252; Macit, 2016, r. 40):

4. Alîterasyon û Asonans

Alîterasyon û asonans du têgehên retorîka Rojavayî ne ku li gor vê disîplînê her du jî ji bo dubarekirina herfan tîk bikaranîn. Ferqa di nabera wan de ew e ku “alîterasyon” tê wateya dubarekirina herfên bêdeng, asonans jî tê wateya dubarekirina herfên dengdêr (Macit 2016, r.73). Bêguman dubarekirina herfan di heman demê de dubarekirina dengên ku ji herfan derdikevin jî îfade dike. Di belaxeta Rojhilatê de jî têgehên bi dubarekirina dengên herfan re tîkildar hene. Bo nimûne di serwa, paşserwa, tesmît, tekrîr û hwd. de ku di vê gotarê de jî em li ser rawestiyên, dubarekirina herfan heye. Di vê çarçoveyê de dema em li van her du têgehên binêrin em dikarin bibibêjin ku cihê ku serwa û paşserwa lê heye, li wir alîterasyon û asonans jî heye. Lêbelê carinan em derveyê van jî rastî dubarekirina herfan tîk. Di belaxeta Rojhilatê de ji bo vê yekê tîgeheke taybet nehatiye bikaranîn. Ji ber ku alîterasyon û asonans ji bo hemû herfên dubarekirî tîk bikaranîn, ew tam li vir dikevin dewrê û ji bo wê tiştê ku di belaxeta Rojhilatê de nav lê nehatiye danîn, ev her du têgehên Rojavayî tîk bikaranîn. Bêguman ev rewş hunerên alîterasyon û asonansê watedartir dike. Li jêrê jî bo hunera alîterasyon û asonansê di helbestên Melayê Cizîrî de, çend nimûne cih digirin:

•

Canê Melê j'qalû belê bend im welê der kagulê

Belgên gulê rûheykelê ew misk e lê carek hilê

Di vê beytê de di herfa “l”yê de alîterasyon û di herfên “e” û “ê” de jî asonans heye.

•

Yar hat û mest subha elest min dest bi dest dî cam di dest

Kagul dibest tayek verest vê ra şikest nîşan e qest

Di vê beytê de di herfên “s” û “t”yê de alîterasyon û di herfên “a” û “e”yê de jî asonans heye.

•

Ber dilber û leb ber leb û endami lêk

Xewna me bi yarê bidinê te'birê

Di misraya yekem a ê vê beytê de di herfên “b”, “Leyla û Mecnûn” û “r” yê de alîterasyon heye.

•

Di lebsê tarî û nûrê perîrengê sifethûrê

Ji wadê Eymena Tûrê muqeddes kir li min 'erde

Di vê beytê de di herfa “r”yê de alîterasyon heye.

•

Ji Hafiz qutbê Şîrazê Mela fehî er bikî razê
Bi awazê ney û sazê bibî ber çerxê perwazê

Di vê beytê de di herfa “z”yê de alîterasyon û di herfa “ê”yê de jî asonans heye.

•

Her hey’et û her cismekî her ferd û new’ û qismekî
Rûh wî di destê ismekî mayî di qebze’w pence da

Di vê beytê de di herfa “e”yê de asonans û di herfên “h” û “r”yê de jî alîterasyon heye.

6. Lasayîkirina Dengan

Ji bilî ahenga ku ji yeksaniya dengên herf û peyvên tê bidestxistin ku mînakên heta bi vê derê di vê çarçoveyê de bûn, lasayîkirin/teqlîda dengên siruştî bixwe jî heye. Carinan armanc ji vê yekê derxistina dengê ye, carinan jî sazîkirina ahengekê ye di navbera deng û mijarê de. Di vî hunerî de mûsîqîya gerdûnê ya serdema helbestvan tê bidestxistin (Wellek, r. 183). Melayê Cizîrî hindik jî be serî li vê şêwazê daye.

Li jêrê ji bo hunera lasayîkirina dengan di helbestên Melayê Cizîrî de, du nimûne cih digirin:

•

Nesîmê sunbul û sêvan seher da hebs û zindanê
Vebû qufîla me bê mifte **zirîngîni** ji quflê da

Di vê beytê de Mela dengê ku di bêdengiya seherê de ji vebûna qufîla deriyê zindanê derdikeve lasayî kiriye ku ew jî zirîngîni ye.

•

Hay û hûya subbûhiyan reqs û semaya qudsiyan
Teşbîhê cewqa sofîyan feryad û zîkr û lîrîze da

Di vê beytê de jî Mela dengê ku ji zîkr, reqs û semayê derdikeve bi “hay û hûy”ê lasayî kiriye.

ENCAM

Helbest, di edebiyatê de wek cureya herî edebî tê qebûlîkirin û ji aliyê huner, estetîk û mûsîqîya xwe ve di asteke bilind de tê hûnandin. Tema û naveroka helbestê çibe ferq nake, eger helbestek ji van aliyan ve serkeftî be, ew helbest tu carî kevin nabe. Di helbesta Kurdî de Melayê Cizîrî ji bo vê diyardeyê wek nimûneyeke girîng derdikeve pêş. Mela di tarîxa edebiyata Kurdî de yekem kes

e ku kêşa erûzê bi hemû regezên xwe û bi awayekî serkeftî bi kar anîye. Berî wî helbesta Kurdî ya ku bi Kurdiya Goranî/Hewramî hatibû nivîsîn, bi kêşa xwemalî/birgeyî bû ku li ser du aliyên pênc birgeyî (5+5) dihat dabeşkirin. Mela di *Dîwana* xwe de di 118 helbestan de heft behrên erûzê bi kar anîne ku ew jî remel, hezec, recez, serî, muzari, besît û xeff in. Hemû behrên ku Mela bi kar anîne, pey wî re di helbesta Kurdî de hatine bikaranîn. Ev jî nîşan dide ku piştî Mela sîstema ku wî di kêşa erûzê de daniye hatiye şopandin. Helbestvanên Tirk di kêşa erûzê de bi piranî helbestvanên Îranî şopandine, lêbelê Mela heta bi astekê di kêşê de şêwazeke xweser bi dest xistiye. Mela di çibicîkirina erûzê de serkeftî ye û di Kurmanciya sade ya rojane de jî erûz bêqusûr tetbîq kiriye. Behrên remel, hezec û recezê piraniya helbestên wî saz dikin ku kojima wan dike % 93.

Serwa û paşserwa jî du hêmanên girîng ên ahengê ne di helbestên Mela de. Ji 118 helbestên Mela di 65 heban de tenê serwa, di 53 heban de jî digel serwayê paşserwa hatiye bikaranîn. Paşserwayên wî yên ku dikevin kategoriya şêwaza Sebke Hindî balê dikişînin. Mela wek şêwazekê “recez” ji bo serwaya hundurîn (hunera tesmîte) terxan kiriye. Serwaya hundurîn yek ji taybetiyên xweser ên şêwaza Melayê Cizîrî ye. Wî 31 helbestên xwe bi vê şêwazê nivîsîne. Mela di van helbestan de bi şeş şêweyan serwaya hundurîn bi kar anîye ku ew wek şêwazeke ciyaker a aheng û mûsîqiya Mela derdikeve pêş.

Melayê Cizîrî ji bilî ahenga ku ji kêş, serwa, serwaya hundurîn, paşserwa û neqeratan tê bidestxistin, ji hin hunerên bedîî yên wek î’ade, ‘eks, tekrîr, alîterasyon û asonansê jî ahengeke cuda bi dest xistiye. Herweha lasayîkirina dengên jî taybetiyeke mûsîqiya Melayê Cizîrî ye.

Tiştê girîng ev e ku ew hêmanên ahengê û şêwazên curbicur ên mûsîqiyê, di edebiyata Kurdî de cara pêşî ji aliyê Mela ve bi şêweya kombînasîyoneke hunerî bi hev re hatine bikaranîn. Ev regez û şêwazên hunerî bi destê Mela ketine nav edebiyata Kurdî ya klasîk. Modelên Mela yên wek Hafîz, Se’dî û Camî di edebiyata Farisî de hene, lêbelê di vê xebatê de aşkera dibe ku Mela, di huner û estetîka xwe de ji wan ne kêmtir e û hin şêwazên orjînal dahênane ku li cem wan nayên dîtin.

Guman tune ye ku Melayê Cizîrî bi vê şêwaza xwe bandorek li pey xwe hiştiye. Gelek helbestvanên Kurd di helbestên xwe de di bin bandora wî de mane û di hunera xwe de ew wek model wergirtine. Ji ber vê jî pêwendiyên Mela û şopgerên wî, pêwîste di çarçoveya rêbazên edebiyata berawirdî, navbermetnî û şêwaznasîyê de bînin tesbîtkirin.

JÊDER

- ‘Ebdûn, ‘E. (2001). *el-Mûsîqî eş-Şafiye li’l-Buhûr es-Safiye*, Qahire: el-Erebî li’n-Neşr.
 Adak, A. (2013). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Stenbol: Nûbihar.
 Aytaç, G. (2016). *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Doğubatı.

- Ayvazoğlu, B. (2000). “İlmü'l-Cemal”, *DIA*, berg: 22, r: 146-148.
- Cizîrî, M. (2010). *Dîwan*, amd: Selman Dilovan, Stenbol: Nûbihar.
- Ebdula, H. X. (2011). *Berawirdiyeke Kêşnasî di Navbera Erûza Kurdî û Farisî-Dîwanên Melayê Cizîrî û Hafizê Şîrazî Wek Nimûne*, Dihok: Spîrêz.
- Eliot, T. S. (2007). *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, (wer. Sevim Kantarcioğlu), İstanbul: Paradigma.
- Fesaî, M. R. (1373). *Enwa'ê Şî'rê Farisî*, Şîraz.
- Gerdî, E. (1999). *Serwa*, Hewlêr: Aras.
- el-Haşimî, S. E. (1997). *Mîzanu'z-Zeheb fî Sin'et Şî'r el-'Ereb*, Qahîre: Mektebet el-Adab.
- el-Haşimî, S. E. (2012). *Cewahiru'l-Belaxe*, Beyrût: Muessese el-Kutub es-Seqafiyye.
- Haşimî, M. H. (1390). *Rewzene Mecmû'eî Amûzişî Şî'r*, Meşhed: Spîdebaweran.
- Herdî, E. (2004). *el-'Erûz fî'ş-Şî'ri'l-Kurdî*, Erbîl: el-Mecme'u'l-'İlmî el-Kurdistanî.
- İpekten, H. (2002). *Nazım Şekilleri ve Arûz*, İst: Dergâh.
- Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul: Enderun Yay.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Enderun.
- Macit, M. (2016). *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları*, İstanbul: Kapı.
- Mevlevî, T. (1994). *Edebiyat Lügatı*, İstanbul: Enderun Yay.
- Pala, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Leyla û Mecnûn Yay.
- Reşîd, M.C. (2017). *Kêş û Serwa di Hozana Kurdî de*, Duhok: Dezgey Nalbend.
- Saraç, M. Y. (2016). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*, İstanbul: Gökkubbe.
- Şemîsa, S. (1378). *Kulliyatî Sebķşinasî*, Tehran: İntîşaratî Firdews.
- Teftazanî, S. (1960). *Muxteseru'l-Me'anî*, İstanbul: Bahar Matbaası.
- Tebriîzî, X. (2014). *Kitabu'l-Kafî fî'l-'Erûz we'l-Qewafî*, Beyrût: el-Mektebe el-'Esriyye.
- Wellek, R. & Warren, A. (1948). *Theoryn of Literature*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- Xeznedar, M. (2002). *Mêjûy Edebî Kurdî*, (berg 2), Hewlêr: Dezgay Aras.
- Yetiş K. (1988). “Âhenk”, *DIA*, (berg: 1, r: 516-517), İstanbul: DIA.
- Zerqanî, S. M. (1345). *Bûtîqayî Klasîk*, Tehran: İntîşaratî Soxen.

Agirê ‘İşqê di Perspektîfa Mela de

M. Zahir ERTEKÎN¹

Her dem û her se‘et ji nû pêt e, di sîne nar û dû
Sebr kûtêt û xewjikû ‘aşiq û muhtelayêzulf

Teşbîhê bi cedwel me di nêv ateşê ‘işqê
Dil qelbê heqîqet bit û iksîrê hema girt
Melayê Cizîrî

Puxte: Ateş di helbesta kurdî ya klasîk de di wateya şertên dijiwar de hatîye bikaranîn ên ku ‘aşiq tê de dijin. Ji bilî vê hesret û bêriya ‘aşiq a ji bo me‘şûq jî dikare bête vegotin. Ev hesret dibe girêk û xwe li rih û cesedê ‘aşiq radipêçe û wî radestî sohtinê dike, teşbîha agir ji ber vê sohtinê hatîye kirin tercîh. ‘İşq têgeheke pirr-alî ye ku têkîliya wê bi tiştên biherket ên wek agir, find, roj û qendîl re heye. ‘İşq di nava laşê mirovî de şewqeke ku têkildarîyê bi zemanê têdeyî, cih û ezel û ebedê re datîne. ‘Eleqeya navbera ‘işq û agir jî di helbestên Melayê Cizîrî de her wekî goşt û neynikê bi hev ve girêdayîne. Mela mezmûna *ateşê* ku zêdetir bi ‘işqê ve bi kar anîye; bi hin formên cuda jî ‘emilandîye: *Ji serî heta binî/serapa ateş, perenga ateşê, ateşê tûr, ateşperesê nûrê tecella, nefesa ji agir, ateşê mecazî, ateşê ‘işqê* û hwd. Lê têgeha *ateşê ‘işqê* ji gişkan bêtir ketîye nava helbestên bi ‘işqê re peywendîdar. Di vê gotarê de em dê berê xwe bidin nêrînên Mela yê derbarê *ateşê ‘işqê*. Meladi helbestên xwe de *agir, nar û ateşê* ku hevwaterên hev in bi kar tîne. Herwiha ji bo karê ku agir dike jî têgehên *weke sohtin, şewitîn, dû, dûd, herîşandin* û hwd. bi kar tîne. Ji bo ‘işqê jî muhebbet, evîn û ‘işq hatîye bikaranîn ku ‘işq ji hemûyan zêdetir merama dilê Mela zelal kirîye.

Peyvên Sereke: Melayê Cizîrî, Agir, Dîwan, ‘İşq, Ateşê ‘İşqê

¹ Doç. Dr., Zanîngeha Bîngolê, Beşa Ziman û Edebîyata Kurdî. zahiretekin@hotmail.com

Fire of love in Mela's perspective

Abstract: In classical Kurdish literature, fire is used to express the difficult conditions that lovers have, as well as to longing and longing for the love of the lover. This longing is likened to a knot, as it is wrapped around a knot and rolled over to the burn. Love is a versatile term associated with moving objects such as fire, candles, lamps, candles, and the sun. Love is a gleam in the human body, which is related to time, space, eternity, and ego.

In Melayê Cizîrî's poems, the bond between love and fire is like the bond between meat and nail. Mela often expresses the fire in different forms as well as with love. Different form of fire such as spark of fire, fire of Tour Mountain, manifestation of fire of nude, fire from ray, enchanting fire, love fire etc are present in every phase of his poems. It is seen that he used the concept of "fire of love" especially in his love related poems more than his other poems. In this article, we will rather focus on Mela's view of the term "fire of love". He uses the three words that are meaningful in his poems, namely: heavy, pomegranate and fire. Moreover, he uses the terms such as burning, glowing, smoke, cauterizing and some other terms that have similar functions as like fire. Albeit terms such as affection, adoration, and benevolence are used instead of 'love', the term 'ishq' (love) reflects more to the purport of the poet.

Keywords: Melayê Cizîrî, Fire, Divan, Love, Fire of love.

Mela'nın Perspektifinde Aşk Ateşi

Öz: Klasik Kürt Edebiyatında âşıkların içinde bulunduğu zor şartları ifade eden ateş; ayrıca aşığın maşuka karşı duyduğu hasret ve özlem için de kullanılır. Bu hasret, bir düğüm gibi aşığı sarıp sarmalayıp yanmaya teslim ettiğinden dolayı atâşe benzetilmiştir. Aşk; ateş, mum, kandil, çıra ve güneş gibi hareketli nesnelere özdeşleştirilen çok yönlü bir terimdir. Aşk, insan bedeninde adeta bir parlıttır ki içinde bulunulan zaman, mekân, ezel ve ebetle ilgilidir.

Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde aşk ile ateş arasındaki bağ; et ile tırnak arasındaki bağ gibidir. Mela, çoğu zaman ateşi aşkla birlikte ve farklı formlarda dile getirir. Onun şiirlerinde baştan sona; ateş, ateş kıvılcımı, Tur Dağı'nın ateşi, tecelli nurunun ateşperesti, ateşten nefes, mecâzî ateş, aşk ateşi vb. kavramlar vardır. Özellikle aşk konulu şiirlerinde "aşk ateşi" kavramını diğerlerinden daha fazla kullandığı görülmektedir. Bu makalede de daha çok Mela'nın "aşk ateşi" terimine bakışı üzerinde duracağız. O, şiirlerinde anlamdaş olan üç kelime, yani: "agir, nar ve ateş" kavramlarını kullanmaktadır. Ayrıca agir (ateş) in meydana getirdiği fiiller için de sohtin/ yakmak, şewitîn/yanmak, dû/duman, dûd/ahın nefesi, herişandin/tahriş vb. kavramları kullanmıştır. Aşk kavramı yerine de her ne kadar 'İşq, muhabbet ve evîn (sevgi) gibi kavramlar kullanmış olsa da 'İşq kavramı şairin meramını daha ziyade yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Melayê Cizîrî, Ateş, Dîvan, Aşk, Aşk Ateşi

Destpêk

Di dîwana Mela de agir metaforek e ku bi gelek rengan xuya dibe. Agir ji hêla hêza wê ya şewatê hem jî ji layê rengê xwe ve mohra xwe li mijara 'îşqê ya helbestên Mela xistîye. Lê agir di van helbestan de bêtir li rex 'îşqê hatîye danîn û bêtir jî li bejna 'îşqê hatîye. Lewra 'îşq bi bandora xwe ya li ser rih û dilê'aşîq tenê dikare bi agir were şibandin. Eger têgeh an unsûreke ji agir qewîtir hebûya Mela û 'aşîqên weke wî teqez dê bi kar bianîyana. Agir li nik 'îşqê di helbestê de hem motîfeke alegorîk hem vegotîneke herikbarhem rengekî sor hem hest û dilînen kekelê dide helbestê û helbest jî van metaforan zêde zêde dide xwîner. Loma jî çawa ku temaya sereke ya dîwana Mela 'îşq e herwiha lehengê sereke yê vê 'îşqê jî Mela ye. Ji bo pêdaçûn, peydabûn, noqbûn û tespîtîkirina haletên asta 'îşqê jî nîgaşa agir bilmeçbûrîye dikeve nava 'îşqê û ketîye kêleka helbestên Mela yên derbarê 'îşqê de. 'Aşîqê ku bi agirê 'îşqê şewitîye, digel vê haletê dikeve nava hesret, fîraq, nebûn, feqîrîyê û hîn gelek rewşên awarte yên bi vî rengî.

Tê zanîn ku 'îşq bi tena serê xwe berfirehtirîn mijara Dîwana Mela ye. Mebest ji Ateşê 'îşqê tengîkirina mijarê ye û xwestina derfeta lêhûrbûna wê ye. Bi vî awayî di serî de 'îşq, dû re mijarên bi 'îşqê re têkildar, dikarin bibin lêkolînên xweser, ji bo helbestên Mela.

'îşq weke karaktera xwe disoje ye, disotîne, herwiha vegotina wê û anîna wê ya zimên jî weke agir e, zehmet e. Qelem di vegotina wê de dikare bişewite, herareta wê dikare bi her tiştî bikeve. Şa'îrên ku ketine nava vî agirî jî dikarin xezel û qesîdeyên ji bizotên agir birijînin ser kaxezê. Mela jî yek ji wan 'aşîqan e ku bi 'îşqa xwe devê kaniya edebîyata kurdî xistîye nava deryaya 'îşqê. Her kî jê vedixwe têr nabe, dizivire dîsa vedixwe/dixwîne û naxwaze jê têr bibe. Lewra dema gotin ji kezêba şewitî angî ji dil derdirove pêtên wê heta dilekî din diçe û bandora şewatê li wî dilî dike. Lê na eger gotin tenê ji ziman birije dê tenê xwe bigihîne guhan. Tiştên ku tenê xwe heta guhan dibe jî helbet hêjayî jibîrkirinê ne û dê mayînde nebin.

Mutesewuf, bo pêdaçûn, razîkirin û xwegihandina Xweda 'îşqê wek rêyekê angî weke amûrekê bi kar tîne. Lewra li gorî wan, rêyên ku mirov digihînin Xweda bi qasî hejmarên nefesên mexlûqên Xwedayê Te'ala ne. Nêzîktirîn rêya bi bal Xweda Siratê Musteqîm e. Lê rêya herî vekirî û zûtirîn rêya ku mirov digihîne Xweda, rêya 'îşq û mehebbetê ye (Lahorî, 1324: 1591).¹

'îşq haletek e ku *hezîkirin* û *evîn* nikarin wateya wê tijî bikin. Lewra ev raz e û razeke ku bê te'rîf û bê pênase ye. Herçend 'îşq razek be û pênaseya wê ya berbelav û qebûlbar nebe jî Mela di gelek helbestan de behsa wesfên wê kirine. Bo nimûne di malîkekê de Mela 'îşqê wekî *bela* û *musîbet*, *sohtin* û *cefayê* te'rîf dike'. Di malîkeke din de wekî *derdekî bê dewa*² pênase dike û piştî vê malîkê jî wê

¹ Muhbet û mihnet di zor in hub dibêm bêşek bela ye
'Umr û jîn, xweşpêdîborin sotin û derd û cefa ye (Cizîrî, 2012: 138).

² Her dilê sotî bi ulfê yar ne derman ket bi zulfê

weke *derdekî bêtebîp* û *cewra reqîb*³ dide nasandinê û pê de dihere. Lewra wateya wê ji ya wan (evîn û hezkirin) balatir e û hêza wê jî ji ya wan xurtir e. Îcaragirê wê jî encamê vê haleta dilî ye ku ‘aşîq piştî ku bi vê nexweşînê dikeve, di nava demê re, li gorî taybetîya siruştîya ‘aşîq, li gorî taybetîya siruştîya ‘îşqê û li gorî îstîdatên ‘aşîq vediguhêze, gur û geş dibe û heta bi hemû hebûna ‘aşîq ve radipeliqe û bi rih ‘aşîq ji vê cîhanê dûr dixê. Herçend qalibê wî li vir be jî û ev qalib di nava derd û cefayê de peyderpey bifewte jî, ‘aşîq qet di xema vê rewşê de nîne lewra ew ji vê ezayê çêjê werdigire. Herwekî alegorîya ‘aşîq û perwaneyê. ‘Aşîq her li hêvîya wesletê ye weke perwaneya li dora çeraxê/ffindê. Heta ku agir wî dişewitîne vê cezb û sulûkê berdewam dike. Lewra di hembêza her tîrêjê de germahî heye, li hêvîya bendewarê xwe ye, ku wî/wê di germahîya xwe de bibite fenayê.

Şem’ û perwane bi zatê xwe ji halê me diden

Ateşek sirf e ji ‘îşqa te nufûs me lebaleb (Cizîrî, 2012: 42.)

Li vê derê perwane *salik* e ku dixwaze xwe bigihîne qonaxa *fenafillahê*. Şem’ jî Xweda temsîl dike (Armutlu, 2009: 904). Mela vê dîmenê wiha disêwirîne⁴:

Minnet ji Xwedayê ku bi ebdê xwe Melayê

lksîrê xemê îşqê, ne dînar û direm da! (Cizîrî, 2012: 30.)

Mela li ser hemû cûreyên ‘îşqê gotîye û bi gelek sembolan ev hal di helbestên xwe de bi cih kirîye. Di serî de Mela li ser ontolojîya ‘îşqê rawestîyaye. Lewra ew diçespîne ku tecelliyatên îlahî bi rêya ‘îşqê numayan dibin. Loma jî hebûn li nik wî ‘îşq e û ‘îşq jî herheyî ye. Li gerdûnê heyber û heyîn bi saya ‘îşqê xwe nîşan didin û ‘îşq jî piştî çar ‘unsûrên navdar (av, agir, ax, hewa) ‘unsûra pêncemîn e (Doru, 2016: 244) û Mela di helbestên xwe de bi dûr û dirêj li ser sebebê vê dabeşkirinê radiweste;

Me cewher ‘unsurik xamis numa îro di tali’ da

Di vê teqwîmê insanî li tali’ bûne fal ebrû (Cizîrî, 2004: 201.)

Têkilîya ‘aşîq a bi agirê ‘îşqê re herwekî qedera wî ye ku ji ezel ve hatîye teqdîrkirin û ber bi ebed/herheyî ve diçe. Ji roja ku hatîye afirandin berê wî li vî agirî ye û dilê wî dişewite. Heza wî ji ‘enasirê erbe’eyê, bêtir ji agir hatîye. Loma tebieta kesayetên ‘aşîq ji yên mirovên din cuda ne.

Di esasê xwe de ‘îşq li nik mutesewufan êwreke taybet û berfireh e ji seyr û silûka tesewufê re. Her salik ango rêwîyê vê rêyê nikare xwe bigihîne vê merheleyê.

Ta ebed ew ma di qulfê ‘îşq derdek bêdewa ye (Cizîrî, 2012: 138).

³ Îşq derdek bêtebîb e lê mufa wesla hebîb e
Kuştîme cewra reqîb e pur le’înê rûsiya ye (Cizîrî, 2012: 139).

⁴ Mela sembola perwaneyê di gelek malikan de bi kar tîne û ciyên ku ev simbol hatiye bikaranîn jî hemû bi agir û ‘îşqê ve têkildar in. Yan jî Mela dema ku behsa fîraqa evînadara xwe dike, vê şibandîne bi kar tîne:
Gelo dîsa bibînim ez çiraya wesletê hil bit
Bisojîm şubhê perwanê li ber wê şewq û nûrê da(Cizîrî, 2012: 36.)

Lewra tesewuf, li gor xebat û şert û mercan, meriv di qonaxan re gav bi gav dide derbas kirin. Berîya meqamê 'İşqê meqamê keşfê heye, berî keşfê muşahade, berî muşahadeyê meqamê zewqê heye (Eraydın, 2014: 154-155). Yanî mirovê ku xwe gihandibe asta 'işqê di tesewufê de –wekî Mela-, divê di gelek qonaxan re derbas bibe da ku xwe bigihîne Meqamê 'İşqê. Dema em dibêjin 'işq ev jî ne mecazî û cismanî ye. Lewra li cem sofîyên 'aşîq, işqa cismanî hatîye rexnekirin û 'işqa heqîqî ya îlahî kirine rêyeke esasî. Li vê derê tê dîtîn ku 'işqa cismanî dinyewî ye, li hêvîya menfe'eteke maddî ye û fanî ye, diçe. Herwiha, herçend nefis jê hezbike û çêja wê jê hebe jî dilan pir di 'ezabê de dihêle û her çend ku nîgar û neqş be jî berdewama wê tune. Loma ev 'işq di binê sîwana tometê de hatîye fetisandin ji layê sofîyan ve;

Hubbê cismanî du roj in, gerçî dil pir pê disojin

Xef ceger peykan dinojin, mislê neqşê bê beqa ye (Cizîrî, 2012: 140.)

Eger 'işq beravajî ya cismanî be, heqîqî be rengê wê tê guhertin. Herçend ev evîn bi sedan kul û bi hezaran birîn di dilê 'aşîq de veke û di her rewş û tevgerên wî de ew bi ber cezbeyeke herdemî û lerzeke nefsanî û ber bi evîna heqîqî rakişîne jî 'aşîq xwe muhtacê vê rewşê dibîne (Zivingî, 2014: 107). Mela 'işqa heqîqî wiha şîrove dike;

Herkesê muhbet ji rûh e, mubtelay nûra subûh e

Wî di dil da sed curûh e, cezbe û lerzîn û ta ye (Cizîrî, 2012: 140.)

Mela piştî ku zehmetîyên 'işqa heqîqî dijimêre, di berawirda herdu 'işqan de hem pesnê 'işqa heqîqî dide û hem jî hindikayîya wê ya li gorî 'işqa mecazî derdixe pêş. 'Aşîqên mecazî pir in û yên heqîqî peyda nabin. Lewra 'işqa heqîqî çendî ku sereta weke agirekî bi şewat e û kezaban disotîne û mînanî dûyekî xeniqok û tîr û tarî, dil û çavan kor dike, encamê da ew bi birûskeke tîrêjdar û şewqeke bi wefa û ronîdar ya heqîqî xwe dide der û piştî hingê dilê ku li ser girtîye dike zêrekî bêhempa. Lewra 'işqa heqîqî ji dilê evîndarên xwe re weke dermanê kîmyayê ye ku dil paqij dike û zêrê xalis jê derdixe holê, wisa ev evîna heqîqî jî dilan paqij dike û piştî mirinê jî wî divejîne (Zivingî, 2014: 108). Mela wiha dibêje;

Nûr e pir nadir wucûd e, gerçî ewwel nar û dûd e

Berqê lami' dê li kû de, hub di qelban kîmîya ye (Cizîrî, 2012: 140.)

Halet û meqamên 'işqê li nik 'aşîqên heqîqî bi nar/agir û nûrê hatîye şayesandin. Ev 'işq weke durrên binê deryayan hatîye wesîfkirin ku ji layê Xwedê ve di dilê însên de hatine bicihkirin. 'Eqîlê kullî⁵ benê xwe dixê destê vê 'işqê. 'Aşîq

⁵ 'Eqîlê Kullî: Sofîyan bi giştî 'eqîl bi du awayan şîrove kirine. Yek 'eqîlê cuz'e, ya din 'eqîlê kulle. Zêdetir li ser 'eqîlê kullî rawestîne û nîrxeke mezin dane vî 'eqîlî. Lewra li gorî wan, 'eqîlê cuz' 'eqîlê dinyewî ye û 'eqîlê kull xurewî ye. 'Eqîlê cuz' bi hemû mirovan re heye, lê 'eqîlê kull tenê bi kesên xwedan heqêqetan re heye. Lewra ev 'eqîl heqîqî ye û jî hewa û hewesê dîr e. 'Eqîl, ancex piştî ku bawerî bi Xweda anî, dikare xwe ji cuzîbûna xwe rizgar bike. Tesefîw mîna mentîq û felsefeyê tenê bi 'eqîlê hereket nake. Lê zanîstekeji 'eqîl jî dîr nîne. Ji layê batîni û razê ve li pêş 'eqîl ve li mijaran dinîhêre. Di vê rêyê de aktîf jî 'eqîl jî sîdê werdigire. Di cihên ku 'eqîlê tîrê nake de, tesewîfê berê xwe dide keşf, îdrak û îlhaman. Ji ber vê yekê sofîyan tiştê ku 'eqîlê nikare têbigihê jî her kesî re negotine, ango eger ku gotibin

jî keyfîyeta zatê Xwedê ye. Loma ev halet nayê guftûgokirin, tenê dikare were jîyîn. Lewra gotin ji bo wesifandina ‘îşqa heqîqî bê kifayet e (Fuzulî, 2016: 97). Mela jî yek ji wan sofîyan e ku Dîwana xwe li dor vê ‘îşqê hûnandîye. Me jî di vê gotara biçûk de tenê berê xwe daye nihêrîna wî ya derbarê *ateşê ‘îşqê*. Armanca me ev e ku, agirê ‘îşqa Mela ji dîwana wî bête deranîn û çespondina nihêrîna Mela ya di vê biwarê de ye.

1. Agirê ‘îşqê

Hebûna însan ji çar ‘unsûran pêk hatîye: Ax, av, agir û hewa. Ax û av bi beden/laş re têkildar in; hewa û agir jî bi rih û dil re têkildar in ku ‘îşq jî di nava rih û dil de cihê xwe çêdike û li wê derê neşwûnema û bi serwet û saman dibe. Laşên ku bi xwarin û vexwarinê digihên, helbet divê xwe ji bo mirin û axê amade bikin. Lê tiştê ku piştî mirinê jî namire û ax jî nikare dawîyê lê bîne dil û rih e. ‘îşq jî di van qaliban de rûdinê û rengê xwe li wan dike û wan dişikilîne (Yılmaz, 2017: 24.). Bi vî awayî têkilîya di navbera ‘îşq û agir xweber derdikeve meydanê. Îcar agirê ‘îşqê ji geş û gurrûna ‘îşqê û ji guvaştin û şewitandina ‘aşiq disincire, dikele û di dîwan û helbestan de difûre. Sêla ‘îşqê di her asteke pêş ya ‘îşqê de sortir dibe û reng û awazên ‘aşiq bilindtir û kûrtir dibin.

Di dîwana Mela de agir bi du alîyan hatîye ravekirin. Di me’rîfeta Îslamî de şeytan/‘ezazîl ji agir hatîye afirandin. ‘Ezazîl ji ber ku dîyardeyeke neyînî û ‘eks e, agir di vê derê de bi şeytan re hatîye têkildarkirin. Loma jî wateyêke negatîf derxistîye holê. Weke buxd, dijminantî, hesûdî, çavnebarî, nifaq û wd. Di serî de Mela û gelek helbestvanên sofî yên cîhana Îslamî cih dane neyînîya vê forma agir û bi têgehên weke *ateşê nemrûd*, *ateşê nefse*, *ateşê şehwetê*, *ateşê xefletê* û wd. tewsîf kirine (Îmamî- Mekûned, 1389: 4). Di wateya duduyan de jî agir bi xwepêşandana ‘îşqa heqîqî rû dide û Mela jî di helbestên xwe de agir bêtir di vê wateyê de bi kar anîye. Di vê derê de bêtir di wateya ji ber debarnekirina ‘îşqê, *jixweçûyîn*, *destberdana ji her tiştî*, *xwe wendakirina di rîya me’şûqê xwe de*, *ji bill Wî tişteki/kesekî din nexwestin*, *dest ji hemû hestê û ‘edetên baş û nebaş*, *erênî û neyînî berdane*. Di vir de agir herwiha derbarê cism û laşên mirovan ango derbarê nefse û daxwazên nefse çî hebe, dikevin nava tenûra vî agirî ku navê wî jî agirê ‘îşqa heqîqî/lahûtî ye. Di vê çarçoveyê de sofî dibêjin ku ‘îşq bi xwe jî agire, ew li ku be, ji bill xwe tu tiştî nahêle; xwe digihîne ku derê dişewitîne û hemû tiştî vediguhêze rengê xwe (Îmamî- Mekûned, 1389: 6).

1.1. Statistîka ‘îşq û Peyvên Peywendîdar bi ‘îşqê re di Dîwana Mela de

Herçend ku Mela bi qasî Mewlana Celaleddînê Romî (w. 672/1273), bi deh hezaran malik nenivîsandibe jî, bi kurt û kurmançî mebesta ku Mewlana bi deh hezaran malikan vegotîye, bi dîwanekê îfade kirîye û ji binê vî barî rabûye. Tenê dema ku meriv li meseleya ‘îşqê ya herdu sofîyên du zimanên cuda dinihêre, meriv

jî hatine rexnekirin. Yan jî eger ku behs ji wan razan bikin jî, zêdetir berê xwe dane tiştên şênber, sembol, nişen, îşaret û metaforên ku ‘eqî bi hêsanî dikare jê fehm bike. Lewra sofî di wê baweriyê de ne ku, sînorên zimanan nikare heqêqetên ‘alf bi hêsanî îfade bikin. (Bnr. Kâşânî, 2004: 396; K-Muhammedî, 2007: 57; Uludağ, 2012; 27).

dibîne ku Mela kêmî Mewlana nemaye û hem 'işq jîyaye û hem jî ev jîyîn bi awayekî pisporane û herikbarî xistîye nava dîwana xwe.

Di Mesnewiya Mewlana Celaleddîn de ku ji 25.700 (Ceylen, 2010: 327-334.) malikan pêk hatîye, tê gotin ku mijara sereke ya Mesnewîyê 'işq e û têgeha 'işqê 150 caran derbas dibe (İmamî- Mekûned, 1389: 3.). Lê dema ku em berê xwe didin statîstîkên 'işqa Mela tevî ku dîwana wî ji cildekê tenê, û 114 helbest û teqrîben ji 2000 malikan pêk hatîye jî, ji Mewlana bêtir peyva 'işqê bi kar anîye. Ev jî angaştê wan lêkolerên ku dibêjin Dîwana Mela dîwana 'işqê ye, piştras dike (Doru, 2016: 96.). Li jêrê statîstîkên derbarê 'işq û agir de hatine nîşandan.

'İşq	Hub	Evîn	Muhbet	Hez	Mehebbet	Vîn	BI TEVAHÎ
127	32	16	12	10	7	1	205

1.2. Statîstîka Ateş û Peyvên Peywendîdar bi Ateşê re, di Dîwana Mela de

Nar	Ateş	Sotin	Pêt	Agir	Narê Hub	Ateşê 'İşq	Seqer	Dojeh	Buryan	Dûd	Dû	Sohtin	Dozex	BI TEVAHÎ
42	32	15	9	5	2	2	4	3	2	2	2	1	1	122

2. Agirê 'İşqê di Nihêrîna Mela de

'İşqa Melayê Cizîrî 'işqek heqîqîye, îlahî ye û rihî ye. Herçend li gorî ramana wî ya 'işqê, 'işqa mecazî jî rê li ber a heqîqî vedike û tenê dikare bibe pirek ji bo ya heqîqî jî, dîsa gelek kêşe û hevrazên vê hene. Lewra 'işqa mecazî encex dikare bibe tezahurek ji bo veguheştina 'işqa îlahî. Mela bi vê terzê weke pêgirekî Muhyeddînê 'Erebî (w. 1239) tevgerîyaye û li ser felsefeya wî ya yekîtîya hebûnê perspektîfa xwe damezrandîye. Wî jî di pênasikirin û dabeşkirina 'işqê de bandor li ser gelek 'alim û zanayan kirîye ku yek ji wan Se'îdê Kurdî (w.1960) ye. Se'îdê Kurdî dema ku li Medreseya Xorxor a Wanê dersdarî dikir, Dîwana Mela ji nik xwe qut nekirîye û gelek caran ji Dîwanê ders daye xwendekarên xwe (Aksu, 2000: 28.). Se'îdê Kurdî di rîsaleyên xwe de dabeşkirina 'işqê wekî ya Mela dike (Nûrsî, 2014: 27). Mela di pênasikirina 'işqê de gelekî rewan û aktîf û bi angaşt e. Lewra tiştê ku ew behs jê dike, ji bo kesên ku ne di wî meqamî de netenê agahî ne. Ew dibêjê min watêya 'işqê bi çavê dilê xwe dîtîye. Di vir de behsa haletan dike ku ji bo kesên ji rêzê ev rewş pêkan nîne û hem jî cesareteke mezin ji bo vê angaştê divê. Ji ber ku Mela ji bo têgeh û têgihîştinên razber, gelek teşbîh, sembol, metafor bi kar anîne, ji layên gelek kesan ve ev rewş nehatîye fêmkirin û razên ku behsê ji wan dike di watêya şênber de hatine fêmkirin. Loma em dikarin bibêjin ku Mela û sofîyên weke wî herwekî Muhyeddînê 'Erebî behsa tiştên neasayî dikin û kesên ji meşrebên wan nebin nikarin jiwan baş fêm bikin û loma hin kesan ji bo îtîqada wan a dînî ketine

gumanê û ji bo ‘işqa wan jî gotine ‘işqa cismanî û mecazî ye. Ji ber van sedeman hatîye rexnekirin (Çelik, 2009: 152). Helbet ev ne rast e. Li vê derê Mela ‘işqê weke ‘eksa cemaleke safî diwesifîne. Mela ‘işqa ku ew behsê jê dike, wiha pê nase dike:

Me‘neya ‘işqê bê m çî ye lew min bi çeşmê dil dîye

‘Eksa cemalek safî ye lami’ di mir’ata me da (Cizîrî, 2012: 140.)

Di malikeke din de jî Mela ‘işqê weke *mubtelayê nûra Subbûh* rave dike û kesê xwe gihandibe vê têngihîştinê xwedanê cewr û cefa û nexweşîyên pir giran in. Agir jî hêdî hêdî di vê rewşê de xuya dibe. Belkî ev ta û *lerzîna* ku Mela di vir de behsê jê dike, destpêka pêxistina agirê ‘işqê bi xwe ye ku salik/sofî ketîye navê de. Lewra pêre pêre sofî disojê û gotinên ji qelema wan derdikeve jî her wekî agir rengîn e û bi mecaz, teşbîh û ‘istîfeyan ve dagirtî ne. Ji vê sedemê, têngihîştina wan zehmet e. Loma Îbnî ‘Erebî gotîye ku yên ku ne ji me ne bila ramanên me jî nexwînin. Eger ku xwendin û têngihîştin, bila ji me bipirsîn. Ango yên ku nikaribin ji nava vî agirî behsa heqîqetê bi gotinên fanî bike, teqêz dê xelet têngihî, loma eger nexwîne çêtire (‘Erebî, 2013: 828; Nursi, 2014: 260-262; Tek, 2005: 111). Hin ‘alimên weke Xezalî (w.1111) Îbnî Hacerî’l-Mekkî (w.1566) jî gotine ku kesên ku muttelîyên kîtab, sunnet û heqîqetan nebin bila berhemên Muhyeddînê ‘Erebî nexwînin. Lewra heqîqetên ku ew behsê ji wan dike, tenê ‘arifên ku xwe gihandine wê astê dikarin têngihên. Kesên ku wî bi kufre re sucdar dikin jî teqez dê li cîhana din zerardîde bin (Xezalî, 1994: 40-62). Îcar tiştê ku ‘Erebî tometbar kirîye, heman ji bo Mela jî dikare bête gotin. Lewra gotinên wan di nava narê ‘işqê de hatine vegotin û li gorî zagonên heyî neasayî ne. Loma kesên normal/ji rêzê di şîroveyên xwe de dikevin xeletîyan. Mela ‘işqa rihanî wiha didomîne;

Herkesê muhbet ji rûh e mubtelayê nûra Subbûh e

Wî di dil da sed curûh e cezbe û lertzîn û ta ye (Cizîrî, 2012: 140.)

Xezela *Cana Ji Cemala Te* ya Mela weke manîfestoya ‘işqê ye. Ango wekî asteke bilind a ‘işqa wî ya di dîwana wî de ye. Di her malikeke vê xezelê de ‘işqa heqîqî her wekî şûjîneke tûj serî hildaye. Mela mebest, çavkanî û encama ‘işqê dîyar dike. Herwiha rewşa xwe ya kûr a di ‘işqê de tîne ziman. Îcar malika yekem û malika dawî ya vê xezelê bi agirê ‘işqê re têngildar e. Mela helbesta xwe bi agirê destpê kirîye û bi agirê kuta kirîye. Di malika yekem de dibêje ey can, ez ji cemala te ya pîroz bûme her wekî bizotekî agir. Bes li hêvîya nezereke/nihêrîneke te me. Ez çendîn ku serdanpê ji ‘işqa te bibime agir jî ez tenê te divêm an jî tenê nezereke te;

Cana ji cemala te muqeddes qebes im ez

Ger xûb û perîzade nezer kî te bes im ez (Cizîrî, 2014: 383.)

Di malika dawî de Mela dibêje eger ez jî herwekî Mela ji serî heta binî bişewitim weke xexecoka dora pertewên êgir, ev heqê min e û çî problem jî nîne. Lewra min ev halet bi xwe û ji dil xwestîye. Ji ber ku min bi rizaya dilê xwe, xwe avêtîye nava agirê ‘işqa te, dê axîn û nalîn jî bi min nekevin. Mela wiha dibêje;

Ser ta bi qedem ez bisojim şubhê Melayî

Perwanesîfet sohtim û bê sewt û his im ez (Cizîrî, 2014: 388.)

Teşbîha şewîtîna perwaneyê ji bo Mela di rêya 'îşqê de ne tenêpêwîst e, her wisa mecbûrîyet e jî. 'Arif/'aşîq heta ku xwe weke perwaneyê navêje nava agir, derîyên feyz û razên 'îşqê jê re venabin;

Remz û kirîşmeya berî 'arif fena bin jê derî

Hetta di nêva agirî ew xef nebî perwane reqs (Cizîrî, 2012: 104.)

Serapa sohtin di nava 'bizotên agirên 'îşqê de di gelek beytên Mela de xuya dibin. Di wan de êwrên sohtinê yên di nava 'îşqê de yek bi yek hatine derbaskirin û asta kamîlbûnê peyda bûye ku ew jî serdanpê şewitîn e. Neh qonaxên 'îşqê hene ku heta salik heştên pêşîn derbas neke nikare xwe bigihîne asta 'îşqa heqîqî. Terz û hesta Mela ya ku di xezel û qesîdeyan de rakişandîye nîşan dike ku di nava 'îşqa îlahî de ye. Li gorî sofîgerîyê dereceyên 'îşqê ev in; *meyl, wel'e, sebahet, şexef, hewa, xerame, hub, wudd, 'îşq*. Her yek xwedan taybetîyên cuda ne û di her yekê de sofî bi çeşnekê tête hevotin (Abadî, 2012: 78). Qelb ku tişteki bixwaze, û berê xwe bide daxwaza xwe, *meyl* e (el-'Ecem, 1999: 642). Di vê pêlikê de xwestek ji dil nebe jî dibe. Loma weke destpêk hatiye qebûlkirin. Eger xwesteka qelb ji dil derkeve *wel'e* sabit û numayan dibe (Refîq, 1999: 642). Şertê vê qonaxê tiştta ku tête daxwaz kirin, divê ji dil were xwestinê. Piştî vê merheleyê *Sebahet* heye ku ev jî di wateya xwestina bi şiddet e, ango ilahim xwestin û daxwaza bidestxistina xwestekê ye. Hezkirin di vê 'ewrê de tov dide û asta xwestekê/heskirinê bilind dibe (el-'Eqîlî, 2014: 8). Piştî hingê dil kullîyên bi evîne tête dorpeçkirin ev jî şexef e (Mûhemmedzade, 1991: 23). Piştî şexefê ger ku vîne dest bi hukumdarîyê kir li ser dil, tê fêmkirin ku merhaleya *hewayê* destpêkiriye. Piştî vê merhaleyê 'îşq dibe padîşahê dil û beden û 'aşîq yekser dikev binê hukmê evîne. Ev jî *xerame'*ye ('Îsî, 1993: 201). 'Îşq ku di dil de tije bû û bû sedema ji holê rakirina *meylê*, vêca nû merheleya *hubê* hasil dibe (el-'Ecem, 1999: 642). Dema kelecaneke tund kete dilê 'aşîq û me'şûq di nefsa wî de wenda bû *wudd* dest pê dike (el-'Eqîlî, 2014: 8). Eger 'aşîq tune bû di hebûna me'şûq de vêca navê vê haletê 'îşq e (el-'Ecem, 1999: 642).

Mela di asta herî dawî de ye. Lewra ji haletên herî giran ên 'îşqê ji sotina kutê de ye de beytan vedixwîne. Herwiha qonaxên ku 'aşîqê heqîqî tê re derbasdibin neh in. Ew jî ev in: *'abid, 'aqil, 'arif, zahid, muxlis, muştâq, xelîl, hebîb, 'aşîq* (el-'Ebadî, 1347: 210). Ji bo her qonaxekê rêzîkname û merc cuda ne. Di her qonaxekê de salik/sofî xwe ji bo zehmetîyan amade dike. Xuyaye ku li gorî vê rêçîkê Mela di asta herî dawî de ye. Lewra ji helbestên wî têtin fêmkirin ku Mela hemû merhaleyên pêşîn bihurandine. Di asta dawî de seranser agir derdikeve pêşberî 'aşîq. Lewra Mela di vê astê de ye ku dibêje;

Îro Mela serapa lew têk bûme ates

Min dî seher xeraman neyşekera şîrînmeş (Cizîrî, 2012: 112.)

Mela di hin beytan de ‘işqa heqîqî weke *birûskeke batinî* ango nehênî bi nav dike. Dema ku ev birûsk li dil/sîneyê dikeve teqînek pêk tê û piştî vê teqînê agir bi sîneyê/dil dikeve. Di nava wê pêtîyên agir de dil dikeve lerze û cerseyan. Di vir de behsa destpêka liqabûna agir û dil ji têtê ravekirin û di vî halî de Mela dibêje ku ‘aşiq nikare bitebite:

Birûska batinî da dil di pêtî sîne wê wer bû

Ku dê bêtin tebîta dil di nav wê nar û pêtê da (Cizîrî, 2014: 125.)

Agirê mezin ji çîyayên bilind derdikeve. Çîyayên ku ji wan agir difûre ne tenê wî çîyayî herwiha hawirdora xwe jî dişewitîne. Çîya cîyên xeşyet û ezemetê ne. Mela ji bo hevcudahîya xwe ya digel dilberê û tehemula vê haletê bi mezinahîya ‘işqa xwe û bi şibandina agirê çîya disêwirîne. Di ‘îşqê de xwe weke fîl gewre dibîne û agirê ‘işqa xwe jî dişibîne agirê ku ji çîyayê Qendîlê difûre ango agirê ku di wî çîyayî de veşartîye. Û rizgarîya vê rewşa xwe jî bi sebrê tesewir dike;

Di barê firqetê zanî dikarim ez tehemmul kim

Bi narê kohê Qendîl im [meger fîl] im di ‘îşqê da (Cizîrî, 2012: 40.)

Dehî derdê mezin firqet ceger sot ateşê da dil

Cihê sebrê nema çendan ferec min dî di sebrê da (Cizîrî, 2012: 40.)

Agirê ‘îşqê hebûna însan ji her nepakî û nepaqîjîyê dişo dixê ser haletekî, xwe digihîne cewhera xwe ya eslî, her wekî ku zêr e. Piştî ku agirê ‘îşqê li hebûnê wiha bike, ne pêkan e ku zîbeqa hudûsê dev ji însan û hebûnê bernede û nefire neçe.

Ateşê ‘îşqê şîbî zêr wucûdê hel [dî]ket

Heye mumkin nefirit zîbeqê ferrarê hudûs (Cizîrî, 2012: 66.)

Bê agir û nûra ‘îşqê meqamê wesletê ango xwepêgîhîna me’şûqê pêkan nîne. ‘Îşq bi sohtina xwe dibe nûra me û şev jî reş e, tarî ye. Reşahîya şevê di şibandina reşahîya bedena însan de hatîye bi kar anîn. Çawa nûr dikare tarîtiya şevê biçirîne wisa jî ‘îşq dikare reşahîya hundirê însan qul qulî bike, eger aşiq bi du rengên ‘îşqê (nar û nûr) xwe rengîn neke, nikare xwe bigihîne wesleta hebîba xwe. Ev reng herwiha nîqarên qudret û mezinahîya me’şûq (îlahî) e;

Bê nûr û narê muhbetê bê neqş û wez’ê qudretê

Naçîn meqamê wesletê nûrun lena we’l-heylyu dac (Cizîrî, 2012: 72.)

Agirê ku di hundurê ‘aşiq de karê şewitandinê pêk tîne, bi vî karî dil diçirîsîne û birqokî dike. Di dilê hate rewneqkirin de tenê behsa mijarên bi dil têkildar tene kirinê. Vêca ji ber ku hemû cînsên xerabîyê ji wê qabê (dil), bi saya agirê ‘îşqê têtê derxistin, dil kêf û şahîyê dike, sersal e û newroz û coş di dil de rû dide. Lê eger aşiq bi nûra ‘îşqê seccadeya xwe rengîn neke nikare wesletê pêk werîne;

Ev narê sîqala dil e daîm li wî qala dil e

Newroz û sersala dil e weqtê hilêtin ew sirac (Cizîrî, 2012: 72.)

Hetta bi nûra badeyê rengîn nekî siccadeyê

Dûr î ji wê şehzadeyê durdaneya gerden ji 'ac (Cizîrî, 2012: 72.)

Çawa ku nûra Xwedê bi narê 'îşqê numayan dibe, wisa jî dil dema ku dikeve nava 'îşqê bi agirê wê dişewite, perçeyên dil dihelin û rengê wî diguhere. Dil jî herwekî sifrê ku bi îksîrê dibe zêrê safî. Ev jî bi himmet û bereketa agirê 'îşqê ye. Dil bi saya vî agirî ji napakîyan pak dibe, ji tarîtiyan rizgar dibe, ji neqencîyan difilite û qencekes dibe;

Teşbîhê [c]esed dil me di nêv ateşê 'îşqê

Dê qelbê heqîqet bibit iksîrê hema girt (Cizîrî, 2012: 58.)

Mela tebî'eta agir û 'îşqê wekî hev tehlîl dike. Çawa agirê ku bi cîhekî keve dê her ku biçê gur û geştir bibe, 'îşq jî her ku diçe pileya pêhisîn û bandora xwe bilindtir dike. Ji ber cewr û cefayên 'îşqê yên di dil de, dil tu carî sar jî nabe, tevî ku pir biçûke jî;

Sar dibit dil, ma bi sed cewr û cefayan zerreyek

'îşq teb'et nar e, hingî biçit dijarî bit (Cizîrî, 2004: 56.)

Di nezera Mela de nûra Xwedê bi saya serê agirê 'îşqê peyda dibe. Çawa ku nûr bê agir nabe, agir jî bê nûr nabe. Herdu bi hev re dikarin yekahengîyekê ava bikin. Ji ber ku nûra Xwedê bi saya agirê 'îşqê derdikeve, soffîyan jî rêzgirtineke mezin ji vî agirî re heye. Mela dilê bi kul jî dişîbîne agirê çîyayê Tûrê. Li vê derê Mela agir di wateya heraret, şewitandin û metaforekê bi kar tîne ku ronahîyê ji nû ve dide (Muhemmed, 2008: 128-129).

Me ji tarî diye nûra te di dil

Lew di 'îşqa te her ateşperes î (Cizîrî, 2012: 132.)

'Eynê 'îşq î (Cizîrî, 2012: 132.)

Ji sena berqê cemalê qebes î (Cizîrî, 2012: 132.)

Di nihêrîna Mela de çendîn ku neynika dilî ji ber 'îşqê her tim weke heyva çardeşevî ronî bi tîrêj be jî, di nava haletê sohtinê de halên xwe yên pur' ecêb jî tîne ziman û dibêje; hişê min ji ber agir û pêtiyên 'îşqê weke fira teyrê baz zû bi zû ji serê min firîya bi vê fira 'eql, rihê min di nava vî agirî de helîya;

Ferre 'eqlî min lehîbî şîbet bazî yû 'iqab

Zabe rûhî mисле ma tenhelle fî narin celîd (Cizîrî, 2012: 84.)

Ji girîna ‘aşiq a pir, herwekî ku stêrk ji çavên wî diherikin, ronîya rondikên wî jî hene. Dilê wî jî ji ber bengîtîyê di nava pêlîdana agir û şewatê de ye. Her ku diçe bizotên tê de bêhtir wî dişewitînin;

Dem‘u eynî min buka‘in mislu main fî sukûb

Naru qelbî min xeramin fî diramin fi‘l-weqîd (Cizîrî, 2012: 84.)

‘Aşiq, ji germahîya agirê ‘îşqa heqîqî bûye wekî agirê hesinê kelijî-sor ku zû bi zû nikare sar bibe. Gelo ez dê kengî ji vî agirê ku fenanî agirê dojhê -dibêje ma hê bêhtir tune ye rizgar bibim?

Dil ji ber narê mecazî bi‘l-heqîqet bû pereng

Naru qelbî fî hewahu mislu narin fi‘l-hedîd (Cizîrî, 2012: 84.)

Key xilas ez dozexê hicrê to yabem ahi çun

Her nefes dared sela û ne‘reyê hel min mezîd (Cizîrî, 2012: 84.)

Di perspektîfa Mela de selametîya can û dil bi hev re nabe. Hem ‘îşq hem jî cansaxî di qabekê de nacivin. Eger yek ji wan heqîqî be ya din teqez sûrî û mecazî ye. Lewra yên ku li pey ‘îşqa heqîqî diçin di rastîyê de ew li pey agir diçin. Cîyê ku agir lê be, çawa dê cansaxî hebe?

Weh çî ‘îşq û çî selamet çî diborin heyhat

Kullu men yesluku hubben sebele‘n-nari selek (Cizîrî, 2012: 120.)

Kesên ku ketne nava pêtîyên êgir, pend û nesîhetên ji derve bê mifa ye. Şîretkar eger ku şîretên xwe bike jî nikare axîn û nalînên ‘aşiq qut bike. Lewra dilê ‘aşiq bûye wek bizotek agir. Çawa ku masîyên di nava behrê de dengên derve nabihîse, wisa jî dilekî ku bûye agir bi xwe nikare ji derve guhdarîyê li şîretan bike. Axînen ‘aşiq berdewam in û sekn û tebatî jî ji wan re nîne. Lewra ev ‘îşq herheyî ye, dê herheyî bit.

Ahê bêgav ji dil tèn me ji pêta di ceger

Bes tu bê feyde nesîhet ke me dil bûye pelek (Cizîrî, 2012: 120.)

Car caran wisa dibe ku ji ‘agirê ‘îşqê sîng dixwaze ku biteqe, lewra kezaba ‘aşiq herwekî barûtê ye, dil jî bûye bizotek agir û xwe nêzikî barûtê kiriye. Eger ku înfîlaqek çêbibe dê înfî‘al çêbibe. Li vê derê Mela ceger dişîbine metafora barûtê;

Sîne geh têt ko bi ker bit ew ji derbê muhbetê

Me ceger şubhetê barût e û dil maye pereng (Cizîrî, 2004: 139)

Pîştî ku barût û bizotê agir ewqasî nêzikî hev bûye, dê bi çî awayî haletê ‘îşqa ‘aşiq were veşartin. Ev bi tu awayî pêkan xuya nabe. Cewhera ‘îşqê di me/‘aşiqan de heye, û ev jî ji ser çavê me eşkere dibe. ‘Aşiq ji agirê ‘îşqê dil û cesed bi tevahî

wesfîyayî û xerabezar e.

Bi çî rengî me di dil xef bibitin gewherê 'îşq

'Aşiqan muhbet û mihra zerîyan kifşe ji reng (Cizîrî, 2014: 139.)

Eger ku ev barût biteqe dê dûman jê derkeve, ev tesewir di *Dîwana Mela de* gelek caran bûye mijara 'îşqê. Lewra Mela dibêje ku bêhna ku ez ji hundurê xwe derdixim derve ji agir e. Ev jî çespendina teqîna hundur e;

Ji vê nûrê ji vê narê me Mûsayî qebes îsa

Bi rojê rast û çep tarî li teyrê dil qefes îsa

Ji mihra neqşê Cebbarî ji agir min nefes îsa (Cizîrî, 2012: 208.)

Eger dan û standina nefesê ji agir, teqez dê bêhna dû jî derdorê bigire. Ev jî di helbestên Mela de asteke 'îşqa heqîqî ye ku wê di malika jorê de wekî agirê 'îşqê ya ku neqşa Cebbarî/Xwedê, dihundirê Mela de pêxistîye, diwesifîne. Tofana agirê 'îşqa heqîqî ya di malikan de rû dide, bi vê malika jêr şewîtîna qehîm dike ku dûxaman vê şewîtînê hawirdor rapêçaye. Lewra Mela dibêje ji ber ax û nalînên 'îşqa me dikare hemû dinya û hawirdora wê heta semayê di nava dûmana agirê me de bimîne ku çav çavan nebînit. Dema ku we ev rewşa hanê dît 'ecêbmayî nemînin. Lewra agirê ku di hundirê me de hilhatîye, hinde bi quwet e ku dikare agirê dogehê jî bişewîtîne. Vêca çawa ku tê zanîn agirê dogehê heftê carî ji agirê cîhanê gurtir û bi tîntir e, agirê hundirê "aşiq dikare vî agirî jî bişewîtîne. Ji 'îşqa Xwedê ku hundur û derve bi tevahî bû dogeh, nalîn û kalîn jî dê berdewam bin. Wiha dibêje;

Ji ber ahên me dinê agir û dûd bit ne 'eceb

Me di dil da heye narek ku disojit seqerê (Cizîrî, 2014: 309.)

Dil ji me bûye pelek can û cesed têk seqerî bû

Lew me şeb ta bi seher nalî ye wek muxnî û 'ûdê (Cizîrî, 2004: 155.)

Pîştî vê asta 'îşqa heqîqî, fenabûna 'aşiq tê ku ev asta dawî ye. 'Aşiq bi sohtinê ji hev belawela dibe û dibe xwelî. Hemû nav û nîşanên xwe wenda dike. Tiştêkî 'aîdî wî namîne. Ba jî xwelîya 'aşiq li her derê cîhanê bela dike. Dîyar e ku ev, meqamê *fenafillahê* ye;

Sohtim ez pêta evinê têk bûwam gird û heba

Inne lî ayatî sidqin kane fi haze'n-neba

Horîya roja liqaê nazika mexmûrqeba

Hebbeza rewdatu necdin zurtuha 'ehde's-seba

Rewdetun yecri 'ela ercaiha maun me'in (Cizîrî, 2004: 155.)

ENCAM

Dîwana Melayê Cizîrî yekem dîwana murettêb e di edebîyata kurdî de. Heta niha jî dîwaneke kurdî ku bi qasî ya Mela bi gelek awayan xurt û hevîrtî nehatîye peydakirin. Ji ber vê jî Mela weke serkirdeyê edebiyata kurdî ya klasîk tête qebûlkirin. Dîwan ji aliyê naverok û ji aliyê zimên ve nûwaze ye û gelek xebat li ser wê hatine kirin. Hê jî divê gelek xebat li ser wê bêne kirin. Ateşê 'îşqê mijareke sînorteng e di dîwanê de ku me di vê xebata xwe de berê xwe da wê.

Mela ji bo 'îşqê herî zêde teşbîha agir bi kar anîye. Di helbestên Mela de 'îşq û agir wisa zêde hatîye îmtîzackirin ku, berî peyva 'îşqê yan piştî wê peyveke atêşin heye ku behsa vê êşê dike û eger Mela di xewê de jî agir bibîne te'bîra vê xewnê bi 'îşqê rave dike. Herwekî ku têgehên *derd* û *bela* û yên bi vî rengî nikarin haleta dilê Mela derxînin ser vegotinê. 'Îşqa ku Mela di helbestên xwe de behs jê kiriye, 'îşqeke xedar e, herheyî ye û lahûtî ye. Di wê de rehetîya can û dunyayê tune. Piştî mirinê jî berdeyam dibe. Tevî ku 'îşqa wî her wekî agir e jî, wî du'aya jî vê haletî rizgarbûnê nekirîye û nexwestîye jê xelas jî bibe. Çawa ku agir ji bo Mela teşbîhek e ji bo rewşa wî di 'îşqê de, herwisa 'îşq jî wesîle ye ji bo xwegîhandina yara heqîqî. 'Îşq di vir de herwekî rojê ye, kevirên nava axê veduguhezîne 'eqîq û zumrut û yaqûtan; mirovê xam jî jî jî wê xavîtiyê rizgar dike û vedugehezîne arifekî zana. Helbet çawa ku li binê tava germ kevirê binê axan dişewitin, di binê agirê 'îşqê de jî 'aşiq dişewite heta ku xwe digihîne me'rfîfeta îlahî.

Li nik Mela 'îşq derdekî bê derman û agirêkî sûzende ye. Aşiq herçend ku ji agirê wê rewşê mu'ezzeb be jî, bi derdê xwe re hemderd e, dermanê xwe di nava derdê xwe de keşif kirîye. Loma jî derdê ku ji dilê wî derdikeve û vediguhêze helbestê, ne ji bo şikayetê ye, belkî ji bo pêhisîn û danasîn û tehdîsa nîmetê ye. Lewra 'aşiq di wê bîr û bawerîyê de ye ku bi saya serê sohtina 'îşqê xwe bêtir dikare nêzikî Xwedê bike.

Ji ber ku helbesta Mela li ser 'îşqê hatîye avakirin hêmaya 'îşqê di sembola agir de xwe daye der. Peyv û û têgehên ku bi agir re têkildar in, weke; *nar*, *ateş*, *pêt*, *agir*, *narê hub*, *ateşê 'îşq*, *seqer*, *dojeh*, *buryan*, *dûd*, *dû*, *sohtin*, *dozex* û wd. di biwara 'îşqê de bi hostetî hatine hûnandin. Tiştê ku agir û mûştîq/xerîzekên wê ji bo xwe bi kar tîne jî 'îşq bi xwe ye. Îcar 'îşq jî bi gelek varyant û xerîzekên xwe ve di helbestên Mela xuya dibin, weke; *'îşq*, *hub*, *evîn*, *muhbet*, *hez*, *mehebbet*, *vîn* û wd. Asta metafora agir ji germahîya 'îşqa Mela destpê dike. Aşiq (Mela), bi bê tecrubeyî dikeve nava vê meşrebê (agir). Bi şu'leyan pêdikeve, bi pêtan vêdikeve û bizotan reng diguhere, bi serdanpê şewitînê kaşanên 'îşqê rasterê dike, bi dûmana ku ji dil difûre perîşan dibe û dûmahîkî de, agir vediguheze dozexê û 'îşq mezintirîn halê xwe di 'aşiq de diçîkîne.

Piştî şewitîna 'aşiq ya di nava dojehê de, teşbîha *buryanê* lê tête kirin. Lewra kebab tenê dikare li ser agir bê biraştin. 'Aşiq bi vê şewitînê jî reng û qalibê/qalikê însanan derdikeve. Ango êdî weke însanê vê dinê nayê xuyanê. Mebest jî wê jî azadbûn û rizgarbûna ji qeyd û bendên dunyayê û nefsê ne. Lewra dema agir bişewitîne, tişteki neqenc li derdorê nahêle û însan bi vê şewatê dibe herwekî peykerekî safî mîna ferîşteyan.

Tebî'eta 'işqê şewitandin e. Mela ev tebî'et keşif kirîye û bi serkeftî bi metaforên agir û ateşê helbesta xwe anîye wucûdê. Ji bilî agir belkî metaforeke din nikaribe vê xem û elemê biwesîfîne. Mela jî di vê bawerîyê de bûye ku 'işq û agir pir nêzîkî hev kiriye.

ÇAVKANÎ

- Abadî, D. H. K. (2012). "Meratîbî Qurb Der 'İrfanî İslam" , Salê Ewwel, Şomare Çarom, Tehran: Hîkmetî 'İrfanî.
- Aksu, M. (2000). *Bediuzzaman'ın Van Hayatı*, Van.
- Armutlu, S. (2009). "Kelebeğin Aşeteşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem' ü Pervane Mesnevileri", A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 39, 2009: Erzurum.
- Bîdegî, H. (1396). "Tesîrî Mellayî Cizîrî Ez Hafiz Şîrazî Der Medmûnê 'İşq", *Danîşgahî Edebiyyat ve 'Ulûmî İnsanî, Danîşgahî Şehîd Bahez Kirman*, Sal 9, Şomare 16, Behar û Tabistan, Kirmanşah: Neşriyatî Edebiyyatî Tetbîqî.
- Ceylan, S. (2010). "Mesnevî" İslam Ansiklopedisi, C.29, r. 325-334.
- Doru, M. N. (2016). *Melayê Cizîrî, Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi*, İstanbul: Nûbihar.
- _____ (2016). *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Nûbihar.
- El 'Ekilî, H. M.&Mehaweş, N. H. (2014). "Hub û 'İşq - Fî Dewi-d Delaleti'l Quranîyye", *Mecelletü Kulliyeti't Terbiyyeti'l Lubnan*, El Mûcelled 25 (1), Lubnan: ?.
- El-'Ecem, R. (1999), *Mewsû'etun Mustelihatî Et-Tesewwûf'il İslamî*, Beyrut: Mektebetî Lubnan.
- Eraydın, S. (2014). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi.
- Fuzulî, (2016). *Rind û Zahid*, (amd. Yusuf Özkan Özburun), İstanbul: Stun.
- Gazzâlî, (1994). *Mişkâtü'l-Envâr* (çev. Süleyman Ateş), İstanbul: Bedir.
- İbn Hacer El-Heytemi, E. Ş. A. (2014). *el Feteva-i Hadisiyye*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İmamî, N.- 'Ebdî Mekûned, Î. (1389). "Ateş-î 'İşq Ez Dîdegahê Mewlana", *Dewrê Dovvom*, Şomare 5, Behar, Tehran: Pejûheşnameyê Zeban û Edebîyatê Farsî.
- İsî, 'E. (1993). *Heqaîqu'n 'Enit-Tesewwufî*, Heleb: Daru'l İrfan.
- Kâşânî, A. (2004). *Letaifu'l-a'lâm fî işarâtî ehli-ilham (Tasavvuf Sözlüğü)*, wergêr. Ekrem Demirli, İstanbul: İz.
- Konu, A. A. (2013). *Muhyiddîn İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (pêgehîn: 10.12.2017www.terzibaba13.org)

- Lahorî Ebul'hesen, 'E, X. (1324). Şerhê Îrfanê Xezelhayê Hafiz, (Teshîh we Te'lîqat: Bahaeddîn Xurremşahî, Koreş Mensûrî, Huseyn Mûtî'î Emîn), C. 3, Tehran: Neşrê Qetre.
- M. Seyidnar. (1392). "Qelb Der 'Îrfanî İslamî", *Danişgahê Azadê İslamî, Wahid Zencan, Grûhê Edyan û 'Îrfan*, dewre.1, Şomare 38, Zencan: 'Îrfanê İslamî.
- Mela Ehmedê Zivîngî. (2013). *Gerdeniya Gewherî*, (amd. Emîn Narozî), C. II, İstanbul: Avesta.
- Melayê Cizîrî. (2004). *Dîwan*, (amd. Arif Zêrewan), Stockholm: Nefel.
- Molla Ahmed-i Cezîrî. (2012). *Dîwan*, (Wergêr: Osman Tûnç), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Muhammed, H. C. (2008). *Melayê Cizîrî, Sevgi ve Güzelliğın Şairi*, (wergêr: Ümit Demirhan). İstanbul: Hfvda.
- Muhammedî, K. (2007). *Mevlana ve Akıl*, İstanbul: İnkilap.
- Nûrsî, S. (2014). *Lemalar*, Makam Tanzimli Risale-i Nur Külliyyatı, İstanbul: Tenvir.
- Qutbeddîn abu'l Mezher Mensûr b. Ezdîşêr el- 'Ebadî. (1347). *Sofîname*, Tehran: İntîşaratê Ferhengê İran.
- Tek, A. (2005). "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâfî Efendi'nin Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, r. 107-133, Bursa.
- Uludağ, S. (2012). "Hz. Mevlana'da Akıl, Nakil, Vahiy İlişkisi", www.semazen.net, (pêgehî: 04.12.2017).
- Yılmaz, H.K. (2017) "Mevlana'da Yanma ve Olma Davası: Aşk", <http://www.akademiktarih.com/tarih-anabilim-dal/2134-selcuklu-tarihi-aratrmalar/mevlana-aramalar/9533-mevlda-yanma-ve-olma-davas-h-kl-yz.html> (pêgehîn: 04.12.2017).

Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi

Ali TENİK¹

Öz: Bu makalede, 17. yüzyılda Osmanlı Devletinde yaşayan önemli mutasavvıf şahsiyetlerinden Şeyh Ahmed Cızîrî'nin varlık, ilahi sevgi ve cemal gibi tasavvufi konularla ilgili anlayışı ele alınmaktadır. Cızîri her ne kadar tasavvufun bazı konu ve kavramlarını şiirleriyle izah etmişse de varlık, aşk ve cemal konuları üzerinde daha detaylı bir şekilde durmakta, bu kavramları şiirlerinde geniş bir şekilde işlemektedir. Cızîri, varlık anlayışını tasavvufun genel varlık anlayışı olan “vahdet-i vücûd” un çerçevesi dâhilin de açıklamasına rağmen bu konudaki düşüncelerini “vahdet-i mutlak” olarak isimlendirir. Ona göre, yaratıcı dışında yaratılan her şey hâdistir. Allah, yarattığı her varlığa kendi isim ve sıfatlarıyla tecelli ederek insanlardan ilminin keşf edilmesini dilemektedir. Mutlak varlık olan yaratıcı bütün mevcudatı kendi cemal nuruyla yarattığından ötürü Allah’a yönelen insan da cemal nuruyla O'na bağlanmaktadır. Zira Allah her şeyi cemal sıfatıyla yarattığında insan yaratılan her varlıkta mevcut bulunan bu ilahi güzelliğe âşik olmaktadır. İnsandaki ilahi sevginin alevlenmesi, ancak nesnedeki ilahi cemalin keşfiyle gerçekleşir.

Anahtar kelimeler: Şeyh Ahmed Cızîrî, tasavvuf, vahdet-i mutlak, cemal, aşk.



The Sufi Analysis of Existence, Divine Love and Jamal (Beauty) in Sheikh Ahmet Al-Jazari's Poem

Abstract: This paper discusses the understanding of Sheikh Ahmet al-Jazari, who is one of the most prominent Sufis lived during the 17th century in the Ottoman Empire, in terms of existence, divine love and *jamal* (beauty). Although Jazari describes some subjects and concepts of Sufism through his poems, he especially touches upon love and *jamal* in a detailed way and discusses these subjects in a wider way in his poems. Even though Jazari

¹ Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimler Bölümü, ali.tenik1@gmail.com.

explains his existence understanding within the framework of “*wahdat-al wujud*” (unity of being), which is the general understanding of Sufism, he calls his thoughts in this field as “*wahdat-al mutlaq*.” (unity of absolute) In his perspective, everything created, apart from the Creator, is *hâdith* (occurred). Allah wills the people to discover His *ilm*(knowledge) while He reflects His own names and attributes to each creature He created. Since the Creator, the Absolute being, creates the whole things that exist with His own *jamal* and *nur* (divine light), the human being, who heads to Allah, also attaches to Him by the *nur of jamal*. Since, when Allah creates with His *jamal* attribute, the human being falls in love with this divine love that exists in every creature created. Flaming of the divine love in human being is only realized with the discovery of divine *jamal* in the object.

Keywords: Sheikh Ahmed al-Jazarî, Sufism, *wahdat al-mutlaq*, *jamal*, love.

Giriş

Bu çalışmada, 17. yüzyılda Osmanlı da yaşayan önemli mutasavvıf şahsiyetlerden olan Şeyh Ahmed Cızîrî'nin (ö. 1050/1640) dillendirdiği şiirlerinde işlediği tasavvufun birçok kavram ve konularında varlık, ilahi cemel kaynaklı ilahi sevgi ele alınmaktadır. O, şiirlerinde her konuyu ilmî bir çerçevede ve veciz bir dille tasavvufi hâl ile ifade etmiştir.

Cızîrî, varlık anlayışını tasavvufun genel varlık anlayışı olan “vahdet-i vücûd” un çerçevesi dâhilinde açıklamasına rağmen bu konudaki düşüncelerini “vahdet-i mutlak” kavramıyla isimlendirir. Ona göre, Yaratıcı dışında yaratılan her şey hâdistir. Allah, yarattığı her varlığa kendi isim ve sıfatlarıyla tecelli ederek insanlardan ilminin keşfedilmesini dilemektedir. Mutlak varlık olan yaratıcı, bütün mevcudatı Kendi cemel nuruyla yarattığından ötürü Allah’a yönelen insan da cemel nuruyla O’na bağlanmaktadır. Zira Allah her şeyi cemel sıfatıyla yarattığından dolayı insan yaratılan her varlıkta mevcut bulunan bu ilahi güzelliğe âşık olmaktadır. İnsandaki ilahi sevginin alevlenmesi de, ancak nesnedeki ilahi cemalin keşfiyle gerçekleşmektedir.

Tasavvufun varlık, sevgi, güzellik gibi konularında şiirlerinde geniş yer veren Melâ, ayrıca tasavvufun ma’rifet, insan ve Allah anlayışı gibi konularını da sembolik bir dille şiir formatında büyük bir sanat ve ilmî bir perspektifle değinmektedir. Fakat böylesine âlim ve muhakkik bir mutasavvıfın Osmanlı tasavvuf araştırmalarını dönemsel olarak ele alan birçok çalışmada isminin anılmaması büyük bir handikaptır (Muslu, 2003). Bu önemli mutasavvıfın tasavvufi görüşlerini bilmek, tasavvufi kavramlara şiir tarzında getirdiği ilmî izahları ve yorumları anlamak, tasavvuf araştırmacılarına kavramları değerlendirmede şüphesiz yeni ufuklar açacaktır. Bu yüzden Cızîrî'nin şiirleri, hem dil hem de tasavvufi ilim açısında keşfedilmesi gecikmiş olan önemli değerlerdir.

Melâ, yaşadığı bölgede insanlar üzerinde hem tasavvufi hâliyle hem de ilmiyle unutulmayacak önemli bir etki bırakmıştır. Zira kendisinden sonra bölgenin medreselerinde İslâmî eğitim alan herkes Cızîrî'nin ilminden ve tasavvufi kişiliğinden

haberdardır (Uzun, 1999:19). Çünkü Cızîrî, birden fazla medreseden eğitimini alan bunun neticesinde İslâmî ilimlerden aldığı ilme tasavvufi hâlini yansıtan bir zattır. Bu yüzden o, insanların hürmet duyduğu ve muhabbet besledikleri bir şahsiyet olmuştur.

Melâ'nın şiirleri, hem yaşadığı dönemde hem de kendisinden sonraki dönemlerde birçok kişi üzerinde tesir bırakmıştır. Mesela Kürt klasikleri arasında önemli bir isim olan Feqiyê Teyrân'ın (ö. 1071/1660) şiirlerinde tesirleri olduğu gibi, Kürt ve tasavvuf kültürünün önemli şahsiyetlerinden olan Ehmedê Xanî (ö. 1119/1707) üzerinde de önemli bir etki bırakmıştır. Bundan dolayı birçok kimse kendisini bu iki önemli şahsiyetin üstadı ve pîri olarak kabul etmektedirler (Badıllı, 1990: 55). Ayrıca kendisinin “Feqî ve Melâ” (Dorskî, 2012: 458-475) adlı şiirinden ötürü bazıları Feqiyê Teyran ile Melâ'yı hem arkadaş hem de Melâ'yı Feqî'nin piri olarak kabul etmektedirler. Teyran, şiirlerinde ağırlıklı işlediği varlık ve aşk konularını Cızîrî'nin tesirinde kalarak dillendirdiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Feqiyê Teyran'dan sonraki dönemde takipçisi olan Ehmedê Xanî'nin en büyük eseri olan *Mem û Zîn*'deki tesiri olduğu açıktır. Zira Xanî, *Mem û Zîn* için, “Aslında şiirlerimde anlattığım Mem ile Zîn'in hikâyesi, kalbimdeki Allah tutkusunu, aşkını efsane şeklinde anlatmam için bir bahanedir” demiştir (Xanî, 2007: 56). Xanî'nin eseri, pîri Cızîrî'nin şiirlerinde kullandığı tasavvufi metaforik anlatım ve betimlemelere ulaşmasa da, sûfî anlayışın varlık, insan, Hakikat-i Muhammediyye, ruh ve aşk konularını ağırlıklı bir şekilde ele alıp işleyen önemli bir eserdir.

Cızîrî, tasavvufi şiirleriyle büyük bir çevreye hitap eden dönemin tanınan şairlerinden birisidir (Bruinessen, 2000: 1-11) Mela, tasavvufi şiir anlayışının Kürt dilinde en iyi temsil yeteneğinin yanında, Kürt şiirinde “usta” mertebesinde kabul edilen bir mutasavvıf şair olması hasebiyle şiirleri Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe şerh edilmiştir (Ergül, 2010: 216). 17. yüzyıl ortalarında bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi de, Cızîrî ve diğer bölge şairlerinin yazdığı bu tür şiirlerin etkinliğinden söz eder (Çelebi, 2001). Melâ, hem form hem de tasavvufi içerik konusunda Hafız Şirâzî'nin şiirlerinden açıkça etkilendiği gibi Yine Cızîrî'nin *Dîvân* şerhi üzerinde çalışanlardan bazıları, onun şiirinin etkinliğini İbnü'l-Fârid (ö. 633/1235), Fuzûlî (ö. 964/1556) ve Mevlânâ (ö. 672/1273)'dan aldığını iddia ederler (Zivingî, 1987:1/11). Bazı İslâm âlimleri de, Cızîrî'nin ilahi aşk anlayışını tasavvufi perspektifte ele alınışını, kendisinin Mevlânâ ve Abdurrahman Camî (ö. 898/1492) gibi önemli mutasavvıflarla aynı aşk makâmında olduğu değerlendirmesinde bulunmuşlardır (Badıllı, 1990:630).

Melâ, şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla ilahi aşkı, ilahi tutkunun vermiş olduğu cezbeyle yaşayıp, yaratılan her varlıktaki ilahi güzellikleri tecelli sarhoşluğuyla yaşayarak tatmış, aldığı bu lezzeti insanlarla paylaşmak istemiştir. O, Yaratıcıyı, görünmez, bilinmez arştan indirerek varlığın her bir cephesinde müşahhaslaştırarak, O'nu canlı, diri ve hayatın içinde bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Cızîrî, şiirinde gönlünü Hallâc'a benzetmektedir.

Hostayê ‘işqê dil hevot ser ta qedem hingî disot

Remza enelheq her digot bawer bikin Mensûr e dil (Zivingî, 1987: 1/35)

(İstila etti gönlü aşk üstadı yanıp tutuştu o anda baştan aşığı

Tekrarlamakta ene’l-hak remzini inan şimdi Mansûrdur gönül)

Cızîrî’ye göre ilahi aşk, usta bir öğretmen gibidir, önce insanın gönlünü fetheder ve sıkar, ardından da ona hâkim olur. Hâkim olduktan sonra, insanın başından ayakucuna kadar bütün benliğini hakikat ateşiyle ısıtır ve harekete geçirir, tıpkı Mevlânâ’nın semâyâ kalktığı gibi. Sonra, o benliği ilahi hakikat içinde eritir. İlâhî hakikat içinde eriyen gönül, Mansûr benzeri, “ene’l-Hakk” diye çığlık atar.

1. Cızîrî’nin Şiirinin Tasavvufi Dili

Cızîrî’nin şiirleri dil açısından tetkik edildiğinde icra ettiği şiirler, dilciler tarafından Kürt Edebiyatının başyapıtlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Cızîrî’nin ana dili Kürtçe’nin dışında Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini de bilmekte, bu dillerde okur ve yazar olduğu bazı şiirlerinde anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacıların iddialarına göre ilk kez Kürt dilinin Kurmancî lehçesiyle şiir icra eden Eliye Herîrî (ö. 442/1050)’den sonra Kurmancî lehçesiyle şiir vaaz eden kişidir (Resûl, 1979:54). Ayrıca Melayê Cızîrî, ister kendi çağdaşları olsun, ister kendisinden sonra gelen Kürt bilgini ve edebiyatçıları arasında olsun ilmî, edebî ve tasavvufi yönüyle ön planda olan bir şahsiyettir (Resûl, 1979: 56). Melâ’nın kendisinden sadır olan bu sözler, Yaraticısına olan ihlâslı, samimi ve içten bağlılığın bir neticesinden şiiri icra etmiştir. Şiirleri, ilahi ma’rifet bilgisiyle kazandığı bir hâlin, kendisine gelen Rabbanî muhabbetten doğan vecd kaynaklı coşkulu sözlerdir.

Sikkeê şîra me bi navê te hat

Lew bi ‘iyarê di cehan da rewac (Dorskî,2012: 129).

(Şiirim Senin isminle değer kazandı

Vezin ve nazımla dünyaya nam salmışsa)

Cızîrî, şiirini içerik ve ölçü bakımında öyle bir konuma getirdi ki, kendisinin şiirinin diğer şairlerin şiirlerinden daha üstün olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir (Zivingî, 1987: 1/27). Cızîrî’nin şiirleri, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Kürt dilinin bir edebiyat dili olduğu gerçeğini ortaya koymaktan ziyade, Cızîrî’nin kalp idrakinden gelen ilahi aydınlanmanın neticesinde yansıyan hakikatlerdir. Bu aydınlanmayı da ancak Allah’la hemhâl olan Cızîrî gibi Allah dostları hâleriyle yaşayıp yansıtabilirler (Zivingî, 1987: 1/63). Onun şiirinin kalitesi ve sûfî anlayışındaki derinliği, şiirine üstün bir yer kazandırmıştır (Şakeli, 1996). Ve aynı zamanda şiirleri hem kendi ana dilinin kadim Doğu dilleri arasında yer almasını sağlamış hem de tasavvufi anlayışın şiir formatında Kürt dilinde ortaya çıkışın ilk örneğini vermiştir.

Melâ’nın şiirleri, okuyan ve dinleyene farklı bir haz veren, insanları nesne

üzerinde tefekkür etmeye yönlendirirken ilahi lezzeti tattıran mısralardır. Her anlayıştaki şiir dinleyicisine bir mesaj ulaştırmak için kaleme alınır ya da ifade edilir. Fakat tasavvufi şiir, şairin beşerî arzusu, akıl ve düşüncenin ötesinde, gönül atmosferine gelen duygularının rabbânî muhabbetin şimşekleriyle ifade edilmesidir. Bu yüzden bu şiirlerin tesiri de farklıdır. Cızîrî'nin şiir dilini anlamak, şiirinde kullandığı sembol ve kavramları idrak edebilmek için kendisi gibi mutasavvıfların şiir anlayışına bakmakta fayda vardır. Zira Melâ'nın şiiri bu perspektifle değerlendirilirse hem şiirini muhtevası anlaşılacak hem de tasavvufî anlayışı hakkında gerçekçi tespitlere ulaşma imkânı olacaktır. Bu yüzden Cızîrî gibi şahsiyetleri anlamadan, tanımadan onların şiirini yorumlamak hem ilmî hem de ahlâkî değıldir.

Tasavvufa göre şiir, berrak bir su gibi hakikatleri ortaya koyan ifadelerdir. Zira şiiri ifâ eden kişinin duygusu, istekleri, düşünceleri kendi nefsinden/ arzusundan çıkan şeyler değıldir. Onun dilinden dökülen sözler, beşerî arzuların ötesinde Allah'ın rızasına nail olmak gayesiyle sarf edildiğı için ilahi ilimle gerçekleri ortaya koymaktadır. Diğer şiir türlerinde, sanatın inceliğı ve uyumu üzerinde durup sözün edebî olması için büyük bir gayret sarf edilirken, mutasavvıf şairlerde ise şiire her türlü rengi veren Allah'tır. Allah'ın her nesnede sır olarak bulunan ilmini tutkuyla açığa vurarak dilendirmektir. Onların şiirlerindeki mânâ dünyası o kadar derûnîdir ki, ışığın geliş açısına göre yansımalar üreten bir prizma gibi her nokta-i nazara farklı ve özgün bir anlam ulaştırabilmektedir. Onun için tek bir mânâdan değıl, birbirinden çıkıp “tek”e giden bir anlayış vardır.

Şiir icra eden mutasavvıf şair, bir şeyi ifade ederken sadece karşısındaki kişiyi enformatik olarak doyurmayı değıl, aynı zamanda, mânâdaki sonsuzluğa binaen bu konudaki açlığı da tahrik edip yenilemeyi amaçlar. Bu nedenle hakikatin ve sonsuzluğun tecrübesinden ibaret olan sûfîyâne deneyime, doğrudan tespite yönelen bilgilendirme dilinden ziyade, coşkunluk, ahenk, vüs'at/genişlik, derûnîlik, paradoks, muamma ve sembolizmin hâkim olduğı şiir dili daha uygun düşmektedir. Yani denilebilir ki; bir anlamda tasavvuf tek başına bir şiirdir; ilahi murada coşku, anlam ve ahenk katmak suretiyle onu şiirsel kılma hâlidir. Çünkü Allah'ı hayatına hâkim kılan bu insanlar, Allah sevgisinin vecdiyle, Allah'ın her yönden kendilerini bir hava atmosferi gibi sardığını, O'nun sevgisiyle bütün düşüncelerinde, duygularında yalnızca O'nun sedası yankılanmaktadır. Bu hâl Allah'ın ayetinde; “ her nereye dönerseniz Ben oradayım, orayı kuşatmışım” (Bakara, 2: 115) hükmü gibidir.

Bu yüzden şiir, sûfîlerin dilinde ilahi gücün an'ıdır, yani kişinin zamanını, enerjisini Allah için kullanmasıdır. Aynı şekilde Allah'ın muradına göre hayat süren ve Allah'la hemhâl olan kişinin her nefesinde O'nu yaşaması ve O'nunla feyizlenmesidir. Bu öyle bir hâldir ki, mutasavvıfların ifade ettiğı gibi, dili ve bedeninin her zerresiyle Allah'ı yaşama kudretidir (Kuşeyrî, 1998: 296). Bu an, tıpkı “ibnû'l vakt” sözünde olduğı gibi, her nefesi Allah'la yaşamak hakikatidir. Bu güç, Allah'tan gayrisini eriten, ilahi olmayan yankıları darmadağın eden bir kuvvettir. An'ın olmadığı yerde yüzeysellik olduğunda derûnîlik yoktur. An'ın olmadığı yerde şairde sadece şarkı ve düz yazı vardır. Bundan dolayı, şiir anlık bir feyizlenmedir. Mutasavvıf şairlerde olduğu gibi, varlığın mahiyetini çözmüş olan şair, kısa bir şiirinde bile, bir evren

görüşünü ve bir ruhun sırrını, bir varlığı ve eşyaların hepsini görmesi mümkün olur. Çünkü onlar, kendilerinden yok olup Allah'la fenâ bulmuşlar. Onlar, Allah'ın ilmiyle yoğrulup, her şeyi O'nunla değerlendirdikleri için, ağızlarından çıkan her söz, Kur'ânî bir yorumdur. Onlar her söz ve fiillerinde yalnızca bağlandıkları yaratıcının dileklerini yerine getirirler. Onlar, şiirde ölçüyü düşünmeye kalksa Allah onlara her şeyi bir ölçüye göre yarattığını hatırlatarak onların beyhude şeylerle uğraşmalarını engeller. Bu yüzden şiirleri de, kendi benliklerini değil, tamamen Allah'ı işaret etmektedir. Kısacası onların her terennümünden sadece Hakk kokusu gelmektedir (Veled, 2014: 66).

Tasavvufta şiir, Allah'la hemhâl olup bütünleşen kişinin, O'nu bütün hücreleriyle yaşarken aldığı zevkten dolayı Allah'a olan bağlılığını dışarıya yansıtmasıdır. Bu bütüncül yaşayış, ya sevinçle, ya hayâyla, ya da boynu bükük bir şekilde "hiç"liğini anlamak suretiyle olur. Şiir, kişinin, kalp dünyasında bu hatırlayış türlerinden hangisiyle etki yaparsa, o, Hakk'ı bu hâl üzere hatırlar Sûfî, rüzgârdan her bitkinin Allah'ı anışında çıkardığı sestene, bir kuşun çıkardığı sese kadar, evrendeki bütün nesnede duyulan her sesi, Rabbinin bir tecellisi görerek, ondan zevk alır. Bu suretle Allah'ın kudretinin, kuşun hançeresini nasıl dizayn ettiğini, o kuşun sesinin kaynağını ve kulaklara nasıl ulaştığını tefekkür eder. Bütün bunlar, insanın Allah'ı nasıl andığını ve takdis ettiğini göstermektedir. Bu duygularla varlığa yaklaşan sûfînin müşâhedesi de ilahi olacaktır (Tenik, 2012: 106).

ö 98

Melâyê Cîzîrî

Aslında mutasavvıfların şiirleri, şiir olmanın ötesinde, tasavvufi konuları şiirin sanat incelikleriyle anlatan bir ilimi ortaya koymaktadır. Diğerlerinde olduğu gibi, zekâ ve zihnî meleke, mutasavvıf şairde de hâkim unsur değildir. Zira sûfî, bir gönül ve aşk adamıdır. O, her şeyi gönül dünyasında keşfeden bir şahsiyet olduğundan onda sadece ilahi feyzin incileri dökülür. Çünkü o, Allah'ın ilmiyle bilgilenecek O'nunla yaşadığı için, şiiri de sibğatullahı/Allah'ın boyasını yansıtır.

Sûfî şiirinin diğer bir önemli özelliği ise, Cîzîrî'nin de ifade ettiği gibi, icra ettikleri şiirlerin ilahi iradeyle Hakk'dan gelen işaretler olduğunu iddia etmeleridir. Mela, şiirinin her mısrasının, her satırının Allah'ın inayetiyle şekil bulduğunu söylemektedir:

Ji 'inayet nezere xas e ku her mesre' û beytek

Qedehên abê heyatî ne dî şîrame lebaleb (Doskî, 2012: 89).

(Şiirimizin her mısrası, her beyti Allah'ın has inayetidir

Çünkü şiirimiz âb-ı hayat dolu bardaklar sunar.)

Mutasavvıfların birçoğu ilahi edeplerinden dolayı, şiir icra etmeyi istememelerine rağmen, kendilerini saran ilahi ilmin ve muhabbetin atmosferinden şiir yazmaya karşı gönül dünyaları öyle bir aşkla dolmuştur ki, bazen yemeden içmeden saatlerce şiir icra etmişlerdir. Örneğin Abdurrahman Câmî (ö. 1492) bir vakitler şiiri bıraktığını fakat şiirin kendi tabiatına öylesine işlendiğini ve bu yüzden bir türlü şiirden vazgeçemediğini ifade eder (Câmî, 2011: 23). Şiiri ifade etme

şevkinin de, kendilerinin iradelerine baskın gelen ikrâmın ve ilahi yolla öğretilen bir hakîkatin yansımaları olduğunu ifade ederler. Onlar, Allah'a kendisinin öğrettiği ilimle tutkun olduklarından dolayı yine bu ilahi iradeyle şiir icra ederken her şeyin ötesinde kendilerini kuşatan ilâhî bilginin aşkıyla hemhâl olurlar. Yalnızca O'nun bilgisinden gelen sevdıyla kelimeler ederler. Ve onlar kendilerinde sudûr eden sözün içerdiği mânaya bakarlar. İşte bütün bunlar, "Tek" bir sevgiliye duyulan vuslatın özleminin tezahürleridir. Bazen bu hasret öyle bir noktaya gelir ki, artık ilahi iradeyle ortaya dökülen şiirin sözleri de tatmin etmemektedir. Onlar bir an önce gerçek sevgiliye kavuşmanın ateşiyle yanarlar.

Onların şiirlerinden çıkardığımız hakikat şudur; tasavvuf insanının şiir dili bir bütün olarak Allah ilmi ve sevgisiyle şekillendiği için diğerlerinin şiir dilinden tamamen farklıdır. Onlar beşerî iradede soyutlanıp Allah iradesiyle şekillendikleri için Allah'ın muradı dışında bir şey konuşmazlar. Bu yüzden onların icra ettikleri nesir ve manzum türündeki sözlerin hepsi Allah'tan dolayı ahenklidir, edeplidir. Onlar, diğer söz söyleyenler gibi, yazdıklarının ve söylediklerinin hangi edebiyat türüne ve hangi şiir ölçü ve vezine uyduğunun hesabı içinde değiller. Onlar; kâfiye, nakarat, redif, vezin kaygısını taşımayı bir tarafa, kendilerini şair görmek ya da şair olarak tanımlamak endişesini de asla taşımazlar. Melâ'nın şiirinde beyan ettiği gibi onlar, "elest bezmi"nden beri Allah'la varoluş kesb ettiklerinden dolayı daima Allah aşkıyla yaşayıp O'nun la sarhoş olduklarından sözleri Allah dışında başka bir varlığı dillendirmemektedir:

Ew nazîka nisbet gulê camek ji kewser da Melâ

Mestim ji ber qalûbelê hetta bi roja mehşerê (Doskî, 2012: 427).

(O sevgili kevserden bir kadeh sundu Mela'ya

Kâl û belâ'dan mahşere kadar mest ve sarhoşum.)

Şiir icra eden bazı mutasavvıflar, Allah sevgisinden dolayı söz söylerken bu sözlerinin şiir olduğunun ve belli bir ölçüyle söyleneceğinin farkında bile değildiler. Onlar, Allah'ı tefekkür edip O'nun kelamını ifade ettiklerinden yanlış amel ve sözden sakınırlar. Onlar, Allah'tan aldıkları edeple, yani hak ve hukuk sınırları dâhilinde sadece O'nu dillendirirler (Mevlânâ, 2004: 1/94-103). Zira Allah dostlarının baktıkları, gördükleri, nefes aldıkları her yerde her ân O'ndan başkası yoktur. Bu anlayışı Cızîrî'den asırlarca önce yaşamış olan Baba Tahîrê Uryan (ö. 442/1050) beyitlerinde şöyle ifade etmektedir:

Ez li çolê dinêrim te dibinim

Ez li behre dinêrim te dibinim

Çiya, der, deşt; li kû binêrim

Nîşanekê' ji balabejna te dibinim. (Uryan, 2012: 41)

¹ Uryan'ın bu şiirde kullandığı "Nîşan" kelimesi aslında Cızîrî'nin şiirlerinde kullandığı "Nîşâni" mahlasını neden, niçin

(*Sahraya bakıyorum Seni görüyorum*
Deryaya bakıyorum Seni görüyorum
Dağ, bayır, ova; her nereye baksam
Endamının bir âlametini görüyorum.)

Aslında mutasavvıfın şiir dili anlaşılırsa, şiirinde verdiği mesaj, düşünce ve ortaya koyduğu hâl de açığa çıkar. Zira onlar, yanlış bir takım algıların aksine, hakikat ve mecâz arasında kalan kişiler değillerdir. Çünkü onlar her şeyi şüpheden arınmış olarak idrak ederler. Onlar için tek hakikat vardır, bu hakikat da Allah'ın kendisidir. Onların anlayışında, mecâz denilen masîva ise, tek hakikatte gitmenin yol işaretleridir. Her mecâzda Allah'ın nice hakikatleri, ilmi keşfolmayı beklemektedir. Onun mecâz olanda kastettiği, Allah'ın mahlûkatında mevcut olan nurunu keşfedip bağlanarak O'nun gerçek muhabbetine ulaşmaktır. Bu hakikati Melâ şiirinde belîğ bir şekilde ifade etmektedir:

Lami 'a husn û cemalê dê ji 'ilmê bête 'eyn
'İşqi da jê hilbitin kî dî heqîqet bê mecâz (Doskî, 2012: 171)
(Güzelliğin aydınlığı ancak ilimle ayan olur
Alevlenir aşk ateşi, mecâzla anlaşılır hakîkatin manası.)

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Cızîrî'nin şiir dili, genel de varlık düşüncesi üzerinde odaklanmıştır. Melâ, yaratılan her eşyadaki ilahi yansımından dolayı Yaratılan yarattığı nesne üzerinde kendisini her yönüyle açıkça izhar etmektedir. Bu yüzden O, varlıktaki mevcudiyetiyle tanınırken aynı şekilde cemalini de varlığa bir ayna gibi aksetmektedir. Varlıkta bunu idrak eden insan da bu güzelliklere hayran kalarak O'na aşkla bağlanır. Aşağıda Melâ'nın bu anlayışı irdelenirken bu konudaki görüşleri daha iyi anlaşılacaktır.

3. Cızîrî'nin Şiirinde Varlık ve Vahdet-i Mutlak Görüşü

Melâ, varlığa tasavvufi perspektifte bakarak anlamaya ve adlandırmaya çalışır. Evrende meydana gelen her olayın arkasındaki varoluş gerçeğini anlamaya gayret edip, bu algısını şiirinin o etkileyici, cezb edici atmosferinden geçirerek dinleyene ve okuyana sunmaya çalışmaktadır. O, sūfî hâlin ve anlayışın kendisinde oluşturduğu bir yaklaşımla evrende oluşan hadiseleri tasvir edip en güzel bir dille insanlara sunmaya gayret etmektedir. Evrenin mükemmel kozmolojik/kevnî sistemiyle hayrete düşmüş bir ruh hâliyle, bütün varolan nesnelere evren içindeki seyrinin olağanüstü akışını şiirinde tasavvufi mânâ bakımında uyumlu kelimelerle en güzel şekilde ortaya koymaktadır. Cızîrî'nin varlık anlayışı, şiirinin mısralarında zikrettiği her varlıkta Allah'ın bir sıfatının ya da esmasının yansımada anlaşılacaktır. tasavvufi bir perspektifle değerlendirildiğinde Mela, şiirinde konu

ettiği her kavramı, varlığı ve eşyayı öylesine bir ilahi renge boyamaktadır ki, dikeyine düşünen birisi için mısraları sibğatullahın dışında başka bir renk yansımamaktadır. O, yaratılan bütün varlık, nesne ve insandan hareketle tüm mevcûdatla Allah'ı tanıtmakta ve Allah'ı yaşamaktadır. Onun varlık anlayışında, Allah, her varlığa farklı isim ve sıfatlarıyla tecelli ederek görünür.

Cızîrî, insanı bütün varlıklardan ayırarak, onuvarlıkların sultanı ilan ederek bütün varlıkların tacı yapmaktadır. Ona göre insan âlemin merkezindeki varlıktır. Merkez varlık olması hasebiyle bütün evrenin meyvesi olan varlıktır. Tıpkı kendi cinsindeki Peygamber gibi Allah o mümtaz şahsiyeti “âlemlere rahmet, şefkat ve merhamet kaynağı olarak göndermiştir.” (Enbiya, 21:107). Allah her şeyi onun için, onu da Kendisi için yaratmıştır. Bunun içindir ki O, âlemin en büyük devletidir.

İnsan ber e 'alem durext sultan ji xelwet hate text

Pê zeyyinîn Îqbal û bext dewlet ji bala tale da

Sultan ji bala hate xwar lahût bi nasûtê vesar

Peywesta bû nuqta medar dewra 'urûcê gerwe da (Doskî, 2012: 84)

(Âlemağaç insan onun meyvesi, gelip kurulmuş sultan tahtına

Onunla süslenmiş ikbâl, onunla bulmuş devlet mutluluğu

Yücelerden inmiş sultan insan, böylece nahûtu gizledi nâsût

Âlemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş devranı.)

Cızîrî'nin şiirlerinde diğer mutasavvıfların şiirlerinde kullanılan sembollerin birçoğunun kullanıldığını görmek mümkündür. Fakat Cızîrî'nin kullandığı kavram ve konulara almış olduğu ilmin ve yaşamış olduğu kesif tasavvufi hâlin rengi ve ağırlığını belirgin bir şekilde göstermektedir (Alkış, 2014). Zira Melâ gibi muhakkik mutasavvıflar, tasavvuf ilmini hâllerıyla ortaya koyduklarında bu sembollerle Allah'ın ilminin ışığında tasavvufi kavramlara getirdikleri izâhlar onların kalp idrakinin yansımasıdır. Cızîrî, şiirlerinde her tasavvufi kavramı farklı bir sembolle ifade etmektedir. Örneğin, “şarap” ve “mey” kavramlarıyla Allah'ın ilmi, ma'rifeti, feyzi ve hikmetini sembolize etmektedir. “Sâki”, “meyfıroş”, “pîr-i mugân” kavramlarıyla, mürşid-i kâmil ya da şeyhi ifade etmektedir. “Meyhane” ve “meyked” kavramlarını tekke ve zâviye için kullanır. Aynı şekilde Allah'ı da “Ma'şûk”, “Yâr” ve “Dilber” sembollerini kullanmaktadır. Sembolik olarak kullanılan bu ve buna benzer kavramlar, varlıktan Allah'a gitmenin, varlıkta Allah'ı okumanın ve Allah'a dokunarak yaşamanın hakikatini ortaya koymaktadır.

İşte bu nedenle Cızîrî'nin tasavvuf anlayışının temelinde, Allah'ı tanımak, bilmek ve yaratılan bütün nesnede O'nu yaşamak anlayışı üzerine kurmaktadır. Onun şiirlerinin esas anlayışında, “varlık, ilahi cemal ve aşk” vardır. Şiirlerini mefhumlar üzerine bina etmektedir. Ona göre varlık olmadan Allah'ın ne cemali ne de tecellileri bilinebilecektir. Güzellik bilinip tanınmadan aşk olmaz, aşk olmayınca da vuslat gerçekleşmez. O, Allah'ın her varlıkta bulunan tecellisinden

bilinmesi gereken sırlarını, ilmîni keşfederek “aşk” denilen ihlâslı ve samimi “ilahi bağlılıkla” yaratılan tüm eşyadaki “ilahi cemal/güzellik” diye tanımladığı Allah’ın sıfat ve isimlerine olan tutkusunu dile getirir. Yani Melâ, varlıktan hareketle Allah’ı tam bir idrakle en anlamlı ifadelerle sadece Allah’ın kendisine olan hâkimiyetiyle beyanda bulunmaktadır. Onun varlık, güzellik ve aşk mefhumlarıyla birbirleriyle irtibat kurarak kemâle kavuşturduğu tasavvufî anlayışına bu konular çerçevesinde bazı örnek şiirleriyle açıklanırsa daha iyi kavranacaktır.

*Coşış ku da deryayê cûd d’ayineya ismê Wedûd
Carek tecella bû wucûd fûrek ji nurê jê veda (Dorskî, 2012: 67).
(Coşunca cömertlik denizi, tecelli etti varlık Vedûd aynasında
Tecellî etti varlık, o nurun ışığı aydınlattı her tarafı)*

Melâ’nın varlık anlayışının temelinde, bütün mevcûdatın Allah’ın ilmiyle taayyün ettiği hakikati vardır. O, isimleriyle varlıklara tecelli ederek kendi ilmîni onlarda nakış nakış işlemiştir. Allah’ın ilmînden feyizlenen her insan eşyadaki bu nurla Allah’ın ilmîne ulaşır. Yaratıcı öylesine bir nizam ve intizam içinde varlıklara tecelli etmiştir ki, o tecelliden bir sapma ve kusur bulmak mümkün değildir.

*Behra wucûdê coşî hat nurek tenezzul bû ji zat
Hatın te’eyyun têk sıfat eşya zuhûr ‘ilmîyye da
Eşya di ‘ilmê bûn zuhûr isman ji Feyza ismê nur
Teqwîmî bestin bê qusûr hukmê sıfatê seb’e da (Dorskî, 2012: 65).
(Coşunca varlık denizi, bir nur indi Zât-ı Mutlak’tan
Eşya O’nun ilmiyle zuhur etti, göründü cümle sıfatlar
Eşya ism-i nurdan feyzini alıp göründü ilim aynasında
Yedi sıfatın hükmü içinde kusursuzca intizama girdi .)*

Cizîrî, varlıktaki ilahi güzellikler ve varlıktaki ilahi tecellilerden hareketle onlarda mevcut olan Allah’ın sıfat ve isimlerinin güzelliğini aramaktadır. Melâ, bu arayışı kendi varlığından örnek vererek de açıklamaktadır. Her ne kadar bazı araştırmacılar, Melâ’nın “Nişânî” mahlasını farklı amaçlarla kullandığını iddia etseler de, (Muhammed, 2008: 13). Cizîrî şiirlerinde bu mahlası, Allah’ın kendi ruhundan üflediği varlık olarak O’nun işaretlerini üzerinde taşıdığından ötürü zikretmektedir (Doru, 2012: 13). Yani, kendisinin diğer varlıklar gibi Allah’ın bir ayeti, emaresi olduğuna atfen “Nişânî” mahlasını bazı şiirlerinde kullanmıştır:

² “ışık/aşk” kelimesinin tasavvuf terminolojisindeki yerini bilmek gerekir. Meşhur sûfî Hayât b. Kays el-Harrânî’nin (ö. 573/1183) aşka getirdiği tanım en güzel tanımlardan; “Tek mahbûb olan Allah’a muhabbetle bağlanmaktır.” Bk. Abdülvahhab Şa’rânî, et-Tabâkatü’l-kübra, thk. Ahmed Sa’d Ali, Kahire 1954, 135.

Birheên ji qewsê qudret nişane kir Nişanî

Lamî ji ber dibarin çî yengî yek we perwes (Doskî, 2012: 192).

(Kudretinin yay kaşları nişan kıldı Nişânî'yi kendine

Yengi kanatlı oklar durmadan yağmakta üstüne)

Ji hunsa be nişan nadî nişanek

Nişanî, ger ji dil nekra te perhîz (Doskî, 2012: 176).

(Ey Nişanî, eğer kalbini temiz tutmasaydın

Nişanı olmayan bir güzelliği izhar edemezdin.)

Cızîrî, ilahi istikametten yürüyen bir şahsiyet olduğunda, Rabbânî hakikati öncelikle kendi nefsinde/benliğinde arar. Ve ondan sonra yakîni bir perspektifle varlıktan yaratıcıya doğru bir seyre koyulur. Ona göre, ilahi bağlılık/tutkuya ancak ilahi akıl ve algı merkezi olan kalp ile varılabilir. Çünkü o, Allah'ın ayetinde vurguladığı gibi kalbi tefekkürü idrakin üssü olarak kabul etmektedir (Hacc, 22:46). Hiçbir insanın bilgi/ma'rifet cevherine pozitivist/maddî akıl vasıtasıyla ulaşamayacağını, çünkü Rabbanî sıraları anlamada bu aklın yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre insanı her konuda kurtuluşa götüren hakikatin bilgidir, bu hakikate varmanın yolu da, Allah'a duyulan sevgi bağından geçmektedir. Bu sevginin ortaya çıkması da, ten kafesinden hapsedilmiş olan ruhun masîva balçığından kurtarılmasına bağlıdır. Ya da Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) "Yılanın derisinden soyunduğu gibi, benliğimden soyutlanarak Allah'ı buldum" (Herevî, 1315: 104) gerçeğine ulaşırsa Allah'a doğru seyirde bütün engeller, perdeler yok olur. İşte Cızîrî gibi Allah dostları için tek sevgili ve görünen her şey Allah'ın bir tecellisi olduğundan onların müşâhede ettikleri her eşyada Allah'ın farklı bir cemalının, farklı bir sanatının yankısını görmektedirler.

Bu yüzden Cızîrî, ilahi hakikat seyrini/seyr u sülûku Dicle nehrinin çetrefilli kıvrımlarına benzetmektedir. Bu yolculuk, dolambaçlı derin vadiler içinde kavisler çizerek yürüyen, bin bir tehlikeyle karşı karşıya kalınan bir yolculuktur. Zira O'na giden yolda, insanın nefsinden ve çevresinden alışkanlıklarından örülü engeller perdesi mevcuttur. Onun için hakikati arayan kişi tüm bu engelleri hesaplamak zorundadır. Tıpkı Dicle'yi geçebilmek için onun dalgalarını, derinliklerini ve çukurlarını aşmaya benzemektedir.

Em têk hewiyyat în yeqîn ism în ji mesder muştâq în

Mevhûm û la şey' mutlaq în êks în di nêv ayîne da (Doskî, 2012: 59).

(Aynı mastardan türemiş isimleriz, tek hakikat, tek hüviyetiz

Mutlak olarak hiç mevhumlarımız, sadece aynadaki akisleriz.)

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşıldığı gibi Cızîrî'ye göre, bütün varlık "Bir"den varolmuştur ve varlık "Bir" dir. Bu nedenle "hakikat" olanla "gölge"

olanı birbirinden ayırt etmek gerekir. Bunun gerçekleşmesi de, biçimsel ve zâhirî güzelliklerden kurtulup, geçeğe ya da ruh güzelliğine ulaşmakla olur. Ve Cizîrî şu öneride bulunur; “eğer insan aşkın anlamını bilmiyorsa, güzelliğin âyetini okumalıdır. Çünkü muhabbetin âyeti Hakk’ı ağıyardan ayıran işârettir.”

Cizîrî’de “varlığın birliği” yerine “mutlak birlik/vahdetü’l- mutlak” kavramı kullanılır. “Mutlak” kavramı, varlığın ve vücûdun kesin “varoluşu” için kullanılmıştır. Cizîrî için bütün evren mutlak olarak “Bir”dir. Bütün varlıklar, kâinâtın ayrı ayrı parçaları olarak bu “Bir”likten var olmuştur. Her nesnenin varlık kökenine inilirse, tıpkı ayrı harf, kelime ve cümlelerden meydana gelen yazı gibi, tek doğrultu ve noktada birleşerek sonuçlanacaktır. Cizîrî bu gerçeği anlamayanları ya da kabul etmeyenlerin çelişki ve kuşku içinde yaşamaya mahkûm olduğunu ifade eder. Kısacası, Melâ’ya göre “vahdetü’l-mutlak”, Allah’ın gönüllere kendi ilmini ve hakikatleri varlıkta algılamaları için insanların gönüllerine yerleştirdiği ilahi aydınlıktır. Bu tıpkı güneş ışığının bütün varlıkları aydınlatmasına benzetilmektedir:

Wehdetî mutleq Mela nur e di qelban cela

Zor idi wê mes’elê ehlê dilan şubhe ma (Doskî, 2012: 89).

(Mela, Vahdet-i mutlak bir nurdur gönüllere tecelli eder

Gönül ehlinin ekseriyeti bu konuda şüphededir.)

“Vahdet-i mutlak” kavramını İslâm düşünce tarihinde Melâ’dan önce kullanan bazı kişiler olmuştur. Bunlardan birisi de hem felsefeci hem de tasavvuf ehli olan Endülüslü meşşâî İbn Seb’in (ö. 669/1270)’dir. İbn Seb’in’in “vahdet-i mutlak” anlayışı ile Melâ’nın “vahdet-i mutlak” anlayışı birbirinden farklıdır. İbn Seb’in’in “el-vahdetü’l-mutlak” anlayışında, mevcûdat ta Allah’tan başka nesnelere ontolojik gerçekliğini reddetmektedir. Ona göre, alemdeki varlıkların varlıkları itibardır. Yani varlık sadece kavram olarak vardır. Allah dışında hiçbir varlık yoktur. Bu yüzden İbn Seb’in’in eserlerinde sıklıkla “yalnızca Allah” ifadesini kullanır. (Kutluer, 1999).

Fakat Melâ’nın “Vahdet-i mutlak,” anlayışında ise, Allah’ın yaratmış olduğu her varlıkta tecellisi ve mührü vardır. Her bir tecelli Allah’ın farklı bir ilmini yansıtmaktadır. İnsan da bu ilimle Allah’ın varlıktaki cemel sıfatıyla yaratılan bütün güzellikleri keşfederek O’na aşkla bağlanmaktadır.

Pertew ji éynê nurekî tèn tèn tecella tûrekî

Ew ser didit yek fûrekî lew çendi leb leb qetre da (Doskî, 2012: 60).

(Işığımız aynı nurdan tecellimiz aynı kaynaktan

Kaynayınca buharlaşır sonra damla damla sızar durur.)

İnsanlar bu hakikati göremiyorsalar, sorun hakikatte değil, sorun insanların görmeme veya müşâhede edememe hastalığındandır. Cizîri aynı şekilde Allah için “vahdet-i sır” kavramını da kullanmaktadır. Bütün varlıkların vücûda gelmesinin

asil unsuru “vahdet-i sır”dır. Allah’ın varlıktaki sır ilmi keşfolunmadan O’nunla yaşamak mümkün değildir.

Her hey’eta lê ruh û cism gil kî ku lê danî tilsim

Her yek ji yek ra bûne ism lew herf herf endoze da (Doskî, 2012: 59).

(Her varlığın ruhu ve bedeninin her bir tarafı tılsım/sır yüklüdür.

Her biri diğerine uyum içinde harf harf isim olmuştur.)

Cızîrî'nin Yaratıcısı hayatın gerçeklerinden kopuk, camînin, medresenin, hankâhın, tekkenin, dergâhın, kilisenin, havranın, sinagogun vb. mabetlerin loş, ıssız duvarlarında gizeme bürünmüş bir ilâh değildir. O, yaşamın her evresinde ve her yerinde vardır. O, Cızîrî'nin sevdiği kızın veya varlığın gözünde, kaşında, zülûflerinde; O, bir ceylanın gözlerinde (Zivingî, 1987: II/520), selvi ağacının endamında, çağlayanın çıkardığı gür seste, kuşların civıltısında (Zivingî, 1987: II/571), O, ulu dağlarda, derin vadilerde, çakan şimşekte, Cızre dağlarında, Cûdi dağının zirvesindedir. Kısacası O, yarattığı her varlıkta, mahlûkatı ile iç içedir. Çünkü O, varolan her varlığa tecelli ederek onları hava atmosferi gibi ihata etmiştir (Zivingî, 1987: II/470). Allah’ın kendisinin bütün varlıkları nasıl ihata ettiğini açık bir şekilde açıklamaktadır. Cızîrî Allah’ın, “her şeyi kuşattığını” (Nisa, 4: 126) ve “her nerede olursa olsun sizinle beraberdir” (Hadid, 57/4) gerçeğini insanlara hatırlatmaktadır. Cızîrî'nin Yaratıcı aşkı, tabiatta, her varlıkta varolan ilâhi güzellik karşısında bazen nehirlerin durgunluğu gibi durgunlaşarak, varoluşu hakkında derûnî düşüncelere dalmakta, fakat genelde şelâlelerin şarılıtsı gibi gürlemekte tasavvufun o ulvî ve yüce duygusuyla birleşerek, onu yücelerin en Yücesine taşımaktadır.

Ew latê husn û ‘eynê nur sûret bi sûret tên zuhûr

İns û perî wildan û hûr cî cî dî wan da cilwe da (Doskî, 2012: 74).

(O güzel nur sûretiyle farklı tecellileriyle görünür

İnsan, peri, vildân³ve hurilerde farklı güzelliklerle görünür.)

Melâ, yukarıda örneklerini verdiğimiz bazı şiirlerinin yanı sıra birçok şiirinde varlıkla ilgili görüşlerini belirgin bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre varlık, Allah’ın varlığının isim ve sıfatlarıyla taayyün ya da tezahür ettiği yerdir. Zerreden en büyük varlıklara kadar her hadis olanda Allah’ın bir tecellisi vardır. Allah, bütün varlıklara ilmini nakşetmiştir. İnsana düşen görev de varlıktaki ilahi bilgiyi, Allah’ın isim ve sıfatlarını keşfederek O’na olan vuslatını gerçekleştirmektir. Melâ şiirlerinde, kendisinin de Allah’ın bir nişanı, emaresi, işareti ve âyeti olduğunu ifade etmektedir. Melâ’ya göre varlıktaki her tecelli Allah’ın cemal isminin farklı bir görünümünü vermektedir. Nesnede Allah’ın nurunun güzelliklerini müşâhede edip yaşayan kişi kendisini kuşatan ilâhi ilimle O’na bağlanır. Bu bağlılık ve muhabbet farklı varlıklardaki ilahi cemalle alevlenerek tutkuya dönüşerek Allah ile insan arasında

³ Vildân: Cennette hizmet eden çocuklar. Bk. Vâkıa, 56: 17.

ilahi sevgi oluşturur. Melâ'daki ilâhi sevgiyi anlamak için bu konudaki şiirlerine bakmak gerekir.

Melaye Cızîrî'nin Şiirinde Cemal ve İlahi Sevgi

Melâ, yaratılan her varlıkta farklı ilahi güzelliklerin olduğunu söyler ve ona görev gönlünü Allah'a has kılan kişinin bu güzellikleri keşf ve idrak ettiğinde Yaraticıya karşı daima vecd ile coşan bir sevgi oluşur. Bu sevgi, zerreden küreye her varlıkta farklı tecellilerle alevlenerek yükselir.

Cızîrî, Yaraticısıyla öylesine hemhâldir ki, candan bir dost gibi, bütün isteğini, derdini O'nunla paylaşmaktadır. Zira O, Cızîrî'nin gözünde güzeller güzeli bir dilberdir. O'nu öyle bir aşkla sevmektedir ki, her an O'nunla olmak ister. Öyle ki birbirlerine duydukları muhabbet aralarındaki perdeleri “yok” etmiştir. Artık o, sevgilisinin yanında ve O'nunla hemhâl olmuştur. O Allah'ı güzelliğin kaynağı olarak görmektedir. Allah'ın yarattığı ve dilediği her şey güzeldir (Secde, 32/7). Zira “Şüphesiz ki, Allah güzeldir, güzelliği sevmektedir.” (Müslim, İman:147). Bu hakikatle bakıldığında Allah'ın “cemal” sıfatı bütün varlıkları güzelliğiyle ihata etmektedir. Fakat insan hiçbir varlıkla, hiçbir kelime ve cümleyle O'nun güzelliğini anlatamaz ya da şerh edemez. Zira bu konuda her şey O'nu tarif edip anlatmakta kifayetsiz kalır. Ancak O'na kendini açan gönül ilim ve hâl diliyle bu güzellikleri anlayıp yaşayabilir:

Naitin gohtin bi qal şerh û beyana husnê tu

Dê bi hal û sir binasin dil fesana husnê tu (Dorskî, 2012: 261).

(Güzelliğini anlatmak sığmaz kelimelere

Gönül ancak hikmet ve hâl diliyle anlar güzelliğini)

Ew sewretê mir 'atê husn jê bû zuhûr ayatê husn

Lê bû tecellâ zatê husn wê husnê ew serçeşma da (Dorskî, 2012: 68).

(Salt güzellik aynasındaki sûretlerden göründü güzellik ayetleri

Göründü gerçek hüsün, ondan kaynaklandı bütün güzellikler)

Melâ'ya göre, Yaraticısı, eşsiz bir sultan, eşsiz bir güzel, ruh ve cân'dır. İşte Allah dostunu, insanını kendinden alan sekr/sarhoş haline sokan varlıkta farklı şekilde kendini gösteren Allah'ın cemalidir. Yaratılan/hâdis olan hiçbir varlık tam olarak O'nu tarif edememektedir. O, hurî tabiatlı, şeker dudaklıdır. Cennetin hiçbir nimetine değiştirilemez, Cızîrî'ye göre, O'nu dünya hayatında gören, yani O'nu varlıkta idrak eden kesinlikle kendini bularak elest bezminin hakikatine kavuşur. Yani gayr-i ilahi aklın kuvvetine olan güvenini kaybederek ilahi aklın istikametine girer.

Serçeşmeye husnê ew e xarşide'w 'alem pertew e

Ger bedr e wer mahê new e wer Muşteri yan Zuhre da (Dorskî, 2012: 68).

(Güzelliği kaynağı o'dur, âlemi aydınlatan güneş O'dur

Nurlu dolunay, yeni doğmuş hilal Müşteri ya da Zühre O'dur.)

Dünya hayatında varlıklara ve insanlara dokunup onlardan Allah'ı yaşayan kişi, Allah'ı her an, he mekânda görür ve O'nu yaşar. İnsanın Allah'ı günlük hayatında yaşaması Hz. Peygamber (s.)'den intikal edilen rivayette şöyledir; “Allah hesap gününde insanlara, “Ben hastalandığımda beni ziyaret etmedin, aç kaldığımda beni doyurmadın, susadığım da susuzluğumu gidermedin diye sorduğun da, onlar hayrete düşüp. Ey Rabbim, sen hastalanmazsın, sen acıkmazsın ve susuz kalmazsın diye cevap verince, Allah, “susuz kalan, hastalanan ve aç kalan benim kendi ruhumdan yarattığım insanlardır. İnsanlar bu sıkıntılarla karşılaştıklarında, onlara yedirmeniz Beni yedirmek demektir, onları ziyaret etmeniz Beni ziyaret etmektir, onların susuzluğunu gidermeniz Benim susuzluğumu gidermeniz demektir.” (Müslim, Birr, 43).

İnsanların hayatına dokunup bununla Allah'ı hayatına hâkim kılmayı gerçekleştiren kişinin mahbûb olan Allah'a bağlanmasımıhabbeti/aşkı doğurur. Bunu hayatının her evresinde gerçekleştiren Cizîrî'nin tasavvuf anlayışında aşk en önemli sûfî hâlidir. Çünkü ancak aşk ile insanın gönlü Aşk/bağlılık, insanınsevki ve idrak dünyası olan kalbi nuruyla aydınlatır. Allah'ın Hira dağında Hz. Peygamberi aydınlatan nuru gibi ilâhî aşk, insanın aklını, gönlünü ve bütün varlığını mükâşefeye zorlar. İşte bu hâl gerçekleşirse insanın gönlü tıpkı Tûr dağında Musâ'nın duyduğu, “Ene Allah” sözü kadar aydınlık saçar. Cizîrî'ye göre kalb, Kâbe gibidir. Çünkü içinde Allah'ın hakikati mevcuttur. O hakikat, Tûr dağında Musâ'ya görünen nurdur. Onun için kalp hem Kâbe'dir hem de Tûr-ı Sinâ'dır. Ona göre, bu ateş kalpte öyle bir sevgi aydınlanması doğurdu ki, bu sonsuza dek süren bir sevgi ve güzellik nurudur:

Me ji narê diye nura te di dil

Lew ji 'işqa te her ateşperesîn

Eynê 'işqa î n u di dil ateşê Tûr

Ji sena berqê cemelê qebes î n (Zivingî, 1987: II/473).

(Senin nurunu ateşle gönülden gördük

Aşkınla ateşperest olduk

Aşk aynası gönüldeki Tûr ateşidir

Her şeyi ihata eden güzelliğin aydınlığıdır.)

Bu aşkı, masîvaya gönül verenlerin, yani ya dünya sevgisi ya ahiret ya da her iki sevgiyi gönlünde barındıranların anlaması mümkün değildir. Bu öyle bir ateştir ki, Hz. Musa'ya tecelli ettiği gibi, Şeyh-i Sen'an'a da tecelli etmiştir. Bu yüzden Şeyh-i Sen'an'ın şarap içmesi o ilahî nurun sebebiyle olmuştur. O, nurla o derece sahoş olmuş ki, sekr ile kendinden geçip yakaza halini kaybettiğinde ne yaptığını bilemez hale gelmiştir. Yoksa bu konuda anlatılanların aksine ('Attâr, 1962: 77-

91) aşkının peşinde Ermenistan'a gitmemiştir. O tıpkı Musa (as) gibi ilahi tecelliye görmüş o, tecelliyle kendinden geçmiştir. Onun bu hâli bir dilbere olan aşkı değil, Allah'ın cemalini görme ve onunla bütünleşme arayışıdır ('Attâr, 1962: 83). Onun için bu aşk nuruna şahit olanın O'dan başkasına/masîvaya sapması asla mümkün değildir:

Mey nenoşî Şêxê Serî anî xelet
Ew neçû nêv Ermenistanê xelet
Mislê Mûsa wî tecellaya Te dî (Zivingî, 1987: II/327).
 (Şarabın tesiri Şeyh Serî an'ı şaşırınca
 O, yolunu şaşırarak Ermenistan'a gitmedi
 Musa'nın Tûr'da yaşadığı tecelliye yaşadı.)

Allah sevgisi kişiyi kuşatınca o, artık gayr-ilahi olan her şeyden soyutlanmıştır. Bu kişi artık Allah'a yönelmiş O'nun istikâmetinde yol almaktadır. Onun masîvayla lakası kesilmiş Allah'la hayat bulmuştur. Aşkın bu tesir gücünden dolayı Cızîrî aşkı, varlığı eritip som altına çeviren iksire benzemektedir. Bu yüzden hudûsun/ yaratılanların yok olmaya yüz tutmuş cıvasının uçmaması mümkün değildir.

ö 108

Melayê Cızîrî

Ateşê işqê wucûdê hel dikit şubhetê zêr
Heye mumkin nefirit zîbeqê ferrarê hudûs (Zivingî, 1987: I/162).
 (Aşk ateşi varlığı şüphesiz sarınca
 Onu hadis olanda tutmak mümkün değildir)

Aynı şekilde aşk, gerçek varlığı sahte varlıktan ayıran, her şey hakkında gerçek hükmü veren iksirdir. Cızîrî'ye göre, Allah ile insan arasındaki bu aşk karşılıklı bir hakikattir. Bu aşk, insan kalbinin kimyasıdır. İlâhî tutkunun aydınlığı hangi kalbi kuşatmışsa Allah o kalbe yerleşir ve hâkimiyet tamamen O'nun olur. Allah'a Kendisinin ilmiyle bağlanma tutkusu olan sevgi öyle bir nurdur ki, dokunduğu yeri aydınlatır. Kişiyi her tür masîvadan arındırarak yücelerin yücesine çıkarır. Aşk, varlığın dönüşümünü sağlayarak, Yaratıcıya âmade kılan cevherdir. Tıpkı bakırı altına dönüştüren iksir gibidir:

Nur e pur wucûd e
Berqa lami' dê li kû de
Hub di qelban kîmya ye (Zivingî, II/534).
 (Nur vücûdun kabuğudur
 Şimşeğin parlıtısı kimin kalbindeyse
 Sevgi o kalbe ilaştır.)

Eğer kişi bu aşkla, tutkuyla Allah sevgisine kavuşursa, işte o vakit bir bütün olarak değişim ve dönüşüme uğrayarak “ilahi benlik” ile bütünleşir. O’nun sevgisi ya da O’nun aşkıyla hemhâl olan sâlikî güneşin buğdayı sararttığı gibi sarartır. Zira hakiki aşka ulaşıp Allah’ın rızasını kazanan sûfîlerin ten rengi de sarıdır:

Hüsna te nizanım bi çi teşbihi bikim

Fî ehseni teqwîm lew hatiye tefsiri (Zivingî, 1987: II/775).

(Senin güzelliğini neye benzetebilirim ki

Zira güzelliğin Ahsen-i takvîm ile tefsir edilmiş.)

Melâ’ya göre, yaratılan her varlıkta mevcut olan farklı ilahi tecellilerin hiçbiri ya da bütünü bir araya gelse yine de Allah’ın cemalini ortaya koyamazlar. O eşsiz güzelliği ancak en güzel olan tarif edebilir. Ona göre, sevgi tüm varlığın yaratılış iletidir. Bu yüzden yaratılan ilk hakikattir. Ve bu aşk yaratılan sevginin zirve noktasındadır. Bu aşk, ilahi nurun ruhunu taşımaktadır. Onun gerçekleşmesiyle âşık, Ma’şûk’un varlığında “yok” olur.

Cızîrî’ye göre, aşkın merkez üssü Allah’ın insandaki mekânı olan gönüldür. Aşk ancak gönül gözüyle görülebilen ilahi cevherdir. Aşk saf güzellik, yani Allah’ın en büyük sanatla tüm varlığa nakış nakış işlediği o mükemmel ilahi feyzin insan ruhunu kuşatmasıyla, ondan çıkan nur küntlesinin ruh aynamızda yansıyan aydınlık parlıtıdır. Mısralarında bu konuyu şu şekilde ifade eder:

Me’nayê ‘işqê bêm çi ye lew min bi çeşma dil diye

Eksa cemalek sâfi ye lami di mir’ata me da (Zivingî, 1987: II/847).

(Aşkı nasıl tarif edeyim? Onu gönül çeşmesinde buldum

Aynamızdaki saf güzelliğin aydınlık yansımasını)

Ona göre, insanî sevgi, ilahi sevginin ilk aşamasıdır. Bu aşk, seven ile sevilen arasındaki mutlak vahdete kavuşturur. Zira âşık ile Ma’şûk’un ruhu aynı kaynaktan/güneş ruhunda kaynaklanmaktadır. Yani ma’şûk ve âşık aynı cevherdir. Biri ayna diğeri ise sûrettir. Bu güneş, Allah’ın nurudur. Bu yüzden her iki ruh aynı güzergâhta seyretmektedir. Onların ruhları aynı kaynaktan gelmektedir. Zât tektir ama her iki ruh aynı yörüngede dolaşan yıldızlardır. O’na duyulan aşk isim ve sıfatlardan kaynaklanırken, güzellik/cemalde rahmetin özelliklerindendir:

Her du ruh yek nurê tav in

Çerxek û du stêr din av in (Zivingî, 1987: II/534).

(Her iki ruh aynı nurun yörüngesindedir

İki yıldız birbirine geçmiş dönmektedir.)

Cızîrî, aşkı, hiçbir güzelliğe benzemeyen ilahi güzelliğin gerektirdiği bir nur olarak tanımlar. İşte bu nur kendini ona teslim eden kişinin gönül sarayını aydınlatır. Bu aşk, ezeli, ebedî olması hasebiyle ilahidir.

'İşqa ji nura "La yezal", husn û cemala bêmisal

İsand yelmûm û şemal, dîsa xwe lê perwane da (Zivingî, 1987: 11/848).

(Aşkın nuru sonu olmayan emsalsiz güzelliktir

Güzelliğin etrafında kelebek gibi dolaşmaktadır.)

Allah nurunun tezahürü olan sevgi, eşsiz cemaline olan bağlılığı tutuşturdu. Güzellik, sanki çıra veya mum gibidir. Bu yüzden sevgi, güzelliğin etrafında kelebek gibi dolaşarak kendi öz benliğini bulmaktadır. Ona göre, ruhun *"mukaddes güzellik"* sûretini idrak etmesi için veya şuurun tamamen ilahi vericilere açılması için yüce ve aydınlık bir kudrete ihtiyaç vardır. Bu güç ise tüm algıların üstünde ve ötesinde olan aşktır. Aynı biçimde insan üzerindeki maddî pas izlerinin tamamen kazanıp atılması ve orada sadece Allah'ın renginin hâkim olması bu aşka bağlıdır:

Seven kişi gökte bir mecâz şimşeği çaktığında gönül sahibine sonsuz bir ulvî makam kazandırır. Ma'ûşuk'un isim ve sıfatlarının sırlarının ortaya çıkması bu kalpte doğan o ulvî sevgiye bağlıdır. Sevginin her şeyi alevlendirmesi için güzelliğe ait nur ilme'l-yakîn'den 'ayne'l-yakîn'e intikal eder. Onun için mecâz olmadan, o mecâzdaki hakikatlar algılanmadan gerçek sevgiye ulaşmak mümkün değildir. Cızîrî'de diğer mutasavvıflarda olduğu gibi *"Kesretten vahdete"* doğru bir rota çizmektedir. *"Varlık bilinmeden Hâlık bilinmez"* anlayışını taşımaktadır.

Aşiq er carek ji bala lê bidit berga mecaz

Dê li nit sahib-dilan hetta ebed bit serfiraz

Keşfê esrarê sifatan bê mehebbet nabitin

Suretê esma divêtin da bikin jê fehmê raz

Lamî'a husn û cemalê dê ji 'ilmê bête eyn

'İşqê da jê hilbitin kê dî heqîget bê mecaz (Zivingî, 1987: 1/262-263).

(Âşğın gönlüne bir kez mecaz şimşeği çaktığında

Gönül sahibinin gönlü ebediyen açık olur

Sıfatların sırlarının keşfi muhabbetsiz olmaz

İsimlerin sûretiyle ancak sırlar anlaşılır

Güzelliğin aydınlığıyla ilimden 'ayne ulaşılır

Mecâzdaki hakikatler algılanmadan gerçek aşka ulaşılmaz.)

Âşık ile Ma'şûk *"Zât-ı Ebediyye"*deki sırların hükmüne geçmişlerdir. Her ikisi *"tek"* bütündür. Seven ile sevilenin her ikisi de aynada *"tek"* görülmektedir.

Aslında onlar “tek” tirlir. Mum ve kelebek gibi, bir diğnerinin aydınlığına ihtiyacı vardır. Kelebek varoluşsal olarak muhtaç olduğu ateşin, aydınlığın etrafında dolaşınca, yani aleve dönüşüp ateşle bütünleşince kemâle ulaşır ve vuslat gerçekleşir. Sonuçta seven ile sevilen bir bütün olmuşlardır. Sevilenin zâtının sevenin zâtına dönüşümü gerçekleşir (İbnü'l-Arabî, 1998: II/334). Bu yüzden kadîm olan öz, toplanma özünden “vâhdet-i kadîm”de birleşerek inkişaf etmiştir:

‘Aşiq û me’şûq yek bûn şem’û hem pervane bû

‘Aşiq û me’şûq her du miratê yek in

Lew di eslê cem’ê de eslê qedîm ayîne bu (Zivingî, 1987: II/616).

(Âşık ve Ma’şûk birdir Şem ve Pervâne gibi

Âşık ve Ma’şûk birbirinin aynasıdır

Cem’in aslına kadîm olan aynadır.)

Yani Cizîrî’ye göre, âşık ile ma’şûk, ezeli ve ebedî vahdet gereği olarak bir aradaydılar. Zira insanın zâtı, Allah’ın zâtından beslenir. Çünkü Yaratıcı asıl öznedir ve bütün varlıkları kuşatıcıdır. Bu yüzden Allah bize, “O’ndan geldik dönüşümüz O’nadır” (Bakara, 2: 156) gerçeğini hatırlatmaktadır. Onun için bu birliktelikte herhangi bir kuşku duyulmamalıdır:

Gote me durdane yê: Ez ji te û tu jime yî

Lew bi heqîqet yek in, mesele bê şubhe ma (Zivingî, 1987: I/23).

(İnci tanesi dedi ki, ben benim sen de bensin

Zira şüphesiz ki hakikat “Bir”dir.)

Cizîrî, sevgi ile güzellik kavramlarını birbirlerini tamamlayan bir bütün olarak görmektedir. Aşk olmadan sevgi, sevgi olmadan aşkın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ona göre, Ma’şûk ile âşık aynı yüce varlıktır. Biri güzelliğin kaynağı, diğeri ise o mükemmel aynada yansıyan ve tarifi mümkün olmayan “Mutlak Güzellik” in yansımasıdır. O, tanımlanamaz güzellikten tecelli eden “güzellik” neticede aynı hakikattir. Özleri itibarıyla her iki kutup, yani güzellik-aşk ve Ma’şûk-âşık ikilisi birbirlerinin aynası ve yansımalarıdır. Melâ bu gerçeği şiirinde şöyle açıklar:

Husn û muhabbet zâtekîn me’şûqû aşiq zâtekîn

Lê sûret û mir’atek in her yek di me’nayêxweda (Zivingî, 1987: I/29).

(Güzellik ve muhabbet tektir, âşık Ma’şûk da tektir

Kendi manalarında her biri bir sûretin aynalarıdır.)

Cizîrî’ye göre, her iki ruh, yani seven ile sevilenin ruhu aynı güneşin nurudurlar. Bu güneş, Zât-ı İlâhiyye’nin güneşidir. Zira Yaratıcı kendisine âşık olup tutkuyla bağlanan insanın ruhuna üfleyerek kendinden ona can katmıştır (Hicr,

15:29). Bu güneş tek güzergâhtır. Âşık ile Ma'şûk'un ruhu, bu güzergâhta dönen iki yıldızdır. Her iki ruh, Hayy isminin "uluhiyyet" potasının tuzağında kuş ve tane gibidirler:

Her du ruh yek nurê tav in av

Çerxek û du stêr di nav in (Zivingî, 1987: II/533-534).

(Her iki ruh birbirine girmiş tek nurdur

Aynı yörüngede dolaşan yıldızlardır.)

Aynı şekilde seven ile sevilen Zât-ı ebediyye'nin sıfatlarının hükmüne geçmemişlerdir. Her ikiside bir bütündürler, tıpkı mum ve kelebek gibidirler. Aslında Ma'şûk ile âşık aynı Zât'ın aynasıdır. Onun için kadim olan öz, toplanma nüvesinden kadim vahdetle birleşerek inkişaf etmiştir:

"Mutlak Sevgili" bazen âşık bazen de âşık kişinin sevdiği dilberdir. Ma'rifet bilgisine sahip olan ârif sıfatlı âşık, hakikati bu şekilde algılar ve onunla amel eder. Ârif kişi, bu anlayışla varolan tüm nesnelere, özellikle insanı Hakk'ın aynası olarak görür. Yarattığı her varlık tecelli eden ilahi nurun yansıyan bir aynasıdır. Bu yansıma sürecinde, Allah'dan varlığa, varlıktan varlığa ilahi tecelliler aksetmektedir. Bu hakikati idrak eden ârif ise ilahi nuru yansıtan aynaların en parlakıdır:

Ger dildber û wer 'aşiq in 'arif di vê da sadîq in

Ayineyê nura Heq in cih cih di wan da cilwe da (Zivingî, 1987: I/28).

(Eğer dilber âşıkta, ârif de sadıktır

Onlar, Allah nurunun bazen cilveli aynalarıdır.)

Görünen her nesnede yalnızca O vardır. Bütün varlığı vücûda getirip her güzelliği onlarda ortaya koyan yine O'dur. Güzel'in varlık sahnesine çıkardığı "inci tanesi gibi değerli" her şey güzeldir. Eşyaya verilen ruh ve bedeninin özü/cevheri, O güzeldir. Yani Yaratıcı, müşâhedeye, mazhara çıkan tüm varlığın hakikati ve bu varlıklarda tezahür eden ilahi güzellikten başka bir şey değildir:

'Aşiq ewe dilber ewe zâhir ewe mazhar ewe

Ruh û beden gewher ewe di her şahidek durdane da (Zivingî, 1987: II/847).

(Âşık O'dur, dilbet O'dur, zâhir O'dur, mazhar O'dur

Görünen her inci tanesinde ruh ve beden cevheri O'dur.)

Bu yüzden sevginin nuru ve ateşi olmadan, yani "ilahi kudret eli" nin her eşyada mevcûd olan nakış ve sanatı olmadan, varlıkta Allah'ın ilmi idrak edilip bu ilimle yaşanmadan sâlikin vuslat makamına ulaşması mümkün değildir. Allah'ı ilimle tanımak ma'rifete, ma'rifet ise, Allah'a tutkuyla bağlanmanın hakikati olan aşka, sevgiye götürür. Zira sevgi, aynı zamanda kişinin Allah'la aydınlanmanın kılavuzudur:

Bê neqş û sun'ê qudretê

Naçin meqamê wesletê (Zivingî 1987: I/177).

(O'nun mührünü, sanatını ve kudretini görmeden

Vuslat makâmına ulaşılmaz.)

Bu gerçek sevgiye ulaşmanın şartı da, varlıkta sevginin harflerini bir bir okumaktır. Bu okuma, yaratılan her şeyi bir harf bilip, görünen bütün varlıkları okuyarak Allah'ın, ilmine ulaşmaktır. Zira varlıktaki ilahi harfler bir araya gelmeyince ilahi hakikat ortaya çıkmaz. Sevginin anlamını öğrenmek için de o harflerde saklı olan Allah'ın cezb eden hakikatini idrak etmek gerekir ki, ilahi güzelliğin âyetlerinin atmosferine tam olarak girilsin:

Me'naya 'ışqê dizane ayeta husnê bixûn

Da tu herfên muhabbetê yek yek ji hev kî imtiyaz (Zivingî, 1987: I/264).

(Aşkın manasını anlamak istersen güzellik ayetini oku

Eğer birbirinden ayırt edebilirsen muhabbetin harflerini)

Cızîrî, sevgi ile güzellik ikilisini “Bülbül-Gül” ikilisiyle sembolize etmektedir. Ona göre, her ne kadar -“bülbül”- “gül”-ün zatının özü ise de, gül aydınlığını Bülbül'ün sevgisinde almaktadır. Ona göre, eğer Allah'ın yarattığı ve sürekli yaratmaya devam ettiği her varlıkta cemalden başka bir şey yoksa bu cemali idrak eden varlık olan insan da bu güzelliğe karşı muhabbet duyacaktır. Bu yüzden her varlık ilahi cemali taşımaktadır. Allah, varlıkları ezelden aşk üzerine yarattığına göre bu güzellik ve bu güzelliğe duyulan sevgi de ezelden beri vardır:

Ger çi bulbul, cewherê zatê gul e

Lê gulê, rewenq ji 'ışqa bulbul e (Zivingî, II,580).

(Gerçi bülbül gülün zatının cevheridir

Lakin gül bülbülün aşkıyla renklenir)

Âşık ile Ma'sûk'un, yani Allah ile insanın aralarında perde bulunmaksızın birbirlerine kavuşmaları için, âşık olan insanın Allah aşkını perdeleyen kendisindeki “benlik”ten vazgeçmesi gerekir. Eğer bu gerçekleşirse, âşık/insan, Ma'sûk/Allah'la bekâ/hayat bulur. Çünkü fânî/yok olan âşık kişi, bekâ'ya kavuşup Allah ile varolmadıkça vuslatının gerçekleşmesi mümkün değildir:

'Aşiq û me'sûq da wisal bi yek bin bê hicab

Mehw bû bizzat 'aşiq lew di 'ışqê perde bû

Lew di 'ışqê da fena bû da bibit baqî bi dost

'Aşiqê fanî nebû wasil heta baqî nebû (Zivingî, 1987: II/620).

(Âşık ileMa'şûk perdenin arkasında vuslat buldu
 Aşka perde olan âşık yok oldu
 Aşkla fenâ buldu, dostla bakî kaldı
 Fanî olan âşık bakî olmakla vuslata erdi.)

Cızîrî, aşk konusunda, seven ile sevilen arasında ezeli ve kadîm olan birlik/vâhdet vurgusu yapmaktadır. Ona göre bu aşk, Allah tarafından “elest bezmi”nden, Melâ'nin kalbine yerleştirdiği gibi bütün insanların fitratına yerleştirilmiştir. Eğer bu fitrat masîvayla perdelenmezse her insanın kalp idraki Allah'ın bilgisiyle aydınlanır: Cızîrî'ye göre, işte bu ilahi aşkın yansıması olmadan, yani O'nun ilmiyle varlık okunmadan, bu okumayla nesnedeki Allah idrak edilmedenvarlıktaki ilahi güzelliğin tecelli etmesi, görünmesi mümkün değildir:

Husn bê ayîneyê 'ışqê tecelli nadit (Zivingî, 1987: 1/128).
 (Aynasız güzellik aşkın tecellisini vermez)

O, aşk ile güzellik mefhumlarını öyle bütünleştirir ki, biri olmadan diğersinin varlığının sözkonusu olamayacağını beyitlerinde özellikle vurgular. İkinin birlikteliği; ruh-beden, et-tırnak ve Sultan ile hizmetkârının ilişkisine benzetir. Çünkü insan ancak bağlandığı kişiyi ondaki cezp edici vasıflarından dolayı sever. Diğer taraftan “Allah güzeldir, güzeli sever” hakikatiyle hareket edildiğinde Allah yarattığı her nesneyi eşyayı cemel sıfatıyla yaratmıştır. Bu güzelliği tam olarak algılamak ancak Allah'ı gereği gibi bilmekle gerçekleşecektir:

Husn û hub bê yek û du nabin dê bikin şah
 Nur nadit şu'leya Mehmûd bê şem'a Eyaz (Zivingî, 1987:1/263).
 (Güzellik ve sevgi Şah ve Geda/köle gibidir

Mahmud'un şulesi ışık vermez Ayaz'ın mumu olmazsa) (Mevlânâ, 2004: V/1857, VI/385).

Zira en yüce sevgili olan Allah'ın güzelliği ve letafeti kalbe öyle bir sevgi yerleştirir ki, diğerlerin elinden tercih hakkını alır. Allah'ın varlığa tecelli ettiği sayısız esmâ ve sıfatlarıyla ilahi şuuru canlı tutanın kadehine sürekli yaratılışa isimleriyle şarap dökmektedir. Yani her an yarattığı varlıklara birçok tecelli vererek bu nuru idrak eden insanları kendisine hayran bırakarak sahva sokar/kendinden geçirir:

Keşfê esrarê sifatan bê mehebbet nabitin
 Sûretê esma divêtin da bikin jê fehim raz (Doskî, 2012: 171).
 (Aşksız sıfatların sırrını keşfetmek imkânsızdır
 Sırları açmak için de suret-i esma gerekir.)

Bu beyitlerden anlaşılıyor ki, aşk güzelliğin diğer yüzüdür. Zira kalbe

yansıması bakımından aşk, güzelliğin devamı konumundadır. Güzellik, ezelf olma vasfıyla aracısız ve ebedî bir sevgiyi gerektirir. Çünkü sevgi ulvî bir sezgiyle gönül atmosferini kuşattığında, Allah her nesneye tecelli ettiği cemaliyle sevgiyi dalga dalga yayarak kalbi aracısız ve çağırısız bir tuzağa düşürür:

Meşşateyê hunsa ezel çengala zulfan tab da

Da 'ışq hilbit pêl bi pêl qelbê me bê cellab da. (Zivingî, 1987: 1/4).

(Örücü ebedî güzellikle zülüfleri ördü

Aşk dalgalanıp yükselince kalbimi kendisine çekti.)

Sevginin tutkuya dönüşüp aşk haline gelmesi, güzelliğin bilinip, tanınmasına bağlıdır. Hakîki ilahi aşka ulaşmak isteyen kişinin, güzelliğin izlerini ve işaretlerini idrak etmesi gerekir. Bu idrak ise ancak her nesnede mevcut bulunan güzellik âyetlerini anlamakla gerçekleşir.

Melâ'ya göre, sevginin kadîmliği varlığın taayyünâtından önceye gitmektedir. Zira Allah, "bezmi elest"te ruhlara verdiği sevgiyle ruhlar O'na, O'da ruhlara muhabbet duymuştur. Böylece sevgi kadîm olmuştur. Bu yüzden aşkın varlığı, kadîmdir. Sevgiden önce hiçbir nesne "varlık" sahnesine çıkmamıştır. Aşk, Allah'ın ezelf güzelliğine eşlik ettiğinden dolayı ezelfdir. Âlemde mevcut bulunan bütün varlıklar hâdistir. Fakat sevgi bu muhdes özelliğin dışındadır. Yani arş ve kürsi daha kudretin definesinde saklı iken Allah'ın güzelliği kemâl noktasındadır. Âşık ile Ma'şûk "Zât-ı İlâhîye"den ayrılıp sıfatların hükmüne girmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Şem ve Pervane benzeri bir bütünlük oluşturmuşlardır:

Aşkın simgesi yüce makamdan indiğinde, melekler buna taacub/hayret ederek yüksek sesle Allah'ı tesbih etmeye başlarlar. Zira Allah ezelde rızıkları dağıtırken, âşık sûfilerin payına sevgiyi vermiştir. Onun için, isim, tılsım ve muska gibi şeylere gerek yoktur:

Ku nesîb da ji ezel Heq j ime ra 'ışq newişt

Feyde nakın lime ism û tilsim û ne nivişt. (Zivingî, 1987: 11/791).

(Hakk ezelden nasibimize aşkı yazdı

Bize artık tılsım ve muska fayda vermez.)

Melâ, her beyitte varlığın her zerresinde müşâhede ettiği her ilahi isim ve sıfatla Allah'la hemhâl olur. Bu sebeple Cızîrî, Allah'ı Kur'ân'ın işaret ettiği şekilde tanıyıp yaşayanlardandır. Onun için şiirinde ki konular ve kavramları ilahi çizginin ötesinde göstermek mümkün değildir. O, şiiriyle tasavvufu anlatırken izlediği metot da Kur'ânî'dir. Aslında Kur'ân'ın icâzi anlaşılırsa mutasavvıfların dili de açık şekilde anlaşılacaktır.

Sonuç

“İnsan, dilinin ardında saklıdır” gerçeği göz önüne alındığında Melâ gibi Allah dostlarında çıkan her kelime onların hâlini ortaya koymaktadır. Onlar için dil, can avlusunu örten perdeyi aralayıp, kalbin tercümanıdır. Yani dil bir rüzgâr gibi nasıl esip de perdeyi kaldırdığında evin avlusundaki bütün sırlar görünüyorsa, dil de insanın kalbindeki perdeyi kaldırıp içindekileri dışarıya yansıtan hakikattir. İşte Melâ’da olduğu gibi mutasavvıflar için şiir de aynı görevi icra etmektedir. Zira onlar, kalplerinden doğan ve kendilerini bir bütün olarak ihata eden ilahi hakikatlerin aydınlığıyla kelimeler icra ederler. Onların hâlleri, fiilleri nasıl ilahi edeple terbiye görmüşse sözleri de aynı terbiyeden geçmiştir.

Allah dostlarının şiirleri, insan idrakinin sıcak iklimi gibidir. İnsanı Allah sevgisiyle sınımsız sararak her tür soğuktan/menfi hallerden korurlar. Onların sözlerini Allah’ın cezbesi, coşkunluğu var ediyor; çünkü Allah, onlara kendilerinden daha yakın olduğundan daima Allah’ın muhabbetiyle kendilerinden geçip O’nunla varoluşlarını gerçekleştiriyorlar. Buda gösteriyor ki Melâ’da, kitapların satırları arasında Allah’ı arayıp bulmanın ötesinde bizzat kendi varlığında ve tabiiattaki varlıklarda O’nu müşâhede ederek her eşyada Allah’ın ilmini satır satır okuyarak Allah’la hem hâl olmayı gerçekleştirmiştir. Melâ, ilahi ilmin kendisine kazandırdığı feyizle varlıkta Allah’ı keşfedip ve idrak ettiği hakikatlerle vecde gelerek şiirini ifade etmiştir. Onun Hakk arayışı, Allah’ın gösterdiği istikâmette O’nun hükmünün hakikatine ulaşma arayışıdır. Allah’ın “akıl edin” ve “tefekkür edin” gibi hükümleri kendisini yaratılan her varlık üzerinde Allah’ın esma ve sıfatını okuyarak onlardaki ilahi nurla feyizlenmiştir.

Melâ’nın bu mükâşefeye dayalı mücahadesi sıradan bir gayret değildir. O, Allah’ın her varlıktaki sır olarak duran tecellisini keşfetme gayreti içerisinde. Melâ, bu hakikat arayışında Allah’ın hiçbir nesneyi abes olarak yaratmadığını, bütün mahlukatı bir gaye ve cemaletle yaratıldığını şuurunu kesb eder. Bu yüzden varlığa olan muhabbeti gün geçtikçe artar. Öyle bir hâl yaşar ki, her varlıkta Allah’ın farklı bir cemaletinin tezahürüyle sevgisi tutkuya dönüşür. Ve nihayetinde Allah aşkı kendisine hâkim olur. Bu ilahi ihata onun şiirinin ana teması olur. Allah muhabbetiyle vecd hâli yaşayınca kendisini kuşatan ilahi feyiz dudaktan dışarıya şiirin mısralarıyla dökülür.

Bu yüzden ki Melâ gibi sâflarda şiirin asli görevi, dinleyenin ilgisini, tutkusunu, bağlılığını ya da aşkını insanın ilahi fıtratına uygun olarak alevlendirmek ve coşturmaktır. Bunu yaparken de hiçbir şey rastgele, kendiliğinden, şahsî ve zorlama ile gerçekleşmemektedir. Ona göre şiir, kendisine Allah bağış olarak verilmiştir. Yani o, şiirdeki imge ve benzetmeleri tasarlayıp imal etmemiştir. O, arz ettiği sözleri Allah’ın kitabında yarattığı varlıktan aldığı ilmi ve o varlıklardaki ilahi tecellilere olan aşkı alır. Şiirlerinde sevgili olan Allah, kendisini ona “hayalî” ve “imgesel” biçimlerde göstermektedir. Bu yüzden o şiirinde neyi ifade ediyorsa, ifade ettikleri şeylerin değeri Allah’tandır.

Neticede Melâ’nın şiir anlayışında Allah’ın muradının yankısı vardır. O, bu

ilahi terennüm kaynaklı sözlerine kendi duygularını karıştırmaktan çekinir. Çünkü Melâ gibi sûfîler, kendi hayatlarına hâkim olan Allah'ın sözünün yanında bir söz beyanında bulunmazlar. O, Allah'ın razı olmadığı başka bir kelam icra etmekten haya duyar. Böyle bir gafleti de her şeyiyle fakr/muhtaç durumda olduğu Allah'a karşı yapılmış en büyük hayasızlık olarak görür. Kısacası Melâ, tek sevgili olan Allah'a olan kurbiyetini, samimi bağlılığını ihlâsla şiirin mısralarıyla ortaya koymaktadırlar.

KAYNAKÇA

- 'Attâr, F. (1962). Mantiku't-tayr. Muhammed Cevâd Meşkûr (haz.). Tahran .
- Alkış, A. (2014). Melayê Cizîrî'nin Dîvânında Tasavvufi Mazmunlar. İstanbul: Nûbihar.
- Badıllı, A. (1990). Bediüzzaman Said Nursî, Mufassal Tarihçe-i Hayat. İstanbul:Timaş
- Bruinessen, M. V. (1978). Agha Skeikh and State: On the social and political organisation of Kurdistan. Utrecht.
- Bruinessen, M. V. (2000). "Kurdistan in the 16 th and 17 th Centuries, as reflected in Evliya Celebi's Seyahatname". The Journal of Kurdish Studies.
- Câmî, A. (2011). Subhatu'l-Ebrâr. (H. Kırlangıç, Çev.). İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Doru, M. N. (2012). Melayê Cizîrî-Felsefî ve Tasavvufi Görüşleri. İstanbul: Nûbihar.
- Doskî, T. İ. (2012). Dîvâna Melaye Cizîrî. İstanbul: Nûbihar.
- Xanî, E. (2007). Memozîn. Hewler: Aras Yayınları.
- Ergül, S. T. (2010).Türkçe'de Türk Edebiyatı, Dipnot Sosyal Bilim Dergisi 2, 216.
- Çelebi, E. (2001). Evliya Çelebi Seyahatnamesi. İstanbul: Topkapı Sarayı Bağdat 305 yazmasının Transkripsiyonu ve Dizini.
- Herevî, A. E. (1315). Tabâkâtu's-sûfiyye. Tahran .
- İbnü'l-Arabî, M. (1998). Fütâhâtü'l-Mekkiyye (Cilt 1-8). Beyrut.
- Kurdo, Q. (1992). Kürt Edebiyatı Tarihi. Ankara: Özge Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (1998). er-risâletü'l-kuşeyriyye. Beyrut: Daru'l-kutûb.
- Mevlânâ, C. (2004). Mesnevî. (V. İzbulak, Çev.). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi.
- Muhammed , E. (2006). Meşahiru'l-Kurd ve Kurdistan fî'l- Ahdi'l-İslâm. Dimaşk.
- Muhammed, H. C. (2008). el-Cizîrî Şâru'l-Hûb ve'l-Cemal, Sevgi ve Güzelliğin Şairi Melayê Cizîrî. (Ü. Demirhan, Çev.). İstanbul: Hfvda.
- Muslu, R. (2003). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl. İstanbul: İnsan.

Özerverli, M. S. (2009). Tabiatın Ruhanî Boyutlarını Keşfetmek: Ahmed-i Cizirî ve Said Nursî. “Said Nursî ve Tasavvuf” içinde. İstanbul: Etkileşim.

Resûl, İ. M. (1979). Ahmedî Xanî, Şa’run ve Mufekkiren ve Feylesûfen ve Mutesevvifen.

Bağdat.

Şakeli, F. (1996). “The Kurdish Qasida”, Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Clasical Tradition and Modern Meanings. Stefan Sperl and Christopher Shackle (Eds). Leiden.

Tenik, A. (2012). Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi. İstanbul: Bor’lu Ahmed Kuddusi Vakfı.

Tenik, A. (2015). Tarihsel Süreçte Kürt coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Nûbihar.

Uryan, B.T. (2012). Dubyeti. (S. Kara, haz.). İstanbul: Nûbihar.

Uzun, M. (1999). Kürt Edebiyatına Giriş. İstanbul: Belge.

Veled, S. (2014). İbtidânâme. (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: İnkılâp.

Yaşın, A. (1983). Bütün Yönleriyle Cizre. Cizre: Dicle Kitabevi.

ez-Zivingî, A. b. M. (1987). el- İkdu’l-Cevherî fî Şerhi Dîvânî’ş-Şeyh el-Cizîrî (Cilt 1-2) (2. Basım) Dimaşk.

Wateyên Nîşanên Zatê Xwedê di Helbesta Cizîrî de

Safia ZEVENKÎ

Kurte: Dîwana Melayê Cizîrî yek ji şakarên edebiyata Kurdî ya klasîk e ku tê de afirîneriya Melaye Cizîrî diyar dibe û ev yek jî di dareştina wêne û dîmenên balkêş de xuya dike, û bi endizyareke têkuz û bi lihevhatineke siyre di navbera wênen hunerî de bi awayekî weha guncaw ligel hest û ramanên wî. Di vê kurtelêkolînê de, em ê li ser çend van sîmbol û amaceyên sofîgerî û ligel wateyên wan di helbestên Cizîrî de wek zîvrong (dâire, bazind) çemiyank, ronahî, spîtî û hejmaran rawestin.

Şêweyên bazinkî, ev şêweyên bazinkî li nik sofîgeran nîşana hazîrbûna Xweda ye, ji ber ku siruştî bazînd ku mirov nikare ne xala destpêkê û ne xala dawiyê tê de destnîşan bike. Zîverk li nik Cizîrî weha di wêneyên wî de ku zîvirandina van belayan diyar dike yê ku di çerxa felekê de têne serê mirov li ser vê erdê, bi rojê ya ku dikarî bi gera xwe ya girover belayan bêne ser mirovan.

Çemiyank û kevank: Cizîrî gelek şêweyên çemiyank û kevankan di nav wêneyên xwe de bikar anîne. Bo nimûne, wêneyên birhên dîlbera xwe ku carinan wek heyva kivanî dibîne, û carinan wek minbera binûnê.

Ronahî û tarîfî û reng: Ronahî yek ji navên Yezdanê bilindgah e. Ronahî her hebûn e, û kilîta zanînê ye. Cizîrî di helbestên xwe de felsefa pêwendiyên ronahiyê bi madde re diyar dike, têde ji rêbuwar dixwaze xwe ji maddeya çîrr a cestyî rizgar bike, ku dapoşîn û perde ji ser bête avêtin û gyanê pakij ronakbar bibe, û ji şeraba evîndariyê vexwin ku pê pakij bibin.

Jimareya “yek”ê di wateya hevgirtin û yekgirtinê de: Cizîrî helbestên xwe ji felsefa yekbûna reha zengîn dikir, ku nefîya dulayeniyê navbera Xwedê û xelkê de dikir. Cizîrî weha dibînê ku Xwedê xala navendî ye ji hemî bûneweran re, her ew jî binereta gerdunê ye û dahênerê wê ye, her ji wî û ji karê wî hemû tişt jê derdikevê û şitil didê.

Bêjeyên Sereke: Jimartin, zîvronkî, çemiyank, kevank, ronahî.

¹ Dr., University of Damascus, safiazevenki@gmail.com

The Meanings of the Manifestations of God in Malâ-yê Jaziri's Divan

Abstract: The Poetry Divan of Mella Jiziri is one of the antiques of the classical Kurdish literature. It demonstrates the genius of the poet Mella Jiziri reflecting a fantastic harmony between form and content, through the consistency between his artistic images and his thoughts. Considering the distributional and contextual approaches, this short research explores some symbols and signs of Sufism in his poetry including circle, light, and numbers.

The circle refers to God, because the circle is a closed unity with no starting and ending. The circle also represents the center of the universe and creation. The gyro appears in various forms in Jiziri's poetry: through the portrayal of the lovers with their dancing ring and the lovers who represent the state of the circling planets. He sees the upper world including the angels, planets, shining sun, shining moon and the bright stars within the light of this love.

There are scenes that contradict the previous scenes in which the ring forms intensify and intertwine with the harsh features of the beloved through the ripples of the beloved's hair, the crooked zigzag, the crooked bangs, and the iron-clad silhouette of the bird hunt. According to his imagine it is the poisonous scorpion that could bite and kill him. Her eyebrows were like a bow that shoved his arrows in the beloved to heart tears him apart. The light and its sacred curbs by Mella Jiziri appear through the beauty of the beloved and its bright radiance so that God is represented by it too.

Mella Jiziri sees that the fire reflects the attribute of holiness, which makes him to worship that fire because he believes that light is derived from the fire of Mount Tor, which was assigned to the Prophet Moses. The fire is sacred to Jiziri, because it symbolizes the medallions: first is the light, and the second is the symbol of purification.

Keywords: Circle, bows, curves, light, numbers.



Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda Allah'ın Zatının Nişanelerinin Anlamı

Öz: Cayır, çeşitli şekillerde Cizîrî şiirinde görülür: Sevgililerin dans halkalarıyla ve gezegenlerin gezegenin durumunu temsil eden sevgililerin canlandırmasıyla. Melekler, gezegenler, parlayan güneş, parlak ay ve parlak yıldızları da içeren bu üst dünyayı görür.

Halka biçimlerinin yoğunlaştığı ve sevgililerin sert özellikleriyle iç içe geçmiş önceki sahnelerle çelişen sahneler var; sevilen saçların dalgalanmaları, eğri zikzak, çarpık patlamalar ve kuş avının demir kaplı silueti gibi. Onun hayal gücüne göre, onu ısıtır öldürebilen zehirli akreptir. Kaşları sevgilileriye iterek yürek parçalayan bir yayın oklarını gibiydi.

Mella Cizîrî'nin ışığı ve kutsal sınırları, kişinin güzelliği ve onun parlak parlaklığı ile görünür ki bu da Tanrı'nın temsilidir. Melayê Cizîrî, yangının kutsallığın özelliklerini yansıttığını ve buda kendisinin o ateşe tapmasını sağladığını ve bu ışığın Hz. Musa'ya tayin edilen ateş Tûr dağından geldiğine

inandîgîni görûr. Yangîn, Jizîrî'î için kutsaldır, çûnkû madalyonlari simgeler: bir yönü ışık, ikincisi arınmanın sembolüdür.

Anahar Kelîmeler: Daire, yaylar, eğriler, ışık, sayılar.

Destpêk

Dîwana Melayê Cizîrî yek ji şakarên edebiyata Kurdî ya klasîke ku tê de afirînerîya Melaye Cizîrî diyar dibe. Ev yek jî di dariştina wêne û dîmenên balkêş de xuya dike û bi endizyareke têkuz û bi lihevhatineke siyre di navbera wênen hunerî de bi awakî weha guncaw ligel hest û ramanên wî.

Taybetmendiyên dîn heye di helbestên Cizîrî deyên fikrî û hunerî û zimanî. Melayê Cizîrî yek ji wan pîtolên ku di helbestên sofîgeriyê de xwe gihandiyê astekê gerdûnî. Di helbest û tesweratên wî de sîmbolîk, hevokên levhatî û gotinên hemecur ji çandên curbicur xuya dikin. Melayê Cizîrî zimanê kurdî bi gotin û terkîbatên zimanên erebî, farisî û tirkî telqîh kiriye û di nav de jî tevahiya zaravayên kurdî hene ku vê yekê zimanê wî ciwantir kiriye. Li ser menhacê Qur'ana Kerîm, zimanê Qur'anê bi gotinên zimanên beyanî telqîh dike ku li gorî gotin û mîtod ên ku tevaviya lehçên erebî di xwede hildigire, berhev kiriye.

Di vê kurtelêkolînê de, emê li ser çend sîmbol û amaceyên sofîgerî û ligel wateyên wan di helbestên Cizîrî de wek zîvrong (daîre, bazînd) çemiyank û ronahî û spîbûn, û hejmaran rawestî. Ev gotar berdeewambûna xebata mezin a ku Melayê Ehmedê Zivingî daye destpêkirin, di pertûka xwe ya bi navê *el-'Eqidu'l-Cewherîye* ku tenê li ser şîrovekirina zimanî û ravekirina edebî di helbestên Cizîrî de rawestiyaye.

Min hewl daye di layenekê dî de şopîne bikim, her wekî Mela Zivingî di ronîkirin û şîrovekirina xwe da ku ew jî layenê sêmantîkî ye. Di mawê amajepêkirina min de bû hindek sîmbolên sufîgerî û şîrovekariya sêmantîkên wê û peywendiya evan sîmbolan digel êk bi wergirtina wêneyên hunerî yên helbestên Cizîrî, hewildane bo diyarkirina layenên edebî ji helbestê wî û ciwaniya wan, bi danana rêbazekê li ser şopîna parvekirina çarçovê ewan zaravayên Cizîrî gelek bikardianîn. Dûr ji kiryarên amarî, bi merema nasîna siruştê zaravên Cizîrî û zimanê wî û bo ronîkirina layenên dîtinê wî ya helbestî û hizra wî ya sufîgerî, dûr ji çûna dinav hurgeliyên felsefeya sofîgeriyê.

Ev prose li ser rêbaza şiyaq (contextual) hatiye hûnandin ku wateyên peyvyan hatine belavkirin wek çawa li nik Melayê Cizîrî diyarkiriyê. Armanca me jî vê yekê eve ku xwezaya wateyên Cizîrî û zimanê wî binasin û dîtinên wî yên helbestî û fikrê wî yê sofîtiyê ronakbar bikin.

1. Wateyên Bazinkî û Çemiyank

1.1. Şêweyên Bazinkî

Ji serdemên kevnar ve wek sîmbolîkên zîvronekî di pêkhatiyên hunerî û ciwankarî û nexşesazî di şarewanîyên Mîzopotamiya û Hîndistan û Çîn û Misrê de

hatine dîtin. Ev yek li ber siruşa rojê û heyvê dihat dirustkirin ji bo ku sîmbolîkên hemecor diyar bike. Weku sewabitên gerdûnê di geryana şev û rojê de, di navbera mirin, vejîn, yekîtî, bêdawîbûna gerdûnê de.

Ev şêweyên bazinkî li nik sofîgeran nîşana hazîrbûna Xwedê ye, ji ber ku sirušta bazin ku mirov nikare ne xala destpêkê û ne xala dawiyê tê de destnîşan bike, wek wesfdana mezinatiya Wî (ezze cellalehu).

Bi awayekî din, wesifkirina Xwedayê mezin di Qur'ana Kerîm de hatiye: (Îxlas, 112/3) (يٰلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) (Ne zayîna ye û nezayînda ye). Xwedayê mezin dibêje jî: (فصلت: 54) (أَلَا أَنه بَكْلٌ شَيْءٌ مَّحِيطٌ) (Fussîlet, 41/54) (Ew bi her tiştî dizane='ela înehu bi kul şeyî mohhît). Herweha gelek ayetên dîtir jî vê wateyê piştrast dikin.

Herweha bazind (daîre) derbîrîna xwelêzivirandinê ye li dora xaleke navendî û cewherî ku dibe nîşana zatê Xwedê, yê ku nûnertiya navenda gerdûn û dunyayê dike, ku hemî cure dahênanên siruştê jê hatine. Sembolên zîvronkî li nik sofîgeran di tevgera sofîgerên tewafe de diyar dibû ku li ser rebaza Maulawî herwekî ku tewafa Ke'be zîvronkî dibû. Di helbestên Melayê Cizîrî de şêweyên zîvronkî bi piranî diyar dibin ku ji gelek şêweyên curbecur yên sîmbolîkan û hunerê peyda dibin.

Serî ku sofîger di hindik babet û sîmbolîkên hevpar de digihin hev, lêbelê Cizîrî bi nêrîna xwe ya hunerî û dahêner de bê hevta ye. Di dîtina Cizîrî de zîvrong li dora xwe dizîvirin û li serpitukekî (nîşanekî, nuqtekî) sabît radiwestin û Yezdan wan birêve dibe, û ew ji ber xwe ve nazîvire wek ku feleknas û xwezanas dibêjin.

Bê nuqte nehîna daîre îhsan ke Mala

Dewwarê çî kit daîreya tekwînê (Zivingî, 1987)

Li gorî wî ji hikmeta Xwedayê jor gerdûn her di geryanê de ye ku şêweyekê zivronkî berdewam e, herwekî bûnewer di yek barî de ranawestin, her digerin.

Teqade weh dikir hikmet ko çerx û lewleb û bab in

Huwe l fe"alu la teaxter bi esbabin we alatî (Zivingî, 1987)

Zîverk (daîre) li nik Cizîrî weha di wêneyên wî de ku zîvirandina van belayan diyar dike yên ku di çerxa felekê de têne serê mirov li ser vê erdê, bi rojê ya ku dikarî bi gera xwe ya girover belayan bêne ser mirovan.

Cizîrî helbestek bi yek serwaya (çerx) hûnaye ku mijara wan li ser geryana felek û stêrkan bû. Herweha geryana demê bi dû hev de û sitimkariya evîndar, dibeje:

Geran û zîvirandin di wêneyên helbestvan de yên ku rewşa aşiqan bi şêweya semaya wan ya girover di govendê de diyar dikir, herweha ew dilberane yên ku wek stêrkan geryanê.

Mehbûb bi ‘eynê kewkeb in**Reqşa ko tê dilber hebin****Şed cangîramî min hebin****Bavême rê erzan e reqş (Zivingî, 1987)**

Ew hemû rêgezên cîhana jorî ji firîşte û felekên geryayî û roja şewqdar û heyva ronak û stêrikên çirisandî dikevin semayê de û ji germ û têhna îşqa rasteqîne digerin û dizîvirin û bi ronahiya evînê ronakbar in.

Bi evînê melek û çerx û felek têne sema**Reşen in têkî bi mihrê ji sema ta bi semek (Zivingî, 1987)**

Semaya zîvronkî di helbestên Cizîrî de cihekî berfireh girtiye. Cizîrî di wesifdana dîlbera xwe de şêweyên zîvronkî wek huner bi kar tîne, wekçawa rûdêmên dîlberê bi awakî zîvronkî wesif dike wek xelega semayê bi awakî weha ku helbestvan di nav van zîvronkan de wenda dibe.

Biska siyahre’na ye mest**Yek dî bi heyran pê ve dest****Hemyan bi mestî helqe best****Derbendê ew zulfa reş in (Zivingî, 1987)**

Di van sîmbol û nîgarên zîvronkî yên dubarekirî de tevheviya wan û tenawuba wan a ezêlî diyar dibe, li hev tê badan, û li hawîrdora xwe dizîvire.

Pîroziyek di wan şêweyên girover de diyar dibe dema ku behsa wan xalên di reş dikir ên di rûyê giroverî dilberê de. Inca ev sîma û durvane cihê kevirê reşî Ke’bê digirin ku berê mirovan lê ye.

Xalî eger bi wechekê bête qeranê ebrûyan**Şubhetê beytî meqdes û ke’be dibin du qible ferd (Zivingî, 1987)**

Melayê Cizîrî sîmbolên ciyawaz bi kar anîne bi mebesta diyarkirina şêweyên zîvronkî wek lewleb û gok û derhemê kumbeta felekê û yên dîtir, herweha geryana tewwaf li dora Ke’bê, geryan û zîvirandin di reqs û semayê de, bidûhevhatina geryana kewkeb (exter) û stêrikan û yên dîtir.

1.2. Wateyên Çemiyank û kivank

Kevan, çemiyank beşek in ji van zîvronkan. Destpêka vê helbestê Cizîrî gelek şêweyên çemiyank û kivankan di nav wêneyên xwe de bi kar anîne. Bo nimûne, wêneyên birhên dîlbera xwe ku carna wek heyva kivankî dibîne, û carna wek minbera binûnê. Bi van lêkçûnan helbestvan dixwaze pîroziyekê bide spehîtiya dilberê, ev dibin sedema ku mirov bejna xwe li ber mezinahiya xweşkatiya wê xwar bike, heçkû nîşaneke dînî pîroz e. Herweha ew biskên wê yên levbadayî xwar dibin ji ber milkeçiya wan.

Da ji mihraba du nûnan secde bit Eswed-hercer**Dil bi Mîzan mahê new ebrû numayê rast û çep** (Zivingî, 1987)

Ji van şêweyên çemiyankî yên ku pîrozbahiyê bi xwe re hildigire ew e ku wêneya hezkirina dilê xwe wek heyva çardeşevî digirt ku di dema sibehê de tenik dibe û dibe hilal.

Herçi her da'im ji mihrê neynika dil bedre min**Wek hilalê şubhê tēm ez carinan bim napedîd** (Zivingî, 1987)

Weha jî di dawiya heyvê de ji ber êş û azariya dilê xwe şêweya çemiyankî û kivanî di piroseya sicûd û niza û paranewe de dibe rêgayek bo pêkanîna daxwaziya wî ku dilbera xwe bibîne.

Ji dilek şafî tu mihrabê bibîn**Secde yek lazim e der babê du'a** (Zivingî, 1987)

Beramberî vê çarçova pîroz a ku Cizîrî bi ser dirûvên dilbera xwe de kêşabû, em wêneyên hawdijî vê yekê dibînin ku di şêweyên xelekî de hişkere dibin û di nav sîmayên aloz û tûj de diyar dibin wek pêlên pora dilberê û biskên wê yê levbadayî, heçkû kilbetanên hasinî devê xwe vedikin ku firindeyekî daqurtînin, û carinan wek dupişkên jehrkirî pêve bide û wî bikuje:

Seri zulfa te bi kullabê du'a**Hate destê me bi cellabê du'a****Şofiyê xelwe nişîn bêne sucûd****Herdu birhên te ne mihrabê du'a** (Zivingî, 1987)

Weha jî birhên wê kivanê ku tîr jê derdikeve û li dilê evîndar dikeve û wî parçe dike:

Her ji kevanê biveş qebde zerê goşe reş**Gezme bi coht têne dil kes dimirit bê ecel** (Zivingî, 1987)**2. Wateyên Ronahî û Spîbûnê****2.1. Wateyên Ronahîyê**

Ronahî yek ji navên Yezdanê bilindgah e, her ew e sedema kifşkirin û diyarkirin û ronîkirinê. Ronahî her hebûn e û kilîta zanînê ye. Ji hevwatayên wê wek faîd diyarkirina tewaw a ebedî, ezêlî û sermedî.

Di behşi le'li leb her xemi narit çeb'î elmasê**Welê te`şîr û feydê mihri tedbîri heraret kir** (Zivingî, 1987)

Cizîrî di helbestên xwe de felsefa pêwendiyên ronahiyê bi madde re diyar dike. Tê de ji rêbuwar dixwaze xwe ji maddeya çîrr a cesteyî rizgar bike, ku dapoşîn û perde ji ser bête avêtin û giyanê pakij ronakbar bibe, û ji şeraba evîndariyê vexwin ku pê pakij bibin da ku bikare evîndarê rasteqîne bibîne.

Heyfdî qeyda xak û gil bit ‘arifê çalaki rûh

Dê mucerred bit ko pertew dit ji new ew paki rûh (Zivingî, 1987)

2.1.1. Kangehên Ronahiyê li nik Cizîrî û Wateyên

2.1.1.1. Nîşanên Pîroz ên Ronahiyê

Ronahî bergehêkî fereh di helbestên Cizîrî de digire ku ronahiyên ciyawaz tê de xuya dike di şêweya sîmbol û sereçaviyên corawcor. Sîmbol bo ronahiyê hene ku watayên pîroz hildigirin, û dikevin nav hev de ku ev aloziyên han dibine sedema alozkirina mentalîtiya xwendevan ku mandû dibe. Ji diyartirîn kangehên ronahiyê di helbesta Cizîrî de di spehîtiya dilberê de û diyarbûna wê ya bi şewq û ronî, Xwedê ronahiya hebûnê ye.

Te dîzanim te dibînim ko tu yî nûra wucûd

Ellah ellah ji çi nûr e di seraya me lebaleb (Zivingî, 1987)

Cizîrî rûçika pîroziyê tavêje ser agir ku têtê perestî, ji ber ku weha dibîne ku ev ronahî ji agirê çiyayê Torê hatiye ya ku li pêxember Mûsa diyar bibû.

Me ji nari diye nûra te di dil

Lew ji ‘îşqa te her ateşperesîn (Zivingî, 1987)

Herweha wesfek da mezinahiya diyarkirina çîroka pêxember Mûsa di çiyayê Torê de dema ku ronahiya Xwedê jêre xuya kir.

Lami’ê sirra teccelê ser li Torê dil didit

Debîti nakit wê meclisê sed hezar eflaki rûh (Zivingî, 1987)

Inca Cizîrî xasiyeta pîroziyê dide agir ji ber ku nîşan e bo du watayan. Yekem ev e agir kangeha ronahiyê ye, duwem agir nîşana pakijbûnê ye. Ji nîşanbariya agir ku Cizîrî xiste kangeha ronahî û pakijbûnê ew e dilê dilberê bi hişkiya hasinî da wênegirtin ku perengên agir dilê wî dişewitand, ku evîna wî pê paqij dibe. Di dilê wî de find û agir pê dikeve heçkû cejna Newroz û Sersalê ye.

Av narê sîqala dil e

Da'im li wê qala dil e

Newroz û sersala dil e

Weqtê hilêtin ew sirac (Zivingî, 1987)

Ji van wêneyên pîrozbar ku agirê evîne di dilê wî de wek çira pê dikevê ku ev çira li nik sofîgeran dibe nîşana zanyariyên Xwedakî.

Şenema sur ji şemed şewqê ji heq daye wucûdê

Ger 'ezazîli bidîta nedibir xeyri sucûdê (Zivingî, 1987)

2.1.1.2. Ronahiya maddî

Ronahiya çirisandî ji stêrikan derdikeve, ku bi sihorê re derdikeve. Sihor nîşana destpêka ronîkirinê ye piştî tewawkirina şeveke dirêj ji helperk û govend û vexwarin li meyxanê ango mirîdên zikir.

Ronahî li nik Cizîrî hevdiîtin e ya ku bi dû tarîtiyê de tê, ku wêneyên hecib û perdeyan ên ku bi sihrê re bilind dibin bo ku dîlbera xwe bibîne piştî ku vexwarina meyê û geryana reqsê seranserî şeva tarî.

Gelo dîsa bibînim ez

Çiraya wesletê hil bit

Bişojim şubhê perwanê

Di ber wê nûr û şewqê da (Zivingî, 1987)

Ronî li nik Cizîrî dîdar e bi dû tarîtiyê de tê û dibe nihêniya zanyariyên Xwedamend.

Cebhet keşîfî ji şubhî şadiq

Nûrê ko veda li ser şebê dac

Dora qemerê ji ber şefqê da

Ko spêde li ferqê ser niha tac (Zivingî, 1987)

Ronahî li nik Cizîrî weha derdikeve ku wesfê spehîtiya dilberê dike di nûraniya birhên wê yên kivankî, di ronîya ruwê wê yê elmasî wek çawa ronîya şûrên elmasî wek çirîska çavên dîlberê, herweha wek çirîska sorbûna lêvên wê ku axaftineke xweş şekir dişkêne, weha di razawekarî û zînetê wê de wekçawa ronahî ji dil û giyanê wê derdikeve.

Neqşê elmasî li elmasibinê girtiye herf

Xeţţê yaqûti li yaqûti şikêndiye nerx (Zivingî, 1987)

Ev çirîskên ronak û belave kartêkirinê dike ser giyanê helbestvan, ku dibe hokarekî weha wî ji hev bixe û li hev bixe, ku ev jî ji ber nûra Xwedamendane (nûra Rebbanî) ku helbestvan pê sersûrman dibû. Wek çawa ronahî ji peyalê meyê yên kevankî (hilalî) ku roniyê didê şevan ku rengê sorbûna vê xemrê roniyê diçirîsêne ta ku dil bi nûra xemrê ronakbar dibe.

Herçî rengê te bivêtin xwe bibînî li l-lah**Nezêrê wer bide kasê çî xweş ayîne ye kas** (Zivingî, 1987)**2.2. Rengê spî:**

Ronahî hevwataya spîtayiyê ye ku gelek watayan hildigire û spîtayî di helbestên Cizîrî de ji gelek aliyên ve derdiket wek ku di siruştê de di ronahiya berbangê de. Herweha di rengê hindek kulfîkan de diyar dibe wek rengê nîsrîn. Herweha spîtahî di wesfdana durvên maddî yê spehîtiya dîlberê de diyar dibe wek çawa kevirên bedew bi şêweya kevezêrîn (lueluêan) çêl rûdêmên wê û laşê wê û sîngê wê û zendûbendên wê gerdana wê dikir, ku spîtahiya gerdana wê bi spîtahiya hestiyên fîl dida teşbîhkirin. Ruwê şubhetê di vê wêneyê de ew şêweya heyvankî ye ya çîkspî.

Gelek caran Cizîrî amaje bi her du rengên reş û spî dike ku di çavên dîlberê de têkelaw bûne ku diçû nav têkelawbûna spîbûna xweşî û reşbûna şînî ta pêwendî navbera zanîn û nezani, navbera bînahî û kûratî wek çawa çavê dureş çî azarî û hîlakî hêna ji ber zorbûn xweşîkbûna wê.

Çehvên belek qewsên helek**Fî hubbiha ‘umrî delek****Çerx û felek xalib melek****We-l- hubu yecrî fî ‘ucac** (Zivingî, 1987)**3. Jîmar û watayên wan****3.1. Jîmareya “yek”ê di wateya hevgerîtin û yekgerîtinêde:**

Cizîrî helbestên xwe ji felsefa yekbûna reha zengîn dikir, ku nefiya dulayeniyê navbera Xwedê û xelkê de dikir. Cizîrî weha dibînê ku Xwedê xala navendî ye ji hemî bûneweran re, her ew jî bînereta gerdunê ye û dahênerê wê ye, her ji wî û ji karê wî hemû tişt jê derdikevê û şîtil didê.

Nuqteyê ‘ilm û sewadê herf û neqş ‘alemê**Ser didin me’na yekê eslî sewadê nuqte bû****Her yek e û dê yek bimînit ewwel û axir yek e****La cerem na bê dû bê, ê dê bimînit her hebû** (Zivingî, 1987)

Cizîrî di helbesta xwe ya zayî de teqez li ser yekbûna zatê dîlberê dike belkû di meqama fenayê (neman) de gotiye ku têde li ser ronakbariya agir axiftiye. Wek çawa agirperest Torê de bi dû pêxember Mûsa de çûye ku tê de li ser awarebûn û hişê wî bi pêçewaneya derûna wî ya hemaheng ligel hebûnê.

Ûor im bi dil û peyrewê Mûsa yim ez**Ateşperes û nûrî tecella yim ez** (Zivingî, 1987)

Wehđeti şîrf e me meşreb te çî iksîri wucûd**Em lebaleb çî lebaleb bi xwe hem came lebaleb** (Zivingî, 1987)

Weha dibînê ku yekbûna Xwedê rastiyeke belgenexwaz e wekçawa roj nayê veşartin, û yekbûna reha bi xwe ronahî ye ya ku raz û niyazên dilan derdixê çî diyar û nediyar (zahir û battin), yekem û duwem. Herçî rayeke ciyawaz heye, ew jî encama nexweşî û kêmasiyên bînahiyê ye, ne ya xwedan çav e.

Wehđeti muşleq Mela**Zori di vê mes'elê****Nûr e di qelban cela****Ehlê dilan şubhe ma** (Zivingî, 1987)

Cizîrî amaje bo vê yekê dike ku jimartinan çendjimarî di zatê Xwedê de nabe, belê wesfdana Xwedê dibe çendjimar wek çawa derya çendî pêl tê de hene lê her av e.

Yek e derya tu bizan qenci çî mewc û çî hebab**Di esîl da ko hemî av e çî av û çî cemed** (Zivingî, 1987)

Herwekî dil yek endam e, ne wek endamên dîtir çend endam in, ji xwe dilketin jî yek e ango mirov dilê wî dibijê yek evîndarî.

Dil yek e dê 'îşqî yek bit 'aşiqan yek yari bes**Qible dê yek bit qulûban dilberek dildari bes** (Zivingî, 1987)

Ev arastekirin berew yek evîndarî de dikevê berevajîya hindê helbestvanên ereb ên ku çend nav li dilberê dikirin wek Leyla û Sûad û Ruqqiye û hinên dîtir. Sedema vê diyardeyê ew e ku helbestvanê ereb dixwest barê derketinê di helbestên sofîgeriyê de bişkênê wekçawa helbestvanê ereb yê sofî li ser kavilê dilbera xwe radiwesta, û geştiyariya wî di wan çol û bêlanan de tête wesfkirin bo ku bigihê armanca xwe. Ev mîratgeriya helbesta erebî ya kevneşop cihê xwe di helbesta sofîgeriyê de dibînê. Ev bi xwe hewldanek e bo ku vî rengê helbestê mohra erebî lê bixin.

3.2. Dulayî (Zoyîne)

Zoyîne di watayên sofîgeriyê de wekîni ye. Ew jî ev e, zoyîne ji xwe pê ve di hebûnê de nabînê. Hebûn yek rastî ye, tişt nabin di jî xwe (el-Ecam,1999) (el-Kaşanî,1992). Lê zoyîne li nik hindê sofîger sereçaviya Xwedê perestîniye ye ji ber ku weha her du dijber lê kom dibin.Yezdan gotiye (Hedid, 57/3) (هو الأول والآخر، والظاهر والباطن)(ewê pêşî û dawî ye, zahir û batin). Ji sifâtên Yezdan: zengînkirin û hejarkirin, vejîn û mirin, rehmet û tundî û yên dîtir.

Cizîrî bi baweriyeke reha di yekaneyî de hewl dide ku di buwara evînê de valahiyê navbera xwe û dilberê de bişkêne, inca dulayî pêre derkeve wek evînî û spehîti, dulayîbûna rêber û mirîd, ceste û giyan û dil û ruh, dildar û reqîb.

Cizîrî di zoyîneya can û laş de yekîtiya av û hewayê ye. (Zivingî, 1987)

Can û cesedan ko ittihad in We'l-ma'u lehu l-mizacu bi'r-rah

Zoyîneya pêwîstbûna can û dil diyar dike.

Ger ne qesta dil û canî me dikit

Me ji wê şox û şepalê çi xereq (Zivingî, 1987)

Di vê nerînê de Cizîrî ligel Îbn El-Farid hevdeng e yê ku can û bedenê wek yek tişt didît. Bi vî awayî difikira yekbûnê de ligel Xezalî hevdeng e yê ku aqil û derûn û can wek yek didît (Hîlmi, 1985).

Kê xeber dabit ji 'îşqê key ji ber westa girit

Ger çi rah ez zerre zerre sine sîz û can gudaz (Zivingî, 1987)

Beramberî vê yekê jî dulayeniya hawdij di helbesta Cizîrî de diyar dibe, ku ne tiştêkî berbiaqil e ku evîn û selametî li hev bicivin. Herweha nabe evîndarê rastgo û derewgo li hev kom bibin, dulayeniya ronîya rojê di spehîtiya dilberê de beramberî tarîfî û reşayî ji aliyê aşîq ve, dulayiya wekheviya zana û nezan:

Ûaliba ehli zemanî me Mela ademî yin

Ve numayin ji kerê mey reş û gayê te yê beş

'Arifên ehlê beşaret ji neseq merdumê çeşm

Surmepoşin di beyadê we qebayê xwe yê reş (Zivingî, 1987)

Seraray vê jî birrek ji dulayeniyên hawdij û pêşber di helbestên wî de diyar dibin wek dîtina dilberê wataya man û jiyana xweşiyê dide, lê dîrketin û dest eqetandin ji dilberê û cefa û koçberiya wê beramberî fena û nexweşî û xem û koçkirin beramberî xweşiya dîtina dîdara dilberê tê, inca xweşî beramberî nexweşiyê tê. Talbûna koçkirinê beramberî şîraniya dîtina tê. Weha jî azarî û nexweşî beramberî tendrustî û xweşiyê tê.

Dar û derdê mi tu yî canî min (Hel bi-siwe l-we şîlî şîfa'u l 'elîl) (Zivingî, 1987)

Ev dijberên han di helbesta Cizîrî de baweriyên Zerdeştîyê tîne bîra me yên ku li ser zoyîneyên hawdij ava dibin, navbera reş û spî, zanî û nezanî, xêr û şer, ronahî û tarîfî, û gelekên dîtir ji zoyîneyên hawdij.

3.3. Jimartin

Cizîrî gelek caran jimar tîne ziman dema ku mezinkarî di wesfê hin bar de dida, wek çawa hin jimar li nik dubar dibû wek jimara çar yak û ne dîr e nîşana çar sing dide li nik sofîgeran yan çar cihên cografî, herweha jimar çil û sedî li nik dubare dibû.

Jimareyan ji kevintirîn serdem ve nîşaneyên rûhî wergirtine ku girêdanek navbera bawerî û huner û wêje de dirust kir. Bi awayekî weha ku hin şêwe bi bawerîne diyarîkirî ve pabendkirin wek em bêjin zîvronk bo hindosiyên, û sêgoşeyî bo mesîhiyan, çargoşe bo misilmanan. Xal yan pitik (full stop) nuwêneriya yezdan dike, rastek nuwêneriya fikir dike, sêgoşe giyan e, zîvronk gerdûn e. Sêgoşe di keltûra Misrî ya Ferhewnî de di ahraman de diyar bû, li nik Îbraniyan di stêrka Dawûd de ku du sêgoşeyên beramber, yek nîşaneya erdê ye, ya dîtir a asîman e. Li Rojavayê sêgoşe dibe nîşaneya cewherê rêjeyên dîzaynkar û cuwankarî di avahiyên mesîhî û Ewropî de. Çargoşe jî di gelek keltûran de wek hev diyar dibe, wekçawa dibe nîşana çar Xwedawendan ku di peyva Arbîl (Arbe'îl) de. Carinan jî dibe nîşana dîwaran an herçar stûnên avahiyan an herçar regezên siruştî av û agir, hewa û ax yan herçar tevarên dermansaziyê. Heştgoşe yan heştêk yê ku ji du çargoşeyan pêkê, di resimê gustîlka Nebî Silêman de diyar bû. Herweha kete di nîşankariya Ke'beya Şerîf de ya ku li ser kevirê reş hatiye avakirin bi destên Nebî Birahîm Xelîl, bavê pêxemberan û yekem misilman, ligel kurê xwe Simayîl (e.s), ev jî berî sedsala hijdehan berî Îsa rûdaye. Şêweya heştgoşe ji du çargoşeyan pêkê, ku ew bi xwe rengvedana daxwazeke rûhanî Quranî ye. Ke'be wek kumbeta kevirî ye ku dibe navenda kombûna diyaretên asîmanî. Sofîgeriyê bi vê mebestê gelek nîşaneyên jimareyî bi watayên xweyên rûhî kom kirin (Tûwini, 2006).

Di vê pêvajoyê de hin kesan wek kêmasî dibînin ku helbesta erebî ya sofîgerî li ser zanîna razûniyazên xwedawendiyê ava dibû. Lewra wek van helbestan ji xeyal û soz vala bû, wusa pêwendî bi helbestên re nîne berevajiya helbestên evîniyê û meygeriyê, yên ku gelek wêne û amaje û dahênan têde pir in, ku pêkhatiyên xwe ji sereçaviya keltûra cîhanî ava dike (Nesr, 1978).

‘Aşiq û me’şûqi el-ħeq herdu mer’atê yek in

Lew dî eslê cem’ê da eslê qedîm ayîne bû (Zivingî, 1987)

Di helbesta Cizîrî de malikên ku bi jimareyan di xeyal û lêlayî de dihat wek helbesta wî ya wawî:

Lê şehîdên te bi ijmarê xencer kuştî

Hê ne çûn xwîn ji birînan şed û heftad û du leş (Zivingî, 1987)

Encam

Di vê pêdaçûna kurt de ya aliyên watayên nîşaneyên sofîgeriyê yên ku Cizîrî di helbestên xwe de bi kar anîne, bo me dahênan helbestvan di tevarkirina (mezickirin) wan nîşaneyan de diyar dibe, û dirustkirina pêwendiyên seyr navbera wan de, birêkûpêkiyeke hunerî û dahênerane navbera form û naverokê de, helbestvan kariye nîşaneyên sofîgerî di têvejoyên fikrî ciyawaz de bi kar bîne. Eva han jî bi riya wêneyên hunerî hemecor de çêdibû, hin ji wan kevneşop bûn, nemaze di wesfdana maddî ya xweşikbûna laşê dilberê de. Belê di hin wêneyên dîtir de helbestvan dahênerane şêweyeke hunerî da wêneyên xwe ku tabloyên çîrr û pîrr ji nîşaneyên sofîgerî bi awakî aloz tête hûnandin û bi taybetiyeke zimanî bêhempa

dirust dibê. Melayê Cizîrî dahênerane ev regezên hûnerî hemî pevra û di nav hev de kom kirine bi mebesta diyarîkirina ramanên xwe yê felsefî û hûnandina nerîna xwe ya helbestkarî.

Afîrînerîya Melayê Cizîrî di her du astên hunerî û fikrî de xuyadike ku tê de sîmbolîkên sofîgerîyê û wênên hunerî cih digirin ku bi lihevhatineke siyre di navbera wênên hunerî de bi awakî weha guncaw ligel fikir, hest û ramanên wî û zengîniya zimanê wî yê zindî ne. Vê yekê girêdanê berdeamiyê di navbera hunera wî û nefşên din de (di serdemên dîrokî) çêkiriye. Ev yek beramberî sofîgerîya erebî tê ku bi rasteqînî û bi hasiyeta rasterast û wênên hunerî yê kêma xuya dike û vê yekê rê nedaye ku helbestên sofîgerîya erebî cihekê berz di nava helbestên erebî de bigire.

Çavkani

- el-Ecem, R. (1999). *Mewsû'atu Mustelehati't-Tesewwufî'l-Îslamî*. Mektebetu'l-Lubnan.
- El-Kaşanî, E. (1992). *Mu'cemu'l-Istilahatu'l-Sûfî*. Tehqîq: Ebdû'l-Al Şahin. Qahîre: Daru'l-Menar.
- Hîlmî, M. M. (1985). *Îbnu'l-Farid we'l-Hubbu'l-Îlahî*. Qahîre: Daru'l-Me'arif
- Nesr, A. C. (1978). *Er-Remzu'ş-Şîrî 'inde'l-Mutesewwufe*. Beyrût: Daru'l-Endelûs, Daru'l-Kindî.
- Tûwinî, E. (2006). "Remziyetu'l-Eşkal we Rûhaniyatuha fî'l-Îmare we'l-Funûn". *el-Meda Seqafî*. Jimar: 627.
- Zivingî, E. (1987). *El-Eqdu'l-Cewherî fî Şerhi Dîwanu'l-Şeyxu'l-Cezerî*. Metbe'etu's-Sebbah.

Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülûf Sembolünün Tahlili

¹Seher AKÇINAR¹

Öz: Tasavvuf felsefesinde birçok çalışmaya konu olan vahdet-i vücûd düşüncesi, İbn Arabî tarafından geliştirilmiş ve bu düşünce daha sonra İbn Arabî'nin takipçileri tarafından sürdürülmüştür. Vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçilerinden biri olan Melayê Cizîrî'ye göre hakikat, kesret içindeki vahdettedir. Kesret âleminde kalıp vahdet âlemine erişmeyi engelleyen sembollerden en önemlisi zülûf tür. Bu çalışmada hedeflenen Melayê Cizîrî'nin Dîvan eserinde ortaya koyduğu vahdet-i vücûd düşüncesinde kesretin sembolü olarak zülûf kavramının içerdiği anlamı açığa çıkarmaktır. Bu çerçevede zülûf sembolünün tahlili yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Melayê Cizîrî, vahdet-i vücûd, vahdet, kesret, zülûf.



Analysis of Zülûf in Melayê Cizîrî's Dîvan

Abstract: The concept of 'unity of existence' (*vahdet-i vücûd*) has been a subject of many studies on the Sufis Philosophy, was first developed by Ibn Arabî, and then maintained by his followers. According to Melayê Cizîrî, one of the followers of the *vahdet-i vücûd* thought, the truth is contained by the boundaries of wisdom. The *zülûf* (sidelock or lovelock) is the most important among all the symbols that makes a person staying in the world of multiplicity and protect reaching the world of unity. The aim of this study is to reveal the meaning of the concept of *zülûf* as a symbol of multiplicity in the *wahdat-i vücûd* (unity of existence), which Melayê Cizîrî has presented in his *Dîvan*. The analysis of *zülûf* symbol will be carried out in this framework.

Keywords: Melayê Cizîrî, Unity of existence, Unity, Multiplicity, Lovelock

¹ Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, seherakcinar@gmail.com

Giriş

Sufiler “Allah güzeldir, güzeli sever” ibaresi üzerine bir sanat felsefesi bina etmişlerdir (Kılıç, 2012: 89). Sanat, sufi açısından “hakiki varlık”la ilintilidir. İddia ettikleri üzere sanatkârlık, “el-cemil” isminin sırrına varmaktır. Bu sırna varmanın yollarından bir tanesi de şüphesiz vahdet-i vücûd düşüncesini anlamaktan geçer. Vahdet-i vücûd felsefesinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen İbn Arabî’ye göre vücûd; Hakk’ın zâtını yine kendi zâtıyla bulmak demektir. O vücûd içinde O’nun zâtından, sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey de olamaz. Bununla beraber vücûdun esasen bir olması ve onun tecellileri, görüntüdeki çeşitliliğe rağmen hakikatte birliğin ıspatıdır (Kılıç, 2011: 327)

Sufilerin çıktıkları aşk yolculuklarında yaşadıkları bireysel tecrübeleri sanatsal formlarla estetik bir biçimde aktarabilmeleri için sembollerden yararlanmalarının kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle önemli bir Kürt şairi ve aynı zamanda mutasavvıf olan Melayê Cizîrî’nin meşhur eseri *Dîvan*, hem onun vahdet-i vücûd görüşünü yansıtmaya hem de kullandığı sembolik dilin görülmesi açısından önemli bir başyapıttır.

Vahdet-i vücûd felsefesinin temelini oluşturan olgulardan biri olan kesret, pek çok mutasavvıf tarafından “zülûf” sembolü ile anlatılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Melayê Cizîrî’nin 2000 beyitten oluşan *Dîvan* eserinde, “zülûf” sembolünün 258 kez geçmesi oldukça dikkat çekicidir.¹Buradan hareketle Melayê Cizîrî’nin aşk yolculuğunda vahdet-i vücûd görüşünü benimsediği ön kabul ve iddiasıyla, onun bu görüşlerini zülûf sembolü ile nasıl dile getirdiği meselesi bu çalışmanın ana konusudur.

İbn Arabî’den sonra gelen filozoflar onun tasavvufî ve felsefî görüşlerini vahdet-i vücûd kavramsallaştırmasını yaparak aktarmışlardır. Bu çalışmada vahdet-i vücûd düşüncesinin tasavvuf felsefesindeki yeri ve Melayê Cizîrî’de bunun anlamı “zülûf” sembolü üzerinden irdelenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Melayê Cizîrî’nin *Dîvan*’ında yer alan zülûf sembolleri ortaya konulmuş ve bu sembollerin nerelerde, kaç kez, hangi sembollerle beraber ve hangi anlamlarda kullanıldıkları açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Dört başlıktan oluşan makalenin birinci bölümünde; tasavvuf felsefesinde yer alan vahdet-i vücûd sembolleri ele alındı. Bu başlık altında sembollerin neliği, dinî sembollerin gerekliliği ve tasavvuf felsefesinde semboller konuları irdelendi. İkinci bölümde; Melayê Cizîrî’nin *Dîvan*’ında yer alan vahdet-i vücûd sembolleri ele alındı. Üçüncü bölümde tasavvuf felsefesinde kullanılan zülûf sembolünün anlamı, son bölümde ise Melayê Cizîrî’nin *Dîvan*’ında kullanılan zülûf sembolünün hangi anlamlarda kullanıldığı tartışıldı.

¹ Osman Tunç nüshası, İstanbul, 2008.

1. Tasavvuf Felsefesinde Vahdet-i Vücûd Sembolleri

Tarih boyunca insanlar yaşamlarına ve dünyaya dair kaygı ve derin düşünüşlerini semboller aracılığı ile ifade etmişlerdir. Semboller derin bir kavramsallaştırma sürecinden geçtiğinden yoğun düşünüşün izlerini taşımaktadırlar. Bu yoğun düşünüş ideleri sınırlamak ya da çerçevelemek yerine onları bir forma koyarak düşüncenin daha kolay anlaşılmasını ve hatırlanmasını sağlamaktadırlar.

Sembol Grekçe 'symballō' fiilinden türemiş olup, işaret anlamına gelmektedir. Kök anlamı ise kıyaslamak, kestirmek, çıkarsamaktır. Bir araya getirmek ve birleştirmek anlamlarını içermektedir. Semboller dağınık olay ve gerçekliklere tutarlı bir bütünlük kazandırarak onları anlaşılır kılıp, sonsuz çeşitteki anlam ve ilişkileri bir araya getirerek bir dizi karmaşık örnek ve ilişkileri özetlemiş olurlar (Richardson, 1955: 4-5). Aynı şekilde semboller, önce bireyleri belli biçimde ortak hareket etmeye yönlendirir, sonra farklı halk yığınlarını iyi işleyen bir cemiyete dönüştürürler. Böylece semboller bir toplum içindeki ortak yönleri arttırır ve pekiştirir; farklılık ve zıtlıkları azaltır. (Whitehead, 1961: 240).

Semboller genellikle somut olarak var olmayan şeyleri hayal edebilmemizi kolaylaştırırlar. Bu anlamda herhangi bir sebepten ötürü duyularımızla algılayamadığımız bir şeye bizi yönlendirebilen algılanabilir şeylerdir. Yani sembol doğal bir ilişki aracılığı ile mevcut olmayan veya algılanması imkânsız olan bir şeyi çağrıştıran somut işaretlerdir (Durand, 1998: 66).

İslam'a göre Tanrı'nın aşkınlığı, Tanrı'nın yüceliğinin ve mükemmelliğinin kanıtıdır. Öyleyse İslam'da Tanrı tasavvuru insanın anlama, algılama, tahayyül etme kapasitesinin ötesinde olmakla temellendirilmektedir. O halde insan kendi kavrayışının ötesinde bir Tanrı'ya nasıl inanıp teslim olacaktır? Bu durumda Tanrı yarattığı ve kendisini bilmesini istediği insana, bir şekilde kendisini kavrayabileceği araçlar sunmak durumundadır. Tanrı'nın doğası gereği beşerî düzleme inmesi mümkün olmadığından bu işlevi semboller görür.

Tanrı'nın aşkınlığı sebebi ile dinî semboller mutlak algı alanının ötesinde olanı temsil etmekle diğer sembollerden ayrılmaktadırlar (Eliade, 2003: 155). En nihâf hakikate işaret ederler. Tanrı insanların kişisel tecrübe alanı içinde tezahür etmezse ve kavramlarla açıklanamazsa teolojinin ondan bahsetmesi mümkün olamaz. Kavramlar sembolleri doğurur. Bu manada Paul Tillich'e göre semboller ile işaretler arasındaki ortak nokta her ikisinin de kendilerinin ötesinde bir şeye işaret etmeleridir. İkisi arasındaki en temel farklılık ise; sembollerin sembolize ettikleri şeyden pay almalarına karşın, işaretlerin işaret ettikleri şeyden pay almamalarıdır. İşte tam da bu noktada Tanrının bize olan tezahürü ancak dinî semboller yolu ile mümkün olabilmektedir. Dinî sembollerin varlık bulduğu teoloji; Tanrı ile insan arasındaki özel karşılaşmanın ifade bulduğu sembollerin kavramsal yorumu, açıklaması ve kritiğidir (Tillich, 1955: 108).

Tillich'in teolojinin çalışma alanının kapsamına ilişkin geliştirdiği tanım, İslam düşüncesi ve özelde tasavvuf için de geçerlidir. Ona göre İbn Arabî, Tanrı'nın zat halinde anlaşılamayacağını, ancak filleri ve ya sıfatları ya da kendi deyimiyle 'tecellileriyle' tanınabileceğini söyler. Aynı şekilde "Onun Hak olduğu iyice belli olsun diye onlara ufuklardaki ve nefislerindeki ayetleri göstereceğiz" (Fussilet [41], 53) ayetindeki ayet kelimesini sembol anlamında kullanır. Yani evrenin Tanrı'nın tecellisi olduğunu ve evrendeki bütün varlıkların Tanrı'ya işaret eden semboller olduğunu dile getirir.

Daha kaba ve genel anlamı ile sembol, duyularla algılanamayan aşkın hakikatlerin yerine geçen somut şeylerdir (Uluç, İstanbul: 2009). Bu dünyaya aittirler ve bu dünyanın bütün sınırlılığıyla sınırlıdırlar. Dinsel kullanımlarıyla semboller adeta ortak bir dil oluşturarak, aşkın olan hakikatleri gözler önüne sermekle ve bu hakikati düşünce dünyamızın sınırlarına sokmakla onu anlaşılır kılmaktadırlar (Atasagun, 1997: 379). O yüzden semboller hakikatin kendisi değil ancak bizi hakikate götüren kılavuzlardır.

Dinsel yaşamdaki semboller Kuran'da, ibadetlerde, İslam sanatlarında ve başka birçok alanda kullanılmaktadırlar. Ancak makalemizin konusu olan genelde tasavvuf felsefesinde semboller, özelde ise vahdet-i vücûd düşüncesinde kullanılan semboller ana başlığımızı oluşturmaktadır. Bu yüzden makalede semboller Melayê Cizîrî'nin şahsında tasavvuf felsefesinde ifade edilmiş biçimiyle dile getirilmeye çalışılacaktır.

Vahdet-i vücûd düşüncesini anlamak elbette İbn Arabî'yi anlamaktan geçer. Zira İbn Arabî Vahdet-i vücûd yani "varlığın birliği" veya "varoluşun birliği" öğretisinin kurucusu olarak bilinir. Kendisi "vahdet-i vücûd" ifadesini doğrudan kullanmaz. Fakat takipçilerinin ilgisi ve en başta öğrencisi Sadrüddîn Konevî (ö.673/1274) ve diğer öğrencilerinin çalışmaları ile sufi felsefenin en önemli kavramları olan vücûd, varoluş ve vahdet yeniden düşünülmüş, ortaya "vahdet-i vücûd" kavramsallaştırması çıkmıştır. Ancak en genel anlamıyla vahdet-i vücûd, İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koyduğu bütün öğretiye de işaret etmektedir (Chittick, 1997: 199).

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd kavramsallaştırmasının anlamlandırılmasına William Chittick yedi kategoriden söz ederek katkıda bulunur: Birincisini savunulara göre bu kavram İbn Arabî'ye kadar giden ve hatta onunla başlayan bir düşünce ekolünü/okulunu anlatmak için kullanılmaktadır. İkinci, üçüncü ve dördüncü anlamlandırmayı yapanları, kavramı destekleyenler başlığı altında toplamak mümkündür. İkinci anlamıyla Konevî (ö. 1274), Fergânî (ö. 870) ve Kayserî (ö. 1350) gibi *Fusûs* yorumcuları tarafından varlığın, âlemdeki kendi tezahürünün çokluğu ve çeşitliliğinin onaylanmasıyla tamamlanacağı düşüncesidir. Üçüncüsü, İbn Seb'in'in kavramın bizatihi eşyanın mahiyeti hakkında yeterli bir ifadeyi temsil ettiği noktasındaki görüşüdür. Dördüncüsü ise tasavvuf ve İslam felsefesi geleneğinde "tevhit" in eşyanamlısı olarak kullanılmasıdır. Beşinci, altıncı ve yedinci tanımlamanın sahipleri ise vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkanlardır. Bu

anlamda beşinci olarak İbn Teymiyye, takipçileri ve hatta batılı bazı vahdet-i vücûd yorumcuları tarafından kavram; tecessümlük, birlikçilik, panteizm, sapıklık, ateizm ve hatta inançsızlıkla eşdeğer görülmektedir. Altıncısı ise Şeyh Ahmet Sirhindî (ö. 1624) ve onun takipçileri tarafından geliştirilen ve vahdet-i vücûd anlayışının belli bir gerçekliğe ancak daha yüksek bir manevi dereceye tekabül ettiğine dair görüştür. Son görüşün temsilcisi olan Massignon, Anawati ve Gardek'e göre vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasında belirgin bir ayırım vardır ve bu ayırımdan ötürü kavrama şüphesiyle bakılmazdır (Chittick, 1997: 301-302).

Tasavvuf düşüncesinde Tanrı kâinatı kendi mahiyetini tam olarak açıklamak için yaratmıştır. Kudî bir hadiste belirtildiği üzere şöyle denmektedir: “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim; bu yüzden bilineyim diye, mahlûkatı yarattım.” Başka türlü ifade edecek olursak, vücûd âlem aracılığıyla kendisinde mündemîc bulunan sonsuz imkânları izhâr eder. Ancak o kendisini tam olarak sadece kâmil insanda izhâr eder; çünkü her bir ontolojik niteliği, yani Allah'ın her bir isim ve sıfatını, yalnız o gerçekleştirir (Chittick, 1997: 212). İşte vahdet-i vücûd düşüncesi bu temel üzerine kuruludur.

Vahdet-i vücûdu açıklarken değinilen sufi tecrübenin sembollere ihtiyaç duyması meselesine gelince şüphesiz hakikatin ulaşılamaz ve akılla izah edilemez oluşundan hareketle sembollere olan ihtiyaç; tasavvurlarımızın ötesinde olanı açıklama, anlama çabasının dışı vurumudur. Yüksek hakikatlerin açıklanmasında gündelik dilin yetersizliği sembolik dili kaçınılmaz kılmaktadır. Melayê Cizîrî bu durumu şu dizelerinde ifade etmektedir:

**Ji remzên xemze çalakê bi dil dê bîne îdrakê
Me'anin lem yese'ha'l-lefzu min deyi'î-îbaratî**

Sevgilinin gamzelerle remizleri gönlümüze bırakır manalarını

İbarelerin darlığından, kelimeler acizdir meramımızı ifadede (Cizîrî, 2008: 154)

Tasavvufta sufiler mistik tecrübelerini ve bu tecrübe sonucunda edindikleri hakikatlerin sırlarını bu tecrübeyi yaşamayan diğerlerine anlatmanın zorluğunun farkındadırlar. Bu zorluğu aşmanın yolu şiiirler aracılığı ile sembolik anlatımdadır. İbn Arabî, vahdet-i vücûda ve genel anlatılarına dair görüşlerini yansıttığı şiiirlerinde geleneksel mecazî üsluba yer vererek tarihî, coğrafî semboller, çoraklık, ıssızlık, resim, harf, sayı, nur, örtü, doğa gibi daha pek çok sembolü kullanmıştır. Şarap, mey, saki, ayna, su, sevgilinin yüzündeki uzuvları gibi daha pek çoğu vahdet-i vücûdu anlatırken sufi şairlerin başvurduğu diğer sembollerdir. Aynı şekilde Melayê Cizîrî de diğer sufiler gibi döneminin gerçekliklerine uygun sembollerle şiiirlerini kaleme almıştır.

Vahdet-i vücûd sembollerinin ne ifade ettiğine birkaç örnek verecek olursak şarap ve sarhoşluk metaforu, ezeli ve ebedi güzellik karşısında vecd

halini(Muhammed,2007:207); sevgilinin gamzeleri, Hakk'ın tesiri ile kendinden geçmeyi (Üstüner:2007:288); kaş ve kirpikler, vahdetten ayrılıp kesrete yönelmeyi (Üstüner,2007:290);göz, Allah'ın varlık âleminde her şeyden haberdar olmasını (Üstüner,2007:286); ayva tüyü,gayb âlemini (Üstüner:2007:280); dudak, yokluğu (Üstüner:2007:269); saçlar, kesret halini (Üstüner,2007:281); ben ise vahdeti yani Tanrısal zatı sembolize etmektedirler (Üstüner,2007:276).

Tasavvuf ve şiir birbiriyle öyle bütünleşmişlerdir ki, sufi ve şair, et ve kemik misali birbirinden ayrılmaz bir şahsiyet halini almıştır. Osmanlı kültür hayatında sufileri bir şair, şairleri de birer sufi olarak görmek mümkündür. Çünkü esasında şiir, eşyayı okuma ve yorumlama biçimi olarak görülmüş ve tasavvufa en uygun söylemin şiir olduğu ifade edilmiştir (Kılıç, 2009: 38). Elbette ki sınırlı bir anlatıma sahip olan nesrin sufi tecrübeyi anlatmada yetersiz olacağı aşikârdır. Bu manada şiir ve şiirde sembolik anlatım tasavvuf felsefesinin en temel metodolojisidir.

2. Melayê Cizîrî'de Vahdet-i Vücûd Sembolleri

Tasavvufta izlediği yolun “vahdet-i sırf” yahut “vahdet-i mutlak” olduğunu söyleyen Melayê Cizîrî'nin² vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçilerinden olduğunu söyleyebiliriz (Dîwan, 2008: 23). Vahdet-i vücûdu anlatan bu iki kavram ile Tanrı'nın birliği ve âlemin O'nun tecellisi olduğunu anlatır.

Wehdetî mutleq Mela nûr e di qelban cela Zori di vê mes'elê ehlê dilan şubhe ma

*Vahdet-i mutlak bir nurdur Mela, tecelli eder gönüllerde
Şüphede kaldı gönül ehlinin çoğu bu meselede (Dîwan, 2008: 242)*

² Genel kanaate göre hicri X. yüzyılın ikinci yarısında Cizre'de doğduğu tahmin edilen MelayêCizîrî 1570-1640 yılları arasında yaşamıştır.¹⁸Kabri ders verdiği Cizre'deki Medresaya Sor (Kırmızı Medrese)'dadır. Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ı pek çok medrese âlimi tarafından ezberlenerek *Dîwan* hafızlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak buna rağmen Onun tahsili, tedrisi ve vefatı hakkında net bilgiler elde edilememiştir(Alkış, 2014: 11).

Bazı şiirlerinden yola çıkarak adının Ahmed olduğunu öğrendiğimiz Mela Ahmedê Cizîrî'nin *Dîwan*'ının bir yazmasının üzerinde babasının isminin Muhammed olarak kaydedildiğini görüyoruz. Mela, Arapça'da sahip/efendi anlamında kullanılan “mevla” kelimesinden dönüşmüş ve Türkçe'dekimolla kelimesinin karşılığı olan Kürtçe bir isimdir (Doru, 2012: 13). Bunun yanı sıra kaza ve kaderin nişan tahtası anlamına geldiği gibi, sevgilinin oklarına ve sitemlerine hedef olan kimse anlamını da taşıyan “Nişani” mahlasına da sahip olduğunu görürüz (Dîwan, 2008: 18).Cizîrî ise Cizre'li manasında olup Cizre'li oluşundan gelir. Tam adı Ahmed bin Muhammed el-Cizîrî'dir.

Kürtçede tasavvuf edebiyatının yapıtlarından kabul edilen *Dîwan*, Osmanlı Divan Edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde, aruz vezniyle ve Fars ve Divan edebiyatında kullanılan mazmunlarla yazılmıştır. Aşk şairi olarak da bilinen Melayê Cizîrî'nin aşktaki makamını Bediüzzaman Said Nursî'nin şöyle ifade ettiği rivayet edilir: “Mevlana Celaleddin-i Rumî, Molla Ahmed-i Cezîrî ve Mevlana Camî'nin aşk meşrebindeki makamları birdir” (Badıllı, 1990: 630).

114 şiirden oluşan ve Kürtçe yazılan *Dîwan*'ın elimize ulaşan en eski nüshası 1844'te kopya edilen Tayyar Paşa nüshasıdır. İlk defa 1904 Berlin'de Alman Şarkiyatçı Martin Hartmann tarafından basımı yapılan eser ilk olarak Osman Tunç tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Çalışmamızda esas olarak çevirisini Osman Tunç'un çevirisi esas alınacaktır.

Wehdetês irf e me meşreb te çi iksîrê wucûd
Em lebaleb çi lebaleb bixwe hem cam e lebaleb

Vahdet-i sırftır meşrebimiz, ne acip bir iksiridir varlığımızın
Öyle bir doluyuz ki hem özümüz hem kadehimiz doludur lebaleb
 (Dîwan, 2008: 256)

Ona göre âlem Tanrı'nın sıfatlarının gerçekleştiği ve zatının görüldüğü yerdir. Onun güzelliğinin nuru kâinatta kusursuz bir biçimde tecelli etmektedir. Öyle ki bu kusursuzlukla boşluk bulamazsınız, dağınıklık bulamazsınız. Kâinat, baştan aşağı disiplinize olmuş, hiyerarşik ve muazzam bir varlıktır. Âlem, Tanrı'nın sıfat ve isimlerinin tecelli ettiği bir tecelligâhtır. Gökcisimleri ise sürekli hareket halinde ve düzen, intizamını bozmadan sevgiliye kavuşma arzusuyla yanmaktadırlar. Onların bu haline şaşan akıl ancak vahdet ilminin nuru ile kavrayışa geçebilmektedir.

Remzên nucûm û hey'etê 'eqlê mucerred naretê
Bê nûrê 'ilmê wehdetê ew ma di şekk û şubhe da

Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine
Vahdet ilminin nuru olmazsa kalır daim şekk ve şüphe içinde (Dîwan, 2008: 52)

Melayê Cizîrî'ye göre görünür çokluğu ilkesel birlik ile ortaya koyabilmek için yani varlığı/varoluşu izah edebilmek için felsefî ilimler, fizik, astronomi, metafizik gibi ilimler yeterli değildir. Âlem içindeki çokluk birliğe ulaşma yolunda izlediği yolda elbette sıkıntılar, cefalar ve sancılarla karşılaşmaktadır. Aşka eriştiren ise bizatihi bu sancıların kendisidir. Aşk âlemdeki çokluğu birliğe çıkarandır. Çoğalma birin isimlerinin, sıfatlarının ya da fiillerinin eşyaya tecelli etmesidir. O halde onun vahdet-i vücûd anlayışında varlığın sebebi aşktır. Varlık aşk ile meydana gelir, aşk bir sonuç değil sebeptir. Eşyanın sırrını ancak aşk ile anlayabiliriz.

Keşfê esrarê sıfatan bê mehebbet nabitin
Sûretê esma divêtin da bikîn jê fehim raz

Aşk olmadan mümkün değil sıfatların sırrını keşfetmek
Sırları açmak için suret-i esma gerek (Dîwan, 2008: 338)

Melayê Cizîrî'nin tasavvuf felsefesi ya da genel olarak varlık düşüncesi, Tanrı'yı var olan her şey olarak görmek üzerine temellendirilmiştir. “Onun salt birlik düşüncesinde ezel ve ebed, vahid ve ahad, evvel ve ahir, zahir ve batın arasında bir fark yoktur; her şey O'dur. Zaman, mekân, yönler, sınırlar, ölçüler, izahlar, hesaplar, sayılar, eşyadaki müspetler, menfiler, kıyaslar, misaller, terkipler,

tahliller, ruhlar, cesetler, kısaca her şey özünde birdir. İkilik ve çokluk yoktur, her şeyin özünde geçerli olan kanun, birliktir. Evreni baştan aşağı kuşatan vahdet sırrıdır” (Doru, 2012: 158).

Sufilerin aşk konusunda bakış açılarını belirleyen şey vahdet-i vücûd felsefesini benimseyip benimsememeleriyle doğrudan ilintilidir. Mısır asıllı düşünür Ebu'l-Alâ Afîf'ye göre vahdet-i vücûd felsefesini benimsemeyen İslam düşünürleri ya da felsefecileri, kulun Allah'a olan sevgisini ona itaat ve hizmet etmek; Allah'ın kuluna olan sevgisini ise merhamet edip korumak şeklinde ele alırlar. Bu bakış açısına göre Allah ve kul arasında katı bir hiyerarşiden söz etmek mümkündür. Allah ve insan arasındaki ilişkiyi yakınlıştırıp onları ortak bir zeminde buluşturma çabası içinde olanları ise sert bir dille eleştirmiş hatta tekfir etmişlerdir.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenler ise, Allah ve insan arasındaki ilişkide bir yakınlıktan söz ederek aşk halinde yaşanan her türlü duygunun yaşanmasını meşru görmüşlerdir. Bu mistik tecrübede sözgelimi arzu, yanıp tutuşma, huzur bulma, yakarış, lezzet, acı, hüzn, gam, elem, dert mubahtır. Her ne kadar Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi eşitler arası bir ilişki şeklinde yansıtan bir bakış açısıymış gibi görünse de özünde Yaratan ve yaratılan arasındaki aşkın yaratılanın yaratani tanınması, teslim olması ve onda fena bulmasını anlatmaktadır.

İbn Arabî aşkı ilahî, ruhanî ve tabîî olmak üzere üçe ayırırken Melayê Cizîrî aşkı hakikî/ontolojik ve mecazî/varoluşsal olarak ikiye ayırır. “Onun düşüncesine göre hakikat, varlığın mutlak hali iken, mecaz ise mutlak varlığın belirlenimleridir” (Doru, 2013: 295). Vahdet-i vücûd bağlamında çalışmamızda esas alacağımız aşk ise ontolojik anlamdadır. O varlığın meydana gelişini aşka bağlayarak bu durumu cömertlik denizinin taşması olarak tanımlamış, aynı zamanda “Vedud” isminin tecellisi olarak görmüştür. Bilindiği üzere Farâbî, İbn Sînâ, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi daha pek İslam filozof ve mutasavvıfı varlık ve cömertlik arasında bağ kurarak varlığın meydana gelmesini Tanrının inayetinin taşması neticesinde olduğunu söylemişlerdir.

Thales, varoluşun kaynağını su, Anaksimenes hava, Heraklitos ateş ve en son Empedokles bu üç elemente dördüncü bir element olarak toprağı ekleyerek bu unsurların bir araya gelmesini aşk ile açıklamıştır. Bu anlayışa ek olarak Melayê Cizîrî dört unsuru kabul eder ancak bu dört unsura beşinci olarak aşkı ekler. Empedokles ve diğer filozofların varoluş âlemindeki oluş sürecini bir yaratıcı olmaksızın açıklamaya çalışmaları karşısında, Müslüman bir düşünür olarak Melayê Cizîrî varoluş âleminin aslının dört unsurla beraber ilahî bir unsur olan aşk olduğunu söylemiştir. Aşk hem varlığın kaynağı hem de var oluş âleminin bir unsurudur (Doru, 2012: 220).

Me cewher 'unsurik xamis numa îro di tali' da Di vê teqwîmê insanî li tali' bûne fal ebrû

Beşinci unsur görüldü şansımıza bugün yaratılış cevherimizde

Taliimize güzel bir fal oldu hilal kaşlar ahsen-i takvimde (Dîwan, 2008: 446)

Cüneyd-i Bağdadî, Hallâc-ı Mansûr, İbn Fariz, Melayê Cizîrî, Mevlana Celaleddin Rûmî, Feqiyê Teyran ve Yunus Emre gibi sufiler, yaşadıkları mistik tecrübeleri sanatsal formlarla dile getirerek günlük dilin yetersizliği problemini de aşip sükût halinden çıkarak aktarımda bulunmuşlardır. Bunu yaparken genellikle sembolik dil başta olmak üzere, paradoksal bir dil kullanmışlardır. Melayê Cizîrî *Dîwan*'ında bu dil yapılarını kullanmaktan imtina etmemiştir. Ancak çalışmamızda sadece sembolik dil bağlamında anlatımlara yer vereceğiz.

Onun vahdet-i vücûdu açıklarken kullandığı semboller hiç şüphesiz diğer İslam filozoflarının/mutasavvıflarının kullandığı sembollerle benzeşmektedir. Felsefî, dinî, edebî sembollerin yanı sıra tarihî ve coğrafi semboller de kullanmıştır. Felsefi semboller arasında sıklıkla kullandığı ayna sembolü, tek gerçek karşısındaki mümkün varlıkları ifade edip, çokluğa tekabül etmektedir. Aynadaki görüntü ise gerçek değil hayaldir, bu manada ayna hayal âlemini temsil etmektedir. Aynı şekilde dört unsurdan biri olan su sembolü varlığın meydana gelmesinin açıklanmasında çokluğu anlatmaktadır. Daire ve nokta, varlığın çeşitliliği ve özde birliği sembolize ederken, harfler ve kelimeler çokluğu, özelde elif harfi ise birliği anlatmaktadır.

Dinî sembollere gelince namaz, hac, zekât gibi ibadet esaslı semboller maneviyat bakımından ruhanî bir sefer olarak görülürken kişinin Allah'a ulaşmada girdiği varlıktan yokluğa seyr-i sülûk yolculuğunu sembolize etmektedirler. Kilise, havra gibi başka dinlere ait ibadethaneler ise Onun madde ve mana âlemi arasında yaptığı kategorik ayrıma denk düşer. Şöyle ki âşik kişi her zaman sevgiliyle beraber olmakla birlikte onu gönlünde taşır. Onu yani Allah'ı bulmak için maddî bir mekâna sığınmak ya da arayışını maddî bir mekânla sınırlandırmak gereksizdir. Kilise, havra ve cami üç dinin mabetleridir. Ayrıca Êzidilerin laleş adında mabetleri vardır, sufinin mabedi ise gönlüdür. Çünkü gönül, sevgiliyi her zaman içinde taşıyan bir mabet olup sufinin başka mabetlere yönelmesine ihtiyaç bırakmamaktadır (Doru, 2012: 80).

Dil geşte min ji dêrê naçim kenîşteê qet Mîhrabi wê bi min ra wer da biçîne Laleş

Gönül gîtmek istemez artık havra ve kiliseye

Sevgilinin mihrabı benimledir, gel istersen gidelim Laleş'e (Dîwan, 2008: 354)

Dîvan'ında doğaya dair sembollere de yer veren Melayê Cizîrî, döneminin özelliklerine dair ipuçları vermekle birlikte gökyüzü ve yeryüzündeki tüm cisimlerin ve eşyaların her birinin Tanrı'nın isim ve sıfatlarını gösteren tecelli deryasının sembolleri olduğunu gösterir.

**Ji şefeq zuhre xuya bit tu bine perwînan
Cebhetê o binumêt tu ji meh û xaver meke behs**

*Doğup görününce şafakta Zühre yıldızı, Süreyyaya bak
Sevgilinin yüzü görününce, ay ile güneşten söz etme artık (Dîwan, 2008: 284)*

Edebî semboller bağlamında tasavvuf edebiyatında en çok sevgilinin yüzüne ilişkin semboller kullanılmıştır ve Melayê Cizîrî'de bu geleneği bozmayarak ben, saç, zülûf, dudak, kirpik, kaş, göz, gamze ve yanak gibi sembolleri kullanmıştır. Melayê Cizîrî vahdet-i vücûdu en fazla yüz sembolü üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Örneğin yüz; hakiki sevgilinin görünmesini, ben; vahdeti, saçlar; kesreti, dudaklar; yokluğu ve Hakk'ın sözünü, sevgilinin gözleri; acımasızlığı ve öldürücülüğü, kaşlar ve onunla beraber kullanılan iki kaşın ortası; mihrap, gamze ise aşğın gönlünde büyük etki bırakan manevî feyizleri anlatmak için kullanılır.

ö 142

Melayê Cizîrî

**'Eqdê îhramê dema dilber xuyabî ferzi 'eyn
Secdeyek ber wan du birhan nagirit cih sed nimaz**

*Namaz için tekbir almak farz-ı ayn olur görününce sevgili
Yüz namaz tutmaz, kaşları arasına yapılan bir secdenin yerini (Dîwan, 2008: 340)*

3. Tasavvufta Zülûf Sembolü

Zülûf; tasavvufta hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyet ve kesrettir. Hakk'ın zâtî ve künhü anlamına gelmektedir. Küfr-i zülûf; siyah saç iken, piç-i zülûf; kıvrımlı saç, ilahî mûsikî, imkân mertebesi anlamındadır (Cebecioğlu, 2004: 736-737).

Tasavvufta "zülûf" sembolünün karşılığı olan kesret ise Arapça, çokluk demektir. Vahdetin zıddıdır. Mevcudatın varlığını, Allah'tan bilmeye de vahdet denir. Her varlıkta Allah'ın gücünü görmek kesrette vahdeti görmek demektir (Cebecioğlu, 2004: 681-682).

Yüz sembolü vahdeti anlatırken saçlar kesreti anlatır. Gözlerin bakamadığı ve aklın mahiyetini idrak edemediği vahdetin kesret içinde gizlenmesi de olabilir (Üstüner, 2007: 267). Saçların bir parçası olan zülûf ise vahdetin üstüne düşen vahdeti gölgeleyen kesret manasında kullanılmaktadır.

Zülûf, Divan edebiyatında da tıpkı tasavvuftaki gibi hemen hemen benzer anlamlara gelmektedir. Saç perişanlığı, dağınıklığı, yıpranmışlığı başka bir ifade ile

aşktan aklının başından alınmışlığını ifade etmektedir (Pala, 2010: 384). Saç ve yüz, renk ve nicelik açısından zıtlık ifade eder. Yüz, renk ve parlaklık açısından güneşe, aya ve gündüze benzetildiğinde saç gece veya gölgedir. Beyaz ten ve siyah zülûf beraber kullanılarak iman ve küfür sembolize edilmeye çalışılmıştır. Hareket açısından yüz karaya, saç denize benzetilir (Karaköse, 2016: 178).

Yunus Emre'de de vahdet ve kesretin yansımalarını görmekteyiz. Vahdeti temiz, kuşatıcı özellikleriyle denize, ummana ve deryaya benzetirken, kesreti vahdet deryası karşısında bir katreye, yağmur damlası ve ırmağa benzetmiştir. O'na göre katre ve ırmağın aslı deryadandır. Kesret de vahdettendir. Çoklukta birlik gizlidir. Gözündeki perdeleri kaldıran kişi kesretin kendisinde Allah'ın birliğini görecektir (Emre, 1990: 1-2).³

Şüphesiz kesreti anlayabilmek için vahdeti anlamak gerek. Her ne kadar birbirlerinin zıddı gibi görünseler de esasında birbirlerini tamamlayanlardır. Genel olarak İslam felsefesinde vahdet teklîge, kesretin ise çokluğa karşılık geldiğini belirtmiştik. Kılıç'a göre İbn Arabî'de, varlıkta yalnızca bir hakikat vardır, fakat biz bu hakikati iki farklı açıdan gördüğümüz için ya onu bütün zahirde görünen şeylerin zatı sayıp buna *Hak* deriz veya onu o zatın zuhur ettirdiği zahirde görünen şeyler sayıp bu sefer *halk* deriz. Dolayısıyla *Hak* ve *halk*, *hakikat* ve *tezahür*, *vahdet* ve *kesret* yalnızca bir hakikatin iki farklı görünüşünden ibarettir. Bâtında hakiki birlik olan şey, zâhirde çokluk olarak tezahür eder (Kılıç, 2011: 281).

İbn Arabî ve takipçilerine göre varlığın bir olmasına rağmen eşyada görülen farklılık ilahi isimler arasındaki karşıtıktan ibarettir. Demirli, İbn Arabî'ye göre çokluğun ve farklılığına'yân-ı sabiteden⁴ kaynaklanacağı gibi ilahî isimlerden de kaynaklandığını söylemektedir. Buradaki çokluk gerçek çokluk değil, ancak vahidiyet terimiyle açıklanabilen "görelî çokluk" ve ya "birliğe dönen çokluk olduğudur" (Demirli, 2008: 194). Hak, 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istediği için âlemi yarattı. Yani O'na göre âlem Tanrı'nın kemallerini yansıtan ve bilinmesini sağlayan bir imkândır.

Bu yönüyle özünde kesret, Allah'ın sıfatları yani esma-i ilahiyedir. Bununla beraber farklı bir yaklaşım içine giren kimi sufiler vücûdu ve vahdeti hayr ve nur, ademi ve kesreti ise şer ve zulmet olarak tanımlayıp esasında zıtlar arasındaki uyuma, yarımlar arasındaki tamamlanmaya doğru bir yol izlemişlerdir. Metafizik zıtlar, âlemdeki biri negatif diğeri pozitif olan fakat neticede her ikisi de tek ve aynı kozmik ilkenin tezahürlerinden ibaret bulunan güçlerdir. Bu iki zıt aslında bâtının birbirine yardımcı ve ayrılmaz iki unsurdur (Kılıç, 2011: 282).

³ Zihî derya ki katreden görindi
Ne deryâdur ne katredür gör indi
Aceb katre ki derya anda mahfî
Bu mahfî sırrı sen senden sor indi (Yunus Emre)

⁴ A'yân-ı sâbite, sabit hakikatler demektir. İbn Arabî düşüncesinde oldukça önemli bir yer tutan kavram, "eşyanın hakikati nedir" sorusuna verilen yanıtla ortaya çıkar. Tasavvufu bir şeyin hakikati, ilahî ilimdeki biçimidir. Bu yönüyle her şey bir hakikate (ayn'a) sahiptir. Özetle a'yân-ı sâbite mümkün olanların Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir.

4. Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülûf Sembolü

Melayê Cizîrî'nin Dîvan'ında sıklıkla kullandığı “zülûf” sembolüyle kesreti ifade etmiştir. Bununla beraber kesreti anlatmak için “hat”, “kakül”, “başak”, “nakış”, “kanat”, “harf” gibi mazmunları da kullanır. Ancak kesreti anlatmak için daha çok “zülûf” sembolünü kullanır (Alkış, 2014: 85). Öyle ki Dîvan'da zülûf redifli on dizeden oluşan bir gazel de vardır (Dîwan, 2008: 374)

Zülûf Dîvan'da; *siyah zülûf, salınan zülûf, çengelli zülûf, ipek zülûf, sünbül zülûf, put zülûf, dağınık zülûf, nazlı zülûf, mahmur zülûf, akrep zülûf, müsel sel zülûf, anber zülûf, reyhan zülûf, mestane zülûf olarak* çeşitli sıfatlarla kullanılmıştır. Kullandıkları yer itibarıyla rastgele seçilmeyip verilmek istenen anlama göre özenle tercih edilmişlerdir.

Sözgelimi zülûflerin kesret âlemindeki tuzaklar olarak sembolize edildiği dizelerde daha çok *salınan zülûf, çengelli zülûf ve akrep zülûf* (Dîwan, 2008: 60); övgüyle anlatılan güzellikleri sembolize ettiği dizelerde *put zülûf* (Dîwan, 2008:248); zülûf ve ben ilişkisini vahdet ve kesret ilişkisi bağlamında sembolize ettiği dizelerde *müsel sel zülûf* (Dîwan, 2008: 292); zülûflerin güzel koku ile yıkanmasının kesret âleminde vahdet âlemine geçişinin sembolize ettiği dizelerde *sünbül zülûf, anber zülûf ve reyhan zülûf* (Dîwan, 2008: 236); kesret âlemindeki çokluğu ve onun niteliğinin sembolü olarak anlatıldığı dizelerde *ipek zülûf, dağınık zülûf, mahmur zülûf, nazlı zülûf* (Dîwan, 2008: 161) tamlamaları kullanılmaktadır.

Bununla beraber “*siyah zülûf*” sembolü, ağırlıklı olarak kesret âlemindeki tuzaklar anlatılırken kullanılsa da yukarıda zikrettiğimiz beş manayı da içerecek dizelerin tümünde kullanıldığı görülmüştür. Sembolün sembolize ettiği manalara göre dağılımını ise beş başlık altında değerlendirmek mümkündür.

4.1. Tuzakların İfadesi Olarak Zülûf

Zülûf sembolünü en çok tuzaklarla dolu oluşuyla dile getiren Melayê Cizîrî, onların hakikatin üstünü örttüğünü, gönlünü kaptıranların halinin nice olduğunu, çektikleri ızdırapları ve beşerî aşktan ilahî aşka geçerken beşerî aşka bıraktıran olduğunu dile getirmiştir. Benzer şekilde birçok tasavvuf erbabının ifade ettiği üzere insanların içerisinde buldukları mertebelere göre farklı farklı tuzakları vardır. İnsanların ekserisi şu şehadet âlemindeki kesret tuzağına takılıp seyirlerinde bir ilerleme kaydedemezler. Mertebeleri ve menzilleri kat etmeye başlayan kişi zaafına göre farklı farklı imtihanlardan geçer. Allah'ın veli kulları, esma ve sıfat tevhidini gerçekleştirirken bazen tek bir esmaya ya da başka başka esmalara takılıp kalabilirler. Oysa Allah Âdeme yani Hz. Peygamberin hakikatine bütün esmayı talim buyurmuştur (Alkış, 2014: 75).

Melayê Cizîrî'ye göre zülûfler, bütün esmanın hakikatine varmaya çalışan insanların, bu çabayı gösterirken tek tek başka esmalara takılıp kalmalarına neden olan tuzaklardır. Şu dizelerinde zülûflerin tehlikeli, gönül çelen ve tıpkı Kur'an'da

kıssası geçen Samirî'nin sihri⁵ gibi hakiki aşktan uzaklaştırıp geçici aşka sevk eden sihir olduğunu anlatır:

**Hewce sihrê samirî nînin ku zulfa reş bikit
Çeşmê benda dilruba yan kagula 'eyyari bes**

*Siyah zülûfler varken Samirî'nin sihrine ne hacet
Göz bağlayıp gönül çelen güzelliğlerin kâküllerinin raksı yeter (Dîwan, 2008: 350)*

Tasavvufta göz Allah'ın varlık âleminde olan her şeyden haberdar olmasını sembolize eder (Üstüner,2007:286). Gözleri örten zülûf ise hakikatin üstünü örtmektedir. Rüzgâr, esmek suretiyle gözleri örten zülûfleri uzaklaştırarak hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Şu dizelerde hakikatin üstünü örten zülûflerden söz etmektedir:

**Zulf çûne ser nûra zelal carek were bayê şîmal
Biskan ji ser dêmê vemaal zulfan ji ber cotê esed**

*Kâküller dökülmüş nurlu yüzüne; esiver bir kez ey kuzey rüzgârı
Çekip uzaklaştır yüzündeki kâkülleri, gözlerini örten zülûfleri (Dîwan, 2008: 318)*

Melayê Cizîrî birliğe giden yolda çokluğu, ilahî aşka giden yolda beşerî aşkı köprü olarak görmektedir. Siyah zülûfler ile beşerî aşkı anlattığı şu dizelerinde, âşık asıl gayesi olan kesreti aşip vahdete kavuşmak için bir an evvel beşerî sevgiliden ayrılıp ilahî sevgiliye doğru yol almalıdır:

**Me seraperde êhûran e meqam
Ji sîya zulfê butan er verisîn**

*Huri güzellerin yaşadığı sultan çadırıdır makamımız
Kurtulursak eğer siyah zülûflerinin gölgesinden sevgililerin (Dîwan, 2008: 106)*

Ona göre dünya ve içindekiler öyle sevdirmiş musibetlerdir ki hangi sınıf, statü ve mertebede olursa olsun herkes onun belasına düşmektedir. Zülûflerin kendisini yüzlerce cefa ile öldürdüğünden şikâyet ederek “*düşmesin kimse belasına zülûfün*” demiştir:

⁵ Samirî İslam'ın kutsal kitabı Kur'an ve Musevilik'in kutsal kitabı Tevrat'ta adı geçen bir şahıstır. Hz. Musa Tur dağında Allah ile konuşmaya gittiğinde ardından İsrailoğulları'nı, değerli eşyaları eriterek yapmış olduğu buzağıya tapmaya çağırır. Heykele Cebrail'in ayak bastığı kumdan bir parça dökerekböğürtü şeklinde ses çıkarmasını sağlamış ve onu halka “Musa'nın Tanrısı” olarak tanıtmıştır. Kuran'da Taha suresi 87-97. ayetlerde bu hadiseden söz etmektedir.

**Zor û feqîr û muhtela zahid û sofî û Mela,
Kuştine ew bi sed bela kes nekevîb belayê zulf**

*Zengin, fakir; güçlü, zayıf; zahid, sofî ve Mela
Yüz bela ile öldürmüş onları, aman düşmesin kimse belasına zülfün
(Dîwan, 2008: 374)*

Görüldüğü üzere Melayê Cizîrî zülûfleri öncelikli ve ağırlıklı olarak dünya hayatında Allah'a erişmenin önündeki engellerin tümü olarak dile getirmiştir.⁶

4.2. Âlemde Kesretin Tecellisi Olarak Zülûf

Melayê Cizîrî zülûfleri, Tanrı'nın yeryüzündeki tecellilerinin bir parçası olarak görmektedir. Kesretin parçalarından biri olup âlemdeki çokluğun tecellileridirler. Bu anlamda kesret vahdetin açılımıdır. Çokluğu sembolize ettiğinden onu Zenci, Hind, Çin, Rum, Acem gibi kalabalık ülkeleri anlatan şu dizelerindeki kalabalık ülkelerle beraber kullanması tesadüf değil, özenle seçilmiş bir tercihtir:

**Bestiye zulfê der kemîn helqe bi helqe çîn bi çîn
Yexma dikin dilan nihîn têne yeqîn xetayê zulf
Rûm û 'Ecem ji her teref ceng û suwaş e wan bi xef
Hindî û Zengî sef bi sef hatine ber lîwayê zulf**

*Tuzak gibi örmüş zülûflerini; halka halka, lüle lüle
Gizlice yaralamakta gönülleri, Hıta ülkesinin zülûfleri
Savaşmada Rum ve Acem askerleri her tarafta gizlice,
Saf saf olmuş Hindularla zenciler durmuşlar livası altında zülfün
(Dîwan, 2008: 374)*

Aynı şekilde zülûfün kalabalık ülkeler zikredilirken müselselsıfatı ile kullanması müselsel kelimesinin anlam itibari ile 'art arda birbirine bağlı olan' olmasıyla ilgilidir. Art arda oluş ve birbirine bağlılık, kalabalığı anlatmakta olup Çin gibi kalabalık ülkelerle beraber zikredilmektedir:

**Mihra te pur ebter kirin xalan ji ber biskan derîn
Zulfa muselsel 'enberîn çîn çîn ji çînê tête bac**

*Sevgin ebter kıldı bizi, göster benlerini kâküllerin altından
Anber kokulu müselsel zülûflerine Çin'den haraç gelir (Dîwan, 2008: 292)*

⁶ Tuzaklarla doluşu anlatan "zülûf" sembolüne ilişkin benzer kullanımlar için bkz:Dîwan s. 32, 186, 54, 82, 106, 216, 330, 534, 444, 196, 236, 72, 36.

Melayê Cizîrî Dîvan'da vahdet-i vücûd felsefesinin gereği olarak zülûflerin sayısal olarak çokluğunun manevî anlamdaki kesretin tecellileri oluşunu net bir biçimde ortaya koyar.⁷

4.3. Güzel Koku İle Arındırılması Gereken Olarak Zülûf

Şüphesiz İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de ifade ettiği üzere tasavvufta güzel kokunun varlığı “*Bana dünyada üç şey sevdirdi; kadın, güzel koku ve namaz*” hadisiyle ilintilidir. Ona göre Hz. Muhammed için hadiste geçtiği üzere kadınları sevmek, Hakkı sevmekten ve Allahın “her şeye varlık ve özelliğini veren” (Taha 20/50) olmasından kaynaklanmıştır (Demirli, 2006: 239). Güzel koku ise bizzat peygamberin varlığı gibidir (Demirli, 2006: 240). Hz. Peygambere çirkin değil yalnızca güzel sevdirdi. Melekleri ise unsurlardan oluşmuş bu âlemdeki kokuşmadan kaynaklanan kötü kokulardan rahatsız olmakla niteledi; çünkü o kokuşmuş çamurdan, başka bir ifade ile kokusu başkalaşmış bir çamurdan yaratılmıştır (Demirli, 2006: 241). Namaz ise, göz aydınlığı olmuştur.

Melayê Cizîrî, kesret âleminde vahdet âlemine geçişin mümkün olduğunu ancak bu geçişi sağlamak için vahdete götüren yollardaki kesretlerin bir bir vahdaniyete dönüştürülmesi gerektiğini söyler. Ona göre Allah'a giden yoldaki engeller olarak görülen zülûfler, ancak güzel koku ile yıkıldığı takdirde aşılabilir. Güzel koku Allaha götüren yollardır, vesilelerdir. Güzel koku olarak amber, misk ve gülsuyundan söz edilen dizeler şöyledir:

**Zulfâ sîyah 'enber bike xemlê ji zêrê zer bike
Zer baf û diba ber bike misk û gulavê lê reşin
Mawer ke terh û bişkuwan cîranê berg û lu'luwan
Ew 'er'er û selwa cuwan şetrî bi mestî lê xuşin**

*Anber kokusu serp siyah zülûflere sarı altınlarla süslen
Altın işlemeli elbiseler giyin miskle gül suyu serp üstüne
Gülsuyuyla yıka zülûflerini ve komşuları olan alınlıkla incileri
O selvi boylu narin sevgilinin takıları mestane sesler çıkarsın (Dîvan, 2008: 102)*

Görüldüğü üzere Melayê Cizîrî'nin *Dîvan*'ında güzel koku, güzelliğin açığa çıkması için arındırmayı sağlayan bir yol, bir soluk olarak görülmüş, vahdetin açığa çıkması için vahdetin üzerini örten kesret âlemindeki tüm çoklukları tekliğe götüren yollar olarak ele alınmıştır.⁸ İbn Arabî'nin güzel kokuyu bizzat peygamberin varlığı olarak görmesi ve Peygambere çirkin değil güzel şeylerin sevdirdilmesi ile Melayê

⁷ Âlemde kesretin tecellisi olarak görülen “zülûfler”e ilişkin benzer kullanımlar için bkz. (Dîvan: 160, 136,122, 220, 104, 350, 376, 328, 428, 492, 534, 442, 446, 486).

⁸ Vahdetin açığa çıkması için güzel kokuyla arındırılması gereken “zülûfler”in benzer kullanımları için bkz. (Dîvan: 102, 108,110, 140, 148, 160, 206, 210, 218, 432, 382, 432, 372, 282, 132, 236, 472, 508, 516).

Cizîrî'nin güzel kokuyu zülûfleri “arındıran” bir şey olarak görmesi, arasında ciddi bir ilişki vardır.

4.4. Ben-Zülûf/Vahdet-Kesret İlişkisi Olarak Zülûf

Melayê Cizîrî çokluktan birliğe geçişe duyduğu arzuyu zülûflerden bene geçiş olarak sembolize eder. Bu yüzden kesret âleminin kastedildiği zülûfler ile vahdet âleminin kastedildiği yüzdeki *ben* sembolü, aynı dizelerde birçok defa beraber kullanmıştır. Bu, tıpkı İbn Arabî’de olduğu gibi vahdet ve kesretin iç içeliğini ve bilinenin aksine birbirinin zıddı değil birbirini açıklayan olduğunu anlatan bir durumdur. Birbirleri arasındaki geçişkenlikle vahdetten kesrete, kesretten de vahdete geçişin mümkünlüğü anlatılmaktadır. Cizîrî’nin şu dizelerinde zülûflerin benin üstünü kapatan yani vahdetin üstünü kapatan kesret oluşunu görmek mümkündür:

**Nûra beser guft û xeberqend û şeker zulfan ji ser
Xalên di qerbavê seher da bête der subha bi heq**

*Ey şeker gibi tatlı dilli, gözümün nuru sevgili, seher vaktinde
Kaldır zülûflerini benlerinden, taki gerçek sabah doğsun üstümüze*
(Dîwan, 2008: 382)

Zülûflerden bene yani kesretten vahdete geçiş arzusunu dile getirirken büklümlü zülûflerin uçlarının bene değiştiğini ifade ederek Cizîrî, onları Arapça’daki “dal” harfine benzetir. Benzer şekilde büklümün çok daha fazla olduğu zülûfü de yine Arapça’daki “nun” harfine benzetir. Zülûfteki büklümün yoğunluğu kesretin zorluğunu, karmaşıklığını, ağırlığını ve elemin fazlalığını anlatır. Şu dizelerinde bunu görmek mümkündür:

**Dil ji biska filfilîn bû fir dida xala siyah
Şeherê zulfa şepalê da li dayê rast û çep**

*Fülfül zülûflerden siyah benlere doğru uçmak isterken gönül
Latif zülûflerin uçları “dal” harfi gibi uzanmış sağlı sollu* (Dîwan, 2008: 72)

**Zulf û xalan nûn û dalan wan ji min dil bir bi talan
Goşe ê qewsê hilalan dil ji min bir dil ji min**

*Nun ve dal zülûfleriyle benleri yağmalayıp götürdüler gönlümü
Yay kaşlarının her bir köşesi gönlümü kaptı götürdü gönlümü* (Dîwan, 2008: 432)

Dîvan'da benlerin ve zülûflerin sıklıkla beraber kullanımı esasında vahdet ve kesretin ayrılmazlığı ve içiçeliğini gösterirken bir anlamda birbirinin zıddı değil birbirini tamamlayan ve birbirine muhtaç olan anlamlarında kullanıldığını da göstermektedir.⁹İbn Arabî ve takipçileri, çokluğu birlikle çelişmeden açıklayabilmek için a'yân-ı sâbite fikrini ortaya atarlar. Onlara göre “çokluk görülür, birlik akledilir”. A'yân-ı sâbite çokluğu birlikle çelişmeksizin açıklayabilecek yegâne yoldur. Çokluk, ancak Bir'de temellendirildikten sonra açıklanabilir. (Demirli, 2008: 207) Bu manada Melayê Cizîrî'nin ben-zülûf ikilisini beraber kullanımından hareketle vahdet-kesret düşüncesinin İbn Arabî düşüncesindeki a'yân-ı sâbite fikriyle benzeştiğini görmekteyiz.

4.5. Övgüyle Bahsedilen Olarak Zülûf

Tasavvuf ve Divan edebiyatında genel itibari ile olumsuz anlamda kullanılan zülûf sembolünün Melayê Cizîrî'de olumlu manada, kendisinden övgüyle bahsedilen olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Kesret varlığını vahdete borçlu olduğundan Tıpkı Yunus Emre'nin “Yaratılanı severim yaratandan ötürü” felsefesinden hareketle kesretin tecellilerinden biri olan zülûften övgüyle bahsedilmiştir. Her zaman yerilen zülûfler şu dizelerde kendisine teslim olunması gereken, olunmadığı takdirde imanın gideceği şey olarak görülmektedir:

**Ser nebî ber kufrî zulfê 'aqîbet
Ez ditirsim lê ji îmanê xelet**

*Eğmezsen eğer başını, siyah zülûflerin önünde sevgilinin
Akıbet, korkarım yitip gitmesidir imanın yanlışlıkla (Dîwan, 2008: 96)*

Melayê Cizîrîzülûfugaybî hüviyetin sembolü olarak da kullanır. Ona göre âşik kişi hakikate ulaşmak için çaba sarf etmeli ve Tanrısal hüviyetin önünde boyun eğmelidir. Kesretin bazı kullar için rahmet oluşu; hakikat üzerinde perde olan zülûflerin daha yüksek hakikatler tecelli olunca bunun önünde eğilip fena bulmasını sağlamasındandır. Gaybî hüviyet önündeki bu eğilişin, ritüeller içeren ibadetlerden daha kıymetli oluşu şu dizelerdedir:

**Secdeya ber eswedan nadim bi sed hec ekberan
Sond bi wan zulfan û xalan heç wekî bêjim we ye**

*Siyah zülûfler önünde secdeyi yüz hacc-ı ekbere değişmem
Yemin olsun o zülûflere ve benlere ki söyledideğimde sadıkım (Dîwan, 2008: 116)*

⁹ Vahdet ve kesret iç içeliğinin sembolü olarak “ben-zülûf” sembolünün benzer kullanımları için bkz. (Dîwan: 148, 186, 188, 194, 236, 244, 306, 318, 340, 372, 382, 384, 414, 416, 484, 538).

İslamî sembollerle de anlatımını güçlü kılan Melayê Cizîrî şu beyitinde zülûfleri cennette olduğuna inanılan kutsal sidretül-münteha¹⁰ ağacının gölgesine benzeterek övmüştür:

Ser didit abê kewserê zezeme û semayê zulf
Saye numayê xawerê sidreê muntehayê zulf

Abı kevsere ulaşır nağme ve raks ile zülfün

Sidre-i münheta güneşinin gölgesidir zülfün (Dîwan, 2008: 374)

Son olarak Melayê Cizîrî, sevgilinin güzelliğini tarif ederken İslam’da manevi değer atfedilen Kadir ve Berat gecelerini örnek vererek zülûfleri şu dizelerle över:

Leyletu’l-qedr û berat in zulf û cebhet subhê ‘îd
Dêm wekû fesla buharê lê qîyamet qedd û qam

Kadir ve berat geceleridir zülûfleri, alını bayram sabahı

Yüzü bahar mevsimidir, kıyametler koparmada endamı (Dîwan, 2008: 414)

Melayê CizîrîDîvan’ın da daha önce de belirttiğimiz üzere zıtlıklar üzerine kurulan semboller aynı zamanda birbirini tamamlayan biri olmazsa diğeri de olmayacak olan semboller olarak kullanılmaktadırlar. Bu manada zülûf sembolünün övülen anlamında kullanımının da olması bunun ispatıdır.¹¹

Sonuç

Aşk yolunun yolcularından biri olan büyük mutasavvıf ve düşünür Melayê Cizîrî, tasavvuf felsefesinin en temel konularından biri olan vahdet-i vücûda dair düşüncelerine Dîvan’da yer vermiştir. Ona göre vahdet-i vücûdun temelinde aşk vardır. Aşka erişmenin yolu ise kesret âleminde vahdete geçişle mümkündür. Bu anlamda kesretin temsilcisi olan zülûflerin Dîvan’da çokça yer alması kesret düşüncesini reddetmediği anlamına gelmektedir.

Melayê Cizîrî Dîvan’ında geçen zülûf sembolünü içerdiği anlam itibari ile beş başlık altında toplamak mümkündür. İlk olarak kesret âleminin temsilcisi olan zülûflerin tuzaklarla dolu oluşu anlatılmıştır. Dîvan’da zülûf en çok bu anlamıyla kullanılmıştır. İkinci olarak ise kesretin tecellilerini anlatan olarak zülûf sembolü

¹⁰ Sideretü’l-münteha, İslam’da arşın sağında, yedinci semada olduğuna inanılan bir ağaçtır. Tasavvufta manevi ve kutsi bir makamı sembolize edip, amellerin ve ilimlerin sona erdiği nokta olarak görülür. Meleklerin, peygamberlerin ya da âlimlerin ilimleri burada sona erer. Ondandır ileriye gaybıdır. Miraç yolculuğunda Hz. Peygambere refakat eden Cibril’in bu noktada durduğu ve bundan ilerisine gidemediği rivayet edilir. Bu durum Kur’an-ı Kerim’de Necm suresi 15. ayette anlatılır.

¹¹ “zülûflerin” övülen olarak görüldüğü benzer kullanımlar için bkz. (Dîwan: 76, 124, 204, 248, 374, 414, 96, 131, 138).

sıklıkla başvurulan kavramlardandır. Üçüncü olarak ise kendisinden övgüyle bahsedilen olarak görülen zülûfleri görmekteyiz. Dördüncü olarak vahdet ve kesret ilişkisi bağlamında ben ve zülûflerin beraber kullanıldığı yerlere rastlamak mümkündür. Son olarak vahdete geçişte engel olarak görülen zülûflerin, güzel kokuyla yıkanması suretiyle arındırılması gerektiği anlamda kullanılmıştır.

Zülûflerin tuzak olarak görülmesi tasavvuf felsefesinde asıl kabul edilen anlamdır ve genellikle olumsuz anlamda kullanılmaktadırlar. Ancak Melayê Cizîrî'de diğer mutasavvıflarda pek rastlamadığımız ancak İbn Arabî'de gördüğümüz üzere aynı zamanda olumlu anlamda övülen olarak kullanıldığını görmekteyiz. Zülûflerin bir taraftan yerilen diğer taraftan zıddı olan övülen olarak görülmesi ezberlerin aksine vahdetin iyiyi, kesretin kötüyü; vahdetin aydınlığı, kesretin karanlığı temsil ettiği düşüncesini çürüterek tıpkı İbn Arabî'de olduğu gibi varlığın hem “hak” hem de “halk” olduğunun ispatıdır. Onun zülûf-ben arasındaki ilişkisinden hareketle yine inanılan genel kanaatin aksine vahdetten kesrete kesretten de vahdete geçişin oluşunu savunduğunu görmekteyiz. Aynı şekilde zülûflerin misk, gül suyu ve anber gibi güzel kokularla yıkanması neticesinde güzelleşeceğine olan inanç Melayê Cizîrî için kesretten vahdete geçişin mümkün olduğunu savunmak anlamına da gelmektedir.

Dîvan eserinde görüldüğü üzere Melayê Cizîrî, vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçilerindedir. Bununla beraber zülûflerden bir taraftan yerilen diğer taraftan övülen olarak bahsetmesi vahdet ve kesreti kaba bir çizgi ile ayırmadığını, aralarında ben-zülûf ilişkisinden ve güzel koku ile yıkanıp arındırılmasından hareketle bir geçişkenlik olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz. Bu iki husus bakımından vahdet-i vücûda dair görüşleri İbn Arabî'ye oldukça yakındır.

Öte yandan tasavvuf felsefesi çalışmalarında sadece birkaç düşünüre odaklanarak ortaya konulan eserler bu alanın sığlaşmasını ve sığlaşmanın zorunlu bir sonucu olarak akademik körlüğü oluşturmaktadır. Tasavvuf felsefesinin özüne aykırı olan bu sığlaşmanın aşılması bize farklı coğrafya, zaman ve dillerde yazılmış ancak henüz gün yüzüne çıkmamış olan pek çok gönül insanının ‘aşk’ın dilini aynı kullandığını ve bu dilin “Bir” olduğunu gösterecektir.

Kaynakça

- ALKIŞ, A. (2014). Melayê Cizîrî'nin Dîvan'ında Tasavvufî Mazmunlar, İstanbul: Nûbihar.
- ATASAGUN, G. (1997). Sembol ve Sembolizm, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7.
- BADILLI, A. (1990). Bediüzzaman Said Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Timaş.
- CEBECİOĞLU, E. (2004). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul: Anka.

- CHİTTİCK, W. (1997). Varolmanın Boyutları, Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar, İstanbul: İnsan.
- CİZİRÎ, M. A. (2008). Dîwan, çev. Osman Tunç, İstanbul: Nûbihar.
- DEMİRLİ, E. (2008). İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İstanbul: Kabcacı.
- DORU, N. (2013). Melaye Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat ve Mecazın Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl 8. Cilt 8. 1. Sayı
- DORU, N. (2012). Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul: Nûbihar.
- DURAND, G. (1998). Sembolik İmgelem, çev. Ayşe Meral, İstanbul: İnsan.
- ELİADE, M. (2003). Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeler Ed. Mehmet Aydın, çev. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin, Mehmet Soyhun, Konya: Din Bilimleri.
- İBN ARABÎ, M. (2006). Fusûsü'l-Hikem, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı.
- KARAKÖSE, S. (2016). Diwan Şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkaç Örnek, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Klasik Türk Edebiyatı Kaynakları Özel Sayısı, Cilt 3. Sayı 15.
- KILIÇ, M. E. (2009). Sufi ve Şiir, İstanbul: İnsan.
- KILIÇ, M. E. (2011). Şeyh-i Ekber, İstanbul: Sufi Kitap
- KILIÇ, M. E. (2012). Tasavvufa Giriş, İstanbul: Sufi Kitap
- KUR'AN-I KERİM (2012). çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Düşün.
- MUHAMMED, H. C. (2008). Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğın Şairi, çev. Ümit Demirhan, İstanbul: Hivda.
- PALA, İ. (2010). Diwan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı.
- RİCHARDSON, C. (1955). The Foundations of Christian Symbolism. Religious Symbolism, Ed. F. Ernest Johnson, New York: The Institute for Religious and Social Studies
- TATÇI, M. (1990). Yunus Emre Divanı. İnceleme Ankara: Kültür Bakanlığı.
- TİLLİCH, P. (1955). Theology and Symbolism, Religious Symbolism, Ed. F. Ernest Jhonson, New York: The Institute for Religious and Social Studies
- ULUÇ, T. (2009). İbn Arabî'de Sembolizm, İstanbul: İnsan.
- ÜSTÜNER, K. (2007). Diwan Şiirinde Tasavvuf, Ankara: Birleşik.
- WHITEHEAD, A. (1961). Symbolism in Religion and Literature. Ed. Rollo May, G. Braziller, New York.

Peywendiya Mîr û Mela di Çarçoveya Patronaja Edebî de

Zülküf ERGÜN¹

Kurte: Di vê gotarê de peywendiya Melayê Cizîrî û Mîrê Cizîra Botan di çarçoveya patronaja edebî de tê vekolîn. Ji bo vê mebestê piştî ku taybetmendiyên patronaja edebî û nasnameya patronê Melayê Cizîrî tê ronkirin bi rêya helbestên wî peywendiya wî ya digel Mîrê Cizîra Botan tê berçavkirin. Di encamê de di vê gotarê de tê nîşandan ku Melayê Cizîrî bi çendîn helbestên xwe pesnê hêz, desthilat û comerdiya mîrên Cizîra Botan daye û wek helbestvanekî serayê hunera xwe xistiye bin xizmeta mîran û di beramber vê de jî ji aliyê wan ve hatiye padaştirin. Ji ber vê dema şanazî bi hunera helbesta xwe dike di heman demê de xurûra seraya patronê xwe jî temsîl dike û bi vî awayî yekem mînaka patronaja edebî pêşkêş dike di edebiyata kurdî de.

Bêjeyên Sereke: Patronaj, qesîde, Mîr, Mela.



Edebî Patronaj Çerçevesinde Mîr ve Mela İlişkisi

Öz: Bu makalede edebî patronaj çerçevesinde Melayê Cizîrî ve Cizîra Botan Emîrî ilişkisi ele alınmaktadır. Bu amaçla edebî patronajın özellikleri ve Melayê Cizîrî'nin patronunun kimliği konuları izah edildikten sonra seçilen şiirlerin içerik analizi yoluyla Melayê Cizîrî ile Cizîra Botan Emîrî ilişkisi ortaya konmaktadır. Sonuç olarak bu makalede Melayê Cizîrî'nin bazı şiirlerinde Cizîra Botan Emîrî'nin gücü, iktidarı ve cömertliğini övdüğü, bir saray şairi olarak sanatıyla emirlerin hizmetine girdiği ve bunun karşılığında da bu emirler tarafından ödüllendirildiği gösterilmektedir. Bundan dolayı kendi şiir sanatıyla övünürken aynı zamanda patronunun sarayının gururunu temsil ettiği ve Kürt edebiyatında ilk edebî patronaj örneğini sunduğu vurgulanmaktadır.

Anahar Sözcükler: Patronaj, kaside, Mîr, Mela.

¹ Öğr. Grv. Dr., Zanîngeha Mardin Artukluyê, Beşa Makezanista Zîman û Çanda Kurdî, zwxweshewi@gmail.com

The Relation between Mîr (Head) and Mela on the Frame of Literary Patronage

Abstract: In this article, the relation between Melayê Cizîrî and head of Cizîra Botan are considered in the context of literary patronage. For this purpose, after the features of literary patronage and the identity of Melayê Cizîrî's boss were explained, the relation between Melayê Cizîrî and head of Cizîra Botan are revealed through content analysis of chosen poems. As a result, it is shown in this article that Melayê Cizîrî praised head of Cizîra Botan' power, generosity and his political power in his some poems. Additionally, Melayê Cizîrî as a palace poet entered into the heads of Cizîra Botan services with his art and he was rewarded by the Mîrs/heads. Therefore, it is emphasized that while the Mela was boasting his own poetry's art, at the same time he glorified the pride of the boss's palace and in this way, the first literary patronage example in Kurdish literary is offered.

Key Words: Patronage, eulogy, Mîr/head, Mela.

Destpêk

Erkên edebiyatê li gor serdem û rêbazên ciyawaz hertim di nav guherîna de bûye. Bêguman yek ji van erkan jî erka bangeşe (propaganda) û sûdparêziya (pragmatîzm) edebiyatê ye ku di çarçoveya sûda takekesî, civakî û siyasî de ji bo xizmetkirina armancên diyarkirî derdikeve holê. Bi taybetî di serdemên hikumraniya xanedanan de edebiyat bi vê erka xwe dikeve bin barê pesindana hikumdarên û di beramber de jî derfetên bilindbûn û karîyerê ji bo edîb û helbestvanan dabîn dike. Ev têkiliya patrîmonyal dema ku ji bo helbestvanan deriyê îqbalê vedike ji bo hikumdarên jî zemîna bangeşe û reklamê saz dike û bi vî awayî sûdeke dualî encam dide. Digel vê yekê di navbera helbestvan û hikumdarên de têkiliyê asîmetrîk heye ku hertim hikumdar wek çavkanî û navenda hêz û desthilatê, xwedî serwerî û otorîteyê reha ne û helbestvan jî peyk û perwaneya cazîbeya hikumdar in. Ji ber vê hejma hikumdarên jî li hin welatên mîna Îngiltereyê qonaxên edebî jî bi navê şahbanûyên mîna Elizabeth û Victoriayê tên binavkirin (Wellek-Warren, 2013: 311) û sîstema patronaja edebî bi navê wan tê simbolîzekirin.

Li gor çavkaniyên berdest peywendiyên patronajê di edebiyata kurdî de cara pêşî di mînaka Melayê Cizîrî (1567-1640) û mîrên Cizîra Botan de tê dîtin. Mela bi du qesîde, danberhevek (muşar'ara) û çendîn xezelên xwe berê hunera xwe dide mîran û dibe danerê edebiyata pesindariyê di helbesta kurdî de. Bêguman ev diyarde di serdema Melayê Cizîrî de normeke cihanî bû û mirov dikare bibêje ku yek ji hokarên sereke yê berhemana edebî bû. Ji ber vê gelek helbestvan û edîbên wê serdemê bi mebesta gihîştina armancên xwe ji serayekê bo serayeke din diçûn û ji ku derê piştewaniyê bihêz bidîta li wê derê cih digirt û hunera xwe ji bo pesindana wî hikumdarî bi kar dianî. Hikumdarên jî bi mebesta têrkirina hesta xwe ya estetîkî, bihêzkirina pêgeha xwe ya siyasî û belavkirina navdariya xwe xwedîti li helbestvanan dikir û ji hêza hunera wan sûd wêrdigirt.

Melayê Cizîrî wek helbestvanekî nivê duyem ê sedsala şanzdehan û nivê yekem ê sedsala huvdehan, di serdema hikumraniya mîrên Azîzan de li Cizîra Botan

dijî, di nav sîstemeke patrîmonyal de helbestên xwe berhem tîne û di dahênana wî ya edebî de roleke berbiçav a patronaja edebî çê dibe. Tevî vê yekê, ji ber nebûna agahiyên bibelge derbarê jiyana Melayê Cizîrî de û bidestneketina tomarên nivîskî yên mîrektiya Cizîra Botan em derbarê jiyana Mela de xwedî zanyariyên teqez nînin û em nizanin bê Melayê Cizîrî heta çî radeyê piştgirî ji dezgehên mîrektiyê wergirtiye. Lê cihê gora wî ya ku di nav goristana taybet a malbata Mîr de ye (di Mizgefta Sor de), hin zanyariyên nav helbestên wî û ragihandinên nav gel derdixin ku peywendiyêke bihêz a Melayê Cizîrî bi seraya mîrên Cizîra Botan re hebûye (Ergün, 2014: 128-132) û di çarçoveya patronaja edebî de xwe spartiyê desthilata wan.

Di vê gotarê de em dê di pêngava pêşî de derbarê çavkaniya patronaja edebî û peywendiyên helbestvan û hikumdarên de agahî bidin, piştî vê jî ji ber ku derbarê muxatebê her du qesîdeyên pesinnameyî yên Mela de nêrînên ciyawaz hene em dê hewl bidin muxatebê rasteqîne yê van qesîdeyan destnîşan bikin. Li dû vê, em dê bi şîrovekirina naveroka her du qesîdeyên Mela peywendiya patronajî ya Mîr û Mela berçav bikin. Herweha li dor danberheva Mîr û Mela em dê behsa peywendiyên nêzîk ên Mela û Mîr û hogiriya wan bikin. Herî dawî em dê şanaziya Mela ya helbestî di nav tora peywendiyên patrojana edebî de şîrove bikin.

1. Çavkaniya Patronaja Edebî

Ji destpêka avakirina rêvebiriyên monarşik heta jinavçûna vê sîstemê hikumdar ne tenê çavkanî û navenda desthilata siyasî û aborî ne, di heman demê de bi kesayeta xwe ya egosantrîk qîble û armanca sereke ya edebiyat û hunerê ne jî. Lewra di sîstema patrîmonyal de hikumdar di lutkeya pîramîda hiyerarşîya desthilatdariyê de cih digirin û bi hêzeke reha weku rojê li ser her tişt û her kesî hikum dikin. Çawa ku di mînaka Destana Gilgamêşê û bajarên Sumerê de jî tê dîtin dema hikumdar li hember xwedawendên perestgehê û zîlamên dîni têdikoşin û hêza wan lawaz dikin di hemû warên jiyane de dibin tekane hêz û otorîteya rêvebiriyê û her tiştî dikin bin kontrola xwe. Piştî vê serkeftinê hemû pîrozîyên xwedawendan derbasî hikumdarên dibin û her hikumdarek mîna xwedawendekî xwe bihêz û xwedî keramet dizane. Ji ber vê çendê, hikumdarên pêşî weku tekane çavkaniya rewatiya rêvebiriyê, di kesayetîya xwe de hemû beşên jiyane, welat û hemwelatîyan temsîl dikin (Mumford, 2007: 54) û bi vî awayî li ser mirovan otorîteya xwe ya reha disepînin.

Ji ber van hokaran û piştî damûdezgehkirina sîstema dewletdariyê hikumdar wek navendeke cazîbeyê her tiştî û hemû hêzên şaristaniyê li dora seraya xwe dicivînin (Mumford, 2007: 51-52) û li dor vê sîstemê xwe dikin çavkaniya hemû hêz, îhsan û hunerê û herkesî mîna peykan li dora roja hikumdariya xwe digerin. Ji ber vê jî Lapidus peydabûna patronaja edebî bi kesayeta hikumdarên ve girê dide û diyar dike ku “bi rêya vê parastinê hikumdarên huner û edebiyat weku neynika erêkirina xanedaniya xwe ya narsîstî bi kar dianîn û bi rêya helbestvanan, seraya xwe weku bihişt, hukmê xwe cîhanî û kesayetîya xwe weku sîbera Xwedayî nîşan didan” (Lapidus, 2005: 136). Her di vê çarçoveyê de mîna ku Ahmet Yaşar Ocak

ji Cahen radigihîne Fexreddîn Behramşah ji aliyê sultanen ve sedema xelatkirina helbestvanan weha derdibirîne: “Eger helbest serkeftî be ez dê xezîne û defîneyan bibexşînim. Lewra bi vê pirtûka menzûm dê navê min di vê cîhana fanî de hertim bimîne. Di vê cîhana fanî û demkî de jibîrnebûn û mayîna navê mirov îtibareke mezin û serkevîneke hêja ye” (Ocak, 2011: 306). Ji ber vê çendê jî, hîn di bajarên pêşî yên Mezopotamya û Misirê de li serayên hikumdarên helbestvan û edîbên serayan peyda dibin û bi vî awayî demeke dirêj edebiyat û bi taybetî helbesta serayê li dor pesindana kesayetîya hikumdarên û hêvî û daxwazên jiyana wan tê hûnandin.

Di cîhana îslamê de jî piştî damezirandina dewletên Emewî û Ebbasî edebiyateke xurt a serayê derdikeve holê û gelek helbestvan û edîb li dora serayê dicivin. Di vê serdemê de edebiyat heta radeyeke baş karê çîneke diyarkirî ya mîna rêvebir û karmendên resmî ye ku ev kesayet xwe dispêrin otorîteya xelîffe. Lê di nav demê de ji bilî van kesayetên hinek zanyarên medreseyan jî bi mebesta teltîf û tewecuha hikumdarên û civakê di nav van edîbên serayê de cihên xwe digirin (Hodgson, 1993: 426). Lewra di nav sîstema monarşîk a dewletên berê de tekane rêya xwe gîhandina pile û payeyên bilind ên civakî û dabînkirina jiyaneke baş bidestxistina îltîfat û îhsana hikumdarên û çîna serdest bû. Ji ber vê çendê, helbestvan û edîb bi armanca gihîştina parastina hikumdarên xwedî mulk û bidestveanîna rizamendiya rêvebirên bihêz, berê xwe didin serayê. Lê divê mirov vê jî bizane ku di peywendîya edîb û serayê de patronaj û parastin ji hewcedariyê du-alî pêk dihat. Lewra çawa ku helbestvan û edîb bi saya parastina hikumdar û serayê dibûn xwedî şan, şeref û pere; her weha hikumdar jî bi rêya van edîb û zanyaran nav û nîşanên xwe mezin dikirin (İnalçık, 2010: 13). Ji ber vê çendê jî piraniya helbestvan û edîbên baş xwe dispêrin hîmayeya hikumdarêkî û bi saya vê berjewendiya du-alî berhemên hêja li dû xwe dihêlin. Ji ber vê jî bi gotina George Makdîsî bextê edebiyatê rasterast bi bextê hikumdarên ve tê girêdan û bi bilindbûn û daketina xanedanan edebiyat jî bilind dibe û dadikeve (Makdisi, 2009: 284).

Di nav vê norma cîhanî de piştî derketina mîrektiyên kurdî di dawiya serdema Ebasîyan de di nav kurdan de jî dîwan û navendên rêvebiriyê peyda dibin û ev dîwan jî wek nimûneyên biçûk ên dîwanên paytexta xelîfetiye tîrên rîkxistin. Di van dîwanan de jî kesên zana, edîb û rayedar kom dibin û di birêvebirina karûbarê mîrektiyê de rol dibînin (Ebûş, 2004: 89). Ji ber vê rola wan a girîng jî ev kesayet weku unsûrên jêneger ên rêvebiriyê tîrên qebûlîkirin û ji ber pêdiviyên burokratîk ji aliyê mîrekan ve tîrên parastin. Di encama vê parastinê de jî li ser destê wan kesan berhemên îlmî û edebî derdikevin holê û serayên wan dibin navendên peydabûna berhemên edebî ku Cizîra Botan yek ji van navendan e.

2. Melayê Cizîrî Wek Helbestvanekî Mîrektiya Cizîra Botan

Ji destpêka bajar-dewletan heta bicîhbûna damûdezgehên modernîteyê hem li rojhilat hem jî li rojavayê navendên herî bihêz ên huner û edebiyatê serayên hikumdarên bûne û her seray li gor hêza hikumdarê xwe bûye navenda dahênana edebî û hunerî. Di vê çarçoveyê de seraya Mîrektiya Cizîra Botan yek ji serayên herî

bihêz ên mîrên Kurdistanê bûye û di derketina helbestvanekî mîna Melayê Cizîrê de kartêkeriyeke berçav a vê serayê hebûye. Di dîwana Melayê Cizîrî de çendîn helbest hene ku peywendiya Melayê Cizîrî digel seraya Cizîra Botan berçav dikin. Bi taybetî her du qesîdeyên wî yên ku ji bo pesindana Mîrê Cizîra Botan hatine nivîsîn, nîşaneyên bihêz ên vê peywendiyê ne. Lewra qesîdeyên pesindanê di eslê xwe de cure helbestên serayê ne û ji bo bidestxistina îltîfata hikumdarên tînan nivîsîn. Weku Halil Înalcık jî dibêje di edebiyata rojhilatê de lêgerîna hîmaye û arîkariyê bi rêya pêşkêşkirina qesîdeyan xwe nîşan dide (Înalcık, 2010: 23) û nivîsîna qesîdeyan jî zêdetir karê helbestvanên serayê ye. Loma jî ev her du qesîdeyên Melayê Cizîrî nîşan didin ku Mela helbestvanekî serayê bûye û xwe sipartiyê hîmayeya Mîrê Cizîra Botan.

Ji van her du qesîdeyên Melayê Cizîrê yek jê bi malika “Xanê xanan lamî’ê necma te her purnûrî bî/ Keştiya bextê te ez bayê muxalîf dûrî bî” dest pê dike. Herçend Melayê Cizîrî di qesîdeya xwe de navê Mîrê Cizîra Botan aşkera nekiribe jî cih dide navê paytexta Mîr û Cizîrê weku “paytexta heft îqlîman” raber dike. Ji ber vê çendê tu guman tê de namîne ku ev qesîde ji bo pesindana Mîrê Cizîra Botan hatiye gotin. Mela bi vê malikê seraya Mîrê Cizîra Botan wek navenda hemû cîhanê dide zanîn û patronê xwe mezin dike.

Ma Cizîrê şubhê darê textê heft îqlîmî bit

Hem bi hukm û seltenet Eskender û Fexfûrî bî (Cizîrî, 2010: 224)

Qesîdeya duyem a Melayê Cizîrî bi malika “Ey şehinşahê mu’ezzem Heq nîgehdarê te bî/ Sûreê “Înna Fetehna” dor û madarê te bî” dest pê dike. Li ser muxatebê vê qesîdeya Mela di nav lêkolên edebiyata kurdî de fikrên ciyawaz peyda bûne. Lewra ev kes, bê ku tevahiya qesîdeyê û rastiyên dîrokî li ber çav bigirin, ji hin malikên ku ji bo pesindanê hatine gotin, encamên nerast derxistin. Bo nimûne:

Ney tinê Tebrîz û Kurdistan li ber hukmê te bin

Sed wekî şahê Xurasanê di ferwarê te bî (r. 222)

Eladîn Secadî jî di *Mêjûy Edîbî Kurdîya* xwe de muxatebên van her du qesîdeyên Melayê Cizîrî ji Sultan Huseyn Baykarayê Teymûrî yê hikumdarê Îranê û Sultan Fatîh û Bayezîdê Duyemê Osmanî yekî dizane (Secadî, 1952: 159-160). Herweha ji ber ku di serdema Sultan Selîm de di şerê Çaldiranê de Sefewî tînan şikandin û Tebrîz ji aliyê hêzên Osmanî ve tê dagîrkirin ev malik Sultan Selîmê Osmanî û ji ber kudi serdema Sultan Suleyman û Sultan Muradê Çarem de li dijî Eceman sefer tînan lidarxistin û dewleta Sefewî bi destê van sultanên tînan şikandin heman malik Sultan Suleyman û Sultan Murad bi bîr bîne jî (Doru, 2016: 21), bi raya me ev boçûn û îhtîmal ji rastiyê dûr in. Lewra Fatîh Sultan Mehemed di 1512an de, Sultan Selîm di 1520î de Sultan Suleyman jî di 1566an de dimirin. Ji ber vê çendê

di serdema Fatîh Sultan Mehemed û Sultan Selîm de hêja Melayê Cizîrî nehatiye dunyayê û di sala mirina Sultan Suleyman de jî Melayê Cizîrî ji dayîk bûye. Ji ber vê jî dîroka hikumraniya van sultanen û jiyana Melayê Cizîrî hev nagirin. Li aliyê din eger Melayê Cizîrî helbesta xwe ji bo Sultanê Osmanî binivîsanda divê yan bi osmanî yan bi farisî yan jî bi erebî binivîsanda, lewra zimanên carî yên wê serdemê ev ziman bûn û bi kurdî heta wê demê ew çend berhemên edebî nehatibû nivîsîn. Ji ber vê çendê, herçend serdema jiyana Mela û Sultan Muradê Çarem hev bigirin jî em bi rehetî dikarin bibêjin ku ev qesîde jî mîna qesîdeya pêşî ji bo Mîrê Cizîra Botan hatiye nivîsîn. Lewra ev malika jêrîn cihê hukmê kesê ku tê pesinandin bi aşkerayî nîşan dide.

Ger çî der îqlîmê rabi' hate textê seltenet
Padişahê hefti îqlîman selamkarê te bî (r. 222)

Ji vê malikê derdikeve ku kesê tê pesinandin paytexta wî di îqlîma (herêm) çarem de ye. Li gor zanista coğrafyaya berê mîna ku İbn Haldun jî dibêje Cizîr dikeve îqlîma çaran û beşa şeşan, lê Stenbola ku paytexta dewleta Osmanî bû di îqlîma pêncan û beşa çaran de bû (İbn Haldun, 1991, 313, 319). Ev agahî jî piştrast dike ku muxatebê vê qesîdeyê ne Sultanê Osmanî ye, Mîrê Cizîra Botan e. Dîsa her ji ber vê peyva “Tebrîz”ê ya ku di malika navborî de derbas dibe, li gor veguhestina Hejar, Mehemed Emîn Zekî Beg muxatebê vê qesîdeyê Îmaduddîn Zengî zaniye ku di wê serdemê de Tebrîz di bin hukmê wî de bûye. Lê bi boçûna Hejarê şîrovekarê dîwana Melayê Cizîrî, navê Tebrîzê tu carî nabe delîl ku muxatebê vê qesîdeyê fermanrewayê Tebrîzê be. Lewra Mela ji Xweda xwestiye ku ew mîrê kurd ê Cizîrê ku rewac daye îslamê û feqî û melayên wî gelek hene û dersên Quran û hedîsan dibêjin, Xweda wî baladesttir bike û wî bike xwediyê heft îqlîman. Ji ber vê jî ji Xwedê hêvî kiriye ku ne tenê mulkê Kurdistanê, Tebrîz jî bê ser hikumeta wî û xwediyê mulkê Xorasanê xwe bide ber daldeya wî (Hejar, 1361: 16-21). Mela Ehmedê Zivingî jî bikaranîna peyva “Tebrîz”ê bi mubalexeya helbestê ve girê dide û muxatebê qesîdeyê Mîrê Cizîra Botan dizane (Zivingî, tîpa yê). Jixwe qafiyeya vê qesîdeyê ku bi peyva “bî”yê hatiye çêkirin di seranserê qesîdeyê de bi wateya hêvî û niyazê tê bikaranîn û ji halê mewcud zêdetir daxwaza Mela nîşan dide.

Mela Ehmedê Zivingî (?), Sadiq Behaedîn Amêdî (1998) û Abdullah Yaşın (2007) radigihînin ku ev qesîde ji bo Xan Şerefê Mîrê Cizîra Botan hatiye nivîsîn. Lewra Xan Şeref, di nav mîrên Cizîra Botan de navdartirîn mîr e û di dîroka vê mîrekiyê de xwedî cihekî taybet e. Ji ber rizgarkirina Cizîrê ji bin dagîrkariya Aqqoyîniyan û berxwedana li hember Sefewiyan li gor jêderên dîrokî menqîbeyên rêvebirîya dadperwer a Mîr Şeref di nav xelkê de dibe çavkaniya gelek çîrok û serpêhatiyên qehremaniye (Sevgen, 1982: 54). Lê çavkaniyên dîrokî aşkera dikin ku Mîr Şerefê Duyem ku bi nasnavê Xan Şeref tê nasîn berî şerê Çaldiranê, di sala 1509an de miriye (Varlı, 1997: 345) û 57 sal berî jidayîkbûna Mela çûye ser heqiya xwe. Jixwe li gor Şerefhan Bedlîsî (2007) di 1597an de li ser textê Mîrekiya Cizîra Botan Mîr Şerefê Sêyem rûniştiye. Ji ber vê çendê jî, ew delîlên ku kesayetên

navborî ji bo Xan Şeref tînin di heman demê de ji bo Mîr Şerefê Sêyem jî derbas dibin û rasterast ji Xan Şeref re nabin delîl.

Bi dîtina me ji bo diyarkirina muxatebên qesîdeyên Melayê Cizîrî du tişt girîng in, ew jî serdema jiyana Mela û diyarkirina mîrên wê serdemê ne. Herçend derbarê serdema jiyana Mela de fikrên ciyawaz hebin jî fikra herî maqûl û rast ew e ku Melayê Cizîrî di navbera salên 1566/1567 û 1640î de jiyaye. Li aliyê din li gor ragihandina Şerefexan ku berhema xwe di 1597an de tamam kiriye mîrê Cizîra Botan ê wê demê Mîr Şerefê Sêyem e. Loma jî bi dîtina me yek ji muxatebên muhtemel ên van her du qesîdeyên Mela, ev mîr e. Lewra dema mirov li salixdanên Şerefexan ên derbarê Mîr Şerefê Sêyem dinêre ev qenaet li cem mirov bihêztir dibe.

Emîr Şeref, ji mîrên hilbijartî û tekmêr ên xanedana mezin a Fermanrewayê Cezîrê yê herî mezin e. Çunkî di meydana merdî, mêrxasî û alkariyê de ji emsal û dijminên xwe yên di vî warî de serdesttir e. Di meydana merdan de bi kaşoyê mêraniyê gog ajotiyê û sebebên rêz û payeyîyê hemî ji xwe re girtiye. Qehra zendên wî yên bivirî û şûrê wî yê tûj û birekî, tev delîl û îsbatên hêjayetî û serdestiyên mîr û mêrxasiyên wî yên ketina ceng û şeran in. Wekî şair gotiye:

Di dema merdîtî, Xatem tama ye, çiloz e, bê mecal

Di ceng û şer de, henekan dike bi Rustemê Zal

A herî rast ew e ku, re'aya û esker ji dadwerî û qencyên wî razî ne û ji fikir û xebatên wî spasdar û minnetdar in ji kirinên wî yên mirovane dilxweş û şad in. Ji ber vê jî ji aliyê giregir û mezinan, kesên di rêzê de, kesên nêzîk û dûr her kesî ve tê hezkirin. Hemî ev kesên han her wext ji Xwedê hêvî û lava dikin ku vî mîrê jîr û jêhatî ji wan re biparêze (Bedlîsî, 2007: 239).

Ji van salixdanên Şerefexan mirov têdigihîje ku Mîr Şerefê Sêyem ji aliyê Cizîriyan ve gelek hatiye hezkirin û ji ber ku serdema hikumraniya wî rastî salên kemalê yê Melayê Cizîrî tê, maqûltir e ku mirov bibêje Mela qesîdeyên xwe pêşkêşî vî mîrî kirine. Lewra malika dawî ya vê qesîdeyê jî nîşan dide ku ew Mîrê ku qesîde ji bo wî hatine pêşkêşkirin sax e û Mela hêvî dike hertim di xizmeta wî de be.

Qest û daxwaza Melê daîm ji can û dil ev e

Her di benda xizmetê pêşdestê dîdarê te bî (r. 223)

Diyar e, bi pêşkêşkirina van qesîdeyan, Melayê Cizîrî dikeve bin parastina Mîrê Cizîra Botan û bi ihtîmaleke mezin piştî vê yekê, Mela weku muderisê Medresaya Sor tê destnîşankirin. Lewra bi gotina Înalcık dema helbestvanekî qesîdeyek pêşkêşî hikumdarekî bikira, arîkariya hikumdar xwe bi awayên ciya ciya nîşan dida. Hikumdar li gor pîşeyê wî helbestvanî eger munşî bûya ew dikir

katib, eger ji çîna ulemayan bûya yan ew weku muderis yan jî weku qazî tayîn dikir (Înalçık, 2010: 28). Xuya ye ku Mîrê Cizîra Botan jî li hember van qesîdeyên wî, Mela bi muderisiya medreseya herî mezin a Cizîrê ku Medreseya Sor bûye padaşt kiriye ew xistiye bin parastina xwe. Ji xwe sîstema parastinê ne tenê li serayên padîşahên mezin di koşkên paşa û mîran de jî dihat dîtin. Hêjayê gotinê ye ku her du helbestvanên mezin ên îranî Se'dîyê Şîrazî (1213-1292) û Hafîzê Şîrazî (1315-1390) jî xwedî patronên weha bûn û Ebu Bekîrê Salguriyê patronê Se'dî û Ebû Îshaqê Încû û Şah Şuca'yê Muzaferiyê patronên Hafîz jî ew çend navdar û xwedî desthilateke berfireh nebûn (Înalçık, 2017: 25,28).

3. Mîrê Bihêz û Melayê Lawaz

Cewher û binyada helbestên pesindariyê li ser mezinkirin û bilindkirina kesayeta hikumdar, berçavkirina hêz û şiyana wan û nîşandana lawazî û hewcedariya helbestvanan tê avakirin. Helbestvan bi armanca bîdestxistina parastin û arîkariya hikumdar bi teşbîhên curbicur berziya hikumdar û nizmiya xwe berçav dike da ku bigihîje armanca xwe. Melayê Cizîrê jî bi her du qesîdeyên xwe doza hîmayekirinê li Mîrê Cizîra Botan dike û hewl dide bikeve bin xizmet û parastina wî. Ji ber vê jî Mîr dişibîne rojê, asîтана dergehê wî weku cihê bîdestxistina dewletê destnîşan dike û bi vî awayî hikumdar weku çavkaniya hêz û îhsanê û xwe jî bende û muhtacê wê hêz û îhsanê raber dike.

Lew ziyaret asîtanê tete şemsa dewletê

Da sehergahan ji dîdarê şerîf purnûri bî (r. 224)

Di vê malikê de xuya dibe ku seray; navend û çavkaniya ronahî, feyz û îhsanê ye û bi îradeya hikumdar ve girêdayî ye, helbestvan jî perestîşkar û daxwazkarê vê feyz û ronahiyê ye. Eger helbestvan bi dîdara Mîr şad û şerîf bibe wê demê ne tenê seher, dê helbestvan jî “purnûr” bibe. Bi vî awayî Mela, weku çavnê û hewcedarê lutfa Mîr, bi vê malikê rasterast daxwaza parastinê lê dike. Li aliyê din bi hêmayeke hevbeş a helbesta klasîk Mîr dişibîne rojê û mezinahiya wî berçav dike. Lewra mîna ku Ahmet Hamdi Tanpınar jî dibêje di nav xeyalên helbestî yên Serdema Navîn de hikumdar hertim bi rojê hatiye şibandin û mîna rojê ronahî li derûdora xwe belav kiriye (Tanpınar, 2010: 23). Ev jî nîşan dide ku Mela jî mîna helbestvanên din ên rojhilatî ji ber ku Mîr weku şah û padîşahên din, navenda hêz û îhsanê zaniye bi heman awa û edayî doza parastinê lê kiriye.

Melayê Cizîrî ji bo dabînkirina parastina Mîr, di dirêjahiya qesîdeya xwe de bi sîtayiş wesfên Mîr dide û ji bo pesnên xwe bihêz bike Mîr dişibîne hin hikumdarên mezin û efsanewî. Di qesîdeyê de hatiye ku Mîr bi dadperweriya xwe mîna Nûşîrewan, bi comerdiya xwe mîna Hatem, bi hukm û desthilata xwe mîna Eskender û Fexfûr, bi bezm û kamiraniya xwe mîna Cem, bi bereketa xwe ya manewî mîna Rûhilqudus, bi temendirêjîya xwe mîna Xîzîr û Nûh, bi zêdebûn û firehiya mulkê xwe mîna Zulqerneyn û bi karîgeriya desthilata xwe ya efsanewî mîna Suleyman pêxember e. Herweha Mîr wusa bihêz û dilêr e ku Xusro û Şapûr ne bendê wî

ne, belku bendê kurê wî ne. Bêguman mezinkirina hikumdarên armanca sereke ya qesîdeyan e û şibandina wan bi şah û padîşahên berê yek ji taybetmendiyên gîştî yên edebiyata klasîk a îslamî ye. Lewra şibandina hikumdarekî bi hikumdarên berê vedigere serdema Emewîyan û li gor ku Tanpînar ji Teberî radigihîne cara pêşî xelîfeyê Emewî Yezîd xwe bi padîşahên berê şibandiye û gotiye: “Ez kurê Merwan û Xusrev im. Kalê min Qeyserê Bîzansê ye û Xaqanê tirk bapîrê min e” (Tanpînar, 2010: 25). Mela jî li ser vê rêbazê weha salixê Mîrê xwe dide:

Paşê Newşîrwan dibêm dê hakimê ‘adil tu yî
Mislê Hatim dê bi danê der cîhan meşhûrî bî

Ma Cizîrê şubhê darê textê heft iqlîmî bit
Hem bi hukm û seltenet Eskender û Fexfûrî bî

Mislê Cem cama zerîn xalî nebî te j’badeyê
Da ji xemra şadimanî daîma mexmûrî bî

...

Çendekî şîrînpuser derbendê dîwana te bin
Bendê şapûrê te bin ta Xusro û Şapûrî bî

...

Şubhetê Rûhilqudus ‘erdê tu pê lê dayinî
Sebze û reyhan û nesrîn û gulê menqûrî bî

...

Ma te ‘umrê Xedr û Nûh û mulkê Zulqerneyn bitin
Gunbada çerxê melemme’ her bi te me’mûrî bî (r. 225-226)

Ji bilî şibandina şah û padîşahên berê, Mela ji bo berçavkirina hêz û desthilata Mîr û hêza wî ya cengê gelek caran ji objeyên asîmanî jî sûd werdigire û bilîndiya Mîr bi alegoriya unsurên asîmanî berçav dike. Ji ber vê jî Mela dema behsa patronê xwe dike weha nîşan dide ku di serdema cengê de stêrkên Zuhre û Kêwanê dikevin bin rikêba wî, heft stêrk û neh gêrestêrk ji bo kar û xizmetê li dora wî digerin û dema dest bi fetha ezel jî dike taca serê wî wek rojê birûsk vedide û stêrk li dora vê tacê çerx didin.

Her kinarê pê ve wergêrî ‘inanê himmetê
Zuhre bî peykê te û Kêwan rikêbdarê te bî

...

Seb‘eyê seyyare û neh çerxê sergerdan bi vê
Girdiş û dewrê ‘eceb der xizmet û karê te bî

...

Lami‘ê fetha ezel berqê ji ber tacê te dit
Kewkeba Se‘da ebed necmek ji seyyarê te bî (r. 221)

Li gor Mela ji ber vê hêza asîmanî û bêwêne kî li dijî fermanên Mîr derkeve weku findekê mehkûmê helandinê ye û nikare xwe ji ber derbên şûrên wî rizgar bike. Eger ew kes şahbaz be jî nikare xwe ji tora desthilata Mîr rizgar bike û dê bibe nêçîra wî. Ji ber vê jî li gor Mela her kesê ku xwedî aqil be divê bikeve bin xizmeta Mîr û dewlet û xweşbextiyê li ber dergehê wî bigere ku çavkaniya lutf û îstîxnayê ye.

ö 162

Melayê Cizîrî

Ê ji emrê te‘y mukerrem serkeşî kit şubhê şem‘
Ber serê tîxê te û meqtûlê mûkarê te bî

Şahibaz er çendî perwazê bi bala bêt û ret
Dê di nêv tora te bêt û seydê şunqarê te bî

...

Her serê dewlet hebit dê her di nêv benda te bit
Her kesê ‘aqil bitin dê her di çokarê te bî

Ê divêt azade bit dê çehvinêr lutfa te bit
Her çî istixna di dil ber minnet û parê te bî

Her kesê qestek di dil dê qestê dergahê te kit
Ê di xatir ercû kit dê her ricakarê te bî (r. 222-223)

Li hember vê hêza Mîr, Mela jî mîna herkesî dixwaze bikeve bin hîmayeya wî û ji aliyê Mîr ve bê qebûlkin. Lewra Mela li hember vê hêz û comerdiya nedîtî Mîr weku Suleyman pêxember û xwe jî di hafa wî de weku mûrekî dibîne. Piştî ku Mela

bi xizmeta Mîr şa dibe, dibêje ew kesê mîna teyrê goyîn nekeve bin xizmeta Mîr dê şerpeze bibe û têk biçê. Aşkera ye ku Mela helbestvanan dişibîne teyrê goyîn, lewra helbestvan jî mîna teyrê goyîn bi helbestên xwe di hizura Mîr de dinalin û dermanê nalîna wan jî tenê parastin û tewecuha Mîr e.

Ger çî der dîwanê hedret pur heqîr in şubhê mûr
Çeşmê te çeşmê Suleymanî bi halê mûri bî (r. 226)

Ê ne wek goy bê ser û pa bêt di benda xizmetê
Ma di çewgana te her perkende û meqhûrî bî (r. 226)

Ji ber vê, Mela hêvî dike ku her di xizmeta Mîr de be, sînga xwe jê re bike deryaya gotinên mirarî û pê pesnê wî bide. Loma jî amadehiya xwe nîşan dide ku tu caran li ber dergehê dewleta Mîr winda nebe û her di bin fermana wî de bi “me’ mûrî” bimîne.

Her di medhê te’w senayê sîne û qelbê Melê
Bê tafawut qulzema purlu’luwê mensûrî bî

J’asitanê dewletê xaib nebî carek Mela
Da ji fermanê mukerrem dem bi dem me’ mûrî bî (r. 226)

Qest û daxwaza Melê daîm ji can û dil ev e
Her di benda xizmetê pêşdestê dîdarê te bî (r. 223)

Diyar e, Melayê Cizîrî bi van her du qesîdeyên xwe di çarçoveya mezmûnên hevbeş ên şaristaniya îslamê de pesnê lehengî, hêzdarî, dadperwerî û ciwamêriya patronê xwe dide û doza parastinê lê dike. Lê dema vê dike di her du qesîdeyên xwe de jî tenê cih dide beşa medhiyeyê û beşên din ên mîna nesîb, texezzul, girîzga û fexriyeyê la dide. Ev jî ji ber vê çendê ye ku beşa medhiyeyê ji beşên din cudatir rasterast berê xwe dide patron û pesnê wî dide. Lewra bi gotina Banarlı bi derbasbûna demê re ev beş dibe armanca sereke ya qesîdeyan (Banarlı, 1997: 188) û hin helbestvanên mîna Melayê Cizîrî pêwîstî bi beşên lawekî yên din ên qesîdeyê nabînin û qesîdeyên xwe bi vê beşê sînordar dikin.

Hogîriya Mîr û Mela

Helbesta sêyem a ku peywendiya Melayê Cizîrî û mîran nîşan dide danberheva Mîr û Mela ye. Ev helbesta gotûbêjî ji aliyê Mîr Umadeddîn' û Melayê Cizîrî ve hatiye danîn û asta nêzîkbûna Mela nîşan dide digel desthilatdaran. Bêguman di nav sîstema patronajê de ji bo helbestvanekî îltîfata herî mezin hogîriya (musahibî) hikumdarên û rêvebiran e. Musahibî tê wateya şêwirmendiya hikumdar û hevaltîya razên wî yê şexsî û hevrêtiya wî ya jiyane (Înalçık, 2010: 24). Di vê wateyê de danberheva Mîr û Mela vê nîşan dide ku Mela di kariyera xwe ya edebî de gihîştîye pileyeke bilind ku ew jî hevaltîya digel mîran e. Li aliyê din danberheva Mîr û Mela nîşaneya herî bihêz a peywendiya Melayê Cizîrî ye digel serayê. Ev peywendî ew çend bihêz û xurt e ku dema Mela wefat jî dike ev peywendiya xurt xwe nîşan dide û Mela di nav goristana taybet a malbata Mîr de tê veşartin û wek endamekî malbata Mîr dibe mezherê îltîfateke taybet.

Danberheva Mîr û Mela bi gotin û silava Mela dest pê dike. Lewra Mîr ji ber hêz û otorîteya xwe muqîm e û her kes û her tişt li dora wî digerin. Mela jî weku piraniya helbestvanên serdema xwe hewcedar û daxwazkarê îhsana Mîr e û ji bo xwe bigihîne xizmeta Mîr û ji aliyê wî ve bê qebûlkirin divê cara pêşî ew li Mîr silav bike.

Mela:

Selama min senaxwanî sehergeh gewher'efşan bit
Bi sûret emrê Subhanî ser elqabê zer'efşan bit
Bi xizmet 'erdê sultanî 'ebîr û 'enber'efşanî

Mîr:

Selama sanî'ê Qadir Mela da pê mu'etter bî
Muferreh bit me lê xatir peyapey lê mukerrer bî
Ji cama xatirê 'atir me jê ayîne enwer bî (r. 302)

¹ Mîna muxtebên qesîdeyên Mela li ser Mîr Umadeddîn jî di çavkaniyan de îddîayên ciyawaz hene. Merûf Xeznedar ji ber ku derbarê Mîr Umadeddîn de agahiyên dîrokî bi dest naxe her du beşên vê helbestê jî aîdê Mela dizane û Mîr Umadeddîn kesekî xiyalî dihesibîne (Xeznedar, 2010: 346-347). Abdullah Yaşın diyar dike ku Mîr Umadeddîn kurê Mîr Şerefê Duyem e û heval û şagirdê Melayê Cizîrî ye (Yaşın, 2007: 53-54). Lê li ser kêla Mîr Umadeddînê kurê Şerefê Botî dîroka 914ê koçî hatiye nivîsîn û ev jî nîşan dide ku Mîr Umadeddîn di 1508/1509ê zayînî de miriye û ev jî beriya jidayîkbûna Melayê Cizîrî ye. Li gor Selefî û Doskî jî Mîr Umadeddîn mîrekî ji mîrên Hekariyê ye û xwendekarê Melayê Cizîrî bûye (Selefî-Doskî, 2008: 76). Li ser destnivîsa Taha Ebabekir a dîwana Melayê Cizîrî jî navê mîrê ku bi digel Mela helbest gotiye "Emîr Emadeddîn el 'Ebbasî-yî'l Hekkarî quddîse sirruhuma" hatiye nivîsîn (Amêdî, 1998: 53). Doskî di xebateke xwe ya çapnebûyî de li ser Mîr Umadeddîn bêtir agahî dide û bi palpiştîya du destnivîsên dîwana Mela (Destnivîsa Mihemed Esmereş Xoşabî -1872- û destnivîsa Mihemed Sebrîyê kurê Mela Ebdulfettahê Herşînî -1923-) diyar dike ku Mîr Umadeddîn yek ji mîrên Hekariyê bûye, hevaltîya Melayê Cizîrî kiriye, bi nasnavê Sebûrî helbest nivîsîne û heta niha heft helbestên wî bi dest ketine (Doskî, 24-25). Bi vî awayî diyar dibe ku ev mîr ji mîrên Hekariyê ye û bi gotina Bruinessen (Bruinessen, 2033: 251) dibe ku li gor taybetmendiyên wê serdemê weku mêvan yan jî şêwirmend di seraya Cizîra Botan de mabe û peywendiya wî bi Melayê Cizîrî re çê bûbe.

Herçend Mîr bi vê danberhevê Mela muxateb qebûl kiriye û qedrê wî girtiye jî, hiyerarşiya navbera Mîr û Mela di seranserî danberhevê de bi awayekî aşkera xwe nîşan dide. Di dirêjahiya vê gotûbêjê de digel pesindana Mela, Mîr bixwe jî pesnê xwe dide. Mîr wesf û taybetmendiyên xwe yên hikumdariyê di warê îrfan û eşqê de jî bi bîr tîne û bi vî awayî bi şanazî behsa hêza xwe ya madî û manewî dike.

Mîr:

Ji neş'a badeya kasê bi zat ez xerqê 'urfan im
Bi wê camê bi wê tasê sifetkisra we xaqan im
Ji berqa xemzeelmasê li textê dil Suleyman im (r. 304)

...

Di perwazê humadeng î n me ser da tacê îqbalê
Şehê Keyxusro û Zeng î n serefraz î n di vî halê
Werî n saqî meya rengî n me dil maye di vê qalê (r. 308)

Mela li beramber mezinahî û şanaziya Mîr gelek dîlnizim e û xwe li ber dergehê wî axa bin lingan dizane. Mela dibêje eger ez biçim ser felekan jî dîsa di benda Mîr de mîna nêçîrekî me û Mîr kengê bixwaze dikare min nêçîr bike. Çawa Mîr xwe di hikumranî û eşqê de xwedan hêz û desthilat dizane, Mela jî bi heman şêwe wesfên wî yên desthilatdariyê di warê gotin û edebiyatê de jî bi bîr tîne û bi van gotinên xwe şanaziya Mîr dupat dike.

Mela:

Di rê da xakê dergah im belê ewwel ji vê xakê
Bila bê paye û cah im me pê çû ferqê eflakê
Şigarek derxurê şah im di wî bendê di fitrakê

Di îqlîmê suxen xaqan rewanbexş û şekerrêz î
Nehin wek te di afaqan bi can ra 'enber'amêz î
Ji sîmînsa'îd û saqan bi sehharî guherrêz î (r. 308-309)

Mîr weku meqamê pesendkirin û qebûlê, Mela di huner û edebiyatê de melevan û sihêrbazê deryaya gotinên mirarî û ji Misirê heta Qezwînê weku xwedî helbestên şekerbar wesif dike ku dikare di carekê de sed helbestî li hev bîne. Herweha Mîr di dawîya vê danberhevê de ji ber hunera bilind a Mela wî weku ustad qebûl dike. Ev pesindan jî nîşan didin ku cih û pileya Mela di nezera Mîr de gelek bilind e û Mela helbestvanê herî mezin ê seraya Cizîra Botan e.

Mîr:

Bi xewwasî bi sehharî te dur anîn ji behreynê
 Ji nezma te şekerbarî ji Misrê ta bi Qezwînê
 Bi diqqet bîn sed eş'arî dibêjî terfetil'eynê

...

Di baxê lefz û me'nayê suxen min serwî azad e
 Ji îmla û ji încayê me lewhê dil numa sade
 Ji husnê rewneqek dayê ku Şeyx Ehmed me ustad e (r. 310)

Mela di dawiya danberhevê de rasterast diyar dike ku di bin xizmeta Mîr Umadîn de ye û di qulzuma wî ya nîmetan de gewheran berhev dike. Yanî bi saya wî dikare van gotinên mîna dur û mircanan li hev bîne. Ev jî bi awayekî aşkera nîşan dide ku Mela helbestvanekî serayê ye û di bin sîbera seraya mîran de kariye hunera xwe bîne holê.

Mela:

Ji behra qulzuma mîran bi xewwasî guherçîn im
 Di behsa 'ilm û tefsîran tu deryayan we nabînim
 Ji mîr û begler û çîran xulamê mîr Umadîn im (r. 310)

4. Xurûra Mîr û Şanaziya Mela

Melayê Cizîrî ji ber peywendiya wî ya bihêz digel mîrên seraya Cizîra Botan û weku helbestvanê vê serayê dema di helbestên xwe de şanazî bi hunera xwe dike di heman demê de xurûra seraya Cizîra Botan jî temsîl dike. Bo nimûne dema ji ber dizîna helbestên xwe rexne li Melayê Finikî digire, Finika navçeya Mîrekiya Cizîra Botan jî li hember Cizîrê biçûk dixê. Ev malika Melayê Cizîrî tenê reqabeta di navbera du helbestvanan destnîşan nake, di heman demê de mîlîlaneya navbera paytext û navçeyan jî nîşan dide. Lewra di Serdema Navîn de di nav sîstemên rêvebiriyên monarşîk de tu carî navendê nedihîşt bajarên biçûk ên derûdor li hember paytext bihêz bibin û hêza reqabetê di xwe de bibînin (Kılıçbay, 2000: 116). Ji ber vê jî Melayê Cizîrî li ser navê seraya Cizîrê di şexsê Melayê Finikî de Finika navçeya herî bihêz a Mîrekiya Cizîra Botan biçûk dixê û bi vî awayî hêza paytexta patronê xwe nîşan dide.

Tu dizanî Finika te ne mekanê xezelan e
 Çi buha tîne meta'ê te eya bê ser û ber (r. 300)

Di Serdema Navîn de ji ber ku desthilatdarên îslamî tevî berpirsiyariyên dunyewî berpirsiyariyên uxrewî jî hebûn û hem dîn û hem dunya temsîl dikirin, karîgeriya îdeolojiya dînî li ser wan gelek bû. Ji ber vê çendê hikumdarên bi qasî helbestên pesindana desthilata xwe ji helbestên dînî û tesewufî jî hez dikirin. Loma jî Melayê Cizîrî dema xwe di eşqê de weku arifekî bêwêne nîşan dide hem dixwaze karîgeriya xwe li ser serayê û rêvebiran zêde bike hem jî ji hêla manewî ve dixwaze seray û paytexta Mîrê xwe bihêz nîşan bide. Mela xwe weku “arifê zeman û muftiyê eşqê” dibîne. Çawa ku sed mela û musteîdên li derûdora wî nikarin muemmaya eşqê hel bikin û ew çend ilmên wan nîne, Me’rufê Kerxî jî hewcedarê ilmê Mela ye. Loma jî Me’ruf divê ji Kerxê bê Cizîrê û li ber destê Mela tederîs bibîne. Lewra Mela xwe li ser çiyayê Qendîlê weku fîlê eşqê dibîne, di nav baxê Botan de gulê herî bijarte ew e, ne tenê li Botan li seranserî Kurdistanê çiraya wî tarîtiyan ronî dike.

Kerixîn em di qiyamê me ji dil perde dirand
‘Arifê weqt im û Me’rûfî bila bête ji Kerx (r. 84)

Tu j’Mela her bipirs esrarê ‘işqê hel dikit
Vê mu’emmayê çî zanin sed mela û muste’îd (r. 88)

‘Aşîqê mes’elewxahî were em muftiyê ‘işq î
Destekî sunnet e tê da di yekî nessê kîtab e (r. 181)

Tu narê firqetê zanî dikarim ez tehemmul kim
Diyarê kohê Qendîl im meger fîl im di ‘işqê da (r. 28)

Gulê baxê Îremê Bohtan im
Şebçiraxê şebê Kurdistan im
Çî tebî’etbeşer û insan im
Lillahîlhemd çî ‘alîşan im
Di riya yar li rêza san im
Lew di iqlîmê suxen xaqan im (r. 273)

Mela çawa ku xwe di eşqê û ilmên manewî de arif dizane di heman demê de xwe di hunera helbestê de jî pêşeng û cîhangîr dizane. Lewra helbesta wî di rewaniyê de mîna avê diherike, gotinên wî mîna lu’lu’an in, eda û awayê helbesta wî di nav husneke tamam de xwedî sihr û efsûn e. Ji ber vê çendê jî xwe di warê gotin û edebê de mîrekî cîhangîr û serdarê helbestvanan dide zanîn, Ferruxê Sîstanî li ber xwe ferxê helbestê dibîne û helbesta xwe ji ya Hafîzê Şîrazî çêtir dizane û îddîa dike ku helbestên wî pêdivî bi helbestên Şîrazî nehiştine.

Husnê edaya te Mela her kî dî
Sehne lehu enneke 'eynu'l-fisah (r. 72)

Abê rewan min diye şî'ra Mela
Yunkiru li'l-mai li sûi'l-mizac (r. 68)

Şî'ra te Mela sihrê şekerrêz e bi mu'ciz
Zanim ji lebê le'li te ev lefz û eda girt (r. 49)

Pîrê şe'ar e di şî'rê we Melê şalifiroş
Tu nîşan min mede Ferxî ku li nik min bûye ferx (r. 84)

Ger lu'lu'ê mensûrî ji nezmê tu dixwazî
Wer şî'rê Melê bîn te bi Şîrazî çî hacet (r. 51)

Di iqlîmê suxen mîr im di şî'rê de cehangîr im
We ye'lû mewkibe'l-'uşşaqî e'lamî we rayatî (r. 234)

Bi van mînakên derdikeve ku Melayê Cizîrî wek helbestvanekî mezin ê seraya Cizîra Botan bi helbestên xwe yê pesindariyê ji aliyekî ve dixwaze hêza hunera xwe nîşanî patronê xwe bide ji aliyê din ve jî li hember serayên din nûnertiya xurûra desthilatdarên seraya Cizîra Botan bike. Ev jî dibe sedem ku em malikên xwe pesindana Mela ji wateyeke nerîtî cudatir di çarçoveya patronaja edebî de binirxînin.

Encam

Di encama van nirxandinan de em dikarin bibêjin ku patronaja edebî weku rêyeke berhemanîna edebî di nav sistemeke patrîmonyal de derdikeve holê û di her serdemekê de bi dirûvekî taybet xwe nîşan dide. Di bingeha vê sistemê de hikumdar (patron) heye ku xwedî hêz û desthilateke mezin e û bi cazîbeya hêza xwe helbestvan û edîban li dora xwe kom dike û dibe sedema berhemanîna edebiyatek ku tê de hêvî û daxwazên wî berceste bibin. Ji bilî vê, parastina helbestvan û edîban li hember desthilatdarên dijber hêzeke manewî dibexşîne patron û parêzvanên van kesan da ku navûdengên wan bi hêza hunera helbestvanan bi başî û şîkomendî belav bibe.

Ji destpêka avakirina bajar-dewletan heta serdema modern di navenda vê sistema patrîmonyal de hikumdar hebin jî car bi car li tenişt wan; wezîr, mîr û rayedarên din jî bi rola parêzvanî û patronaja edebî radibin. Melayê Cizîrî jî di nav Mîrektiya Cizîra Botan de ku hikumeteke navçeyî ya dewleta Osmanî bû, herweku

ji hin helbestên wî jî diyar dibe, dikeve bin xizmeta Mîrê Cizîra Botan û pesnê desthilat û kesayetiya wî ya şikomend dide. Herçend li ser muxatebê qesîdeyên Melayê Cizîrî di nav lêkoleran de hizrên cuda derketibin jî bi raya me kesê ku Melayê Cizîrî di her du qesîdeyên xwe de pesnê wî dide Mîr Şerefê Sêyem ê mîrê Cizîra Botan e û Mîr Umadînê ku pê re danberheveke helbestî jî çê dike yek ji mîrên hînterlanda Mîrekiya Cizîra Botan e.

Melayê Cizîrî wek normeke qesîdeyên wê serdemê patronê xwe bi teşbîh û mezmûnên hevbeş ên edebiyata klasîk a îslamî dipesenîne ku di serfirazî, comerdî û hêzê de ji hemû kesayetên efsanewî derbas dike û bi hêz û şikomendiya xwe hemû cîhanê li dora roja desthilata xwe de digêrîne. Li hember vê xwe jî hewcedar û dildarê vê hêza wî dibîne û hêvî dike ku wî di seraya xwe de wek bende qebûl bike da ku ew jî bigihîje miradê xwe. Bi vî awayî Melayê Cizîrî mîna helbestvanên din ên serayê li gor binyad û naveroka qesîdeyan pesnê patronê xwe dide û mîna keke patronaja edebî pêşkêşî me dike di edebiyata kurdî de. Ji bilî vê, Melayê Cizîrî bi danberheva xwe ya helbestî ya digel Mîr Umadîn jî nîşan dide ku di têkiliyên xwe yên patronajê de gelek pêşkêtiye û hatiye asta wê yekê ku digel mîrekî helbesteke hevbeş binivîse û di vê helbestê de ji aliyê mîr ve pesnê hostetî û hunera wî bê dayîn. Di vê çarçoveyê de jî Mela di çendîn helbestên xwe de diyar dike ku wî bi hunera xwe ji helbestvanên navdarên mîna Hafîzê Şîrazî û Ferrûxê Sîstanî derbas kiriye û bi vê şanaziyê jî xurûra seraya Mîrê xwe bilind dike.

Çavkanî

- Amêdî, S. B. (1998). *Hozanvanê Kurd* (Z. Zinar, Tîpguhêzî). Stockholm: Pencînar.
- Banarlı, N. S. (1997). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Bedlîsî, Ş. (2007). *Şerefname* (Z. Avci, Wer.). Stenbol: Avesta.
- Bruinessen, M. V. (2003). *Ağa, Şeyh, Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelebî, E. (?). *Seyahatname* (R. Dankoff-S. A. Kahraman- Y. Dalı, Amd.). Yapı Kredi Yayınları.
- Cizîrî, M. (2010). *Dîwan* (S. Dilovan Amd.). İstanbul: Nûbihar.
- Doru, M. N. (2016). *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri* (Çapa Duyem). İstanbul: Nûbihar.
- Doskî, T.Î. *Baxê Îrem* (Pirtûka Çapnebûyî).
- Ebûş, F. H. (2004). *El Medîne Kurdiye*, Erbil: Spîrêz.
- Ergün, Z. (2014). *Bajar-Edebiyat û Cizîra Botan*, İstanbul: Nûbihar.
- Hejar (1361). *Dîwanî Rebbanî Şeyx Ehmedî Cizîrî*, Tehran: Siruş.
- Hodgson, M.G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kılıçbay, M. A. (2000). *Şehirler ve Kentler* (Çapa Duyem). Ankara: İmge Kitabevi.

- Lapidus, I. M. (2005). *İslam Toplumlari Tarihi* (Y. Aktay, Wer.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun (1991). *Mukaddime* (S. Uludağ, Amd.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İnalcık, H. (2010). *Şair ve Patron* (Çapa Sêyem). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnalcık, H. (2017). *Has-bağçede 'Ayş û Tarab Nedimler Şairler Mutrîbler* (Çapa Sêyem). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Makdisi, G. (2009). *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri İlimler* (H. T. Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Mumford, L. (2007). *Tarih Boyunca Kent* (G. Koca-T. Tosun, Wer.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2011). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi* (Çapa Duyem). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Secadî, E. (1952). *Mêjûy Edebî Kurdî*, Bexda: Çapxaney Mearîf.
- Selefî, H. A.-Doskî, T. Î. (2008). *Mu'cemu's-Şu'eraî'l-Kurd*, Duhok: Spîrêz.
- Sevgen, N. (1982). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri* (Ş. K. Seferoğlu-H. K. Türközü, Amd.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- 170 Tanpınar, A. H. (2010). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (Çapa Heştem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Varfî, E. M. M. (Hoko) X. (1997). *Dîroka Dugelên Kurdan*, İstanbul: Hoşka Weşan û Lêkolîna Sîpan.
- Wellek, R.-Warren, A. (2016). *Edebiyat Teorisi* (Ö. F. Huyugüzel, Wer.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Xeznedar, M. (2010). *Mêjûy Edebî Kurdî*, Hewlêr: Dezgay Çap û Bellawkirawey Aras.
- Yaşın, A. (2007). *Tarih Kültür ve Cizre*, Ankara.
- Zivingî, M. M. (?) "Muqeddîme" *el-Iqd'îl Cewherî fî Şerhî Dîwanî Şeyxî'l Cezerî*, Qamişlî.

Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî

Abdurrahman ADAKⁱ – Hayrullah ACARⁱⁱ – Yakup AYKAÇⁱⁱⁱ

Kurte: *Dîwana* Melayê Cizîrî di nav edebiyata kurdî de yek ji navdartirîn û berbelavtirîn behemên edebî ye. Ji ber vê yekê jî gelek destnivîs, çap, şerh û wergerên wê hene. Herwiha derheqê Mela û *Dîwana* wî de vê dawiyê gelek xebatên lêkolînî jî hatine kirin. Mirov dikare bibêje ku di edebiyata kurdî de ji aliyê bîbliyografya û lîteraturê ve Melayê Cizîrî û *Dîwana* wî di asteke gelekî bilind de ye. Ev nivîsar jî li ser Melayê Cizîrî û *Dîwana* wî xebateke bîbliyografîk e. Armanca vê nivîsarê, di çarçoveya zanista bîbliyografyayê de tesbîtkirin, berhevkirin û nasandina xebatên têkildarî Melayê Cizîrî ne. Rabirdûya xebatên li ser Melayê Cizîrî, nasandina hin xebatên lêkolînî yên girîng û amadekirina listeyên bîbliyografîk bi awayekî sistematîk mijarên bingehîn ên gotarê ne. Biwarên ku listeyên wan hatine amadekirin ev in: Nusxe û çapên *Dîwana* Melayê Cizîrî, pirtûkên lêkolînê yên li ser Mela, şerhên *Dîwana* Melayê Cizîrî, tezên zanîngehan, meqale û ansîklopediyên akademîk, teblîxên sempozyum û konferansan û nivîsarên kovarên populer. **Peyvên Sereke:** Mela Ehmêdê Cizîrî, *Dîwana* Melayê Cizîrî, Helbestên Melayê Cizîrî, Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî.



The Bibliography of Molla al-Jazari

Abstract: Molla al-Jezari's Diwan is one of the most famous and widespread literary works of Kurdish literature. Consequently there have been a lot of manuscripts, copies, commentaries and translations of Diwa. Many researches have also been conducted on Molla and his diwan in recent years. Therefore, Molla al-Jezari and his Diwan possess a high position in Kurdish literature in terms of bibliography and litterateur. This article is a bibliographic study on Molla al-Jezari and his Diwan. It has objectives such as determination, compilation and introduction studies relevant to Molla al-Jezari. The history of studies relevant to Molla al-Jezari, introduction

ⁱ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, abdurrahmanadak@gmail.com.
ⁱⁱ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, hayrullahacar@hotmail.com.
ⁱⁱⁱ Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, TYDE, Kürt Dili ve Kültürü Bölümü, aykacyakup@gmail.com.

of some prominent research studies and systematically preparation of a bibliographic list are main concerns of this study. In this study, the bibliography has been studied under the following sections: manuscripts and copies of Molla al-Jezari's Diwan, research books on Molla, commentaries on Molla's Diwan, dissertations and academic articles, book chapters, symposium and conference presentations and popular journal articles.

Keywords: Molla al-Jazari, Molla al-Jazari's Diwan, Bibliography of al-Jazari.



Melayê Cizîrî Bibliyografyası

Öz: Melayê Cizîrî'nin Divanı, klasik Kürt edebiyatında en ünlü ve en yaygın edebî eserlerden bir tanesidir. Bundan dolayı Divanın birçok elyazma nüshası, kitap baskısı, Divan şerhi ve çevirileri mevcuttur. Özellikle son dönemlerde Mela ve Divanı'yla ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki klasik Kürt edebiyatında Mela ve Divanı'yla ilgili çalışmalar bibliyografik ve literatür olarak ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Bu makale Mela ve Divanı'yla ilgili bibliyografik bir çalışmadır. Bu araştırmanın amacı Melayê Cizîrî ile ilgili yapılan çalışmaları akademik bibliyografya çerçevesinde tespit etmek, toplamak ve tanıtmaktır. Cizîrî ile ilgili yapılan geçmişteki çalışmalar, akademik bazı önemli çalışmaların tanıtımı, sistematik bir şekilde bibliyografik listelerin hazırlanması bu makalenin temelini oluşturmaktadır. Bibliyografya, bu çalışmada şu başlıklar altında incelenmiştir: Yazma nüshalar ve Divan'ın baskıları, Mela ile ilgili araştırma kitapları, Mela'nın Divan'ın şerhleri, Mela ile ilgili akademik tezler, makale ve ansiklopedi maddeleri, sempozyum ve konferans tebliğleri ile popüler edebiyat ve kültür dergileri.

Anahtar Kelimeler: Mela Ehmedê Cizîrî, Melayê Cizîrî Divanı, Melayê Cizîrî şiirleri, Melayê Cizîrî bibliyografyası.

Destpêk

Peyva “bîbliyografya”yê ku îro wek gelek zimanên cîhanê di zimanên kurdî de jî tê bikaranîn ji “bibliographie”ya frensî hatiye wergirtin. Ev peyv ji aliyê morfolojîk ve peyveke hevedudanî ye ku ji du hêmanên (navdêrek û raderek) grekî hatiye sazîkirin: *biblion* ‘pirtûk’ û *graphein* ‘nivîsîn’. Lêbelê îro wek têgeheke zanîstên sosyal bîbliyografya, bi wateyê “repertuara navên pirtûkan” tê bikaranîn. Dema em li rabirdûya bikaranîna vê têgehê dinêrin, em dibînin ku cara yekem di sedeya II. de hekimê yewnanî Klavdios (Claudius) Galenos (m. 210) di kitêba xwe ya bi navê *De Libris Propriis* de peyva bîbliyografyayê di wateya listeya berheman de bi kar aniye ku ev wate hevterfîbê wateya zanîstî ya roja me ye. Piştî em dibînin ku li Rojava gelek keşîş û dîroknasan berhemên bîbliyografîk nivîsîne (Malclés û yd., 2003: 15).

Eger em ji Rojava berê xwe bidin Rojhilatê, em dibînin li nav mîletên misliman ji bo bîbliyografyayê têgehên wek “esamî'l-kutub” (navên berheman), “îlmu'l-kutub” (zanîsta berheman) û “kîtabiyat” (berhemnasî) hatine bikaranîn

ku ev têgeh tev bi zimanê erebî ne. Bi rastî jî şaristaniya ku mislimanan ava kiriye, di warê zanist û nivîsînê de gelekî pêş ketiye û di encamê de di nav vê şaristaniyê de di qadên curbicur de yekûneke mezin berhem derketine holê. Loma jî di navmiletên misliman de gelek alim û nivîskar hene ku kitêbên beriya xwe qeyd kirine û derheqê wan de agahî dane. Berhema Îbn Nedîm (m. 990) ya bi navê *el-Fihrist* û berhema Katip Çelebî (m. 1657) ya bi navê *Keşfu'z-Zunûn* di vî warî de wek du nimûneyên girîng dikarin bîn dayîn (Munecid, 1976: 33-40; Durmuş, 2002: 26/ 83-85). Tişteki zelal e ku van xebatên bîbliyografîk rê li ber lêkolînerên wê demê vekiriye û di xebatên wan de hêsaniyek pêşkêşî wan kiriye.

Di sedsalên dawî de bi zêdebûna zanyarî, lêkolîn, pirtûk û xebatên nivîskî girîngiya bîbliyografyayê hindî çûye zêdetir bûye û vê jî di nav qadên zanistî de bîbliyografya wek şaxeke serbixwe ya zanistê derxistiye pêş. Zanista bîbliyografyayê li ser jêderan radiweste ku di telîfa berhemekê de tîk bikaranîn û, lîste û nivîsên berhemên didin nasandin. Di vê zanistê de wek rêbaz berhemên ku li ser mijareke taybet û bi piranî di serdemeke taybet de hatine nivîsîn û weşandin bi awayekî tam û sistematîk tîk listekirin. Bîbliyografya ji hin aliyan ve di nav xwe de tê dabêşkirin jî. Ji van dabêşkirinan a herî girîng dabêşkirina wê ya li gorî vegirtinê ye. Ji vî aliyê ve, bîbliyografya wek bîbliyografyayên giştî û yê taybet li ser du beşan tê dabêşkirin. Bi giştî eger bîbliyografya hemû berhemên qadekê vegire ew bîbliyografyayeke giştî ye, herwiha eger berhemên mijareke spesîfîk vegire ew jî bîbliyografyayeke taybet e (Durmuş, 2002: 26/ 83-85).

Di amadekirina xebatên bîbliyografîk de armanca yekem çî çapkirî û çineçapkirî, nasandina hemû berhemên biwareke taybet e. Ji van aliyan ve bîbliyografya ji katalogên ku berhemên pirtûkxaneyan didin naskirin vediqete. Bixêra bîbliyografyayê lêkolîner gava di mijarekê de xebatekê bike, pê dihesa ka beriya wîdi wê mijarê de çî xebat û lêkolîn hatine kirin. Ew jî dibê sedem ku xebat hev dubare nekin û xebatên pêştir û xurtir derbikevin (Durmuş, 2002: 26/ 83-85; Aykaç, 2017: 120).

Kurdolojî qadeke berfireh a zanistên sosyal e ku bi taybetî di divan sed salên dawî de li gelek dewletên cîhanê û li nav kurdan bûye mijara lêkolînên curbicur. Gramera Garzoniyê Îtalî vê kêliyê di qada Kurdolojîyê de wek berhema herî kevin a çapkirî tê qebûlîkirin. Aşkera ye ku ji sala 1789an ku berhema Garzonî hatiye çapkirin, heta bi roja me berhem û xebatên ku di qada kurdolojîyê de hatine çapkirin digihîjin kojimeke mezin.

Piştî ku rojhilatnasan bi taybetî di sedsala XIXan de li ser kurdolojîyê xebatên curbicur kirin, di sedsala XXan de jî bi rêzê li Stenbol (di dawiya Osmaniyan de), Iraq, Sûriye, Ewropa, Tirkiye û Îranê xebatên kurdolojîyê gelekî pêş ketin. Li Tirkiyeyê piştî salên 1990î weşangeriya kurdî gelekî pêş ket û ji wê salê heta roja me bi awayekî nedîtî kitêb û kovar derçûn. Dîsa li Tirkiyeyê piştî 2000an di warê Kurdolojîyê de hin gavên nûhatin avêtin û li hin zanîngehan beşên kurdolojîyê vebûn. Di vê navberê de di warê kurdolojîyê de gelek sempozyum, konferans hwd. hatin lidarxistin û çalakîyên curbicur ên çandî, edebî hwd hatin kirin. Di encamê de

van weşan û tevgerên zanistî xebat û lêkolînên di biwara kurdolojiyê de her ku çû zêde bûn.

Bêguman ev wêneyê giştîyên berhem û xebatên biwara kurdolojiyê hebûna bîbliyografyayan pêwist didêre. Bi rastî jî ji bo tesbîtkirin û nasandina van xebatan, pêdivî bi bîbliyografyayên curbicur hene. Wek hemû qadên din, ji bo kurdolojiyê jî hem bîbliyografyayên giştî yên kurdolojiyê, hem jî bîbliyografyayên mijarên taybet dikarin bên amadekirin. Helbet heta nihali ser Kurdolojiyê hin bîbliyografya hatine amadekirin, lêbelê digel girîngiya van xebatên heyî, pêwist e ev qad bê pêşxistin, di vî warî de xebatên nû bên kirin û valahiya heyî bê dagirtin. Ji bo mijarê temam bibe, li vir em dixwazin çend nimûneyan ji bîbliyografyayên heyî pêşkêş bikin: *Bîbliyografyayî Du Sed salî Kitêbî Kurdî 1787-1987* (Mustafa, 1988), *Kurdoloji Bilimin 200 Yıllık Geçmişi (1787-1987)*(Alakom, 1991), *Bîbliyografiy Kitêbî Folklorî Kurdî (1860-2004)* (Nûredîn, 2004), *Rêberî Bîbliyografiye Kurdîyekan*(Yabe, 2006), *Ferhenga Edîb û Nivîskarê Devera Behdînan* (Ridîni, 2006), *Rêberî Name Ekađîmiyekanî Zimanî Kurdî* (Yabe, 2006), *Îndêksî Govarî Korî Zanyarî Kurd* (Yabe, 2006), *Bîbliyografyayî Kurdnasî* (Ebdulla, 2009), *Bîbliyografyayî Akadîmyayî Kurdî* (Emîn, 2010), *Bîbliyografyaye Weşanên bi Îngilîzî li ser Folklorî Kurdan* (Keskîn û Pertev, 2015), *Bîbliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yên li Tirkiyeyê* (2011-2016) (Aykaç, 2017).

ö 174

Melayê Cizîrî

Dema em li bîbliyografyayên Kurdolojiyê yên navborî dinêrin, em dibînin ku heta niha bi piranî bîbliyografyayên giştî yên Kurdolojiyê hatine amadekirin. Aşkera ye digel bîbliyografyayên bi vî rengî, pêdivî bi amadekirina bîbliyografyayên taybet û spesîfîk jî heye. Hem ji bo pêşxistina zanista bîbliyografyaya Kurdolojiyê, hem jî bi bo amadekirina bîbliyografyayên bi vî rengî wek pêdiviyekê derdikeve pêşberî lêkolîneran. Dema em ji vî perspektîfê li qada bîbliyografyaya kurdolojiyê dinêrin, em dibînin ku yek ji kesayet û mijarên herî girîng kudemildest tê bîra me Melayê Cizîrî û Dîwana wî ye.

Melayê Cizîrî di sedeya 16 û 17an de jiyaye û helbestvanekî girîng û damezirîner ê edebiyata kurdî ya klasîk de. Di dîroka edebiyata kurdî de yekem dîwana murettet a wî ye. *Dîwana Melayê Cizîrî* ji serdema wî heta bi roja me li seranserê Kurdistanê di medrese û cimaetên kurdan de hatiye xwendin. Gelek helbestvanên kurd di helbestên xwe de di bin bandora Mela de mane, di hunera xwe de ew wek model wergirtine û şêwaza wî ya edebî şopandine. *Dîwana Mela* hem berî derketina çapxaneyê, hem jî piştî wê gelek caran wek destnîvîs hatiye istînsaxkirin/kopîkirin û ji salên 1900î heta bi roja me gelek caran di çapxaneyan de hatiye weşandin. Dîsa, ji bo dîwanê gelek şerh hatine nivîsîn û di zimanên din de wergerên wê jî hatine kirin (Adak, 2013: 186-210). Çawa tê dîtin *Dîwana Mela* bala gelek lêkolîneran kişandiyê û di encamê de lîtaretureke berfireh derheqê wê de derketiye meydanê. Loma me amadekirina bîbliyografyaya lîteratura Melayê Cizîrî û *Dîwana wî* wek pêwistiyekê dit û ev gotar ji bo vî mijarê terxan kir.

Li vir wek heqşinasîyekê pêwîst e em bibêjin ku li ser Melayê Cizîrî cara pêşî Îsmail Badî xebateke bîbliyografîk amade kiriye û di sala 2000an de li Dihokê di kovara *Vejnê* debelav kiriye. Xebata me di vî warî de dibe lêkolîna duyem. Lêbelê ji ber ku xebata Badî li Kurdistanê Iraqê hatiye weşandin (Badî, 2000: r. 86-101), elîfbêya wê ya kurdî-erebî, ji bo têgihîştina wê, bi piranî, wek astengekê derdikeve pêş. Ji aliyekî di ve ser xebata wî re 17 sal derbas bûne û di vê maweya dirêj de, li gelek deveran û bi taybetî jî li Tirkiyeyê (bi saya çêbûna atmosfereke nisbî xweştir ji bo xebatên Kurdolojîyê) gelek xebatên girîng û nû li ser Melayê Cizîrî hatine kirin. Loma me bi awayê ku gotara Badî jî vegîre, digel tesbîtkirina xebatên ku piştî Badî hatine kirin û digel tesnîf û analîzan ev bîbliyografya amadekir.

Peykerê gotarê ji bilî destpêk û encamê li ser sê beşan ava bûye. Di beşa yekem de rabirdûya xebatên li ser Mela hatiye amadekirin, di beşa duyem de bi awayekî sîstematîk û li gor cureyan lîsteyên xebatên li ser Mela hatine pêşkêşkirin. Di vê beşê de xebatên li ser Mela jî bi şêweya Çapên *Dîwana Melayê Cizîrî*, şerhên *Dîwana Melayê Cizîrî*, werger, pirtûkên lêkolînê, tez, gotar, beşek ji pirtûkê, maddeyên ansiklopedîyan, teblîxên sempozyum û konferensan, kovarên populer (kovarên hunerî, edebî, kulturî) û herfî dawî jî rojnameyan hatine dabeşkirin. Di bin van sernavan delfîsteyên hemûyan yek yek hatine rêzkirin. Di beşa sêyem de nîrxandîneke tematîk li ser xebatên bi Melayê Cizîrî re pêwendîdar hatiye kirin û di beşa çarem de jî hin berhemên girîng li ser Melayê Cizîrî hatine nasandin. Di dawîya gotarê de jî encameke kurt cih digire.

Di amadekirina vê bîbliyografyayê de me gelek jêder di ber çavan re derbas kirin. Hin ji van çavkaniyan bîbliyografyayên berê ne, hin kovarên populer in, hin jî malperên înternetê ne. Bîbliyografyayên berê ku meji wan sûd wergirtiye ev in: Bîbliyografyaya ku Îsmail Badî di kovara *Vejnê* debelav kiriye, bîbliyografyaya ku Abdurrahman Adak di *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk* de di beşa *Melayê Cizîrî* de amade kiriye (Adak 2013: 227-223), bîbliyografyaya ku Nesim Doru di *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleride* belav kiriye (Doru, 2012: 247-248), bîbliyografyaya ku *Abdulcabbar Kavak di meqaleya xwe ya bi navê "Melayê Cizîrî'nin Divan Şerhleri Arasında el-İkdu'l-Cevherî fî Şerh-i Dîvani'ş-Şeyhi'l-Cezerî Adlı Eser"* de daye (Kavak, 2013: 53-67). Kovarên populer (hunerî û edebî) yên ku me lê çavgerandine jev in: *Hetawî Kurd*, *Hawar*, *Jîn*, *Ronahî*, *Nûbihar*, *Nûpelda*, *Nûdem*, *Zend*, *Roja Nû*, *Hêvî*, *Çira*, *Yazınca Dergisi*, *WarD îrok*, *Deng*. Herwiha jêderên dijîtal jî ev in: Navenda Tezên Tirkiyeyê (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>), Navenda Tezên Îranê (<https://irandoc.ac.ir/>), Google Scholar (<https://scholar.google.com.tr/>), Navenda Kovarên Ilmî yên Tirkiyeyê (<http://dergipark.gov.tr/>), Kataloga Lêgerînê ya Giştî a Tirkiyeyê (<http://www.toplukatalog.gov.tr/>) Kataloga Lêgerînê ya Giştî a Navnetewî (<https://www.worldcat.org/>) û malpera akademisyenên cîhanê (<https://www.academia.edu/>). Me herwehaberhemên tarîxa edebiyata kurdî, anotlojîyên edebiyata kurdî, pirtûkên sempozyuman û nivîsarên kuheta niha nehatine tomarkirin jî li ber çavan girtin. M. Zahir Ertekin jî em ji hin meqale û pirtûkên ku li Kurdistanê Iraqê û li Îranê weşiyane haydar kirin ku em bi vê helkeftê spasiyên xwe pêşkêş bikin.

1. Rabirdûya Xebatên li ser Melayê Cizîrî

Bi hêsanî dikare bê tesbîtîkirin ku *Dîwana Melayê Cizîrî*, ji aliyê belavbûna di nav kurdên kurmanc de di asta yekem de ye. Li gor tesbîtên me di serdema klasîk de bi qasî ku *Dîwana Mela* di medrese û tekyayan de di nav zana û sûfiyan de belav bûye, tu berhemên dî yên kurmacî ewqas belav nebûne. Di serdema modern de jî di kategoriya dîwanan de ji aliyê bîbliyografya û lîteraturê ve *Dîwana Melayê Cizîrî* di asta herî bilind de ye.

Lîteratura *Dîwana Mela* wek destnivîs, çap, şerh, werger û lêkolînên zanistî li ser çar beşan dikarin bîn dabeşkirin. Eger em hin awarteyan nehesibînin, em dikarin bibêjin ku kronolojiya xebatên li ser *Mela* bi vî rengî ye: Bi awayekî siruştî îstînsaxkirina *Dîwana Mela* di qonaxa her kevin de ye. Aşkera ye ku gelek nusxeyên ku hatine îstînsaxkirin de perspektîfeke zanistî jî heye. Dûre jî di çapxaneyan de gelek çapên *Dîwanê* çê bûne. Dûre gelek şerhên wê hatine kirin. Her dawî jî derheqê *Mela* û *Dîwana* wî de lêkolînên zanistî yên curbicur hatine kirin.

Hin ji destnivîsên *Dîwana Mela* li pirtûkxaneyên Îngilistan (Bodleian), Almanya (Marburg), Ermenistan (Erivanê), Stenbol û Ankarayê tînin parastin. Bêguman gelek destnivîsên *Dîwana Mela* di pirtûkxaneyên destnivîsan û koleksiyonên taybet ên kesayetên curbicur de hene. Li gor zanyariyên ber dest de vî keliyê destnivîsa her kevin a *Dîwana Mela* Destnivîsa Teyyar Paşayê Amêdîyê ye ku di sala 1231/1815an de hatiye îstînsaxkirin (Tunc, 2008, 25).

Gava em li seyra tarîxî ya çapên *Dîwana Mela* dinêrin, em dibînin ku cara pêşî di sala 1904an de li Berlînê (Elmanya) ji aliyê Martin Hartmann ve hatiye çapkirin (Hartmann 1904). Cara duyem di sala 1337/1919an de li Stenbolê ji aliyê Mihemed Şefîq Erwasî ve hatiye çapkirin (Erwasî1337). Di navbera salên 1941-1943yan de ji aliyê Qedrî Cemil Paşa ve li Şamê di kovara Hawarê de qîsmen hatiye weşandin (Cemîl Paşa, 1941-1943). Di sala 1964an de li Hewlêrê ji aliyê Gîwî Mukriyanî ve hatiye çapkirin (Mukriyanî, 1946). Li Qahîreyê ji aliyê Mihemed Nûrî ve hatiye çapkirin. Di sala 1977an de li Bexdayê ji aliyê Sadiq Behaedîn Amêdî ve hatiye çapkirin (Amêdî, 1977). Di sala 1981ê de li Teheranê ji aliyê Hejar ve hatiye çap kirin. *Dîwana Mela* yekem car bi herfên latînî di sala 1987an de ji li Swêdê ji aliyê Zeynelabidîn Kaya û M. Emîn Narozî ve hatiye çapkirin. Piştî salên 90î li gelek ciyan hem bi tîpên erebî hem jî bi tîpên latînî gelek caran çap bûye.

Digel van nusxe û çapên *Dîwana Melayê Cizîrî* gelek kesan jî li ser *Dîwanê* şerh amade kirine. Di nav van şarihan de yê yekem Şêx Cercîsê Erbîlî ye ku di sala 1186/1772an de qesîdeya ‘Hudûs’ê bi erebî şerh kiriye. Paşê *Mela Yehyayê Mizûrî* (k.d. 1836) jî qesîdeya ‘Muxbeçeya Meyfiroş’ bi farisî şerh kiriye. Seyîd Ehmedê Gilirmanî bi erebî û farisî şerha qesîdeyêke *Mela* çêkiriye. Şêx Qedriyê (k.d. 1947) miftiyê Cizîrê beşek ji *Dîwana Mela* bi erebî şerh kiriye. Piştî van şerhên qîsmî, yê ku cara ewil hemû helbestên *Dîwanê* şerh kirine *Mela Ebdusselamê Westanî* ye. Wî di sala 1958an de bi erebî, farisî û tirkî şerha xwe çê kiriye. Paşê li Cizîrê *Mela Ebdusselamê Nacî* (k.d. 1952) *Dîwan* bi zimanê erebî şerh kiriye. Ev şerh yekemîn şerha bi rêkûpêk e. Dû wan *Mela Ehmedê Zivingî* (k.d. 1971) tê ku wî şerha *dîwanê*

bi erebî çê kiriye û ji şerha Mela Ebdusselam Nacî sûd wergirtiye. Şerha ku herî zêde belav bûye ev e. Li hêla Îranê jî Ebdurrehman Şerefkendî (k.d. 1991) bi navê Hejar di sala 1361ê şemsî de bi soranî şerha dîwanê kiriye ku di qada xwe tene ye. Dîsa Cegerxwîn jî bi kurdîya kurmançî şerheke Mela çê kiriye lê ew hêjî çap nebûye. Abdulkurît Septioğlu jî nêzî 30 helbestên Mela bi tirkî şerh kirine. Celalettin Yöyler yekem car bi kurdiya kurmançî bi tîpên latînî şerha dîwanê amade kiriye. Mihemed Emîn Doskî jî bi kurmançî û bi tîpên erebî şerheke berfireh amade kiriye li Duhokê çap kiriye. Herî dawî Abdalbaki Turan di berhema xwe ya bi navê bi tirkî perçe perçe şerh kiriye. Ji bilî wan gelek kes hene ku tenê çend helbestên Mela şerh kirine (Adak, 2013: 202-205).

Dîwana Melayê Cizîrî çî temamî çî jî qismî be, bi zimanên elmanî, farisî, erebî, înglîzî, tirkî û rûsî hatiye wergerandin (Kavak, 2013: 61). Di nav wan wergeran de du werger hene ku derketine pêş. Kerîmî Eyyûbî (1994) digel pêşgotineke dirêj *Dîwana Mela* bi navê “*Dîwan Gazêlê*” wergerandiye Rûsî û Osman Tunç (2009) jî bi tirkî wergera wê kiriye.

Van salên dawiyê jî gelek xebatên akademîk li ser ruxsar û naveroka dîwanê, nêrîna Mela ya felsefî û tesewufî hatine kirin. Herwiha hin xebatên berawirdî jî hatine kirin ku *Dîwana Melayê Cizîrî* bi dîwanên din re di qadên curbicur de hatiye berawirdkirin. Di wan xebatên lêkolînî de ji aliyê kronolojîk ve ya ewil berhema Abdalbaki Turan (2010) a bi navê *Melayê Cizîrî Divanî Şerhi* ye. Dûre pirtûka Nesim Doru (2012) ya bi navê *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşler*, dûre *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmunlar* a Abdurrahim Alkış (2014), herî dawî jî berhema Safiye Zivingî (2017) tê ku bi zimanên erebî û kurdî derketiye ya bi navê *Cemaliyat ed-Delalati's-Sûfiyye fî el-Mu'cemi'l-Luxewiyye li Dîwanî'l-Cezerî / Spehîtiya Watayên Sofîgeriyê di Ferhenga Zimanî ya Dîwana Melayê Cizîrî de*. Em ê li jêrê di beşa nixandîne de van xebatan yek bi yek bidin nasandin.

Piştî ku me bi awayekî kurt rabirdûya destnivîs, çap, şerh, werger û lêkolînên zanistî kir û kronolojiya van xebatan raxist ber çavan, em ê êdî derbasî hûnguliyên mijarê bibin.

2. Bibliyografyaya Melayê Cizîrî li Gor Cureyên Xebatan

Me bibliyografyaya Melayê Cizîrî li jêrê di çarçoveya cureyên xebatan de di bin dozde sernavan de senifandin. Ev cure bê rêzê ev in: Destnivîsên *Dîwanê*, çapên *Dîwanê*; şerhên *Dîwanê*, wergerên *Dîwanê*, pirtûkên lêkolînê, tezên akademîk, gotarên akademîk, beşên pirtûkan, maddeyên ansîklopediyan, teblîx û pêşkêşiyên sempozyum, kongre û konferansan, nivîsarên kovarên populer (Hunerî, Edebî, Çandî) û nivîsarên rojnameyan.

2.1. Destnivîsên Dîwanê

Li gor agahiyên ku Tehsîn Î. Doskî (*Dîwana Melayê Cizîrî*, “Pêşgotin”, 2000), Îsmail Badî (2000) û Mîkaîl Nayîf Tahir (2005) di berhemên xwe de dane, destnivîsên *Dîwana Mela* yên ku heta niha hatine tesbîtkirin ev in:

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Muhammed Teyar Paşayê Amêdîyê, tarîxa istinsaxê: 1231/1815, Ankara Milli Ktp. J. 06 Mil Yz A 5086/1

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), nusxeya ku Martin Hartmann li Stenbolê peyda kiribû û di sala 1904yan de li Berlînê çap kiribû.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), nusxeya ku di 1924an de li Stenbolê hatiye çapkirin.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî û mustensix: Mustafa Qeredaxî, sala istinsaxê: 1924.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mustafa Qeredaxî, sal: 1924.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), el-Cezerî, Molla Ehmed, *Diwanu's-Sultani'l-Uşşaq we Qutbi'z-Zeman Mela Ehmed el-Cezerî*, îstînsax û şerh: Mela Ebdurrehîm el-Westanî, sala istinsaxê: 1935, Pirtûkxaneya Taybet a Abdullah Yaşın.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: 'Emer bin Es'ed, tarîxa istinsaxê: 1347/1937.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Taha Ebabekrê 'Elîyê Wanî, sala istinsaxê 1355/1937 cihê istinsaxê: Zaxo.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mele Mustafayê Posifî, tarîxa istinsaxê: 1357/1937.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mele Tahayê Kovlî, tarîxa istinsaxê: 1369/1949.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), nusxeya ku Gîwî Mukriyanî di 1964an de li Hewlêrê çap kiriye.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mela Menaf kurê Mele Qasimê Birîfkî, Pirtukxaneya Melbendî ya Zankoya Dihokê, hejmar: 53.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî: Ebdusselam Murad Nacî, Celadet Elî Bedirxan bo M. Elî Ewnî rêkiriye. Bexda

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mele Mihemed Emînê Sêkanî, Pirtukxaneya Melbendî ya Zankoya Dihokê, hej. 41.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Mihemed Elî 'Emer, Pirtukxaneya Melbendî ya Zankoya Dihokê, hej. 66.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), mustensix: Hecî Mela Se'îdê Şûşî, Pirtukxaneya Zankoya Dihokê hej. 32.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), Bexda, Pirtûkxaneya Seddam, jimare: 36089.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), Bexda, Pirtûkxaneya Seddam, jimare: 19740.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), Arşîva Berlînê, jimare: Ms. or. quart. 1131.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), nusxeya ku di jimarên 35-58ên kovara Hawarê de derçûn.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî: Enwer Mam Zaxoyî.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî: Mele Muhemedê Botî Bizêvkî.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî: Enwer Maî.

Cizîrî, *Dîwan* (nusxeya destnivîs), xwedî: Enwerê Mayî, navê mustensix û tarixa istinsaxê tune.

2.2. Çapên Dîwanê

Cezîrî, Molla Ahmed-i, *Divan*, latînîze. Selman Dilovan wer. bi tirkî: Osman Tunç, Kültür Bakanlığı, İstanbul 2012.

Cezîrî, Molla Ahmed-i, *Divan*, wer. bi tirkî: Osman Tunç, Kent, İstanbul 2007.

Cizîrî, Melayê, *Der Kurdische Diwan des Schech Ahmed von Geziret İbn Omar Gennant Mala'i Gizri*, nşr. Martin Hartmann, S. Calvary&Co, Berlin 1904.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Emîn Narozi, Avesta, Stenbol 2012.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Gîwî Mukriyanî, Hewlêr 1946.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Sadiq Behadîn Amêdî, Bexda 1977.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî, Nûbihar, Stenbol 2013.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Tehsîn Îbrahîm Doskî, Spîrêz, Duhok 2000.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Z. Kaya û M. Narozi, Roja Nû, Stockholm 1987.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, amd. Zeynelabidîn Zinar, Firat, Stenbol 1992.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, latînî. Selman Dilovan wer. bi tirkî: Osman Tunç, Nûbihar, Stenbol 2008.

Cizîrî, Melayê, *Dîwan*, transkrîpt. Arif Zêrevan, Stockholm 2004.

Cizîrî, Melayê, *Dîwana Melê*, nşr. Qedrî Cemîl Paşa, (di nav Kovara Hawarê de, jimar: 35-57) Şam 1941-1943.

Cizîrî, Melayê, *Dîwanî 'Arifî Rebbanî Şêx Ehmedî Cizîrî Meşhûr be Melay Cizîrî*, Surush, 1982.

el-Cezerî, Şeyx Ehmed, *Dîwanu'ş-Şeyx Ehmed el-Cezerî*, nşr. Muhammed Şefîq Erwasî, Şehzadebaşı Ewqaf-i İslamiyye Matbaası, İstanbul (1338-1340/1919-1921)

el-Cezerî, Şeyx Ehmed, *Dîwanu'ş-Şeyx Ehmed el-Cezerî*, nşr. Muhemmed Nûrî, Daru'l-Kitabi'l-Erebî, Qahîre (bê tarîx). Doskî, Muhemmed Emîn, Şîrovekirina *Dîwana Melayê Cizîrî*, Spîrêz, Duhok 2008.

Mukriyanî, Gîw, *Dîwana Melayê Cizîrî*, Erbîl 1964.

2.3. Şerhên Dîwanê

- Doskî, Muhemmed Emîn, *Şîrovekirina Dîwana Melayê Cizîrî*, Spîrêz, Duhok 2008.
- el-Cezerî, Ebdusselam, *Şerhu Dîwani'ş-Şeyxi'l-Cezerî*, amd. û şîrove: Tehsîn İbrahim Doskî, Spîrêz, Duhok 2004.
- ez-Zivingî, Ahmed îbn Mela Muhammed, *el-Iqdu'l-Cewherî fî Şerhî Dîwani'ş-Şeyxi'l-Cezerî*, 2 cîld, Matbaatu Rafideyn, Qamişlo 1958.
- ez-Zivingî, Ahmed îbn Mela Muhammed, *el-Iqdu'l-Cewherî fî Şerhî Dîwani'ş-Şeyxi'l-Cezerî*, Nûbihar, Stenbol 2013.
- Nacî, Mela Ebdusselam, *Şerhu'd-Dîwani'ş-Şeyx el-Cezerî*, Spîrêz, Duhok 2004.
- Sadiqî, Şefî'ê, *Tercome ve Şerhê Farsiye Dîwanî 'Arifê Rebbanî Şêx Ehmedê Cizîrî: Melayê Cizîrî*, Huseynê Esl, Tehran 1389.
- Septioğlu, Abdulmukit, *Melayê Cizîrî Divanî'nin Şerhi*, Nûbihar, İstanbul 2005.
- Şerefkendî, Ebdurrehman (Hejar), *Dîwanî Arifî Rebbanî Şêx Ehmedî Cizîrî Meşhûr be Melayê Cizîrî*, Neşrê Panîz, Tehran 1393.
- Yöyler, Celadettin, *Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî*, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol 2006.
- Zivingî, Mela Ehmedê, *Gerdeniya Gewherî Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, amd. û wer. Emîn Narozî, Avesta, Stenbol 2013.

2.4. Wergerên Dîwanê

- Cezîrî, Mulla Ehmed (Melayê Cezîrî), *Divan Gazêlêy*, wer. bi rûsî: Kerîmî R. Eyyubî, St Petersburg 1994.
- Cizîrî, Mela Ehmed, *Dîwan*, wer. bi tirkî Osman Tunç, Nûbihar, Stenbol 2009.
- Cizîrî, Molla Ahmed, *Dîwan*, wer. bi tirkî Osman Tunç, T.C.Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul
- el-Cezerî, Mela Ehmed, *el- Tercumetu'd-Dîwanu'l-Cezerî*, wer. bi erebî Tewfîq el-Huseynî, Metbuatu'l- Kitabi'l-'Erebî, Dimeşq 1989.

2.5. Pirtûkên Lêkolînê

- Alkış, Abdurrahim, *Melayê Cizîrî'nin Dîwanında Tasavvufî Mazmunlar*, Nûbihar, İstanbul 2014.
- Doru, M. Nesim, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, Nûbihar, İstanbul 2012.
- Doru, M. Nesim, *Melayê Cizîrî Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi*, Nûbihar, İstanbul 2016.
- ed-Doskî, Muhemmed Emîn, *Felsefetu'l-Işqi'l-Îlahî*, Akademiyî Kurdî, Erbil 2010.
- Kerîmî, Eyyubî, *Qewa'idu'l-Luxetî fî'ş-Şi'ri'l-Cezerî*, Rusya. ?

- Mîkail, Nayîf Tahir, *eş-Şeyxu'l-Cezerî Nehcuhu we Eqîdetuhu min Xîlalî Dîwanîhi'ş-Şî'ryî, Spîrêz, Duhok 2005.*
- Muhammed, Halid Cemil, *Melayê Cizîrî Sevgî ve Güzelliğîn Şairi, çev. Ümit Demirhan, Hîvda, İstanbul 2008.*
- Muhemmed, Xalid Cemîl, *el-Cezerî: Şa'iru'l-Hub we'l-Cemal, Daru'l-Zeman, 2006.*
- Nêrweyî, Hisên Usman 'Ebdurrehman, *Xwandîneka Hêrmînotîkî bo 'Qesîda Hê di ber Qalû Belayê' ya Melayê Cizîrî, Ekađîmyay Kurdî, Erbîl 2014.*
- Omer, Fazil, *Cizîrî û Desthelat Berev Tiyoriyeka Kurdî bo Desthelatê, Dezgeyê Nalbend, Dihok 2017.*
- Resul, Îzedîn Mustefa, *Melayê Ciziri, Ştêk Derbarey Jiyan û Berhemî, Hewlêr 1990, Zankoy Selaheddîn.*
- Reşîd, Mes'ûd Cemîl, *Rolê Tewerên Helbijartin û Rêzkirinê di Çêkirina Rîtma Hozana Klasîkî ya Kurdî da: Dîwana Melayê Cizîrî weku Nimûne, Ekađîmyay Kurdî, Erbîl 2014.*
- Şivan, Îbrahîm Ehmed, *Ferhengî Sofîyaney Dîwanî Cizîrî û Mehwi, Hewlêr 2012.*
- Turan, Abdalbaki, *Melayê Cizîrî Divanî ve Şerhi, Nûbihar, İstanbul 2010.*
- Xeznedar, Me'rûf, *Melayê Cizîrî Şitêk Derbarey Jiyan û Berhemî, Hewlêr 1990.*
- Zivingî, Safiye, *Cemaliyat ed-Delalati's-Sûfiyye fî el-Mu'cemi'l-Luxewiyye li Dîwani'l-Cezerî, Soran, Berlîn 2017.*

2.6. Tez

- Arslan, Ahmet, *Melayê Cizîrî, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.*
- Cebraîlî, Helmet, *Kaveşî der Evzanê 'Erûziyê Eş'arê Melayê Cizîrî ve Tetbîqê An ba Erûzê Farisî ve Erebî, Karşinasîyê Erşed, Danişkedeyê Edebiyat ve Ulumê İnsanî, Danişgahê Kurdistan, 1394.*
- Ebdulla, Helîma Xurşîd, *Berawirdeyeka Kêşnasî di Navbera Erûza Kurdî û Farisî Dîwanên Melayê Cizîrî û Hafizê Şîrazî wek Nimûne, Spîrêz, Duhok 2011.*
- Ehmed, Şe'ban Şe'ban, *Şêwazî Şî'rî Cizîrî, Nameyî Master, Kolîjî Adab Zankoyî Selaheddîn, Erbîl 2002.*
- Mehmûd, Salar Ezîz, *Karîgerî Se'dî le Şî'rekanî Melayî Cizîrî da, Nameyî Master, Kolîjî Adab Zankoyî Selaheddîn, Erbîl 1999.*
- Nevvab Temel, *Ahmed el-Cezerî'nin Divân'ında Nûr Kavramının Felsefî/Tasavvufî Temelleri, Yalova Üniversitesi, Yalova 2017.*
- Öz, Ruhullah, *Molla Ahmed el-Ciziri'nin Divan'ında Kelami Konular, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2013.*
- Rizayî, Bihare, *Berresî Şî'rê Ayîneyî der Asarê Şa'iranê Kurd (Mehwi, Mewlewî, Mela*

Mehmûdê Bêxûd, *Melayê Cizîrî*), Karşinasîyê Erşed, Danişkedeyê Edebiyat ve Ulumê İnsanî, Danişgahê Razî, 1395.

Tayfur, Mehmet, *Melayê Cizîrî Hayatî Divanî ve Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.

Usman, Newzet Ehmed, *Ronbêjî le Şîrî Klasîkî Kurdî da be Nimûney Melayî Cizîrî û Nalî*, Nameyî Master, Kolîjî Adab Zankoyî Selaheddîn, Erbil 1991.

2.7. Gotar

Amêdî, Sadiq Behaeddîn, “Serhostayê Kêş û Vehandinê Melayê Cizîrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*, b. 2, 1975, rr. 359-416.

Amêdî, Sadiq Behaeddîn, “Serhostayê Kêş û Vehandinê Melayê Cizîrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*, b. 3, 1975, rr. 97-154.

Amêdî, Sadiq Behaeddîn, “Serhoşayê Kêş Vehandinê Melayê Cizîrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*, b. 1, 1975, rr. 243-302.

Bîdekî, Hadî, “Te’sîrpezîriyê Melayê Cizîrî Ez Hafîzê Şîrazî Der Mezmunê ‘Eşq”, *Neşriyeyê Edebiyatê Tetbîqî*, Daneşkedeyê Edebiyatê ‘Ulûmê İnsanî, Danişgahê Şehîd Bahonar Kirman, sal, 9, şomare 14, behar û Tabestan 1396.

Çeçen, Halil, “Orijinal Poetic Form in Mela Ahmedê Jaziri’s Diwan”, *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research (IJSBAR)*, ISSN: 2307-4531, rr. 196-209.

Doru, M. Nesim, “Berawerdkirina Dîwana Melayê Cizîrî û Dîwana Seyîd Qedrî Haşimî ji Aliyê Hizra Tesewufî ve”, *Nûbihar Akademi*, 5/3, 2016, ss. 66-81

Doru, M. Nesim, “Melayê Cizîrî’nin Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz’ın Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu”, *İslami İlimler Dergisi*, cîld: 8, jimar: 1, 2013, rr. 295-310.

Doru, M. Nesim, “Mevlâna Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî’nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk”, *Mukaddime*, cîld: 7, jimar: 1, 2016, rr. 53-71.

Erdoğmuş, Hatip, “Molla Mehmet Demirtaş ve Melayê Cizîrî’de Naat”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, ISSN: 2147-7655, cîld: 2, jimar: 1, 2014, rr. 187-195.

Hartmann, Martin, “Li Ser Edebiyata Kurdî & Melayê Cizîrî”, *Nûbihar Akademî*, (wer. Abdullah İncekan), c. 1., jimar. 3., s. 2., 2015, r. X-X

Jaziri, Malaye, “In Praise of Sharaf Khan: On Sufi Teachings.” *In Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, (Edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle), Vol. 2, rr. 244–251, 447-449. Leiden E.J. Brill, New York 1996.

Kavak, Abdurrahman, “Melayê Cizîrî Divân Şerhleri Arasında el-İkdu’l-Cevherî fî Şerhi Dîvan’ş-Şeyhi’l-Cezerî Adlı Eser”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültes Dergisi/ BÜİFD*, cîld: 1, jimar: 2, 2013, rr. 53-67.

- Kavak, Abdurrahman, “Melayê Cizîrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, salı:1, cild: 1, jimar: 2, Kasım 2015, rr. 48-66.
- Kezzazî, Mîr Celaleddinê & Xeyriye, Behrooz, “Pîr Der Dîwanê Hafez ve Şîrê Şairanê Kurd”, *Motaleatê Edebiyatê Tetbiqî, Feslê Heftom, Şomare*, 26, Tabistan, 1392, 115-140.
- MacKenzie, D. N., “Melayê Cizîrî û Feqiyê Teyran”, *Zend*, wer. Samî Berbang, jimar: 9, r. 88, 2006.
- MacKenzie, D. N., “Melayê Cizîrî û Feqiyê Teyran”, *Nûbihar Akademî*, (wer. Abdullah İncekan), c. 1., jimar: 6, 2016, r. 130-133.
- Mahmud, Lokman, “el-Cezerî Muessîsen li Şîri’l-Kurdî el-Klasîkî”, *Serdem el-Erebî*, jimar: 23, 2009.
- Motabçî, Emîn Elî Se’îd, “Melayê Cizîrî Ustadî Xezelî Kurdî le Şêwey Kurmancî Şimalî da”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd*, b. 25-26, 1994, rr. 3-29.
- Shakely, Farhad, “Aesthetic Aspects in The Poetry Of Mala-Ye Jaziri”, *International Journal of Kurdish Studies*, January 2002.
- Shakely, Ferhad, “Melayê Cezîrî Şiirinî Estetik Boyutları”, çev. Ayet Aram, dnd. Muhammed, Halid Cemil, *Melayê Cizîrî Sevgî ve Güzelliğîn Şairi*, çev. Ümit Demirhan, Hîvda, İstanbul 2008.
- Sönmez, Nesim, “Hâfız-ı Şîrâzî - Melayê Cizîrî Karşılaştırması (Aşk, Gül, Bülbül, Rinde, Züht Ve Dini Semboller Açısından)”, *Journal of International Social Research* . Oct2015, Vol. 8 Issue 40, p. 137-149.
- Turgay, Nurettin, “Ahmed el-Botî el-Cizîrî ve Divanında Kur’an’a Yaklaşımı”, *Mukaddime*, cild: 4, jimar: 4, 2011, rr. 139-157.
- Yılmaz, Mehmet, “Mela Ahmedê Cizîrî’nin Kültür Dünyası”, *The Journal of Academic Social Science Studies (IASSS)*, Vol. 5 Issue: 1, rr. 259-271, February 2012.
- “Berawerdkirina Dîwana Melayê Cizîrî û Dîwana Seyîd Qedrî Haşimî ji Aliyê Hizra Tesewufî ve”, *Nûbihar Akademî*, 5/3, 2016, ss. 66-81
- “Schools of Islamic Philosophy in Melayê Jizîrî’s Dîwan”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:6, Issue: 2, 2016, pp.19-39
- “Molla Ahmed el-Cezerî/Melayê Cizîrî”, (*Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni-Osmanlı’da Felsefe ve Akli Düşünce*-, ed: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay., İst., 2015 içinde), s.797-822.

2.8. Beşên Pirtûkan

2.8.1. Bi Kurdî

Adak, Abdurrahman. *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, (çap 3), Nûbihar, Stenbol 2013, “Melayê Cizîrî”, r. 208-232.

Anîst, Bergî Yekem, Tehran, 1364. “Melayê Cizîrî û Şêyxê Îşraq”, r. 92.

Balî, A. *Antolojiya Helbestvanên Kurd*, Pelê Sor, Stenbol 1992

Ebdurreqîb Yusiv, *Dîwana Kurmancî*, Necef, 1972, “Du Helbestên Melayê Cizîrî Digel Hevpeyvîna Feqiyê Teyran”, r. 16-20 û 21-42.

Ehmed Qerenî, *Rewşenbîrîya Çiya*, Perta Yekê, Hewlêr 1992, “Xwandingeha Cizîrî”, r. 12-17.

Elaeddîn Seccadî, *Mêjûy Edebî Kurdî*, çap 1, Bexda, 1952. “Melayê Cizîrî”: r. 155-179; çap: 2 Bexda 1971, r. 197-204.

Es’ed ‘Edo, *Pênasî Beşêkî Şa’iranî Kurd*, Bexda, 1980.

Heme Se’îd Heme Kerîm, *Dîdarî Şê’rî Klasîkî Kurdî*, Bexda 1986, “Remzekanî Sofigerî le Şê’rî Klasîkî Kurdî Nawçey Behdînan da”, r. 195-242.

Kurdo, Qenat, *Tarîxa Edebyeta Kurdî*, Özge 2011, “Meleyê Cizîrî”, r. 90-102.

Me’rûf Xeznedar, *Mêjûy Edebî Kurdî*, berg 2, Aras, Hewlêr 2001, r. 243-290.

Muhammed Nûrî ‘Arif, *Têkstî Edebî Kurdî-Honrawe*, Beşî Duyem, Bo Salî Yekem Zankoy Silêmanî, Kolejî Adab, Çapxaney Zankoy Silêmanî, 1981. “Melayê Cizîrî”, r. 165-210.

Muhammed Elî Qeredaxî, *Bojandnewey Mêjûy Zanayekanî Kurdî le Rêgay Destxetekanîyanewe*, Bergî Duwem, Bexda, 1999, r.238.

Muhammed Elî Qeredaxî, *Bojandnewey Mêjûy Zanayekanî Kurdî le Rêgay Destxetekanîyanewe*, Bergî Yekem, Bexda 1998, “Dîwanî Melay Cizîrî”, r. 181.

Muhammed Salih Îbrahîmî Muhammed (Şepol) *Jînawerî Zanayanî Kurd le Cihanî Îslametî ya Gencîneyê Ferheng û Z*

Nafi’ Akreyî, *Çend Şa’irek Di Herêma Behdînan de*, Bexda 1978, “Melayê Cizîrî”, r. 9-24.

Qaçaxê Murad, *Mêjûy Edeb*, “Xwendina Lîteraturayê-Bona Zersexanêt (8-7), Erîvan, 1973.

Sadiq Bahaeddînê Amêdî, *Hozanvanêt Kurd*, Bexda 1980, “Melayê Cizîrî”, r. 25-175.

Sağniç, Feqî Huseyn, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol 2002, r. 375-386.

Sedîq Borekey (Sefîzade), *Mêjûy Wêjey Kurdî*, Bergî Duyem, çap 1.r. 137.

Sedîq Sefîzade Borekeyî, Mêjûy Wêjeyî Kurdî (du berg), Întîşaratê Nacî, Bane 1375/1997.

Uzun, Mehmed, *Antolojiya Edebiyata Kurdî*, Aram, Stenbol 2003.

Zinar, Zeynelabidîn, Nimûne ji Gencîneya Çanda Qedexekirî, Yekîtiya Nivîskarên Kurd, Stokholm, 1991.

2.8.2. Bi 'Erebî

Bedirxan, Rewşen, *Sefehat Min el-Edeb el-Kurdî*, "Melayê Cizîrî" Beyrût 1954, r. 10-11.

Doskî, Tehsîn Îbrahîm, *el-Medxel li Dîraseti'l-Edebi'l-Kurdî el-Mudewwen bi'l-Lehce eş-Şimaliyye*, "Şeyxu Şu'arai'l-Kurd eş-Şeyx Ehmed el-Cezerî", r. 144-154 Stenbol 1993.

Findî, Reşîd, *Min Yenabî'î eş-Şi'ru'l-Klasîkî el-Kurdî*, Hewlêr 2004.

Me'rûf Xeznedar, *Mextutat Ferîde we Metbuat Nadire*, el-Cuz'el-Ewwel, Bexdad, 1958. r. 18.

Muhemmed Emîn Zekî, *Xulaseti Tarîxu'l-Kurd we'l-Kurdistan*, Terc. Muhemmed Elî Ewnî, Qahire, 1930. "Mulla Cizîrî", r. 336.

Selefî, Hemdî Ebdulmecîd & Doskî, Tehsîn Îbrahîm, *'Iqdu'l-Ciman fî Teracimî 'Ulema we Udeba el-Kurd we'l-Mensûbîne îla Qura we Mudun Kurdîstan*, Mektebetu'l-Esaletî we't-Turas, 2008.

Selefî, Hemdî Ebdulmecîd & Doskî, Tehsîn Îbrahîm, *Mu'cemu'ş-Şu'erai'l-Kurd*, Spirêz, Erbil 2008.

Yusuf, Ebdurreqîb, *ed-Dîwanu'l-Kurdî*, (terc. Muhemmed Niyo), "el-Mulla el-Cezerî", Beyrût 1994, r. 21-28. (Jînenigariya Melayê Cizîrî ji kitêba "el-'Iqdu'l-Cewherî")

2.8.3. Bi Tirkî

Temo, Selim, *Kürt Şiiri Antolojisi*, Agora Yay, İstanbul 2007.

2.9. Maddeyên Ansîklopediyan

Özervarlı, M. Sait, "Molla Cezerî", *DîA*, İstanbul 2005, berg: 30, r. 241-3.

Joyce Blau, "Jazirî," *Encyclopædia Iranica*, XIV/6, pp. 615-616.

Şeyh Ahmed Cezerî (Cüzeyrî), *İslam Tarihi Ansiklopedisi*, berg 9 (<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Tarihi-Ansiklopedisi/Detay/undefined/653>)

2.10. Teblîxên Sempozyum û Konferensan

Alkış, Abdurrahim, *Di Dîwana Melayê Cizîrî de Mertebeyên Wucûdê*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 349-366.

- Bozkurt, Ömer, *Dinî Çoğulculuk ve Hoşgörü Arasında Molla Ahmed Cezîrî*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 367-384.
- Çalî, Lezgin, *Rêzimana Dîwana Mela*, Gotarên Konferansa Kurdolojiyê, (Ed. İbrahim Seydo Aydoğan,) Zaningeha Hekkariyê, Hakkari 2011. r. 75-89.
- Shakely Farhad, *The Poetry of Mala-yê Jazîrî: An Aesthetical Approach*, Gotarên Konferansa Ziman û Wêjeya Kurdî, (Ed. İbrahim Seydo Aydoğan, Selîm Temo Ergul) Zaningeha Hekkariyê, Hakkari 2011. r. 52-62.
- Coşkun, İbrahim, *Molla Ahmed Cezerî'nin Vahdet-i Vücutçu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010. rr. 561-578.
- Doru, M. Nesim, *Molla Ahmed el-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontolojik Değeri*, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 26-28 Mayıs 2014, rr. 207-217.
- Doru, M. Nesim, *Molla Ahmed el-Cezerî'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010. rr. 589-603.
- Doru, M. Nesim, *Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 341-348.
- Ergün, Zülküf, *Di Tesewwura Evîna Melayê Cizîrî de Bandora Diyardeya Bajarvaniyê*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 391-402.
- Erkol, Ahmet, *Cezerî'nin Divanında Akıl Eleştirisi*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 335-340.
- Gündoğar, Hamdi, *Melayê Cizîrî'de Kader ve İnsan İradesi*, Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Uluslararası Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012. rr. 385-390.
- Gündoğar, Hamdi, *Molla Ahmed-i Cezerî'nin Kelâmî Görüşleri*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010. rr. 604-614.
- Kılıç, Cevdet, *Şeyh Ahmed el-Cezerî'nin Şeyh San'an'a Bakışı*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010. rr. 579-588.

Rawendî, Muhemmed & Suleyman, Fihri, “Te’sîrpezîrîyê Cizîrî Ez Endîşehayê ‘Arifane, ‘Aşiqane ve Rindaneyî yê Xaceyê Şîraz”, *Mecmu’eyê Meqalatê Nexostîn Hemayîşê Beynelmîlîyê Edebiyatê Kurdî (Bexşê Farsî)*, İnt. Daneşgahê Kurdistan, Senendec, 1389.

Yılmaz, Mehmet, *Mela Ahmedê Cizîrî’nin Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (Ed. M. Nesim Doru), Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010. rr. 615-624.

2.11. Kovarên Populer (Hunerî, Edebî, Çandî)

2.11.1. Bi Kurdî

Akin, Ehmed, “Hermetotîk, Modelên Şîroveyê û Melayê Cizîrî”, *Nûbihar*, 2009, Zivistan, jimar: 110, r. 29.

Akin, Ehmed, “Selman Dilovan: Bêşik Melayê Cizîrî ji Kurdî û Welatê Xwe Hez Kiriye”, *Nûbihar*, 2010, Havîn, jimar: 113, r. 6.

Akreî, Nafi’, “Remzekanî Sofîgerî Di Şîrî Klasîkî Kurdî le Nawçey Behdînan da”, *Beyan*, hej. 79, Mayîs 1982, r. 22-40.

Amêdî, Sadiq Bahaeddîn, “Serhostayê Kêş û Vehandinê Melayê Cizîrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd/ Bergî çiwarem/ Pişka Dûyê*, 1976.

Amêdî, Sadiq Bahaeddîn, “Serhostayê Kêş û Vehandinê Melayê Cizîrî”, *Govarî Korî Zanyarî Kurd, Bergî Siye, Pişka Êkê*, 1975, r. 243- 298.

Aykaç, Yakup, “Cerîbîneke Şîroveyî li ser Helbesta Ey Nesîmê Sibehê ya Melayê Cizîrî”, *Nûpelda*, 2016, Payîz, jimar: 23, rr. 50-54.

Azîzan, Herekol, “Klasîkên Me”, *Hawar*, j. 33 Çiriya Pêşîn 1941, r. 7.

Badî, Îsmail, “Bibliyografyayê Melayê Cizîrî”, *Mecelletu Vejîn*, 2000. j. 20, rr. 86-101.

Barnas, Rojen, “Fehengoka Dîwana Melayê Cizîrî”, (Wergera Ji Latînî: Bilind Mihemed), *Metîn*, hej. 96, Kanuna Duwê, 2000, r. 24-50.

Bingol, Abdulkadir, “Şîroveya Qesîdeya ‘Îro Mela Serapa...’ ya Melayê Cizîrî”, *Nûpelda*, 2011, Zivistan, jimar: 5, r. 24-25.

Birîfkanî, Şêx Nureddîn, “Çarmalkîyek li ser xezeleke Melayê Cizîrî”, *wer. ji erebî: Sadîni M. Xalid, Nûbihar*, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 31.

Birîfkanî, Şêx Nureddînê, “Çar Malikiyek li ser Xezeleka Melayê Cizîrî”, (Ji tîpên Erebi: M. Xalid Sa’dîni) r. 31.

Borekeyî, Sedîq, “Şêx Ehmedê Cizîrî”, (Ji Soranî Azad Şatehî), *Nûbihar*, j. 62, 1998, r. 27-29.

Botanî, Mes’ûd Huseyn, “Cizîrî û Kartêkirina Wî Li ser Pertoyê Hekarî”, *Vejîn*, hej. 15, Havîna 1999, r. 32-48.

Botanî, Mes’ûd Huseyn, “Zimanî Pîtan Linik Cizîrî”, (pişka êkê), *Vejîn*, hej. 5 Payiz,

- 1996, r. 46-60; (Pişka Duwê), Vejin, hej. 6-7, Zivistan û Bihar, 1997, r. 27-42
- Botî, Şêx Remezan, “Şemayîleke (Tesdaîsa) li ser Xezela Melayê Cizîrî Ey Nesîmê Sibehê”, wer. ji erebî: Sadinî M. Xalid, *Nûbihar*, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 28.
- Botî, Şêx Remezan, “Şeş Malikiyek li ser Xezela Melayê Cizîrî/ Ey Nesîmê Sibehê” (ji tîpên Erebi: M. Xalid Sa’dinî) r. 30-31.
- Ce’fer, Hecî, “Texmîseka Ebdusselam Li Ser Şê’reka Cizîrî”, *Rojî Kurdistan*, hej. 68, sal, 1984, r.
- Cîhanî, Perwîz, “Şa’iranî Kurd: Melayî Cizîrî”, *Sirwe*, 1367, hej. 21, r. 66-67.
- Dildar, H., “Cizîrî di Navbera Hezkirina Xwedahî û ya Mirovahiyê de”, *Nûbihar*, 1994, Tebax, jimar: 23, r. 12.
- Dilovan, Selman, “Besîreta Melayê Cizîrî û Têgihîştina Me”, *Nûbihar*, 2009, Zivistan, jimar: 110, r. 13.
- Dilovan, Selman, “Çavlêgerînek li Transkirîpsiyona Dîwana Melayê Cizîrî”, *Nûbihar*, 2000, Çileyê Pêşîn, jimar: 85, r. 21.
- Dilzar, Hozanê, “Cizîrî Di Navbera Hezkirina Xudayî û Mirovî de”, *Nûbihar*, hej. 23 Tebax, 1994, r.12-13.
- Doskî, Muhemmed Emîn, “Cizîrî û Felsefa Sofiyatîyê” Metîn, hrj. 40, Gulan, 1995, r. 39-48.
- Doskî, Muhemmed Emîn, “Xwandînek Di Hozanek Cizîrî da”, *Peyv*, hej. 9, Payîz, 1998, r.55.
- Doskî, Muhsîn Îbrahîm, “Pênc Hozan Di Destxeteke Pir Buha da”, *Rûşenbîrîyê Niwe*, hej. 124, Kanûna Êkê, sal, 1989, r. 72-82.
- Doskî, Tehsîn Îbrahîm, “Mela Ebdurrehîmê Westanî û Şerha Wî li ser Dîwana Melayê Cizîrî”, *War Dîrok*, 2015, Payîz, jimar: 10, rr. 32-45.
- Doskî, Tehsîn Îbrahîm, “Xezeleke Nû ya Melayê Cizîrî”, *Nûpelda*, 2014, Havîn/Payîz, jimar: 17/18, rr. 6-9.
- Durre, Ebdurrehman, “Melayê Cizîrî”, (wergêran Ji Latîni:Elind), *Rasterê*, hej. 13, sal 1993, r.9-12.
- Durre, Ebdurrehman, “Melayê Cizîrî”, (wergêran Ji Latîni:Nayif Mikail Tahir), *Rasterê*, hej. 12, sal 1993,
- Durre, Ebdurrehman, “Melayê Cizîrî”, *Rewşen*, j. 5, Tîrmeha 1992.
- Enstîtuya Kurdî, “Hevpeyvîn: Celalettin Yöyler”, *Kovara Lêkolîn û Zanistî ya Enstîtuya Kurdî*, (bê tarîx).
- Garisî, M., “Rexneyeke li ser Meşreba Melayê Cizîrî”, *Nûbihar*, 1999. Çileyê Paşîn, jimar: 70, r. 21.
- Garsî, Muhemmed, “Rexneyek li ser Meşreba Melayê Cizîrî”, *Nûbihar*, j. 70, Çileyê

- Paşîn, sala 1999, r 25-28.
- Gulî, Mes'ud Xalid, "Çend Peyvek Ji Dîwana Cizîrî", Vejin, hej. 17, Payîz, 1991, r. 75-88.
- Hamid, Sedîq, "Cizîrî û Hêza Vêkeftina Bixwo Bixwo", Rewşenbîrîyê Nuwe, hej. 107, Eylûl, 1985, r. 84-86,
- Hawar, "Evîna Cizîrî û Cegerxwîn", Pirs, hej. 2, salî, 1, Tîrmeh, 1993, r. 4-9.
- Hemedê, 'Ebdulmecîd, "Hozanvanekê Neniya Mela 'Ebdilselam Nacî û Çîroka Rava Dîwana Melayê Cizîrî", Nûserî Kurd/ j. 7 Newroza 1973, r. 5-54.
- Herekol Ezîzan (C. E. Bedirxan), "Klasîkên Me an Şahir û Edîbên Me ên Kevn", Hawar, jimar: 33, (weş. Belkî), Şam, 1932, r. 558-565.
- Hevindê Sorî (C. E. Bedirxan), "Melayê Cizîrî", Hawar, jimar: 6, (weş. Belkî), Şam, 1932, r. 82.
- Karadenîz, Ali, "Şerha Xezeleke Melayê Cizîrî- Dergehê Lutfâ Te Xanim", Nûbihar, 2007, Bihar, jimar: 101, r. 82.
- Kurt, Şehmuz, "Di Dîwana Melayê Cizîrî de Wehdeta Wucûd", Nûpelda, 2013, Bihar, jimar: 13, rr. 64-66.
- Laxer, "Pêncmalkiyek li ber Xezela Melayê Cizîrî", lat. ji erebî: Sadinî M. Xalid, Nûbihar, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 32.
- MacKenzie, D. N., "Melayê Cizîrî û Feqiyê Teyran", wer. Samî Berbang, Zend, 2006, jimar: 9, r. 88.
- Martin Hartman, "Li ser Melayê Cizîrî", wer. Încekan, Abdullah, Nûbihar, 2012, Zivistan, jimar: 122, r. 85.
- Marûnîsî, Ne'met, "Şîroveyek Li Ser Hozana Melayê Cizîrî", Awîne, hej. 38, sal, 1377, r. 44-45.
- Mela Ehmedê Zivingî, "Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî", wer. Emîn Narozî, Nûdem, 1992, jimar: 28, rr. 98-104.
- Mela, Seîd, "Wergera Rûsî ya Dîwana Melayê Cizîrî", Çira, Îlon 1995, sal: 1, jimar: 3, rr. 102-103.
- Mizûrî, Abdurrehman, "Nalbend û Melayê Cizîrî", Beyan, hej. 43, Temmuz 1977, r. 64-65.
- Muhemmed, Bekir Muhemmed, "Erûzî Kurdî Le Niwan Botan û Baban da: Nalî û Cizîrî Wekî Nimûne", Dihok, hej. 1, Îlona 1997, r. 33-307.
- Mutabçî, Emîn Elî, "Qur'an li Şîrî Cizîrî da", Rûşenbîrîyê Niwe, hej. 106, 1985, r. 205-210.
- Mutabçî, Emîn Elî, "Navî Şar û Şwên û Welat Di Şê'rî Cizîrî da" beyan, hej. 164, 1990, r.12-16.

- Paşa, Ebdurrehman, “Dîwana Cizîrî Di Navbera Kurê Zivingî û Hêjarî”, Peyv, hej. 5, sala 1997, r. 24-25.
- Qedrî, Mamoste, “Werger û Şîrovekirina Dîwana Melayê Cizîrî-II” War, Payîz, 2004, j. 16.
- Resûl, Şukriye, “Naley Firaq we Cudayî Le Şîrekanî Melayî Cizîrî da”, Metîn, hej.56, Îlon, 1996, r. 69-71.
- Resûlan, Osman, “Di Bin Siya Minarê de”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 3-4.
- Sadînî, M. Xalid, “Wêjeya Dîwanî û Dîwana Melayê Cizîrî”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 13-18.
- Sadînî, Xalid, “Melayê Cizîrî, Wêjeya Dîwanî û Dîwana Melayê Cizîrî”, <http://www.kncsite.com/kurdi/latin/melayc.pdf> (10.12.2017).
- Serdar, Bamed, “Hermenotîk, Xebatên li ser Melayê Cizîrî û Bersivêk”, Nûbihar, Bihar, 2010, jimar: 111, r. 29.
- Serdar, Bamed, “Ji Dîwana Melayê Cizîrî- Mehbûbê bi Dil Bit”, Nûbihar, 2008, Bihar, jimar: 104, r. 23.
- Serdar, Bamed, “Ji Dîwana Melayê Cizîrî- Şerbeta Lam û Beyan”, Nûbihar, 2007, Payîz, jimar: 103, r. 75.
- Sindî, Bedirxan, “Awirdanek Di Hozanên Melayê Cizîrî da”. Beyan, hej. 73 Ab û Eylûlî, 1981, r. 3-7.
- Sindî, Bedirxan, “Melayê Cizîrî û HozanêDiza”, Karwan,hej. 33, Hezîran, 1985, r. 40-41.
- Sindî, Bedirxan, “Ravekirina Hozana Melayê Cizîrî” (Pişka Duwê), Beyan, 154, Nisan, 1989, r. 12-14.
- Sindî, Bedirxan, “Ravekirina Hozana Melayê Cizîrî” (Pişka êkê), Beyan, 144, Huzeyran, 1988, r. 16-20.
- Smîrnova, I. A., “Li ser Berhemvaniya Melayê Cizîrî”, <http://www.habasch.de/kurdisch/pirtuk/data/kurdo-3.pdf> (10.12.2017).
- Soylu, Kerem, “Melayê Cizîrî”, Nûbihar, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 25.
- Soylu, Kerem, “Melayê Cizîrî”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 25-26.
- Şiwan, İbrahimEhmed, “Le Sayeî Xezelekî Sofiyaneî Melayê Cizîrî da” Karwan, hej. 123, sala 1998, r. 13-15.
- Şoreş, Silêman, “Meşreba Melayê Cizîrî Wehdeta Mutleq e”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 19-20.
- Şoreş, Suleyman, “Meşreba Melayê Cizîrî ‘Wehdeta mutleq’ e”, Nûbihar, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 19.

- Şûşî, Hemze, “Mela Ehmedê Cizîrî û Hozaneke Ne Belav”, Beyan, hej. 127, Teşrîna Duwê, 1987, r. 30-31.
- Têlî, Emîn, “Seredaneka Kurt Ji Dîwana Cizîrî û Nalî ra” Karwan, hej. 66, Temmuz, 1988, r. 30-37.
- Umer, Fazil, “Cizîrî û Çîroka Afrandinê”, Metîn, hej. 80, Îlona 1198, r. 64-74. ‘Umer, Fazil, “Şeytan Di Hizra Cizîrî da”, Metîn, hej. 95, Kanûna Êkê, 1999, r. 36-47.
- Varlî, Ebdullah, “ Melayê Cizîrî Kî ye û Çi Gavê Jiyaye?”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 5-12.
- Xeznedar, Marif “Dîwanî Kurdî Şêx Ehmedê Xelkî Cizîreyî ibn. Umer Nasraw Melay Cizîrî Martîn Hartmann û we Hemîd ‘Ezîz”, Rewşenbiryî Nuwe, hej. 121, Adarî 1989, r. 87-91.
- Xeznedar, Marif, “Dîwanî Melayê Cizîrî û Karîterî Rojhilatnasekan Le Babetê Kurdewe”, r. 85-86.
- Yıldırım, Kadri, “Wergêr û Şîrovekirina Dîwana Melayê Cizîrî”, War, Bihar, 2004, j. 15, r. 112.
- Yöyler, Celaleddin, “Li Ser Dem û Jiyana Melayê Cizîrî”, Zend, 2006, jimar: 9, r. 82.
- Yöyler, Celaleddîn, “Zana, Şair û Edîb Melayê Cizîrî”, Nûbihar, j. 62, 1998, r. 23-24.
- Yusuf, Ebdurreqîb, “Mela Abdusselamê Cizîrî”, Beyan, hej. 166, 1990, r. 23-32.
- Yusuf, Ebdurreqîb, “Şî'rên Çend Şa'îrekî Kevn Di Destnivîsên Medresa Qubehan da”, Rewşenbîrîyê Nuwe, hej. 119, Eylulî, 1988, r. 79-90.
- Zal, Azad, “Destpêka Dîwana Melayê Cizîrî û Qesîdeya Wî ya Musemmet Newaya Mitribê Çengê”, Malpera pen-kurd.org [http://www.pen-kurd.org/kurdi/azad-zal/Melaye_Ciziri_A-ZAL.pdf], (13.12.2017).
- Zinar Zeynelabidîn, “Şîretên û Nesîhetên Melê”, Nûbihar, 1998, Gulan, jimar: 62, r. 21.
- Zinar, Zeynelabidîn, “Mele Ehmedê Cizîrî”, Nûbihar, 1993, Tîrmeh, jimar: 10, r. 19.
- Zinar, Zeynelabidîn, “Mele Ehmedê Cizîrî”, Nûdem, 1992, jimar: 2, rr. 39-51.

2.11.2. Bî Erebi

- Mihemed, Xalid, “el-Cemal fî'l Eş'ar-el Cezîrî”, Metîn, j. 34,
- Doskî, Tehsîn İbrahîm, “Murace'et et-Tarîxiyye li Dîwani'l-Cezerî”, Metîn, j. 41, hezîran, 1995, r. 108-113.
- Mihemed, Xalid, “el-Hub ‘Inde'l-Cezerî”, Metîn, j.42-43, Temmûz, 1995.
- Emîn, Têlî, “el-Cezîrî Muhawiren we Madihen li Emîr ‘îmadeddîn el-Hekkarî”, Metîn, j. 98, Azer, 2000, r. 101-108.
- Emîn, Têlî, “el-Xemru's-Sûfî fî Şî'ri'l-Mela el-Cizîrî”, Karwan, j. 58, Ab, 1987, r. 143-147.

- es- Sindî, Bedirxan, “el-Musîqî Fî Şî’ri’l-Cizîrî”, Karwan, j. 6, Nîsan, 1983, r. 116-122.
- Emîn, Têlî, “el-Hub we’l-Xezel el-Sûfî fî Şî’ri’l-Melayê Cizîrî”, Karwan, j.39, Kanunî’l-Ewwel, 1985, r. 140-144.
- Mizûrî, Ebdurrehman, “el-Ihsas bi’z-Zîmn ‘inde’l-Cizîrî”, Karwan, j. 40, Kanunî’s-Sanî 1986, r. 149-154.
- Mizûrî, Ebdurrehman, “Beyne Goethe we’l-Cizîrî”, Karwan, j. 18, Azer, 1984, r. 91-93.
- Mizûrî, Ebdurrehman, “el-Cizîrî Madîhen Emîr Botan”, Karwan, j. 25, Teşrîni’s-Sanî, 1984, r. 91-93.
- Emîn, Têlî, “el-Tuyûr fî Şî’ri’l-Cizîrî”, Karwan, j.64, mayîs, 1998, r. 149-159.
- Mizûrî, Ebdurrehman, “el-Cezîriyye (Selma) Beyne’l-Heqîqetî we’r-Remz”, Karwan, j. 69, Teşrînu’l-Ewwel 1998, r. 136-143.
- Emîn, Têlî, “el-Cizîrî we Nezretun Île’t-Tebî’e we’l-Felek we’l-Kewakib”, Metîn, j. 97, Şebat, 2000, r. 101-115.

2.12. Rojname

2.12.1. Bi Kurdî

- Botanî, Başkoy “Cizîrî Ne Hema Sofî Bûye û Bes”, ‘Iraq, j. 48, Teşrîni duwemî 1982, r. 6 û 15.
- Badî, Îsma’îl, “Peydakirina Destxetên Dîwana Cizîrî”, Birayetî Edeb û Huner, j. 115 îne 19/2/1999, r.1.
- Narozî, M. Emîn, “Gerdenîya Gewherî li ser Dîwana Melayê Cizîrî,” (wer. ji latîni Mirad Hekîm), Birayetî Edeb û Huner, j. 129 roja îne 3/6/1999, r. 3.
- Sindî, Bedirxan, “Berebeka Nûy Di Jiyana Cizîrî Da”, Paşgoy ‘Îraq, j. 115 çarşembe 13/12/1989.
- Barnas, Rojen, “Ferhengoka Dîwana Melayê Cizîrî”, Kurmancî, j 4 Zivistan 1989, r 1-3.
- Qeredaxî, Mihemed ‘Elî, “Dîwana Melayê Cizîrî”, Hawkarî, j. 1500, 16/7/1992.
- Mizûrî, ‘Ebdurrehman, “Hozanvanê Feylesof Melayê Cizîrî”, Hawkarî, j. 25 sal 1971, r. 5.
- Mizûrî, ‘Ebrurrehman, “Rohnikirinek li ser Gotara Melayê Cizîrî”, Hawkarî, j. 104 sal 1972, r. 5.
- Mizûrî, ‘Ebrurrehman, “Pênc Malikiyeka Mihemed Paşa li ser Xezeleka Cizîrî”, Paşgoy ‘Îraq, j. 44 Temmûz û Abî 1981, r.10.
- Mezûrî, ‘Ebrurrehman, “Di Navbera Exlatî û Cizîrî Da”, Hawkarî, j. (?) roja 22/12/1983.

Bênaw, “Ji Nav Edebiyata Kurdî ya Klasîk: Melayê Cizîrî(1570-1640)” Azadî, j. 5, sal, 1, roja 14- 20 Hezîrana 1992, rojnameka hefteyî ye li Tirkiya derdiket.

Amêdî, Sadiq Behaeddinê –Tahir, Enwer Muhemmed, “Dîwana Melayê Cizîrî”, (628 rûpel lêkolîn) Hawkarî, hej. 476, 28.05. 1979, r. 6.

2.12.2. Bi ‘Erebî

el-Sindî, Bedirxan, “el-Cezîrî Beyne Rizzeti’l-Mukabede we’l-Cehr bi’l-‘Eşq”, el-‘îraq, 9 Teşrîni’s-Sanî, 1989, r. 4.

Mayî, Enwer, “Nezretun Xatîfe fi’l-Edebi’l-Kurdî eş-Şa’ir el-Xalid Melayî Cizîrî”, Erbil, Cami’eti’l-Muellimîn fer’î Erbil, j. 75, fî 10 Hezîran 1952; Cerideti’l-‘îraq, j.?, 17.9.1987, r. 4. Î’dad: Mehmûd Zamdâr

Xembar, Kemal, “Fî Muwkib eş-Şu’era: Melayê Cizîrî: 1407-1481”, Neqlen ‘en Kitabê Mêjûy Edebî Kurd, bi teserruf el-‘îraq, j.?, 5.12.1985, s. 4.

Findî, Reşîd, “Mîn ‘Uyûni’l-Şî’ri’l-Klasîkî el Kurdî: Mela Ehmed el-Cezerî”, el-‘îraq el-Helqetu’l-Ûla, j.?, Li Yewm 13.3.1986, r. 4; el-Helqetu’s-Saniye, j.?, Li Yewm 15.3. 1986, r.4.

el- Cebbarî, Derwîş, “Min E’lami’l-Kurd Melayê Cizîrî eş-Şa’ir et-Turasi el-Kurdî el-Me’rûf”, el-‘îraq j.?, Li Yewm 29.9. 1983, r.4.

Heddad, Ebdullah, “eş-Şeyx Ehmed el-Cezerî: Muessisi’l-Medreseti’l-Xezel el-Sûfî fi’l-edebi’l-Kurdî”, Xebat, j. 973, li Yewm 27.4.2000 we j. 874, li Yewm 5.5.2000 we j. 978, j. we j. 975 li Yewm 12.5.2000, j. 976, li Yewm 19.5.2000, j. 977, li Yewm 26.5.2000, j.978, li Yewm 2.6.2000

3. Nirxandineke Tematîk li Ser Xebatên bi Melayê Cizîrî re Pêwendîdar

Dema em bi perspektîfeke îstatîstîkî li xebatên ku li ser Melayê Cizîrî hatine kirin dinêrin, em dibînin ku ji bilî destnivîs, çap û şerhên dîwanê teqrîbî 170 xebatên lêkolînî hatine kirin. Ji ber ku di destê me de doneyên xebatên ku li ser kesayetên dî yên kurd hatine kirin tunene, mixabin em nikarin ji vî aliyê ve analîzeke berawirdî bikin. Lêbelê dema em qelsî û kesadiya di xebatên kurdolojiyê de li ber çavan bigirin, em bi hêsanî dikarin bibêjin ku ev xebatên ku li ser Mela hatine kirin di asteke gelekî bilind de ne.

Eger em ji aliyê tema û mijaran ve li van xebatan binêrin, digel jimara xebatan teqrîbî encameke weha derdikeve holê: Nasandina jîyan û dîwana Mela: 54 xebat; evîn, tesewuf û felsefeya tesewufê: 47 xebat; form, huner û estetîka edebî: 34 xebat; eqaid-kelam-tefsîr 10 xebat; tarîx-civak 8 xebat, zimanzanî 6 xebat; mijarên din 11 xebat. Ev encam jî nîşan didin ku berî her tiştî ji aliyê lêkolîneran ve pêdivî bi nasandina Mela hatiye dîtin. Lêkolînerên kurdan dema xwestine edebiyata kurdî û dîroka wê bidin nasandin, berî herkesî Mela hatiye hişê wan. Dîsa em dibînin ku ji aliyê perspektîfa zanistî ve mijara tesewif û felsefeya tesewifê gelekî bal kişandiyê û ev qad di çarçoveya mijarên spesîfîk ên zanistî de bi 47 xebatan di asta herî bilind de ye.

Herçiqas Mela berî her tiştî hunera edebiyatê temsîl dîke û ji aliyê form, mûsîqî û estetîka helbestê ve kesayetekî pir girîng e ye jî, em dibînin ku ev qad ketiye rêza sêyem. Bêguman mijarên navborî pisporiyeke taybet dixwazin, lêbelê divê bê îfadekirin ku li gor hêza Mela a di vî qadî de ev rêje gelekî nizm e. Tê çavdêrîkirin ku di vê qadê de herî zêde li Kurdîstana Iraqê xebat hatine kirin. Aşkera ye ku ev jî bi rabirdûya wan a perwerdeya ziman û edebiyata kurdî re têkildar e. Tê pêşbînîkirin ku piştî avabûna beşên kurdolojiyê li Tirkiyeyê, ev qad dê derfeta pêşketine li Tirkiyeyê jî bibîne.

Encameke dî ya ku ji doneyan derdikeve, di asteke ne bilind de be jî, eleqedariya îlahiyatnasan bo Melayê Cizîrî ye. Bêguman ji ber ku zanist û termînolojiya dîn yek ji jêderên bingehîn ê Mela ye, divê ev eleqe wek tişteki asayî bê dîtin û ji wê jî zêdetir bê pêşxistin. Herî dawî em dibînin ku kêma jî be, hin lêkolîner bi perspektîfa tarîx, civak û siyasetê li metnên Mela dinêrin û di vê çarçoveyê de hin analîzan dikin. Hin lêkolîneran jî ji aliyê mijarên cuda yê wek kodîkoloji (destnivîsarî), ajal, siruşt û mîtolojiyê ve berê xwe dane *Dîwana Mela*. Bêguman *Dîwana Mela* heta demêke dirêj dê di navenda xebatên kurdolîyê de bimîne û ev yek jî hem dê mijaran dewlemendtir bike, hem jî dê rêjeyan biguherîne.

4. Nasandina Hin Lêkolînen Girîng li Ser Melayê Cizîrî

Di vê beşê de em ê ji xebatên lêkolînî yê ku li ser *Dîwana Mela* hatine amadekirin pênc heban bidin nasandin. Ew jî xebata Abdulbaki Turan a bi navê *Melayê Cizîrî Divanî Şerhi*, pirtûka Nesim Doru ya bi navê *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşler*, pirtûka Abdurrahim Alkış a bi navê *Melayê Cizîrî'nin Dîvan'ında Tasavvufî Mazmunlar* û pirtûka Safiye Zivingî bi navê *Spehîtiya Watayên Sofîgeriyê di Ferhenga Zimanî ya Dîwana Melayê Cizîrî de* ne.

4.1. el-Iqdu'l-Cewherî fî Şerhi Dîwani'ş-Şeyxi'l-Cezerî – Mela Ehmedê Zivingî

Ev berhem, şerha *Dîwana Melayê Cizîrî* ye. Mela Ehmedê Zivingî *Dîwana Mela* bi temamî şerh kiriye û di nav du bergan de daye çapê. Berga wê ya yekem di sala 1958an de û ya duyem jî salek şûnde li Qamişloyê derçûye. Piştî jî li Qahîrê, Şam, Hewlêr û Stenbolê gelek caran çapên wê hatine dubarekirin (Kavak, 2013: 62). Di nav şerhên *Dîwana Melayê Cizîrî* de berhema ku herî berbelav û tê nasîn ev e.

Zivingî, berhema xwe bi erebî nivîsiye û zimanekî sade hêsan bi kar anîye. Herwiha di şerha xwe dewek rêbaz pêşî peyvên dijwar, yan jî kêma tên zanîn, bi awayekî kurt rave kirine. Peyvên erebî, farisî, kurdî û tirkî bi wateyên xwe ve dane. Peyra derbasî şîroveyê bûye. Zivingî di şerha xwe de metodeke klasîk a medreseyan bi kar birîye. Ji ber zimanê wî yê sade û fêmbar, xwendevanan ji vê berhemê hez kirine (Kavak, 2013: 61-66).

el-Iqdu'l-Cewherî'ya Zivingî, di gelek lêkolînen girîng de jî wek jêderke jênerger hatiye bikaranîn. Loma ji sala ku hatiye çapkirin heta bi roja me demêke dirêj wek

tenya xebata li ser *Dîwana Mela* di piyaseya kurdolojiyê de cih girtiye. Şerha Zivingî ji bo kesên wek Hejar Mukriyanî, Izzedîn Mustefa Resûl, Abdalbaki Turan û hwd. di xebatên wan de wek jêdereke gelekî girîng hatiye bikaranîn. Berhem vê dawiyê ji aliyê M. Emîn Narozi ve bo Kurdiya Kurmancî hatiye wergerandin. (Zivingî, 2013)

4.2. Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri – Nesim Doru

Berhema Nesim Doru li Stenbolê di 2012an de der çûye û di 2016an de jî çapa xwe ya duyem kiriye. Ji ber ku pişporiya nivîskar felsefeya îslamê/tesewufê ye û bi taybetî jî di felsefeya wehdetu'l-wucûd û îşraqî de kûr bûye, berhem jî vî vî perspektîfê hatiye nivîsîn. Nivîskar li dor vê çarçoweyê li ser *diwana Mela rawestiyaye* û *Mela bi kesayetên* wek Îbn Erebi û Suhrewerdî re muqayese kiriye. Dikare bê gotin berhema Doru paşxana *Mela ya felsefî derxistiyê* meydanê û tenya berhem e ku vê qadê de heta niha hatiye amadekirin.

Berhem, ji pêşgotinê û çar beşan pêk tê. Nivîskar di pêşgotinê de hinekî li ser jîyan û kesayetiyê *Mela ya ilmî* sekiniye û çavkaniyên wî yên fikrî nîqaş kirine. Doru, di beşa yekem de xwestiyê ku sînorên ziman û uslûba *Mela* diyar bike. Di vî beşê de li ser zimanê paradoksî, zimanê tenzîhî/neyînî û zimanê sembolîk sekiniye. Di binbeşan de jî sembolên felsefî, dînî, dîrokî, siruştî û edebî yên ku uslûba *Mela* aşkera dikin diyar kirine û bi beytên *Mela* jî tezên xwe piştrast kirine (Doru, 2012: 39-116). Nivîskar di beşa duyem de derbasî felsefe û tesewufê bûye û pêşî nêrîna hebûnê di felsefeya îslamê, Îbnî Erebi û *Mela* de nîqaş kiriye, dûre jî nêrîna *Mela* ya li hember hebûnê lêkolaye. Di beşa sisêyan de mijar epîstomolojî ye. Nivîskar, di vî beşê de li ser zanîn û çavkaniya zanînê sekiniye, piştê jî nêrîna *Mela* ya derheqê zanîn û merîfetê de çawa ye, rave kiriye (Doru, 2012: 155-184). Nivîskar, di beşa dawî de jî li ser felsefeya îşqê rawestiyaye. Li vir, nivîskar eşq wek serekaniya hebûnê nixandiyê û di vî çarçoweyê de di *Dîwana Mela* de cureyên eşqê diyar kirine û halên eşqê di *Mela* de çawa nin, rave kiriye (Doru, 2012: 185-238).

Di beşa çavkaniyan ya berhemê de jî jêderên ku di berhemê de hatine bikaranîn cih digirin ku ev wek bibliyografyayeke spesîfîk a *Mela* jî dikare bê nixandin (Doru, 2012: 247-248). Wek encam mirov dikare bibêje ku xebata Doru, di nav berhemên lêkolînî yên li ser *Mela* de wek yek ji xebatên herî girîng divê be qebûlkin. Bêguman girîngiya vî xebatê ji kesayeta nivîskar a akademîk û metoda akademîk a xebatê neşet dike.

4.3. Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmunlar – Abdurrahim Alkış

Ev berhem, ji weşanên Nûbiharê derçûye û di sala 2014an de li Stenbolê çap bûye. Alkış di pirtûka xwe de xasma li ser têgehên tesewufî hûr bûye. Ji vî aliyê ve mirov dikare vî berhemê wek ferhengeke taybet û berfireh a hizra tesewufî ya *Melayê Cizîrî* jî binixîne.

Ji bilî pêşgotinê di vî berhemê de pênc beş hene. Alkış di pêşgotina xwe de hinekî li ser jîyan û berhemên *Mela* sekiniye. Di beşa yekem de mijara sereke wehdetu'l-wucûd e. Nivîskar li dor vî tegehê, gelek têgehên tesewufî ên têkildar

rave kirine (Alkış, 2014: 29-126). Di beşa duyem de mijara sereke heqîqeta Hz. Pêxember û însanê kamil e. Alkış di vê beşe de mezmûnên wek nûra Muhemmedî, heqîqeta Muhemmedî, tecellaya Celal û Cemalê, heqîqeta melaîketan rave kirine û nirxandine (Alkış, 2014: 127-162). Di beşa sisyan de mijara sereke merîfet e. Nivîskar li vir nêrîna Mela li dor merîfet û hîkmetê nirxandiye (Alkış, 2014: 162-212). Alkış, di beşa çaran de cih daye mijarên çile, muhebbet û eşqê û ev têgeh rave kirine (Alkış, 2014: 213-244). Herî dawî di beşa pêncan de jî li ser alema ervah û alema şehadete rawestiyaye û digel wan têgehên wek reqs û sema, perwerdekirina nefse, eşqa Mela ya li hember Hz. Pêxember nirxandine (Alkış, 2014: 245-274).

Berhema Alkış di çarçoveya têgeh, disîplîn û metodolojiya qada tesewufê de hatiye amadkirin û di berhemê de wek rêbaz hizrên Mela bi arîkariya metnên klasîk ên tesewufî hatine şîrovekirin. Berhem ji vî aliyî ve wek berhemeke orjînal derdikeve pêş.

4.4. Melayê Cizîrî Divanî ve Şerhi – Abdalbaki Turan

Ev berhem di 2010an de li Stenbolê ji weşanên Nûbiharê derçûye. Nivîskar herçiqas navê berhema xwe bi tirkî ‘şerha dîwanê’ danibe jî berhem rêbaza şerha klasîk neşopandiye. Nivîskar, li gorî beşên kitêba xwe beytên Mela hildane û ew rave kirine. Berhem bi tirkî ye û ji 800 rûpelan pêk hatiye.

Ev berhem bi tevahî çar beşan e. Beşa yekem li ser jiyana û naveroka dîwanê sekiniye. Nivîskar bi taybetî di binbeşa naveroka dîwanê de agahiyên derheqê dîwanê de dane û li ser hunerên edebî yên helbestan sekiniye. Beşa duyem li ser felsefeya eşqê ya Mela ye. Turan, di vê beşê de pênaseya eşqê kiriyê û têgehên wek cemal, celal, sir, wuslat û firqetê rawestiyaye û unsurên bedewiya dilberê rave kirine. Di beşa sisyan de vêca mijar nêrîna tesewufî ya Melayê Cizîrî ye. Di vê beşê de nivîskar bersiva van pirsan dide; tesewuf çi ye, têkiliya tesewuf û însan çawa ye, lêgerînên arifan çawa bûye. Dûre jî sîmbolîzma ku Mela bikar anîne wek dil, şerab, nûr, nûra ezeli, zuhd û hwd. yek bi yek rave kiriyê û bi malikan ve jî gotinên xwe xemilandine (Turan, 2010: 669-726). Di beşa çaran de jî nivîskar nivîskar li ser wehdetê wucûdê rawestiyaye. Piştî pênaseya tegehên wehdetê wucûdê re kiriyê, bi awayekî kûr ew rave kirine. Dûre jî di *Dîwana* Mela de vê tegehê geriyaye, nêrîna Mela ya derheqê wehdetê wucûd, yekitiya dînan, neynika cemalê û hwd. de agahî dane (Turan, 2010: 727-794).

4.5. Cemaliyat el-Delalatu'l-Sufiyye fî el-Mu'cemu'l-Luxewiyye el-Dîwanu'l-Cezerî- Safiye Zivingî (2017)

Berhema Safiye Zivingî bi du zimanî hatiye amadkirin ku hem bi erebî hem jî bi kurdî ye. Berhem di 2017an de li Almanyayê çap bûye, weşanên Soran derçûye.

Safiye Zivingî di heman demê de neviya Mela Ehmedê Zivingî ye ku şerhek ji *Dîwana* Mela re nivîsibû. Safiye Zivingî pisporê semantîk û ferhengê ye. Li dor vê pisporiya xwe xebateke li ser peyv û têgehên ku di *Dîwan* Mela de cih digirin, ji aliyê semantîk û ferhegî ve cardin hildaye û bi rêbazeke akademîk ew cardin rave

kirine. Di vê lêkolîna xwe de wê pala xwe daye şerha Mela Ehmedê Zivingî. Ji ber vê yeke, mirov dikare bibêje ku ew xebat herwekî dewama Şerha Mela Ehmedê Zivingî ye (Zivingî, 2017: 9-36).

5. Encam

Melayê Cizîrî, yek ji helbestvanên herî mezin ê edebiyata kurdî ya klasîk e. *Dîwana wî* ya evînî û tesewufî hem di warê temayên xwe, hem jî di warê estetîka edebiyatê de berhemeke gelekî serkeftî ye û bi saya vê Mela, navê xwe di dîrokê de qeyd kiriye. Ji vî aliyê ve jî bala gelek kesan kişandiye ser xwe. Lewma gelek destnivîsên vê dîwanê çê bûne. Dîwan, cara ewil ji aliyê Martin Hartmann ve di 1904an de çap bûye. Piştî vê salê li gelek ciyan hem bi tîpên erebî, hem jî bi tîpên latînî çap bûye. Herwiha bi zimanên erebî, farisî, tirkî û kurdî gelek şerhên vê dîwanê hatine kirin. Ji bilî wan xebatan di zanîngehan de jî gelek tez, meqale û teblîx hem li ser Melayê Cizîrî, hem jî li ser *Dîwana wî* hatine amadekirin.

Di vê nivîsarê de me hewl da ku xebatên li dor Mela û *Dîwana wî* hatine kirin, tesbît bikin, wan bînin ba hev û bîbliyografyayekê Melayê Cizîrî amade bikin. Me di berhevkirina van xebatan de ji jêderên curbicur ên wek bîbliyografyayên berê, kovarên populer, pirtûkên sempozyuman, motorên dijîtal û hin indeksên navneteweyî sûd wergirt. Di encamê de derket meydanê ku ji aliyê tema û mijarên curbicur ve li ser Mela xebat hatine kirin ku ew jî ev in: Metnê dîwanê, şerh, zimanzanî, form-huner-estetîka edebî, tesewuf-felsefeya tesewufê, evîn, eqaid-kelam-tefsîr, tarîx-civak, edebiyata berawirdî û hin mijarên din.

Armanca sereke ya vê bîbliyografyayê ew bû ku di warê Melayê Cizîrî û *Dîwana wî* de çi xebat hatibin kirin bî tesbîtîkirin da ku lêkolînerên bi mijarê re têkildar di xebatên xwe de jê sûd wergirin û ji wan re bibe wek rêberekê. Armancake din jî ew bû ji aliyê cureyên xebatan û temayan ve listeyên bîbliyografîk ên li ser mijarê bî amadekirin, da di xebatên akademîk û rexneya edebî de wek done bî bikaranîn. Bêguman heta ku xebatên akademîk berdewam bin, bi taybetî di mijareke wek Melayê Cizîrî de, her dem pêwistî bi nûjenkirina vê bîbliyografyayê dê hebe.

6. Jêder

- Adak, A. (2013). *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Stenbol: Nûbihar.
- Akın, A. (2015). *Giringiya Kovara Nûbiharê Ji Bo Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Teza Lîsansê ya neçapkirî, Zanîngeha Mardîn Artukluyê Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî.
- Alakom, R. (1991). *Kürdoloji Bilimin 200 Yıllık Geçmiş (1787-1987)*, İstanbul, Deng.
- Alkış, Abdurrahim (2014). *Melayê Cizîrî'nin Dîvânında Tasavvufî Mazmunlar*, Nûbihar, İstanbul.
- Aykaç, Y. (2017). "Bîbliyografyaya Tezên Beşên Kurdolojiyê yê li Tirkîyeyê (2011-2016)", *The Journal of Mesopotamian Studies*, ISSN: 2147-6659, c: 2, j: 1, rr.

119-132.

Badî, İsmail (2000). "Bibliyografyayê Melayê Cizîrî", *Mecelletu Vejîn*, j. 20, rr. 86-101.

Doru, N. (2012). *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, İstanbul: Nûbihar.

Cizîrî, Mela (2000). *Dîwan*, amd. Tehsîn İbrahim Doskî, Duhok: Spîrêz.

Durmuş, İ. (2002). "Kitâbiyat", İstanbul: DIA. (sal: 2002, berg: 26, r. 83 85).

Ebdulla, N. (2009). "Bibliyografyayî Kurdnasî", Hewlêr: Korî Zanyarî Kurdistanê.

el-Munecid, S.(1976). *Qewa'id Fehreset el-Mextûtat el-'Erebiyye*, Beyrûd: Dar el-Kitab el-Cedîd.

Emîn, W. O, (2010). *Bibliyografyayî Akadîmyayî Kurdî*, Hewlêr: Akadîmyayî Kurdî.

Cezîrî, M. E. (1994), *Divan Gazêlêy*, wer. bi rûsî: Kerîmî R. Eyyubî, St Petersburg.

Kavak, A. (2013). "Melayê Cizîrî'nin Divan Şerhleri Arasında el-İkdu'l-Cevherî fî Şerh-i Dîvani'ş-Şeyhi'l-Cezerî Adlı Eser", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, jimar: 1, rr. 53-67.

Keskin, N.& Pertev, R., (2015). "Bibliyografyayeke Weşanên bi Îngilîzî li ser Folklorê Kurdan", *Nûbihar Akademî*, v.1, n.3. 2015/2.

Malclés, L-N. & Lhèriter, A. & Acaroğlu, M. T. (2003). *Batî'da ve Tûrkiye'de Kaynakça Tarihi*, İstanbul: İletişim.

Mîkail, N. T., (2005), *eş-Şeyx el-Cizîrî Nehcuhu we Eqîdetuhu mîn Xîlalî Dîwanihi'ş-Şîrî*, Duhok: Spîrêz.

Nerîman, M. (1988). *Bibliyografyayî Du Sed Salî Kitêbî Kurdî 1787-1987*, Bexdad: Metbu'atu'z-Zeman.

Nûredîn, B.& Resûl. I. M. (2004), *Bibliyografiyê Kitêbî Folklorî Kurdî (1860-2004)*, Silêmanî: Enstîtuya Keleoprî Kurdî.

Ridînî, W. H. (2006). *Ferhenga Edîb û Nivîskarê Devera Behdînan*, Dihok:Yekîtiya Nivîskarên Kurd.

Tunç, O., (2008). *Mele Ahmedê Cizîrî Dîwan*, Stenbol: Nûbihar.

Turan, Abdulbaki, (2010). *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, İstanbul: Nûbihar.

Yabe, Ş. S. (2006). *Rêberî Name Ekademiyezanî Zimanî Kurdî (Master-Diktora 1989-2006)*, Hewlêr: Korî Zanyarî Kurdistanê.

Yabe, Ş. S. (2006). *Îndeksî Govarî Korî Zanyarî Kurd 1973-2002*, Hewlêr: Kolîcî Ziman, Zankoy Selaheddîn.

Yabe, Ş. S. (2006). *Rêberî Bibliyografiye Kurdiyekan*, Hewlêr: Korî Zanyarî Kurdistanê.

Zivingî, Sa. (2017). *Cemaliyat el-Delalatu'l-Sufiyye fî el-Mu'cemu'l-Luxewiyye'l-*

Dîwanu'l-Cezerî, Berlîn: Soran.

Jêderên Dîjîtal

Navenda Tezên Tirkîyeyê (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>).

Navenda Tezên Îranê (<https://irandoc.ac.ir/>).

Google Scholar (<https://scholar.google.com.tr/>).

Navenda Kovarên Ilmî yên Tirkîyeyê (<http://dergipark.gov.tr/>).

**Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufî'nin Portresi
(Melayê Cızîrî), Mehmet Nesim DORU, İstanbul, Nûbihar
Yayınları, (Birinci Baskı 2016), 139 S.**

Wellah ji herdu 'âleman min hüsne canan e xered
Lew min ji husna dilberan her sun'ê Rahma e xered
Vallahi, her iki dünyada da hüs-ü canandır maksadım
Dilberlerin güzelliğinde ilahi sanatı seyretmektir amacım
Melayê Cızîrî



Düşünce dünyamıza edebiyattan felsefeye birçok konuyu ihtiva eden *Divan* eserini miras bırakan Melayê Cızîrî sadece bir şair değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin birçok disiplinine vakıf bir sufi düşünürdür. *Divan*, içerdiği nazari konularla İslam düşünce tarihinde bu kapsamda ve vecizlikte yazılmış nadir eserlerden birisidir. Melayê Cızîrî *Divan*'ında, 17. yüzyılın genel karakterini yansıtarak tasavvuf düşüncesini merkeze alıp İslam felsefesinin diğer (Meşşâî, İshrâki) yönelimlerinin tümüne veciz ifadelerle yer vermiş ve hakikate ulaşmanın ancak mecaz ile mümkün olabileceğini her fırsatta vurgulamıştır.

Mehmet Nesim Doru bu kitabında, hakikat arayışının tecrübesini bütün basamaklarıyla divanında önümüze seren bir sufînin portresi ile karşımıza çıkmıştır. Eserde tasavvuf tecrübesi, Melayê Cızîrî'nin şahsında hakikat-mecaz, nur, tecelli, marifet, insan ve nihayetinde aşk olarak takdim edilmektedir. Adeta saklı mistik bir hazine olan Melayê Cızîrî'nin *Divan*'ını, daha önce de Nubihar yayınlarından çıkan *Melayê Cızîrî (Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri)* eseriyle akademi dünyasının istifadesine sunan yazar, bu kitabında ise yine bu saklı hazineyi hakikat-mecaz ilişkisi bağlamında felsefi analizler yaparak ele almakta ve araştırmacıların beğenisine sunmaktadır.

Kitabın kapağındaki yarılmış nar resmi aslında kitapta karşılaşacağımız sufi düşüncedeki vahdetü'l-vücûd felsefesinin adeta bir özetini yansıtmakta ve aslında işi hülâsa etmektedir. Kitap, iki ana kısım ve sekiz alt başlıktan oluşmaktadır. Giriş

kısından hemen sonra Melayê Cizîrî'nin dil ve düşünce dünyası ele alınarak Mela'nın mistik düşüncesinin alt yapısı ortaya konulmuştur. İslam Felsefesi Ekolleri Işığında Melayê Cizîrî'nin görüşlerinin detaylarına yer verilen birinci ana bölümde; İbn Sina özelinde Melayê Cizîrî'nin Meşşâî felsefeye olan yaklaşımı ve diğer iki alt bölümde ise İshrâki düşünceye ve tasavvuf felsefesine olan ilgisi divanından değişik beyitlerle analiz edilerek anlatılmıştır. Kitabın ana iskeletini oluşturan ikinci kısımda ise yazarın ön plana çıkarmaya çalıştığı Melayê Cizîrî'nin Tasavvuf felsefesi ışığındaki görüşleri detaylandırılmıştır. Hakikat ve mecaz, nur ve tecelli, marifet, insan ve aşk alt başlıklarında da adeta Mela'nın düşünsel bir portresi çizilmiştir.

Kitabın ön söz ve giriş kısmında gerek Melayê Cizîrî gerekse elimizdeki tek eseri *Divan*'ı hakkında yurt içinde ve yurt dışında yapılmış araştırmalardan söz eden yazar, hala Mela'nın gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen yönlerinin olduğunu ve bu konuda yapılan çalışmaların yetersizliğini vurgulamaktadır (s.9). Asıl adı Molla Ahmed İbn Molla Muhammed olup "Mela" mahlasıyla bilinen ve aslen Cizreli olup Cizre'nin Buhtî aşiretine mensup olan Melayê Cizîrî, doğum yılının tam olarak bilinmediğinin vurgulandığı kitapta, onun on yedinci yüzyılın ortalarına doğru vefat ettiği kanısına varılmaktadır (s.14). Yazar haklı olarak Kürtçeyle kaleme alınan Melayê Cizîrî'nin eserini, Farsça yazılan Hafız Şirazî, Mevlâna ve Molla Camî'nin, Arapça yazılan İbn Fariz ve Türkçe yazılan Fuzuli'nin divanlarına benzetir (s.14). Kitapta Mela'nın medrese geleneğinden gelen bir mutasavvıf olduğu, felsefe, astronomi, fıkıh ve tarih ilimlerine olan vukufiyetinin yanında, tarikat ve medreseyi ya da akli ve kalbi ilimleri birleştirmesi gayreti, divandan değişik beyitlerle ön plana çıkarılmıştır. Her ne kadar Meşşâî felsefeye ilgisi gözden kaçırılmayan Mela'nın, akıl, kıyas ve burhandan daha çok keşf ve sezgi gibi sufi felsefenin bilgi kaynaklarını kabul ettiği her fırsatta ortaya konulmuştur. Divanın birçok tasavvufi sembol ve metaforla dolu olması bunun en büyük kanıtı olarak gösterilmiştir (s.15). Sıradan insanların idrak edemediği hakikatlere keşf ve sezgi ile muttali olan sufinin dilinin ancak "sembolik ve paradoksal" bir sanatsal dil olabileceği ve bunun Kürt edebiyatındaki en önemli örneğinin, Mela'nın divanı olduğu her fırsatta dile getirilmiştir. Mela'nın düşünsel portresinin çizilmeye çalışıldığı eserde, yaşadığı dönemin temel karakterine uygun olarak felsefe, tasavvuf ve kelam başta olmak üzere İslami ilimleri bir araya getirme başarısı elde ettiği ve onun hem molla hem şeyh hem sufi hem âşık hem de bilge olduğu böylelikle mümtaz bir yere sahip olduğu vurgulanmıştır (s.26)Kürt edebiyatı açısından bir şaheser olarak kabul edilen Melayê Cizîrî'nin divanı, İslam düşüncesinin teorilerini, şiirin sınırlarını zorlayacak şekilde işlediği ve bu yönüyle edebiyattan mitolojiye, felsefeden astronomiyeye, tasavvuftan tarih ve coğrafyaya kadar birçok alan ile ilgili olarak o dönemin bir resmi gibi okunabileceğini anlatmaya çalışan yazar, Kürt dilinin şiirsel anlatım zenginliğinin de altını çizmiştir. Burada Melayê Cizîrî'nin otuz sene boyunca müderrislik yaptığı Medrasâ Sor'a (Kırmızı Medrese) vurgu yapılan kitapta, Kürt medreselerinin hem zahiri hem bîatını ilimleri yani şeriatı ve tarikatı birleştiren yapısının, Mela'nın şahsında vücut bulduğu hususunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Yazara göre Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönem İslam düşünce ekollerinin birer geleneğe dönüştüğü bir dönemdir. Bu dönemde "İshrâkilik" ve "Felsefi tasavvuf"

öne çıkmaktadır. Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönemde, bir tarafta Mir Damad ve Molla Sadra gibi filozofların şekillendirdiği İsrâkîlik İran coğrafyasında, diğer tarafta ise İbn'ül-Arabi tarafından sistematik hale getirilen ve Şems-i Tebrîzî, Mevlana Celâleddin Rûmî ve Sadreddîn Konevî gibi sufi filozofların şekillendirdiği Anadolu coğrafyasında birer düşünce ekolüne dönüşmüşlerdir. Cizre'nin bu iki coğrafik bölgenin arasında kalması nedeniyle Mela'nın bu iki ekolün etkisinde kaldığı hususu bir başka dikkat çekilen durumdur (s.33). Bunun dışında Hallâcî Mansûr, İbn Sînâ ve İbn Seb'în gibi İslam felsefesi düşünürlerinden de etkilendiği kitapta geçen bir başka ayrıntıdır (s.33). Melayê Cizîrî'nin İbn Sînâ ilgisi ve Meşşâî felsefeye olan eleştirel aklın hakikati bulmada yetersiz oluşu gibi yaklaşımının yanı sıra, “vâcib/Vacibu'l-Vücûd” ve “imkân” kavramlarını veciz ifadelerle kullanması divandan şu beytin alıntısı ile açıklanmaktadır: Ji sırra lâ mekân wâcib tenezzül kir di imkânê

Fe eyne'l 'İlmu ve eyne'l-'eyn we eyne'l-eynu iz la eyn
İmkân âlemine tecelli etti Vacbu'l-Vücud la-mekân sırrından
Nerede ilim, nerede zat, nerede mekân, 'nerede' diye bir şey yok (s.34).

Mela'nın divanında nur ve türevleri ile ilgili terimleri kullanması, keşf ve sezgiye yer vermesi İsrakî felsefeye yakınlığını göstermekle beraber, akli yöntemler üzerine kurduğu rasyonel bir sezgi anlayışıyla da Meşşâîliğe yaklaştığı yine kitapta dikkat çekilen Mela'ya ait diğer bir özelliktir (s.38-40). Melayê Cizîrî'nin kitapta çizilmeye çalışılan portresinin esas yönü ise felsefi tasavvufa olan ilgisi olarak gösterilmektedir. Yazara göre *Divan* baştan sona sufi düşüncenin temalarıyla doludur. Özellikle vahdetü'l-vücûd, kenz-i mahfi, hakikat-ı muhammediye, tecelli, hakikat-mecaz, keşf, marifet, zühd ve melamet bu temaların başlıcaları olarak sayılabilir (s.9). Kitapta Melayê Cizîrî'de *Felsefi Tasavvuf* alt başlığı altında öncelikle incelenen kavram İbn'ül-Arabi ve takipçilerinin tasavvufun temeli saydıkları vahdetü'l-vücûd kavramıdır. Ayrıca Mela, yaratılış mertebelerini detaylandırırken sermediyyet, kıdemiyet ve samediyet gibi isimleri tercih etmektedir. Tıpkı selevî olan diğer sufi filozoflar gibi Mela da “la taayyün mertebesi” ile diğer mertebeleri sayarken, isim ve sıfatlarla tecelli eden varlığın daha sonra ruh ve misal âlemi ile tecelli ettiğini ve nihayet somut ve çoklu eşya şeklinde dış dünyaya zuhur ettiğini ifade eder. Yazar karşımıza Mela'nın bu konuda yani varlığın baştan sona bir birlik olduğu hususunda bir başka veciz ifadesini taşır: Her hey'et û her cismekî her ferd û new'û qismeki

Rûh wî di destê ismekî mayî di qabzêw pençe da
Varlıkların her bir nevi, her bir ferdi, her bir kısım ve heyeti
Allah'ın güzel isimlerinden birinin idaresi ve hükmü altındadır (s.45-46).

Kitabın en çarpıcı bölümlerden birisi de “aşk” başlığı altında Melayê Cizîrî'nin düşüncelerinin aktarıldığı bölümdür. Çünkü yazara göre Mela, çağının

sufi geleneğini hakkıyla temsil etmektedir. Aşk konusu da onun alametifarikası sayılabilir. Bu bağlamda ‘aşk’ın biri ontolojik diğeri varoluşsal iki anlamı işlenir. Ona göre aşk varlık âleminin kaynağı ve sebebidir. Tanrısal zatın kendisine âşık olması ile başlayan tecelli süreci, varlık denilen bütünü oluşturmuştur. Sufi gelenekteki bu hâkim anlayış Melayê Cizîrî’nin divanında veciz ifadelerle yer 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

Mela’ya göre sufinin mecazı aşip hakikate erişmesi marifet ilimlerini bilmesi ve fena makamına ulaşması ile olur. Aksi takdirde sadece mecazi aşka yoğunlaşmak ilahi sanatı ve güzelliği bütünüyle görmeye engeldir. Kitap, Melayê Cizîrî’nin en çok bu yönünü ortaya çıkarmış ve bu konudaki beyitlerini analiz ile devam etmiştir. Mela düz yazılar yazmaktansa şiirin imkânını kullanmaktadır. Bu nedenle onun düşünce dünyasının kavramları Kürt medreselerindeki ilmî faaliyetleri ve dönemin ilim dünyasını derinden etkilemiştir. Nitekim yazara göre Mela’dan sonra Kürt medreselerinde gramerden sözlüklere tasavvuftan dinî eserlere kadar birçok çalışma manzum olarak yazılmıştır (s.50-51). Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi bir tür tevhid ilişkisi olarak gören tasavvuf felsefesi, Tanrı ve insan arasında bir ayırım yapılmasını kabul etmemektedir. Felsefe ve kelamın teşbih ve tenzih konularında ikisinden birini tercih ederek düştüğü çıkmaza, sufi filozoflar düşmeyip hem tenzihî hem teşbihî öncelmişlerdir. Kitap Melayê Cizîrî’nin de döneminin sufi filozoflarından biri olduğu ve İsrâki gelenekten de etkilendiğini ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle kitabın ikinci bölümü Mela’nın tasavvuf felsefesi görüşlerini beş temel meselede ele alır. Bunlar: *hakikat* ve *mecaz*, *nur*, *tecelli*, *marifet* ve *aşk*’tır. Tasavvuf felsefesinin en önemli konusunun varlık olduğunu vurgulayan yazar, sufi düşüncenin mevcut somut varlık dünyasını, gerçek varlığa nispetle rüya, vehim ve hayalden ibaret gördüğünü söyler. Yani varlığın biri “hakikat” ve diğeri de “mecaz” görünümüleri olduğu yoluyla bu problemi çözmeye çalışır. Vahdet’ül-vücûd, mutlak varlığın veya birliğin çeşitli açılım süreçlerinden geçerek insan zihnine çokluk olarak görüldüğünü tazammun ettiğini ifade eden yazar, Melayê Cizîrî’nin divanında:

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 semedî
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”

diyerek tüm fenomenler âlemini, mutlak varlığın bir görüntüsü ve tecellisinden ibaret gördüğünü yine kendine has veciz ifadelerle izah eder. Bunun yanında Mela, varlığın dikey boyutta yukarıdan aşağıya doğru nuru azalarak yokluğa ve karanlığa doğru giden bir tasavvurdan, yukarıdan aşağıya ve tekrar aşağıdan yukarıya çıkan bir döngü ile açıklar. Ve bu döngünün tam ortasında insan vardır. Ona göre insan hazreti, varlık âleminin tekrar yükselme sürecinin başladığı yerdir. Eşyanın tümü de tanrısal isim ve sıfatların aynasıdır (s.56-63).Yine marifet kavramının Melayê Cizîrî'de önemli olduğu ortaya konulmuştur. Kitaba göre Mela, merkezi kalp ve sonucu zevk olan marifeti öne çıkarıp, merkezi akıl ve sonucu ilim olan rasyonel bilgilenme sürecini yadırgamıştır. Hakikate giden yol marifettir. Salik bu yolla fena mertebesine ulaşır. Burada da mecazdan hakikate geçer. Fena makamından fenomenler dünyasına tekrar dönen salik, bu makama çıkmadan önce gerçeklik olarak kabul ettiği mecazlar dünyasını çözer ardındaki hakikati görür. Sufi düşünce hakikatin anlatılamaz olduğunu savunduğu için mecaz ve sembolleri kullanmayı tercih eder. Bu özel tecrübeyi yaşayan sufinin bunu dilsel anlatımlara ortaya koyması zordur. Bu nedenle de mecaz ve semboller kullanılır. İşte kitapta anlatılan bir diğer husus Melayê Cizîrî'nin divanının bu mecaz ve sembollerle dolu olduğu hususudur. Yazara göre bunların en önemlileri, ayna, harf-nokta, ve su-deniz mecazlarıdır (s.67-77).Mela'nın şiirlerinde içerik, üslup ve yöntem olarak Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ekolünden çokça etkilendiğini görmek mümkündür. Okuyucu, Melayê Cizîrî'nin divanını kitapta yer alan felsefi izahlar ışığında okuduğu zaman adeta, İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserlerinin veciz anlatımlarını Kürtçe dilinin şiirselliğinden yararlanılarak bir sanat eserini temaşa ettiği duygusuna kapılır. Her beytinde hâkim düşüncenin tasavvuf felsefesi olduğu âşikâr olan bu şaheserin akademinin istifadesine bu şekilde sunulması takdire şayandır. Mela'nın divanından, Tanrı'nın kendi zatına âşik olarak âlemi yaratması hususu ve dolayısıyla Tanrı'nın hem âşik, hem maşuk hem de aşkın kendisi olması anlayışı da kitapta öne çıkarılan bir başka konudur. Tanrı'nın âleme el-Vedûd sıfatı ile tecelli etmesi, aşkın altının bir kez daha çizildiği yerdir. Yine kitapta âlem mülkünün sultanının insan olduğu ve bütün tecellilerin mücessem halinin insan olduğu gerçeğinin Mela'nın beyitlerinde karşımıza çıktığı anlatılmaktadır. İnsan Tanrısal nurun tecelli ettiği en önemli varlıktır. Mela'ya göre insan sadece maddi bir varlık değildir. Kitapta Mela'nın, insan hava, su, toprak ve ateş unsurları dışında meleklerin ve ay üstü varlıkların sahip olduğu beşinci bir unsura sahip olduğu noktası da önem arz eder. Ona göre insan, kadim ve hadis, lâhût ve nâsût, aşkın ve içkin tüm varlığın hülasasıdır(s.78-94)Kitabın Mela ile ilgili ön plana çıkardığı en önemli husus ise müstakil bir başlıkta incelenen “aşk” mevzusudur. Aşkın tecrübi bir hal olması nedeniyle şiir dilinin aşk konusunu anlatmaya ne kadar uygun olduğu ve Mela'nın bundan istifadesi değişik beyitlerle anlatılmıştır. Çünkü yazara göre Mela'nın divanında hâkim tema aşktır. Aşk Mela'ya göre bir sırdır. Ancak tanımının yapılamaması hakkında konuşulmayacağı anlamına gelmez. Bu nedenle Mela divanda her fırsatta aşktan konuşmaya çalışmıştır.

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

Aşk sırların sırrıdır Mela'ya göre bu nedenle kitapta bu özel bölümde; Bir sır olarak, varlığın kaynağı ve varoluşun sırrının aşk olduğu, sufi literatürden örneklerle Mela'nın divanındaki aşk beyitleri karşılaştırılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle Mevlana'ya olan benzerliklerin altı çizilmiştir (s.100).Kitap büyük Kürt mutasavvıfı ve divan sahibi Melayê Cizîrî'nin bir portresini çizme hususunda gayet başarılı hazırlanmış, gereksiz detaylardan uzak bir şekilde bu aşk adamının hakikate ulaşmak için tercih ettiği şiir dilinin imkânlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Akıcı üslubu ve aralara divandan serpiştirilmiş beyitlerle sıkıcı bir akademik dilden uzak durulmuştur.Kitabın eleştiriye açık yönü ise son okumasının iyi yapılmamış olmasıdır. Örneğin, muhtemelen toplu düzeltmeden kaynaklanan ve birçok sayfada karşılaştığımız “konusudur” olması gereken kelimenin sehven, “konusüdûr” (s, 16, 60, 75, 76) şeklinde yazılması, “sudur” olması gereken kelimenin “südûr” şeklinde yazılması, (s, 21), “konusunda” olması gereken kelimenin “konunda” şeklinde yazılması (s, 95) ve birkaç yerde devrik cümlenin kurulmuş olması, iyi bir son okuma yapılmadan yayına gönderildiğini göstermektedir.

ö206

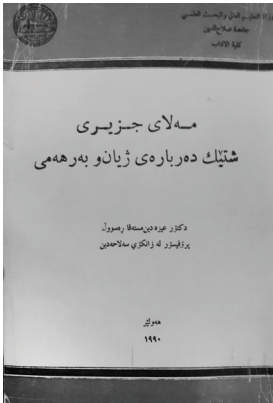
Melayê Cizîrî

Son olarak, Melayê Cizîrî'nin şahsında tasavvuf düşüncesinin çarpıcı yönlerinin altını çizilmeye çalışıldığı bu eserin, onu tanıma ve tanıtmanın gayreti ile hareket ederek, batı ve doğunun ortasında bir coğrafyada yaşamış olan bu sufi düşünürün düşünce olarak da bu iki dünyadan istifade etmiş olduğu hususu, düşünsel portresi çizilerek anlatılmış bir çalışma olduğu söylenebilir.

Selim ÖNCÜ

Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ABD Yüksek Lisans Öğrencisi
selimoncu@artuklu.edu.tr

Melay Cizîrî Şitêk Derbarey Jiyân û Berhemî, Îzedîn Mistefa RESÛL, Hewlêr: Çapxaney Darul Hîkme bo Çapkirdin û Billawkirdnewe, 1990, 231 rûpel.



Ev pirtûk ji aliyê Îzedîn Mistefa Resûl ve hatiye nivîsîn û di 1990î de li Hewlêrê di “Çapxaney Darul Hîkme bo Çapkirdin û Billawkirdnewe”yê de hatiye çapkirin. Pirtûk ji 231 rûpelî, destpêkek, 14 beş û çavkaniyan pêk tê. Nivîskar di serî de çend gotar di Radyoya Kurdî ya Bexdayê de derbarê Mela de belav kiriye û pêwîst dîtiye derbarê wî “helbestvanê rêber û binyaddanerê helbesta klasîk a kurdî” de xebateke serbixwe binivîse û wî bide nasandin.

Di bin sernavê “Şitêk Derbarey Jiyânî Mela” de (r. 7-43) (Tiştek Derbarê Jiyana Mela de) çavkaniyên li ser jiyana Mela dinirxîne. Ji bo vê herçend cih bide agahiyên Aleksander Jaba, Qanatê Kurdo, Wezîrê Nadîrî, Qaçaxê Mirad û Mîroyê Esed jî tekane çavkaniya wî ji bo van agahiyan *Tarîxa Edebiyata Kurdî* ya Qanatê Kurdo ye. Piştî vê cih dide agahiyên *Mêjûy Edebî Kurdî* ya Elaedîn Secadî, Mihemed Emîn Zekî Beg, Mela Ehmedê Botî Zivingî û piştî nirxandina van zanyariyan bê ku demeke teqez destnîşan bike digihîje vê encamê ku Melayê Cizîrî di dawiya sedsala 16an û destpêka sedsala 17an de jiyaye.

Nivîskar di bin sernavê “Lêkdanewey Serçawekanî Basî Melay Cizîrî” de (r. 43-53) (Dahûrîna Çavkaniyên li ser Melayê Cizîrî) yek bi yek behsa wan destnivîs û çapên dîwana Melayê Cizîrî dike ku ji wan agahdar e. Di serî de cih dide destnivîsa Seyîd Tehayê Erwasî û vê destnivîsê dide nasandin. Paşê behsa çapa Martin Hartman dike ku di 1904an de li Berlînê hatiye çapkirin. Çapa Mihemed Şefîq Erwasî ya li Stenbolê (1919-1921) wek çapa duyem a dîwana Mela dide nasandin. Çapa sêyem bi navê çapa “Qamişî” dide nasandin, lê zêde agahî li ser vê çapê nade. Piştî vê, çapa Gîw Mukrîyanî dide nasandin ku di 1963yan de li Hewlêrê hatiye çapkirin. Nivîskar diyar dike ku çapeke bêdîrok a dîwanê jî li Diyarbekirê dîtiye ku çapkerê wê Mihemed Dinûrî ye. Herî dawî çapa Mecme’î ‘Îlmî Kurdî ya 1977an a li Bexdayê dide nasandin ku amadekarê wê Sadiq Behaedîn Amêdî ye. Lê nivîskar

zêde pê de naçe û diyar dike ku destnivîsên dîwana Mela gelek in û nîrxandina wan xebateke serbixwe dixwaze. Piştî nasandina van çapan cih dide boçûnên hin kesan ku derbarê dahûrîna helbesta Mela de ne. Ji bo vê agahiyên Wezîrê Nadîrî, Qanatê Kurdo, Mihemed Şefîq Erwasî û Mela Enwerê Maî vediguhêze. Di vê beşê de herî dawî behsa şerhên kurdî û erebî yên dîwana Mela dike û ciyawaziya destnivîsên cuda yên Mela berçav dike.

Sernavê sêyem “Çîrokî Eşqî Melay Cizîrî” (r. 53-62) (Çîroka Eşqa Melayê Cizîrî) ye û di bin vî sernavî de cih dide wan çîrokên ku li ser eşqa Melayê Cizîrî hatine ragihandin. Li gor nivîskar çîroka eşqa Mela bi tevahî bi helbestên wî ve hatine girêdan. Di vê çarçoveyê de pêşî cih dide wan çîrokên *Mêjûy Edebî Kurdî* ya Secadî ku li ser eşqa Mela hatine ragihandin. Çawa ku di xebata Secadî de hatiye, Resûl jî çîroka evîna Mela û Selmaya keça Melîk Kamil vedigêre. Lê di dawiya vê vegêranê de diyar dike ku li gor zanyariyên Şerefnameyê di maweya jiyana Mela de bi navê Melîk Kamil mîrekî Hesenkeyfê nebûye û Melîk Kamilê Eyûbî di sala 1238an de miriye. Ji ber vê jî vê çîrokê mîna çîrokên din wek berhemeke xeyalî dide zanîn. Piştî vê li ser ragihandina Secadî cih dide çîroka Mela û Sitiya Bisk Kesk. Nivîskar, di çarçoveya zanyariyên Mela Enwerê Maî de ku di destpêka çapa *Gîw Mukriyanî* de hatine nivîsîn, di rojêke Newrozê de li Medreseya Sor behsa destpêkirina evîna Mela û Selmaya keça mîr dike. Herweha ji bo nîşandana eşq û kelecana Mela jî diyar dike rojêke komeke govendgêran di ber medreseya Mela re derbas dibin û Mela ji ber eşqa xwe ya zêde dest ji nimêjê berdide û diçe di nav wan de direqise. Herî dawî herçend peywendiya wê bi mijara eşqê re nebe jî nivîskar ji şerha Zivingî radigihîne ku dema Zivingî di beyteke Mela de peyva “abî xêşmî” fêm nake di xewa xwe de wateya wê ji Mela dipirse û Mela jê re dibêje “a”ya “abî”yê di wateya “erê” de ye û forma wê ya kurtkirî ye. Bi vî awayî nivîskar van ragihandinan û çîrokan nîşaneya zindîbûna Mela dide zanîn di nav xelkê de.

Îzedîn Mistefa Resûl di bin sernavê “Be Xame, Wêneyekî Melay Cizîrî” de (r. 62-64) (Bi Qelemê, Wêneyekî Melayê Cizîrî) di çarçoveya zanyariyên Celadet Bedirxan, Elaeddîn Secadî û Enwer Maî de behsa portreya fîzîkî ya Mela dike. Di beşa “Qesîdey Ellah seher we Kokirawey Bîrî Mela” de (r. 64-89) (Qesîdeya Elah seher û Komkiriya Hizra Mela) krîtîka qesîdeya “Ellah sehergaha ezel” dike. Ev qesîde herçend di nav dîwana Mela de hatibe bicihkirin jî nivîskar vê qesîdeyê wek berhemeke serbixwe dide zanîn. Di nîrxandina vê qesîdeya kelimî-tesewufî de bêtir xwe dispêre zanyariyên *lqdul Cewherî* ya Zivingî û hin beşên girîng ên vê qesîdeyê vediguhêze û şîrove dike.

Di bin sernavê “Melay Cizîrî û Eşq”ê de (r. 89-107) nivîskar beytên Mela yên derbarê eşqê de şîrove dike. Di bin sernavê “Melay Cizîrî û Rêbazî Hirûfî” de (r. 107-116) (Melayê Cizîrî û Rêbaza Hirûfîtiyê) xwe dispêre zanyariyên şerhên dîwana Mela û li ser wateya herfî ya hin beytên Mela radiweste. Di bin sernavê “Bîrî Felekîy Mela” de (r. 116-120) (Hizra Felekîya Mela) beytên wî yên ku derbarê astronomiyê de ne, kom dike û wan şîrove dike. Di beşa “Cejn û Xerîbî”yê de (r. 121-123) çend beytên ku li ser cejn û xerîbiyê ne, vediguhêze. Di bin sernavê “Şetrinc” de (r. 124) (Kişîk) çend beytên Mela vediguhêze ku di wan de peyvên lîstîka kişîkê

wek keresteyeke helbestî hatine bikaranîn, lê bi raya me pêwîst nedikir ku ji bo du beytan nivîskar beşeke serbixwe terxan bike. Sernavê “Melatî” (r. 124-129) di nav pirtûkê de hatibe jibîrkin jî di naverokê de hatiye bicihkirin û di vê beşê de jî nivîskar diyar dike ku Mela gelek peyv û çemkên ku peywendiya wan bi xwendin û medreseyê hene wek keresteyeke helbestî bi kar aniyê û beytên bi vî awayî rêz dike.

Di beşa “Wêne le Şîr da û Hendê Layenî Tesewif” de (r. 130-157) (Îmaj di Helbestê de û Hinek Aliyên Tesewifê) cih dide îmajên tesewufî yê helbesta Mela û wan di nav metaforên hevbeş ên edebiyata rojhilata Îslamî de şîrove dike. Nivîskar têgihîştina tesewifî ya Mela di çarçoveya wahdetu'l-wicûdê de şîrove dike û mînakên ku vê hizra wî diselmînin yek bi yek rêz dike. Di beşa “Hendê Têbînî Derbarey Ruxsar” de (r. 157-185) (Hinek Têbînî Derbarê Ruxsarê de) hin agahiyên têkel derbarê ruxsara helbesta Mela de dide, lê ev beş ji aliyê agahiyên xwe ve gelek belawela ye û bi tu awayî wêneyê giştî yê ruxsara helbesta Mela dernaxe holê. Beşa “Cîhanêkî Firawanî Berawird” (r. 185-223) (Cîhana Berfireh a Berawirdiyê) jî mîna beşa pêşî gelek qels e. Di paragrafê de bi xetên giştî behsa edebiyata berawirdî dike û diyar dike ku Melayê Cizîrî divê digel helbestvanên din ên rojhilatî û kurdî bê berawirdkirin. Diyar e, nivîskar li gor zanyariyên şerhên dîwana Mela di navbera hin beytên Mela û Mewlewî, Hemdî, Nalî, Se'dî, Hafîz, Mutenebî, Enwerî û Xeyam de berawirdî dike, lê ji bilî rêzkirina beytên helbestvanên navborî Resûl tu encameke berbiçav ji vê berawirdiyê dernaxe.

Di encamê de mirov dikare bibêje ku Îzedîn Mistefa Resûl bi vê xebata xwe ji xebatên berî xwe ciyawaztir nekariye tiştêkî ciyawaztir derbarê helbest û helbestvaniya Mela de derxe holê û vekolînên li ser Mela dewlemendtir bike. Şaşiyên rêbazî, kêşeyên polînkirin û biserûberkirina deqê, kêmiya çavkaniyên pêwîst û sînardarnekirina babetê kêşeyên sereke yê vê xebatê ne û bi raya me ji ber van sedeman ev xebat ji taybetiyên xebateke zanistî dûr ketiye.

Zülküf ERGÜN

Zanîngeha Mardin Artukluyê
Beşa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî
zxweshevi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. Dergimizde tüm sosyal bilim dallarında üretilen özgün telif makalelerin yanı sıra edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerde gönderilen yazılar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
4. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
6. Yayımlamak üzere gönderilen yazıların araştırma ve yayın etiğine uygun olmaları gereklidir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesinden geçen bütün makaleler iThenticate programında taranır. Bilimsel uygunluk raporuna sahip olmayanlar hakem değerlendirmesine tabi tutulmadan reddedilir.
7. Mukaddime'ye yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Editör Kurulu karar verir.
10. Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu ve Dil Editörü tarafından yapılabilir. Makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınır.
11. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkı Mukaddime'ye devredilmiş sayılır. Yazıların dil, üslup, içerik, vb. açılardan bütün yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Yayınına karar verilen makaleler matbu olarak basılır, çıkan sayının bir nüshası yazara/yazarlara gönderilir ve telif ücreti ödenmez.
13. Her yeni sayı çıktığında tüm makaleler PDF olarak <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> adresinde yayımlanır.
14. Gönderilecek makaleler <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/about/editorialPolicies#focusAndScope> adresinde belirtilen kapsama ve aşağıdaki yazım ilkelerine uymalıdır.
15. Yazı başvuruları posta yoluyla Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km-Mardin adresine gönderilebilir. Dijital olarak da <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> web sitesi üzerinden gönderilmelidir.

YAZIM İLKELERİ

1. Makaleler, 5.000-8.000; kitap değerlendirmeleri ise 1.500-2.500 arası kelimedenden oluşmalıdır. Bu sınırların dışında kelime sayısı içeren çalışmalar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
2. Makalelerde, en fazla 125 kelime Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık ve anahtar kelimeleri haiz iki öz olmalıdır. Makalenin ilk sayfasında yazarın/yazarların unvan, kurum ve adres bilgileri verilmelidir. Metnin sonuna kaynakça eklenmelidir.
3. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak Word ve PDF formatında gönderilmelidir.
4. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan 3,0 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,0 cm ve alttan 3,0 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır. Metin içerisinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan daraltılarak verilmesi gerekir.
6. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.
7. Yazarların, makalelerinde APA 6 kaynak gösterme sistemini kullanmaları gerekmektedir. Kaynakça metnin sonunda alfabetik sırayla verilmelidir.

ÖRNEKLER:

Kitap

Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (18. bs.). İstanbul: İletişim.

Gönderme: (Mardin, 2012: 234)

Çok Yazarlı Kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü Kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü Kitapta Bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden Çok Baskısı Olan Kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Kitap İçi Bölüm

Hunt, Lynn. (2009). Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi, B. Skocpol (Ed.). *Tarihsel Sosyoloji içinde* (ss. 270-304). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Gönderme: (Hunt, 2009: 274)

Çeviri Kitap

Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gönderme: (Lewis, 2000: 12)

Kitaptan Çevrilmiş Bölüm

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Gönderme: (Weber, 1904-1905/1958)

Sadece Elektronik Basılı Kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim [http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=135)

Makale

Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları Kimlik/Farklılık Sorunu, *İdealkent* 9, 150-170.

Gönderme: (Aytaç, 2013: 165)

Elektronik Makale

Karakelle, S. (2012). Üstbilişsel Farkındalık, Zekâ, Problem Çözme Algısı ve Düşünme İhtiyacı Arasındaki Bağlantılar. *Eğitim ve Bilim*, 37(164), 237-250. 3 Aralık 2014 tarihinde <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/779/376> adresinden erişildi.

Gönderme: (Karakelle, 2012: 240)

Çok Ciltli Çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarc and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gönderme: (Pflanze, 1963-1990)

Dergiden Tek Yazarlı Makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden Çok Yazarlı Makale

Binark, F. M., Çelıkcın, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik Dergiden Makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1). (varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm. Kaynađa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı Belli Olmayan Editör Yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial •]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı Belli Olmayan Gazete ve Dergi Yazıları İçin:

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36. Strong afterchocks contiinue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Gönderme: (United States and the Americas, 2003) (Strong aftershock, 2003)

Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları İçin :

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*.

Tez

Lelebici, E. (1991). *Gündelik Hayat Olaylarına İlişkin Atıfların İncelenmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Gönderme: (Lelebici, 1991: 67)

Bildiri

Pekasil, T. (2012). Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler. *Cizre Sempozyumu 14-15 Nisan 2012 içinde* (s. 141-154). İstanbul: Sanart Ajans.

Gönderme: (Pekasil, 2012: 152)

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Gönderme: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster"s.

Gönderme: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). *A time for Prayer*. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html> 9

Televizyon programı

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). *Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf* [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Gönderme: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şahini* [Film]. U.S.: Warner.

Gönderme: (Malta Şahini, 1941)

Fotoğraf

Adams, Ansel. (1927). *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Gönderme: (Adams, 1927)

Web Sayfaları

UNESCO. (2013). *World Heritage list*. UNESCO web sitesinden 10 Kasım 2015 tarihinde <http://whc.unesco.org/en/list> adresinden erişildi.

Gönderme: (UNESCO, 2015)

