
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
HARSI ve NESLİ KORU
2008

Vizetek Yayıncılık

Yayın No: 40

Kitap Adı

HAK ÂŞIĞI MELA

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

ISBN: 978-625-382-355-9
Tarih: Ağustos, 2026

Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Editör
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR

Hak Aşığı

MELA

Melayê Cizîrî'nin Ahlak Anlayışı

Etik Not

Bu kitap, 28-29 Kasım 2025 tarihlerinde gerçekleştirilen *IV. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu'*nda sunulan bildiriler arasından seçilen çalışmaların genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâllerini içermektedir. Sempozyum sonrası her bir bildiri editör kurulu tarafından bilimsel içerik, yöntem ve kaynakça açısından değerlendirilmiş ve gerekli düzeltmeler tamamlandıktan sonra yayına kabul edilmiştir. Bu süreç sonunda uygun bulunan çalışmalar, akademik katkı sunan özgün bilimsel metinler olarak, bilimsel kitap formatında, ISBN numarası alınarak yayımlanmıştır. Dolayısıyla kitapta yer alan her bir bölüm, bağımsız bilimsel kitap bölümü niteliği taşımakta olup, doçentlik başvuruları ve akademik teşvik başvurularında "bilimsel kitapta bölüm" kategorisinde değerlendirilmesi uygundur. Kitabın tüm bölümleri orijinal eserler olup, yazarların sorumluluğundadır. Editörler ve yayınevi, bilimsel etik kurallara uygunluğu teminat altına almıştır.

EDİTÖRDEN

İslam ilim ve irfan geleneğinin köklü merkezlerinden biri olan Cizre, tarih boyunca yalnızca bir yerleşim alanı değil; aynı zamanda ilim, kültür ve tasavvufun iç içe geçtiği müstesna bir medeniyet havzası olmuştur. Bu bereketli coğrafyanın yetiştirdiği ve İslam düşünce tarihinde derin izler bırakan Melayê Cizîrî, hem şiirsel kudreti hem de tasavvufî derinliğiyle asırlar boyunca etkisini sürdüren seçkin şahsiyetler arasında yer almaktadır. Onun düşünce dünyası, özellikle aşk merkezli varlık anlayışı, tevhid perspektifi ve ahlakî derinliğiyle İslam düşüncesinin önemli bir damarını temsil etmektedir.

Şırnak Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen IV. Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumu, bu büyük mütefekkirin düşünce mirasını farklı boyutlarıyla ele almayı ve günümüz akademik dünyasıyla yeniden buluşturmayı hedeflemiştir. Önceki sempozyumlarda Melayê Cizîrî'nin varlık, tevhit ve bilgi anlayışları üzerinde durulmuş; bu yıl ise "Melayê Cizîrî'nin Ahlak Anlayışı" ana teması çerçevesinde onun etik tasavvuru kapsamlı biçimde incelenmiştir. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden ve çeşitli ülkelerden araştırmacıların katılımıyla gerçekleşen sempozyum, ulusal ve uluslararası düzeyde zengin bir ilmî etkileşim zemini sunmuştur.

Tasavvufî geleneğin güçlü temsilcilerinden biri olan Melayê Cizîrî, kendisinden önceki irfanî mirası takip ederek aşkı yaratılışın özü olarak kabul etmiş; kesrette vahdetin, çoklukta tevhidin tecelli ettiğini savunan bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Onun nazarında Allah ve Hz. Peygamber sevgisi, bütün değerlerin merkezinde yer almakta; ahlak anlayışı da bu sevgi ekseninde şekillenmektedir.

Elinizdeki bu eser, sempozyumda sunulan tebliğlerin ilmî bir titizlikle gözden geçirilmesi ve editoryal bir bütünlük içerisinde bir araya getirilmesiyle hazırlanmıştır. Çalışmada, Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışı; Kur'anî ve tasavvufî ahlak kodlarının şiirdeki yansımaları, nefs terbiyesi, ahlak ile marifet ilişkisi, bireysel ve toplumsal ahlak gibi geniş bir çerçevede ele alınmaktadır. Ayrıca doğruluk, adalet, merhamet, tevazu, ihlas ve sorumluluk gibi temel erdemler hem klasik İslam düşüncesi hem de günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmektedir.

Bu ilmî organizasyonun gerçekleştirilmesinde emeği geçen başta destekleriyle katkı sunan protokol üyelerine teşekkür ederiz. Bu vesileyle Şırnak Valisi Birol Ekici'ye, Millî Eğitim Bakan Yardımcısı Nazif Yılmaz'a, Şırnak Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Abdurrahim Alkış'a, Cumhurbaşkanı Başdanışmanı Gülşen Orhan'a ve Cizre Kaymakamı Ahmet Vezir Baycar'a teşrifleri ve katkıları dolayısıyla şükranlarımızı arz ederiz. Ayrıca ilgili kurum ve kuruluşlara, tebliğ sahiplerine ve katkı sunan tüm akademisyenlere teşekkür ederiz.

Sempozyum sürecinden itibaren her aşamada özveriyle katkı sunan özellikle düzenleme kurulu ve sekretaryada görev alan tüm arkadaşlarımıza ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Editör ve Düzenleme Kurulu Adına

ONUR KURULU
Birol EKİCİ (Şırnak Valisi)
Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (Şırnak Üniversitesi Rektörü)
Ahmet Vezir BAYCAR (Cizre Kaymakamı)

DÜZENLEME KURULU
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Başkan)
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM
Doç. Dr. Ramazan Vedat SÖNMEZ
Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR
Öğr. Gör. Engin OLAŞ
Cüneyt MUNİS

EDİTÖRYAL
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Başkan)
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR

SEKRETARYA
Dr. Öğr. Üyesi İslam BATUR
Öğr. Gör. Bora Bekir YÜCELEN
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY
Cüneyt MUNİS
Abdurrahman ERMİŞ

BİLİM DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK Karabük Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN İnönü Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ Harran Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman ADAK Artuklu Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU Siirt Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Ahmet ÖĞKE Akdeniz Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Fatıma TABÂTABÂYİ Akademisyen/İran
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR Adıyaman Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ Dicle Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Hayri KAPLAN Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Hayrullah ACAR Artuklu Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. İbrahim BAZ Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA Emekli Öğretim Üyesi/Türkiye
Prof. Dr. Jawad ALİ Koya University/Irak
Prof. Dr. M. Emin ERKAN Dicle Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI Yıldız Teknik Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. M. Zahir ERTEKİN Artuklu Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Mahmud ŞEYH Tahran Üniversitesi/İran
Prof. Dr. Mehmet BİLEN Dicle Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK Bahçeşehir Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Nesim DORU Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Ömer YILMAZ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Pakhshan Sabir HAMAD University of Soran/Irak
Prof. Dr. Rıfat OKUDAN Süleyman Demirel Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK Gümüşhane Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Şeyh Kazım HACIMEYLİÇ Akademisyen/Bosna Hersek
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN Dicle Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ Ankara Üniversitesi/Türkiye
Prof. Dr. Yaşar ACAT Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Ahmet KIRKAN Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Ali TENİK Harran Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Ayhan TEK Muş Alparslan Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY Bingöl Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Hamdullah ARVAS Bitlis Eren Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Hassan SARBAZ University of Kurdistan/İran
Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Hêmin OMAR Ahmad University of Soran/Irak

Doç. Dr. Ismail SHAMS Allameh Tabataba'i University/İran
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Nurettin BELTEKİN Artuklu Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Doç. Dr. Serwer ABDULLA University of Halabja/Irak
Dr. Anas Mohamad Sharif TAHİR Akademisyen/Irak
Dr. Dirbas MUSTAFA Akademisyen/Irak
Dr. Fahree Omar SOLEYMAN Salahaddin University/Irak
Dr. Ferhad ŞAKELÎ Akademisyen/İsveç
Dr. Habib Allah SALİMİ University of Kurdistan/İran
Dr. Muhammed RAWENDİ Akademisyen/Norveç
Dr. Naif Mikayl TAHİR Collage of Duhok/Irak
Dr. Nevzat EMİNOĞLU Muş Alparslan Üniversitesi/Türkiye
Dr. Nurettin ERTEKİN Hakkari Üniversitesi/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdulbaki DENİZ Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Kayhan BAYRAM Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Dr. Perwiz CİHANİ Akademisyen/İran
Dr. Reşat SAKUR Şırnak Üniversitesi/Türkiye
Dr. Safia ZEVENKİ Şam Üniversitesi/Suriye
Dr. Yadollah PASHABADİ University of Kurdistan/İran
Dr. Yaşar KAPLAN Hakkari Üniversitesi/Türkiye
Majid Babamerdoxê RÛHANÎ Araştırmacı Yazar /İran
Tahsin İbrahim DOSKİ Araştırmacı Yazar/Irak

PROTOKOL KONUŞMALARI



CUMHURBAŞKANIMIZ RECEP TAYYİP ERDOĞAN

CUMHURBAŞKANIMIZ RECEP TAYYİP ERDOĞAN'IN SEMPOZYUM HAKKINDAKİ MESAJI

Dördüncü Melayê Cizîrî Sempozyumu'na davetiniz için teşekkür ediyorum. Sempozyumda yapılacak çalışmalarla Melayê Cizîrî'nin ahlak kavramına ve etik tasavvuruna dair görüşlerinin açığa çıkarılıp onun düşünce dünyasının mercek altına alınması son derece önemlidir. Allah ve Hz. Peygamber aşığı olan Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışında, Allah ve peygamber sevgisi en yüce değerdir.

Kültürel hayatımıza damgalarını vurmuş olan mutasavvıflarımıza ilişkin araştırmalar, manevi değerlerimizi geleceğe taşımak ve yeni nesillere aktarmak açısından büyük önem taşımaktadır.

Konunun uzmanları tarafından değerli görüşlerin paylaşılacağı sempozyumun verimli geçmesini temenni ediyorum.

Dördüncü Melayê Cizîrî Sempozyumu'nun düzenlenmesinde emeği geçenleri gönülden tebrik ediyor, tüm katılımcıları en kalbi duygularımla selamlıyorum.



Birol EKİCİ
(Şırnak Valisi)

Birol EKİCİ
(Şırnak Valisi)

Melayê Ciziri'nin şehri; Hazreti Nuh'un durağı ve insanlığın yeniden dirilişinin mekânı Şırnak'tan tüm misafirlerimizi saygıyla, sevgiyle selamlıyorum.

Bu yıl dördüncüsünü tertip ettiğimiz Melayê Cizîrî sempozyumunda Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışını ele almak ve derinlemesine işlemek istiyoruz. Bizim ahlakımız tabii ki İslam'ın güzel ahlakı olmak zorundadır. Bizler "*Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"* diyen Peygamber'in (s.a.v.) ümmetiyiz ve hepimiz Allah'ın kullarıyız. Melayê Cizirî de İslam ahlakını ele alan ve bu minvalde *Divan* isminde bir eser telif eden edebiyatımızın söz sultanlarındandır. Melayê Cizirî şaheserlerini yazmış ve bizlere hediye etmiştir.

Hepimiz biliyoruz ki bugün dünyada ahlakın göreceli olduğunu söyleyenler var. Ama bizim ahlakımız birdir. Bugün gençlerimizin, tüccarımızın, zanaatkârımızın ahlakı tehdit altındadır. Gençlerimizin ahlakını korumak zorundayız. Güçlü olan aile yapımızı korumak zorundayız ve insanımızın ahlakını muhafaza etmek zorundayız. O kadar hızlı bir değişim var ki her yönden gençlerimizin ahlakının bozulmasına, onların yoldan çıkarılmasına, uyuşturucuya bulaştırılmasına ya da kızlarımızın erkek gibi, erkeklerimizin kız gibi yaşamasını teşvik eden akımlar ortaya çıkmaktadır.

Bu akımlardan gençlerimizi, ailelerimizi, çocuklarımızı hep birlikte korumak durumundayız. Bizim ahlakımız, az önce de söylediğim gibi, İslam ahlakıdır. Makam ve mevki sahibi olanlar bir korku duymayabilirler; ancak Allah korkusuyla hareket ederek vatandaşlarımızın ahlakını muhafaza etmek ve onları kötülüklerden sakındırmak için hep birlikte gayret göstermeliyiz.

Hepimizin bildiği üzere uzun yıllar bu topraklarda karanlık bir dönem yaşadık. Bugün aramızda bir sınır var; ancak bu sınır gönüllerimizin birliğine engel teşkil etmemektedir. Bu yaşadığımız dönemde de Sayın Cumhurbaşkanımızın liderliğinde başlayan birlik, beraberlik ve kardeşlik projesinin en iyi şekilde ilerlemesi için var gücümüzle çalışıyoruz ve çalışmaya devam edeceğiz. Dışarıdan müdahalelere artık hep birlikte hayır demeliyiz. Bu topraklarda bin yıldır birlikte yaşayan Türklerin, Kürtlerin ve Arapların kardeşliğini geliştirmek için çaba sarf etmeliyiz.

Bu duygu ve düşüncelerle sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını, birlik, beraberlik ve kardeşliğimizin gelişmesine katkı sunmasını diliyor, hepinize saygılar sunuyorum.



Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)

Saygıdeğer Bilim, İlim ve İrfan Erbabı Hocalarım, Kıymetli Misafirler dördüncüsünü düzenlediğimiz Uluslararası Melayê Cizîrî Sempozyumumuza teşriflerinizden dolayı şükranlarımı sunuyor, sizleri saygı, sevgi, muhabbet ve aşkla selamlıyorum.

Saygıdeğer Katılımcılar!

Tarih boyunca erenler, arifler ve alimler; toplumsal birliği, dayanışmayı ve sevgiyle yaşamayı insanlığa öğütlemişlerdir. Sosyokültürel yapının zayıfladığı dönemlerde uhuvvet ve fütüvvet ruhunu ihya ederek, toplumun duygusal, psikolojik ve ekonomik refahına katkı sağlamışlardır. Bu nedenle geçmişten bugüne taşıdıkları miras, bizlere birlik ve beraberliği hatırlatmaktadır. Melayê Cizîrî de eserlerinde birliği vurgular: Bir'i iki görme; biz birdik, biriz. Zeyd'imiz, Amr'ımız birdir bizim. Onun sözleri, insanları aşkla, irfanla ve hikmetle donatır. Biz de bugün bu büyük bilgenin mirasını hatırlayarak, bilgi, ahlak ve kültürel değerlerimizi gelecek nesillere taşımayı sürdüreceğiz. Melâyê Cizîrî'nin anlayışı ve mesajı, Konya'daki Mevlânâ'nın mesajından farklı değil, Nevşehir'deki Hac-ı Bektâş-ı Velî'nin, Kırşehir'deki Ah-i Evrân-ı Velî'nin, Eskişehir'deki Yunus Emre'nin mesajından, Bilecik'teki Şeyh Edebâli'nin mesajından farklı değildir. Tüm erenler hep birlikte tevhîde, vahdete, mârifet ve hikmete dâvet etmişler, gönül birliğine ihtimam göstermişlerdir.

Hz. Mevlânâ İslâm âleminin kurucu metinlerinden birisi olan Mesnevî-i Şerîf'inde gönül birliğinin ehemmiyeti ile ilgili bir beytinde şöyle der: *Ey besâ du Turk çûn bîgânegân/Ey besâ Hind û Turk hem-zebân/Pes zebân-i mahremî hod dîger-est/Hem-dîlî ez hem-zebânî behter-est.* Yânî: Nice Hind ve Türk vardır ki zahiren iki ayrı lisana sahip oldukları hâlde hakikatte hem-zebândırlar, yani gönüldaştırlar, dildaştırlar fakat nice iki Türk vardır ki, zahirde aynı dili paylaştıkları hâlde gönül birliğine sahip olmadıklarından dolayı birbirilerine bigâneler, yabancılar, hatta düşmandırlar, birbirilerine haindirler. Madem böyledir; mahremlik, yârenlik dili bambaşka bir şeydir, aynı gönlü paylaşmak, aynı lisanı paylaşmaktan evlâdır, daha iyidir, daha güzeldir, buyurur.

Melayê Cizîrî Divân'ında bulunan 114 şiirin ekserisinde Allah aşkını, geri kalan kısmında da Peygamber aşkını dile getirir. Dîvân'ın temel mesajı Allah'la irtibâtı koparmamak ve sürekli bizimle beraber olduğunu idrak etmektir. Allah'ın arşı olan gönlün bir cevher olduğunu belirten Mela bu cevherin ehil olmayanlara verilmemesi gerektiğini vurgular *(Dil emânet da bi na-ehlan nedi, Lê bi na-ehlan me da gewher abes).* Mela ve onun takip ettiği Sufiler dinin merkezinde tevhit anlayışı olduğunu belirtir. Tevhit, kâinatta birliği görmek ve birliği kuran Zât'tan kopmamaktır. Tevhîdi ve ittisali en iyi anlatan ariflerden biri Mevlânâ'nın babası Sultânu'l-Ulemâ Bahaüddîn Veled'dir. Sultanu'l-Ulema şöyle der: Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona kadar tetebbu ettim, inceledim; her ayetin ve her kıssanın manası ve

hülasası olarak şunu buldum: 'Ey kulum! Benden gayrısı ile ilgi ve alakanı kes! Zira başkasından bulacağın her şeyi -minnetsiz bir şekilde- benden bulursun. Fakat benden bulacağın ve elde edeceğin şeyleri, başkasından bulamaz ve elde edemezsin. Ey bana yaklaşmak isteyen kimse! Bana daha fazla sarıl ve daha fazla yapış! Nitekim Namaz Allah'la ittisaldir, zekât Allah'la ittisaldir, oruç Allah'la ittisaldir" gibi sözler hep bu manadadır. (…) İster Kur'ân'ın evvelini mütalaa et ister de ahirini, sana hep şunu söyler: 'Ey benden kopup benden ayrılan sürekli benimle ol! Zîrâ: ما أُبِيْنَ مِن الحىّ فهو ميّت 'Hayy'dan ayrılan ölüdür'. Evet dostlar Sultânu'l-Ulemâ'nın *"Hayy'dan ayrılan ölüdür"* hadîs-i şerîfi fıkıh kitaplarına kitâbü's-sayd/av kitabı bölümlerinde geçer ve av esnasında atılan oktan dolayı hayvandan ayrılan parçanın murdâr olduğunu dolayısıyla yenilemeyeceğini belirtir. Fakat Hz. Mevlânâ'nın babası bu hadisi işârî olarak yorumlar ve Hayy olan Allah'tan ayrılanın, onu hesaba katmayanın durumunu ifade eder. Allah'tan ayrılan geberiktir, murdâdır, ölüdür. Ölmek istemeyen ve bekābillah sırrıyla Allah'la bâkī kalmak isteyen ondan ayrılmamalıdır. Bundan olacak ki Yunus Emre "*Ölen hayvan imiş, Âşıklar ölmez"* buyurmuştur. Allah'ın hepimizin kalbine aşk tohumunu eksin ve yeşermesini nasip etsin.

Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Aranızda selamı yayınız"* buyurmaktadır. 2 Milyar insana *"Selamun aleyküm"* demek ve karşılığında *"Aleykümesselam"* cevabını almak insanlığın görebileceği en büyük değerlerden birisidir. Selamun aleyküm demek, "*sen benden emin ol, senin canın, malın, tüm değerlerin benim emânım altındadır, sana ihânet etmem, seni muhafaza ederim"* demektir. "Selâmun aleyküm" ifadesi Endonezya'dan tutun Fas'a kadar Yemen'den tutun Kırım'a kadar tüm İslam âlemi içerisinde adeta bir parola mesabesindedir. Bu durum dünyanın dört bir yanında bulunan Müslümanlar için bulunmaz bir hazinedir. Bu kadar muazzam büyüklükteki kardeş topluluğunun değerini bilelim.

Sempozyumu gerçekleştirdiğimiz Cizre şehri hakkında birkaç önemli noktayı belirtmekte fayda görüyorum. Cizre 517 yıl varlığını sürdürmüş Botan Beyliği'nin merkezidir. Âzîzan olarak da bilinen Botan Beyliği 1338'de kurulmuş 1500'lü ve 1600'lü yıllarında en parlak dönemlerini yaşamış, 1855'te sona ermiştir. Botan Beyliği'nin kuruluşu, gelişimi, yükselişi ve sona erişi Osmanlı Devleti'nin gelişim seyri ile direkt irtibatlıdır. İlhanlıların yani İran Moğollarının 1336'da yıkılışı ve bu yıkılıştan on sene önce Osmanlı devletinin para bastırmak suretiyle tam bağımsızlığını 1326'da ilan etmesi, devletin en parlak dönemlerini 1500'lü 1600'lü yıllarda yaşaması, 1800'lü yıllardan sonra sona doğru seyretmesi güçlü irtibatı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Melayê Cizîrîler, Faqîyê Tayranlar, Ahmed-i Xanîler hep bu yıllarda yetiştiği gibi Bakîler, Fuzûlîler, Nâbîler, Nef'îler de bu dönemde yetişmiştir. Hem Botan Emirliğinin hem de Osmanlı devletinin yıkılışı dönemin Moğolları olan batılı sömürgeci devletlerin bölgeyi işgaliyle başlamıştır.

Son olarak sempozyumumuzun tüm safhalarında bize büyük destek sunan Sayın İçişleri Bakan Yardımcısına, Sayın Valimize, sempozyumumuza değerli katkılar sunan Sayın Cumhurbaşkanı Başdanışmanına, Sayın Milletvekilimize, Sayın Kaymakamımıza, Sempozyum Düzenleme Kuruluna teşekkürü bir borç biliyorum. Sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını diliyor, sizleri saygıyla selamlıyorum.



Ahmet Vezir BAYCAR
(Cizre İlçe Kaymakamı)

Ahmet Vezir BAYCAR
(Cizre İlçe Kaymakamı)

Kıymetli misafirler! Şırnak Valiliği himayelerinde Şırnak Üniversitesi ve Cizre Kaymakamlığı ortaklığında düzenlediğimiz Dördüncü Uluslararası Melaye Cizîrî Sempozyumuna hepiniz hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Bugün Cizre'nin kadim tarihinden, kültüründen ve ilim geleneğinden beslenen önemli şahsiyet Melaye Ciziri'yi ve onun ahlak anlayışını konuşmak üzere bir aradayız. Bu sempozyum, akademik bir toplantı olmanın yanında Cizre'nin manevi dünyasını, kültürel zenginliğini ve ilmi mirasını yeniden hatırladığımız hatta canlandırdığımız bir buluşma olacağı kanaatindeyim.

Cizre, Anadolu ve Mezopotamya'nın en eski yerleşimlerinden biri olarak, bin yıllardır medeniyetlerin kesiştiği bir şehir olmuştur. Dicle'nin akan bereketli suyu gibi ilmin, tekniğin ve kültürün bölgeye saçıldığı bir merkez olma konumuna ulaşmıştır. Mela Ahmed el-Cezeri'den, İsmail Ebul İzz el-Cezeri, Fakiye Tayran ve İbn-i Esir Kardeşler'e uzanan bir ilim geleneğini zamanın ve mekânın ötesine taşımışlardır.

Aklın ve bilimin zirvesi İsmail Ebul İzz el-Cezeri'nin geliştirdiği makineler ve otomasyon prensipleri günümüzün modern bilimin temel taşları olarak hala ilham verir boyuttadır. Ahmed-i Hani'nin kaleme aldığı Mem û Zîn, bu toprakların aşkın, muhabbetin, estetik ve manevi duyarlılığının göstergesi mahiyetindedir. Bizleri 6 ülkeden buraya toplanmaya vesile olan Kırmızı Medrese ve burada yetişen Melaye Cizîrî, bölgenin düşünce ve ahlak anlayışına yüzyıllar boyunca yön vermiştir.

İşte saydığım bütün bu zenginlikleri gerek gençlerimize gerek entelektüel kesimlere tanıtma ve kazandırma mecburiyetindeyiz. Bugün gerçekleştirdiğimiz bu sempozyum bu gerekliliğin bir parçasıdır. Bu vesileyle Cizre'nin tarihsel ve kültürel mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı gibi ilçemizin bilinirliliği tanınırlığı ve Türkiye Yüzyılı markalaşan şehir sürecine de kakı sunacağı inancındayım.

Son olarak sempozyumumuzun ana temasını oluşturan Melaye Cizîrî'nin düşünce yapısı, ahlaki anlayışı, adalet, hikmet, ölçülülük ve insanın manevi olgunluğunun yozlaşan dünyamıza rehber olması temennisinde bulunuyorum.

Kıymetli konuklar sizleri Hz. Nuh' un şehri, medeniyetler beşiği Cizre' de ağırlamaktan duyduğum mutluluğu ifade ederim. Katılımlarınız için her birinize teşekkür ediyor, sempozyumun ilimize ve ilçemize ilim, hikmet, bereket ve hayır getirmesini diliyorum.



Gülşen ORHAN
(Cumhurbaşkanı Başdanışmanı)

Gülşen ORHAN
(Cumhurbaşkanı Başdanışmanı)

Kıymetli misafirler ve Melayê Cizîrî'nin hikmetli dünyasına gönül veren aziz katılımcılar; hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum.

Bugün burada, kadim Mezopotamya'nın bereketli bağrında, Cizre'nin yetiştirdiği büyük mutasavvıf, şair ve fikir insanı Melayê Cizîrî'nin düşünce mirasını hatırlamak, anlamlandırmak ve geleceğe taşımak için yeniden bir araya gelmiş olmanın tarifsiz mutluluğunu yaşıyorum. Bu buluşma yalnızca bir akademik paylaşım zemini değil; yüzyıllar boyunca gönüllere ışık düşürmüş bir bilgenin nefesini, zamanın diliyle yeniden duyma imkânıdır. Tarih boyunca coğrafyamızın en önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden biri olan Cizre, bilim insanlarının, sanatkârların, mutasavvıfların ve fikir öncülerinin yetiştiği müstesna bir mekân olarak hafızalarımızda yer etmektedir. Bu kadim toprakların yetiştirdiği Melayê Cizîrî ise yalnızca bir şair değil; sözün inceliğini hikmetle buluşturan, varlığı anlamlandırmayı sanatının merkezine koyan büyük bir mütefekkirdir. Kendisini rahmet, saygı ile anıyorum.

Bu yıl da sempozyuma gösterilen yoğun ilgi, bizler için büyük bir memnuniyet kaynağıdır. Bu ilgi, Melayê Cizîrî'nin düşünce hazinesinin hâlâ ne kadar diri ne kadar bereketli ve aynı zamanda ne denli ihtiyaç duyulan bir kaynak olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Yüze yakın bilim ve ilim insanının, Cizîrî'nin ahlak anlayışını, insan tasavvurunu ve dünyayı anlamlandırma biçimini farklı yönleriyle ele alacak olması, bizleri hem zenginleştirecek hem de derinlikli bir şekilde aydınlatacaktır. Melayê Cizîrî'nin eserlerinde billurlaşan hikmet, insanın özüne yönelik kadim bir çağrıdır. Bu çağrı, zahirin ötesinde bir mana arayışına; insanı kendi iç yolculuğuyla yüzleştiren bir tefekkür kapısına davettir. Bugünün dünyasında bu çağrının çok daha anlamlı, çok daha kıymetli olduğu açıktır. Çünkü insanlık, teknolojinin baş döndüren hızına ayak uydururken aynı zamanda ruhunu, değerlerini ve varoluş gayesini kaybetme riskiyle karşı karşıyadır. Dijitalleşmenin ve küreselleşmenin getirdiği devasa dönüşümler, hayatımızı kolaylaştırmakta; bizi daha konforlu, daha hızlı ve daha erişilebilir bir dünyaya taşımaktadır. Ancak bu büyük dönüşümün bir de görünmeyen yüzü bulunmaktadır: İnsan, ilişkilerinin zayıfladığı, anlam dünyasının inceldiği, toplumsal bağların zedelenmeye başladığı yeni bir çağın eşiğindedir. Geleneğin, tarihin, irfanın ve ahlakın bize sunduğu sağlam zeminler, bu hızlı değişim karşısında sarsılmaktadır. Değerlerin metalaştığı, bilginin yüzeyselleştiği, hakikatin gürültü içinde kaybolduğu bu dönemde insanın kendini yeniden inşa edecek bir rehbere ihtiyacı vardır. İşte tam da bu noktada, Melayê Cizîrî gibi bir bilgenin ahlak anlayışının ve insan tasavvurunun yeniden ele alınması büyük önem taşımaktadır. Onun eserlerinde insanın özü; nefsin terbiyesi, erdemin inşası, hakikate yürüyüşün sabrı ve güzelliğin hakikatle birleştiği bir ufuk sunulur. Bu ufuk, insanlığın

bugünkü anlam buhranına yalnızca kültürel bir çözüm değil; aynı zamanda manevi ve ahlaki bir yöneliş vadeder.

Bu sempozyumun, Cizîrî'nin mirasının günümüz insanına nasıl rehberlik edebileceğine dair yeni perspektifler sunacağına inanıyorum. Genç araştırmacıların bu büyük geleneğin izini sürmesi, yeni yorumlar geliştirmesi ve Cizîrî'nin düşüncesini çağın diliyle yeniden buluşturması hepimiz adına umut vericidir. Bu çalışmalar yalnızca akademik bir zenginlik üretmekle kalmayacak; aynı zamanda Cizre'nin bu önemli mirasının daha geniş kitlelere ulaşmasına, kültürel hafızamızın diri tutulmasına vesile olacaktır. Bu vesileyle, sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen tüm kurum ve kuruluşlarımıza, değerli akademisyenlerimize, araştırmacılarımıza ve bu anlamlı buluşmaya teşrif eden kıymetli misafirlerimize gönülden teşekkür ediyorum. Melayê Cizîrî'nin hikmetinin, insanı yücelten ahlak anlayışının ve kalpleri arındıran bilgece sözlerinin gönüllerimizde karşılık bulmasını diliyorum. Hepinizi en derin saygılarımla selamlıyorum.



Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)

Sayın Valim, Milli Eğitim Bakan Yardımcısı, Millet Vekilim, Belediye Başkanım, Cumhurbaşkanı Başdanışmanı, Şırnak Üniversitesi Rektörüm, Cizre İlçe Kaymakamım, kıymetli protokol heyeti, hocalarım ve değerli basın mensupları, sözlerime başlamadan önce sizleri Allah'ın selamı ile selamlıyorum. Bu yıl dördüncüsünü tertip ettiğimiz Uluslararası Melayê Ciziri Sempozyumuna hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Kıymetli Misafirler! Şehirlere manevi ruh, kimlik ve şahsiyet kazandıran, orada yaşayan veya o şehrin bağrında yatan insanın kendisidir. Öyle şahsiyetler vardır ki yaşadıkları coğrafyaya adeta ab-ı hayat olmuşlardır. Mesela; Konya'ya Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Bursa'ya Orhan Gazi ve Osman Gazi, İstanbul'a ise Ebu Eyyûb el-Ensârî hazretleri gibi şahsiyetler, bulundukları şehirlere manevi kimlik kazandırmışlardır. İşte Cizre ve çevresine de farklı bir ruh ve manevi bir kimlik kazandıran Melayê Cizirî ve onun gibi ilim ve irfan ehli alimlerimizdir.

Değerli Misafirler! Şu ana kadar Cizre'mizde Melayê Ciziri ile ilgili dört tane uluslararası sempozyum düzenlendi. Her sempozyumda Mela ile ilgili farklı bir konu ele alındı. Önceki sempozyumlarda Melayê Cizîrî'nin; Aşk, Varlık ve Bilgi Anlayışları konuları üzerinde duruldu. Bu yılki ana temamız ise Mela'nın Ahlak Anlayışıdır.

Bu konuyu seçmemizin başlıca nedeni; başta Filistin'de olmak üzere dünyanın dört bir yanında yaşanan savaşlarda insan onuruyla bağdaşmayan zülüm ve işkencelerin yaşanmasıdır. Oysa bizim medeniyetimizin ahlak anlayışında insan, eşref-i mahlukat olup tüm varlık Yüce Yaratıcının bir eseridir, dolaysıyla her varlık saygın ve muhteremdir. İşte Melaye Ciziri'in ahlak anlayışı özelinde yapılacak bu sempozyum neticesinde; hem şehrimiz ve bölgemizin kimliğini şekillendiren alimlerden Melaye Cizi-ri'nin ahlakla ilgili görüşleri tespit edilecek hem de sahip olduğumuz medeniyetimizin ne derece yüce değerlere sahip olduğu hususuna bir daha vurgu yapılacaktır.

Kıymetli Misafirler! Sempozyumumuza yurt dışından; Endonezya, İran, Irak, Suriye, Filistin ve Almanya'dan akademisyenler katılmıştır. Yine ülkemizin 25 farklı üniversitesinden toplam 95 ilim ehli katılmış olup sempozyum iki gün sürecektir.

Sempozyumu himaye eden Sayın Şırnak Valimiz Birol Ekici'ye, teşriflerinden dolayı Milli Eğitim Bakan Yardımcısı Nazif Yılmaz'a, Şırnak Millet Vekilimiz Aslan Tatar'a, Cumhurbaşkanımızın Başdanışmanı Gülşen Orhan'a, Şırnak Üniversitesi Rektörümüz Prof. Dr. Abdurrahim Alkış'a, sempozyum için bizlere ev sahipliği yapan Cizre İlçe Kaymakamımız Ahmet Vezir Baycar'a düzenleme kurullu adına şükranlarımızı arz ederim.

Uzaklardan gelip ilmi görüşleriyle bizleri aydınlatan kıymetli akademisyen ve seydalarımıza, özellikle aramızda bulunan hocaların hocası Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma hocama hürmetlerimi arz eder ve ellerinden öperim. Son olarak sempozyumumuzun her aşamasında gayretle çalışan düzenleme kurulundaki tüm arkadaşlarıma tek tek teşekkür ediyorum.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

İÇİNDEKİLER

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ındaki Ahlâkî Beyanların Kur'ânî Temelleri 1
Abdulkadir Karakuş

Takva ve Tezkiye Bağlamında Molla Ahmed-i Cezirî'nin
Ahlâk Anlayışında Kur'ânî Temeller.....13
Mehmet Salmazzem

Tasavvufî Ahlak ve Melayê Cizîrî'nin
Bütüncül Ahlak Anlayışının Divan'daki İzleri.....26
Mehmet Yılmaz

Ahlak İnşâsı Bağlamında Melâ'da Üç Kavram:
Tefekkür, Hamd ve Hikmet.....37
Nurullah Agitoğlu

İbnü'l-Arabî Düşüncesinin Molla Cezerî'nin Ahlak Anlayışına
Etkisi: "Âlem Bir Hayaldir" İfadesi Üzerinden Bir Okuma.....49
Sultan Adanır Salihoğlu

Molla Ahmed el-Cezerî'de Metafizik ve Ahlak İlişkisi:
İnsanın Doğası ve Hürriyeti Bağlamında Bir İnceleme.....58
Zeynelabidin Hüseyni

Melayê Cizîrî'de Evrensel Ahlak Yasası 67
Kayhan Bayram

Melâyê Cizîrî'nin Ahlakında Aşk Fenomeni 85
Mehmet Sulhan

Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında Ahlaki Kavramlar 97
İrfan Yıldırım

Melayê Ahmed Cizîrî Dîvânı'ndaki
Bir Gazelin Hikmet ve Ahlâk Perspektifinden Şerhi 125
Talip Çukurlu

Melayê Cizîrî'de Ahlakın Teolojik ve Toplumsal Boyutu.....136
Vechi Sönmez

İlahi Aşkın Ahlakî Eğitimi Tetiklemedeki Rolü:
Melayê Cizîrî'nin Divan'ında Nefs Terbiyesi Pedagojisi 151
Mustafa Cabir Altıntaş

Melayê Cizîrî'den Cegerxwîn'e "Âşık Ahlâkının" Tahmisi:
Klasik ve Modern Arasında Bir Süreklilik.....166
Veysel Başçı

Melayê Cızîrî'nin Divanı'nda Şükür ve Kanaat Ahlakı 184
Muhammed Şerif Azarkan

Hakikî Aşka Giden Yolda Mecazî Sevgilinin Melâyê Cizîrî'ye
Ettikleri Üzerine Bir Tefekkür: Aşkta Dilber'in Ahlakî Tezahürleri 199
Mehmet Cengiz

Mezhepler Üstü Ahlak: Melayê Cizîrî'nin İrfanî Dili.....211
Yunus İbrahimoğlu
Remziye Selçuktekin

Melayê Cizîrî ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin
Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması 220
Fevzi Rençber
Osman Bilen

Melayê Cizîrî'nin Tasavvufî Terminolojiyi
Kullanımında Arapçanın Yeri 235
Selman Yeşil

Değer Eğitiminde Rol Modelin İkilemi:
Melayê Cizîrî Divanı Örneği.....244
Rasim Tösten

Ulema-Ümera İlişkisi Bağlamında
Ahmed el-Cizirî'nin Siyaset Anlayışı.....254
Maksut Çetin

Nietzsche ve Melayê Cızîrî'de
Yaratıcı Ruhun Felsefesi: Doğu-Batı Diyaloğu.....275
Ata Demir

Mela'nın Divan'ında Cesaret ve Metanet Metaforu:
Haydar-ı Kerrâr.....286
Abdulbaki Deniz

Molla Ahmed el-Cezerî'nin Dîvân'ında Harf Sembolizmi 294
Emin Cengiz

Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda Nefsin Tekâmülü:
Akıl-Nefs İlişkisi.....311
Hatice Çolak

Melayê Ciziri'nin Tasavvuf Öğretilerinin
İnsan-ı Kâmil Bağlamında Değerlendirilmesi 319
Kasım Tatlılıoğlu

Melayê Cizîrî'nin "Ruh" Redifli Gazelinde
Sihr-i Helâl Sanatı Üzerine Bir İnceleme 328
Songül Durmaz

Melayê Cizîrî'nin Finik'te Bir İmamla Tartıştığı Ahlaki İlkeler 334
Abdullah Yaşın

Nefs, Nefes ve Hakikat Işığında Aşk Makamı:
Molla Ahmed el Cezeri'nin Melayê Ciziri'ye Dönüşme Evresi 338
Ömer Hattapoğlu

Melayé Cizîrî Şiirine Yazılmış Bir Tahmis 367
Ahmet Muhtar Saygıdar

Introducing Melayê Cizîrî to the West: A Comparative and
Interpretive Study Through the Lens of William Blake 373
Halide Rumeysa Küçüköner

Prototîpên Ciwaniyê di Melayê Cizîrî de ji Hêla Etîk û Estetîk.....386
Nevzat Eminoğlu

آراء الملا أحمد الجزري في الأخلاق من خلال ديوانه الشعري 395
البعد الأخلاقي في شعر ملا أحمد الجزيري
Hasan Hafidi

البعد الأخلاقي في شعر ملا أحمد الجزيري.....410
Refaa Yıldırım

خۆشەویستی و ئەدەب لە ئاوێنەی شیعرەکانی مەلای جزێریدا
(ئاوڕدانەوەیەک لەسەر خولقاندنەوەی شوناسی ئەخلاق و کولتووری 424
پ.دمحەممەدزوبێربایەزی میراوەیی
م.لالە شێخعبدالرئوف نەقشبەندی پێشەکی

تجلی جمال محبوب در دیوان ملای جزیری..... 438
احمد شریعت پناه

دیتنا قوتابخانێن ئەخلاق ل سەر عەشقا ئیلاهی ل دەڤ مەلایێ جزیری 452
م.ھ وحید نعمت رمضان

هزری ئەخلاقیەت لای مەلای جەزیری و بەراورد بەچەند دەقێکی حافزی شیرازی 477
دکتۆر هێمن کەریم محمدصالح

،بررسی اخلاقیات مُلّای جزیری و بازتاب آن در رمز و سمبل
493 ..... عشق و عشق و تصویر و توصیفات شاعرانه و اشعار حافظ‌گونه
د. سعدالله مجیدی

بیچم(مۆتیف) ی تالیمی(پەروەردە) ئەتواری (ئەخلاق) هۆنیاکا مەڵای جەزیرینە، کاریگەری ئیبن
506 ..... عەرەبی بە نموونە پە (یجۆرێ بەراوردکاریا
نامق هۆرامی

532 ..... ئەخلاقێ عشقێ ب دیتنا مەلایێ جزیری تەحسین ئیبراهیم دۆسکی
تەحسین ئیبراهیم دۆسکی

Sempozyum Resimleri 541

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN DÎVÂN'INDAKİ AHLÂKÎ BEYANLARIN KUR'ÂNÎ TEMELLERİ

Abdulkadir KARAKUŞ[1]

Giriş

Bu çalışmada Melayê Ahmed el-Cizîrî / Molla Ahmed el-Cezerî'nin (öl. 1050/1640-1641) *Dîvân*'ında ortaya koyduğu ahlâkî ilkelerin Kur'ânî temelleri üzerinde durulacaktır. Devrinin eğitim imkânları çerçevesinde iyi bir eğitim alan Molla Cezerî, yazdığı tek eseri olan *Divan*'ında tasavvuf, felsefe, musiki, tarih, belagat ve astronomi gibi fizik ve metafizik alanla ilgili pek çok konuya temas etmiştir. Mutasavvıf kişiliğini, kitabının hemen her beytine yansıtan Cezerî, şiirlerinde yeri geldikçe ahlâkî erdemlere vurgu yapmıştır. Cezerî, tasavvufun bir ahlâk ve edep mektebi olduğu tezinden hareketle, kendi fikrî ve ahlâkî anlayışını şiir yoluyla satırlara dökerek tasavvuf edebiyatının en güzel örneklerinden birini ortaya koymuştur. Bu esnada düşüncelerini Kur'an'dan yaptığı birçok iktibasla desteklemiş ve insanlığa içinde ahlâkî ve insanî ilkeler barındıran ölümsüz bir eser bırakmıştır.

Hayatını Kur'an ve sünnet istikametinde düzenleyen ve tasavvufî anlayışının kendisine kazandırdığı ihlas ve samimiyetle yaşayan Cezerî, *Dîvân*'ında, hayatına yön veren esasları şu beytinde ortaya koymuştur:

"'Aşiqê mes'elexwahî were em muftiyê 'işq în
Desteki sunnet e têda û yekî nessê kitab e"
"Ey âşık! Sorun varsa gel de bize sor, biziz aşkın müftüsü
Bir elimizde Sünnet diğerinde Kitap var çünkü"[2]

Bu ifadelerden açıkça anlaşılabileceği gibi Cezerî, şiirlerinde dile getirdiği hususları, Kur'an ve Hz. Peygamber'in verdiği mesajlardan seçmiş, bir başka deyişle Kur'an ve sünnetten aldığı ilhamı mısralara dökerek halkını şiirler yoluyla irşat etmiştir. Bu metodun tabii bir sonucu olarak tasavvufî öğretinin içerisinde önemli bir yere sahip olan ahlâkî öğretiler, *Dîvân*'ın mısralarına serpiştirilmiştir. Böylece *Dîvân*, bir ahlâk ve terbiye rehberi olarak yazıldığı günden zamanımıza kadar geçen süre içerisinde insanları irşat etmeye devam etmiştir.

Çalışmada önce Molla Cezerî'nin kısa hayatı, ilmî kişiliği ve *Dîvân*'ı hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra araştırmanın aslını oluşturan konu, *Dîvan*'daki beyitlerde temas edilen ahlâkî erdemler üzerinden,

1 Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, akarakus@siirt.edu.tr Orcid.id/0000-0003-2387-2402

2 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Dîvân*, çev. Osman Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 158-159.

bir makalenin sınırları içerisinde ele alınacak ve bu erdemlerin Kur'an ayetlerindeki dayanakları üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. Hayatı, Dîvân'ı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Melayê Ahmed b. Muhammed el-Cizîrî olan Molla Cezerî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun X/XVI. yüzyılın ikinci yarısında (1567?) Cizre'de doğduğu tahmin edilmektedir.[3] Yaşadığı dönemle ilgili XVI. yüzyıldan çok öncesine dair oldukça farklı tarihlere işaret edilmiş[4] olsa da bu tarihlerin doğru olması mümkün görünmemektedir. Molla Cezerî'nin Cizre emirlerinden Mîr İmadeddin (öl. 1049/1640) döneminde yaşamış olması,[5] ayrıca eserinde Cizre Mirlerinden III. Şeref Han'dan (öl. 1027/1618) "*Ey şehinşahê mu'ezzem*" "*ey yüce şahlar şahı*"[6] ifadeleriyle bahsetmesi de bu konuda önemli bir delil niteliğindedir.

Yönetici kademesindeki Mirlerin, medreselere olan teveccühleri sebebiyle önemli bir ilim ve irfan merkezi olan Cizre, pek çok âlim, edip ve fikir insanını bünyesinde barındıran bir yurt haline gelmiştir. Bu ortamın tabii bir sonucu olarak Molla Cezerî'nin yanında özellikle Fakī-yi Teyrân ve Ahmed-i Hânî gibi önemli ilim ve gönül insanı yetişmiştir.[7] Böylesine ilmi önceleyen bir muhitte yetişen Molla Cezerî, molla kelimesinin karşılığı olan "Melâ" ve şiirlerinde Allah aşkını işleyen bir şair olması sebebiyle de "aşk ve sevgi oklarının hedefi" anlamında "Nişânî" künyesiyle

3 M. Sait Özervarlı, "Molla Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2025).

4 Bazı kaynaklar Molla Cezerî'nin 540/1145 yılında tanınmaya başlayıp 555/1160 yılında vefat ettiğini söyler (M. Alexandre Jaba, *Recueil de Notices et Récits Kourdes* (St.-Pétersbourg: MM. Eggers et Comp., 1860), 7-8; Vladimir Minorsky, "Kürtler", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977), 6/6/1113; Qanatê Kurdo, *Tarixa Edebyeta Kurdi I* (Stockholm: Institut Kurde de Paris, 1983), 90.). Muhammed Ali Suveyrikî, Molla Cezerî'nin 365/970 yılında doğup 442/1050 yılında vefat ettiğini beyan eder (Muhammed Alî es-Suveyrikî, *Mu'cemü a'lâmi'l-Kürd fi't-târîhi'l-İslâmî ve'l-asri'l-hadîs* (Süleymaniye: Bingey-i Jîn, 2006), 7-8.). Fakat bu tarihlerin doğru olması mümkün değildir. Zira Ahmed-i Hânî (öl. 1119/1707), eserinde Molla Cezerî'den bahsetmekte (Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, çev. M. E. Bozarslan (İstanbul: Gün Yayınları, 1968), 62.) ve ayrıca Molla Cezerî'nin, *Dîvân*'ında, Fakī-yi Teyrân (öl. 1050/1640[?]) ile karşılıklı şiir söyleşisi yapmak anlamına gelen müşâ'are yaptığı açıkça görülmektedir (bk. Cezîrî, *Dîvân*, 212-223.). Son olarak vurgulamak gerekirse Cezerî, *Dîvân*'ında Hafız-ı Şîrâzî'den (öl. 792/1390 [?]) bahsetmektedir. "*Ji Hafiz qutbê Şîrazê Mela fehm er bikey razê / Bi awazê ney û sazê divê ket bendê perwazê*" "*Ey Mela! Şiraz'ın kutbu Hâfız'dan anladıysan bu sırrı eğer / Ney ile sazın avazıyla kanatlanıp ulaşmalısın semaya*" (Cezîrî, *Dîvân*, 228-229.). Dolayısıyla 1390 tarihinde yaşamış Şîrâzî'yi tanıyan birinin ondan önce yaşaması mümkün değildir.

5 Cezîrî, *Dîvân*, 7.

6 Cezîrî, *Dîvân*, 178-179.

7 Zülküf Ergün, *Di Peydabûna Edebîyata Kurdî ya lı Cızîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê* (Mardin: Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 84.

anılmıştır. Cezerî bu künyelerini, şiirlerinde mahlas olarak da kullanmıştır.[8]

Tahsil hayatına babasının yanında başlayarak Kur'an okumayı öğrenmiş ve bazı temel dinî kitapları okumuş, sonrasında da Cizre'deki medreselerde tahsil hayatını sürdürmüştür. Dönemin önemli bir geleneği olarak İmâdiye, Hakkâri ve Diyarbakır'a ilim yolculukları yapmış burada bulunan medreselerde tahsiline devam etmiştir. 32 yaşındayken Diyarbakır'ın Sıtrebas köyünde bulunan Medresedeki tahsilini tamamlayınca, burada müderrislik yapan Molla Taha'dan icazet almıştır. Bundan sonra Serba Köyü'nde imamlık ve müderrislik yapmıştır. Buradaki görevinin ardından Hasankeyf'teki bir medresede müderrisliğe devam ederek pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Buradan da ayrıldıktan sonra memleketi Cizre'ye dönmüş ve hayatının sonuna kadar buradaki değişik medreselerde eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmiştir.

1050/1641 yılında 75 yaşlarında vefat ettiğinde, görev yaptığı medreselerden, günümüzde Kırmızı Medrese olarak anılan Medresâ Sôr/Medresetü'l-Hamrâ'ya defnedilmiştir.[9] Geride kendisinden ilim, ahlâk ve edep öğrenmiş pek çok öğrenci ve zamanın edebî anlayışını yansıtan şiirlerden oluşan bir *Dîvân* bırakmıştır. Bu eser incelendiğinde satır aralarında, Molla Cezerî'nin usûl, fıkıh, tefsir, hadis, sarf, nahiv, mantık, felsefe, belagat, matematik ve astronomi gibi ilimlerle devrinin imkânları çerçevesinde ilgilendiğini; şiirlerinde insan başta olmak üzere varlık bilimi, güzellik, aşk, mebde-meâd ve ahlâk gibi düşünce tarihinin önemli konularını işlediğini görmek mümkündür.

Dîvân'da Molla Cezerînin iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen eserini, halkın anlayıp faydalanabileceği bir dille Kürtçe olarak yazmış olması, onun mutasavvıf kimliği gereği şiirler yoluyla halkını aydınlatma idealine atıf yapıyor olmalıdır. Mollanın bu tavrı, hayvanlarının peşinde gezerek varlıklarını tamamen konargöçer olarak kazanan bir halka karşı, şiir tarzında yazdığı "hikmet"lerle irşat hizmetleri yürüten ve Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen şiirlerini Türkçe olarak yazan Hoca Ahmet Yesevî'ye oldukça benzemektedir.[10]

Tasavvuf edebiyatının en güzel örneklerinden biri olan *Dîvân*'ında insanları fikrî ve ahlâkî açıdan irşat etmeyi hedefleyen Molla Cezerî, Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim."[11] hadi-

8 Molla Cezerî Melâ mahlasını 146, Nişânî mahlasını ise 14 yerde kullanmıştır. Ayrıca ismi olan Ahmed de mahlas olarak kullandıkları arasındadır.

9 Abdulbaki Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012), 18.

10 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, "Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Ayetler", ed. Ümit Çuhadar vd. (VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Yesevîlik-, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 85.

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/513; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultân Âli Nahyân, 1425/2004), "Hüsnü'l-Huluk", 286.

sinden de ilham almıştır. Bu idealle şiirlerinde ahlâkı önceleyen ve okuyucularını ahlâklı olmaya yönlendiren bir metodu ihmal etmemiştir.

2. Dîvân'da Ele Alınan Ahlâkî İlkelerin Kur'an'daki Temelleri

Molla Cezerî'nin *Dîvân*'ında gündeme getirdiği ahlâkî ilkelerden bazıları şunlardır:

2.1. Nefsi Tezkiye Etmek

İnsanın beden ve ruh olmak üzere iki cevherden oluştuğu bilinen bir gerçektir. Bedeni ifade etmek üzere genel olarak "*sûret*" tabiri kullanılırken manevî yapıya işaret etmek üzere "*sîret*" ifadesi öne çıkmaktadır. Buna paralel olarak bedenin yaratılışı "*halk*", manevî bünyenin yapısı "*hulk/huluk*" sözcükleriyle ifade edilmektedir.[12] Beden ve ruh/nefis olarak adlandırılan bu ikili olgu, insan varlığını oluşturmakta, ahlâk açısından da iki taraflı bir yapının oluşması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim Kur'an'da:

"فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا"

"*Ona kötülük yapma ve kötülükten sakınma kabiliyeti veren (Allah'a yemin olsun) ki…*"[13] ayetinde de belirtildiği gibi insana hem iyilik hem de kötülük yapma yeteneği verildiği bildirilmekte, ancak nefsini arındırıp temizleyenlerin kurtuluşa ereceği, kirletenlerin ise zarara uğrayacağı şu ifadelerle haber bildirilmektedir:

"قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا"

"*Nefsini temizleyip arındıranlar kurtuluşa ermiş, onu kirletip kötülüklere bulayanlar ise hüsrana uğramıştır.*"[14]

Bu ayetler, insanların manevi bünyelerini arındırarak ahlâklarını güzelleştirmelerini emretmekte, aynı zamanda ahlâkın terbiye edilmeye müsait bir husus olduğunu da gözler önüne sermektedir. Böylece insanlardan ahlâklarını eğitmek suretiyle güzelleştirmeleri istenmekte, bunun sonucunda da kurtuluşa erecekleri vaat edilmektedir. Hz. Peygamber, "İyilik nedir?" sorusuna "Güzel ahlâktır."[15] şeklinde cevap vererek güzel ahlâkla iyi insan olmak arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte, ahlâkını güzelleştiren kimselere cennetin en yüksek makamlarında bir köşk

12 Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, 1431/2009-2010), "hlk", 4/151; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), "hlk", 7/16-18; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "hlk", 4/1470-1471; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "hlk", 10/85-87.

13 eş-Şems 91/8.

14 eş-Şems 91/9-10.

15 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1955), "Birr", 14.

verileceğini müjdelemekte ve bu köşkün verileceğine kefil olduğunu da beyan etmektedir.[16]

Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597) bu temayı şu şekilde mısralara dökmüştür:

"Sür çıkar ağyârı dilde tâ tecelli ede Hak
Pâdişah konmaz saraya hâne ma'mur olmadan"[17]

Manevî bünyeyi oluşturan ve nefis denen bu olgu terbiye edilmediğinde kötülükleri telkin eden bir kuvveye dönüşür ve müntesiplerini hata ve günahlara sürükler. Hz. Yusuf peygamberin dilinden bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

"وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ"

"Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir, dedi."[18]

Ayetin dikkat çektiği tehlikeleri çok iyi bilen Molla Cezerî de konuyu gündeme taşımak üzere *Dîvân*'ında bu hususları şu şekilde mısralara dökmüştür:

"Dil bişo der ji vê nifaqê ku bidet sîne beraqê
Bi sefa hemrehê erbabê dilan we çi sefa be"
"Yıkayıp temizle gönlü bu nifaktan ta ki parlasın sine
Safa bulmak istersen yoldaş ol gönül ve safa ehline"[19]

Beyitte Cezerî, müminlere "aşk yolcusu" tabiriyle seslenmekte ve gönlün arınıp saflaşmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bunun sonucunda ikiyüzlülük başta olmak üzere pek çok çirkinliklerden kurtulmanın ve sevgiliye yüz akıyla kavuşmanın mümkün olacağını bildirmektedir. Bu husus Kur'an'da da çok açık bir şekilde vurgulanmakta ve kurtuluşa ermenin ahlâkî erdemler yoluyla nefsin tezkiyesi yoluyla gerçekleşebileceği beyan edilmektedir:

"قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى"

"Kendini her türlü kötülüklerden arındıran kimse, kesinlikle kurtuluşa ermiştir."[20]

İkinci mısrada Cezerî, gönül temizliğinin bir yolunun da gönül ehli ve safa ehliyle beraber olmakla gerçekleşeceğini söylemektedir. Halk arasında, "bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim" şeklinde ifade edilen vecizede olduğu gibi iyilerle beraber olmanın arınmaya katkı sağlayacağı açıktır. Hz. Peygamber bu hususu, "Kişi, dostunun dini üzeredir.

16 Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 8.

17 Hasan Aksoy, *Mevlid* (Sivas: Sivas Belediyesi, 2015), 15.

18 Yûsuf 12/53.

19 Cezîrî, *Dîvân*, 158-159.

20 el-A'lâ 87/14-15.

Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk yapacağına dikkat etsin."[21] hadisiyle vurgulamış ve arkadaş seçiminin, beraber olunan kişilerin güzel ahlâk sahibi olmalarına özen gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir. Zira insanların, yakınında bulunduğu ve dost edindiği kimselerden etkilenerek onların ahlâk, davranış ve eylemlerini kendine örnek aldığı bilinen bir durumdur.

Bu hususa Kur'an şu ifadelerle temas etmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"

"*Siz müminler! Allah'a karşı sorumluluğunuzun farkında olun ve doğrularla beraber olun!*"[22]

Müfessirler ayetteki "الصَّادِقِينَ" "*es-sâdıkīn*" "doğruluk timsali kimseler" ifadesiyle kastedilenlerin Hz. Peygamber ve onun Tebük Gazvesi çağrısına icabet eden ashabı olduğunu bildirmişlerdir.[23] Fakat hitabın genel olması sebebiyle ayetteki tanıma ahlâkî erdemlerle donanmış, sözde ve eylemde doğru davranışlar sergileyen tüm Müslümanların dâhil olacağını söylemek mümkündür.[24] Kaldı ki *"doğrularla beraber olun!"* emri, maddî birlikteliğin yanında doğruların ahlâk ve erdemleriyle donanmak anlamını da taşımaktadır.[25]

Molla Cezerî, nefsi tezkiye ve terbiye etmeden nefsin pisliklerinden kurtulmanın mümkün olmadığını beyan ederek maneviyat olmadan maddenin hayata bir anlam katamayacağını şu beyitlerle ifade etmiştir:

"Şem'ê serrê nûr nadet ger neket perhîzê dil
Zewqê cama 'işqê naket ger neket îmsakê rûh"
"Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden
Aşk kadehinden zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden"[26]
"Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit
Ku besîret te nebit sîretê ecdadi çi ket"
"Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın"[27]

Hasılı Molla Cezerî, Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in tavsiyelerinden aldığı ilham ile nefsin kirlerinden ve kötü telkinlerinden

21 Ebû Dâvûd, "Edeb", 19; Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Zühd", 45.

22 et-Tevbe 9/119.

23 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1423/2002-2003), 2/202; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001), 12/67-70; Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 16/166.

24 Ebu İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408), 2/475.

25 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/71.

26 Cezîrî, *Dîvân*, 72-73.

27 Cezîrî, *Dîvân*, 54-55.

arınmak, bunun için iyilik ve sadakat ehli kimselerle birlikte olmak gerektiğini veciz ifadelerle ortaya koymuştur. Nihayetinde kişi iyi bir atadan, asil bir soydan da gelse, kendi yaptıklarından sorguya çekileceğini, atalarının huy ve ahlâkının iyi olmasının kendisine bir faydası olmayacağını beyan etmiştir. Bu durumu Hz. Peygamber'in kızı Fâtımâ'ya (ra) hitaben söylediği "Ey Allah'ın Resulü olan Muhammed'in kızı Fâtımâ! Allah katında makbul olan salih ameller işle! Çünkü ben sizi Allah'ın azabından kurtaramam!"[28] şeklindeki tavsiyede de görmek mümkündür.

2.2. Allah'ın Rızasını Talep

Allah'ın Hz. Peygamber vasıtasıyla gönderdiği Kur'an'ın gayelerinden biri de mensuplarını Allah ile tanıştırmak ve bu sayede onların dünya ve ahiret saadetlerini temin etmektir. Bu mutluluğa erişmenin yolu Allah'la kurulan samimi iletişime bağlıdır. Dolayısıyla dünya hayatının en büyük kazancı ve Müslümanların dünyadaki en büyük gayesi Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanmaktır. Zira Allah'ın kulundan razı olması, bir kulun ulaşabileceği en büyük zenginlik ve bahtiyarlıktır.

Bu hakikati Molla Cezerî, *Dîvân*'ında şu satırlarla ifade etmiştir:

"Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'înayet"
"Beylikle padişahlığın bir kıl kadar yok değeri yanında Mela'nın
Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet"[29]

Cezerî bu beytinde, Allah'ın rızası ve hoşnutluğu olmaksızın dünyadaki hiçbir makam ve mevkiin bir değer ifade etmediğini beyan etmektedir. Kur'an'da bu tutum içerisindeki müminlerden şöyle bahsedilmektedir:

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ"

"Öyle insanlar da vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için canını bile verirler. Allah ise bu tür kullarına çok şefkatli ve merhametlidir."[30]

Ayette gönülden kopup gelen bir içtenliğe, temiz ve dürüst bir dindarlığa erişmek için Allah rızasına yönelik işler yapmak gerektiğine işaret edilmiştir. Allah daima iyi ve güzel olan davranışlardan hoşnut olacağına göre, "*Allah'ın rızasını kazanmak için canını bile verebilecek*" bir olgunluğa ulaşan insan; inancında, amelinde ve ahlâkında en doğruyu bulmaya, bütün davranışlarında elinden geldiğince iyi ve erdemli olmaya çalışacaktır. Bunun sonucunda Allah'ın sevdiği ve destek verdiği bir kişi haline gelecektir. Bu hususa Kur'an'da şöyle işaret edilmiştir:

28 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/128, 342; 15/96; 16/423; 41/494; 42/346; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Menâkıb", 12; Müslim, "Îmân", 350; Tirmizî, "Zühd", 7.

29 Cezîrî, *Dîvân*, 54-55.

30 el-Bakara 2/207.

"يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"

"Allah bu kitapla rızasını kazanmak isteyenlere selamet yollarını gösterir. Onları ilim ve iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp dosdoğru bir yola iletir."[31]

Ayet, Allah'ın rızasına yönelik işler yapanların kurtuluşa ereceğini veciz bir üslup ile anlatmakta, Allah rızasını kazanmanın karanlıklardan aydınlığa çıkmak anlamına geleceğine işaret etmektedir. Molla Cezerî de bu hususları, "*Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet*" mısraıyla vurgulamakta ve Allah rızasını kazanmanın en büyük nimet olacağını belirtmektedir.

2.3. Kibir ve Zararları

Tevazuun zıt anlamlısı olarak "büyüklük" anlamına gelen "كبر" "*kibr*" kibir kökünden türemiş olan kibir, "kişinin kendini büyük ve üstün görüp başkalarını küçümsemesi ve aşağılaması" anlamına gelmektedir.[32] Ahlâkla ilgili çalışmaları olan bazı âlimler bireyin kendini üstün görmesini kibir, başkalarını küçük görüp aşağılamasını ise aynı kökten gelen ve kibre yakın anlamlar ihtiva eden tekebbür olarak tanımlamışlardır.[33] Buna göre kibir insanın içindeki bir duygu, tekebbür ise bu duygunun tavır ve davranışlar şeklinde dışa yansıması anlamına gelmektedir. Kibir Hz. Peygamber tarafından, "Hakikati inkâr etmek ve insanları küçük görmek"[34] şeklinde tarif edilmiştir.

Kur'an'ın öğretisine göre yücelikte ve büyüklükte en zirvede olan Allah'tır. Yaratılmışların tamamı Allah'ın koymuş olduğu kurallara teslim olmuş, yasalara boyun eğmişlerdir. Zira büyüklük O'nun en önemli sıfatıdır:

"وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"

"*Göklerde ve yerde azamet ve büyüklük yalnız O'na aittir. O, aziz ve hakimdir.*"[35]

Bunun yanında Allah'ın "المُتَكَبِّر" "*el-Mütekebbir*" ism-i celili[36] de O'nun büyüklük ve azamette eşsiz ve emsalsiz olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu isim insanlığa, Allah'ın büyüklüğünün hakikî, O'nun

31 el- Mâide 5/16.

32 Ezherî, "kbr", 10/120; Cevherî, "kbr", 2/802; Ebü'l-Kāsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), "kbr", 696-697; İbn Manzûr, "kbr", 5/129.

33 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/343-344; Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâ'iretü'l-ma'ârifi'l-karni'l-'işrîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971), 8/43.

34 Müslim, "Îmân", 91.

35 el-Câsiye 45/37.

36 el-Haşr 59/23.

dışındakilerinkinin ise izafî olduğunu bildirmektedir. Müslümanlar, Allah'ın azamet ve büyüklüğünü idrak eden, ne kadar güç sahibi olurlarsa olsunlar O'nun karşısında zerre dahi olamayacaklarını bilen ve bu anlayışa göre hayatını sürdüren kişilerdir. Nitekim *"Allahuekber"* "Allah, en büyüktür" şeklinde her vesileyle dillendirdikleri hakikat, müminlerin bu duyguyu ifade etmelerinin en önemli göstergelerinden bir tanesi olagelmiştir.

Kur'an'da, kibirlenmenin ahlâkî bir zafiyet olduğundan bahsedilen ayetlerin bir kısmında, İblisin kendisini Âdem'den üstün görerek büyüklenmesinden bahsedilmekte ve bunun sonucunda da ilahî rahmetten kovulması şu ifadelerle anlatılmaktadır:

"وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"

"Hani biz meleklere, 'Âdem'e secde edin', demiştik. İblis hariç bütün melekler secde etmişlerdi. İblis ayak diredi ve kibre kapıldı, böylece de nankör/kâfirlerden oldu."[37]

Bu ve benzeri ayetler, Allah'ın büyüklüğü göz ardı edilerek emirlerine karşı çıkılmasının "O'na karşı büyüklenmek" anlamı taşıyacağı ve bunun sonucunda varılacak yerin, Allah'ın verdiği sayısız nimetlere karşı nankörlük ve nihayetinde inkâr olacağı mesajını taşımaktadır. Dolayısıyla Allah'ın büyüklüğünü tanımamak kibre, kibir de inkâra kapı aralayan ahlâkî zafiyetlere sebebiyet vermektedir. Kibre vurgu yapılan diğer bazı ayetlerde de İnkârcıların Allah'a, kitaplara ve peygamberlere karşı aşağılayıcı ve reddedici tutumlarının altında, kendilerini beğenmeleri zafiyetinin bulunduğuna atıf yapılmakta ve buna dair ortaya çıkan ahlâkî hastalıklara işaret edilmektedir.[38]

Tüm bu Kur'ânî hakikatlere vakıf olan Molla Cezerî de *Dîvân*'ında aynı huşulara ahlâkî alanın bir konusu olarak temas etmiş ve duygularını şu ifadelerle mısralara dökmüştür:

"Qesdê serçeşmeyê heywanê heqîqet ke Mela
Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serab e"
"Abıhayat çeşmesine ulaşma hedefini gerçekleştir ey Mela!
Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla bir seraptır"[39]

Cezerî bu beyitte, dünyanın faniliğine vurgu yaparak geçici ve fani olan şeylerin peşinde koşmanın bir anlam taşımayacağını, asıl yapılması gereken şeyin, dünyaya gönderiliş gayesine uygun hareket etmek olduğunu beyan etmiştir. Bu sebeple ayette[40] de vurgulandığı gibi dünyayı imar etmeye yönelik faydalı işler yapmak gerektiğini, Allah'ın yarattığı tüm

37 el-Bakara 2/34. Benzer ayetler için bk. el-A'râf 7/12-13; Sâd 38/74.

38 İlgili ayetlerden birkaç tanesi için bk. el-A'râf 7/75-76; Sebe' 34/31-33.

39 Cezîrî, *Dîvân*, 158-159.

40 *"O sizi yeryüzü toprağından var etti ve size orayı imar etme görevi verdi."* Hûd 11/61.

varlıkları koruyup gözetmek ve insanlarla iyi ilişkiler kurmak gerektiğine vurgu yapmıştır.

Sonuç

Molla Cezerî, 16. yüzyılın ikinci yarısıyla 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Cizreli bir âlimdir. Zamanının eğitim imkânlarından yeterince faydalanmış Hakkâri, İmâdiye ve Diyarbakır'daki medreselerde ilim tahsilinde bulunmuş, icazet almış, icazet vermiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Görüş ve düşüncelerini de *Dîvân* isimli eserinde mısralara dökerek halkını şiirler yoluyla irşat etmiştir. İlmî birikimini eserine ustalıkla yansıtan Cezerî, devrinin ahlâkî özelliklerini etkili bir şiir diliyle kaleme almış, bu evrensel ahlâk ilkelerini günümüze taşımış ve tüm insanlığı ahlâklı olmaya davet etmiştir.

Hayatını Kur'an ve sünnet ilkelerine göre düzenlemeyi şiar edinmiş olan Molla Cezerî, bu hususu *Dîvân*'ında da açık yüreklilikle ifade etmiştir:

"Ey âşık! Sorun varsa gel de bize sor, biziz aşkın müftüsü
Bir elimizde Sünnet diğerinde Kitap var çünkü"

Bu mısralardan da anlaşılabileceği gibi o da diğer pek çok Müslüman şair gibi şiirlerinde Kur'an ve sünnetten esinlenerek oluşturduğu mesajlarını mısralara dökmüş ve şiirler aracılığıyla halkını irşat etmiştir. Bunun tabiî bir sonucu olarak *Dîvân*'ının mısralarına, ahlâkî mesajları bol miktarda serpiştirmiştir. Böylece *Dîvân*, bir ahlâk ve terbiye rehberi hüviyetine bürünerek yazıldığı günden zamanımıza kadar geçen süre içerisinde insanları irşat etmeye devam etmiştir.

Hz. Peygamber'in; "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" hadisinde de ifade edildiği gibi İslâm, her vesileyle güzel ahlâkı öne çıkaran bir dindir. Onun öğretileri, güzel ahlâkı temele koymakta ve gerek imanî gerekse amelî esaslarını tanıtırken her vesileyle ahlâka vurgu yapmaktadır. Dinin özü ve esası olan iman, önemli bir ahlâk eylemidir. Zira iman kelime olarak güven duymayı ve güven vermeyi ifade etmektedir. Bunun sonucunda her mümin Allah'ın ve Peygamber'inin söylediklerine güven içinde teslim olur ve etrafına da güven vermesi gerektiğini bilir. Amellerin her birinin gerekçesi ortaya konulurken bir hikmete atıf yapılır ve bunların tamamı ahlâklı müminler yetiştirmeye yöneliktir. Namazın kötülüklerden uzaklaştırma, orucun sorumlulukları fark ettirme, zekâtın paylaşmayı öğretme gibi hikmetlerinin tamamı, müminleri ahlâklı olmaya yönlendirmekte ve ahlâklı taraftarlar yetiştirmeyi hedeflemektedir.

Tüm bu hakikatleri çok iyi bilen Molla Cezerî, ahlâka dair Kur'ânî ilkeleri şiirsel bir dille ifade etmiş ve gönlü saflaştırmak için nefsi tezkiye ve terbiye etmenin önemine, bunu gerçekleştirmek için Allah'a sadakatle bağlı kimselerle beraber olmanın faydalarına dikkat çekmiştir. Yapılan işlerin Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu kazanmaya yönelik olması gerektiğini vurgulayarak Allah'ı razı etmedikçe dünyadaki hiçbir şeyin değeri olmayacağını ortaya koymuştur. Tüm bunları yaparken Allah'ın yüceliğini hatırda tutmayı ve O'na karşı asla kibirlenmemek gerektiğini açıkça beyan etmiştir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aksoy, Hasan. *Mevlid*. Sivas: Sivas Belediyesi, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.

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

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.

Ergün, Zülküf. *Di Peydabûna Edebîyata Kurdî ya lı Cızîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê*. Mardin: Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, 1431/2009-2010.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

Jaba, M. Alexandre. *Recueil de Notices et Récits Kourdes*. St.-Pétersbourg: MM. Eggers et Comp., 1860.

Karakuş, Abdulkadir. "Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Ayetler". ed. Ümit Çuhadar vd. 83-98. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.

Kurdo, Qanatê. *Tarixa Edebyeta Kurdi I*. Stockholm: Institut Kurde de Paris, 1983.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultân Âli Nahyân, 1425/2004.

Minorsky, Vladimir. "Kürtler". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/1089-1114. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1423/2002-2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1955.

Özervarlı, M. Sait. "Molla Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-cezeri

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.

Suveyrikî, Muhammed Alî. *Mu'cemü a'lâmi'l-Kürd fi't-târîhi'l-İslâmî ve'l-asri'l-hadîs*. Süleymaniye: Bingey-i Jîn, 2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Turan, Abdulbaki. *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2. Basım, 2012.

Vecdî, Muhammed Ferîd. *Dâ'iretü'l-ma'ârifi'l-karni'l-'işrîn*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1971.

Xanî, Ehmedê. *Mem û Zîn*. çev. M. E. Bozarslan. İstanbul: Gün Yayınları, 1968.

Zeccâc, Ebu İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408.

TAKVA VE TEZKİYE BAĞLAMINDA MOLLA AHMED-İ CEZİRÎ'NİN AHLÂK ANLAYIŞINDA KUR'ÂNÎ TEMELLER

Mehmet SALMAZZEM[1]

Giriş

Şöhreti geniş coğrafyalara yayılan ve klasik Kürt edebiyatının öncü isimlerinden biri olan Molla Ahmed-i Cezirî, irfanî şahsiyetiyle geniş bir coğrafyada temayüz etmiştir. Bununla birlikte derin bir felsefî ve ahlakî anlayışın da temsilcisi olmuştur. Söz konusu şöhretin ve düşüncelerinin yaygınlık kazanmasında bilhassa divanının önemli bir role sahip olduğunu söylemek gerekir. Divanında kullandığı güçlü sembolik diliyle tasavvufî anlayışını, etkili ve bir o kadar estetik bir şekilde aktarmayı başarmış olan Cezirî, bu yönüyle "Mîrê Şi'rê" (Şiir'in Mîri) olmanın yanı sıra "Pîrê 'Eşqê" (Aşk'ın Pîri) olmayı da hak etmiştir.

Molla Ahmed-i Cezirî, şâir olduğu kadar "Melâ" dır. Bazı şiirlerinde bir mahlas olarak kullandığı[2] ve en güçlü künyelerinden biri olan "Melâ" vasfı onun medrese tahsilini bitirdiğinin ve hatta müderrislik seviyesine ulaştığının güçlü bir kanıtıdır. Nitekim Kürtçenin yanı sıra ileri düzeyde Arapça, Farsça ve bir miktar da Türkçe bilen Molla Ahmed-i Cezirî'nin, Cizre'de "Medresa Sor", "Medresa Mir Afdal", "Medresa Sere Meydane", "Medresa Beni Nuh", Medresa Mushafa Reş" ve diğer medreselerde uzun bir müddet müderrislik yaptığı bilinmektedir.[3] Bundan bağımsız olarak sadece divanı dikkatle incelendiğinde bile onun Kur'ân başta olmak üzere tasavvuf, fıkıh, tarih ve felsefe gibi pek çok naklî ve aklî ilimden haberdar olduğunu anlamak mümkündür.

Cezerî'nin divanına bakıldığında bilhassa tasavvufî anlayışı kadar ahlakî anlayışının da arka planında Kur'ân'dan süzülen bir kaynağın olduğu kanaatini taşımaktayız. Molla Ahmed-i Cezirî'nin divanıyla alakalı pek çok ilmî çalışma yapılmış olsa da[4] onun ahlaki anlayışının Kur'ânî mes-

1 Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. m.salmazzem@alparslan.edu.tr

2 Melayê Cızırî, *Molla Ahmed-i Cezirî Dîvan*, çev. Osman Tunç (Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 124, 128, 134..

3 Nurettin Turgay, "Ahmed el-Botî el-Cızîrî ve Divanında Kur'ân'a Yaklaşımı", *Mukaddime* 4/4 (2011), 144; Abdulcelil Bilgin, "Kur'ân'a Divan Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme", *Mukaddime* 8/Özel Sayı 1 (2017), 2; Nevzat Eminoğlu, "Hizra Estetîk Di Helbesta Melayê Cizîrî de", *Melanasî Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*, ed. Abdulhadî Timurtaş, 2024, 15.

4 Detaylı bilgi için bkz.: Abdurrahman Adak vd., "Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî" 8/özel

nedleri hakkında şimdiye kadar bir çalışmanın olduğu bilinmemektedir. Fakat bu bağlamda bütün konuların bir makale özelinde ele alınması zordur. Bu nedenle meseleye ilişkin bir fikir oluşturacak kadarıyla çalışmamızı "takvâ" ve "tezkiye" kavramlarıyla münhasır kılmak suretiyle, Molla Ahmed-i Cezirî'nin ahlak anlayışının dayandığı Kur'ânî temelleri izah etmeyi amaçladık.

Çalışmada, *Molla Ahmed-i Cezirî Divanı* ismiyle Kültür ve Turizm Bakanlığınca yayımlanan ve Osman Tunç tarafından Türkçeye çevrilen eser, kaynak olarak başvurulacaktır. Ayrıca ilgili kavramlarla alakalı şiirlerin orijinal Kürtçe metinleri ve Türkçe çevirileri birlikte sunulacak.

1. Takva

Takva, sözlükteki temel anlamları arasında korumak, engel olmak ve kalkan olmak gibi manalar vardır.[5] Literatürde, korku ile takvâ arasında sebep-sonuç ilişkisi ekseninde değerlendirmeler bulunmaktadır. Buna göre takvâ, bazen korkunun sonucu olurken bazen de tersi olabilmektedir. Terim olarak ise takvâ, nefsi günah kazandıracak her türlü tutum ve davranıştan muhafaza etmek şeklinde tanımlanmaktadır. Burada sadece haramlardan değil, şüphelerden ve hatta harama götürme ihtimali olan mübahlardan kaçınmak da takvanın sınırları içerisinde değerlendirilmektedir.[6] Mutasavvıfların bir kısmına göre takvanın hakikati, kulun Allah'a itaat etmekle kendisini O'nun azabından korumasıdır.[7]

Kur'ân'da takvâ sahipleri için korku ve üzüntünün olmadığı[8], Allah Teâla'nın takvâ sahipleriyle beraber olduğu[9] ve onların bölükler halinde cennete sevk edilecekleri belirtilmektedir.[10]

Tasavvuf alanında üzerinde sıklıkla durulan takvayı, mutasavvıfların bazıları çeşitli seviyelere taksim ederek açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin İslamî ilimler içerisinde tasavvufa bir "meşruiyet" zemini kazandıran önemli isimlerden biri olan Kuşeyrî (ö. 465), en temelden en zirveye doğru takvanın basamaklarını şöyle izah etmektedir:

> Şirkten sakınmak: En temel seviye olan bu sınırın aşağısı için takvadan söz edilemez.
>
> Günahlardan ve kötülüklerden sakınmak: Haramları terk ederek sahip olunan takvâ seviyesidir.

Sayı (2017), 172-197.

5 Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî İbn Fâris, *Muʿcemu Meḳâyîsi'l-Luğa*, thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979) v-k-y maddesi.

6 Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009) v-k-y maddesi.

7 el-İmam Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Matabiu Müesseseti Dâri'ş-Şa'b, 1989), 202.

8 A'râf, 7/35.

9 Nahl, 16/128.

10 Zümer, 39/73.

Şüpheli Şeylerden Sakınmak: Helal ile haram arasında gri alan olarak tanımlanabilecek bu alanda, şüpheli şeylerden uzak durmakla elde edilen takvâ seviyesidir.

Fuzûlî/Fazlalıkları terk etmek: Zühd seviyesi olarak bilinen bu boyutta, kişi ihtiyaç fazlası olan dünyalıkları ve boş işleri bırakmaktadır.[11]

Mutasavvıflar, takvayı her mümin için vazgeçilmez ahlaki bir erdem olarak vurgulamakla kalmamış aynı zamanda onu, keşf ve keramete ulaşmanın temel şartı olarak zikretmişlerdir.[12] Tasavvufî düşüncelerini manzûm eserleri aracılığıyla ortaya koyan mutasavvıfların şiirlerinde de takvaya yönelik önemli vurgular yer almaktadır. Bu çerçevede, Molla Ahmed-i Cezirî'nin divanında takvaya dair dikkat çekici mesajlar bulunmaktadır.

Molla Ahmed-i Cezirî'nin ahlak anlayışını şekillendiren en önemli kavramlardan biri "takvâ"dır. Cezirî, takvayı daha çok mana yönüyle işlemekte ve onu sevginin yalnızca Allah'a hasredilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre insan, dünyevi bağlılıklardan ve nefsanî arzulardan uzak kaldıkça ancak hakiki sevgiliye ulaşması mümkün olur ve bu yolda insanın aşması gereken birçok zorluk bulunmaktadır.

Meşşateyê husna ezel, çengalê zulfê tabi da
Da 'işqi hil bi[t] pêli pêl, qelbê me jê kullabi da
Husna hebîb û lutfê yar, avête dil 'işqa xedar
Lew selbi kir jê ixtiyar, wê husnê ev îcabi da[13]

Ezeli güzelliklerin meşşatesi zülüflerin çengelini tuzak yapmış
Ta ki dalga dalga coşturup aşkımızı, ona esir etsin gönlümüzü
Sevgilinin güzelliği ile lütfu acımasız bir aşk bıraktı gönlümüze
Alarak elimizden iradeyi mecbur kıldı bunu bize

Şiirde geçen "dilber" metaforunun dünyevî güzellikleri ya da sevgiliyi temsil ettiği söylenebilir. Bu anlamıyla "dilber"in ilâhî aşka giden yolda bir çengel/tuzak olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz bu durumda iradesi zayıflayan kişi, hakiki aşka ulaşmada zorluk çekebilir. Fakat bu zorluğu aşan, kalbi bağlılığını mâsivâdan kurtaran kişi, ilâhî aşka erişebilir. Bu durumda mecazi aşk, ilâhî aşka ulaştıran bir basamak niteliğini taşır. Nitekim *"Da 'işqi hil bi[t] pêli pêl, qelbê me jê kullabi da / Ta ki dalga dalga coşturup aşkımızı, ona esir etsin gönlümüzü"* dizelerinde söz konusu engelin Allah'a duyulan aşkın coşmasındaki ve ona münhasır kılınmasındaki rolüne vurgu yapılmaktadır. Mezkûr dizelerde ilâhî aşka ulaşmada mecâzî aşkın rolüne yer verilirken aynı zamanda bu sürecin sabır ve metanet gerektirdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla bu yolculukta, sabır gösterilerek esas hedefe odaklanması gerektiğinin önemine işaret edilmektedir. Bunlar aynı zamanda, Cezirî'nin takvâ anlayışının ahlaki boyutunu da ortaya

11 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 202.

12 Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

13 Cızırî, *Divan*, 30.

koymaktadır. Çünkü ilâhî aşka giden yolda nefsani arzularının esiri olmadan sabır ve metanet göstermek, ahlaki bir tutumu yansıtmaktadır.

Cezirî, ilahî vuslat için seyrüsulûk sürecindeki kuru çabaların, fiziksel ritüellerin fayda vermeyeceğini düşünmektedir. Ona göre bu hususdaki muvaffakiyetin esası, kalpten hissedilen ilahî aşka dayanır.[14]

Cezbe û seyra sulûkê bêmehebbet nabitin
Cehdeya bê'işq û hub çendî ku kir bêfeyde bû[15]
Muhabbet olmadan gerçekleşmez ne bir cezbe ne seyrisülûk
Aşk ve sevgisiz bir cezbe fayda vermez ne kadar çaba sarfedilse de

Diğer taraftan Molla Ahmed-i Cezirî'nin takvâ anlayışını şekillendiren en önemli unsurlardan biri de "ihlas"tır. O, bu bağlamda, yukarıda kısmen temas edildiği üzere, ihlastan uzak zâhirî dindarlığı eleştirmekte ve ihlasa dayalı hakiki dindarlığı önemsemektedir. Bunun iyi örneklerinden birini şu beyitlerinde görmek mümkündür:

Xirqeyê zerq û rengê zuhd min b'meyê muxane şuşt
Şuşt û şoyek di meykedê ewwel kar ferz e ferz[16]
Riyanın boyadığı o zühd hırkasını Aşk meyinin suyuyla arıttım.
Zira hakikat meyhanesinde ilk vazife temizliktir; Arınmak, orada farzların en başında gelir.

Bu dizelerde Cezirî, şekilselliği ağır basan, gösterişi yansıtan zühdü içi boş bir dindarlık olarak görürken bundan kurtulmanın çaresi olarak da samimi olarak ilâhî aşka ya da gerçek bir mürşidin dergahına işaret etmektedir. Çünkü tasavvuf edebiyatında "meyked/meyhâne" ilâhî aşk meclisi ya da hakikat meydanı manasında mecazi bir kullanımdır.[17] Dolayısıyla zâhirî olarak zerq û reng/ alacalı olan yani gösterişi yansıtan zuhd, hakikatte kirlenmiştir. Melâ'ya göre bu kir, ancak ilâhî aşkla ya da bir mürşid-i kâmilin dergahında onun vasıflarını kuşanmakla arınabilir.[18] Pîr-i muğân'ın ellerinden "aşk şarabı"nı içmek isteyenler mutlaka onun ellerinin önünde nefis terbiyesinden geçmelidirler.[19]

Özetle Cezirî, zâhirî kirlerden temizlenmekle gerçek bir takvaya ulaşılacağını belirtmekte ve nefsani kirlerin ancak muhabbetullah sayesinde arınacağına yönelik güçlü bir vurgu bulunmaktadır. Son tahlilde Cezirî,

14 Ahmed b. Mela Muhammed Zivingî, *el-'İkdü'l-Cevherî fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî* (Beyrut: Matbaatu's-Sabbâh, 1987), c. 2:617.

15 Cızırî, *Divan*, 164.

16 Cızırî, *Divan*, 106.

17 M. A. Yekta Saraç, "Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği" 10/1 (2000), 137-146.

18 Zivingî, *el-'İkdü'l-Cevherî fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, c. 1:311.

19 Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, ed. Ruhullah Öz (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023), 231; Yusuf Salmazzem, "Yunus Emre ve Melâyê Cizîrî Düşüncesinde 'Aşk' Kavramının Ontolojik İzdüşümleri", *Tevhid Aşığı Mela (Melayê Cizirî'nin Varlık Düşüncesi)*, ed. Ruhullah Öz (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 601-612.

zühdü inkâr etmez ama riya ile kirlenmiş zühdün tezkiye edilmesi gereğini vurgulamaktadır.

Takva bağlamında Cezirî, riya ile kirlenmiş zühdü dile getirirken esasen samimiyete de işaret etmiş olmaktadır. Kuşkusuz hakiki samimiyet kalpten olur. Kalpte ihlas olmadığı sürece davranışlardaki sûrî samimiyetler nifakın göstergeleridir. Cezirî ise hakiki takvayı nifaktan arınmış gönül aynasında, yani kalbin safiyetinde gördüğünü şu dizelerle dile getirmektedir:

Dil bişo der ji vê nifaqê ku bidet sîne beraqê[20]
Yıkayıp temizle gönlü bu nifaktan ta ki parlasın sine

Cezirî, bu dizeleriyle kalbin nifaktan arınması gerektiğine vurgu yaparken aynı zamanda nifakın kalpteki tahribatına da işaret etmiş olmaktadır. Çünkü nifak, zahir-batın uyumsuzluğu anlamına gelmektedir ki bu da tahrib edici ciddi bir hastalıktır. Cezirî bu hastalıktan kurtulmanın çaresini ise hemen sonraki dizelerde şöyle ifade etmektedir:

Bi sefa hemrehê erbabê dilan we çi sefa be[21]
Safa bulmak istersen yoldaş ol gönül ve safa ehline

Bu dizelerden anlaşıldığı üzere Cezirî, kalbin nifak hastalığından kurtuluşunu erbâbê dilan/gönül ehliyle[22] sohbet etmekte ve onlarla yoldaş olmakta bulmaktadır. Çünkü aynı ortamı paylaşan insanlar arasında az ya da çok bir etkileşim olur. Kuşkusuz muhabbet duyulan insanlardan mütessir olmak daha kolaydır. Çünkü insanlar hayranlık duyduğu kişiye benzemek ister. Onun davranışlarını, düşüncelerini, tarzını hatta jest ve mimiklerini bile taklit etmeye çalışırlar.[23] Kısacası takvada en önemli faktör kalbin safiyetidir. Bu safiyet ise salih kimselerle aynı ortamı paylaşmak, onlardan istifade etmek suretiyle nifak hastalığından kurtulmakla mümkün olur.

Cezirî tasavvufî terbiyede mürşidin varlığını önemserken hakiki hidayet konusunda bunu asla tek başına yeterli görmez. Ona göre bir kişinin manevi hakikatleri ve feyizleri kabul etmesinin ilk şartı Allah Teala'nın o kişinin kalbine ezeli takdiriyle bir "cezbe" vermesidir. İlahi takdir olmadan hiçbir kâmil-i mürşidin vaaz ve nasihatleri fayda vermez.[24]

20 Cızırî, *Divan*, 158.

21 Cızırî, *Divan*, 158.

22 Erbâbê dilan kavramı, tasavvuf geleneğinde "kalplerin ehli" anlamına gelmekte olup velâyet makamına erişmiş, nefsini terbiye etmiş kişiler için kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için Bkz Yusuf Salmazzem, *Molla Zahir Tendûreki ve Şiirlerinde Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: İlahiyat, 2025).

23 Tanya L. Chartrand - John A. Bargh, "The chameleon effect: The perception–behavior link and social interaction" 76/6 (ts.), 893-910.

24 Zivingî, *el-'İkdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, c. 1:136.

Dê ji Heq cazîbeyek dil bigirit wer ne Mela
Ji ezel ger tu hidayet nebit îrşadi çi ket[25]
Gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Hak'tan Mela!
Ezel canibinden hidayet yoksa eğer vaaz ile irşat ne yapsın

Cezirî'nin takvâ bağlamında bahsi geçen ahlaki anlayışının, esas olarak bazı âyetlere dayandığını söylemek yanlış olmaz. Örneğin,

"Sabah akşam Rablerinin rızasını dileyerek O'na dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözünü onlardan ayırma."[26] meâlindeki ayet-i kerimede vurgulanan ilâhî rıza, samimiyet, dua ve dünya süsüne aldanmama vurgusu ile Cezirîn'nin yukarıdaki dizelerdeki anlatımı arasında bir bağ kurulabilir.

Kalbin safiyeti için Cezirî'nin "erbâbê dil/gönül ehliyle" yoldaş olma vurgusunun Kur'ân'dan neşet eden bir fikrin ürünü olduğu kanaatini taşımaktayız. Zira *"Ey iman edenler! Allah'tan sakının ve sadıklarla beraber olun."*[27] ; *"Kalbi Bizi anmaktan gafil kıldığımız kimseye uyma."*[28] meâlindeki âyetlere dikkatle bakıldığında "yol arkadaşının" iyi seçilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Hidayetin asıl itibariyle Allah katından olduğu yönündeki Cezirî'nin ifadelerine mesned olarak Kur'ân'dan pek çok âyet göstermek mümkündür:

Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar..[29]
Şüphesiz sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; fakat Allah dilediğini hidayete erdirir. O, hidayete erecekleri daha iyi bilir.[30]

Cezirî, yukarıda bahsi geçtiği üzere gerek cezbenin varlığı gerekse seyrüsülûkta kemale ermenin ilahi aşk olmadan mümkün olmadığını vurgularken imanın merkezinde "Allah sevgisinin" önemine işaret etmektedir. Bunun Kur'ân'dan süzülen bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim gerçek iman sahiplerinin en çok Allah'a muhabbet duyduklarını şu ayetten öğrenmiş olmaktayız:

İnsanlardan bazıları Allah'tan başka eşler edinir ve onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgi ise daha çok kuvvetlidir.[31]

Benzer şekilde, zühd konusunda ihlasın önemi ekseninde dile getirilen mesajların yine Kur'ân'dan süzülen bir tasavvurun yansıması olduğu inancındayız. Çünkü Kur'ân'da nifakla kirlenmiş zahirî dindarlık kınanmaktadır. Bu husus, *"Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarından*

25 Cızırî, *Divan*, 56.
26 Kehf, 18/28.
27 Tevbe, 9/119.
28 Kehf, 18/28.
29 En'âm, 6/125.
30 Kasas, 28/56.
31 Bakara, 2/165.

gafildirler; riyâ yaparlar."[32] âyetinde açıkça vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'a göre ibadetler, şekilden ibaret olan ruhsuz ritüeller değil; bilakis niyetlerin Allah'a has kılınmasıyla ede edilen ilahî buyruklardır. Bu hususu vurgulayan âyetlerden birinin meâli şöyledir: *"Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte en doğru din budur."*[33]

Cezirî'nin; "Xirqeyê zerq û rengê zuhd min b'meyê muxane şuşt/Riyanın boyadığı o zühd hırkasını Aşk meyinin suyuyla arıttım" dizeleriyle vurguladığı gösterişten uzak zühd hırkasını Kur'an'da zikredilen "takvâ libası" olarak düşünmek mümkündür. Çünkü Kur'ân'da en hayırlı libasın "takvâ libası" olduğu şu şekilde vurgulanmaktadır. *"Ey Âdem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindendir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi)."*[34]

Dolayısıyla Cezirî'nin takvâ çerçevesinde inşad ettiği dizelerindeki temel vurgularla Kur'ân'daki bazı âyetlerdeki mesajların örtüştüğü görülmektedir. Bu da Cezirî'nin takvâ özelindeki ahlak anlayışının Kur'ân'a dayandığını göstermektedir.

2. Tezkiye/Tasfiye

Tezkiye kelimesinin kök harfleri olan z-k-v, sözlükte "temizleme, arınma, terbiye etme, yetiştirme ve yükseltme" gibi anlamları ihtiva etmektedir.[35] Bu çerçevede tezkiye kelimesinin temel anlamları arasında "temizlenmek ve geliştirmek" manaları yer almaktadır. Terim olarak tezkiye, insanın hem malını hem de ruhunu fazlalıklardan, manevi kirlerden ve haramlardan arındırarak ilâhi bereketle olgunlaşma sürecini ifade etmektedir.[36]

Kur'ân-ı Kerim'de aynı kökten gelen zekât dini bir farziyeti ifade etmektedir. İhtiyaç sahiplerine verilen malın Kur'ân'da "zekât" olarak ifade edilmesinin sebebini malda berekete, artışa ve nefsin hayırlı eylemlerle arındırılmasına vesile olmasıyla izah edilmektedir. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'de aynı kök harflerinden gelen kelimeler nefsin tezkiyesi[37],

32 Mâûn 107/4–6.

33 Beyyine, 98/5.

34 A'râf, 7/26.

35 Ebu'l-Fazıl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts)"zekâ" maddesi.

36 İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâz*"zeka" maddesi.

37 Şems, 91/9.

yaratılıştan gelen temizlik[38], helal ve temiz rızık[39] gibi manalarda kullanılmaktadır.[40]

Tezkiye kelimesine yakın anlama sahip olan "tasviye" sözlükte, "berraklık, temizlik ve saflık" manasına gelmektedir. Terim anlamı da sözlük anlamına paralel olarak "bir şeyin karışım ve bulanıklıktan arınmış olması, netleşmesi" manasına gelmektedir.[41]

Kur'ân-ı Kerim'de s-f-v kök harflerinden gelen kelimeler, arılık, saflık, seçmek, tercih etmek gibi[42] manalarda kullanılmaktadır.

Tasavvufun varlık konuları arasında nefsin tezkiyesi ve ruhun tasfiyesi gibi konular bulunmaktadır.[43] Dolayısıyla tasavvuf alanında üzerinde durulan en önemli meselelerden biri "arınma" meselesidir.

Kuşkusuz bir mümin, ne kadar sağlam bir tevhid bilincine sahip olursa olsun nefsin kötülükleri karşısında güven içinde olduğunu iddia edemez. Çünkü her insan, bir nefse sahiptir ve nefis de daime kötülük yapmayı emreder.[44] Bu durumda yapılması gereken nefsin kötülüklerden arınması için çaba sarfetmektir. Bu ise ömür boyu devam eden bir mücadeleyi gerektirir.

Mutasavvıfların sıklıkla vurguladıkları nefsin arınma süreci, Cezirî'nin şiirlerinde de çeşitli bağlamlarda üzerinde durulan önemli konulardan biridir.

2.1. İlahî Aşk Ateşiyle Arınma

Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Cezirî için ilâhi aşk ateşinde yanmak, nefsin tezkiye edilmesinin en etkili yollarından biridir. Ona göre böyle bir ateşte yanan bir aşığı anlamak için "derdi" olmak ve "farkında olmak" icab eder. Başka bir ifadeyle Cezirî, "damdan düşenin halini ancak damdan düşen anlar" demeye getirmektedir.

"Bi narê firqetê sotim ji ferqê ser heta pê da
Xedenga xefletê nohtim ji berqê lami'a lê da[45]
Ayrılık ateşiyle baştan ayağa kadar yandım
Gafletin oklarına karşı nurlu bir zırha büründüm

Bu dizelerden anlaşıldığı üzere Cezirî, bütün benliğiyle ilahî aşka metfûn olmuş ve O'na ulaşma, O'nda fena olma arzusu içindedir.

38 Meryem, 19/19.

39 Kehf, 18/19.

40 Detaylı bilgi için bkz.: İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâz*.

41 İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâz*"s-f-v" maddesi.

42 İlgili âyetlerden bazıları için bkz.: Muhammed, 47/15; Sâd, 38/47; İsra, 17/40; Bakara, 2/132; Bakara, 2/247;v.d.

43 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

44 İlgili âyet için bkz.: Yusuf, 12/53.

45 Cızırî, *Divan*, 36.

Dizelerde zikredilen "narê firqetê/firkat ateşi" ise mecazi bir aşktan ayrılma ateşi değil, "Hak'tan uzak kalmanın ızdırabıdır." Bu da onun seyrüsülûk sürecinde yaşadığı manevi çileyi yansıtmaktadır.

"Ji ferqê ser heta pê da /Baştan ayağa kadar" ifadesiyle söz konusu yanmanın, küllî bir hal aldığını yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle Cezirî, Hak'tan ayrı kalma acısını manevi olarak bütün benliğinde hissetmektedir. Ayrıca bu süreçte Cezirî'nin gaflete vurgu yapması düşündürücüdür. Bilindiği üzere gaflet; unutma, farkında olmama halidir. Gerçekten de gaflete düşen insan, yapmak istediğini ya da yaptığı şeyin amacını unutabilir, ulaşmak istediği hedefi ya da hedefin kendisini kaybedebilir. Dolayısıyla ilahî aşka meftun olan Cezirî'nin Allah'a ulaşma yolculuğunda kendisine Allah'ı unutturan ya da O'na ulaşma amacını silikleştiren gafletten serzenişte bulunması dikkate değerdir. Bütün bunların tezkiye ile bağının olduğu açıktır. Zira bu süreçte ilâhî aşkın firkat ateşiyle yanan birisi için dünyevî zevklerin bir anlamı yoktur. Tam da bu noktada gaflet vurgusu önem taşımaktadır. Çünkü bu süreçte "gaflete düşmek", asıl gayeden yüz çevirip nefsin arzuladığı dünyalıklara dönmek demektir ki bu da kalbin ölümü demektir.[46] Cezirî, gaflete düşmekten korunmak için manevi bir savunmaya işaret etmektedir. O, "Berqê lami'a/ Parlayan şimşek" olarak dile getirdiği ilâhî parıltı/nur sayesinde gafletten korunduğunu ifade etmektedir. Burada zikredilen şimşek parıltısı/ilâhî nûr, gafleti dağıtarak "yakaza" haline yani manevi bir uyanışa neden olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Ji derbê dax û bêderdî mepirsin mihneta 'işqê
Çi zanin bêxeber jana dilê dax û keser tê da[47]

Aşk çilesini dertsizlere sorma, ne bilsin onlar o yarayı?
Habersizler anlayamaz; bağrı yanık, dertli bir gönlün sızısını.

Bu dizelere bakıldığında dünyevî arzulardan arınan kimselerin kalplerinin ilâhî aşkla dağlandığının vurgulandığı açıkça görülmektedir. İlahî aşkla dağlanmış bir kalpte marifet izi kalır. Kuşkusuz bunu dışarıdan seyredenler ya da bu hali yaşamayanların bu durumu anlamaları mümkün değildir. Nitekim aşk ehlini, "derdi olanlar" olarak niteleyen Cezirî'ye göre "derdi/gayesi" olmayanlar ya da bu konuda "bîhaber/habersiz" olanların kendilerini anlamasının mümkün olmadığını "Çi zanin bêxeber jana dilê dax û keser tê da / Habersizler; bağrı yanık, dertli bir gönlün sızısını nereden anlasınlar" sözleriyle vurgulamaktadır.

Cezirî'nin beyitlerinden anlaşıldığı üzere marifet mertebesine erişmek için "olgunlaşmak" en önemli süreçtir. Olgunlaşmak, nefsin tezkiye edilmesine bağlıdır. Nefsin tezkiye edilmesi ancak dünyevi arzulardan sıyrılmakla mümkün olur. Bu imtihanı geçmek, güçlü bir irade ve sabrı gerektirir. Bunu yapamayanların hedefine ulaşması mümkün değildir.

46 Zivingî, *el-'İkdü'l-Cevherî fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, c. 1:35.
47 Cızırî, *Divan*, 36.

Dolayısıyla nefsin tezkiyesi aynı zamanda bir ayrıştırma nedenidir. Nefsini tezkiye edenler başarılı, tezkiye etmeyenler ise başarısız olacaklardır.

Cezirî, vuslat için hakiki bir ilahi aşkın varlığını gerekli görürken aynı zamanda insanın ruhunda yer alan bu aşkın, tezkiye işlevine de vurgu yapmaktadır. Ona göre hakiki aşk, sadece bir duygu değil insanın ruhunu kirlerden arındıran manevi bir temizleyicidir. Başka bir ifadeyle kalbî kirleden arınmanın yolu bu aşk ve muhabbet pınarından nasiplenmekten geçer.[48] Cezirî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Camê 'işqa pakê rûhanî tuhûra batin e
Ê şewwişî her we ma hetta ebed napakirûh[49]
Temiz olan ruhani aşkın kadehi, yıkayıp temizler batını
Müşevveş olup içmeyen bu kadehten ebede dek kirli bırakır ruhunu

Cezirînin tezkire bağlamındaki mezkûr anlatımlarında Kur'ânî bir temelin olduğu kanaatindeyiz. Örneğin, Cezirî "Xedenga xefletê/gafletin okları" ifadesiyle seyrüsülûk sürecinde "gaflet" tehlikesine vurgu yapmasını sıradan bir serzeniş olarak görülmemelidir. Zira gaflet hastalığıyla malul olan bir kalp hakikate karşı kapalıdır. Gafil bir kalbin sahibi doğru ile yanlışı ayırmaktan acizdir. Gafil olanların düştükleri tehlikeyi Kur'ân, şu şekilde haber vermektedir:

Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.

Gafil kalp ayanı zamanda ilahi aşktan nasipsiz kalptir. Cezirî, yukarıda bahsi geçtiği üzere böyle bir kalbe sahip olanların aşk ehlinin hislerini anlamayacaklarını "Çi zanin bêxeber jana dilê dax û keser tê da/Habersizler anlayamaz; bağrı yanık, dertli bir gönlün sızısını" sözleriyle ifade etmektedir. Cezirî, bu sözleriyle aslında ilahi aşktan mahrum olan kalplerin hakikat karşısındaki körlüğüne vurgu yapmaktadır. Bu düşüncenin ilham kaynağını Kur'ân'daki şu âyette bulmak mümkündür:

"Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur."[50] Âyet-i kerimeden anlaşıldığı üzere asıl körlük ya da sağırlık fiziksel değil, kalbin hakikatlere karşı kapanmasıdır. Nitekim müfessir kimliği bulunan büyük mutasavvıf Kuşeyrî'ye göre "kalp", yakîn nuruyla görür. Bu işlevini kaybettiğinde ise kalp, hakikat açısından yok hükmündedir.[51]

48 Zivingî, *el-'İkdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, c. 1: 188.

49 Cızırî, *Divan*, 72.

50 Hac, 22/46.

51 Abdulkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitâb, 2000), c. 2:551-552.

Cezirî, ilahi nur sayesinde kalbin basiret niteliğine vurgu yaparken yukarıda zikredilen "Camê 'işqa pakê…/ şeklinde başlayan dizeleriyle ilahi aşkın kalbî tezkiyeye, batınî arınmaya etkisine işaret etmektir. Buna mukabil Cezirî, ilahi aşktan mahrum kimsenin ise sonsuza kadar ruhunu kirli bırakacağının altını çizmektedir. Başka bir ifadeyle Cezirî, ruhun kirletilmesini/malûl bırakılmasını değil, ilahi aşk sayesinde sağlam kalmasının önemini tavsif etmektedir. Bu düşüncenin kaynağının Kur'ân'dan zuhur ettiği açıktır. Çünkü bu doğrultuda Kur'ân'dan pek çok ilahî mesajı bulmak mümkündür. Örneğin, "*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir; onu kirleten ise ziyana uğramıştır.*"[52] Âyet-i kerimesinde belirtilen arınma, Cezirî'nin ifade etmeye çalıştığı gibi, içsel/ahlâkî bir temizliktir. Benzer şekilde "*O gün ne mal fayda verir ne evlat; ancak Allah'a selim bir kalp ile gelenler müstesna.*"[53] Âyetlerinde belirtilen kalbin selim kalmasının; yani şirk ve nifak gibi hastalıklardan ve dünyevî kirlerden arınmış olmasının manasını Cezirî'nin "tuhûra batın ve pakîruh" şeklindeki ifadelerinde bulmak mümkündür.

Sonuç

Divanındaki coşkulu diliyle hem okuyanları hem de dinleyenleri mest eden Molla Ahmed-i Cezirî'nin şiirlerini sadece estetik haz uyandıran edebî bir metin olarak görmek isabetli bir yaklaşım olmadığı kadar eksik bir okuma anlamını taşır. Zira Cezirî'nin şiirleri, biçimsel güzelliğinin yanı sıra derin ve bir o kadar güçlü bir düşünce dünyasını yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu tasavvur, tasavvufî bir tecrübeyi yansıttığı kadar ilmî bir vukufiyeti de yansıtmaktadır.

Çalışmada üzerinde durulan Takva ve tezkiye/tasfiye kavramları arasında kapsam açısından bir farklılık bulunmaktadır. Literatürdeki kullanıma uygun olarak Cezirî için de takvâ, tezkiye/tasfiyeyi içine alan daha kapsayıcı bir kavramdır. Çünkü tezkiye/tasfiye bağlamında ifade edilen hususlar aynı zamanda takvâ ile ilişkilidir. Ama aksi için bunu söylemek zordur.

Cezirî doğrudan "takvâ" kavramına çok değinmese de anlam cihetiyle "takvâ"ya yönelik önemli mesajlar vermektedir. Cezirî için takvâ, neredeyse ilahî aşka ulaşmakla aynı anlamı taşımaktadır. O, bu ulvî amaca ulaşmanın önündeki gaflet, dünyevî bağlılıklar gibi engellerin aşılması gerektiğini belirtmektedir. Cezirî'nin bu çerçevede üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri "ihlas"tır. Ona göre hakiki dindarlık şekilsellikte değil ihlastadır. O, bu zaviyeden şekilselliğe indirgenmiş zühdü anlamlı bulmamaktadır. Cezirî, bu anlamda kalbin riyadan, nifaktan arındırılmasını önemsemektedir.

52 Şems, 91/9-10.

53 Şuarâ, 26/88-89.

Cezirî, tezkiye/tasfiye ekseninde özellikle kalbin arınmasına vurgu yapmaktadır. Kalbin arınmasını ise ilahi aşka bağlamaktadır. Ona göre kalp, ilahi aşkla tutuştuğunda ancak gerçek anlamda arınmış sayılır. Bunun olması için güçlü bir irade ve sabır gerekir.

Takva ve tezkiye/tasfiye perspektifinden örnek mahiyetinde ele alınan beyitlere bakıldığında Molla Ahmed-i Cezirî'nin fikriyatının en mühim unsurlarından biri olan ahlakî anlayışının Kur'ân'a dayandığını belirtmek gerekir.

Bu bağlamda Kur'ân'da zikredilen "nefsin arındırılması", "gaflet tehlikesine karşı dikkatli olma", "ihlas" ve "sabır" gibi ilkelerin Cezirî'nin şiirlerinde mecazlar, semboller ve güçlü imgesel anlatımla vucûd bulduğu müşahede edilmektedir. Bu durum, Cezirî'nin şiirlerinin derinlikli yanını gösterdiği gibi onun fikir aleminin teşekkülünde Kur'ân'ın merkezî ve belirleyici bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Adak, Abdurrahman vd. "Bîbliyografyaya Melayê Cizîrî" 8/özel Sayı (2017), 171-199.

Alkış, Abdurrahim. *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*. ed. Ruhullah Öz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023.

Bilgin, Abdulcelil. "Kur'ân'a Divan Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme". *Mukaddime* 8/Özel Sayı 1 (2017), 1-16.

Chartrand, Tanya L. - Bargh, John A. "The chameleon effect: The perception–behavior link and social interaction" 76/6 (ts.), 893910.

Cızırî, Melayê. *Molla Ahmed-i Cezirî Dîvan*. çev. Osman Tunç. Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Eminoğlu, Nevzat. "Hizra Estetîk Di Helbesta Melayê Cizîrî de". *Melanasî Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*. ed. Abdulhadî Timurtaş. 493, 2024.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Muʿcemu Meḳâyîsi'l-Luğa*. thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazıl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-İşârât*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitâb, 2000.

Kuşeyrî, el-İmam Ebu'l-Kasım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Matabiu Müesseseti Dâri'ş-Şa'b, 1989.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Salmazzem, Yusuf. *Molla Zahir Tendûreki ve Şiirlerinde Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: İlahiyat, 2025.

Salmazzem, Yusuf. "Yunus Emre ve Melâyê Cizîrî Düşüncesinde 'Aşk' Kavramının Ontolojik İzdüşümleri". *Tevhid Aşığı Mela (Melayê Cizirî'nin Varlık Düşüncesi)*. ed. Ruhullah Öz. 601-612. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Saraç, M. A. Yekta. "Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği" 10/1 (2000), 135-154.

Turgay, Nurettin. "Ahmed el-Botî el-Cızîrî ve Divanında Kur'ân'a Yaklaşımı". *Mukaddime* 4/4 (2011), 139-158.

Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zivingî, Ahmed b. Mela Muhammed. *el-'İkdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*. Beyrut: Matbaatu's-Sabbâh, 1987.

TASAVVUFÎ AHLAK VE MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN BÜTÜNCÜL AHLAK ANLAYIŞININ DİVAN'DAKİ İZLERİ

Prof. Dr. Mehmet YILMAZ[1]

Giriş

Kuşeyrî[2] (d.986-ö.1072), Risâle-i Kuşeyrî/er-Risâle'de Allah ve Peygamberin yolunda giden tasavvuf ehlini yüceltir, hak yolun yolcusu sayar ve onlara dua ettikten sonra, bozuk meşrepli kişilerin tasavvuf yolunda çoğaldığını anlatırken çok keskin ifadeler kullanır:

"Çadırlar, onların çadırlarına benziyor; halbuki kabilenin kadınlarının onların kadınları olmadığını görüyorum." denildiği gibi, bu sûfîler tayfasının kılı kırk yaranları (Muhakkikler)ndan çoğu yok olup gitti. Onlardan hâlen içinde bulunduğumuz zamanda, eserlerinden başka hiçbir şey kalmadı. Bu yolda bir duraklama başgösterdi. Hayır hayır, belki de gerçekten yol kayboldu. Kendileri ile hidâyete ulaşılan ulular geçip gittiler. Onların lıareket ve âdetlerini takip eden gençler de azaldı veya kaybolup yaygısı dürüldü; tamah şiddetlendi, hırsın bağı sağlamlaştı. Kalplerden şeriat saygısı gitti. Dine karşı kayıtsızlığı en kuvvetli vesile saydılar. Haramla helâl arasında fark gözetmez oldular. Saygısızlığı ve utan- mazlığı din haline getirdiler, ibadetleri yerine getirmeyi küçümsediler, oruç ve namazı hakir gördüler. Gafletlerin meydanında at koşturup durdular ve şehvete uyanları, menedilen şeylere el uzatmayı önemsiz addedip pazardan, kadınlardan, sultanın yakınlarından aldıkları şeye güvenmeye rağbet gösterdiler. Bu kötü işlerle uğraşmakla da kalmayıp en yüksek hakikatlerden dem vurdular, engellerden kurtulup hürriyete kavuştuklarını ve visâlin hakikatlerine erdiklerini, Tanrı ile kaim olduklarını, Tanrı'nm hükmünün üzerlerine câri olduğunu, mahv hâlinde bulunduklarını, seçtikleri veya terk ettikleri şey için Tanrı'nın onları hiçbir sitemle kötülemede bulunmaması lâzım geldiğini, birlik sırlarına vâkıf olup varlıklarının tamamiyle kendilerinden alındığını, beşer üzerine vacip olan hükümlerin üzerlerinde silinip kaybolduğunu, fenaya erdikten sonra samediyet nurları ile beka bulduklarını, konuştukları vakit kendileri değil, kendilerinin yerine başkasının konuştuğunu, yaptıkları, daha doğrusu kendilerine yaptırılan şeylerde kendileri değil, kendilerinin yerine başkasına naip olduğunu iddia ettiler. İçinde bulunduğumuz zamanda bu tarikatin muhalifleri

1 Prof. Dr. Mehmet YILMAZ, Gaziantep Üniversitesi, Nizip Eğitim Fakültesi. cevhirzin@gmail.com

2 Tam künyesi şöyledir: *Ebu'l—Kaasım Abdu'l—Kerîm b. Havâzîn b. Abdi'l—Melik b. Talhate'l—Kuşeyrî en—Nişaburi*'dir. Ölüm tarihini 1074 olarak bildiren kaynaklar da vardır.

ile inkâr edenleri arasın da iptilâ ve mücadele şiddetli olduğundan, bu tarikat ehlinin kötülükle anılmasından ve bir muhalifin onları kötülemek için mesağ bulmasından sakındığımdan dolayı inkâr edecek derecede dil uzatamadığım ve yukarıda bir kısmını açıkladığım hâdiseye tutkunluk devam edip gidince, bu fetret maddesinin silinip kaybolacağuı o parlak âdetten ayrılıp bu yolun edeplerini zâyi edenleri yüce Tanrı'nın lûtfu ile uyandıracağımı umdum. Zaman da bu işte yalnız zorluk çıkardı. Bu diyarlarda, bu devir halkı, alışkanlık hâline getirdikleri şeylerde devam eder ve saptıkları yoldan dönmezler. Kalplerin bu işin temellerinin böylece atıldığını ve selefinin de bu istikamette gittiğini zannetmesinden korktum da bu risaleyi sizin (Tanrı sizlere ikramda bulunsun) için yazdım. Bu tarikatın müritlerine bir kuvvet ve sizden, bana onları düzeltmek için bir şahadet, bu şikâyeti yaymada benim için bir teselli ve kerim olan Tanrı'dan bir fazl ve sevap olsun diye bu risalede bu tarikat ulularının edeplerinde, ahlâklarında, muamelelerinde ve kalplerindeki akideler hususunda hâl ve hareketlerinin bir kısmını, işaret ettikleri vecdleri ve başlangıçtan sonuna kadar terakkilerini zikrettim."[3]

Kuşeyrî haklı olarak, benzerlikle aynîliğin bir olmadığını, kendi dönemindeki tasavvufî geleneğin çürümüşlüğünü, biraz da çekinerek anlatmaktadır. O, eseri kaleme almasının sebebini de aslında tasavvufu bu kötü zandan kurtarmak ve başta belirttiği gibi Allah ve Peygamberin yolundan gidenlerin tercih ettiği bir hale dönüştürme çabasında olma, şeklinde izah eder. Kuşeyrî verdiği sözü tutar ve tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahip olan eserini yazar, önemli bir hizmette bulunur; ancak yüzyılların seyrine bakıldığında İslâm'ın batinî yorumu olarak kabul gören geleneğin temsilcileriyle ilgili İslâm dünyasında eleştiriler şiddetlenerek devam etmiştir. İmam Birgivî (d. 929 (27 Mart 1523)- (ö.981/1573) *Tarikat-i Muhammediyye* isimli meşhur eserinde, Müslümanların takip etmesi gereken yegâne kaynağın Kur'an ve Peygamberin yolu olduğunu söyledikten sonra *"… Zamanımızda bazı mutasavvıflar, şer'î şerîfe muhalif bazı halleri ve hareketleri nahoş karşılandığında, bunun haram veya mekruh oluşu ancak Zâhir İLM'e göredir, demeleri ve biz (İLM-İ BATIN) ashâbındanız. Sizin haram dediğiniz şey bu ilmle helaldir. Siz amel ve îtikadlarınıza aid hükümleri Kitabdan alıyorsunuz, biz ise doğrudan doğruya Kitabın sahibi Muhammed (A.S.)'dan alıyoruz. Bir mes'ele bize müşkül kalınca onun fetvasını bizzat Peygamber'den taleb ediyoruz. O'ndan aldığımız fetvada bize kanaat hasıl olursa ne âlâ…Olmadığı takdirde bizzat Allah'a dönüyor ve O'ndan alıyoruz. Hem biz "HALVET"te şeyhimizin himmetiyle Allah'a ulaşıyoruz. Bütün ilmler bize keşfolunuyor. Bu bakımdan biz ne Kitab'a ne de mütalaa ve hoca yanında okumaya muhtacız. Allah'a kavuşmak da ancak zâhir ilmi ve şeriatı terketmekle olur. Eğer biz bâtıl üzere olmuş olsaydık bu güzel haller, nurları müşahade etmek ve Peygamberleri görmek gibi yüce kerametler bize hâsıl olmazdı. Bizden bir mekruh veya haram sâdır olduğunda, uykumuzda rüya ve ile*

3 Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri-1 (Risâle-i Kuşeyrî)* Çeviren: Tahsin Yazıcı (İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1978), 26-27.

uyartılıyoruz ve artık o uyartmayla helal ve haramı biliyoruz. Bizim bu yaptıklarımızda-ki siz haramdır dediniz-uykumuzda onlardan men'olunmadığımız için helal diyoruz. Ve öyle bildik…gibi nice saçma iddialarının hepsi hak ve hakikattan ayrılmaktır ve apaçık sapkınlıktır."[4]

Birgivî, tarikatları ayrı ayrı ele almaz, hepsini aynı kategoride görür. Bu sebeple onları kitap ve sünnete aykırı davrandıkları için sapkınlıkla suçlar. Birgivî bunun dışında düşüncelerinden dolayı İbn Arabî gibileri de küfürle suçlar. İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden etkilenmiş olan Birgivî, çağdaşları tarafından ilim ve ahlakta mümtaz bir şahsiyet olarak gösterilir. IV. Murat döneminde ortaya çıkan *Kadızadeliler* ve *Sivasîler* çatışmasında onun fikirlerinin payı büyüktür. Tasavvuf hakkında Birgivî'nin görüşlerine benzer düşüncelere sahip olan bir başka şair/düşünür de XX. yüzyılda Mehmet Akif Ersoy'dur. *Safahat*'ta

"Yoksa, din perdesi altında bu isyan yoktu:
Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun şırayı"[5]

XX. yüzyıl Türkiye'sinde Mehmet Akif bu konuda çok da yalnız değildir. Erol Güngör de *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*'nin hemen önsözünde;

"Bugün din hayatı ve dolayısiyle Müslümanların sosyal hayatını yeniden düzenlemek konusunda büyük bir gayret vardır ve bu hareketin içinde bulunanlar kendilerine rehber olacak prensiplerin hangi kaynaklardan çıkarılacağını tayin etmek zorundadırlar. İşte bu noktada tasavvuf onların işine pek yarar görünmüyor. Gerçekten, bir sosyal reformcu hitab ettiği kitlenin bütünü için mâna ifade eden, herkes tarafından anlaşılan ve kabul edilebilecek mâhiyette olan esaslardan hareket etmek mecburiyetindedir. Ferdî yaşantıyı (experience) esas tutan ve bir zihinden öbürüne nakli âdeta imkânsız bulunan mânevi hallere dayanan tasavvufî düşünce ona bu hususta yardımcı olmayacaktır. Esas müracaat kaynağı ve değişmez ölçü olarak kullanılan Kur'ân'ın bâtınî (esoterique) yorumu ise Müslümanların anlaşmazlığını artıran bir temâyül gibi görünmektedir. Nitekim daha önceleri görülen reform hareketlerinin başında bulunan kimseler-hemen hepsinde sûfî geleneğinden eserler bulunmakla birlikte-daima şeriata, yani dinin rasyonel sistemine dayanmışlardır. Başka bir ifade ile, reformcunun şeriate sıkı sıkıya bağlı kalması ve bâtınî yorumlara karşı çıkması sadece onun din anlayışının eseri değil, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik bir zarurettir."[6] ifadelerini kullanırken, aynı zamanda bireysel tercihlere dayalı bir hareketin, herhangi bir toplumda tam

4 İmam-Birgivî, *Tarikat-i Muhammediyye Tercümesi*, Arapça Aslından Çeviren: Celal Yıldırım (İstanbul, Demir Kitabevi, 2013), 39 vd.

5 Yayına Hazırlayan, Necmettin Turinay: *Safahat-Mehmet Akif Şiir Külliyatı* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi-İstiklal Marşı'nın 100. Yılına Armağan, 2021), 764. Her ne kadar yazar, Mehmet Akif ve M. Abduh'un tasavvufa karşı çıkışlarını yumuşatarak, zamanın ruhuna uygun davranmak zorunda kaldıklarını, yoksa gerçek anlamda tasavvufa karşı çıkmadıklarını ima etmeye çalışsa da tarih boyunca tasavvufî düşünceye olumsuz yaklaşanların neredeyse hepsi aynı gerekçelerle hareket etmiştir: Yozlaşmış, mürûrüzamana uğramış, istismar edilmeye hazır bir zemin.

6 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 2004), 9.

anlamıyla kabul görmeyeceğini, dolayısıyla bu tür düşüncelerden *"toplumsal kurtuluş projeleri"*nin üretilemeyeceğini de ima eder. Ancak, tasavvufî ahlak, bireyler tarafından kolaylıkla tercih edilebilir ve edilmelidir de.

Amaç

Orta Çağ İslâm dünyasında "ahlak" kavramı, gerek içeriği gerekse uygulanabilir alanlarla alakalı olarak farklı sosyal gruplar arasında sıklıkla ele alınmıştır. Fakihler, felsefeciler, siyasetçiler, mutasavvıflar ve nihayet şairler zaman zaman eserlerinde bu kavramın kapsamı, sosyolojisi, bireysel ve toplumsal hayata dair izdüşümlerini tartışmışlardır. Getirilen açıklama ve çözümler, modern felsefe/sosyolojinin bakış açısıyla değerlendirilirse, daha çok *teolojik ahlak* anlayışıyla ilgilidir. Farklı ahlak teorileri ve tariflerine "Ahlak Nedir" bölümünde, kısaca değinilmiştir. Bu çalışma Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışının Dîvan'ındaki yansımaları üzerine olduğundan, ahlakî tanım ve açıklamalarımız da bu doğrultuda olmuştur.

Yöntem

Çalışmada, sosyal bilimlerle ilgili alanyazında sıklıkla kullanılan "Döküman Analizi" yöntemine başvurulmuştur. Birçok kaynakta da değinildiği gibi döküman analizi, araştırma konusuyla alakalı farklı birincil kaynakların toplanması, gözden geçirilmesi, toplanan verilerle ilgili çeşitli düzeylerde soruların sorulması ve analiz edilmesidir.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Bilindiği üzere, hem Türkçe hem de Kürtçe'de ahlak, ahlaki yaşantı, tasavvuf ve tasavvuf edebiyatıyla ilgili çok geniş bir literatür mevcuttur. Dolayısıyla, böylesine geniş bir alanın incelenmesi bir bildiri sınırının çok dışında kalacağından, özet kısmında da belirtildiği üzere, inceleme sadece Melayê Cizîrî'nin Dîvan'ıyla sınırlandırılmıştır.

1. Ahlak Nedir

"'alâmet-i sû-i huluk, halk-i cemîl, huluk-ı iffet, huluk-ı şecâat, nefs-i insâniyye, rusûm, zevü'l-efhâmi'l-levze'iyye, zevü'l-emziceti'l-kesîfe, zevü'n-nüfûsi'r-râziyye"[7]. Arapça *"hulk"*, Batı dünyasında ise kelimenin etimolojisi Yunanca *"ethos"*, Latince *"mos"*a dayanır. Sosyolojik olarak da *"Ahlak, bir sosyal bilim dalı olarak toplum içerisinde oluşmuş örf ve adetlerin, değer yargılarının, normların ve kuralların oluşturduğu sistem bütününü inceler. Bu sistem bütünü; bir bireyin, bir grubun ya da tüm toplumun doğru ve yanlış davranışlarını belirler ve yönlendirir."* [8] Bununla birlikte, ahlakî değerler/normlar belli bir grup

7 Editör: Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 69.

8 Coşkun Can Aktan, *Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş* (Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi 2009, Cilt 1, Sayı 1), 39 vd.

içinde, bazen de belli bir zamanda ve yerde geçerli olan kurallardır. Bu sebeple *"ahlakî kurallar"* dediğimizde, aslında o anda/zamanda/dönemde, o toplum veya grup içinde, o coğrafyada geçerliliği olan kurallardan söz ediyoruz, demektir. Bu yönüyle ahlak, değişken bir özelliğe de sahiptir. Ancak evrensel nitelik gösteren bazı temel ahlakî kuralın -dostluk, arkadaşlık, vefa, dürüstlük, emanet vb.-değişmediğini de bilmek gerekir. Ahlak felsefesi *"meta ahlak, objektif ahlak, subjektif ahlak, egoist ahlak, alturist ahlak, ilahi ahlak, laik ahlak, rasyonalist ahlak"*[9] gibi farklı alt disiplinlerle ilgilenir.

Batı felsefesinde ahlak kavramıyla en çok ilgilenenlerin başında Aristoteles gelir. Onun Ahlak'a ilişkin üç eseri varır. *Nikomakhos'a Etik, Eudemos'a Etik ve Magna Moralia*. Bu üç eserden hangisinin asıl kaynak kitap olduğu meselesi tartışmalıdır. Magna Moralia'da iyi fiilerle iyi yaşamayı mutluluğun tanımı olarak verir. "İyi eylemek ve iyi yaşamak (to eu zen) ise erdemlere uygun yaşamaktır ki, erdemler ruhtadır."[10] Aristoteles'in iyi ve erdemlere ait düşünceleri daha sonra İslam felsefecilerini ciddi bir şekilde etkileyecektir. Seneca da *Ahlak Mektupları*'nda diğer *Stoa* felsefecileri gibi Sokrates'in ahlak anlayışından hareketle "doğruluk, adaletli olmak, bilgili olmak" gibi bugün de temel insanî kavramlara sahip olanların ahlaklı ve iyi kimseler olacağını savunur.[11] İ. Kant ahlakî tutum ve davranışları, genellikle alışılagelen bireysel tercih ve teolojik kaynaklı görüşten ayırarak, onları kamusal/yasaya ait alanla ilişkilendirir. Onun meşhur "görev ahlakı" anlayışı bu düşünceden beslenir. *"…ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Yukarda söylediklerimden açıktır ki, eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları ve güdüleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer eylemden beklenen etkiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, nerede bulunabilir?"*[12]

İslâm dünyasında da benzer şekilde ahlakla ilgili çok önemli metinler kaleme alınmıştır. Mesela, Farabi'nin ahlak anlayışı Aristo'yla aynıdır. Ona göre aklımız hayrı ve şerri birbirinden ayırmaya muktedirdir. Bu sebeple bilgi ahlaktan üstündür. Eğer böyle olmasaydı, ahlakî hareketler hakkında hüküm veremezdik.[13] Onun ahlak felsefesinin temel iki unsu-

9 Aktan, *Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş*, 42.

10 Aristoteles, *Magna Moralia* (Türkçeye Çeviri: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 9. Çalışmanın sınırlarını aşmaması için Batı felsefe tarihindeki ahlakla alakalı bütün düşünürlerin görüşlerine yer vermeyeceğiz; sadece, yüzyıllar içinde bazılarının görüşlerine değineceğiz.

11 Seneca, *Ahlak Mektupları-Epistulae Morales* (Çeviren: Türkan Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 18.

12 İmmanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002),15 vd.

13 Dr. Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967),71.

ru olan akıl ve ahlak birlikte iş görürler. *"Ahlakî tikelleri bulma yetisi olan taakkul (pratik hikmet) ve teorik akla karşılık gelen hikmet kavramları arasında"*[14] bir ilişkinin varlığı kaçınılmazdır.

İlk dönem İslâm düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in ahlak anlayışı da başta Aristo olmak üzere diğer Yunan düşünürlerinin ahlak anlayışlarına dayanır. O, ahlakî faziletlerin başlıca amacının çocukların terbiye edilmesini gösterir; çünkü *"… insanî cevherin, yani ruhun varlığı Allah'ın yaratıcı ve fail kudreti ile ilişkili ise de bu ruh cevherini terbiye edip güzelleştirmek insanın kendi iradesine bırakılmıştır. Çocukta her şeyden önce (utanma) duygusu geliştirilmeli, yani çocuk iyiyi kötüyü ayırd etmeli ve kötü şeyler yapmamalı. Utanma duygusu, terbiyenin ve terbiyeye müsaid olmanın temelidir."*[15] Dikkat edilirse, İbn Miskeveyh de iyi ve kötü fiillerle ahlakî tutum ve davranışlar arasında bir ilişki kurmaktadır. Onun utanma duygusundan hareketle insan psikolojisini de işin içine katarak öncelikli hale getirmesi önemlidir. Yine İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Nasîruddin Tusî'nin de ahlak anlayışı İbn Miskeveyh'e benzer.[16]

Aristo, bu açıdan İslâm felsefecilerinin ahlakî görüşleri üzerinde derin bir tesire sahiptir.

1.1. Tasavvufî Ahlakın Temel Unsurları

Tasavvufî düşüncede ahlak, genel özellikleriyle iyi ve güzel davranışlar ve bunların bireysel ve toplumsal etkileri çerçevesinde ele alınır. Bu açıdan farklı dönemlerde yaşamış şahsiyetlerin ahlakla ilgili görüşleri özetlenecek olursa:

"Sabır, rıza, şükür, haya, sıdk, îsâr, huluk, tevazu, fütüvvet, inbisât" bunlar ahlakın bablarıdır. *"Düşmanlık yapmama, düşmanlık yapılmaması", "sıkıntılara katlanmak, mükafatları terk etmek, zalime merhamet etmek, onun için istiğfar dilemek ve ona karşı şefkatli olmak", "haramlardan kaçınmak, helali aramak, ev halkına iyi davranmak", "Allah'tan başka hiçbir şeye gayretin olmaması", "yumuşak yüzlülük, eliaçıklık, eziyet etmemek"*[17] Dikkat edilirse, modern eğitimde "değerler eğitimi"nde anlatılan ve insanlara kazandırılmak istenilen davranışların büyük bir kısmı mutavsavvıflar tarafından çok önceleri dile getirilmiştir. Tasavvufîi ahlakta dört esas istenir. Bunlar sırasıyla, hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Hikmet; bütün ihtiyarî (yani bilinçli olarak seçme, elinde olma) fiillerde doğruyu yanlıştan ayırır, adalet; nefse ait bir duygu olup öfke ve şehvet kuvvetlerini idare eder ve onları hikmetin gerektirdiği yola sevk eder, şecaat; öfkenin harekete geçmesi ya da durdurulmasında

14 Zeki Aktaş, *Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefeleri-Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019),62.

15 Prof. Dr. Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 52.

16 Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çeviri: Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 13. Tekrara düşmemek için N. Tusî'nin ahlak görüşleri verilmemiştir.

17 Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (2006), 71 vd.

akla uygun olmasıdır, iffet ise şehvet ve kuvvetin akıl ve şeriat doğrultusunda terbiye edilmesi olarak anlaşılır.[18]

2. Melayê Cizîrî'nin Ahlak Anlayışı

Her ne kadar ahlakın tanımında veya tasavvufî düşüncede insanın dış görünüşüyle ilgili sıfatlar, benzetmeler olmasa da Melayê Cizîrî *Divan*'ında insanı ele alırken basit, yüzeysel ifadeler kullanmaz. O, insanı hem iç hem de dış cephesiyle görür. Bu açıdan o mükemmeliyetçidir, denilebilir. Şunu anlatmaya çalışır: Ahlaken güzel olan, aynı zamanda fiziksel olarak da güzeldir, hoşa gidendir. Kötü olan ise hem ahlaken hem de görünüş/fizyolojik olarak pis, çirkindir. Ancak, bunu teorik bir anlayış olarak değil, daha çok pratik bir düşünce olarak görmek daha doğru olacaktır. Bu Melayê Cizîrî'nin tercihidir.

"Ew şahidên bêrî ji 'eyb her cilwe lê dayî di xeyb
Vê 'alemê ew têne ceyb dîsa li hêr ew cilwe da

Gaipten nur tecelli etmiş ayıplardan beri olan güzellere
Varlık sahasına gelen o nurdur görünür bu âlemde yine"[19]

"Reng rengi husna sûretan neqş û nigarê destxetan
Bala û bejn û qametan goftî di nazik cilwe da

Rengarenk güzellikleri var, elyapımı nakışlı sûretlerin
Nazlı, cilveli konuşmaları var, bâlâ-kamet tatlı dudaklı güzellerin"

Bu ve devamındaki beyitler, dikkat edilirse, M. Cezîrî tarafından ayıplardan, kusurlardan arınmış güzelleri anlatmaktadır. O, "ayıp" ifadesini noksan, kusurlu; hoşa gitmeyen, tamah edilmeyen şeklinde hem maddi hem de manevi anlamları işaret edecek tarzda kullanmıştır. Güzellerin tasvirinde kullandığı sıfatlar, mükemmel bir dış güzelliği anlatır. Onun şiirinde geçen güzel tasviri, tıpkı Yunan heykellerindeki kusursuz insanı somutlaştırma gibidir.

"Er esmer in wer dêmzerî mehpeyker in surmuşterî
Wîldan û hûr in ew perî hatî lîbas û came da

Kimi esmer, kimi altın yüzlüdür, Müşteri yıldızıdır o mehrular
Huri, vildan ve periler gibi göründüler cazibeli giysiler içinde"[20]

Cezîrî güzelleri/sevgilileri "Müşteri-Jüpiter"e benzeterek, şiirinde ayrıca mitolojik kaynakları da kullanır.[21]

---

18 Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (2006), 72 vd.

19 Molla Ahmed-i Cezîrî/Melayê Cizîrî, *Divan/Dîwan*. Çeviren: Osman Tunç, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı,2012),14-15. Bundan sonra metinde *Dîwan* olarak geçecektir.

20 Dîwan, 15.

21 Müşteri yıldızı için bkz: Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, s.353 vd. *İslâmî astrolojide Müşteri, "barışı, dinginliği, ahlâkı, sevgiyi, merhameti, hak ve adaleti simgelemektedir. Bu uğurlu gezegenin etkisi altında doğanlar umutla dolu, şen, içten ve sadık, temiz kalpli, yüce gönüllü, hayır sahibi olurlar. Boyca düzgün, genellikle iri, yüzleri beyaz, almları yüksek, gür saçlı olurlar. Başkalarına iyilik ve yardım ederler. Soylu, uysal, sevimli, yiğittirler. M üşteri'nin etkisi tüm erdemlerin, gerçek aşkın, esirgemezliğin en yücesinin kaynağıdır*."

"Pîs û xirab û zişt û 'ar ma ew bi xemlê têne kar
Ê qeyd li pê bî nedye narê hubbê xwo di nava sîne da

Pis, kötü, çirkin ve arsız olanlar hiç süs ile yararlı hâle gelir mi?
Ayağı prangalı olanlar hissedemezler aşk ateşini yürekten"[22]

Yine bu beytinde de M. Cezîrî, insanın iç güzelliğiyle dış güzelliğinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu/olması gerektiğini ifade eder. Klasik şiir geleneğinde, her ne kadar birçok duygu ve hâlin anlatımında sembollere baş vurulsa da M. Cezîrî çoğu zaman, beyitlerinde sözün birinci anlamıyla güzellikle çirkinliğin somut uyumsuzluğuna işaret eder. Başka beyitlerinde de benzer durum söz konusudur.

"Ew sûret û mir'at û husn jê bû zuhûr ayatê husn
Lê bû tecella zatê husn, husnê di wî serçeşme da
Serçeşmeya husnê ew e Xurşîdê 'alem pertew e
Ger bedr e wer maha new e wer Muşterî ya Zuhre da

O sûret, ayna ve güzellikten yine güzellik ayetleri göründü
O gerçek güzellikten neşet etti bütün güzelliklerin kaynağı
Güzelliğin kaynağı odur, âlemi ışıklandıran Güneş'tir o
Hem dolunay, hem yeni doğmuş hilal, hem Müşteri ve Zühre'dir o"[23]

Benzer şekilde, ifritle kötülük, çirkinlik arasında bağlantı kurar:

"Cinn teyyarek her me dî werbû di min winda kirim
Dame ber pençe'w kulaban firandim wek 'îqab
Sufle wê înam û avêtim zemînê zulmetê
Ê gelo hişyar im ez ya xewn e min dîtî bi xwab
Dêwê mel'ûn û munafiq ê Xudê rûreş kirî
Ma bi bala hilkişîtin 'aqîbet çêbit selab

Uçan bir ifrit gördük, abanınca üstüme kaybettim kendimi
Pençesine alarak yükseklere fırlattı bir kartal gibi beni
Sonra baş aşağı çevirip attı beni karanlıklar ülkesine
Gerçekte ben uyanık mıyım yoksa gördüğüm bir rüya mı?
O mel'un ve münafık ki Allah yüzünü kara kılmıştır onun
Akıbeti yukarı çekilip ölümden başka ne ola onun"[24]

M. Cezîrî'nin en dikkat çekici özelliklerinden biri diğer inançlara bakışıdır. Onun şiirlerinde, dolayısıyla entelektüel dünyasında ötekileştirici bir fikir bulunmaz. Herkese aynı gözle bakar.

"Dil geşt w'ez ji dêrê naçim kenişteyê qet
Mihrab wê bi min ra wer da biçîne Laleş

Gönül gitmek istemez artık havra ile kiliseye
Sevgilinin mihrabı benimledir, gel istersen gidelim Lâleş'e"[25]

22 Dîwan, 17.
23 Dîwan, 19.
24 Dîwan, 49.
25 Dîwan, 100

O, "sevgili" veya "gönül" kavramlarıyla bizi kendi düşünce dünyasında gezdirir. Hem yalın hem de sembolik anlatımıyla bu kavramları derinlemesine ele alır. Melayê Cizîrî insanı hem bâtın hem de zâhir yönüyle, aynı anda değerlendirmesi bakımından kendi çağdaşlarından kısmen de olsa bir farklılık arz eder. Tasavvufî düşüncede "gönül" birçok anlama gelecek şekilde kullanılır: Memleket, şehir, sevgilinin sarayı, meclis; bazen de hırsız, tutuklu ya da peygamber kıssalarında geçen çeşitli coğrafi yerler benzetme veya mecaz yoluyla gönülle ilişkilindirilir. Gönül gözetmek, kalb/gönül kırmamak tasavvufî ahlakın önemli bir yönünü ifade eder. Seyr-i sülük yoluna giren gönül kırmamalıdır, bu sebeple "gönülden gönüle yol var" deyimi "sâlik"in hayatında önemli bir anahtar hükmündedir.

"Camid çi ket bi husnê koran nezer lê xwar e
Xerteb'etên di ebleh çi neynik û çi terbeş
Kor e xwe nasipêrit carek bi des[t] delîlan
Ebleh çi ket tewafê nabînitin Berê Reş
Vêzar dibit ji qencan ji remz û naz û xencan
Qedrê gulan çi zanit guriş divêt kerê reş

Duygusuz olanlar ne yapsın güzelliği, körlerinse bakışı sakat
Eşek tabiatlı olanlar nergisle dikenli otun farkını anlamazlar
Kördür, bir kez olsun dayandırmaz iddiasını sağlam delile
Ebleh kişi tavafı ne yapsın, görmez ki Hacerü'l-Esved'i
Duygusuzlar kaçmakta güzellerden, gamzelerle cilvelerden
Dikenli ottur siyah eşeğin istediği, ne anlar güllerin kıymetinden"[26]

Kötü, eşek tabiatlı olanlar ne yaparlarsa yapsınlar güzellikten anlamazlar, çevrelerindeki güzelliğin farkına varmazlar. Özellikle "*kerê reş*-kara eşek" benzetmesi Melayê Cizîrî tarafından halk ağzından alınmış ve kendi güzellik/estetik anlayışının bilinmesi için yardımcı bir unsur olarak kullanılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, iyi ve ahlaklı biri hem iç hem de dış cephesiyle iyi olmalıdır.

Sonuç

İnsanın ahlakî değerlerle kendi iç ve dış dünyasını oluşturması, ahlakî anlayışını günlük hayatının ayrılmaz parçası olarak görmesi, bireyin ruhsal ve zihinsel gelişimi için önemlidir. Melayê Cizîrî bize, temiz bir ahlaka sahip olmanın sadece sözde değil, aynı zamanda hem eylemlerimizle hem de dış görüntümüzle uyuşmasını ister; bunun içindir ki, kişinin iç ve dış güzelliğinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olmasını arzular. Divan'ında sürekli vurguladığı budur. Ahlâk hem iç hem de dış dünyada bize rehberlik eder, yaratılmışlarla ilişkimizi düzenler. Yozlaşan ahlakî değerlerin rüzgarında savrulan çağımızın insanına M. Cizîrî'nin samimi sesi bir meşale hükmündedir. O, bir anlamda bizleri seçime zorlar; ya hakiki manasıyla peygamber ahlakına sahip, temiz, güvenilir biri ya da bu tercihin kötü tarafını seçmiş biri. Ancak, ister istemez şöyle bir soru da akla

26 Dîwan,102-103.

gelmiyor değil: Onun varsaydığı ve önemsediği ahlak anlayışına sahip insanları günümüzde yetiştirebilir miyiz veya yaşatabilir miyiz? Modern yaşam biçimi, düşünce tarzı, davranış kalıpları buna izin veriyor mu? Teknolojik ahlakın sosyal hayatı kuşatması, bireyin bu manipülatif değerler karşısındaki çaresizliği…Daha da önemlisi, sürekli değişen eğitim anlayışıyla geleceğimizi, yani genç kuşakları ve toplumsal yapıyı daha çok çaresizliğe ve ahlakî yozlaşmanın getirdiği derin cehalete yönlendirmiyor muyuz?

Doğru bir okumayla, bütün bu soru ve sorunların karşısında ihtiyaç duyduğumuz ahlakî yüceliği Melayê Cizîrî ve onun gibi düşünen, medeniyetimizin kilometre taşı hükmündeki insanların eserlerinde rahatlıkla bulabileceğimize inanıyorum. Bu sebeple, Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışını zamanımıza yönelik bir çağrı olarak kabul etmek gerekir.

Kaynakça

Aristoteles, *Magna Moralia* (Türkçeye Çeviri: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 9.

Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967),71.

Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 52.

Coşkun Can Aktan, *Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş* (Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi 2009, Cilt 1, Sayı 1), 39 vd.

Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 2004), 9.

İmam-Birgivî, *Tarikat-i Muhammediyye Tercümesi*, Arapça Aslından Çeviren: Celal Yıldırım (İstanbul, Demir Kitabevi, 2013), 39 vd.

İmmanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* Çeviren: İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002),15 vd.

Kuşeyrî*, Tasavvufun İlkeleri-1 (Risâle-i Kuşeyrî)* Çeviren: Tahsin Yazıcı (İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1978), 26-27.

Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007), s.353 vd.

Molla Ahmed-i Cezîrî/Melayê Cizîrî, *Divan/Dîwan*. Çeviren: Osman Tunç, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı,2012),14-15.

Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çeviri: Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 13.

Necmettin Turinay: *Safahat-Mehmet Akif Şiir Külliyatı* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi-İstiklal Marşı'nın 100. Yılına Armağan, 2021), 764.

Seneca, *Ahlak Mektupları-Epistulae Morales* (Çeviren: Türkan Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 18.

Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 69.

Zeki Aktaş, *Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefeleri-Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019),62.

AHLAK İNŞÂSI BAĞLAMINDA MELÂ'DA ÜÇ KAVRAM: TEFEKKÜR, HAMD VE HİKMET

Nurullah AGİTOĞLU[1]

Giriş

Şiir ve edebiyatta maharetini ispatlamış, tasavvufî derinlik ve felsefî temelli düşünce üretme hususunda vukûfiyeti müsellem olan Melâyê Cizîrî, aynı zamanda İslam Dininin temel kaynakları olan Kur'ân ile sünnet ve bunlara dayalı ulûm-i dînîyeyi de özümsemiş önemli bir Müslüman âlimdir. Onun mezkûr alanlardaki dehası elimizde bulunan tek eseri *Dîvân*'ından rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Yaşadığı dönemden günümüze kadar, hayranlık uyandıracak derecede etkisini sürdüren Melâ ve *Dîvân*'ı, üzerinde çalışılan ve daha da çalışılacağı belli olan kıymetli bir hazine gibidir.

Daha önce onun *Dîvân*'ında kullandığı hadisler ile ilgili bazı çalışmalar tarafımızdan yapılmıştı.[2] Bu çalışmamızda ise onun bir İslam düşünürü olarak öngördüğü ahlak inşası bağlamında, şiirlerinde konu edindiği üç kavram üzerinde duracağız: *Tefekkür, hamd ve hikmet*.

Müslüman olma, onun da ötesinde insan olma ve insan kalabilmenin kısa bir reçetesi sayılan ahlak konusu ehemmiyetini har daim muhafaza etmektedir. Ahlakın da şüphesiz bileşenleri olacaktır. Bu bileşenlerden önemli üç unsur dikkat çeker: Tefekkür, hamd ve hikmet. Bu üç kavramı Melâ'nın *Dîvân*'ında şiirlerinin satır aralarında yakalayıp değerlendirme yoluna gideceğiz. Ayrıca bu üç kavramın bir sıralama içerisinde ve her biri bir sonrakine temel teşkil edecek şekilde bir gelişime işaret ettiği de unutulmamalıdır.

1. Melâ ve *Divân*'ı

Ahlak inşası bağlamında ele alacağımız *tefekkür, hamd ve hikmet* kavramları üzerinde değerlendirme yapmadan önce, bu kavramları şiirleri çerçevesinde inceleyeceğimiz Melâ ve eşsiz eseri *Dîvân* hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağına inanıyoruz.

1 Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, nurullahagitoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4507- 5300

2 bk. Nurullah Agitoğlu, "Molla Ahmed el-Cezerî'nin Dîvân'ında Geçen Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", *Aşkın Müftüsü Mela Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* 2023, s. 229-257; a. mlf., "Melâyê Cizîrî'nin Peygamber Sevgisi Çerçevesinde Kullandığı 'Levlâk Rivayeti' Üzerine Bazı Mülahazalar", *Melanasî: Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî,* 2023, s. 377-389; a. mlf., *Melâyê Cizirî'nin Divân'ı ve Hadis Kaynakları,* (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023).

Melâyê Cizîrî (Molla Ahmed el-Cezerî) 16. asrın ikinci yarısı ile 17. asrın ilk yarısı arasında Cizre'de yaşamıştır. Yaşadığı dönem, dünyada önemli gelişmelerin yaşandığı bir zamana denk gelir. Başta Avrupa olmak üzere birçok yerde dinî, kültürel ve siyasî olaylar dikkat çekmiştir. Melayê Cizîrî'nin yaşadığı bölgede de İran'ın siyasî ve kültürel hakimiyeti zayıflamış, bu topraklara Osmanlı Devleti egemen olmuştur. Bu durum o coğrafyada yaşayan Kürtlere kendi dil ve kültürlerini yeniden canlandırma noktasında önemli bir şans tanımıştır.[3] Böyle bir dönemde ve mezkûr şartlarda yaşadığı için Melâ, bu fırsatı hakkıyla değerlendirmeye çalışmış bir kişiliktir. Bu hususu anlamak için *Dîvân*'ını incelemek yeterli olacaktır.[4]

Çok yönlü bir âlim[5] olan Melâ'nın doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ağırlıklı görüşe göre yaşadığı 1570-1640 tarihleri arası dönem, Cizre'de Azizân beyliğinin hüküm sürdüğü bir devirdir. Bu devirde medreseler sayesinde Cizre, bir ilim ve irfan merkezi olmuş ve burada birçok önemli mütefekkir, âlim, edîb ve şair yetişmiştir.[6]

Melâ ve nişânî gibi mahlaslara sahip olan Molla Ahmed el-Cezerî, medrese icazeti sahibi olduğundan daha çok melâ mahlasıyla anılmıştır. Nitekim o, tasavvuf ehli olmanın yanında İslamî ilimlerde ders verip talebe yetiştiren müderris bir âlimdir.[7]

17. asırda yaşamış olması, Melâ'nın düşüncelerini anlamak için İslam dünyasında, özellikle Osmanlı kültür hayatında o asra kadar olan süreci ve gelişmeleri göz önünde bulundurmamız gerektiğini gösterir. 17. yüzyıl Osmanlı Divan Edebiyatının zirvede olduğu bir dönem olduğundan Melâ'nın Fars ve Divan Edebiyatında yetkin oluşu daha iyi anlaşılmaktadır.[8]

---

3 Abdulcebbar Kavak, "Melayê Cizîrî'nin Yaşadığı Çağ ve Yetiştiği Entelektüel Çevre", *Aşkın Müftüsü Mela: Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, (Ankara: Cizre Belediyesi Yayınları, 2023), 49.

4 Agitoğlu, *Melâyê Cizirî'nin Divân'ı ve Hadis Kaynakları*, 29.

5 M. Sait Özervarlı, "Molla Cezerî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/241-243.

6 Geniş bilgi için bk. Molla Muhammed Zivingî, *el-Ikdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyh el-Cezerî*, (İstanbul: Nûbihar, 2013), 9 vd.; Zülküf Ergün, *Di Peydabuna Edebiyata Kurdi ya lı Cızira Botan de Karigeriya Bajarvaniye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türkiyede Yaşayan Diller *Enstitüsü*. Mardin, 2012, 84; Hatip Erdoğmuş, "Molla Mehmet Demirtaş ve Melayê Cizîrî'de Naat", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:2 Sayı:1 Haziran: 2014, 188; Nurettin Turgay, "Ahmed el-Boti el-Ciziri ve Divan'ında Kur'an'a Yaklaşımı", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011, Cilt: II, Sayı: 4, ss. 141-157, 144; Agitoğlu, *Melâyê Cizirî'nin Divân'ı ve Hadis Kaynakları*, 29 vd.

7 Ruhullah Öz, "Melayê Cizîrî'nin Hayatı", *Aşkın Müftüsü Mela: Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, (Ankara: Cizre Belediyesi Yayınları, 2023), 40-41. Ayrıca bk. Tahsin İbrahim Doski, *el-Medhel li dirâseti'l-edebi'l-Kurdî* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1999), 129.

8 M. Nesim Doru, *Melâyê Cızirî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012), 24.

Küçük yaştan itibaren medreselerde dini eğitim görmeye başlayan Melâ, ilim tahsili için Hakkâri, Diyarbakır ve İmadiye'ye gitmiş, Diyarbakır'a bağlı 'Sıtrebas' köyünde Melâ Tâhâ adındaki âlimden ilmi icazet almıştır. Diyarbakır'a bağlı 'Serba' köyünde imamlık ve müderrislik yapmış olan Melâ, sonradan geçtiği Hasankeyf'te de müderrislik yapmış, pek çok talebeye icazet vermiştir. Bilahare Cizre'ye dönmüş, 75 yaşında vefat edinceye kadar orada ilimle uğraşmış ve talebe yetiştirmiştir. Medresâ Sor, Medresâ Mir Abdal, Medresâ Serê Meydanê, Medresâ Mushafa Reş gibi meşhur medreselerde müderrislik yapmıştır. Melâ'nın kabri de Medresâ Sor'da bulunmaktadır.[9]

Bazı Arapça şiirlerinde veya mülemmalarında[10] Ahmed ismini de mahlas olarak kullanan Melâ, yaşadığı dönemde Şêxê Cizîrê/ Cizre'nin Piri ve Reisü'ş-şuarâ/Şairlerin Reisi olarak da tanınmıştır.[11] Ana dili Kürtçenin bütün lehçelerinden başka Arapça, Farsça ve Türkçe de bilen Melâ, geniş bir kültüre sahip idi.[12]

Melâyê Cizîrî'nin yazdığı Kürtçe *Dîvân*'ı bu alanda kurucu bir metin olmuş ve entelektüel çevrelerde büyük bir sinerji yaratmıştır.[13] Melâ, çok yönlü bir şair, bir felsefeci, bir tasavvufçu ve bir ilim adamı idi. Onun bu özellikleri, *Dîvân*'ından anlaşılmaktadır. O, Kur'ân ve sünnet ölçüsüne inanan ve bu ölçü ile hareket eden, ona göre yaşayan bir insandı.[14]

Onun elimizde bulunan tek eseri *Dîvân*'ıdır. Bu eser, Şark Tasavvuf Edebiyatının en köklü fikrî ve edebî geleneğinin canlı bir mümessili sayılır. Melâ, *Dîvân*'da tasavvuftan felsefeye, kimi tarihi şahsiyetten siyasete, belagatten astronomiye, akaitten fıkha birçok konu ve disiplinlere göndermelerde bulunmuştur. O düşüncelerini söz ustalığının gücünden yararlanarak şiir diliyle aktarmaya çalışmıştır.[15]

Dîvân, edebi kıymet bakımından Kürt dilinin zirvesi kabul edilir. Bu eserin ilmî ve edebî düzeyinin Hâfız-ı Şîrâzî, İbn Fârız ve Fuzûlî'nin divanları mesabesinde olduğu belirtilmiştir.[16] Edebî ve felsefî yönü zir-

9 Turgay, "Ahmed el-Botî el-Cizirî ve Divanında Kur'an'a Yaklaşımı", 143.

10 Farklı dillerde söylenmiş mısraların oluşturduğu şiir. (bk. Rıza Kurtuluş, İskender Pala, "Mülemma'", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/mulemma (05.12.2025))

11 Doru, *Melayê Cızîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri,* 14.

12 Özervarlı, "Molla Cezerî", 30/241-243.

13 Kavak, "Melayê Cizîrî'nin Yaşadığı Çağ ve Yetiştiği Entelektüel Çevre", 59-60.

14 Turgay, "Ahmed el-Botî el-Cizirî ve Divanında Kur'an'a Yaklaşımı", 143. Mela'nın Hz. Peygamber sevgisi için bkz.: Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî,* ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023), 411. Ahmet Özdemir, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 139-156.

15 Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed El-Cizîrî Örneği),* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 1, 25.

16 Melâ'nın hayatı, *Dîvân*'ı ve ilmi kişiliği için bk. Doru, *Melayê Cizirî Felsefi ve Tasavvufi*

vede olduğundan, *Dîvân'ın* anlaşılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu amaçla üzerinde birçok şerh çalışmasının olduğu bilinmektedir.[17] Bu şerhlerin yanı sıra *Dîvân*'ın Arapça, Farsça, Türkçe ve Rusça gibi farklı dillere çevrildiği de bilinmektedir.[18] *Dîvân,* birçok araştırmacı tarafından ilmî tahlillere tabi tutulmuş, ayrıca üzerinde yerli ve yabancı birçok akademisyen tarafından tez, kitap, makale ve tebliğ düzeyinde bilimsel çalışmalar da yapılmıştır.[19]

2. Ahlak İnşası

Bu bölümde 'ahlak inşası' terimini ele alacağımızdan ahlak kavramı üzerinde kısaca durmaya çalışacak, ardından ahlak inşasından ne anlaşıldığı hususunu ele alacağız.

Toplumların şekillenmesinde din faktörünün önemli olduğu malumdur. Bu durum, toplumların âdeta ömrünü belirleyen etkenler içerisinde dinin başat rol oynadığını göstermektedir. Din denildiğinde de temelde inanç noktaları öne çıkmaktadır. İmanî bir altyapısı olmayan kişinin ibadet ve ahlak alanına geçiş yapması çok zordur. İman, kalbin tasdiki şeklinde anlaşılmaktaysa da gaye bakımından yalnız vicdanî bir inanıştan oluşmamaktadır. İman, esasında Yaratıcıya karşı bir şeyleri ispatlamayı gerektirir. Kişinin kalbinde veya vicdanında meydana getirdiği değişiklikleri 'amel' şeklinde ortaya koyması amaçtır. Bu yüzden iman ile amel arasında bir denge vardır. Müslümanlar, yaratılış gayesiyle ilişkilendirilen 'salih amel'i yapmaya ısrarla teşvik edilmiştir. Davranışların meydana gelmesine imkân veren şuuru imanımız üretir. Salih amelle desteklendiğinde bu şuur, güzel ahlâk şeklinde tezahür eder. Aslında güzel davranışlar ve ahlaki meziyetler, vahyin hayata yansıması ve imanın meyvesidir.[20]

Bazı filozoflara göre ahlak, insan arzusunun incelenmesine dayalıdır. Zira insanın tüm eylemleri arzuya bağlıdır. İnsanın nasıl davranması gerektiği konusunda, ahlak denebilecek etkenler üzerine yoğunlaşılmıştır.[21] Bazı mutasavvıflar, tasavvufla ahlakın aynı şey olduğunu söylerler. İslam ilimleri içerisinde, ahlakın müstakil bir ilim haline gelmesi sonraki

Görüşleri, 13-38.

17 Turgay, "Ahmed el-Boti el-Ciziri ve Divanında Kur'an'a Yaklaşımı", s. 146. Şerhleri için ayrıca bkz. Tahsin İbrahim Doski, *Şerha Dîvânâ Melâyê Cızîrî,* (Soran: Komelgeha Ferhengê Ehmedê Xanî, ts.), 13-16. Divan üzerine yapılmış akademik çalışmaların listesi icin bk. Ruhullah Öz, *Şarkın Bilgesi Melaye Ciziri*, Husnu Turgut (ed.) (Van: Peywend, 2022), 29-35.

18 Abdurrahim Alkış, *Melâye Cızirî'nin Divân'ında Tasavvufî Mazmunlar*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014), XIII. Ayrıca geniş bilgi için bk. Doru, *Melâyê Cızirî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri,* 34.

19 Geniş bilgi için bk. Agitoğlu, *Melâyê Cizirî Divân'ı ve Hadis Kaynakları*, 43 vd.

20 Nurullah Agitoğlu, "Nebevî Ahlakın İnsanlığa Yansıtılması ile İlgili Bir Hadisin Düşündürdükleri", *Ahlâk*, 2024, cilt: I, ss. 547-564, 547.

21 Vehip Birlik, *Ahlak ve Devlet -Platon ve Aristoteles'in Ahlak Felsefelerinin Devlet Teorilerine Yansıması-,* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 175.

asırlara rastlar. Önceleri ahlak, tasavvufun konularından biri olarak ele alınmış ve bu durum ahlakın müstakil bir ilim haline gelmesinden sonra da devam etmiştir. İslam dini açısından, inanç ve ahlak dinin vazgeçilmez ikilisidir.[22]

İnsan için bu derece vazgeçilmez olan ahlak, insanın yaratılışına uygun hareket etmesidir. Fıtrat üzere programlanmış bir çizgide hayat sürmek olarak da tanımlanabilecek olan ahlak, evrensel değerlerin hayatın içerisinde yaşatılmasını sağlar. Ahlak inşası dediğimiz şey, bu türden değerlerin tekrar gün yüzüne çıkarılmasıdır.

Din denilen ilahi inanç sistemlerinin hedefleri arasında ahlak inşası önemli bir yer tutar. Özellikle de son din olan İslam Dini ve onun Aziz Peygamberi Hz. Muhammed (sas) Kur'ân'ın temel ilkeleri ışığında sünnet denilen Nebevî Yaşam tarzıyla ahlak inşasının baş mimarlığını üstlenmişlerdir.

Ahlak inşası iyi ve doğru olan bütün hasletleri, faydalı olan bütün meziyetleri ihtiva eder. Bu bağlamda ahlakın önemli bileşenlerinden *tefekkür, hamd* ve *hikmet* kavramları dikkat çekmektedir. İnsan, hayatında ideal olana doğru seyahat ederken, ona yol gösterecek ve her biri sırasıyla diğer birine temel teşkil eden bu davranışların izini, Melâ'nın bir şaheser sayılan *Dîvân*'ında sürmeye çalışacağız. Her bir kavramla ilgili olduğunu düşündüğümüz birer beyit tespit ederek, edebi ve felsefi dehasının yanı sıra köklü bir dinî tahsile de sahip olan Melâ'nın ahlak inşası çerçevesinde söz konusu kavramları nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

2.1. Tefekkür

Melâ, bir beyitinde şöyle demektedir:

Tu hudûsê we mebîn qenci nezer dî carek,
Li esasê qidemê daniye dîwarê hudûs[23].
Gelişigüzel bakma varlık âlemine, iyice nazar kıl bir kez ona,
Çünkü kıdem temelleri üzerine oturmuştur duvarları hudusun.[24]

22 Himmet Konur, "Mevlâna, Tasavvuf ve Ahlak", *Mevlâna ve İnsan Sempozyum Bildirileri,* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 33.

23 Sonradan meydana gelmek anlamında masdar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir. "Yokken meydana gelme durumu" anlamında isim, "sonradan meydana gelen, yeni olan" anlamında sıfat olarak hades kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanır. (Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus (25.11.2025).)

24 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan=Dîwan/Melayê Cizîrî;* Çev. Osman Tunç, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 66-67.

Yukarıdaki beyitte Melâ'nın varlık alemine iyice bakmaktan kastının tefekkür olduğunu söyleyebiliriz. Yüce Yaratan'ın mahlukatına yani varlık alemine bakarak tefekkür etmek, kulluğun özünü ve sınırlarını insanoğluna iyice kavratır.

"Allah'ın yaratıkları hakkında düşünüp tefekkür ediniz, fakat Allah'ın zatı hakkında düşünmeyiniz. Zira siz onun zatını hakkıyla takdir edemezsiniz."[25] şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Rivayetin sıhhat yönünden durumu olumsuz ise de muhtevasında bahsedilen tefekkür tavsiyesi dikkatimizi çekmektedir.

Tefekkür ile ilgili çok sayıda nass bulunmaktadır. Sadece şu ayet bile onun ehemmiyetini gösterme bakımından yeterli olur: *"O akıl sahipleri, ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken daima Allah'ı zikrederler; göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler ve "Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Sen bütün eksik sıfatlardan uzaksın. Bizi cehennem azabından koru!" derler."*[26]

Bir düşünme fiili olarak tefekkür kavramı incelendiğinde, İslâmî terminolojinin esasını teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli kelimelerle ifade ettiği ve çok sayıda ayette teşvikte bulunduğu düşünme eyleminin, İslâm kültür tarihindeki entelektüel geleneklere hayat veren ve bu gelenekler içinde çeşitli açıklamaların konusunu teşkil eden insanî bir çaba olduğu fark edilir.[27] Tefekkür insanî bir emek olduğu kadar imanî ve İslamî bir eyleme de işaret eder. Kulluk gayesini anlamak için teslim olmak gerekir. Teslimiyetten önce de tefekkür lazımdır. Düşünmeden adım atıldığında istenmeyen sonuçlarla karşılaşılabilir. Aynı şekilde, amelden önce gerekli esas olan imanın varlık aleminde kendini hissettirmeye çalışmasının ilk adımlarından biridir, tefekkür.

Melâ yukarıdaki beyitte tefekkürü teşvik ederek adeta şöyle demektedir: "Ey Hak ve hakikat yolcusu. Allah tarafından yaratılan varlık aleminin sağlam bir temele dayanmadığını, ilk yüzeysel bakışta göründüğü gibi bir mahiyet arz ettiğini zannetme. Varlık alemine iyi bakman onu dikkatle incelemen gerekir ki onun ezeliyet temeli üzerine bina edildiğini ve fani olanın, hakikatte ezeli olana dayandığını kesin olarak anlayasın. Kâinat sürekli olarak insana, hakikatin ebedi mesajını bildirir. Onun sonlu ve sınırlı suretleri, sonsuzun izlerini açığa vurmaktadır."[28]

---

25 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ,* 2 Cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts.), 1/311-312; h.no: 1005; Sehâvî, Şemsüddin, *el-Makasıdü'l-Hasene,* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 260, h.no: 342.

26 Âl-i İmrân, 3/191.

27 İlhan Kutluer, "Düşünme", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme (25.09.2023).

28 Abdulbaki Turan, *Melâyê Cizîrî ve Divanı'nın Şerhi*, (by.:ts.), 161; Molla Muhammed Zivingî, *el-Ikdü'l-Cevherî fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyh el-Cezerî*, (Dımaşk: Matbaatü's-sabah, 1987), 1/162.

Tefekkür, kulluğun özüdür; kalbin hayatı, ruhun gıdası, imanın cilasıdır. İslam'da tefekkürün, bir hareket noktası, Arşa dayanan bir kaynağı, kutsi bir sistemi, ilahi bir anlamı, neticesi ve gayesi vardır. Esasen düşüncenin değeri, düşünen ve düşünülenin durumuyla yakından alakalıdır. İslam'da tefekkürün gayesi Allah'a vuslat olduğuna göre, mevzuu da onun sıfatları, azameti, kudreti, kudretinin tecellileri, Rabbani sanatı, mahlukatındaki bediiyyet olacaktır.[29]

Melâ'nın tefekküre göndermede bulunması boşuna değildir. Zira varlığı anlamanın da ilahi aşkın da kulluğu hayata geçirmenin de hep tefekkürden geçtiğini söyleyebiliriz. Nitekim akıl sahibi varlık olarak insana hitap eden Kur'ân, tefekküre çok büyük önem vermiştir. Yukarıda örnek kabilinden bir ayet de zikrettik zaten. Düşünmeyen, aklını ve kalbini kullanmayan gafiller, varlıklar içinde en aşağı derecede olanlarla bir kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de tefekkür kavramı, tedebbür, tezekkür, akletme ve nazar etme gibi kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bir hususta görüş ileri sürmek ve aklı kullanmak gibi bir manaya gelen tefekkür ve yakın anlamları olan diğer kavramlar ile ilgili ayetler Kur'ân ı Kerim'de bir hayli fazladır. Fıkıh ve İslam hukuku ile ilgili açık ayetlerin 150 civarında olduğu Kur'ân-ı Kerim'de, ilim ve düşünceyi teşvik eden ayetlerin 750'yi geçmesi gerçekten düşünen insanlar için önemli bir ipucu olarak karşımızda durmaktadır.[30]

Kur'ân'ın esas müfessiri olarak Resulullah (sas) da akıl, tefekkür ve muhakemeye büyük önem vermiştir. Malum olduğu üzere o, Kur'ân'ın manasını insanlara anlatırken azar azar ve anlama kabiliyet ve kapasitelerine göre açıklayıp[31] anlatmıştır.[32] Bu husus da doğal olarak ilahî vahyin dolaylı muhataplarının aklederek, fehmederek, kavrayarak anlamalarını kolaylaştırmıştır. Teşbihte hata olmasın; bu durum, bir yemeğin yavaş yavaş sindirilerek tadını çıkara çıkara yenmesi ve bu şekilde vücuda verilebilecek herhangi bir olumsuzluğun minimize edilmesine benzer. İşte bütün bu hususlar, tefekkürün işlevine ve önemine işaret etmektedir.

2.2. Hamd

Allah'a şükretme ile ilgili Melâ bir beyitinde şöyle der:

Ya Reb ji çi rû leb bi senaya te guşayem,
Subhaneke len'n-uhsiye fî şe'nike hemda.

Ya Rab, ne yüzle açayım ağzımı hamdetmek için sana,
Ne kadar övsem de saymaya gücüm yetmez kadrini.[33]

29 Tahir Büyükkörükçü, "İslam'da Tefekkür", *İslam Medeniyeti,* Yıl: 1 Sayı: 1 1968, ss. 6-7, 7.

30 Cevdet Kılıç, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5, ss. 117-141, 120.

31 bk. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh,* 6 cilt, thk. M. Dîb el-Bûğâ, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987), "Menâkıb", 20; "İlim", 30.

32 Kılıç, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", 120.

33 Molla Ahmed el-Cezerî, *Dîvân,* 30-31.

Bu beyitte Melâ'nın hamd konusunda insanın nasıl bir borç altında olduğunu ve bu borcu tam anlamıyla hiçbir zaman ödeyemeyeceğini ifade ettiğini görmekteyiz.

İnsanın Rabbine karşı bir görevidir, hamdetme. Şükür, kulun acziyetini ve ihtiyaç sahibi olduğunun bilincinde hareket etmesidir. Tefekkür ameliyesinden sonra doğal olarak hamd gelmelidir. Hakkıyla yerine getirilemeyecek olsa da uzak durulmasının tamamen nankörlüğe delalet edeceği de çok açıktır. Hamd konusunda beşer takatinin acziyetine işareten Resûlullah'ın (sas) şöyle buyurduğunu görmekteyiz: "Allah'ım! Öfkenden rızana, cezalandırmandan bağışlamana sığınırım. Senden sana sığınırım. Sana olan övgüleri sayamam. Sen kendini övdüğün gibisin."[34]

Her Müslümanın devamlı surette kavlî ve fiilî olarak yapması gereken bir davranış şeklidir, hamd. İbadet olarak bir görev olduğu gibi geniş anlamıyla kulluğun hayata yansıması diyebileceğimiz hamdin gerçek anlamıyla yani Allah'a layık olduğu şekliyle yerine getirilemeyeceği izahtan varestedir. Geçmiş ve gelecek günahlarının affolunmuş olduğu ayette vurgulanan, buna rağmen günde yetmiş veya yüz defa istiğfarda bulunduğu[35] bilinen Hz. Peygamber'in dahi Allah'ı hakiki manasıyla övme, ona hamd etme hususunda yetersiz kaldığını söylediği ve onun ancak kendini vasfettiği gibi olduğunu söylemekle yetindiği görülmektedir.

Hamd kendi anlam dünyasında geniş bir kavramdır. Terim olarak bütün medih türlerini içerip sevgi ve tazimle Allah'a yönelen övgü ve şükrü ifade eden hamdin bu tanımında övgü, şükür, rıza, ayrıca sevgi ve tazim unsurları mevcuttur. Sözlüklerde hamd için bazı genel anlamlar kaydedilmekteyse de kelimenin Allah'a yönelik bir şükür ve niteleme kavramı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'da ve hadislerde hamd kavramının zengin kullanılışı, bu kavramın her şeyden önce zât-ı ilâhiyyeyi nitelemeyi amaçladığını göstermektedir. Bu niteleme tenzihi hedef alan selbî, kemali hedef alan sübûtî ve ayrıca fiilî sıfatlarla olmaktadır. Sübûtî sıfatlardan kâinata, özellikle insana yönelik olanlar ve fiilî sıfatlar doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilâhî lütfu dile getirdiğinden bu tür hamd nitelemeleri aynı zamanda şükür manasına da gelmektedir. Allah'a yönelik her hamd ve şükrün övgü ifade etmesi sebebiyle hamd ile mana münasebeti içinde bulunan medih ve senâ da hamd ve şükür örgüsünde yer almış olur.[36]

Melâ da bu beyitte aslında şunu demek istemektedir: Ya Rab! Hangi şekil ve yol ile sana medih ve senada bulunmak üzere dudaklarımı açayım? Yani bunu yapmaktan acizim. Çünkü bu beşer takatinin üstünde bir şeydir. Seni her türlü eksiklik ve kusurdan tenzih ederim. Şüphesiz ben

34 Müslim, Ebü'l-Hüseyn, *el-Câmiü's-sahîh*, 8 cilt, (Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.), "Salat", 42.

35 Buhârî, "De'avât", 3.

36 Bekir Topaloğlu, "Hamd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hamd (25.09.2023).

yüce şanını medhetmeye muktedir değilim. Seni medhetmem nereye ulaşırsa ulaşsın; senin o güzel vasıflarını ihata etmekten, onları saymaktan mutlaka uzak kalacaktır. Ben bunu nasıl yapabilirim.[37]

2.3. Hikmet

Tefekkür ile varlığa bakan kul, varlığın Sahibi'ne hamdedecektir. Hakiki hamdin peşine düşen insan, gerçek manada yerine getiremeyeceğini bilse de onu hayat tarzı haline getirecek ve yaptığı her ibadette, attığı her adımda kadirşinaslığın gereği olarak asıl teşekkür makamına şükranlarını arz edecektir. Bundan sonraki adım tefekkür ve hamd ile yoğrulmuş olarak hikmetli iş yapmak olacaktır. Bakın Melâ hikmet kavramına nasıl işarette bulunuyor:

Yek yek ji teqwîma qedîm ani neseq hukmê hekîm,
Avête vê lewhê reqîm, di vê 'alemê şu'leyye da.
Hakîm olan Allah'ın hükmü nakşetmiş kadim takvimde onu,
Gösterip hattını o levh-i merkumda aydınlatmış tüm âlemi.[38]

Hikmet, Hakîm olan Allah'ın iş, oluş ve harekette tecelli buyurduğu bir sıfatıdır. Boşuna, öylesine, anlamsız, faydasız iş yapmaktan münezzeh olan Yüce Hakîm'in rızasına giden yollardan biri, hikmetle iş yapmaktır.

Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif yerlerinde hikmetten bahsedilir. Örneğin bir ayette şöyle buyurulur: *"Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir. Ancak, öz akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar."*[39] Bu ayette, hikmet özellikle vurgulanmıştır. Bir işi sağlam, güzel yapmak, bozukluğa engel olmak, iyiliği, düzeni getirmek anlamı vardır, hikmetin. Bozukluğun kaldırılıp iyiliğin sağlandığı ve düzenin korunduğu her yerde hikmet vardır. Bir işi başka bir işe bağlamaya, yani bir yargıya varmaya hüküm dendiği gibi, doğru olan herhangi bir yargıya da hikmet denir. Bilgiye dayanan amel ve yararlı bir sonuç veren bilgi hikmettir. Böylece anlaşılıyor ki, hikmet derin ve yararlı bilgidir. Bu bilgi, ancak düşüncenin ürünü olacağından Yüce Allah *"Ancak öz akıl sahipleri düşünüp ibret alır."* demiştir.[40]

Öte yandan Gazzâlî (ö. 505/1111) hikmeti bir başka yönüyle de şükrün edası olarak ele alır. Allah'a karşı şükür, Allah'ın nimetlerini onun sevdiği yerlerde kullanmaktır. Bunun iki yolu vardır. Birincisi kulak, ikincisi, kalptir. Bu ikincisinin manası eşyaya ibret gözüyle bakmak demektir. Onun her yarattığı mevcudatta Allah'ın hikmetini idrak etmektir. Zira Allah âlemde ne yaratmışsa onda bir hikmet vardır, o hikmetin altında bir

37 Turan, Melâyê Cizîrî ve Divan'ının Şerhi, 132; Zivingî, *el-Ikdü'l-Cevherî fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyh el-Cezerî*, (Dımaşk: Matbaatü's-sabah, 1987), 1/14.

38 Molla Ahmed El-Cezerî, *Dîvân*, 23-24.

39 el-Bakara 2/269.

40 Ö. Faruk Altıparmak, "Hikmet ve Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: 11, sayı: 5, s. 86-118, 94-95.

maksat vardır, o maksat da Allah'ın sevdiğidir. Kâinatta Allah'ın yarattığı her türlü mahlukatı yerli yerinde kullanmamak, hikmete aykırı hareket etmek olur. Çünkü, insana verilen tüm nimetlerin yaratılışındaki gaye insanoğlunun Allah'a varmak hususunda onlardan yardım görmesi içindir.[41]

Gazzâlî'nin düşünce sisteminde hikmet ve tefekkür kavramları iç içedir ve bu iki kavram arasında çok yakın bir ilişki vardır. Tefekkür hikmete, hikmet de insanı düşünce, söz ve amelinde isabetli kararlar verip uygulamaya götürür.[42] Ancak kanaatimizce tefekkürden sonra ve hikmetli iş yapmaktan önce arada önemli bir basamak vardır ki o da hamd etmedir.

Sonuç

Melâ'nın gerçekten derin anlamlar içeren ve düşünce yapısının ip uçlarını veren *Divân'*ında, İslam'ın temel kaynaklarından beslenen önemli kavramların varlığı göze çarpmaktadır. Bu çalışmada biz, *tefekkür, hamd ve hikmet* kavramları üzerinde durduk.

Bu üç kavram varlığı anlamaya dair önemli ameliyelere işaret ediyorsa da esasında ahlak inşası bakımından üç önemli sacayağını göstermektedir. Müslüman ahlakının elbette ki başka umdeleri de bulunmaktadır, ancak Rabbinin yarattıklarına bakarak onun uluhiyetini ve azametini düşünme ile gerçekleştirilen *tefekkür* ameliyesi temel teşkil eder. Bu temel üzerinde, verdiği sayısız nimetlere karşı, hele hele yapılan kulluğa karşı adeta orantısız bir biçimde bollukla ihsan edilen lütuf ve kereme yönelik şükretme veya *hamdetme* katmanı gelir. En nihayetinde *tefekkür* ile kavranmaya, *hamd* ile yerine getirilmeye çalışılan vazifenin bir çıktısı olarak *hikmet*le iş yapma en üst tabakayı oluşturur. Öte yandan *tefekkür* imana, *hamd* ibadete ve *hikmet*li iş yapmak da ahlaka işaret eder. Bu şekilde bir ahlak inşası meydana gelmektedir. *Divân*'ının değişik yerlerinde bu üç kavram üzerinde duran Melâ'nın, varlığın ontolojik ve epistemolojik yönleri kadar ahlakî cihetine de önem verdiği ve ahlaki inşa bağlamında bir modele işaret ettiğini söylememiz mümkündür.

41 Kılıç, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", 122.

42 Kılıç, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", 122.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts.

Agitoğlu, Nurullah. "Melâyê Cizîrî'nin Peygamber Sevgisi Çerçevesinde Kullandığı 'Levlâk Rivayeti' Üzerine Bazı Mülahazalar". *Melanasî: Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî,* 2023, s. 377-389.

Agitoğlu, Nurullah. "Molla Ahmed el-Cezerî'nin Dîvân'ında Geçen Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme". *Aşkın Müftüsü Mela Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* 2023, s. 229-257.

Agitoğlu, Nurullah. "Nebevî Ahlakın İnsanlığa Yansıtılması ile İlgili Bir Hadisin Düşündürdükleri", *Ahlâk,* 2024, cilt: I, ss. 547-564.

Agitoğlu, Nurullah. *Melâyê Cizirî'nin Divân'ı ve Hadis Kaynakları.* İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023.

Alkış, Abdurrahim. *Melâye Cızirî'nin Divân'ında Tasavvufî Mazmunlar*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014.

Altıparmak, Ö. Faruk. "Hikmet ve Felsefe İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2003, cilt: 11, sayı: 5, s. 86-118.

Birlik, Vehip. *Ahlak ve Devlet -Platon ve Aristoteles'in Ahlak Felsefelerinin Devlet Teorilerine Yansıması-.* Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Buhârî, Muhammed b. İsmail*. el-Câmiü's-sahîh.* 6 cilt, thk. M. Dîb el-Bûğâ, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987.

Büyükkörükçü, Tahir. "İslam'da Tefekkür", *İslam Medeniyeti,* Yıl: 1 Sayı: 1 1968, ss. 6-7.

Doru, M. Nesim. *Melâyê Cızirî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012.

Erdoğmuş, Hatip. "Molla Mehmet Demirtaş ve Melayê Cizîrî'de Naat". *Anemon Muş Alparslan Ünİversİtesİ Sosyal Bİlİmler Dergisi,* Cilt:2 Sayı:1 Haziran: 2014, 188.

Ergün, Zülküf. *Di Peydabuna Edebiyata Kurdi ya lı Cızira Botan de Karigeriya Bajarvaniye.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türkiye'de Yaşayan Diller *Enstitüsü.* Mardin, 2012.

Kavak, Abdulcebbar. "Melayê Cizîrî'nin Yaşadığı Çağ ve Yetiştiği Entelektüel Çevre". *Aşkın Müftüsü Mela: Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, Ankara: Cizre Belediyesi Yayınları, 2023.

Kılıç, Cevdet. "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5, ss. 117-141.

Konur, Himmet. "Mevlâna, Tasavvuf ve Ahlak". *Mevlâna ve İnsan Sempozyum Bildirileri,* Ankara: TDV Yayınları, ts.

Kurtuluş, Rıza, İskender Pala. "Mülemma'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/mulemma (05.12.2025

Kutluer, İlhan. "Düşünme", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme (25.09.2023).

Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan=Dîwan/Melayê Cizîrî;* Çev. Osman Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmiü's-sahîh.* 8 cilt, Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.

Öz, Ruhullah. "Melayê Cizîrî'nin Hayatı", *Aşkın Müftüsü Mela: Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*. Ankara: Cizre Belediyesi Yayınları, 2023.

Öz, Ruhullah. *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed El-Cizîrî Örneği).* Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları.

Öz, Ruhullah. *Şarkın Bilgesi Melaye Ciziri*. Husnu Turgut (ed.) Van: Peywend, 2022.

Özervarlı, M. Sait. "Molla Cezerî", *DİA,* Ankara: TDV Yayınları, 2020, 30/241-243.

Özdemir, Ahmet. "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber". *Melenasî Melayê Cizîrî Mîrasa Wî,* ed. Abdulhadi Timurtaş vd., Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî". *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, ed. İbrahim Baz, vd. Ankara: Özel Ofset, 2023.

Sehâvî, Şemsüddin*. el-Makasıdü'1-Hasene.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Tahsin İbrahim Doski. *el-Medhel li dirâseti'l-edebi'l-Kurdî.* Kahire: Mektebetu Medbuli, 1999.

Tahsin İbrahim Doski. *Şerha Dîvânâ Melâyê Cızîrî.* Soran: Komelgeha Ferhengê Ehmedê Xanî,

Topaloğlu, Bekir. "Hamd". *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/hamd (25.09.2023).

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus (25.11.2025).)

Turan, Abdulbaki. *Melâyê Cizîrî ve Divanı'nın Şerhi.* by.:ts.

Turgay, Nurettin. "Ahmed el-Boti el-Ciziri ve Divan'ında Kur'an'a Yaklaşımı". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 2011, Cilt: II, Sayı: 4, ss. 141-157.

Zivingî, Ahmed b. Molla Muhammed. *el-Ikdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyh el-Cezerî*. Dımaşk: Matbaatü's-sabah, 1987.

Zivingî, Molla Muhammed. *el-Ikdü'l-Cevherî fî Şerhi Dîvâni'ş-Şeyh el-Cezerî*. İstanbul: Nûbihar, 2013.

İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNCESİNİN MOLLA CEZERÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞINA ETKİSİ: "ÂLEM BİR HAYALDİR" İFADESİ ÜZERİNDEN BİR OKUMA

Sultan ADANIR SALİHOĞLU[1]

Giriş

Mutasavvıf şair Ahmed b. Muhammed el-Cezerî'nin (ö. 1050/1640) *Divan*'ında İbnü'l-Arabî düşüncesini takip ettiğimizde bu düşüncenin iktiza ettiği ahlakî neticeleri yine onun şiirlerinde görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî düşüncesinde merkezi bir kavram olarak hayal, âlemin kendisinden ortaya çıktığı hakikati ve âlemin oluş tarzını ifade etmesi açısından insan ahlakının kökeni ve ahlaklanmanın imkânını araştırabileceğimiz zemini teşkil eder. Hayalin merkeze alınmasının en önemli sebebi ise Molla Cezerî'nin şiirinde sıklıkla hayal ve hayal ile irtibatlı kavramlara başvurmuş olmasıdır. Molla Cezerî, âlemin bir hayal, gölge, yansıma olduğunu; yaratılmışların aslının ise "yüce bir makamda" bulunmaya devam ettiğini söyler. Bu varlık görüşü ise istidat ile sınırlı ve hidayete bağlı bir ahlak anlayışını beraberinde getirir. Sûfîler erken dönemden itibaren tasavvufu bir ahlak ilmi olarak vazetmiş olsalar da yöntem ve sonuç arasında zorunlu bir nedensellik olabileceği fikrini reddederek ilahi inayeti öncelemişlerdir. Molla Cezerî'nin tasavvufî geleneğe eklemlenerek bu endeterminist ahlak anlayışını benimsediği ileri sürebilir. Ancak onun şiirlerinde daha çok dikkat çeken unsur, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini hem varlıkta hem de ahlakta benimsemiş olmasıdır. Bu açıdan Molla Cezerî'nin şiirlerinin, İbnü'l-Arabî düşüncesinin poetik ifadeleri olduğu ileri sürülebilir.

Molla Cezerî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin sadık bir takipçisi olduğu ve tasavvuf metafiziğinin temel esaslarını divanında işlediği ileri sürülmüştür.[2] Hayatı ve tahsiline dair güvenilir bilgi olmasa da şiirlerinde işlediği konular göz önünde bulundurulduğunda bu iddia doğru kabul edilebilir. Molla Cezerî, şiirlerinde sıklıkla varlık, birlik, ilahî isimler ve aşk gibi konuları işlemiş; bu temaları yaşadığı döneme kadar gelişmiş tasavvuf geleneğinden tevarüs ettiği imgelerle yeniden yorumlamıştır. Bu açıdan nokta, deniz, ayna, ağaç, gölge vb. imgelere sıklıkla başvuran Molla

1 Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, sultanadanir@gmail.com, ORCİD: 0000-0001-5037-7971

2 M. Nesim Doru, "Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri," *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014* (Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014), 3/209.

Cezerî, tasavvuf düşüncesinin özellikle vahdet-i vücûd anlayışını şiirsel bir dil aracılığıyla ifade etmiştir. Onun sıklıkla dünyanın geçiciliği ve asıl karşısında fer durumunda olmasını hayal ile tavsif etmesi İbnü'l-Arabî düşüncesindeki hayal ile karşılaştırma yapmayı mümkün kılmaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayal, bu anlamları ihata etmiş olsa da onun esas vurguladığı nokta hayalin hem bir varlık tarzını hem de varoluş tarzını ifade etmesidir. Diğer bir ifade ile hayal, İbnü'l-Arabî'de "hem var hem yok" anlamına gelerek âlemin kendisinden çıktığı hakikatin varlık durumunu ve âlemin zuhur tarzını ifade eder.[3] Âlem, "hem var hem yok" olan ezelî ilmindeki sâbit hakikatleri ifade eden Amâ'dan -İbnü'l-Arabî buna Mutlak Hayal demiştir- çıkmıştır ve âlem, Varlığın bu hakikatler üzerinde kesintisiz tecellisiyle her an yeniden yaratılarak (*halk-ı cedîd*) ortaya çıkarken kendi başına müstakil ve kalıcı bir varlığa sahip olmayıp ancak Hakk'ın tecellisine bağlı, izafî ve süreksiz bir varoluş hali olarak varlığını sürdürür. Molla Cezerî'nin şiirleri incelendiğinde onun bu iki anlamda hayali ele aldığı ve bu düşüncenin neticesi olan endeterminist ahlak anlayışını benimsediği görülecektir.

1. A'yân-ı Sâbite ve İstidat ile Sınırlanmış Ahlak

İbnü'l-Arabî düşüncesinin en önemli kavramlarından biri olan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın ezelî bilgisindeki hakikatleri ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Varlığın bu hakikatler üzerine tecelli etmesiyle âlem ortaya çıkmıştır. Vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren ilke olan a'yân-ı sâbite[4] bu bağlamda Varlık tecellisini "kabul edici" olarak tavsif edilir.[5] Diğer bir ifade ile a'yân-ı sâbite, ilahî feyze muhtaçlığı nedeniyle edilgendir.[6] Bu feyz sayesinde dışta zuhur eden eşya, Hakk'ın ilmindeki hakikatlere göre gölge mesabesinde kabul edilmiş; duyulur âlem, ona nispetle fer sayılmıştır. İbnü'l-Arabî, ezelî bilgideki bu hakikatleri anlatmak için farklı kavramlara başvurur. Ona göre âlemdeki çokluğun kaynağı olan bu hakikatlerin saklandığı hazine Amâ'dır.[7] İbnü'l-Arabî, Amâ'ya aynı zamanda Mutlak Hayal diyerek onun var-yok varlık tarzına işaret etmiştir. Molla Cezerî'nin ise bu hakikati sermediyyet, kıdemiyyet ve samediyet şeklinde ifade ettiği ileri sürülmüştür.[8] Molla Cezerî'nin bir şiirinde geçen "Bir olan Samed"in nakşettiği sözler, isimler ve fiillere Varlığın tecelli ettiğine dair ifadeler bu

3 Sultan Adanır Salihoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Hayal* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2025), 1.

4 Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 65.

5 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trans. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/278.

6 Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi," *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 766.

7 Salihoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Hayal*, 40.

8 Doru, "Molla Ahmed El-Cezerî'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri," 3/209.

görüşü desteklemektedir.[9] Burada önemli olan nokta, kullanılan ıstılahtan ziyade düşüncenin benimsenip benimsenmediğidir. Molla Cezerî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesini benimsediği, İlahî isimleri ve ezelde değişmez hakikatler olduğunu şiirlerinde sıklıkla dile getirmesinden anlaşılmaktadır.

Molla Cezerî, aşağıdaki şiirinde ezeldeki bilgiye işaret eder ve ona nispeten bu âlemdeki suretlerin birer misal olduğunu söyler:

Kıdem divanında yazılı olan adındır senin
Kalem en güzel şekliyle adını yazmıştır senin
Yokluk ve hayal âleminde görünen bu nakışlarla misali suretler
Ezeldeki ilahi ilminden bir noktadır senin[10]

Başka bir şiirinde ise Molla Cezerî şöyle der:

Bu şekil ve suretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz, Allah'ın takdir ve tertibinde[11]

Eşyanın hakikatinin ezelî ilimde bulunması, görünür âlemin ona nispetle bir gölge, yansıma ve hayal olduğu düşüncesini beraberinde getirir. Bu meyanda Molla Cezirî şöyle demiştir:

Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerine
Varlıkta tecelli eden nur, aksedip göründü hayal suretinde[12]

Varlıktaki çokluğu açıklayan bir kavram olan a'yân-ı sâbite, tasavvufta kader meselesiyle ilişkili olarak ele alınmış, cebr, özgür irade, teklif gibi bağlamlarda tartışılagelmiş ve dinî düşüncede cevaplanması zor birtakım sorunları beraberinde getirmiştir.[13] Burada üzerinde durulacak nokta değişmez hakikatlerin ortaya çıkaracağı ahlaklanma problemi olacaktır. Eğer ezelde takdir edilen bir istidat varsa kişinin çaba göstererek veya gayret sarf etmeden ahlaklanması mümkün müdür? Erken dönemde sûfîler, kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının gereği olarak O'nun kudretini sınırlayabilecek bütün düşünceleri reddettikleri için gayret veya kesbi ahlaklanmada

9 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan-Dîwan*, trans. Osman Tunç (Ankara: Cizre Belediyesi, 2022), 23.

10 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 35. Aynı şiirin bir diğer çevirisi şöyledir: "Dîvân-ı kıdemde ismi yazılı olan sensin, İlim kalemi takvime bir harfi tarkîm etti. Dâire-i nokta-i ilmin eşkâl ve hattıdır, Bu nakş ve misâlleri hayâlî olan 'adem'de veren." Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023), 130.

11 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 17. Aynı şiirin bir diğer çevirisi şöyledir: "Bu şekiller ve suretler çeşnidirler, Yukarıda süslenen asıldırlar. Biz onlara nisbetle gölgeyiz, Bu şekilde tertibi Allah verdi." Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 53.

12 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 17. Aynı şiirin bir diğer çevirisi şöyledir: "Âlem âlem bu minvâl üzere Hakk'ın esmâsının aynası oldu. Gizli tecellilerin nuru, sâde akis ve hayaller verdi."Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 54.

13 Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi," 768. Mevzunun kazar ve kader bağlamında ele alınmasına dair başka bir örnek için bkz. Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 106–107.

gerekli görmüş olsalar da şart olarak görmemişlerdir.[14] Sonraki dönemde ise ezelî bir hakikatin olduğu fikri gereği, aynı görüşün tasavvufta devam ettiğini söylemek mümkündür. Birinci görüş, ilahi inayet umudunu içinde barındırmakla birlikte, ikinci görüş, insanı korku ve ümitsizliğe sevk edebilir. Nitekim Molla Cezerî'nin "ne yapsın" ile biten dizeleri insanın "yazılı" olanın dışına çıkma konusundaki çaresizliğini ifade eder:

Kimyagerin elinde her taş ve çamur hiç dönüşür mü altına
Talebenin kabiliyeti yoksa üstadın hikmetli dersi ne yapsın
Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın[15]

Hakikatlerin ezeliliği düşüncesi, insanın bu âlemdeki istikametini belirliyorsa kişinin ahlaklanma çabasının ne gibi bir neticesi olabilir? Bir madende altınlık istidadı yoksa gerekli her türlü şartı karşıladığında da o maden altına dönüşemeyecektir. Bunu, meselenin korku eksenli yönü olarak konumlandırabiliriz. Meseleye sadece bu açıdan bakıldığında tasavvufun konu hakkındaki genel görüşü anlaşılmayacaktır. Zira tasavvufta havf ve recâ birlikte zikredilen, seyrüsülûkte birbirini tamamlayan iki hal olarak vazedilir. Ümit yönü ise kâdir-i mutlak Tanrı anlayışıyla ortaya çıkar. Tanrı dilediğini kendisine çeker (*cezb*) dilediğine hidayet verir. Bunun ontolojik dayanağı ise *halk-ı cedîd* yani eşyanın her nefes yeniden yaratılmasıdır.

2. Yeniden Yaratma ve Hidayete Bağlı Ahlak

İbnü'l-Arabî ezelî bilgideki hakikatlerin varlık durumu için var-yok dediği gibi onların âlemde bulunuşlarını da aynı şekilde tanımlar. Ona göre Varlık, sürekli bir feyiz ile yokluktaki hakikatlere varlık giydirerek onları dış varlığa çıkarır. İbnü'l-Arabî, burada yokluktan varlığa bir intikal olmadığını vakıanın Varlığın tecellisiyle hakikatlerin dışta görünür olduğunu söyler. Bu sebeple de bu hakikatler ile ilgili vurguladığı şey, onların yokluk karanlığından hiç çıkmadıklarıdır. Bu da mümkün varlıkların dışta görünür olmaları için sürekli olarak Varlığın tecellisine muhtaç olması anlamına gelecektir.[16] Varlığın sürekli tecellisine muhtaç olmak ise mümkün varlıklar için hiçbir zaman müstağni olmama anlamına gelecektir. İbnü'l-Arabî varoluşun bu tarzına işaret ederek âlemin bir hayal olduğunu söyler. Ona göre âlem iki anda bakî kalmaz; sürekli bir oluş ve bozuluş içerisindedir. Âlemde sürekliliği sağlayan ise sabit hakikatlerdir. Bu düşüncenin neticesi ise âlemin hayal olduğu önermesidir. Dolayısıyla

14 "Tasavvufta nefs terbiyesi doğa fikrinin mutlaka alışmasını iktiza eder; yöntem ise gerek sebep olsa bile hiçbir şekilde yeter sebep derecesine ulaşamaz." Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar," *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (September 2021), 432–434.

15 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 67.

16 Salihoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Hayal*, 39–43.

âlemin hayal olması İbnü'l-Arabî için bir vakıa tespitidir.[17] Molla Cezerî, "peyâpey" ve "peyveste" manzumları ile bu durumu anlatmıştır.[18] Bir şiirinde şöyle demektedir:

"Külle yevmin Hüve fî şe'n", aman bundan gâfil olma.
Dâima peyâpey şuûnattan feyz ve ve meded söz konusudur.[19]

Âlemin hayal olmasının ise iki tür ahlakî neticesi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bunlardan ilki, kulun hiçbir zaman müstağni olmayıp sürekli olarak Allah karşısında fakir olmasıdır. İbnü'l-Arabî tecellinin kesilmesi ile dışta varlığa bürünen hakikatlerin yokluktaki hallerine geri döneceğini söylerken fakirliğin insanın hakikati olduğuna işaret eder. Varlık iddiasını bırakmayı da gerektiren bu görüşten zühd, teslimiyet, sabır, rıza gibi ahlakî hasletler ortaya çıkabilir. Molla Cezerî'nin şu şiirinde dünya bir serap olarak tanımlanırken, bu bilgi karşısında insanın takınması gereken tavır, mağrur olmamak olarak ifade edilir:

Abıhayat çeşmesine ulaşma hedefini gerçekleştir ey Mela!
Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla bir seraptır[20]

Âlemin sürekli olarak yenilenmesi hiçbir şeyin sürekli olmayacağı fikrini de getirir. Bu meyanda Molla Cezerî şöyle der:

Bekası yok hiçbir şeyin, ne vakte dek taşıyacağız bu yükü sırtımızda
Gelin ey canlar, atalım dünyayı sırtımızdan, peri yüzlüler aşkına[21]

İnsanın müstağni olduğu zannını ortadan kaldıran bu görüş, onu aslına uygun yaşamaya itecek bir sâik olacaktır. Diğer bir ifade ile insan aslen fakir olduğunu bildiğinde bu âlemde de fakra uygun hareket edecektir.

Sürekli yaratma, diğer bir yönden ilahî müdahaleyi açıklaması açısından önemlidir. İbnü'l-Arabî, dinî düşüncede harikuladelik olarak zikredilen meseleleri yeniden yaratmanın delili olarak görür.[22] Tasavvufî gelenekte de sıklıkla örneklerine rastlanan âdetin aşıldığına dair menkıbeleri bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Bişr el-Hâfî'nin yolda bulduğu, üzerinde besmele yazan kağıda gösterdiği saygı üzerine ilahî hitaba muhatap olması örneğinde[23] olduğu gibi hidayet, tasavvufî tecrübeyi önceleyerek belirleyici unsur olabilmektedir. "İnsana gelen ve izhar eden Tanrı anlayışı"nın tasavvufta yöntemin şekillenmesine izin vermediğine dair

17 Salihoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Hayal*, 54–55.

18 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 121.

19 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 120.

20 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 197.

21 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 237. Aynı şiirin bir diğer çevirisi şöyledir: "Eşyânın bekâsı yok, daha ne zamana kadar sırtımızda taşıyazağız? O perî yüzlülerin aşkıyla gelin! Dünyayı sırtımızdan indirelim." Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 253.

22 Salihoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Hayal*, 54.

23 Farid ad-Din 'Attar, *Memorial of God's Friends Lives and Sayings of Sufis*, trans. Paul Losensky (New York: Paulist Press, 2009), 154.

görüş[24], bu bağlamda sûfî tecrübenin bir metodolojiye indirgenemeyeceğini, aksine ilahî lütfun aslî belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşüncenin neticesi ise hidayete bağlı bir ahlak anlayışı olmaktadır. Kulun ameli, nefs tezkiyesi, ilim talimi gibi yöntemler bu açıdan sadece birer vesile haline gelerek tasavvufun nihai gayesi olan ahlaklanma ilahî müdahaleye bağlı bir ihsan halini alır. Molla Cezirî'nin aşağıdaki şiirinde bu duruma işaret vardır:

Gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Hak'tan Mela!
Ezel canibinden hidayet yoksa eğer vaaz ile irşat ne yapsın[25]

Molla Cezirî de eklemlendiği tasavvuf geleneğinin nedenselliği aşan ahlak anlayışını benimsemiş görünmektedir. Yine Molla Cezerî, belirleyici unsuru ilaç şeklinde ifade etmiş ve şöyle demiştir:

Gönlün tabiatı tedaviye müsait olmayınca
Tatlı dudaklardan ilaç vermek gerektir ona[26]

Bir görüşe göre Cezirî, "manevi hastalıkların" bazılarının basit tedaviler ile iyileştirilemeyeceği ve bu tarz hastalığı bulunan kimselerin mürşid-i kâmil'in "enfâs-ı mübarekesinden" "marifet şarabını" içerek kendine gelebileceğini belirtmiştir.[27] Bunu da âdetin aşılması şeklinde görmek mümkündür. Zira burada da yöntemi önceleyen bir harikuladelik bulunmaktadır.

Hidayete bağlı ahlak anlayışında insan, Tanrı'dan gelecek doğrudan veya dolaylı bir hidayet için her zaman bir ümit barındırabilecektir. Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Ahlaklanma hidayete veya istidada bağlı ise tasavvufun yönteminin ahlaklanmada nasıl bir işlevi olabilir? Soruyu şu şekilde tekrar sorabiliriz: Tasavvufi yöntem ile ahlaklanmak mümkün müdür? İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile bu soruya verilecek cevap hem evet hem hayır olacaktır.

3. Tasavvufî Yöntem ile Ahlaklanmak

Sûfîler, erken dönemden itibaren tasavvuf ile kimya arasında bir benzerlik görmüşlerdir. Kimya doğa bilimi olarak madenlerin değişimini konu edinirken tasavvuf da ahlak ilmi olma iddiası ile insan nefsinin uygun şartlarda dönüşebileceğini savunmuştur. "Bu benzerlik sonucunda sûfîler kendilerini 'kimyager', yöntemlerini de 'iksir' olarak tabir etmişlerdir."[28] Molla Cezerî'nin yukarıda verilen şiirde geçen "kimyagerin elinde her taş ve çamur hiç dönüşür mü altına" ifadesine tasavvuf metodolojisi

24 Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?," 433.

25 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 69.

26 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 85. Aynı şiirin bir diğer çevirisi şöyledir: "Kalbin mîzâcı tedavilik bir durumdan çıkınca, İlâcı; leblerden içmektir başka da değil. Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 250.

27 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 249.

28 Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?," 431.

açısından verilecek cevap, evet olacaktır. Sûfîler, nefs terbiyesi ve kalp tasfiyesi ile bakırın altına dönüşeceğini savunmuşlardır. Ancak sûfîler kadir-i mutlak Tanrı anlayışlarının gereği olarak O'nun kudretini sınırlayabilecek bütün düşünceleri reddettikleri için[29] yöntem ve sonuç arasındaki nedenselliği reddederek bunu savunmuşlardır. Onlar için yöntem, ahlaklanmada gerekli iken yeterli değildir.[30] Dolayısıyla tasavvufta yöntem, sınırlı bir şekilde işlevsel olup insanı hakikate ulaştıran zorunlu bir neden değil, ilahî lütfun tecellisine hazırlık sağlayan bir vasıta olarak görülür.

Sûfîlerin yöntemleri üzerinden sergiledikleri bu çelişkinin benzerini Molla Cezerî'de de görebiliriz. Bir taraftan yöntemin gerekliliğini vurgulayan Cezerî diğer taraftan ilahî inayet ile onun aşılacağını savunur. Molla Cezerî bir şiirinde şöyle der:

Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden
Aşk kadehinden zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden[31]

Kalp tasfiyesinin gerekliğine vurgu yapılan bu dizede sâlike maddi olanı terk etmesi tavsiye edilir. Burada terk eylemi ile marifet arasında "nedenselliğe" dayanan bir ilişki olduğu çıkarımında bulunabilir. Başka bir dizede de şöyle der:

Gayret göstermeden cânib-i ilâhî'den emir ve hat gelir mi hiç mansıb taleb edene?[32]

Burada da gayret ile ilahî lütuf arasında bir irtibat kurulmuştur. Ancak yukarıdaki görüşleri dikkate aldığımızda bu irtibatın ancak "vesile" ile kurulabileceğini savunmak mümkündür. Diğer bir ifade ile nefs terbiyesi, kalp tasfiye, gayret vb. ancak kişiyi ilahî inayete hazırlayan birer vesile olabilir; kişinin ahlaklanmasını veya marifete ulaşmasını zorunlu olarak sağlamaz. Dolayısıyla sûfîlerin düştükleri çelişkili durumu Molla Cezerî'de de görmek mümkündür. Bir şiirinde Cezerî yukarıda geçen şiirinin aksine şöyle der:

Varlıkta ayanı tersine çevirir sevgi
Bir iksirdir aşk, bizse gümüş ve bakırız
Gaybı ilham eden Allah böyle icra eder hükmünü
Ruhulkudüs'ten gelir meded ve feyzimiz[33]

Bu şiire dair bir yorumda şöyle denmiştir: "Mela bu beyitleri ile a'yân-ı sâbite'nin değişmediğine işaret eder, 'aşk'ın ise çok tesirli bir iksir olduğunu vurgular."[34] Bir taraftan istidat ile sınırlı diğer yandan hidayete

29 Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?," 432.

30 Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?," 434.

31 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 89.

32 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 252.

33 Cezîrî, *Divan-Dîwan*, 165.

34 Aynı şiiri Alkış şu şekilde tercüme etmiştir: "A'yân ve hakîkatların değişmesi mümkün müdür? Aşk iksîr'dir biz de sîm ve mes'iz." Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Manzûmlar*, 112. Bu iki çeviri arasında büyük bir anlam farkı bulunmaktadır. Birincisi

bağlı bu tasavvuf yolunda Molla Cezerî de kendisinden önce gelen sûfîler gibi yöntemi vurgulamaktan geri kalmamış olsa da yöntemin yetersizliğini de kabul etmiştir. Bir taraftan insanı korku ve ümitsizliğe sürükleyen, istidat ile sınırlı olma durumu; diğer taraftan ise Allah'ın lütfu ve ihsanıyla kulu kendisine çekme umudunu her zaman içinde barındıran kadîr-i mutlak Tanrı anlayışı arasında, tasavvufun insanın acziyetini idrak ile ilahî rahmete teslimiyet arasında dengeli bir yol inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Bunu da havf ve recâ arasında ahlaklanma olarak ifade edebiliriz.

Sonuç

Bu çalışma, Molla Cezerî'nin *Divan*'ında İbnü'l-Arabî düşüncesinin hayal özelinde nasıl benimsendiğini ve bu metafizik çerçevenin ahlak anlayışına nasıl yansıdığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Netice itibarıyla Molla Cezerî'nin, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve oluş tasavvurunu yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda ahlakî sonuçlarıyla birlikte şiirsel bir dil aracılığıyla ifade ettiği görülmüştür. Bu yönüyle Cezerî'nin şiirleri, vahdet-i vücûd düşüncesinin poetik ifadeleri olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî'de hayal, hem âlemin kendisinden ortaya çıktığı varlık tarzını hem de varoluşun mahiyetini açıklaması açısından merkezi bir kavramdır. Kavramın çalışmanın merkezine yerleştirilmesinin ana sebebi ise Molla Cezerî'nin şiirlerinde de hayal ve onunla irtibatlı kavramların sıklıkla işlenmiş olmasıdır. Amâ ve Mutlak Hayal ile ifade edilen ezelî hakikatler ile âlemin, her an yeniden yaratılması anlamında hayal olması fikrini onun şiirlerinde takip etmek mümkün olmuştur. Bu düşüncelerin iktiza ettiği istidatla sınırlı ve hidayete bağlı bir ahlak anlayışının onun şiirlerinde de yer aldığı tespit edilmiştir. Bir taraftan, ezelde takdir edilen istidada sahip kulun tasavvufî yöntemle terbiye edilip edilemeyeceği problemi; diğer taraftan ise kadir-i mutlak Tanrı anlayışının tasavvufî yöntemi aşması, ahlaklanmanın imkânını sorgulanır hâle getirmektedir. Bu durum yalnızca İbnü'l-Arabî düşüncesine özgü bir problem olmayıp, tasavvufun erken dönemlerinden itibaren sûfîleri bir taraftan ilahî inayeti kabul etmek, diğer taraftan ise yöntemlerini savunmak zorunda bırakmıştır. Molla Cezerî'nin de tasavvufun bu endeterminist ahlak anlayışını benimsediği; selefleri gibi kimi zaman yöntemi önceliği, kimi zaman ise kadir-i mutlak Tanrı fikri lehine yöntemi geçersiz kıldığı görülmektedir. Onun şiirlerinde de ahlaklanma söz konusu olduğunda, tasavvufta kurulan korku ve ümit arasındaki dengenin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

a'yân'ın değişebileceğini söylerken ikincisi bunun aksini söylüyor. Metnin orijinalinde geçen kalp ifadesini dikkate alarak bu dizede ima edilenin kalbin dönüşümü olduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite Teorisi." *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

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

'Attar, Farid ad-Din. *Memorial of God's Friends Lives and Sayings of Sufis*. trans. Paul Losensky. New York: Paulist Press, 2009.

Cezîrî, Molla Ahmed-i. *Divan-Dîwan*. trans. Osman Tunç. Ankara: Cizre Belediyesi, 2022.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar." *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2 (September 2021), 419–437.

Doru, M. Nesim. "Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri." *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014*. 3/207–217. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.

İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. trans. Ekrem Demirli. 18 Volume. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Salihoğlu, Sultan Adanır. *İbnü'l-Arabî'de Hayal*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2025.

MOLLA AHMED EL-CEZERÎ'DE METAFİZİK VE AHLAK İLİŞKİSİ: İNSANIN DOĞASI VE HÜRRİYETİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Zeynelabidin HÜSEYNİ[1]

Giriş

Bu çalışmada, Molla Ahmed el-Cezerî'nin[2] (ö.1050/1640) nâm-ı diğer meşhur ismiyle Melaye Cizîrî'nin nadide ve şah eseri olan *Divan*[3] adlı eseri bağlamında metafiziksel ve ahlakî bir varlık olarak insanın doğasına ve hürriyetine ilişkin beyitlerini çözümlemeye çalışacağım. Günümüze ulaşmış tek eseri olan *Divan* metni eşliğinde, onun metafizik anlayışı ile kadîm felsefi problemlerden biri olan insan hürriyetine ilişkin bakış açısı arasındaki geçişkenliği irdeleyeceğim. Mamafîh Melaye Cizîrî'nin metafizik ve ahlak anlayışını birbirinden kopuk olarak değerlendirmek olası değildir. Zira Melaye Cizîrî'nin varlık ve Tanrı telakkisi, ahlakın konusu olan insan eylemleri ile hürriyet anlayışına ilişkin bakış açısını da doğal olarak şekillendirmiştir. Nitekim ahlakın esas gayesi insanın kendi davranışlarını tedbir ederek hakiki saadet ve erdeme kavuşabilmesi olduğu gibi metafiziğin iki temel bileşeni olan varlık ile Tanrı bilgisinin esas gayesi de entelektüel ve rasyonel bir bilinç eşliğinde nefsin aklî ve soyut hazlara erişebilmesidir. O halde metafiziğin temel esprisi de insanın teorik ve ahlakî kemale erişebilmesidir. Daha çok Melaye Cizîrî'nin insan hürriyetine odaklanmakla birlikte bu meselenin tahlilinde zâtî önceliği olduğu için insanın doğası ve mâhiyetine ilişkin bakış açısına da genel hatlarıyla yer verilecektir.

Çalışmamızla ilgili ön plana çıkan soru-n-ları şu şekilde zikredebiliriz: Melaye Cizîrî açısından insanın asıl biricikliğini, kişiliğini ve özünü oluşturan husus nedir? İnsan, ruhanî ve cismanî olmak üzere düalist bir varlık mıdır? İnsanın ahlaki yetkinleşmesi hangi hususlara bağlıdır? Ruhun mücerretliği ile ahlaki yetkinleşmesi arasında bir paralellik var mıdır? İnsan, doğası gereği metafiziksel bir varlık mıdır? İnsan tipolojileri ile eylemleri arasında bir ilişki var mıdır?

---

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye, zeynelabidinebheri@gmail.com.

2 Molla Ahmed el-Cezerî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında bk. M.Sait Özervarlı, "Molla Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/241-243; M. Nesim Doru, *Melaye Cizîrî: Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012), 13-41.

3 Divan'a yapacağımız atıflar Kültür Bakanlığı'ndan çıkan neşrine olacaktır. Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012).

Tanrı, bütün varlığın ve her şeyin fail öznesi ise insanın eylemlerinde hakiki açıdan fail oluşu söz konusu mudur? Tanrı'nın bütün her şeyin bilgisine sahip olması insanın ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırır mı? İnsan, mutlak mı yoksa mukayyet olarak mı kendi fiillerinin öznesidir? İnsan hürriyetinin asıl mahiyeti ve gayesi nedir ve bu nasıl tahakkuk edebilir? Metafiziksel nedensellik ile a'yân-ı sâbitedeki ezelî istidatların varlığı insan hürriyetini ortadan kaldırır mı? Vahdet-i vücûd metafiziği âlemin ve insanın varlığını ve iradesini bir yanılsama ve hayalden ibaret mi görür?

1. Melaye Cizîrî'de Metafizik ve Ahlak İlişkisi: İnsan Doğası ve Hürriyeti

Melaye Cizîrî, İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) nezdinde metafiziksel bir hüviyete kavuşan Vahdet-i vücûd öğretisini benimsemiş bir filozoftur.[4] Vahdet-i vücûd metafiziğinin temel aksiyomlarını dikkate alarak şiirlerini nazmeden Melaye Cizîrî, mutlak varlık gibi zihinsel bir kavram yerine harici gerçekliği olan Hak Tanrı ile diğer bütün mevcudatın birbiriyle olan ilişkisini tesis etmeye çalışmıştır. Vahdet-i vücûd metafiziğinin insan doğası ve hürriyeti bağlamındaki yönlerini ele aldığımızda Tanrı'nın zâtından kaynaklı bir zorunluluk yerine iradî olarak fiillerini gerçekleştirmesinin önemli bir husus olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna göre Tanrı ihtiyar ve iradesiyle fiillerini gerçekleştirip insan eylemlerinin de gerçek faili konumundadır. Tabii ki bu durum Vahdet-i vücûd metafiziğinin klasik bir cebrî anlayışa sahip olduğu sonucuna bizi götürmemelidir.[5] Zira insanın eylemleri ile ezelî hakikatlerin taşıyıcısı olan a'yân-ı sâbite arasında salt bir paralellik vardır, yoksa determisnit bir ilişki yoktur. Yani Tanrı, sıfat ve isimlerinin bir gereği olarak a'yân-ı sâbitedeki gerçekliklerin açığa çıkmasını sağlar. İnsan hürriyetine konu olan fiillerin bütün boyutlarıyla a'yân-ı sâbitede bir sübutunun oluşu ise bunların Tanrı'nın icbarıyla gerçekleştiği sonucuna bizi götürmemelidir. Her bir mâhiyet ezelî istidatına paralel olarak Tanrı tarafından varlığa getirilir. Aslında bu durum, Melaye Cizîrî'nin bağlı olduğu Vahdet-i vücûd metafiziğinde kısmî bir cebr anlayışını hissettirmekle birlikte bunların harici gerçekliğinin olmayıp bir prototip olarak bağlı kalınan unsurları ifade ettiği söylenebilir. Yani bir cebirden söz edilecekse bile bu Tanrı'dan kaynaklı olmayıp a'yân-ı sâbite ve ezelî istidâtlara bağlıdır.[6] Ayrıca mâhiyetlerin ezelî istidatının Tanrı'nın iradesini celbetme fonksiyonunun olmadığının da altı çizilmelidir. Melaye

4 Birgül Bozkurt, "Molla Ahmed-i Cezirî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", ed. M. Nesim Doru, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 625-636.

5 Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Vücûd Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler; Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/158.

6 Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite", *İslam Düşüncesinde Teoriler; Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/767.

Cizîrî, her halükârda Tanrı'nın hakiki fail oluşunu ve insanın mecazî olarak özne olmasını şu dizeleriyle vurgulamaktadır;

"Ev şikl û sûret çeşne în esl in li balater heyîn
Nisbet bi wan em saye yîn tertîbê Xellaqî we da
Bu şekil ve sûretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz, Allah'ın takdir ve tertibinde".[7]

"Em têk huwiyyat în heq în ism în ji mesder muşteq în
Mewhûm û laşey' mutleq în 'eks în xwûya di ayîne da
Tek gerçek tek hüviyetiz, aynı mastardan türemiş isimleriz
Mutlak olarak mevhum şeyleriz, aynada görünen akisleriz".[8]

"Ma yek nefesek min dibitin bê te wucûdek
Dê bê te ku bim hem tu rûh î hem nefes î tu
Varlığın olmaksızın bir tek nefes alabilir miyim hiç?
Sensiz neyim ki, ruh veren sen, aldığım nefes sensin".[9]

Tanrı kudret ve irade sıfatı gereği her şeyin faili olduğu gibi her şeyin bilgisine de sahiptir. Melaye Cizîrî'ye göre zamanın unsurları olan geçmiş, şimdi ve gelecek mefhumları izafî ve itibarî gerçeklikler olup Tanrı'nın bütün eylemlerimizi ezelden biliyor olması da insan hürriyetini ve ahlaki sorumluluğu ortadan kaldıran bir husus değildir. Zira Tanrı'nın mükemmelliği gereği her şeyi tek bir anda biliyor oluşu, o fiilin veya davranışın zorunlu olarak meydana gelmesine yol açmaz. Aksine Tanrı'nın her şeyi biliyor oluşu o şeyin hak olduğunu gösterir. Melaye Cizîrî, zamanın itibariliğini ve Tanrısal bilgi ile insan fiilleri arasında zorunlu bir illiyet bağının olmadığını şöyle ifade etmektedir;

"Hal û musteqbel û mazî di xwe da têki yek in
Subh mewcûd e bi 'eynê xwe di êvarê hudûs
Mazi, hal ve istikbal, tümü birdir bunların aslında
Hadd-ı zatında mevcuttur sabah, akşamında hudusun".[10]

"Ezel 'eynê ebed yek an deyûmî û qeyyûmî
Tenezzul tête tefsîlê bi anatin we ewqatî
Kayyumiyet ve deymumiyete nisbetle ezel ile ebed birdir
Lakin an be an, dem be dem mukadder olur ezeli ilmin tafsilatı".[11]

Melaye Cizîrî'nin metafizik tasavvurunda bir diğer önemli parametre zorunlu nedenselliği reddedip vesileci bir nedensellik anlayışını kabul

7 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 14-15.
8 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 14-15.
9 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 168-169.
10 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 66-67.
11 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 194-195.

etmesidir.[12] Böylece zorunlu bir nedensellik fikriyle Tanrı ile insan arasında aracı varlıkların olması zorunluluk arz etmediği gibi her bir insanın doğrudan Tanrı ile irtibat kurabilmesinin imkânı da vardır. Bu noktada kozmosun hakiki müsebbibi Tanrı olsa bile aracı sebeplerin de vesileci nedensellik gereği bir rollerinin olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla insanın eylemlerini belirleyen determinist bir zorunluluk olmadığı için insanın hürriyetine kapı açan bir boyutun da bu metafizik perspektifte mündemiç olduğu söylenebilir. Yani her bir tikel insanın eylemi önceki nedenler ağı silsilesi içerisinde zorunluluğa dayalı bir şekilde inşa edilmemiştir. O halde insanın eylemlerini belirleyen, tercihte bulunabilen bir failliğinden bahsedebilmemiz mümkündür. Yani hakiki anlamda tek müessir Tanrı olmakla birlikte, başka aracı sebeplerle zorunlu bir belirlenimin olmaması, insanın eylemselliğinin metafiziksel altyapısını oluşturmaktadır. İnsanın eylemleri belirli nedenler doğrultusunda inşa edilmekle birlikte, bu geriye doğru belirlenimci bir nedenselliğe bağlı değildir. Nitekim Melaye Cizîrî bu gerçekliği şu dizeleriyle vurgulamıştır;

"Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bit
Ger tu heddad nebî kûreyê heddadi çi ket
Her fiil ve eser bir fail ister elbette
Demirci değilsen eğer demirci ocağı ne yapsın".[13]

"Rastiyek qanûn seraser nîne tê
Xwar û pîçên vê perîşanê xelet
Bir külli kanun geçerli değil bu dünyada baştan başa
Sapmalar, eğrilikler, perişanlıklar yok yanlışlıkla".[14]

"Ma qudretê def'ê dibit er Şêrê 'Elî bit
Lami' ku bidet sa'iqeya teqdîrê
Kudretin olmadan mahlukunun kuvveti ne yapsın
Aklen muhaldir mahlukun bir şey üzerindeki gerçek tesiri".[15]

"Teqada we digerit hikmet ku çerx û lewleb û ba în
Huwe'l-Fe'ealu la te'ter bi esbabin we alatî
"Rabbani hikmet bu şekilde devranını ister çarkıfeleğin
Faal-i mutlak odur çünkü, etkisi yok sebeplerle cihazların".[16]

12 Vahdet-i vücûd ekolünün vesileci nedensellik anlayışını benimsemesine ilişkin bk. Bedirhan, "Vahdet-i Vücûd Ekolü", 1/160. Melaye Cizîrî'de kulların fiilleri ve nedensellik ilişkisini ele alan bir çalışma için bk. Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi: Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği*, ed. İbrahim Baz, (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 290-295.

13 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 54-55.

14 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 114-115.

15 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 186-187.

16 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 194-195.

Varlık mertebelerinin gereği olarak şehâdet aleminde en nadide varlık türü olarak insan zuhur etmiştir. Zaten âlemin gözbebeği ve gayesi olan insan sayesinde Tanrı'nın bilinebilme isteği gerçekleşir. Varlık mertebelerinin hakikatlerini nihai olarak kendi şahsında bir araya getirebilen insan, hem manevi hem de maddi boyutuyla kozmosun bir hülasası konumundadır. Bundan dolayı insan bayağı bir varlık olmayıp aşkın ve metafiziksel bir varlıktır. Nitekim Melaye Cizîrî'nin şu dizeleri insanın asli ve yüce bir unsura sahip olduğunu berrak bir şekilde ifade eder;

"Cewhera 'alî ye 'unsur me Mela!
Bi heqîqet ne ji xara te'es în
Çok yüce unsurdandır varlık cevherimiz ey Mela!
Doğrusu, süfli ve aşağı bir unsur değiliz biz".[17]

İnsan doğası noktasında bir diğer önemli husus Vahdet-i vücûd kozmolojisinin ruhanî ve cismanî yapılardan oluşup ilkinin diğerine göre daha öncelikli bir yapıya sahip olmasıdır.[18] İnsan da kozmosun hülasası olarak metafiziksel bir varlık olup ruhani ve cismani boyuttan müteşekkildir. Ayrıca insan ruhu soyut ve mücerret olup bedenden bağımsız bir yapıya sahiptir. Melaye Cizîrî, insan ruhunun mücerretliğini ön plana çıkartıp maddî ve cismanî heyetten azade kalabilmesinin önemini şu dizelerinde açıkça belirtmiştir;

"Rûh î û ne cism î ji cemalê bi çi ism î
Reng reng [tibî] keşf û şuhûdê çi kes î tu
Cisim değil, ruhsun sen, bilmem ki nasıl tarif etsem güzelliğini
Bin bir renkte görünürsün, hayrette bırakırsın herkesi, nesin sen".[19]

"Heyf e vî ra xak û gil bit 'arifê çalakirûh
Dê mucerred bit ku pertew det ji nû ew paki rûh
Yazık bu çalak ve arif ruha ki esir düşmüştür toprakla balçığa
Parlarsa yeniden eğer soyutlanıp kurtulur bu pak ve latif ruh".[20]

"Zulma tu key pir pê xweş im sotîdil û hicrankeş im
Mislê perenga ateş im rûhek mucerred bêleş în
Zulmünden pek hoşnudum yanık gönüllü ve hicran içreyim
Ateşten bir kor gibiyim, bedenden sıyrılmış bir ruh gibiyim".[21]

Yukarıdaki beyitlerde ifade edildiği üzere insan nefsinin soyut bir cevher olması, aklî nefsinin her zaman tayin edici bir rolünün olabileceğini gösterir. Bundan dolayıdır ki insanın metafiziksel hürriyeti, alternatif

17 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 134-135.
18 Bedirhan, "Vahdet-i Vücûd Ekolü", 1/159.
19 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 168-169.
20 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 72-73.
21 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 130-131.

seçenekler arasında şehvet veya öfke gücünün tercih yapmasına indirgenememelidir. Zira insan, asıl olarak ruhanî boyutunun yani aklî nefsinin yetkinleşmesine önem vermelidir. İnsan, bayağı isteklere kendisini esir kılmamalı, kendisini Tanrısal olana yakınlaştıracak şekilde kişiliğini inşa edip iradesini yönlendirmelidir. Zira asıl hürrriyet/azadî Tanrı'nın lütfunu kesbetmeye bağlı olup Melaye Cizîrî'nin şu sözleri bu gerçekliği açıkça dile getirmektedir;

"Ê divê azade bit dê çavnêrê lutfa te bî
Her kê istixna di dil, li bin minnet û barê te bî
Özgür olmak isteyenler lütfunu gözetlemeli her dem
Müstağni de görse kendini her kim, minnettarın olsun senin".[22]

İnsan hürriyeti Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğu gibi aynı zamanda ahlakî yetkinleşmeyi sağlayan melekelerin nefiste içkin bir yapıya dönüşmesiyle de ilintilidir. Aristotelesçi ahlakın izlerini yansıtır şekilde meleke ve hal ayrımına değinen Melaye Cizîrî, insanın Tanrısal ve ahlakî yetkinlikleri süreklilik arz etmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Bu da insanın kendi hürriyetiyle kendi huylarını ve melekelerini değiştirebileceğini göstermektedir. Ayrıca ahlakî eylemlerin hürriyet ve sorumlulukla ilişkisine de değinen Melaye Cizîrî, harici faktörlerin insanın ahlakî eylemlerini belirleyemeyeceğini de vurgular. Nitekim şu dizeler bu iki duruma işaret etmektedir;

"Çi eser dê li berê xare biket qetreyê av
Qelemê ma bi du-sê qetreyê zehhadi çi ket
"Bir damla su yalın taşta ne iz bırakabilir ki
İki üç damlacık kuru mürekkeple kalem ne yapsın".[23]

"Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit
Ku besîret te nebit sîretê ecdadi çi ket
Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın".[24]

İnsanın temel gayesi tıpkı kozmostaki mükemmellik gereği Tanrı'nın sevgisini ve aşkını kazanarak mükemmelleşebilmesidir ki asıl hürriyet de bunu sağlayacak bir perspektife sahip olabilmektir. Yani her bir şeyde Tanrı'nın tecellisini müşahede edebilmek, asıl gaye ve mutluluğu sağlar. Zira Tanrı'dan başka varlık dairesinde hakiki gerçekliği olan bir varlık bulunmamaktadır. Kozmostaki ahengin, ihtişamın varlığına hayran kala Melaye Cizîrî, insan hürriyeti ile marifetullah arasındaki ilişkiyi de şu dizelerinde dile getirmektedir;

22 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 180-181.
23 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 56-57.
24 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 54-55.

"Mela her wî bibîn her wî ku tu her wî dinasî tu
Huwe'l-mewcûd huwe'l-meşhûdu bel la xayre fi'd-dareyn
Ey Mela! Her dem onu gör, her dem onu an, her dem onu tanı
Odur Mevcud, odur Meşhud, dareynde yok ondan gayrısı".[25]

İnsanın acizliğini ve haddini bilerek Tanrı'nın tecelli ve inayeti karşısında şaşkınlığını gizleyememesi de aslında hürriyet anlayışı açısından önem arz eder. Aklî verilerin tek başına varlığın bütün gerçekliğini yakinen idrak edememesi, insanın kendi kapasitesini bilerek hareket edebilmesi açısından gereklilik arz eder. Yani bilginin asıl kaynağının ne salt akıl ne de nakil olmayıp keşfe dayalı oluşunun idrak edilmesi de, insan hürriyeti bağlamında kritik bir husustur. Nitekim Melaye Cizîrî bu durumu şöyle ifade etmiştir;

"Remzên nucûm û hey'atê, 'eqlê mucerred naretê
Bênûr û 'ilmê wehdetê, dama di şekk û şubhe da
Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine
Vahdet ilminin nuru olmazsa düşüp kalır şek-şüphe tuzağında".[26]

Sonuç

Melaye Cizîrî, yüksek bir metafizik ve ahlakî şuura sahip felsefî kişiliği eşliğinde insan doğası ve hürriyeti meselesini incelemiştir. Metafizik ve ahlak ilminin kesişim noktasında duran insanın hürriyetini varlığın birliği öğretisinin temel aksiyomlarından azade tutarak salt libertaryen bir bakış açısıyla ele almamıştır. Yani mutlak olarak insanın tek başına kendi fiilinin faili olması, bir şeyi istemesi, arzulaması insanın hürriyeti adına zorunluluk arz etmez. Zira Tanrı'nın hak oluşunun bütün kozmosun garantörlüğünü sağlaması, mümkün bir mâhiyeti olan insanın Tanrı'nın inâyetine ve lütfuna mazhar olup mutlak açıdan bağımsız bir varlık olmasını engellemiştir. Tabii ki bu durum Melaye Cizîrî'yi insan hürriyeti açısından mutlak olarak cebrî bir yaklaşıma da götürmemiştir. Nitekim fail-i muhtâr olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının gereği olarak a'yân-ı sâbitedeki gerçekliklere varlık vermesinin insanın hürriyetini ortadan kaldırdığı iddiası edilebilir. Ancak ezelî istidatlar, Tanrı'nın iradesini zorunlu olarak tayin edip yön vermediği gibi, bunların mec'ûl olmayışı da insanın özgür iradesiyle zorunlu ve katı bir belirlenmişliğin bağdaşmadığını gösterir. O halde zorunlu nedensellik silsilesine bağlı koşullar ve istidatlar eşliğinde insanın eylemlerini icra etmemesi, insanın mukayyet de olsa bir özgürlük konforunun olduğunu gösterir. Ancak Melaye Cizîrî için insanın asıl hürriyeti metafiziksel ve ahlaki yetkinleşme ile ruhanî boyutunun rabbânî bir kişiliğe dönüşmesine bağlıdır. Zira varlık mertebelerinin hülasası olan insan, şehvet ve öfke gücünün cüzî isteklerine hürriyetini esir kılmayacak kadar ulvî ve yüce bir varlıktır. Öyle ki bırakın abid birini zahid meşrep

25 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 136-137.
26 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, 26-27.

bir sufinin bile hakiki aşkın inceliklerini anlayabilecek bir dirâyetinin olmadığından dem vuran Melaye Cizîrî, insanın hürriyeti ile arif bir zât olma arasında bir gereklilik görür. Buradan hareketle arif birisinin bir açıdan kendini tamamen Tanrı'nın nurunun kendisinde parlamasına adaması, varsın zahiren cebrîlikle itham edilsin. Zira asıl hürriyet batınî ve derunî kişiliğin levahıklardan, cismaniyetten kendini berî tutup Tanrısal aşk ile tutuşmasına bağlıdır. Sonuç olarak zahirî literal alışkanlıklar yerine muhabbet, sevgi ve aşk ile tutuşan bir nefis ile maddî boyuttan azade kalamamış birinin hürriyet anlayışının da pekâlâ değişkenlik arz etmesinde bir beis olmasa gerektir.

Kaynakça

Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite", *İslam Düşüncesinde Teoriler; Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker. 2/758-774. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Vücûd Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler; Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/144-190İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bozkurt, Birgül "Molla Ahmed-i Cezirî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". ed. M. Nesim Doru. *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. 625-636. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.

Doru, M. Nesim. *Melaye Cizîrî: Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012.

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

Öz, Ruhullah. *Sufinin Akidesi: Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği*. ed. İbrahim Baz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.

Özervarlı, M.Sait. "Molla Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

MELAYÊ CİZÎRÎ'DE EVRENSEL AHLAK YASASI

Kayhan BAYRAM[1]

Giriş

Bu çalışmada, Melayê Cizîrî'de[2] "ahlakın evrenselliği" konusundaki vurguları, divanından örnekler vererek incelenecek ve yorumlanacaktır. Ahlak felsefesi alanında, evrensel ahlak yasasını kabul edenler ve reddedenler olmak üzere iki yaklaşım bulunmaktadır. Mela, evrensel ahlak yasasını (şartlı) kabul eden günümüzde halen tam olarak anlaşılmayan[3] gizemli ve önemli bir Kürt düşünür olarak öne çıkar. Onu Kürt edebiyatında önemli kılan en önemli özelliklerinden birisi, çok iyi derece Arapça, Türkçe ve Farsça bilmesine rağmen eserini Kürtçe yazmış olmasıdır. Kendisi, Mevlana, Şîrazî, Molla Cami[4], İbn Farıd, Fuzulî[5] gibi isimlerle mukayese edilen Mela ve Divan adlı eseri, günümüzde en eski nüshalarından[6] yeni şerhlerine kadar ilgi hızlı bir biçimde arttığı aşikârdır. Doğum ve ölüm tarihi konusunda çeşitli rivayetler vardır. Evlenmediği bilinen Mela'nın Kırmızı Medrese'ye yerleşmeden önce çeşitli yerlerde eğitim alıp farklı eğitim mekânlarında talebelere eğitim verdiği de bilinmektedir.[7] Onun evrensel ahlak yasasının temelinde ilâhî aşk yani deruni-aşkın bir kaynaktan beslenen ahlak vardır. Dolayısıyla onun evrensel ahlak yasası tıpkı Kant'ın bunu akla dayandırması gibi Mela, Allah'a dayandırmaktadır. Mela gibi şahsiyetlerin düşünce dünyasında, inanç, ilâhî aşk, erdem, bilgi ve ahlak gibi kavramlar merkezi bir öneme sahiptir. Ahlak, bu kavramların olgunlaşmasının bir sonucu olarak sosyal eyleme dönüşür. Onun ahlak anlayışı, makrososyolojik bir perspektiften bakıldığında, yerel ve göreceli olmaktan ziyade evrensel bir nitelik taşır. Çünkü ahlak olgusunun kaynağını, yani ontolojisini, ilâhî bir erdeme dayandırmaktadır. İlahi

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Şırnak, Türkiye. kayhanbayram@sirnak.edu.tr; ORCİD: 0000-0001-6392-0662.

2 Çalışma boyunca kendisi neredeyse tüm akademik çalışmalarda olduğu gibi "Mela" olarak isimlendirilecek.

3 M.Zahir Ertekin - Ayhan Yıldız, *Govenda Zimanan Mulemme' Di Edebîyata Kurdî Ya Klasik Da* (Van: Lorya, 2022), 88.

4 Ayhan Tek, *Melayê Cizîrî: Jıyan û Tesîra Edebî Şerha Xezelên Bıjartî* (İstanbul: Nûbahar Yayınları, 2024), 11.

5 Abdullah Ünalan, *Mela Ahmed-i Cezerî, Mela Ahmed-i Cezerî Divanı: Tercüme ve Şerh* (Ankara: Elips Kitap, 2025), 1/16.

6 bk. Yusuf Baluken, "Şeyh Ahmed el-Cezîrî Dîvânı'nın En Eski Nüshası", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî*, ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023).

7 Nesim Sönmez, *'Alim-Edîb Û Şa'ırên Kurdînûs-II* (Van: Peywend, 2025), 85-89.

kaynaktan gelen ahlak, insanlık aleminde evrensel ilkeleri temsil eder. Bu ilkeler, yerel değerlerin farklılıklarından bağımsız olarak, bizzat insanlığı ilgilendiren temel ilke ve prensiplerdir. Araştırmamız, nitel bir yöntem izleyecek; doküman incelemesi ve içerik analizi tekniği kullanılarak tamamlanacaktır. Çalışma, yalnızca Mela'nın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda Mela üzerine yapılan ve yapılacak çalışmalar için nitelikli bir kaynak oluşturmayı hedeflemektedir.

Mela'nın divanında avam tabakaya vaaz verme endişesi bulunmamaktadır. Bunun yerine, teorik öğretilerin şartlı evrensel öğretiler üzerinden ilerlemektedir. Esasında kendi şiirleri, havasa yönelik olup aristokratik nitelikler taşımaktadır. Bundan dolayı, onu anlamak pek de kolay olmamaktadır. Kendisinde var olan entelektüel birikim ve buna olan vurgular için belli seviyede bir entelektüel birikim gerektirmektedir. Mela, felsefenin temel alanları arasında bulunan varlık, insan, ahlak, aksiyoloji ve eskatoloji gibi düşünce tarihinin başlıca konularını derin bir kavrayış ve etkileyici bir üslupla ele alarak, bu alanlardaki engin bilgisini ve entelektüel yetkinliğini ortaya koymuştur. Mela'nın Divanı, Ortaçağ'ın düşünsel ve ahlâkî eğilimlerini yansıtması bakımından Şark tasavvuf edebiyatının en köklü düşünsel ve edebî geleneğinin güçlü bir temsilcisi niteliğindedir.[8] Dolayısıyla işlediği konular içinde ahlakın yeri oldukça nazenindir. Bu hassas konu onun insanlığın kişisel deruni hayatının vücut bulmuş yansıması olduğu için son derece önemli olmaktadır.

Onun evrensel ahlak anlayışı ***dini-ilâhî- ve İslami***dir. Bu anlayışın biçimlenişi ise vahdeti vücut anlayışında felsefi olarak Tanrıya benzemekte saklıdır. Tanrıya benzeyen başkasının değil herkesi kapsayacak ve herkesin razı olacağı bir ahlak anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Divan'da yer alan sufî anlayışı ona evrensel bir değer gücünü kazandırmaktadır.[9] Yani kendisinin ele aldığı konular, evrensel tasavvufi bir perspektifte şekillenmiş[10] bu yaklaşımı evrensel bir beşeri edim olarak değerlendirilebilir.[11] Mela'nın evrensel ahlak anlayışı, şartlı bir evrensel ahlak anlayışıdır. Bunun kâmil seviyeye uylaşma şartı, ilâhî aşka revan olmaktan geçmektedir.

8 Ruhullah Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 36.

9 Ćazim Hadžimejlić, "Melayê Cizîrî ve Şeyh Meylî Baba'nın Tevhîd Anlayışı Mukâyesesi", *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*, ed. Hamdullah Arvas vd. (Van: Özgür Yayınları, 2025), 271.

10 Şilan Noyan - Ruhullah Öz, "Melayê Cizîrî'nin Divan'ında Bitki Ve Hayvanlar", *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîî'nin Varlık Anlayışı* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 578.

11 Hamdullah Arvas, "Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesine Yön Veren Dinî Ve Felsefî Akımlar", *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîî'nin Varlık Anlayışı*, ed. Ruhullah Öz vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 488.

1. Ahlakın Felsefi Arka Planı

Filozoflar ahlak olgusunu ele almadan önce ontolojik felsefe aşamasında arkeyi sorgulamış ve evrenin ilk maddenin temel unsuruna, özüne-tözüne yönelik fikirler üretmiştir. Antik yunan felsefesi bu konuda çeşitli görüşler belirtmişlerdir. Nitekim Aristo "Metafizik" eserinde iyonya filozoflarının araştırmalarının ana merkezine var olanın ilk nedeni ya da ilk maddesi olduğunu belirtmektedir.[12] Bu konuda Thales (su)[13], Anaksimandros (apeiron-belirsizlik-)[14], Anaksimenes (hava)[15], Herakleitos (ateş-değişim-)[16], Parmenides, Empedokles (su, ateş, hava ve toprak bütünlüğü) ve Ksenophanes: Toprak + su (ikisinin karışımı)[17] gibi yaklaşımların olduğunu görmek mümkündür. Mela'da ise bu dört ana nesnenin anlamalı olması beşinciye âşık ya da ona mahkûmdur. Bu beşinci elementin adı ilâhî-hakikattir yani aşktır. Bu gerçeğe ulaşamamış bir arke ya da sosyal eylem gerçek manada varlığını ikmale ulaştıramamış dolayısıyla evrensel bir takdiri hak edememiştir. Mela, harekete geçiren unsurlara atıflar yaparken bu aşkla ile bütünleştirir. Bu unsurların anlam ve hayat bulmasını ilâhî bir mana ile mümkün kılmaktadır. Mela'nın şiirlerinde, bu dört unsurun yanı sıra beşincisi de vardır. Mela'nın bu minvalde şekillenmiş ve bu unsurları aşk ile hayat vermekte olan arkeye gönderimi ve atıfları (hava-su-ateş-toprak ve hakikat(aşk)) ise şu ifadelerde gizlidir:

Me cewher 'unsurek xas e numa îro di tali' da
Di vê teqwîmê insanî li tali' bûn hilal ebrû
Beşinci unsur göründü şansımıza bugün yaratılış cevherimizde
Taliimize güzel bir fal oldu hilal kaşlar ahsen-i takvimde[18]

Muhbeta sûret du qism e [qufl] û miftah û tilism e
Hin ji rûh e hin ji cism e nar û nûr e hin hewa ye
Görünüşte sevgi iki kısımdır, kapalıdır kilit, tılsım ve anahtarla
Bir kısmı ruhtan bir kısmı cisimden; diğeri ateş, nur ve hevadır[19]

Heyf e vî ra xak û gil bit 'arifê çalakirûh
Dê mucerred bit ku pertew det ji nû ew pakirûh
Qeydê xak û gil nebî da bê hîcab û perde bî

12 Aristotales, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 35-36.
13 Aristotales, *Metafizik*, 36.
14 Russel Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 64.
15 William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: İlk Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 72-75.
16 Platon, *Kratylos*, çev. Mehmet Karasakal (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 87.
17 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 64-66.
18 Molla Ahmed-i Cizîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 160.
19 Cizîrî, *Divan*, 140-141.

Mislê bedrê canan têxit xusûfê xakê rûh

Yazık bu çalak ve arif ruha ki esir düşmüştür toprakla balçığa
Parlarsa yeniden eğer soyutlanıp kurtulur bu pak ve latif ruh
Olmasın toprakla balçık bağı, kalksın aradan hicab ve perde
Çünkü toprak, sevgilinin ay yüzü gibi, sevk eder ruhu tutulma hâline[20]

Ahlak felsefesinde iki ana akım ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi *evrensel ahlak yasasını kabul edenler ikincisi evrensel ahlak yasasını reddedenler* şeklindedir. Evrensel ahlak yasasını kabul edenleri; *Evrensel ahlak yasasını öznel (subjektif) özelliklere dayandıran akım ve evrensel ahlak yasasını nesnel (objektif) özelliklere dayandıran akım* biçiminde ikiye ayırmamız gerekmektedir. Bunlar hem akım hem de isimler olarak belirtilebilir.

Evrensel ahlak yasasını reddeden akım ve isimler:
Hedonizm (Hazcılık) – Aristippos, Epiküros
Egoizm (Bencillik) – Thomas Hobbes
Anarşizm – Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin ve Stirner
Faydacılık (Utilitarianism) – Jeremy Bentham, John Stuart Mill, W. Jammes, J. Dewey
Nihilizm (Hiççilik) – Friedrich Nietzsche
Varoluşçuluk (Existentialism) – Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Søren Kierkegaard
Sezgicilik: H. Bergson ve G. E. Moore
Evrensel ahlak yasasını nesnel (objektif) özelliklere dayandıran isimler ise şu şekildedir:
Sokrates (kendini bil)
Platon (İyilik ideası)
Farabi (Tanı'ya göre yaşa)
Spinoza (Panteizm)
Kant (Ödev ahlakı)

1.1. Sokrates ve Kant'ta *Nasıl Yaşamalı?*

Arke sorusu, insanın kendini ve evreni anlama çabasını ifade etmektedir. İnsan, kaynağa ulaşma çabasında varlık nedeni ile birlikte ulaşacağına inanmıştır. Nihayetinde buna ulaşmanın altında yatan deruni bir inanç metaforu yer almaktadır. Dile getirilen nesnelerin kaynağında kutsal sayılan metaforların var sayılması bundan kaynaklanmaktadır.

Me ji tarî diye nûra te di dil
Lew di 'işqa te her ateşperes în
'Eynê 'işq în û di dil ateşê Tûr
Ji sena berqê cemalê qebes în

Zulmetten gördük gönüldeki nurunu
Aşkındandır her daim ateşperestliğimiz
Aşkın ta kendisiyiz biz, gönlümüzde de Tur ateşi

20 Cizîrî, *Divan*, 72-73.

Sevgilinin güzellik parıltısındandır iktibasımız[21]

Antik Yunan düşüncesinde Sokrates'le birlikte ilgi alanı, evrenin yapısına ilişkin kozmolojik tartışmalardan uzaklaşıp insanın yaşam biçimine ve etik davranışlarına yönelmiştir. Aristoteles de Sokrates'in felsefeye kavramların sorgulanmasıyla ilgili yöntemi ve ahlâkî meselelerin sistemli araştırılmasını kazandırdığını özellikle vurgular.[22]

Sokrates'e göre erdem, özünde bilgiden ibarettir; gerçekten bilen kişi doğru davranışı zaten seçer. Fakat bu bilgi, göreceli mi ya da bilginin referans kaynağı neresi olmalıdır? Sorusu hayati önem arz etmektedir. Platon'un Savunma (Apologia) eserinde Sokrates'e atfedilen "***Sorgulanmayan hayat yaşanmaya değmez***" sözü ise, ahlak felsefesinin merkezindeki soruyu, yani insanın yaşamını sürekli sorgulama ve anlamlandırma gerekliliğini dile getirir.[23] Dolayısıyla felsefede artık "***ne***" sorusu yerine "***nasıl yaşamalı?***" sorusu sorulmaya başlanmıştır. Bu, insanın teoride olanların eyleme olan yansıması ve insanın erdemine yaraşır bir yaşam biçiminin benimsenmesi sürecidir. Bilgi odaklı bir felsefe anlayışından, yaşama biçim verecek bir sorgulama alanı yaratılmıştır.[24] Ahlak felsefesi, yeni bir felsefi dal olarak ortaya çıkmış, bilimsel disiplinlere ise meslek etiği olarak sirayet etmiştir.

Yukarıdaki etki modern felsefede de varlığını devam ettirmiştir. Ahlak düşüncesinde bir kırılma noktası oluşturan Immanuel Kant, "**Nasıl yaşamalıyım?**" sorusunu modern felsefenin odağına taşımıştır. Kant'a göre ahlak yasasının temeli dış deneyimlerde değil, bizzat aklın kendi içyapısında bulunur. *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde Kant, ahlâkî davranışın temelini **ödev** kavramı üzerinden temellendirir. Bu bağlamda ahlak yasasını, "*Yalnızca evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et*" şeklinde ifade ettiği **kategorik imperatif** ile formülleştirir.[25]

Kant'a göre ahlakın temeli ne eylemin sonuçlarında ne duygularda ne de kişisel eğilimlerde bulunabilir; zira tüm bu unsurlar öznel olduğundan değişkendir ve evrensel bir geçerlilik taşımaz.[26] Kant, iyi yaşam anlayışını erdeme dayalı davranışın evrensel ve akılsal temeli üzerine inşa ederek, etik düşünceyi kozmolojiye bağlı açıklamalardan bütünüyle ayırmıştır.

21 Cizîrî, *Divan*, 132-133.

22 Aristotales, *Metafizik*, 127.

23 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Sebahattin Eyyüboğlu - Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 48.

24 Ontolojik ve epistemolojik felsefeden ahlak felsefesine geçiş ya da ahlak felsefesinin hayati önemine olan vurgu göze çarpmaktadır.

25 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020), 189.

26 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 41-52.

Onun bu konudaki en meşhur yaklaşımı olan "*Yalnızca, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eyle.*"[27] sözü onun evrensel ahlak yasasına olan inancının gerçek bir kaynağa dayandırdığını göstermektedir. Bu formül, onun evrensel ahlak yasasının temelini açıkça ortaya koyar. Buna göre, bir eylem yalnızca tüm bireyler için geçerli olabilecek bir ilkeye dayandığında ahlâkî değer taşır ki bu yaklaşıma benzer bir bakış Mela'da da vardır. Mela ile Kant arasındaki temel fark ise Kant evrensel ahlakın üstünlük kaynağı "**akıl**" iken, Mela'da ise bu kaynak "Allah **ve İlahi aşk**" ve ilâhî olana benzemektir. Bunun diğer adı ise hakikattir. İyi olmak özünde iyi olmanın yansıması olan menfaat veya korkudan arınmış ahlâkî iyi olmaya vurgu vardır. Bunun adı, olan ödev ahlakı bireyin iyi olmasının sebebi, kendisine şiar ya da görev olarak kabul etmesinden kaynaklanmalıdır. Bu konu evrensellik bakımından Bergson'da ise farklı işlenmiştir. Bergson ödev ahlakının merkezine bireyi koyarak bunun gerekliliği ya da zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Onun "insan toplumu" metaforunun iki temel kaynağı vardır bu da din ve ahlaktır. Onun toplumsal ahlak anlayışındaki ilerleme statik ve dinamik bir biçimdedir. Statik (kapalı) ahlakın temelinde sosyal bütünleşme ve toplumun devamı vardır. Dinamik (açık) ahlakın temelinde ise; yaratıcı, sıradan olmayan, kaynağı karizmatik kişilere dayanan aşkın ontolojiye dayanmaktadır. Kısacası Bergson statik ahlakı toplumsal bir zorunluluk görmekteyken, dinamik ahlakı yaratıcı sevgi ve mistik sezgiye dayandırmaktadır. Bergson'da bu iki yaklaşım içerisinde ağır basan gerçek ahlâkî ilke; dinamik yani açık ahlaktır.[28] Buna göre Bergson'un ahlak anlayışı esnek, dinamik, sezgi temelli olduğu için evrensel ahlak yasa fikriyle uyuşmaz. Mela'da ise bunun tersi olarak diler getirilen düalist birlikteliğin toplumsal zorunluluğu şeklinde işlendiğini görebilmekteyiz.

2. Mela'nin Evrensel Ahlak Anlayışına Giriş

İnsanın evrensel tabiatı tarih boyunca hep değişikliğe uğramıştır. Fakat bu, evrensel olan ahlâkî iyi olanı değiştirmemiştir. Mela örneğinde görüldüğü gibi üzerinde işlenilen nesneler değişse de esasında evrensel ve ahlâkî olan bir hiçbir zaman varlığını kaybetmemiştir. Dolaysıyla değişen ahlâkî olan değil ahlâkî olanın değersel anlam yüklemeleridir. Kabul edilen evrensel ahlak tektipçi bir insani eylem anlayışı değil, ilâhî kelama ram olmuş bir eylem düşüncesi hâkimdir Mela'da. Mela, insanlığın farklılıklarının hakikat karşılığındaki tektipçiliği değil bilakis ilâhî zenginliğini ifade etmektedir.

Mela'nın evrensel ahlak anlayışının tematik ve kaçınılmaz kodları: Va'z (Divan, s. 244), sabır (Divan, s. 58,76), şükür (Divan, s. 54, 56, 70, 196,

27 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 196.

28 Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 9-87.

228, 290, 296), adalet (Divan, s. 434), beraat (Divan, s. 366), irşat (Divan, s. 244) şeklinde biçimlenmektedir.[29] Bu kavramlar, onun ahlak anlayışının muhtevasını şekillendirmektedir. Şiirlerinde yer alan; varlık bilim, güzellik, ölüm ve sonrası,[30] din, iman, ahlak ve aşk konularının gibi evrensel temaların referans kaynağı ise hakikat-aşktır yani ilâhîdir.[31] Bu minvalde ontolojik olarak ahlakın kaynağı bireyden ya da bağlı bulunduğu toplumun sosyolojisinden bağımsız evrensel bir referansa dayanmaktadır. Tabi bu, ahlakın toplumdan etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Mela'nın buradaki amacı, kaynak itibariyle yani saf ahlakın üstün olanının ilâhî olanı olduğunu vurgulamaktır. Onun şu dizeleri de aşk üzerinden evrensel ahlaka ulaşan düşüncelere birer vurgu yapılmaktadır:

Ew sûret û mir'at û husn jê bû zuhûr ayatê husn
Lê bû tecella zatê husn, husnê di wî serçeşme da
O sûret, ayna ve güzellikten yine güzellik ayetleri göründü
O gerçek güzellikten neşet etti bütün güzelliklerin kaynağı[32]

Mela, bütün güzelliklerin kaynağını gerçek ve yegâne güzellikte aramaktadır. Bu güzellik her şeye kaynak oluşturmaktadır. Mela, kendi şahsında insanlık için daha "*kalubela*"dan itibaren belirlenmiş ilahî bir kader yasasının mevcut olduğunu savunmaktadır. Bu durum, Mela'nın ahlak anlayışına da sirayet etmiştir. Ona göre, ezelden insanların eylemlerinin evrenselliği aynı zamanda kalubelaya dayandırmaktadır. Bunu onun şu dizelerinden anlayabilmekteyiz:

Ellah di ber qalûbela da yexme ket qelbê Melê
Avête çerxê cedwelê evrenge 'enberbarê xet
"Kalubelâ"dan önce Allah yağmalamak için Mela'nın gönlünü
Böyle takdir etmiş kader cetvelinde amber saçan hattın rengini[33]

Aşağıdaki dizelerde de görüldüğü üzere Mela, aşkı evrensel bir hakikat olarak görmektedir.[34] Aşkın kaynağı olduğu bu hakikat aşığı evrensel bir eylem bütünlüğüne götürmektedir. Bu evrensel ahlak ilkesinin kendine yer bulduğu referans, evrensel insan ilkelerine sahip İslam dini olmaktadır. Bunun Müslüman olmayan bireyler için evrenselliği ise hem inanç hem de kelamî, olarak tartışılmaya açık görünse de esasında ilâhî

29 Abdulcelil Bilgin, "Kur'ân'a Divan Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme", *Mukaddime* Özel Sayı (2017), 1-16.

30 Adnan Memduhoğlu, "Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat Ve Şeriat İlişkisi", *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*, ed. Hamdullah Arvas vd. (Van: Özgür Yayınları, 2025), 176.

31 Bilgin, "Kur'ân'a Divan Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme".

32 Cizîrî, *Divan*, 19.

33 Cizîrî, *Divan*, 110.

34 Memduhoğlu, "Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat Ve Şeriat İlişkisi", 180-181.

aşk nezdinde bunun, insanlık ahlakı olması hasebiyle evrenselliği kabul edilebilir bir noktada yer almaktadır.

Her yek bi temaşagehê husna te ji her ca
Teşbîhê nigaran bi cemala te di naz in
Mihrabi du ebrû ku ji bala ve xweyabin
Der secdegehê 'işqê niyazê me nimaz in
Güzelliğinin seyrine koşup gelmiş herkes her taraftan
Süslenmiş sevgililer gibi, senin cemalinle naz ederler
İki kaşının mihrabı görününce bize yükseklerden
Aşk secdegâhında niyazımız namazdır bizim[35]

Mela'nın ahlak anlayışında sadece kelamî ya da söz sanatına dayalı bir güzellik vurgusu yoktur. Bu dar çerçevede olabilecek bir vurgu ulusal bir niteliği teşkil etmektedir. Mela'da bunun yerine gönül vurgusu vardır. Gönül vurgusu ise ulusal değil evrensel bir metafordur. Bu vurgunun izlerini kendi hemşerisi olan Şeyh Muhammed Nurullah Seyda'da da görmekteyiz. Şeyh M. Nurullah Seyda: "***güzel yapmak güzel söylemekten daha güzeldir***" sözü tasavvuf kültüründeki güzel eylemin üstünlüğüne aksiyolojiye bir vurgu vardır. Aynı şekilde Mela'da da söylem eylem birlikteliğinin ahlâkî vurgusu dikkat çekmektedir. Evrensel ahlakın kaynağını, hakikat aşkına mazhar olmakta gizli olduğuna dikkat çekip bunun herkese sunulmasının gerekliliğini vurgulayan Mela bunu şu mısralarla nakşeder:

Heyata dil meya baqî binoşîn da bi muştaqî
Ela ya eyyuhe's-saqî edir ke'sen we nawilha
Bırak da aşk ile içelim gönül dirilten ebedi şaraptan
Dolaştır kadehi saki, herkese sun, bana da ver ondan[36]

Mela'nın ahlak düşüncesinde evrensellik ilkesi olmakla birlikte, bu evrensel ahlak anlayışı biriciktir. Herkes için geçerli olan ve kişiden kişiye toplumdan topluma değişmeyen ve değişmeyecek bireysel veya sosyolojik bir ahlak anlayışlından bahsetmek mümkündür. Hakikat eylemin kaynağı bu olup doğruluğun ölçütü de bunun etrafında gizlidir. Şu dizelere adeta buna açık bir vurgu oluşturmaktadır:

Her ne bi vê cehd û lezê, çerxên li dora merkezê
Behra du 'alem lê bezê, tê wî ev hebab sergeşte da
Bütün gezegenler bu hızla dönmede bir merkez etrafında
Her iki âlemin denizi coşar, bu denizin kabarcıkları mest olur[37]

35 Cizîrî, *Divan*, 137.
36 Cizîrî, *Divan*, 229-230.
37 Cizîrî, *Divan*, 23-24.

Nuqteyê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'alemê
Ser didin me'nayekê eslê sewadê nuqte bû

İlim ve kitabetin bütün şekilleriyle varlığın çıkış noktası
Sonuçta bir tek noktaya varır, çünkü odur hepsinin aslı[38]

İyi ahlak, kâmil-i insan olmak isteyen herkeste olmak zorunda: Mela'nın "**küllî kanûn**" olarak ifade ettiği birlik ilkesi, onun ahlak anlayışını da kapsamaktadır.[39] Bu aslında paradigmik bir yaklaşım olarak teorik bir yasaya dönüşmektedir. Bu durumu Mela'nın tevhid anlayışında da görebilmekteyiz. Bu kavrayış, evrensel bir birlik, aşk ve manevi dönüşüm kavramlarını kapsayan kapsamlı bir öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır.[40] Evrensel bir ahlak anlayışına evrensel bir sufizm görüşü çerçevesinde şekillendirilmektedir.

Mela, insanın tabiatında var olan asli güzelliğe de dikkat çeker. Ona göre insan, kâinata özünde temiz bir yaratılışla gelmiştir; yani mayası saflık üzerine kuruludur. Birey aklını, iradesini ve duygusal yetkinliğini birlikte işletebildiğinde, mükemmel insan niteliğine—klasik ifadesiyle insan-ı kâmil mertebesine—ulaşabilir.[41] Mela, ideal insan olma yolunda insanın göstereceği eylemin niteliğini kaynakta aramaktadır. Mela, cevher olarak insan kalbini ön plana çıkararak onun temiz olmadıktan sonra evrensel bir iyi oluşu da yakalamayacağına yönelik gönderme vardır. Mela, bu düşüncesini ise şu ifadelerle temellendirir.

Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit
Ku besîret te nebit sîretê ecdadi çi ket
Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın[42]

Mela, vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucu olarak varlığı tek bir hakikatin farklı görünümleri şeklinde değerlendirmiştir. Farklı görünen eylemler, amacı ve kaynağı itibariyle benzer ve iyi olmak zorunda kalmaktadır. Ona göre bütün âlem, aynı amaca yönelmiş ve bir merkez etrafında birlik içinde hareket eden bir bütünlük arz etmektedir. Başka bir deyişle Mela evreni, "***bir***" olanın çevresinde dönen bir varlık halkası olarak

38 Cizîrî, *Divan*, 15-16.

39 Nesim Doru, "Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)", *Mukaddime* 8/Özel Sayı (2017), 17-39.

40 Hadžimejlić, "Melayê Cizîrî ve Şeyh Meylî Baba'nın Tevhîd Anlayışı Mukâyesesi", 256.

41 İsmail Kıran, "Melayê Cizîrî İle Erich Fromm Karşılaştırması: İnsan Olmak", *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizirî'nin Varlık Anlayışı*, ed. Ruhullah Öz (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024), 687-688.

42 Cizîrî, *Divan*, 54-55.

düşünmüştür.[43] Buna göre bir olan beşeri kaynağa enerji vermektedir. Ahlak, bu bir etrafında biçimlendikçe başka taraflara çekilemeyecek ve asli yapısını muhafaza etmiş olarak korunacaktır.

Mela'nın evrensel ahlak anlayışının aşk metaforuna değinilecek olursak. ***Mela, evrensel olan ahlakın aşk deryasına dalabilenlerin nasibidir. Aşk deryası herkes için açıksa, o zaman aşktan gelen bu ahlak anlayışı külli yani evrenseldir.*** Fakat herkes bu kapıdan geçemeye layık değildir. Herkes için geçerli olan ve olması gereken bir ilkenin, herkesin ulaşmaması vurgusu ise Mela'da anlaşılmayı bekleyen önemli bir metafordur. Bu, paradoks gibi görünse de esasında anlaşılması zor bir realiteyi ifade etmektedir. Aşağıdaki dizede de görüldüğü üzere, ahlaktan herkes bir şeyler kendi nasibine alır fakat Mela ve aşıkların almak istedikleri ahlâkî argüman burada farklılaşmaktadır. Herkes, bu amaca yönelebilir fakat buna erişmek herkese nasip olmazken, herkes yolda kalacak kadar da dirayet gösteremeyebilir. Yolda kalmak, bu yaklaşımın temel prensipleri arasında gösterilmektedir.

Herkes seherê talibê tiştek bi çimen hat
Hin sosin û hin sunbul û hin zulfê du ta girt
Bir şeyler dermek için bahçeye akın etti herkes seherde
Kimi zambak, kimi sümbül, bense zülüflerden iki tel kopardım[44]

Hakikat insanı masîvayı elinin tersi ile iter. Mela aşka ulaşmayı hakikate ulaşmanın ve ona tüm iliklerine kadar benzemenin ya da onun istediği bir kul olmanın diğer adı olmaktadır. Mela'ye göre bu aşk, Allah tarafından "***elest bezmi***"nde Mela'nın kalbine yerleştirildiği gibi bütün insanların yaratılışına da işlenmiştir. Bu ilahî öz, eğer dünya tutkuları ve masîva ile örtülmezse, her insanın kalbi Allah'ın marifetiyle nurlanır ve hakikatin idrakine ulaşır.[45]

Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'înayet
Beylikle padişahlığın bir kıl kadar yok değeri yanında Mela'nın
Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet[46]

Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zahir huwe'l-Batin
Huwe'l-Me'bûdu we'l-Meşhûdu fî kulli'l-huwiyyatî
Evvel odur, ahir odur, zahir odur, batın odur
Mabud odur, meşhud odur bütün hüviyetimde[47]

43 Doru, "Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)".
44 Cizîrî, *Divan*, 58-59.
45 Nesim Doru, *Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin Portresi (Melayê Cizîrî)* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2016).
46 Cizîrî, *Divan*, 54-55.
47 Cizîrî, *Divan*, 191-192.

Mela, dünyanın debdebeli ve şatafatlı akışı içerisinde sarhoş olan insanlara gönderme yaparak, bununla sarhoş olanların ideal insanda olma yolundan uzaklaştığını, buna karşın aşk iksiri ile sarhoş olup dünya sevgisinin gönüllerden atılması ise; saf iyi olan eylemin açığa çıkmasını sağlamaktadır. Buradaki aşk iksiri, insanı hakikate ulaştıran bir araç olarak kendisini isteyene hissettiriyor. Ve kalbin iyi olmasının kaynağını da buna dayandırmaktadır.

Nûreke nadir wucûd e gerçi ewwel nar û dûd e
Berqe lami' ma li kû de hub di qelban kîmiya ye
Az bulunur bir nurdur o, ateş ve duman olsa da önceleri
Parlak şimşektir aydınlatır vurduğu yeri, kalblerin kimyasıdır aşk[48]

Ona göre dünya ve içindekiler öyle sevdirilmiş musibetlerdir ki hangi sınıf, statü ve mertebede olursa olsun herkes onun belasına düşmektedir.[49] Bu bela âşıklara bulaşamaz, aynı zamanda Mela'ya da bulaşmamıştır. Onun şu dizeleri bunu daha anlaşılır kılmaktadır:

Minnet ji Xudayê ku bi 'ebdê xwo Melayî
Iksîrê xemê 'işqê, ne dînar û direm da
Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Mela'yı
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona altınla gümüş sevgisini[50]

3. Evrensel Ahlak Yasasına İlahi Yolculuk

Allah, ezelî ilminde her varlığın neyi, ne zaman ve nasıl yapacağını önceden bilmektedir. Bu nedenle, varlık henüz zuhura çıkmadan önce Allah, insana yapması ve sakınması gereken şeyleri bildirmiştir.[51] Kuşkusuz bu bildirimlerin kaçınılmaz içeriği de ahlak olmaktadır. Bu ahlak anlayışına göre kul, her şeyi artık Allah'ın nuruyla görür, O'nunla işitir ve O'nunla konuşur. Allah bu kulların işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olur.[52] Bu durumda âşık kulun benliği ortadan kalkar; nefsini aşarak Allah'ta yeniden var olur. İşte bu manevî mertebe "***bekâ billah***" olarak adlandırılır.[53] Bu, herhangi bir bireyde ya da toplum veya devlet ile sınırlandırılmamış bir eylem düşüncesidir. Sevgili olarak adlandırılmış olan ahlakın kaynağı olarak Allah, bir ve biricik söz sahibidir. Bu

48 Cizîrî, *Divan*, 140-141.

49 Seher Akçınar, "Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülüf Sembolünün Tahlili", *Mukaddime* 8/Özel Sayı (2017), 133-152.

50 Cizîrî, *Divan*, 30-31.

51 Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*, 291.

52 Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh=Kitâbu'r-Rikâk* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), 38.

53 İrfan Yıldırım, "Marifet Kavramının Melayê Cızîrîdeki İzdüşümleri", *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*, ed. Hamdullah Arvas vd. (Van: Özgür Yayınları, 2025), 84.

durum, Mela'nın ahlak anlayışını evrenselleştirirken aynı zamanda ilahî cebri bir ahlak anlayışını da ortaya koymaktadır.

Mutlak varlık olan Yaratıcı, tüm varlıkları kendi cemal nurundan yaratmıştır. Bu sebeple Allah'a yönelen insan da aynı nurun yansımasıyla O'na yaklaşır ve O'nunla manevi bir bağ kurar.[54] Bu herkese açık evrensel nurdan kendi nasibini alan insan, ideal insana ulaşmış demektir. İnsan-ı kâmil olan bir ahlâkî ilkenin onun cemali ve rengine bürünmekle mümkün olduğunu Mela'da görebilmekteyiz.

Üstinsan olmanın ön koşullarından birisi de kabul ettiği ve sergilemiş olduğu ahlâkî eylemin ben merkezli olmasından ziyade aşkın bir kaynağa dayanmasıdır. Ben merkezli olmayan ahlak, evrensel ahlakın temel niteliklerinin başında gelmektedir. Çünkü "ben"den çok "biz" ve biz ruhu ön plandadır. Bu da ancak aşkın bir değere tabi olanların erişebileceği bir mertebe olarak karşımızda durmaktadır. Bunun için Mela, sınırsız arzu ve istekle dolu olan kendi ahlak yasasından ziyade ilâhî olan evrensel ahlak yasına tabidir. Bu anlayışta bir ahlak yaklaşımı, insanın modern dünyanın çöküşünde bir can simidi sunmaktadır. Her ne kadar nihilist ahlak anlayışına göre bu sürü ahlakı olarak değerlendirilse de esasında bu durum, ilâhî kaynaklı evrensel ahlakın ta kendisidir. Nitekim Nietzsche, ahlaklı insanı ahlaksız diye bilinen insandan daha düşük ve daha zayıf görür. Ona göre acı çekmenin normalleştirilmesi eylemi sürü ahlakıdır.[55] Mela kendi ahlâkî görüşün aksine kendisini en iyi bilen ve yaratanın kendisine bahşetmiş olduğu istediği ahlâkî eylemin üstünlüğü savunur. Bu köle ahlakı değil bilakis köleleştiren insanlara karşı kendilerini yaradana ulaşıp ebedi özgür eylemin dışa vurumunun yansıtıldığı ahlaktır. Mela'nın eleştirilerinin merkezinde anlama ferasetinden uzak durmak, kadirşinaslık göstermemek ve kâinatın sırlarına yönelmemek gibi tutumlar yer alırken; Nietzsche, sürü psikolojisiyle hareket eden bireyi ve bu bireyin ürettiği ahlakı, güçsüzlerin bir yansıması olarak değerlendirmektedir.[56] Aslında Nietzsche için ölen tanrı değil insanlığın inandığı tanrısal eylemidir. İnsanların eyleminin Tanrı merkezinden alınıp çıkara bahşetmesi onun bu düşünceye sahip olmasına sebep olmuştur. Buna göre insanın Allah'ın ahlakına sahip olması demek bu ölümün yeniden dirilişi sayılacaktır.

Mela'ye göre bütün varlık, onun zatına doğru akan bir nehir gibidir. Kâinatta yer alan her şey yönünü o mutlak hakikate çevirmiştir. Bu yöneliş içerisinde varlıklar arasında bir ayrım bulunmaz; zira her şey ve herkes, ilahî zata dönmek zorunda olan bir hakikat yolcusudur.[57] Evrensel ahlak

54 Ali Tenik, "Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi", *Mukaddime* 8/Özel Sayı (2017), 93-118.

55 Burcu Atışar, *Nietzsche'de Üstinsan Anlayışı* (Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Iğdır Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-34.

56 Yıldırım, "Melayê Cızîrî Ve Nıetzsche'nin 'İnsan'a Dair Görüşleri Üzerine Bir Mukayese", 672.

57 Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*, 63.

yasası Mela'da, toplumsal olarak hatta beşerde kuşatıcı bir özellik taşımaktadır. Bu, ideal insan olma yolunda ahlakın ilâhî nizama benzedikçe gerçek manada beşer olabileceğine kurallar koymaktadır. Başkasının kuralları değil yalnızca O'nun yani kendisini yaratanın kuralları. Mela'nın aşkı da bu ulvi varlık ve kendisini ona götüren hakikat yoludur. Onun ahlak anlayışı, başkasının istediği ahlak değil Tanrı'sının istediği ahlaktır bu. Tüm âlemi mükemmel bir biçimde tasarlayan ve idare eden insanlık için evrensel olan ahlak yasalarını insanlara bildirmektedir.

Herkesê camek ji destê wê binoşit noşi bî
Ê ji destê wan nenoşî zehri pê bit ew medam
Herkesê carek diye ew zinde ma hetta ebed
Ê nedîbit ew perî dê zindegî lê bit heram
Kim ki onun elinden içmişse her daim afiyet olsun ona
Ellerinden içmemiş kişiye içtiği her dem zehir olsun ona
Ebediyyen zinde kalır bir kez görenler onu
Hayat haram olur o peri yüzlüyü görmeyenlere[58]
'Alem bi 'alem ew neseq ayîneyê yêt esmayê Heq
Nûra tecellaya teteq 'eks û xiyal û saye da
Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerine
Varlıkta tecelli eden nur, aksedip göründü hayal sûretinde[59]

Mela, Allah'a kulluğun insanlığın evrensel bir eylemin dışa vurumu olduğu üzerine şifreler vermiştir. Örneğin Mela'ya göre secde, evrensel ve ontolojik bir duruşun sembolüdür. Bu yönüyle secde, sûfînin beşerî ve nefsânî yönlerinden arınarak ilahî güzelliğin hakikatine ulaşma çabasını, yani varoluşsal bir dönüşümü ifade etmektedir.[60] Kul, kulluk görevi neticesinde evrensel olan insanlık ahlakına yarışır kişiliğe bürünmektedir. Mela bunu, namaz ve secde ibadeti üzerinden şu şekilde ifade etmektedir:

'Eqdê îhramê dema dilber xuya bî ferzî'eyn
Secdeyek ber wan du birhan nagirit cih sed nimaz
Namaz için tekbir almak farz-ı ayn olur görününce sevgili
Yüz namaz tutmaz, kaşları arasına edilen bir secdenin yerini[61]

Herdu qeran ku qible yin perde du'a ji ber biret
Wê se'etê dideyne 'işq lazim e yek-du secde ferz
Birbirine yakın kaşlar kıble olup göründüklerinde her defasında
O an aşk dininde âşığın bir iki secdeye varması farz olur[62]

58 Cizîrî, *Divan*, 128-129.
59 Cizîrî, *Divan*, 14-15.
60 Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*, 61.
61 Cizîrî, *Divan*, 92-93.
62 Cizîrî, *Divan*, 106-107.

Mela, Allah' en yakın olduğu anı secde eylemi üzerinden değerlendirmektedir. Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadis ekseninde secde ibadetine bakan Mela,[63] eğilmenin ve ruhsal mutluluğun yegane kaynağını yine Allah'a yakın olmakta aramaktadır. Secde aynı zamanda kula değil kulluğun yegane sahibi olan Allah'a yapılması yönünde var olan vurguya da dikkat çekmeliyiz. Yaradan üzerinden onun emirleri insanlık adına evrensel olacağı da kuşkusuzdur. Yol gösterici ideal insan prototipi O'nun elçisi yani Hz. Muhammed (as)'dir.

Ji dilek safî bibeyn mihrabê
Secdeyek lazim e der babê du'a
Her iki kaşının önünde ihlas ve yakin ile
Secde ederiz, rehberimizdir adab-ı dua

İnsanın iyi olanı istemek ve bunun için bir arayış içerisinde olması insanı, diğer canlılardan ayran en önemli özelliktir.[64] Mela, insanı diğer tüm varlıklardan üstün tutarak onu varlıkların sultanı, yani yaratılmışların en yücesi olarak görür. Ona göre insan, âlemin merkezinde yer alan ve bu yönüyle bütün kâinatın özü ile meyvesini temsil eden bir varlıktır. Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu bu ünsiyetlerden dolayı kendisini yeryüzünde halife olarak tayin etmiştir.[65] Bu hakikat açısından değerlendirildiğinde, Allah'ın "cemal" sıfatı tüm varlıkları kuşatarak onları kendi güzelliğinin bir yansıması hâline getirmektedir.[66] Mela ideal ve evrensel ahlakın tecellisini Hz. Muhammed üzerinden betimlemeye gitmektedir. Mela Hz. Muhammede'e olan aşkını birçok dizesinde dile getirmiştir. Bunu Mem û Zîn ve Ferhad ile Şirin üzerinden metaforlaştırmaktadır. Ünalan; Divan'ı baştan sona bu iki aşk üzerinden değerlendirildiğini ifade etmektedir.[67]

Mela, söz konusu dizelerde Allah'ın ehadiyet güneşinin Hz. Muhammed'de tecelli ettiğini vurgulamakla birlikte, aynı zamanda Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel niteliğine de işaret etmiştir.[68] Tüm varlıkların kaynağı tek bir zattan türemiştir, kaynağını Yaratıcıdan alır. İnsan yaradılışın ideal olma noktasındaki tüm niteliklerini özünde taşıyan yegâne temsilcidir. O, Allah'ın cevher rengine bürünmüştür. Dolayısıyla eylemleri ile ona yaklışır bir ahlak anlayışına da sahip olmalıdır. Onun

63 Nurullah Agitoğlu, *Melâyê Cizîrî Dîvân'ı ve Hadis Kaynakları* (İstanbul: Kitabi, 2024), 72.

64 Yıldırım, "Melayê Cızîrî Ve Nıetzsche'nin 'İnsan'a Dair Görüşleri Üzerine Bir Mukayese", 649.

65 *Ali Tenik, Sufi Kişilik ve Ahlâk (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022), 340.*

66 Tenik, "Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi".

67 Ünalan, *Mela Ahmed-i Cezerî, Mela Ahmed-i Cezerî Divanı: Tercüme ve Şerh*, 1/19.

68 Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*, 314.

sergilediği eylemler "misal-i ahsen" (en güzel örnek) olarak tanımlanmaktadır.[69]

İro ji cemâla te dîle min bi birin e
Ellah! Çi habîbi çi tabibi vekavin e
Bugün senin cemalinden dolayı yüreğim yaralıdır
Allah! Sen ne güzel yar ve tabibsin gönlümü tedavi et

Carek tu nezerde li möe miskin u xerîban
Berde tu ji hepse u ji zindanê derine
Bir defa biz miskin ve gariplerin gönlüne nazar eyle
Bırak bizleri hapis zindandan salıver

Gava ku tu hati u buye runahi li her ca
Êdi me nedi zulm u xerabi veşârine
Sen gelip her şeyi aydınlatınca
Artık zülüm ve haksızlığı görmez olduk

Mela Hz. Muhammed'i tüm yaratılmışların zirvesi olarak görmektedir. Ve her şeyin yaratılış amacında onun ideal prototipini örnek göstermektedir. Mela, yer ve gökleri onun hayranlığı ile betimlemektedir. Onun dünyaya gelişi ile dünya karanlıktan aydınlığa kavuştu. Her yerde merhamet tohumları atıldı. Onun, gelişi Cenneti bile sevindirdi.[70] İnsan ideal varlık olması hasebiyle, kendisinin ahlâkî tutumu da evrende beklenilen ideal eylemin içeriğini biçimlendirmektedir. Tıpkı âlemlere rahmet[71] ve güzel ahlakı tamamlamak üzere gelen[72] ideal ve yaşamış insan prototipi, Hz. Muhammed gibi. Onun bedensel ve ahlâkî örnekliği kendisine inananların ona hayranlığını arttırdığı gibi Müslüman olmayanların dahi takdirini almıştır. Hatta Abdullah B. Selam gibi isimlerin sırf bunun için Müslüman oldukları rivayet edilir ki kendisi şöyle demiştir: "*Bu yüz bir yalancı yüzü değildir*".[73]

Sonuç

Bu çalışma, Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışının metafizik ve tasavvufi boyutlarını inceleyerek onun evrensel ahlak yasasına ilişkin özgün

69 Naşide Şanlı, *Molla Ahmed el-Cezer'i'de Biliş ve Oluş* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2025), 105-106.

70 Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî*, ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023), 411. Ahmet Özdemir, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 139-156.

71 Enbiya Suresi:107. Ayet.

72 Muslim, *Sahih-î Muslim: Kitabü'l-İman; 2593. Hadis*, ts.

73 İbrahim Bayraktar, *Hz. Peygamber ve Evrensel Hayatı* (Erzurum: Şelale Yayınları, 1995), 26-27.

yaklaşımını ortaya koymuştur. Mela'nın evrensel ahlakı, insanın sosyal konumu, kültürel kimliği veya tarihsel şartlarından bağımsız olarak geçerliliği bulunan ilâhî bir hakikat olarak temellendirilmiştir. Onun şiirlerinde aşk, bir duygu olmaktan ziyade, varlığı harekete geçiren asli ilke ve ahlakın kaynağıdır. Ahlâkî eylem, beşerî eğilimlerden değil aşkın hakikatle kurulan ontolojik bağdan türer. Bu nedenle Mela'de ahlak, özü itibarıyla ilâhî olana yönelişin bir tezahürüdür.

Çalışma, Mela'nın yaklaşımının sadece tasavvufi bir ahlak öğretisi olmadığını; evrenin yapısını, insanın konumunu ve ahlâkî sorumluluğunu bütüncül bir metafizik çerçeve içinde yeniden yorumladığını göstermiştir. Ona göre insan, varlık düzeninin merkezinde yer alan ve ilâhî güzelliğin yansımasını taşıyan bir cevherdir. Bu konum, insana evrensel bir ahlâkî yükümlülük de yüklemektedir. Mela'nın eserlerinde sıkça vurgulanan "kalubela", "nur", "cemal", "aşk" ve "hakikat" temaları, insanın ezelî yaratılışında ahlâkî potansiyelin bulunduğuna dair temel göstergelerdir.

Ahlakın kaynağı insan değil, ilâhî hakikattir.

Varlığın yaratılışında yer alan "nur" ve "cemal" kavramları, evrensel ahlakın metafizik temelini oluşturur.

"Kalubela" vurgusu, insanın ezelî ahlâkî kodlarla yaratıldığı fikrini destekler.

Aşk, Cizîrî'de ontolojik bir ilke olup ahlâkî eylemin itici gücüdür.

Aşktan nasip alan insan, "insan-ı kâmil" yoluna yönelir.

Nefsî arzuların aşılması, evrensel ahlaka erişimin şartıdır.

Mela'nın ahlak kodları va'z, adalet, sabır, şükür ve irşat gibi evrensel değerler etrafında şekillenir.

Bu ilkeler belirli bir topluma veya kültüre değil, bütün insanlığa hitap eden değerlerdir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi ise Mela'nın ahlak sistemine doğrudan etki ederek varlığı birliğe, birliği aşka ve aşkı ahlaka bağlayan bütünlüklü bir etik kurgu oluşturur.

Kant'ın akıl merkezli ahlakı ile Mela'nın aşk merkezli ahlakı arasında kavramsal bir benzerlik olmakla birlikte kaynak farklılığı belirgindir.

Durkheim'ın kolektif bilinç ve birleştirici ritüeller anlayışı, Mela'de ilahî bir birlik metafiziğiyle karşılık bulur.

Sonuç olarak Mela, evrensel ahlakı rasyonel bir yasa olarak değil, ilâhî aşkın insan kalbinde tecellisiyle açığa çıkan bir hakikat şeklinde değerlendirmektedir. Bu yönüyle Kant'ın kategorik imperatifiyle paralellik taşısa da, kaynağını akılda değil ilahî olanda bulması bakımından özgün bir etik yaklaşım sunar. Mela'nın düşüncesi, modern etik teorilerin eksik bıraktığı metafizik-manevi boyutu tamamlar niteliktedir. Mela'nın şartlı evrensel ahlak öğretisi, bireysel eylemi ilâhî düzenle uyumlu hâle getirmeyi amaçlayan, tasavvufî kökenli evrensel bir etik model sunmaktadır. Bu model hem klasik tasavvuf geleneğinin hem de evrensel insanlık değerlerinin bütüncül bir sentezidir.

Kaynakça

Agitoğlu, Nurullah. *Melâyê Cizîrî Dîvân'ı ve Hadis Kaynakları*. İstanbul: Kitabi, 2024.

Akçınar, Seher. "Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülüf Sembolünün Tahlili". *Mukaddime* 8/ Özel Sayı (2017), 133-152. https://doi.org/doi:%252010.19059/mukaddime.331664

Aristotales. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Arvas, Hamdullah. "Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesine Yön Veren Dinî Ve Felsefî Akımlar". *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîî'nin Varlık Anlayışı*. ed. Ruhullah Öz vd. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Atışar, Burcu. *Nietzsche'de Üstinsan Anlayışı*. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Iğdır Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Baluken, Yusuf. "Şeyh Ahmed el-Cezîrî Dîvânı'nın En Eski Nüshası". *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî*. ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van: Peywend, 2023.

Bayraktar, İbrahim. *Hz. Peygamber ve Evrensel Hayatı*. Erzurum: Şelale Yayınları, 1995.

Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2017.

Bertrand, Russel. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Bilgin, Abdulcelil. "Kur'ân'a Divan Durmak Vahyin Renk ve Tonlarının Cizirî'nin Şiirindeki Nicel Yansımalarına Dair Bir İnceleme". *Mukaddime* Özel Sayı (2017), 1-16. https://doi.org/doi:%252010.19059/mukaddime.330841

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh=Kitâbu'r-Rikâk*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2022.

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

Doru, Nesim. *Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin Portresi (Melayê Cizîrî)*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2016.

Doru, Nesim. "Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)". *Mukaddime* 8/ Özel Sayı (2017), 17-39. https://doi.org/doi:%252010.19059/mukaddime.363358

Ertekin, M.Zahir - Yıldız, Ayhan. *Govenda Zimanan Mulemme' Di Edebîyata Kurdî Ya Klasik Da*. Van: Lorya, 2022.

Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi: İlk Filozoflar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

Hadžimejlić, Ćazim. "Melayê Cizîrî ve Şeyh Meylî Baba'nın Tevhîd Anlayışı Mukâyesesi". *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*. ed. Hamdullah Arvas vd. Van: Özgür Yayınları, 2025.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.

Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Kıran, İsmail. "Melayê Cizîrî İle Erich Fromm Karşılaştırması: İnsan Olmak". *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizirî'nin Varlık Anlayışı*. ed. Ruhullah Öz. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Memduhoğlu, Adnan. "Melayê Cizîrî'nin Düşüncesinde Hakikat Ve Şeriat İlişkisi". *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*. ed. Hamdullah Arvas vd. Van: Özgür Yayınları, 2025.

Muslim. *Sahih-î Muslim: Kitabü'l-İman; 2593. Hadis*, ts.

Noyan, Şilan - Öz, Hamdullah. "Melayê Cizîrî'nin Divan'ında Bitki Ve Hayvanlar". *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîî'nin Varlık Anlayışı*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Öz, Ruhullah. *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.

Özdemir, Ahmet. "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber". *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî*. ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî". Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri. ed. İbrahim Baz, vd. Ankara: Özel Ofset, 2023.

Platon. *Kratylos*. çev. Mehmet Karasakal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Sebahattin Eyyüboğlu - Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

Sönmez, Nesim. *'Alim-Edîb Û Şa'irên Kurdînûs-II*. Van: Peywend, 2025.

Şanlı, Naşide. *Molla Ahmed el-Cezer'i'de Biliş ve Oluş*. Bursa: DTA Yayıncılık, 2025.

Tek, Ayhan. *Melayê Cizîrî: Jıyan û Tesîra Edebî Şerha Xezelên Bıjartî*. İstanbul: Nûbahar Yayınları, 2. Basım, 2024.

Tenik, Ali. *Sufi Kişilik ve Ahlâk*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022.

Tenik, Ali. "Şeyh Ahmed Cızîrî'nin Şiirlerinde Varlık İlahi Sevgi ve Cemal Konularının Tasavvufi Analizi". *Mukaddime* 8/Özel Sayı (2017), 93-118. https://doi.org/doi:%252010.19059/mukaddime.315602

Ünalan, Abdullah. *Mela Ahmed-i Cezerî, Mela Ahmed-i Cezerî Divanı: Tercüme ve Şerh*. 2 Cilt. Ankara: Elips Kitap, 1. Basım, 2025.

Yıldırım, İrfan. "Marifet Kavramının Melayê Cızîrîdeki İzdüşümleri". *Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışı*. ed. Hamdullah Arvas vd. Van: Özgür Yayınları, 2025.

Yıldırım, İrfan. "Melayê Cızîrî Ve Nıetzsche'nin 'İnsan'a Dair Görüşleri Üzerine Bir Mukayese". *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîî'nin Varlık Anlayışı*. ed. Ruhullah Öz. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

MELÂYÊ CİZÎRÎ'NİN AHLAKINDA AŞK FENOMENİ

Mehmet SULHAN[1]

Giriş

Bu çalışmamızda, Kürt edebiyatının en önemli klasik şairlerinden ve mutasavvıf düşünürlerinden birisi olan Melâyê Cizîrî'nin ahlak düşüncesinde aşk fenomenini ele alacağız. Asıl adı Molla Ahmed el-Cezerî olan ve daha çok Melayê Cizîrî (Cizreli Molla) yahut kısaca Mela lakabıyla tanınan şair, doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak tespit edilememekle birlikte genel kabule göre 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın ortaları arasında yaşamıştır. Literatürde ağırlık kazanan görüş, onun yaklaşık olarak 1570–1640 yılları arasında hayat sürdüğü yönündedir. Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönem, Cizre'de Azîzân Beyliğinin hüküm sürdüğü zaman dilimine tekabül etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu süreçte Azîzân mirleri tarafından desteklenen medrese kurumları, Cizre'yi bölgenin önemli bir ilim ve irfan merkezi hâline getirmiş; böylece pek çok âlim, düşünür, edip ve şair yetişmiştir. Cizre'nin bu entelektüel ortamında yetişen şahsiyetler arasında Melayê Cizîrî'nin yanı sıra Feqiyê Teyran ve Ehmedê Xanî gibi isimler özellikle zikredilebilir.[2] Bu üç yazarın ortak özellikleri edebî, felsefî ve kültürel düzeyde oldukça belirgindir. Bunlar Kürt klasik edebiyatını kuran, tasavvufî düşünceyi şiire taşıyan, medrese geleneğine dayalı âlim-şairler ve Kürtçeyi edebî bir dil haline getiren öncü figürlerdir.

Melâyê Cizîrî'de aşk, yalnızca bireysel bir duygusal tecrübe olarak değil, ahlaki ve ruhsal olgunluğa ulaşmada merkezi bir ilke olarak işlev görür. Ona göre aşk, insanın nefsini arındıran, marifet ve hakikate erişim sürecini başlatan, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki erdemleri güçlendiren bir güçtür. Bu bağlamda çalışmamızda aşkın Cizîrî'nin ahlak anlayışındaki yeri, bireysel erdemler ile toplumsal sorumluluklar arasındaki ilişkisi, sembolik ve metafizik işlevi ile tasavvufi boyutunu analiz etmeye gayret edeceğiz. Cizîrî'nin ahlak felsefesinde ise aşk, insanın hem içsel olgunluğuna hem de toplumsal sorumluluklarının şekillenmesine aracılık eden temel bir ilkedir. Cizîrî'ye göre aşk, bireyi nefsin arzularından uzaklaştırarak erdemli davranışlara yönlendirir. Bu yaklaşım, aşkı salt bir duygusal durum olmaktan çıkarıp hem bireysel hem de toplumsal ahlakın

1 Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, mehmet.sulhan@siirt.edu.tr.

2 Zülküf Ergün, *Di Peydabûna Edebîyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê*, Yüksek Lisans Tezi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin 2012, 84.

merkezi unsuru hâline getirir. Şiir ve felsefi anlatımlarında aşk, ahlaki rehberliğin temel mekanizması olarak görünür.

1. Aşk, Bireysel Olgunluk ve Efsanevi Örnekleri

Aşk, yoğun ve derin bir sevgi durumu olarak; âşık ile maşûk arasındaki ilişkide daha çok âşığın iç dünyasını ve varoluşunu belirleyen bir hâl, sevgi sürecinin en ileri aşaması ve insanın varlık sebebi olarak tanımlanmaktadır.[3] Cizîrî'nin şiirlerinde aşk, bu yoğun duygular ile birlikte sıklıkla efsanevi karakterler aracılığıyla ifade edilir. Ferhad ile Şirîn, Mem ile Zîn, Yusuf ile Züleyha, Leyla ile Mecnun gibi figürler hem gençlik ve sevgi sembolleri hem de ahlaki ve ruhsal erdemlerin temsilcisi olarak kabul edilir.[4] Örneğin Leyla-Mecnun hikâyesi bağlamında aşk, şairin iç dünyasında bir enerji ve tutku kaynağı hâline gelir.[5] Bu aşk, hem bireyin ruhsal arınma ve ahlaki olgunlaşma sürecini başlatan bir güç olarak işlev görür hem de ahlaki erdemlerin şekillendiği bir fenomendir. Cizîrî, aşkın bu dönüşüm etkisini sembolik bir dil ile bireysel ve içsel deneyim yoluyla okuyucuya aktarır.

Dê bi bazû û milan şubhetê Ferhadi çi kir
Çi dibit ger tu hesab kî mi bi Ferhad û Memê.[6]

Kol ve omuz gücüyle Ferhad'ın ünü neye yaradı ki?
Beni Ferhad ve Mem ile kıyaslasan ne değişir ki?.

Aşk, Cizîrî'de ahlaki olgunluğun ölçütü kabul edilmektedir. Bu yol ile hakiki aşkı deneyimleyen birey, nefsini terbiye eder, kötülüklerden uzaklaşır ve erdemli davranışlarla topluma katkıda bulunmaktadır. Ona göre aşk, bireyin ahlaki olgunluğa ulaşmasının ve varoluşsal amacını gerçekleştirmesinin temel yolu kabul edilmektedir. Melâ ulaştığı seviye ve fedakarlığını şiirlerinde şu şekilde ifade etmektedir.

Çendekî sadiq cema bin er bibêjî can fida bin
Wek Melê lazim tu nabin wî ji dil canê xwe daye.[7]

Bütün sadık âşıklar toplansa bir araya sanmam ki canını etsin feda
Olmaz kimse Melâ gibi, çünkü gönülden canını vermiş bu yolda.

Melayê Cizîrî'nin divanında tasavvuf düşüncesinin temel tematik unsurlarının belirgin bir biçimde yer aldığı görülmektedir. Şairin ifadelerinin büyük ölçüde varlık, varlığın zuhur ve tecelli süreçleri gibi ontolojik meseleler etrafında yoğunlaştığı; aşk ve marifet kavramlarının da bu metafizik çerçeve içerisinde ele alındığı dikkat çekmektedir. Ayrıca Melâ'nın aşk

3 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), 48.
4 Melayê Cizîrî, *Divan*. (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 274.
5 Mehmet Nesim Doru, *Cizîrî ve Tasavvuf Felsefesi*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016), 59.
6 Molla Ahmed-i Cezirî, *Divan*, çev. Osman Tunç, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 54.
7 Cezirî, *Divan*, 144.

temasına hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla özel bir önem atfettiği ve bu konuda dikkate değer bir düşünsel çaba ortaya koyduğu söylenebilir.[8] Bu yönüyle Cizîrî, divanında aşkı merkeze alan derinlikli yaklaşımıyla "aşk şairi" olarak nitelendirilmeyi hak eden bir edebî ve düşünsel performans sergilemiştir.

2. Aşk ve Ahlakın Tarihî ve Felsefi Temelleri

Platon'da aşk, bireyin ruhsal olgunlaşmasına giden bir araç olarak görülmüştür. İslâm filozofları ise özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, aşkı hem ontolojik bir bağ hem de insanın ahlaki yükselişini destekleyen bir güç olarak yorumlamışlardır. Platon (M.Ö. 427–347), düşüncesini iki âlem üzerine kurmuştur: Duyularla algıladığımız dünya ve hakiki varlıkların bulunduğu idealar dünyası. Bu dünyada "güzel" dediğimiz şey, idealar dünyasındaki "mutlak güzelliğin" bir yansımasıdır. Bu yüzden sevgi, aslında o gerçek güzelliğe yönelmedir. Platon'a göre sevgi üç aşamada gelişir: İlk aşama: Bir insanın başka bir insana duyduğu sevgidir. En açık örneği kadın ile erkek arasındaki sevgi buna örnek verilebilir. İkinci aşama: Kişi yalnız birine değil, bütün insanlara sevgi duymaya başlar. Üçüncü aşama: Sevgi, ideaların ve mutlak güzelliğin kendisine yönelir. Bu aşama gerçek sevginin ortaya çıktığı aşamadır; çünkü sevgi artık geçici olana değil, kalıcı ve değişmeyene yönelmiştir.[9]

3. Aşkın Ahlaki ve Ruhsal İşlevi

Cizîrî'de aşk, nefsin arındırılması ve ahlaki erdemlerin kazanılması sürecinde merkezi bir rol oynamaktadır. Aşk, bireyi sabır, doğruluk, cömertlik ve adalet gibi temel erdemlere yönlendirmektedir.[10] Bu yönüyle aşk hem bireysel olgunluk hem de toplumsal sorumluluk arasında köprü kurmaktadır. Cizîrî, mecazi aşktan hakiki aşka geçmenin yalnızca marifete bağlı olduğunu vurgulamaktadır: "Mecazi aşktan hakiki aşka geçemez salik Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına malik."[11] Ona göre akıl, varlığın güzelliğini ve çeşitliliğini kavramada yetersiz kalır; bu nedenle aşk, varlığın sırlarına erişmede merkezi bir rol oynamaktadır: "Yorgun düşen akıl, aciz kalır kalkış için her çabada şaşkınlık ve çaresizliktir, düşüncenin son sınırı nasıl anlasın kısır fehmiyle mahluk Halik'ini dil döküp durma Melâ marifet vadisinde kal u kil ile çünkü marifet

8 M. Nesim Doru, "*Molla Ahmed el-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri*", Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, Eskişehir, 26–28 Mayıs 2014, 208.

9 Platon, *Şölen*, çev: Sabahattin Eyüpoğlu-Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yay., (İstanbul, 2006,9 210b-d, 211a-c

10 Melayê Cizîrî, *Divan*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2009), 27–39.

11 Doru, *Cizîrî ve Tasavvuf Felsefesi*, 60–75

cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile."[12] Mela'ya göre aşk öyle bir hâl ki, insanın alıştığı dünyayı bozup onu başka bir dünyaya sürüklemektir. Tam bu noktada aklın çizdiği sınırlar anlamını yitirirken; mantık geri çekilir ve onun yerine kalp taht kurar. Bu durumu şiirlerinde şu şekilde dile getirmektedir:

Zerreyek 'işqê giha kî û ji 'eqlê xwe nebir
Kullu men sadefehu dahîyet'ul-'işqi helek.[13]
Aşkın bir zerresine hedef olup da aklını yitirmemiş kim var
Ki Sonunda helak olmuştur aşk belasına tutulan her bir kişi.

'Işq geha kê û li 'eqlê xwe ma
Yeftiku bi'l-aqili aşiqu'l-Melâh.[14]
Aşk kime ulaştı da bıraktı onda akıl?
Öldürür âşığı sevgilinin dayanılmaz güzelliği.

Dîwan'da en önemli tema aşktır ve bu yönüyle *Dîwan* lirik ve coşkun bir söyleyiş tarzına sahiptir. Mela, ilahî aşk üzerine yazdığı dizelerde evrenin ilahi sırları üzerindeki perdelerin Allah'ın ihsanıyla kaldırıldığını ve varlık alemini Allah'ın nuruyla temaşa edip, Allah'ın kendisine bahşettiği aşkla dolu kalp gözüyle alemi seyredip, dilinden dökülen dizelerin Ruhu'l Kudus olan Cebrail tarafından kendisine ilham edilmiş icazlı "mucizeli" sözler olduğunu belirtmektedir.[15] Gerçekten de Melâ'ya göre ilahî aşk kişide normal akıl bırakmadığını, sevgilinin güzelliğinin âşığı "aklı başından alırcasına" öldürdüğünü ifade etmektedir. Cizîrî'nin düşüncesi de bu misalde olduğu gibi aşkın akılla kavranamayacak kadar ilahi bir sır olduğu yönündedir. Ona göre aşk, ezelî ve metafizik bir varlıktır; zahirî ilimler aşkın hakikatini çözemez, bu yol ancak marifet ile bilinebilir. Marifet, kalp gözüyle elde edilen ilahi bilgi olup, aklın değil aşkın ürünüdür. Aşkın ahlaki işlevi, yalnızca davranışların düzenlenmesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda marifet ve hakikate erişimin bir yolu olarak da ortaya çıkar. Cizîrî, mecazî aşktan hakiki aşka geçişin ancak marifet aracılığıyla mümkün olduğunu belirtir. Ona göre akıl, varlığın sırlarını kavramada yetersizdir; çünkü aşk, insanı fenâ ve bekâ makamlarına ulaştıran merkezi bir güçtür.[16] Bu bağlamda aşk hem ontolojik hem epistemolojik bir değer taşır ve insanın varoluşla bütünleşmesini sağlar. Cizîrî'ye göre aşk, insanın hem içsel arınmasını sağlar hem de toplumsal davranışlarını düzenler.[17] Aşk, bireyin sabır, cömertlik, doğruluk ve adalet gibi temel erdemlere

12 Doru, *Cizîrî ve Tasavvuf Felsefesi*, 120.
13 Cezirî, *Divan*, 120.
14 Cezirî, *Divan*, 74.
15 Sait Şengül, "*Melayê Cizîrî ve Dîwan Okuma Geleneği*", Folklor/Edebiyat 22/86 (2016), 181–202.
16 Cizîrî, *Divan*, 285.
17 Cizîrî, *Divan*, 27-39.

yönelmesini teşvik eder. Cizîrî, aşkın yalnızca bilgi ile değil, marifet ile kavranabileceğini belirtir. Marifet, ahlaki davranışın içselleştirilmesini ve insanın ruhsal derinlik kazanmasını sağlar.

4. Mecazi ve Hakiki Aşkın Ahlakî Boyutu

Cizîrî, mecazi aşkı ahlaki eğitimin bir basamağı olarak görür. Şiirlerinde semboller aracılığıyla, okuyucuya erdem ve ahlak yolunda hakiki aşkın rehberliğini sunar.[18] Melâyê Cizîrî'nin eserlerinde aşk, yalnızca bireysel bir duygu yahut dünyevi bir yönelim değil; bilginin, varoluşun ve hakikatin merkezinde yer alan metafizik bir ilke olarak belirtilmektedir. Ona göre aşk, kâinatın yaratılış sebebi, varlığın düzenleyici ilkesi ve insanın kemâle ermesinin yegâne yoludur. Bu yaklaşım, tasavvuf geleneğinde "aşk-ı ilahî"nin hem ontolojik hem epistemolojik bir değer taşıdığına işaret etmektedir.[19] Aşk burada sadece bir irade hâli değil; insanı maddî olandan arındırıp hakikate yaklaştıran bir dönüşüm gücü kabul edilir. Cizîrî'nin nazarında aşk, insanı kişinin kendi benliğinin sınırlarından çıkararak fenâ ve bekâ makamlarına eriştiren bir tecrübe niteliği taşır.[20] Bu bağlamda nefsin arındırılması, aşkın bir koşulu değil, aşkın bizzat sonucu olarak yorumlanır. Aşkla olgunlaşan âşık, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı hâline gelir ve varlık âlemini "çoklukta birlik" ilkesiyle okur.

Böylece onda aşk hem kozmolojik hem ahlakî bir ilke hâline gelir. Şair, aşkı anlatırken çoğu kez gül-bülbül, mum-pervane, ateş-kül gibi sembollerle metafizik bir içerik üretmektedir. Bu sembolik dil, aşkın zahirî ifadelerden ziyade bâtınî hakikatini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle şiirde görünür olan dünyevî aşk, aslında ilahî aşkın temsilî bir tecellisidir. Dolayısıyla Melâyê Cizîrî'de mecaz ve hakikat arasında güçlü bir geçişlilik söz konusudur.[21] Cizîrî'nin aşk anlayışı, sadece mistik bir tecrübe değil, aynı zamanda ahlakî bir inşa sürecini ifade eder. Ona göre aşık, aşkın irşadıyla kibir, bencillik, ihtiras gibi nefsî hastalıklardan arınır; yerlerine sabır, merhamet, tevazu ve hikmeti yerleştirir.[22] Melâ'nın şiirlerinde bu dönüşümün nihai amacı, insanı "insan-ı kâmil" seviyesine ulaştırmaktır.[23] Aynı zamanda büyük bir mutasavvıf olan Melâ bu konuya büyük bir önem verir.

Melâyê Cizîrî'nin aşk anlayışı, tasavvuf düşüncesinin teorik boyutunu şiirsel bir estetikle harmanlayan özgün bir metafizik sistemdir. Bu sistemde aşk hem bilgi kaynağı hem dönüşüm gücü hem de nihai hakikate

18 Doru, *Cizîrî ve Tasavvuf Felsefesi*, 58–65.

19 Melâyê Cizîrî, *Dîwan*, Haz. Selim Temo, (İstanbul: Nubihar Yay., 2015), 42.

20 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge, 1914), 77.

21 Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (İstanbul: Kırkambar Yay., 2001), 214.

22 Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 201.

23 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto Yay., 2014), "İnsan-ı kâmil" md.Melâyê Cizîrî, Dîwan, 101.

ulaşma yöntemidir. Cizîrî'ye göre, aşkı tatmayan hakikati bilemez; hakikati bilemeyen ise varoluşun anlamına erişemez. Melâyê Cizîrî'nin düşünce sistemi, klasik İslam tasavvufunda olduğu gibi aşk merkezli bir metafizik üzerine kuruludur. Cizîrî'ye göre aşk, varlığın hem başlangıcı hem de maksadıdır. Bu düşünce, tasavvuf literatüründe sıkça atıf yapılan "Levlâke levlâk lemma halaktu'l-eflâk" rivayetiyle ilişkilidir. Her ne kadar rivayetin hadis kaynağı sağlam olmasa da mutasavvıflar, varlığın yaratılış sebebini ilahî aşka dayandırarak yorumlamışlardır.[24]

Cizîrî'nin şiirlerinde aşk, mecazî ve İlâhî boyutuyla birlikte çift anlamlı bir yapıda işlenir. İlk seviyede aşk, beşerî tecrübe ve tutku olarak görünür; fakat bu aşk, varlığı dönüştüren ve kişiyi hakikate sevk eden bir merhale niteliğindedir.[25] Cizîrî'ye göre mecazî aşk, hakikî aşkın bir gölgesi olup, insanın benliğini aşarak hakikate ulaşmasını sağlayan varoluşsal bir imkândır.[26] Cizîrî, aşkı yalnızca bir duygu olarak değil, insanı Allah'a götüren bir bilgi yolu (marifet) olarak değerlendirir. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışıyla paralellik arz eder.[27] Cizîrî'ye göre marifet, akıl ile değil ancak aşk ile tahakkuk eder; çünkü aşk, kul ile Hak arasındaki perdeleri yakar ve insanı fenâ makamına ulaştırır.[28] Bu nedenle O, aşkı bir ontolojik enerji, bir hakikat dili ve aynı zamanda bir ahlak sistemi olarak sunar. Aşk, insanı hem içsel arınmaya hem de bütün varlıkla ontolojik uyuma çağırır.[29] Cizîrî'de âşık, kendini yok ederek varlığın kaynağına yönelen kişidir; bu yolculukta akıl kayıtlayıcı, aşk ise özgürleştiricidir.[30] Cizîrî'ye göre aşığın nihai bir amacı vardır oda vahdettir. Bir şiirinde konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

Qestê wehdet dikirit rûhi bi rûh
Wer ne 'aşiq ji wîsalê çi xered.[31]
Ruhlar birbirleri ile birleşmek ister her an
Yoksa âşığın vuslat istemine ne hacet.

Cizîrî'de aşk, insanın varoluş gayesini gerçekleştiren ilahî bir hakikattir. Onun aşk anlayışı hem vahdet düşüncesinin hem de klasik tasavvuf estetiğinin şiirsel bir yansımasıdır. Bu nedenle Cizîrî'nin aşk fenomeni, sadece bir duygu veya edebî motif değil, insan-Tanrı ilişkisini kuran

24 İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, thk. Yusuf b. Mahmud Ahmed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c.2,132.
25 Melâyê Cezîrî, *Dîwan*, haz. Selahaddin Muhammed Bahattin, (Erbil: Aras Yay., 2013), 54.
26 Cezîrî, Dîwan, 81.
27 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Abu'l-Alâ Afîfî, (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1946), 112.
28 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*,148.
29 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 37.
30 Cezirî, *Dîwan*, 102.
31 Cezirî, *Divan,* 108.

metafiziksel bir ilkeyi temsil eder.[32] Melâyê Cizîrî'nin şiir dünyasının merkezinde aşk olgusu yer alır ve bu aşk, yalnızca duygusal bir deneyim değil, ontolojik bir hakikat arayışı olarak konumlanır. Araştırmacıların belirttiğine göre Cizîrî'nin aşk anlayışı, tasavvuf tarihindeki genel eğilimden bağımsız değerlendirilemez; bilakis onun aşk görüşü, vahdet-i vücûd geleneği ve özellikle İbn Arabî'nin metafiziği ile doğrudan ilişkilidir.[33]

Cizîrî'de aşk, yalnızca bir duygu değil, varlığın kaynağı ve hakikate ulaşmanın yolu olarak tanımlanır. Bu nedenle onun şiirinde geçen aşk unsurları (sevgili, şarap, cemal, koku, yüz, ben, kirpik, gül vb.) birer sembolik epistemolojik araçtır. Sevgilinin zahirde kadın ismiyle anılması (Selma, Zeynep, Hind, Lübna vb.) bazı yorumcular tarafından tarihsel bir kişi arayışıyla açıklanmaya çalışılsa da metnin tasavvufi bağlamı bu isimlerin metaforik olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu sembolik isimler, daha önce İbn Arabî'nin kullandığı ontolojik temsillerle benzerlik taşır, dolayısıyla Cizîrî'nin aşk söyleminde "mecazi aşk" hakiki aşkın perdesi konumundadır. Metinde Melâyê Cizîrî'nin aşk felsefesinin zaman zaman yanlış yorumlandığı, özellikle modern çalışmalarda aşkın yalnızca romantik, beşerî veya bireysel bir tecrübe gibi algılandığı, ancak bunun Cizîrî düşüncesini sınırlandırdığı belirtilmektedir.

Araştırmacıların bir kısmı Cizîrî'nin aşk anlayışını "romantik tasavvuf" ekolüyle ilişkilendirse de bu yaklaşım ontolojik bağlamı eksik bırakmaktadır. Aşkın kaynağına dair değerlendirmelerde Cizîrî, İbn Arabî'nin yaptığı üzere aşkı vücudun kendisiyle özdeş bir ilke olarak konumlandırır. Bu nedenle onun dizelerinde aşk, varlıkların sebebi, zuhurun dinamiği ve hakikate dönüş yoludur. Bu yönüyle Cizîrî, aşkın yalnızca bireysel bir hal değil, kozmolojik, metafizik ve varlıkla bütünleşik bir ilke olduğunu savunmaktadır. Bu aşk perspektifi Cizîrî'yi, tasavvuf tarihinde "aşk üzerinden hakikati okuyan" mutasavvıflar arasında konumlandırmaktadır. Onun beyti: "Şeyh-i Sani'yim aşk sanatında…" şeklinde yorumlanırken bazı araştırmacılar bunu Attar'ın Şeyh-i San'an hikâyesiyle bağlantılandırmış olsa da eleştirmenlere göre aşkın ilk üstadı İbn Arabî'dir ve Cizîrî'nin referans dünyası da bu geleneğe dayanmaktadır.[34] Melâyê Cizîrî'de aşk, hayalî bir sevgiliye yönelen duygusal bir eğilim değil, marifet mertebelerine ulaştıran metafizik bir hakikat yolculuğu, varoluşun özü ve vahdet düşüncesinin poetik biçimi kabul edilmektedir. Bu bağlamda onun aşk fenomenini anlamak, İbn Arabî'nin aşk, varlık ve sembolik dil geleneği çerçevesi olmaksızın mümkün değildir.

İslam tasavvuf geleneğinde aşk, hem varlığın ontolojik mahiyetini açıklayan bir anahtar kavram hem de sûfînin Tanrı ile kurduğu mistik ilişkinin merkezî bir tecrübesidir. Klasik İslam düşüncesinde yaratılış

32 İsmail Kara, *Tasavvuf ve Edebiyat*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2019), 233.

33 Mehmet Nesim Doru, "*Melâyê Cizîrî Divanı ve Şerhi*," Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1–2 (2010): 186.

34 Doru, "*Melâyê Cizîrî Divanı ve Şerhi*," 188–189.

meselesi, kelâmın *creatio ex nihilo* (yoktan yaratılış) görüşü, filozofların sudur teorisi veya ittihat, hulûl ve işar anlayışları üzerinden şekillenmiş olsa da tasavvufi gelenekte bu süreç aşk ile açıklanmıştır. Kur'an'da Allah-insan ilişkisi "kul-rab" ekseninde kurulmuşken, tasavvufta bu ilişki tarihsel süreçte âşık-maşûk ilişkisine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, tasavvufun epistemolojik ve ontolojik yönelişinin duygusal, sezgisel ve tecrübî bir forma kaydığını göstermektedir.

Hallâc, Bayezid ve daha sonra İbn Arabî ile sistemleşen vahdetü'l-vücûd metafiziği, varlığın sebebini aşk olarak temellendirmiş; "Gizli hazine" hadisine dayanan bu yaklaşım, tasavvufta geniş bir kenz-i mahfî edebiyatının doğmasına neden olmuştur. Bu gelenekte Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ile Melâyê Cizîrî, aşk kavramını sadece sembolik bir tema olarak değil, varlığın hakikatini açıklayan metafizik bir ilke olarak işlemişlerdir.[35] Mevlânâ'ya göre aşk, tanımlanamaz bir sırdır; onu bilmek, ancak yaşamakla mümkündür. Aşk hem hakikatin delili hem de hakikatin kendisidir. Bu nedenle "aşk, aşktır" ifadesi onun düşüncesinin epistemolojik temelini oluşturur. Mevlânâ'ya göre aşk, aklın sınırlarını aşan, sadece tecrübe ve sezgi ile kavranabilen ilahi bir ışıktır.[36] Her iki sufîde aşk, tanımlanan değil, tanımlayan bir hakikat; varlığa anlam veren, onu başlatan ve sürdüren ilahi güçtür. Dolayısıyla aşk hem bir sır hem de varlığın sırrını açığa çıkaran anahtardır.

Bu çalışma, Mevlânâ ve Melâ arasında sistematik bir mukayese amacı taşımamakla birlikte, onların ortak tasavvufi geleneğe ait söylemlerinde aşk fenomeninin varlık anlayışını nasıl belirlediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Melâyê Cizîrî'nin düşüncesinde aşk, varlığın başlangıç nedeni ve kâinattaki tüm hareketi mümkün kılan temel metafizik ilkedir. Ona göre aşk, zaman ve yaratılıştan önce mevcut olan ezelî bir hakikattir.[37] Bu yönüyle aşk, sadece bir duygu ya da bireysel tecrübe değil, *kozmolojik bir zorunluluk* ve varlığın ortaya çıkışına kaynaklık eden ilahî bir enerjidir.

Cizîrî'nin aşk anlayışı, İbn Arabî'nin *vahdetü'l-vücûd* düşüncesi ve *hazârât-ı hamse* öğretisiyle güçlü paralellikler taşır.[38] Aşk, önce Hakikat-i Muhammediyye'nin tecellisine vesile olur; ardından bu hakikat, yaratılışın bütün mertebelerinde tezahür ederek varlığı çokluk halinde görünür kılar.[39] Bu süreç, Cizîrî'nin şiirlerinde semboller, metafizik ima ve remizler yoluyla dile getirilir. Onun dilinde aşk hem ateş hem nur hem yokluk hem

35 M. Nesim Doru, "*Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk*", Mukaddime 7/1 (2016), 53–71.

36 Mevlânâ, *Mesnevî*, ilgili beyitler için bkz. Mevlânâ (1957): I/1577; IV/1254.

37 Melâyê Cizîrî, Dîwan, haz. M. S. Cizîrî (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2009), 415.

38 Abdulhakim Afîfî, *Tasavvufta Varlık ve Mertebeler*: *İbn Arabî'nin Metafizik Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 78–83.

39 Cizîrî, *Dîwan*, 27–39.

varlık hem de acı ile vuslat arasında salınan bir hakikattir.[40] Cizîrî'ye göre varlık âlemi aşkın bir gölgesidir ve çokluk, hakikatin gizlenme biçimidir. Aşkın amacı bu perdelenmiş çokluğu birliğe geri döndürmek, yani varlığı aslına ulaştırmaktır.[41] Bu nedenle aşk, epistemolojik bir dönüşüm sürecini de temsil eder: insan, aşk aracılığıyla benlikten kurtulur, nefsi aşar ve gerçek bilgiye ulaşır. Bu bilgi aklî değil, mistik ve varoluşsal bir idraktir.

Melâyê Cizîrî'nin aşk kavramı, tasavvufun klasik tanımlarıyla benzerlik taşısa da sistematik bir kozmogoni ve metafizik tutarlılık içinde ele alınmıştır. Cizîrî aşkı hem varlığın çıkış noktası hem de yeniden dönüş güzergâhı olarak konumlandırır. Ona göre aşk, bütün varlık mertebelerini kuşatan ve varoluşun hem sebebi hem de gayesi olan yaratıcı bir ilke olarak anlaşılmalıdır.

5. Cizîrî ve "Aşk Dini"

Melâyê Cizîrî'ye göre aşkın metafizik başlangıcı, Bezm-i Elest olarak adlandırılan ezelî ahit sahnesine dayandırılmaktadır. A'râf süresinin 172. ayetinde tasvir edilen bu sahnede, Allah Teâlâ insan ruhlarını yaratmadan önce onları şahit tutarak "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabında bulunmuş, ruhlar da bu ilahî hitaba "Evet, şahidiz" diyerek cevap vermiştir. Bu ezelî sözleşme, insanın dünya hayatındaki varoluşunun ve imtihan sürecinin öncesinde ilahî hakikati tanıdığı ontolojik bir başlangıç noktası olarak kabul edilir.[42] Cizîrî, aşkın kökenini bu ezelî tanıklığa bağlayarak, insan ruhunun Tanrı'ya yönelişini ve aşkın varoluşsal temelini bu ilk ilahî hitapta temellendirir.

Cizîrî'nin "aşk dini" kavramsallaştırması, onun dinî çoğulculuk anlayışını temellendiren önemli bir göstergedir. Şairin düşüncesinde "aşk dini", Tanrı'ya ulaşmayı hedefleyen varoluşsal bir yönelim ve yaşam tarzı olarak tasvir edilir. Bu yaklaşımda Tanrı'ya teslimiyet ve secde, temel bir zorunluluk olarak öne çıkar; dolayısıyla secde, âşıklar için evrensel bir ibadet formu hâline gelir. Bu nedenle Cizîrî'ye göre belirli bir dinin adı veya kurumsal kimliği olmaksızın, farklı inanç mensuplarının "aşk dini" paydasında birleşmesi yeterlidir.[43] Hakikati tek bir dine, mezhebe ya da tarikata özgü kılmak, onun düşünce dünyasında doğru bir yaklaşım olarak görülmez. Bu anlayış, şairin çeşitli beyitlerinde aşkı merkezî bir metafizik ilke olarak konumlandırmasıyla somutlaşır; aşk, ibadetin özü ve Tanrı'ya yönelişin asli zemini olarak sunulur.

Cizîrî'nin bu yaklaşımı, vahdet-i vücûd perspektifi içerisinde değerlendirildiğinde daha da belirginleşmektedir. Ona göre hakikat tektir ve bu hakikat Tanrı'nın zatında temellenir; dolayısıyla Tanrı'ya yönelişin

40 Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 20.

41 İskender Yakıt, *Melâyê Cizîrî'de Metafizik ve Aşk*, (İstanbul: 2010), 62.

42 Şaban Orkin ve Hakan Erdoğmuş, "Melayê Cızîrî Dîvânı'nda Âşık Tipi", Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6/5 (2018), 735–746.

43 Cezirî, *Divan*, 30.

sembolik biçimleri çeşitlilik gösterse de özde tek bir kıble söz konusudur. Şair, farklı kıblelerin ilahî tecelli ile birlik düzeyinde birleştiğini vurgulayarak bu metafizik birliği şiirsel imgelerle ifade eder. Kilise, Kâbe veya Beytü'l-Kudüs gibi mekânların Tanrısal tecelliyle aynı hakikate işaret eden semboller hâline dönüşmesi, onun düşüncesinde mekânsal ve dinî sınırların aşk ve tecelli düzeyinde aşılabildiğini göstermektedir. Bu bağlamda gönül hem kıble hem de ibadet mekânı olarak metafizik bir merkez konumuna yükseltilir. Bu durumda şunu diyebiliriz: Cizîrî'nin Tanrı anlayışı, farklı dinî gelenekleri kuşatan kapsayıcı bir metafizik ufka sahiptir. "Aşk dini", onun düşüncesinde dinî çoğulculuğun ve hakikat merkezli bir manevî perspektifin sembolik ifadesidir. Şairin ifadeleri, hakikatin kendisini esas alıp ona götüren yolları ikincil düzeyde değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Cizîrî'ye göre gerçek bilgi, insanın aşk sayesinde edindiği bilgidir ve kalbini ilahi bilgilere açmayanlar, marifet bilgisine ulaşamaz. Bir şiirinde konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

Ji Melayê bipirse esrarê 'işqê, ku ew ji te re çareser bike;
Sed molla û sed müstê'id tu nikarin vê mu'ammayê vekin.[44]

Aşkın sırlarını Melâ'ya sor ki sana çözsün;
Yüz molla ve yüz yetkin âlim bile bu muammayı çözemez.

Cizîrî'nin üstün şiir kabiliyeti mütercim ve şârihleri tarafından vurgulanmış, hatta edebiyatta Molla Câmî, İbnü'l-Fârız ve Fuzûlî ile mukayese edilmiş, tasavvufta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye benzetilmiştir. Melâ'nın dîwanında 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. Sevgiliye kavuşma uğruna çekilen eziyetler maneviyatı güçlendiren lütuf ve ihsanlardır. Metafizik ve derunî içeriği, yoğun teşbih, temsil, kinaye ve istiareleri dolayısıyla eserin dili ağır sayılmakla birlikte fikir ve mesajları açıktır. Cizîrî aşk ilmi olarak nitelediği derunî hakikatlerin inceleme konusu yapılamayacağını, sadece izah edilebileceğini, varlığın sırlarının cedelle çözülemeyeceğini vurgular. Ona göre akıl her girişimde geri çekilip aczini itiraf etmiş, sınırlı akıl yürütme kapasitesiyle yaratıcıya ulaşan bir kimse görülmemiştir. Marifetin kaynağının kalp olduğunu belirten Cizîrî yaratılışın mana ve derinliğini anlamayan kimseye şaşırdığını, vehim perdesinden sıyrıldıkları takdirde insanların var oluştaki işaretleri ve kâinatı kuşatan ulûhiyyet güneşini fark edebileceklerini ileri sürer.

6. Aşk ve Tasavvufî Boyut

Cizîrî'nin aşk anlayışı, tasavvufî geleneğin vahdet-i vücûd ve marifet temalarıyla doğrudan ilişkilidir. Aşk, insanı nefsî zaaflardan arındırır; kibir, bencillik ve ihtiras gibi nefsî hastalıkları tasfiye eder ve yerlerine sabır,

44 Cezirî, *Divan*, 84.

merhamet, tevazu ve hikmet gibi erdemleri yerleştirmektedir. Bu süreç, bireyin ruhsal olgunluğunu tamamlayarak toplumsal ve ahlaki faydaya dönüşür. Aşk, aynı zamanda varlığın kaynağı ile bir uyum ve bütünleşme süreci olarak da görülür. Tasavvuf geleneğinde aşk, bireyin kalbini arındırarak erdemli davranışlara yönlendiren bir süreçtir. İbn Arabî'ye göre aşk, insanı ahlaki ve ruhsal olarak olgunlaştırır.[45] Gazâlî de aşkın, irade ve ahlakî sorumluluk ile sıkı bir bağlantısı olduğu vurgulanır.[46] Cizîrî'nin şiirlerinde aşk hem ateş hem nur hem yokluk hem varlık hem acı hem vuslat arasında salınan bir hakikat olarak tasvir edilir. Bu metafizik yaklaşım, aşkı yalnızca bireysel bir hal değil, kozmolojik ve ontolojik bir ilke hâline getirmektedir.

Sonuç

Melâyê Cizîrî'nin ahlak anlayışında aşk, bireyin ruhsal ve ahlaki olgunluğunu sağlayan merkezi bir ilkedir. Aşk, onun eserlerinde sadece duygusal bir tema değil, aynı zamanda ahlaki davranışları şekillendiren ve toplumsal sorumluluğu besleyen bir güç olarak işlev görmektedir Böylece aşk hem bireysel hem de toplumsal boyutta ahlaki bir rehber olarak konumlanmaktadır. Onun aşk fenomeni, bireyi nefsinden arındıran, marifetle hakikate yönlendiren ve toplumsal erdemleri güçlendiren bir mekanizmadır. Şiirlerinde aşk, efsanevi karakterler, metaforlar ve sembolik dil aracılığıyla hem metafizik hem ahlaki bir rehber olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda Cizîrî'nin aşk fenomeni, tasavvufî geleneğin metafizik boyutunu şiirsel estetikle birleştiren özgün bir sistemdir.

45 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiye*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 35.

46 Gazâlî, *Kimya-yi Saadet*, çev. M. Kaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 686.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. thk. Yusuf b. Mahmud Ahmed. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Afîfî, Abdulhakim. *Tasavvufta Varlık ve Mertebeler: İbn Arabî'nin Metafizik Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Cizîrî, Melâyê. *Dîwan*. haz. Selim Temo. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015.

Cizîrî, Melâyê. *Dîwan*. haz. M. S. Cizîrî. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2009.

Cizîrî, Melâyê. *Dîwan*. haz. Selahaddin Muhammed Bahattin. Erbil: Aras Yayınları, 2013.

Cizîrî, Melayê. *Divan*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.

Doru, Mehmet Nesim. *Cizîrî ve Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.

Doru, Mehmet Nesim. "Melâyê Cizîrî Divanı ve Şerhi." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1–2 (2010): 177–202.

Doru, Mehmet Nesim. "Molla Ahmed el-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri." *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (Eskişehir, 26–28 Mayıs 2014): 205–215.

Doru, Mehmet Nesim. "Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk." *Mukaddime* 7/1 (2016): 53–71.

Ergün, Zülküf. *Di Peydabûna Edebîyata Kurdî ya li Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê*. Yüksek Lisans Tezi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin, 2012.

Gazâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. M. Kaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Abu'l-Alâ Afîfî. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1946.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtü'l-Mekkiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Kara, İsmail. *Tasavvuf ve Edebiyat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Kılıç, Mahmud Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge, 1914.

Orkin, Şaban ve Hakan Erdoğmuş. "Melayê Cızîrî Dîvânı'nda Âşık Tipi." *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (2018): 735–746.

Platon. *Şölen*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2001.

Şengül, Sait. "Melayê Cizîrî ve Dîwan Okuma Geleneği." *Folklor/Edebiyat* 22/86 (2016): 181–202.

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

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Yakıt, İskender. *Melâyê Cizîrî'de Metafizik ve Aşk*. İstanbul, 2010.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN DÎWAN'INDA AHLAKİ KAVRAMLAR

İrfan YILDIRIM[1]

Giriş

Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ı, klasik İslam ahlak geleneğinin normatif ve kuralcı yapısını aşarak, ahlaki kavramları insanın varoluşsal dönüşümünü mümkün kılan tasavvufî mertebeler olarak yorumlayan özgün bir düşünce zemini sunar. Bu çalışma, Cizîrî'nin şiirlerinde beliren ahlaki kavramların ne tür bir metafizik arka plana yaslandığını, bu kavramların insanın içsel olgunlaşma sürecindeki rolünü ve tasavvufi antropoloji ile nasıl ilişkilendiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın temel amacı, Cizîrî'nin ahlak anlayışını davranışsal bir etik çerçeveye indirgemeden; onu, insanın nefsinden hakikate doğru yöneldiği dinamik bir dönüşüm modeli olarak açıklamaktır.

Çalışmanın konusu, Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ında öne çıkan edeb, sabır, nedamet, tevazu, melâmet, teslimiyet, ihlâs, kanaat, vefa, merhamet, zühd, ihsan gibi ahlaki kavramların tasavvufi bağlamda nasıl işlev kazandığını tespit etmektir. Makale, bu kavramları yalnızca etik terimler olarak değil, insanın metafizik yolculuğunun aşamalarını belirleyen ruhsal hâller, içsel dönüşüm süreçleri ve varoluşsal kavrayış biçimleri olarak ele alır. Nitekim Cizîrî'nin şiirlerinde ahlak, dışsal davranış düzenlemelerinden ziyade, insanın hakikate yönelişini belirleyen bir iç derinlik hâline karşılık gelir. Edeb, ilahî huzurda farkındalık bilinci; sabır, ayrılık ve mihnet karşısında olgunlaşmayı sağlayan aktif direniş; tevazu, benlik iddiasından arınma; melâmet ise hakikat yolcusunun toplumsal kınamaya aldırmadan nefsini görünmez kılma çabası olarak sunulur. Bu yönüyle Cizîrî'nin ahlak sistemi, davranış merkezli değil, varoluş merkezli bir boyuta sahiptir.

Çalışmanın yöntemini ise metin merkezli nitel bir analiz oluşturmaktadır. Bu çerçevede *Dîwan*'daki beyitler, ahlaki kavramların içsel anlam katmanlarını açığa çıkaracak şekilde hermenötik ve tasavvufî terminolojiye dayalı bir okuma yöntemiyle çözümlenmiştir. Her bir kavram, ilgili beyitlerdeki metaforik dil, tasavvufi semboller, benlik-ruh ilişkisi ve aşk merkezli dönüşüm düşüncesi göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Beyitlerde geçen "günah denizi," "aşk kadehi," "arif ruh," "meczup âşık" gibi simgeler, kavramların işlevsel niteliğini anlamaya yönelik bir sembolik analizle ele alınmıştır. Ayrıca Cizîrî'nin ahlak anlayışının İbnü'l-Arabî ekolü, Melâmîlik geleneği ve klasik tasavvufî nefs terbiyesi

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, yldrmirfann@gmail.com, ORCİD: 0000-0001-9949-7667.

yaklaşımıyla kurduğu ilişkiler de değerlendirilerek, kavramların hangi düşünsel kaynaklar üzerinden anlam kazandığı ortaya konmuştur.

Sonuç olarak bu giriş, makalenin amacını Cizîrî'nin ahlak düşüncesinin derinliğini açığa çıkarmak, konusunu *Dîwan*'daki ahlaki kavramların tasavvufi işlevlerini belirlemek ve yöntemini ise metin merkezli tasavvufi-hermenötik analiz olarak belirlemektedir. Böylece çalışma, Cizîrî'nin şiirsel evreninde ahlakın bir öğütler bütünü değil, hakikate doğru yol alan insanın varoluşsal dönüşümünü anlamlandıran bir metafizik süreç olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

1. Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında Ahlaki Kavramların Çerçevesi

Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ı, ahlaki kavramları normatif davranış kalıpları olarak değil, insanın varoluşsal dönüşümünü belirleyen tasavvufî süreçler olarak temellendirir. Şair, edeb, sabır, tevazu ve mahviyet gibi kavramları dışsal bir disiplin değil, nefsin tedrici arınmasıyla ilişkili içsel mertebeler şeklinde konumlandırır (Alkış, 2023:280). Cizîrî'nin yaklaşımı, ahlakı bilgi düzeyinde tanımlayan klasik etik geleneğinden ayrılarak, hakikatin bireyde gerçekleşmesini esas alan bir dönüşüm modeli sunar (Schimmel, 1978). Bu çerçevede ahlak, öğüt veren bir söylem değil, varlığın metafizik anlamda yeniden inşasına yönelen dinamik bir tecrübe alanı hâline gelir.

1.1. Tasavvuf Ahlakının Temel İlkeleri

Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında ahlaki kavramlar, klasik İslam düşüncesindeki normatif ve kuralcı çerçeveden ayrılarak tasavvufun benlik merkezli dönüşüm modeli içinde yapılandırılır. Bu yaklaşımda ahlak, dışsal davranış biçimlerinin düzenlenmesi değil, insanın hakikat karşısındaki varoluş tavrının yeniden inşası anlamına gelir. Tasavvuf geleneğinde temel kabul edilen nefs tezkiyesi, yalnızca bireyin günahlardan arınması değil, varlığın bütün katmanlarının dönüşümünü hedefleyen bir süreçtir. Cizîrî'nin şiirlerinde edeb, sabır, tevazu ve mahviyet gibi kavramların sürekli olarak aşk deneyimiyle ilişkilendirilmesi, ahlakın teorik bir disiplin değil, tecrübe edilen bir varlık hâli olarak ele alındığını gösterir.

Bu bağlamda edeb, Cizîrî'nin şiir dilinde toplumsal nezaket normlarıyla sınırlı bir kavram değildir; esas anlamıyla kozmik bir konum bilincini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin edebi "kulun ilahî huzurdaki farkındalığı" olarak tanımlayan yaklaşımıyla paralel biçimde, Cizîrî'de edeb, insanın haddini bilmesi ve varlığın düzenini bozacak içsel taşkınlıklardan sakınması anlamına gelir. Bu nedenle edeb, yalnızca ahlaki bir erdem değil, varlığın ontolojik dengesini koruyan bir ilke niteliği taşır. Şairin beyitlerinde öfke, kıskançlık ve acelecilik gibi nefsî eğilimler edebin kaybı olarak değerlendirilir; bu durum ahlakın içsel disiplinle doğrudan bağlantısını ortaya çıkarır.

Tevazu ise Cizîrî'de değersizlik ya da siliklik değil, benlik iddiasından arınma bilincidir. Melamî gelenekle kesişen bu yaklaşımda kusur ve

eksiklik, insanı Tanrı'ya uzaklaştıran değil, ona yaklaştıran ontolojik bir farkındalık hâline dönüşür (Karamustafa, 1993). Bu nedenle Cizîrî'nin şiirlerinde tevazu, övgüden kaçınma veya gösterişten sakınma biçiminde değil, benliğin görünmez hâle gelmesiyle tecelli eden bir mertebe olarak görünür. Mahviyet ise bu sürecin ileri aşaması olup, insanın varlık iddiasını tamamen terk ederek hakikatin tecellisine alan açması anlamına gelir.

Ahlaki dönüşümün merkezinde yer alan sabır, Cizîrî'de edilgen bekleyiş değil, firqet, hicran ve mihnet karşısında bilinçli bir dayanıklılık hâlidir. Sabır, acının sona ermesi için değil, acıyla olgunlaşmak için gerekli bir mertebe olarak sunulur. Bu yaklaşım, tasavvufta sabrın bir bekleyiş değil, bir bilme biçimi olduğu yönündeki görüşle uyumludur (Schimmel, 1978). Cizîrî'nin şiirlerinde sabır, aşkın gerektirdiği yanma tecrübesinin zorunlu eşlikçisi olarak konumlanır.

Bütün bu kavramların merkezî ilkesi aşktır. Aşk, Cizîrî'de duygusal bir tema değil, ahlaki tekâmülün asli dinamiğidir. Alkış'ın (2023) belirttiği üzere, Cizîrî'nin şiirinde aşk, insanın hem benliğinden arınma hem de hakikati idrak etme sürecini mümkün kılan dönüştürücü bir güçtür. Aşk, edebi bilinç düzeyine taşır, tevazuyu sahicileştirir ve sabrı anlamlandırır. Bu nedenle Cizîrî'nin ahlak anlayışı, kurala dayalı bir etik değil, hakikatin insanda gerçekleşmesini amaçlayan metafizik bir olgunlaşma sürecidir.

Bu çerçevede Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında yer alan diğer ahlaki kavramlar da tasavvufî dönüşüm ekseninde anlam kazanır. **Nedamet**, bireyin geçmiş hatalarını fark ederek pişmanlık üretmesi değil, hakikate yöneliş için zorunlu içsel uyanıştır. Bu yönüyle nedamet, ahlakın başlangıcı olarak görülür; çünkü tasavvufta değişimin şartı, insanın kendi kusurunu idrak etmesidir (Schimmel, 1975). **Tevazu** ve **mahviyet** ise söz konusu farkındalığın sürekliliğini sağlar. Cizîrî'de tevazu, sosyal alçakgönüllülük değil, varlık iddiasından arınma bilincidir; mahviyet ise benliğin görünmezlik düzeyine ulaşarak hakikatin tecellisine imkân tanımasıdır (Karamustafa, 1993). Bu iki kavram, melamî gelenekte olduğu gibi, gösterişsizliğin değil, "benliksizliğin" ahlaki boyutunu temsil eder.

Teslimiyet ve **tevekkül**, insan iradesi ile ilahî irade arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel ilkeler olarak görünür. Cizîrî'nin şiirlerinde teslimiyet, pasif kadercilik değil, insanın sınırlılığını bilerek hakikatin akışına güvenmesidir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin varoluşu ilahî iradenin tecellisi olarak yorumlayan düşüncesiyle uyumludur (Ibn al-'Arabi, 1999). Tevekkül ise yalnızca sonuçları Tanrı'ya bırakan bir tevekkülcülük değil; gayret gösteren, fakat sonucu sahiplenmeyen dengeli bir bilinç hâlidir. Bu durum, tasavvuf ahlakının edilgen değil, sorumluluk temelli bir yapı taşıdığını gösterir.

Cizîrî'nin ahlak evreninde **vefa**, **sadakat** ve **kanaat** gibi kavramlar da merkezdedir. Vefa, yalnızca sevgiliye bağlılık değil, hakikate sadakatin sürekliliğidir. Kanaat ise dünyadan el çekmek değil; arzunun sınırlanarak nefsin tahakkümünden kurtulması anlamına gelir (Nasr, 2007). Böylece ahlaki olgunluk, dış dünyayı terk etmeye değil, iç dünyanın dönüşümüne

dayanır. **Takva** ve **ihlâs** ise davranışın içsel niteliğini belirleyen kavramlardır. Cizîrî'de takva, günah korkusu değil; bilinçli yakınlık arzusudur. İhlâs ise eylemin tüm gösteriş biçimlerinden arındırılarak yalnızca hakikat için yapılmasıdır (Chittick, 1989).

Affedicilik ve **merhamet** şairin dilinde toplumsal barışa ilişkin değil, metafizik bir ilkeye bağlıdır. İnsan, başkasını değil, önce kendisini affederek nefsî yükten kurtulur; merhamet ise ilahî tecellinin insan üzerinden görünmesidir. Benzer biçimde **hikmet**, bilgi değil, idrak boyutunda tecelli eden bir kavramdır. Cizîrî'de hikmet, aklî çıkarımın değil, aşk yoluyla kazanılan sezgisel bilginin adıdır. Bu nedenle şair, felsefî bilgiye sınırlılık atfederken, hakikatin ancak içsel dönüşümle kavranabileceğini vurgular.

Son olarak **melamet**, Cizîrî'nin ahlak anlayışında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Melamet, toplumun övgüsünden kaçmak değil, nefsin görünmez kılınmasıdır. Böylece ahlaki kemal, başkaları tarafından fark edilmeyi değil, ilahî huzurda yokluğu amaçlar. Bütün bu kavramlar birlikte düşünüldüğünde, Cizîrî'nin ahlak sistemi kurala değil, dönüşüme; davranışa değil, varoluşa dayalıdır. Dolayısıyla ahlak, Dîwan'da öğüt veren bir söylem değil, insanın hakikate doğru ilerlediği metafizik bir yolculuk olarak yapılandırılır.

1.2. Melayê Cizîrî'nin Ahlâk Anlayışının Tasavvufî Kaynakları

Melayê Cizîrî'nin ahlâk anlayışı, klasik İslam ahlak geleneğinin normatif çerçevesinden ziyade, tasavvufun metafizik antropolojisine dayanan bir zeminde şekillenir. Bu nedenle şairin Dîwan'ında ahlaki kavramlar, emir ve yasaklar düzeyinde değil, insanın hakikatle kurduğu ilişkiyi belirleyen ontolojik süreçler olarak konumlanır. Tasavvuf düşüncesinde ahlak, insanın nefsini terbiye ederek hakikatin bilgisine uygun bir varoluş biçimi kazanması anlamına gelir. Schimmel'in belirttiği üzere bu dönüşüm, dışsal bir disiplin değil, içsel bir arınma hareketidir (Schimmel, 1975). Cizîrî'nin ahlaki kavramları da tam bu bağlamda, insanın "olma" biçimini değiştiren metafizik araçlar olarak karşımıza çıkar.

Cizîrî'nin ahlak anlayışının en önemli kaynağı, **İbnü'l-Arabî** ekolünün vahdet-i vücûd merkezli insan tasavvurudur. Chittick'e göre bu gelenekte ahlak, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının insanda tezahürüyle tamamlanır; yani ahlakî kemal, davranışların düzelmesinden önce ontolojik bir uyumlanma sürecidir (Chittick, 1989). Cizîrî'nin şiirlerinde aşkın ahlaki bir ilke hâline gelmesi, bu metafizik zeminin doğrudan bir yansımasıdır. Aşk, insanda benliği çözerek ilahî hakikate yer açar; edeb, sabır, nedamet ve teslimiyet gibi kavramlar ise bu dönüşümün aşamalarını gösterir. Dolayısıyla şairin ahlak tasavvuru, normatif değil varoluşsaldır.

Bu çerçeveye paralel biçimde **Melâmîlik** geleneği de Cizîrî'nin ahlak kavrayışına yön veren bir diğer tasavvufî kaynaktır. Karamustafa'nın tespitine göre melamet, dışsal takva görüntülerinin reddi ve benlik iddiasının bütünüyle söndürülmesi anlamına gelir (Karamustafa, 1993). Cizîrî'de melamet, toplumsal kınanmaya direnç değil, içsel görünmezliğin ahlaki

değere dönüşmesidir. Bu durum, şairin sıkça vurguladığı mahviyet, ihlâs ve riyadan arınma temalarıyla uyum içindedir. Böylece ahlaki olgunluk, görünür dindarlık değil, görünmez bir içsel hâl hâline gelir.

Öte yandan Cizîrî'nin ahlak anlayışı, yalnızca metafizik ve melamî çizgiyle sınırlı kalmaz; **İmam-ı Gazâlî** geleneğinin nefis terbiyesi merkezli etik kurgusuyla da temas eder. Nasr'ın belirttiği gibi Gazâlî, teorik ahlakı tasavvufla bütünleştirerek ahlakı ruhun eğitimine dönüştürmüştür (Nasr, 2007). Cizîrî'de sabrın aktif direniş, tevazuun benliğin silinişi, kanaatin arzunun hükmünden kurtuluş olarak tanımlanması bu etkiyi yansıtır. Ancak şair, Gazâlî'nin ahlakını didaktik değil, şiirsel-metafizik bir yoruma dönüştürür; böylece ahlak öğreten değil, varlık dönüştüren bir işleve kavuşur.

Ayrıca Cizîrî'nin içinde bulunduğu **Kürt tasavvuf geleneği**, özellikle Qadirî ve Nakşibendî ekollerinin bölgedeki etkisiyle, zühd-riyazet ve sohbet merkezli ahlaki ilkeleri besleyen tarihsel bir arka plan sunar. Alkış (2023), Cizîrî'nin ahlak anlayışının hem bireysel seyr-ü sülûk tecrübesine hem de kolektif tasavvufî mirasa eklemlendiğini vurgular. Bu nedenle şairin ahlakı, yalnızca bireysel değil, kültürel ve coğrafi bir sürekliliğin ürünüdür.

Sonuç olarak Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışının tasavvufî kaynakları, üç eksende birleşir: vahdet-i vücûd metafiziği, melamet merkezli benlik çözülmesi ve nefis terbiyesi odaklı klasik tasavvuf ahlakı. Bu çok katmanlı zemin sayesinde Cizîrî, ahlaki kavramları davranış kuralları olmaktan çıkararak insanın varlık yapısını dönüştüren poetik-metafizik ilkeler hâline getirir.

1.3. Ahlaki Kavramların İşlevi: Metafizikten Pratiğe

Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında ahlaki kavramlar yalnızca davranış normları belirleyen etik terimler değil, insanın varlık yapısını dönüştüren metafizik işlevlere sahip araçlardır. Dolayısıyla Cizîrî'de ahlak, dünyevî düzeni korumaya yönelik bir disiplin olmaktan ziyade, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin ontolojik boyutunu belirler. Tasavvuf geleneğinde olduğu gibi şairde de ahlaki kavramlar, bilgi üretmez; bilincin mahiyetini değiştirir. Bu nedenle ahlak, Melayî için öğretisel değil, dönüşümseldir ve kişinin eylemlerinden önce varlık düzeyinde gerçekleşir. Chittick'in belirttiği üzere tasavvufta ahlak, "insanın hakikatle uyumlanma biçimi"dir ve Cizîrî'nin şiirlerinde tam da bu uyumlanma, aşk merkezli bir dönüşüm süreciyle açıklanır (Chittick, 1989). Böylece ahlaki kavramlar, teorik değerler olarak değil, metafizik sürecin aşamaları olarak anlamlandırılır.

Bu bağlamda **aşk**, Cizîrî'de her türlü ahlaki dönüşümün asli kaynağıdır. Şair için aşk, yalnızca duygusal bir yoğunluk değil, nefsin terk edilerek hakikatin idrakine ulaşmasını sağlayan tek etken olarak yapılandırılır. Schimmel'in tasavvufta aşkın dönüştürücü niteliğine ilişkin tespiti, Cizîrî'nin şiirlerinde açık biçimde karşılık bulur (Schimmel, 1975). Ahlaki kavramların işlevi burada açığa çıkar: sabır, edeb, teslimiyet ve nedamet

gibi ilkeler, aşkın insan üzerinde gerçekleştirdiği varoluşsal dönüşümün tezahürleridir. Yani Cizîrî'de ahlak, aşkın sonucu değil, aşkın biçimlenmiş hâlidir. Bu nedenle şairin dünyasında ahlaki olgunluk, eylemlerin doğruluğuyla değil, varlığın dönüşümüyle ölçülür.

Ahlaki kavramların işlevsel niteliği aynı zamanda insanın kendini bilmesiyle ilişkilendirilir. Karamustafa'nın melamet yorumuyla paralel şekilde Cizîrî, benlikten arınmayı ahlakın temel koşulu olarak sunar (Karamustafa, 1993). Bu çerçevede **melamet**, toplumsal kınamaya aldırmamak değil, kişinin kendi nefsini görmezden gelmesidir. Dolayısıyla kavramlar davranışsal değil, içsel süreçlere yöneliktir. **İhlâs**, eylemlerin samimiyeti değil, öznenin görünmezliğidir; **tevazu**, alçakgönüllülük değil, benlik iddiasının iptali; **kanaat**, yoksunluğa razı olmak değil, arzunun hükmünden özgürleşmektir. Böylece kavramlar metafizikten pratiğe geçerken anlam kaybetmez; aksine pratik ancak metafizik bir dayanakla mümkün hâle gelir.

Cizîrî'de ahlaki kavramların işlevi, bireysel dönüşümle sınırlı değildir; varlık düzeniyle uyumlu yaşamayı da kapsar. Nasr'ın tasavvufî ahlakın kozmik uyum kavrayışına ilişkin vurgusu, şairin evren tasavvurunda yansıma bulur (Nasr, 2007). Cizîrî'nin yıldız, burç, felek ve kozmik hareketleri ahlaki süreçlerle ilişkilendirmesi, ahlakın yalnızca bireysel değil, kozmik bir denge unsuru olarak kavrandığını gösterir. Dolayısıyla ahlaki kavramların işlevi, insanı toplumsal normlara değil, varlık düzenine yerleştirmektir.

Sonuç olarak Cizîrî'nin Dîwan'ında ahlak, metafizikten pratiğe inen doğrusal bir süreç değil, birbirini besleyen iki varlık katmanının karşılıklı etkileşimidir. Kavramlar öğreten değil dönüştüren; davranışı değil bilinci şekillendiren; dünyevî değil ontolojik anlam taşıyan unsurlar hâline gelir. Böylece Melayê Cizîrî, klasik ahlak söylemini aşarak tasavvuf merkezli, dönüşüm odaklı bir ahlak teorisi kurar.

2. Melayê Cizîrî'nin Dîwan'ında Ahlaki Kavramlar

Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ı, tasavvufî geleneğin derin kavram dünyasını şiirsel bir yoğunlukla harmanlayarak ahlakı hem metafizik bir dönüşüm süreci hem de insanın içsel olgunlaşmasını sağlayan ruhsal aşamalar olarak yorumlayan kapsamlı bir yapı sunar. Şairin ahlaki kavramları ele alış biçimi, klasik etik anlayışın davranış merkezli kurallarından farklı olarak, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin niteliğine odaklanır. Bu nedenle Cizîrî'de ahlaki kavramlar, dışsal normların değil; aşk, edep, sabır, tevazu, nedamet, melamet ve ihlâs gibi içsel hâllerin tecrübe edilmesiyle ortaya çıkan manevi mertebelerin adıdır.

Bu bölümde incelenecek beyitler, Cizîrî'nin ahlak anlayışını yalnızca didaktik öğütlere dayandırmadığını, bilakis insanın nefsinden arınarak metafizik bir olgunluğa ulaşmasını hedeflediğini açıkça ortaya koyar. Şairin kullandığı semboller—günah denizi, aşk kadehi, nergis metaforu, harabat kapısı, arif ruh, mum ışığı, perhiz ve imsak gibi imgeler—ahlaki

kavramları hem eğitici hem de dönüştürücü bir perspektife taşır. Bu imgeler aracılığıyla Cizîrî, ahlaki olgunluğu insanın iç dünyasında başlayan ve ilahi hakikate yönelişle tamamlanan bir yolculuk olarak tasvir eder.

Bölüm boyunca görüleceği üzere, edeb hakikat huzurunda konum bilinci; sabır ayrılığın yükünü taşıyabilen aktif direniş; nedamet içsel uyanışın başlangıcı; tevazu ve mahviyet benlik iddiasının çözülüşü; melamet ise toplumsal algılardan sıyrılıp nefsin görünmez kılınmasıdır. Teslimiyet ve tevekkül insanın sınırlılığını kabul eden bilinci, ihlâs ise riyadan arınmış saf yönelişi ifade eder. Vefa, kanaat ve merhamet gibi kavramlar ise hem bireysel hem kozmik bir dengeyi mümkün kılar.

Bu doğrultuda ikinci bölüm, Cizîrî'nin *Dîwan*'ında yer alan ahlaki kavramların tasavvufi anlam katmanlarını çözümleyerek, her bir beyitte ortaya çıkan metafizik işaretleri ve içsel dönüşüm çağrılarını detaylı biçimde analiz edecektir. Bu analiz, ahlakın Cizîrî'nin şiir evreninde nasıl bir varoluş biçimi hâline geldiğini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

2.1. Edeb (ahlaki sınır, ölçü)

Şeh bi qesda kuştina min rim hejandin, min go "sebeb?"
Dame çeşmê qehr û xeşmê rim li dil da go "edeb!"

Çekince mızrağını sevgili beni öldürmek için, sordum "sebeb?"
Kahr ve hışımla sapladı mızrağı kalbime, dedi; "yahû edeb!" (Cizîrî, 2012:44-45)

Melayê Cizîrî'nin söz konusu beyiti, "edeb" kavramını hem tasavvufi hem de ahlaki bir çerçevede ele alan anlam katmanlarıyla dikkat çeker. Şair, sevgilinin kendisini "sebepsiz" bir şekilde öldürmek üzere mızrağını çekmesini sorguladığında aldığı yanıtın "edeb" olması, tasavvufta edebin mutlak bir ilke olarak görülmesini yansıtır. Burada sevgili, ilahi hakikatin sembolü olarak yorumlandığında, edeb; kulun haddini bilmesi, sorgulamaya değil teslimiyete yönelmesi anlamına gelir. Cizîrî, kalbine saplanan mızrak metaforu aracılığıyla, nefsin kırılması ve benliğin terbiye edilmesi sürecini temsil eder. Şairin sorduğu "sebeb?" sorusu, insanın ilahi iradenin tasarruflarını anlamlandırma çabasını ifade ederken, sevgilinin "edeb!" şeklindeki sert karşılığı, hakikat yolcusunun kendi sınırlılığını idrak etmesi gerektiğini vurgular. Böylece beyit, edebi tasavvufi tecrübenin merkezine yerleştirerek ahlaki olgunluğun temel şartı olarak sunar.

2.2. Nedamet (Pişmanlık ve İçsel Dönüşüm)

Umrî zayi'bû me bêdilber 'ebes
Dî li vî 'umrê me borî her 'ebes

Sevgilisiz bir ömür geçirdim boş yere
Yazıklar olsun ki geçirmişiz bu ömrü boş yere (Cizîrî, 2012:60-61).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "nedamet" kavramını merkezine alarak pişmanlığın ahlaki ve manevi dönüşümdeki yerini güçlü bir biçimde

ortaya koyar. Şairin "sevgilisiz geçen ömür"den yakınması, yalnızca dünyevi bir aşk yoksunluğunu değil, tasavvufi bağlamda Hak'tan uzak geçirilen zamanın anlamsızlığını ifade eder. Cizîrî'nin "'ebes" vurgusu, değersiz ve boşa harcanmış bir hayatın muhasebesini yapar. Bu noktada nedamet, geçmişteki gaflet hâlinin fark edilmesiyle başlayan içsel uyanışın ilk aşaması olarak karşımıza çıkar.

Beyitte dile getirilen pişmanlık, pasif bir duygulanım olmanın ötesinde, bireyin manevi sorumluluğunu idrak etmesine işaret eder. Şair, ömrün sevgili—tasavvufi yorumda ilahi hakikat—ile anlam kazandığını vurgulayarak ahlaki olgunluğun Hak'la bağ kurmaya bağlı olduğunu ortaya koyar. Böylece beyit, kaybedilen zamanın acısıyla yoğrulan bir vicdan muhasebesi üzerinden, dönüşüm ve yeniden yöneliş için pişmanlığın gerekliliğini güçlü bir biçimde temellendirir.

2.3. Sabr (Tahammül – Manevî Direnç)

Di barê firqetê zanî dikarim ez tehemmul kim
Bi narê kohê Qendîl im [meger fîl] im di 'işqê da

Ayrılık yüküne tahammül edebileceğimi bilirsin elbet
Aşkta Kandil dağı kadar yüksek, fil gibi güçlüyüm çünkü (Cizîrî, 2012:40-41).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "sabr" kavramını hem tasavvufi hem de ahlaki bir bağlamda anlamlandıran güçlü bir metaforik yapı sunar. Şair, ayrılığın ağırlığını "yük" olarak nitelendirirken, buna tahammül edebileceğini ifade etmesi sabrın yalnızca pasif bir bekleyiş değil, bilinçli bir direnç ve kararlılık olduğunu gösterir. Kandil Dağı ve fil metaforları, kişinin aşk yolunda sahip olduğu ruhsal dayanıklılığı ve manevî gücü temsil eder. Bu benzetmeler, sabrın sıradan bir tahammül değil, büyük bir içsel kuvvet gerektiren aktif bir erdem olduğunu vurgular.

Tasavvufi yorumda ayrılık, kulun Hak'tan uzak düşmesiyle ilişkilendirildiğinde, sabır ilahi yakınlığa ulaşmanın zorunlu bir aşaması olarak ortaya çıkar. Cizîrî, sabrı hem aşkın çilesine katlanma hem de ruhun olgunlaşması için gerekli bir arınma süreci olarak ele alır. Böylece beyit, sabrın ahlaki direncin temel unsurlarından biri olduğunu, aşk yolcusunun içsel bütünlüğünü korumasını sağlayan bir erdem olarak konumlandırır.

2.4. Tevekkül / Teslimiyet

Hacet niye cana yedê beyda bideranîn
Înkari di dîn da nebit î'cazi çi hacet

Esrarê ezel dê di ebed bêne zuhûrê
Encamê serencamê ji axazi çi hacet

Yed-i beyzayı çıkarıp göstermeye hacet yok ey can
Dini inkâr yoksa eğer mucize göstermeye ne hacet

Ezelî sırlar çıkar bir gün ortaya nasılsa ebediyette
Varılacak işin akıbetini ta başından bilmeye ne hacet (Cizîrî, 2012:56-57).

Melayê Cizîrî'nin bu beyitleri, tevekkül ve teslimiyet kavramlarını tasavvufi düşüncenin merkezine yerleştiren bir yaklaşım sunar. Şairin "yed-i beyza" ve "mucize" göndermeleri, ilahi kudretin zaten açık ve aşikâr olduğunu, dolayısıyla dışsal kanıt ya da gösteriye ihtiyaç bulunmadığını ifade eder. Burada Cizîrî, insanın hakikati idrak etmesi için olağanüstü işaretlere değil, sağlam bir iman ve gönülden bir teslimiyete yönelmesi gerektiğini vurgular. Tevekkül, onun nazarında pasif bir bekleyiş değil, ilahi tasarrufa güvenen bilinçli bir duruştur.

İkinci beyitte geçen "ezelî sırlar" ve "ebed" vurguları, kozmik düzenin insan iradesinden bağımsız olarak kendi seyri içinde tecelli edeceğini ifade eder. Bu bağlamda sonuçlara dair aşırı kaygı duymak veya hakikatin zamanını sorgulamak, tasavvufi olgunlukla bağdaşmayan bir tutum olarak değerlendirilir. Cizîrî, başlangıç ile son arasındaki bu ilahi bütünlüğü hatırlatarak, hakikatin ortaya çıkışını zorlamanın gereksizliğini belirtir. Böylece beyitler, tevekkülü hem epistemolojik bir kabulleniş hem de ahlaki bir teslimiyet olarak yorumlayıp, insanın ilahi iradeye güvenmesini temel bir erdem olarak konumlandırır.

2.5. Ri'ayet (Yolun Adabına Bağlılık)

Gunah zuhd û tamat hilnagirit [x]era[b]at
Kesê bi vî li rê bet divê biket ri'ayet

Bunca göstermelik zühdü ve günahı kaldıramaz harabat
Bu kapıdan giren için vaciptir erkân ve adaba riayet (Cizîrî, 2012:52-53).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, tasavvufi yolda "ri'ayet" kavramının yani erkân ve adaba bağlılığın zorunlu niteliğini vurgulayan önemli bir ahlaki söylem sunar. Şair, "zühd" ve "günah"ı aynı anda taşıyan ikiyüzlü bir dindarlığın harabatın ruhuna aykırı olduğunu belirterek dışsal takvanın tek başına anlam taşımadığını ima eder. Harabat, tasavvufi sembolizmde hakikatin eşiği, içsel arınmanın gerçekleştiği mekân olarak düşünülür. Bu nedenle kişinin bu kapıdan girmesi, sıradan bir davranış değil, belirli bir manevi hazırlık ve ciddiyet gerektirir.

Beyitte yer alan "ri'ayet" kavramı, sadece kurallara uymak değil, yolun ruhunu kavramak, nefsani iddialardan arınarak hakikate karşı saygılı bir duruş geliştirmek anlamına gelir. Cizîrî, tasavvufi terbiyenin yalnızca bilgiyle değil, istikrar, disiplin ve adaba bağlılıkla mümkün olduğunu vurgular. Böylece beyit, manevi yolculuğun temel şartının samimiyet ve edebe riayet olduğunu belirterek ahlaki bütünlüğün kaçınılmazlığını ortaya koyar.

2.6. İhlâs (İçtenlik, Riyadan Kaçış)

'Arif heta nenoşî ji destê meyfiroşî
Xaib nebû ji hoşî peyda nekir wilayet
Arif kişi, mey satıcının elinden mey içmedikçe
İçip de kendinden geçmedikçe bulamadı velayet (Cizîrî, 2012:52-53).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, tasavvufi bir kavram olan "ihlâs"ı, yani içtenlik ve riyadan arınmış bir manevi yönelişi güçlü semboller aracılığıyla ifade eder. Beyitte geçen "mey" ve "meyfiroş" metaforları, tasavvufi literatürde sıklıkla ilahi aşkı ve bu aşkı hakikate uygun biçimde sunan mürşidi temsil eder. Cizîrî, arifin gerçek velayete ancak hakikatin kadehinden içerek ulaşabileceğini belirterek, manevi mertebelerin samimiyetsiz veya yüzeysel bir çabayla elde edilemeyeceğini vurgular. Bu içiş, fiziksel bir sarhoşluk değil, benliğin çözülmesi, dünyevi hesapların terk edilmesi ve gönlün ilahi hakikate yönelmesi anlamındaki manevi vecd hâlidir.

Beyitte ortaya konan ihlâs anlayışı, riyadan, gösterişten ve hesapçı bir maneviyat arayışından tamamen uzak durmayı gerektirir. Arif, hakikati ancak gönülden bir teslimiyet, içsel arınma ve samimi bir aşk yolculuğu ile idrak edebilir. Meyin hakiki anlamda "etkili" olması için kişinin nefs engellerini aşması, benliğin kalın duvarlarını yıkması gerekir. Cizîrî'nin bu yaklaşımı, ihlâsın yalnızca bir ahlaki erdem değil, aynı zamanda tasavvufi bilginin ön şartı olduğunu gösterir. Böylece beyit, hakikat yolcusunun velayete ulaşabilmesi için riyadan kaçınması ve ilahi aşkın özüne sadakatle yönelmesi gerektiğini güçlü bir biçimde temellendirir.

2.7. Tevazu (Kendini Hiçleme)

Mela li 'umrê bêfeyde borî
Kêşaye zor an qehr û nedamet
Boş yere geçirdi bu ömrü Mela
Çekerek bunca kahr u nedamet (Cizîrî, 2012:60-61).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "tevazu" kavramını merkeze alarak insanın kendi varlığını ve yaşam pratiğini eleştirel bir özdeşleme üzerinden değerlendirmesini konu edinir. Şairin "Mela" hitabıyla kendisine yönelttiği bu içsel sorgulama, tasavvufi gelenekte sıkça rastlanan "kendini hiçleme" (fenâ) öğretisinin bir yansımasıdır. Cizîrî, ömrünü "bêfeyde" yani faydasız, anlamdan yoksun ve boşa geçmiş olarak nitelendirirken, bu değerlendirme bir öz-eleştiri olmanın ötesinde, insanın nefsine karşı takınması gereken mütevazı duruşu gösterir. Buradaki pişmanlık ve nedamet, kişinin hatalarını fark ederek kendini yüceltmekten vazgeçmesini sağlayan bir arınma sürecidir.

Beyitte geçen "kahr u nedamet" ifadesi, tevazunun pasif bir alçakgönüllülükten ibaret olmadığını, bilakis kişinin kendi iç dünyasına yönelerek benliğini sorgulamasını ve eksikliklerini kabul etmesini gerektirdiğini anlatır. Cizîrî'nin yaşanan hayata yönelik bu özeleştirisi, tasavvufi

terbiyede benlik iddiasının kırılması için zorunlu görülen içsel muhasebenin önemine işaret eder. Şair, ömrünü boşa geçirmiş olma ihtimalini bile dile getirerek, hakikate yürüyen derviş için tevazunun temel bir erdem olduğunu, gerçek bilginin ancak nefsini küçülten kişiye verildiğini sezdirir. Bu yönüyle beyit, tasavvufta insanın kendini yokluk mertebesine indirerek ilahi hakikate yaklaşabileceği fikrini güçlü bir şekilde yansıtır.

2.8. Melamet (Kınanmayı Göze Alma)

Ruswayê 'işqê tenha ne ez bûm
Kê dî zemanan hub bê melamet
Aşkın rüsvası olmuş yalnız ben değilim
Kim tatmış ki aşkı, olmadan melâmet (Cizîrî, 2012:60-61).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, tasavvufi gelenekte önemli bir konuma sahip olan "melâmet" kavramını derinlikli bir söylemle ele alır. Şair, aşk yolcusunun uğradığı kınanmanın yalnızca kendisine özgü olmadığını belirterek, ilahi aşk deneyiminin doğasında bulunan toplumsal dışlanmayı ve yanlış anlaşılmayı vurgular. "Ruswayê 'işqê" yani aşkın rüsvalığı, tasavvufta Hak âşığının nefsini kırmak, dünyevi övgülerden arınmak ve hatta bilinçli biçimde kınanmayı göze almak yoluyla manevî arınmaya ulaşmasını ifade eder. Cizîrî, aşkın hakiki tecrübesinin melâmetle birlikte anıldığını söyleyerek, bu yolda yürüyen kişinin sosyal beğeni ya da saygınlık arayışından tamamen sıyrılması gerektiğini dile getirir.

Beyitte sorulan "Kim tatmış ki aşkı, olmadan melâmet?" sorusu, melâmetin aşkın ayrılmaz bir şartı olduğunu ortaya koyar. Burada Cizîrî'nin altını çizdiği temel husus, aşkın kişiyi toplumun normatif yargılarından bağımsız kıldığı, hatta çoğu zaman bu yargılarla çatışmaya sürüklediğidir. Melâmet, dervişin hem kendi içindeki nefsani iddiaları yıkma süreci hem de dış dünyanın eleştirilerine aldırmaksızın hakikate sadakatini sürdürmesidir. Böylece beyit, aşk yolunun zorlayıcı fakat arındırıcı bir aşaması olan melâmeti, ahlaki bir erdem ve tasavvufi olgunluğun vazgeçilmez bir unsuru olarak ortaya koyar.

2.9. Kanaat / Dünya Sevgisinden Uzak Durma

Xerqê deryayê gunah în teşneyê lutfa Heq în
Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes
Batmışız günah denizine, susamışız Hakk'ın lütfuna
Gafur ve Gaffar olanın rahmeti bize bu yolda yeter (Cizîrî, 2012:100-101).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "kanaat" ve "dünya sevgisinden uzak durma" kavramlarını tasavvufi bir perspektiften ele alarak, insanın manevî ihtiyaçlarını ilahi rahmete yönelerek karşılaması gerektiğini vurgular. Şairin kendisini "günah denizine batmış" olarak tanımlaması, insanın dünyaya meylinin ve nefsanî arzuların kaçınılmaz etkisini kabul eden samimi bir iç muhasebedir. Bu ifade, dünyevî isteklerin doyumsuzluğunu

ve insanı esir alan yönünü sembolize eder. Ancak hemen ardından gelen "susamışız Hakk'ın lütfuna" ifadesi, bu bağımlılıktan kurtuluşun ilahi rahmete yönelmekle mümkün olduğunu anlatır. Böylece beyitte sunulan temel ahlaki ilke, dünyevi ihtiraslardan uzaklaşarak ruhun asli kaynağına yönelme çabasıdır.

Cizîrî'nin "Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes" vurgusu ise kanaatin tasavvufi anlamını berrak biçimde ortaya koyar: Hak'tan gelen merhamet ve bağışlayıcılık, kul için her şeyden daha yeterlidir. Bu yaklaşım, dünyevi arzu ve beklentilerin sınırlı ve geçici olduğunu, buna karşılık ilahi rahmetin sınırsız bir tatmin kaynağı sunduğunu ima eder. Şair, insanın hakiki huzura ancak kanaat ile, yani Allah'ın verdiğiyle yetinmeyi bilerek ulaşabileceğini dile getirir. Böylece beyit, dünya sevgisinden uzak durmanın ve kanaatin ahlaki bir duruş olarak tasavvufi yaşamın merkezinde yer aldığını güçlü bir biçimde ortaya koyar.

2.10. Vefa ve Sadakat

Di deh salan mulazim mam û yarê rû neda carek
We ger ne yar eger rû det bes e carek di salê da

On yıl kaldım yârin kapısında, bir kez bile yüz göstermedi bana
Oysa lütfedip yılda bir kez de olsa yüz gösterseydi yeterdi bana (Cizîrî, 2012:38-39).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "vefa" ve "sadakat" kavramlarını tasavvufi bir derinlikle işleyerek aşk yolcusunun bağlılığını, sebatını ve sarsılmaz sadakatini örnekleyen güçlü bir anlatım sunar. Şairin on yıl boyunca sevgilinin kapısında beklemesi, zahiren karşılıksız bir bağlılık gibi görünse de tasavvufi bağlamda Hak âşığının sürekli arayışını, terk etmeyen bir yönelişi ve kararlılığını ifade eder. "Bir kez bile yüz göstermedi" ifadesi, ilahi tecellinin gecikmesini, kulun arayışındaki imtihan ve sabır dönemlerini temsil eder. Buna rağmen şairin yılda bir kez gösterilecek bir cemalin bile kendisine "yeterli" olacağını söylemesi, sadakatin nicelikten çok nitelikle ilişkili olduğunu ortaya koyar.

Cizîrî'nin burada çizdiği aşk figürü, dünyevî karşılık bekleyen bir âşık değil; vuslat ihtimalinin son derece düşük olmasına rağmen yolundan dönmeyen bir hakikat yolcusudur. Bu yönelim, tasavvufta vefanın yalnızca sevgiliye bağlılık değil, aynı zamanda kişinin kendi sözüne, niyetine ve aşkın anlamına sadakati şeklinde anlaşılır. Şair, uzun yıllar süren bu bekleyişiyle hakiki vefanın zamanla, zorlukla ve mahrumiyetle sınanan bir erdem olduğunu vurgular. Böylece beyit, vefanın tasavvufî ahlak içerisindeki temel konumunu; aşkın süreklilik, bağlılık ve gönülden teslimiyet gerektiren yönünü etkileyici bir biçimde yansıtır.

2.11. Şefqat / Rehmet

Xerqê deryayê gunah în teşneyê lutfa Heq în
Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes

Batmışız günah denizine, susamışız Hakk'ın lütfuna
Gafur ve Gaffar olanın rahmeti bize bu yolda yeter (Cizîrî, 2012:100-101).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, daha önce "kanaat" bağlamında ele alınabilecek bir yapı sunmakla birlikte, aynı zamanda "şefqat" ve "rehmet" kavramlarını merkeze alarak ilahi merhametin ahlaki boyutunu derinlikli bir şekilde işler. Şairin kendisini "günah deryasına batmış" olarak nitelendirmesi, insanın varoluşsal kırılganlığını ve nefsin zaafları karşısındaki çaresizliğini kabul eden samimi bir itirafa dönüşür. Bu durum, kulun kendi eksikliklerini fark etmesi açısından önemli bir ahlaki bilinç hâlidir. Ancak Cizîrî, bu karanlık hâlin içinde dahi umudu diri tutan unsurun ilahi rahmet olduğunu vurgular. "Susamışız Hakk'ın lütfuna" ifadesi, kulun merhamete duyduğu derin ihtiyaç ve içsel yönelişi temsil eder.

Beyitte geçen "Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes" dizesi, ilahi merhametin hem kuşatıcı hem de yeterli oluşunu ifade eder. "Amirzîgar" ve "Xeffar" isimlerinin seçimi, affediciliğin ve şefkatin Allah'ın zatında süreklilik arz eden yönlerini vurgular. Cizîrî, insanın hangi günah derinliğine düşmüş olursa olsun, bu rahmet kapısının ona daima açık olduğunu hatırlatır. Bu yaklaşım, merhametin yalnızca ilahi bir lütuf değil, aynı zamanda insanın başkalarına karşı geliştirmesi gereken ahlaki bir tutum olduğunu da ima eder. Şair, kendi acziyetini ortaya koyarak hem tevazuya hem de şefkate dayalı bir ahlaki duruşun gerekliliğini sezdirir. Böylece beyit, ilahi rahmetin dönüştürücü gücünü öne çıkarırken, tasavvufi ahlakta şefkatin hem kulun kendisi hem de çevresi için taşıdığı merkezi önemi güçlü bir biçimde temellendirir.

2.12. İhsan (Güzel Davranış, Lütuf)

Yek bûse bexşî ewwel bi ihsan
Axir li min kir curm û xeramet

İhsan edip lutf eyledi önce bir buseyi
Cezalandırdı bizi bunu sayıp garamet (Cizîrî, 2012:60-61).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "ihsan" kavramını tasavvufi ve ahlaki bağlamıyla ele alarak ilahi lütfun mahiyetini paradoksal bir söylem içinde işler. Şairin bahsettiği "bir bûse" metaforu, tasavvuf geleneğinde ilahi yakınlığın, gönle düşen bir feyzin veya Hak'tan gelen bir tecellinin sembolüdür. Cizîrî'nin "evvel bi ihsan" ifadesi, bu lütfun karşılıksız ve saf bir ikram niteliğinde olduğunu, dolayısıyla ihsanın özünde merhamet, incelik ve gönül alıcılık bulunduğunu vurgular. Bu yönüyle beyit, ihsanın bir karşılık beklemeyen iyilik hâli olduğuna işaret eder.

Ancak devamında gelen "axir li min kir curm û xeramet" dizesi, ilk bakışta bir çelişki izlenimi yaratır: Şair, kendisine verilen bu ilahi lütfun

ardından bir çeşit cezalandırılmadan söz eder. Bu durum, tasavvufta sıkça rastlanan "celâl–cemâl" dengesini işaret eder. Hak âşığı, bazen ilahi yakınlıkla yücelir, bazen de bu yakınlığın ağırlığını taşıyamayarak bir mahcupluk, pişmanlık veya mistik yanma yaşar. Cizîrî burada, ihsanın ardından gelen "garamet"i yani cezayı; kulun kendi acziyetini fark etmesi, lütuf karşısında eksikliğini idrak etmesi ve böylece tevazuya yönelmesi şeklinde yorumlar.

Bu çifte anlamlı yapı, ihsanın yalnızca güzel davranış değil, aynı zamanda insanı arındıran, derinleştiren ve hakikate yaklaştıran bir manevi süreç olduğunu gösterir. Şair, bu beyit aracılığıyla ilahi lütfun hem gönlü okşayan hem de gönlü terbiye eden yönünü ortaya koyarak ihsanın tasavvufi ahlaktaki yerini ve gücünü etkileyici biçimde ifade eder.

2.13. Adalet ve Hikmet

Kes bi dadî ku nepirsit gilleh û dad çi ket
Te nebit dadiresek beyhude firyadi çi ket

Feryadımızı duyup cevap veren yoksa salt şikâyet ne yapsın
Feryadının yetişeceği biri yoksa beyhude feryat ne yapsın (Cizîrî, 2012:54-55).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "adalet" ve "hikmet" kavramlarını derin bir manevi sorgulamayla birlikte ele alarak, insanın ilahi düzen içindeki konumuna dair önemli bir ahlaki perspektif sunar. Şairin sorduğu temel soru, feryadın bir muhatabı yoksa şikâyetin anlamının kalıp kalmadığıdır. Bu yaklaşım, adaletin yalnızca zulmün giderilmesi değil, aynı zamanda hakikatin yerini bulması için bir muhatabın varlığını gerekli kıldığını gösterir. Cizîrî'nin burada işaret ettiği hakiki adalet, beşerî sistemlerin ötesinde, ilahi hikmetle şekillenen kozmik bir düzeni ifade eder.

Beyitteki düşünce örgüsü, insanın çaresizlik anlarında dile getirdiği feryadın aslında bir muhasebe biçimi olduğunu gösterir. Eğer feryat Hakk'a yöneliyorsa, bu yöneliş kendi içinde bir anlam taşır; ancak boşluğa yapılan şikâyet hem sonuçsuz hem de hikmetsiz bir çabadır. Bu nedenle Cizîrî, adaletin yalnızca dışsal bir karşılık beklemekle değil, insanın içsel yönelişini doğru bir istikamet üzerine kurmasıyla mümkün olduğunu ima eder.

Bununla birlikte beyit, hikmetin adaletle olan bağına da dikkat çeker: Hikmet, olayların arka planındaki ilahi düzeni kavrama çabası; adalet ise bu düzenin tecellisidir. Şair, kulun bu düzeni anlayabilmesi için feryadını doğru yere yönlendirmesi gerektiğini, aksi hâlde şikâyetin yalnızca bir boşunalık olacağını söyler. Böylece beyit, adaletin ilahi hikmet ışığında anlaşılması gerektiğini ifade eden güçlü bir tasavvufi ve ahlaki mesaj taşır.

2.14. Zühd / Dünyayı Terk

Gunah zuhd û tamat hilnagirit [x]era[b]at
Kesê bi vî li rê bet divê biket ri'ayet

Bunca göstermelik zühdü ve günahı kaldıramaz harabat
Bu kapıdan giren için vaciptir erkan ve adaba riayet (Cizîrî, 2012:52-53).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "zühd" kavramını ele alırken onu yalnızca dünyayı terk etme anlamıyla değil, gösterişten arınmış sahici bir manevî duruş olarak yorumlayarak derin bir tasavvufi eleştiri ortaya koyar. Şairin "göstermelik zühd" vurgusu, dindarlığın dışa dönük, riya yüklü biçimlerinin hakikate ulaşmada hiçbir değer taşımadığını belirtir. Zühdün özü, dünyevî arzulardan uzaklaşarak kalbi saflaştırmak iken; Cizîrî, hem günaha bulaşıp hem de zühd iddiasında bulunan kişilerin bu hali taşıyamayacaklarını ifade ederek ikiyüzlülüğü hedef alır. "Harabat" ise tasavvufta hakikatin eşiği, benlikten sıyrılmanın mekânı olarak yorumlanır. Bu kapıdan girmek, sadece zühd iddiasıyla değil, içsel hazırlık ve samimi bir arınma ile mümkündür.

Devamında geçen "ri'ayet" uyarısı, hakikate yönelen kişinin yolun erkânına, adabına ve manevi disipline uymak zorunda olduğunu vurgular. Burada Cizîrî, gerçek zühdün dış görünüşle değil; nefsin terbiye edilmesi, riya ve gösterişten uzaklaşılması, ilahi huzura karşı mahviyet içinde durulmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Böylece beyit, zühdü sahici bir ahlaki tavır ve dünya sevgisinden arınmanın temel şartı olarak konumlandırırken, tasavvufi yolculuğun samimiyet ve disiplinle bütünleşmesi gerektiğini etkileyici biçimde ortaya koyar.

2.15. İffet / Nefs Terbiyesi

Dil ji 'îlacê ku biderket mîzac
Dê ji lebê noşî 'eta bit 'îlac

Gönlün tabiatı tedaviye müsait olmayınca
Tatlı dudaklardan ilaç vermek gerektir ona (Cizîrî, 2012:70-71).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, "iffet" ve "nefs terbiyesi" kavramlarını tasavvufi bir mecaz örgüsü içinde ele alarak insanın içsel yapısına dair derinlikli bir değerlendirme sunar. Beyitte geçen "dil" (gönül) ve "mîzac" (tabiat, karakter) ifadeleri, kişinin iç dünyasının eğilimlerini ve nefsin yönelimlerini temsil eder. Cizîrî, gönlün tabiatı tedaviye elverişli değilse, yani kişi kendi çabasıyla arınma yoluna giremiyorsa, ona daha özel ve incelikli bir terbiyenin gerektiğini söyler. Bu noktada "tatlı dudaklardan ilaç" metaforu, zahiren dünyevi bir yakınlığı çağrıştırsa da tasavvufta ilahi kelamın, hikmetin ve manevi rehberliğin gönle şifa oluşunu simgeler.

Beyitin asıl mesajı, nefsi arındırmanın herkes için aynı yöntemle gerçekleşmeyeceğidir. Kimilerinin karakteri daha kırılgan, daha çok eğilime açık olabilir; bu durumda onlara sert bir disiplin değil, incelikle verilen bir irşadın gerekli olduğu belirtilir. Bu yaklaşım, iffetin yalnızca bedensel

bir uzak duruş değil, aynı zamanda gönlün terbiyesini sağlayan ince bir içsel denge olduğunu gösterir. Cizîrî, gönlü tedavi etme sürecini bir "ilaç verme" metaforuyla anlatarak, nefs terbiyesinin merhamet, ölçü, hikmet ve uygun yöntem gerektirdiğini vurgular. Böylece beyit, iffetin tasavvufta hem ahlaki hem de psikolojik bir boyut taşıdığını; insanın içsel yapısını dönüştürmek için uygun manevi rehberliğe, sabra ve inceliğe ihtiyaç duyulduğunu güçlü bir biçimde ortaya koyar.

2.16. Merhamet – Af (Rehmet, Şefqat, Mağfiret)

Xerqê deryayê gunah în teşneyê lutfa Heq în
Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes

Batmışız günah denizine, susamışız Hakk'ın lütfuna
Gafur ve Gaffar olanın rahmeti bize bu yolda yeter (Cizîrî, 2012:100-101).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, tasavvufî ahlâkın merkezinde yer alan **merhamet, af, mağfiret** ve **ilahî şefkat** kavramlarını derin bir metaforik yapı içerisinde ele alır. Şairin kendisini "günah deryasına batmış" olarak tanımlaması, insanın varoluştaki eksikliğini, nefse yenik düşme hâlini ve kulun kendi acziyetini fark edişini ifade eden samimi bir iç muhasebedir. Bu benzetme, günahın yoğunluğunu değil, kulun Hak karşısındaki kırılganlığını ve ihtiyaç hâlini görünür kılar. Ancak bu karanlığın hemen ardından gelen "susamışız Hakk'ın lütfuna" ifadesi, umudun daima diri tutulduğunu, ilahi rahmetin kul için tükenmeyen bir sığınak olduğunu ortaya koyar.

Beyitin ikinci dizesinde geçen "Rehmeta Amirzîgar û şefqeyê Xeffari bes" ifadesi, Allah'ın "Amirzîgar" (çokça merhamet eden) ve "Xeffar" (günahları örten, bağışlayan) isimlerinin seçimiyle, affediciliğin ilahî tabiatta süreklilik arz eden bir nitelik olduğunu ifade eder. Cizîrî'ye göre kul hangi günah seviyesinde olursa olsun, ilahi rahmetin kuşatıcılığı onun için yeterlidir; önemli olan bu rahmete yöneliş, yani içten bir dönüş çabasıdır.

Bu beyit, tasavvufî perspektifte merhametin yalnızca Allah'a ait bir lütuf olmadığını; insanın da kendi hayatında bu ilahi özelliği kuşanarak affedicilik, şefkat ve yumuşaklık geliştirmesi gerektiğini ima eder. Böylece Cizîrî, insanın hem kendi nefsine hem de başkalarına karşı merhametli olmasının ahlaki olgunluğun temel şartlarından biri olduğunu güçlü bir üslupla ortaya koyar.

2.17. Ruhsal Temizlik

Heyf e vî ra xak û gil bit 'arifê çalakirûh
Dê mucerred bit ku pertew det ji nû ew pakirûh

Yazık bu çalak ve arif ruha ki esir düşmüştür toprakla balçığa
Parlarsa yeniden eğer soyutlanıp kurtulur bu pak ve latif ruh (Cizîrî, 2012:72-73).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutan **ruhsal temizlik**, arınma ve manevi özün yeniden ortaya çıkışı temalarını derin bir sembolik yapı üzerinden işler. Şairin "çalak ve ârif ruh" diye tanımladığı varlık, aslında yaratılış itibarıyla latif, saf ve nura meyyal olan insan ruhudur. Ancak bu ruhun "toprak ve balçığa esir düşmesi", tasavvufî literatürde bedenin ağırlığına, dünyevî arzulara, nefsin karanlık yönlerine ve dünyevi meşguliyetlerin ruh üzerindeki perdelerine işaret eder. Bu hâl, ruhun asli saflığından uzaklaşması, nefsanî karışımlar nedeniyle güçsüzleşmesi anlamına gelir.

Beyitin ikinci dizesi, ruhun kurtuluşunun mümkünlüğünü güçlü bir umut tonuyla ifade eder. "Mucerred bit"-yani maddi bağlardan soyutlanma-ruh için yeniden bir arınma ve aydınlanma kapısıdır. Bu soyutlanma, fiziksel dünyadan tamamen uzaklaşmak değil; nefsi disipline ederek kalbi saflaştırmak, dünyevi bağımlılıkları azaltmak ve ruhun ilahi kaynakla yeniden temas kurmasını sağlamak olarak yorumlanır.

Cizîrî, ruhun pak ve latif özünün yeniden "pertev" yani ışık saçacağını söyleyerek, insanın manevi potansiyeline işaret eder. Ruh, asli yapısı gereği nura yönelme kabiliyetine sahiptir; fakat bunu açığa çıkarmak için içsel temizlik, nefis terbiyesi ve manevi disiplin şarttır. Böylece beyit, tasavvufta ruhun latif doğasına dönmesinin bir hedef değil, bir zorunluluk olduğunu; insanın manevi bütünlüğünü yeniden kazanmasının ancak ruhsal arınmayla mümkün olacağını etkileyici bir üslupla ortaya koyar.

2.18. Aşk, İmsak ve Ahlaki Arınma

Şem'ê serrê nûr nadet ger neket perhîzê dil
Zewqê cama 'işqê naket ger neket îmsakê rûh

Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden
Aşk kadehinden zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden (Cizîrî, 2012:72-73).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **aşk, imsak** ve **ahlaki arınma** arasındaki ilişkiyi tasavvufî semboller üzerinden inceleyen derinlikli bir anlam örgüsüne sahiptir. Beyitin ilk dizesindeki "mum" metaforu, insanın iç dünyasının bir yansımasıdır; nasıl ki mumun ışık verebilmesi için içinin temiz ve düzgün olması gerekiyorsa, insanın da manevi nurla aydınlanabilmesi için kalbini dünyevi kirlerden arındırması gerekir. "Perhîzê dil" yani kalbin perhizi, tam da bu içsel temizlik sürecine karşılık gelir. Cizîrî, hakiki aydınlanmanın dışsal ritüellerle değil, içsel arınmayla gerçekleşeceğini vurgular.

İkinci dize ise bu manevi süreci "aşk kadehi" ve "imsak" kavramlarıyla tamamlar. Tasavvufta aşk kadehi, ilahi aşkın verdiği vecd hâlini, ruhun yüksek haz ve farkındalık düzeyini temsil eder. Fakat Cizîrî'ye göre ruh, "îmsak"—yani maddi dünyanın çekiciliklerinden el etek çekme, nefsin dizginlenmesi ve içsel tefekkür—olmadan bu ilahi zevki tatamaz.

Buradaki imsak, yalnızca bedenî bir perhiz değil; ruhun dünyevî arzulardan uzaklaşıp saflaşması anlamında manevi bir çekilmedir.

Dolayısıyla beyit, aşkın yalnızca duygusal bir coşku değil; disiplin, arınma ve nefis terbiyesi gerektiren derin bir ahlaki yolculuk olduğunu ifade eder. Cizîrî, ilahi aşkın ancak temiz bir kalpte ve maddi bağlarından sıyrılmış bir ruhta tecelli edebileceğini söyleyerek aşk, imsak ve ahlaki arınmayı birbirini tamamlayan üç temel unsur olarak konumlandırır.

2.19. Estetik İdrak ve Ahlaki İstidad

Dil bi tayek nêrgizan duh nazikek terwende da
Gul dikin teşbîhê xaran her xes û xaşakê rûh

Nergis gibi ter u taze bir sevgiliye ver gönlünü;
Alçak ve sefil ruhlu olanlar dikene çevirir çünkü gülleri (Cizîrî, 2012:72-73).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **estetik idrak** ile **ahlaki istidad** arasındaki derin ilişkiyi tasavvufî ve sembolik bir dil üzerinden kurar. Şairin "nergis gibi ter u taze bir sevgili"ye yönelme çağrısı, hem güzelliğin hem de zarafetin ruhsal bir olgunlukla kavranabileceğini ifade eder. Cizîrî'ye göre gönül, doğası gereği güzeli seçme ve ona yönelme kabiliyetine sahiptir; ancak bu yöneliş, kişinin ahlaki yetkinliğiyle doğrudan bağlantılıdır. "Ter u taze" nergis, ruhun estetik duyarlılığını ve güzeli idrak etme kapasitesini temsil eder. Böyle bir sevgiliye yönelmek, aslında Hakikat'in güzelliğine yönelmek anlamına gelir.

Beyitin ikinci dizesinde yer alan "gül" ve "diken" karşıtlığı, estetik algının ahlaki zeminle nasıl şekillendiğini gösteren güçlü bir metafordur. Cizîrî, "alçak ve sefil ruhlu olanlar dikene çevirir gülleri" derken güzelliğin nesnel bir özellik olmaktan ziyade, onu gören ruhun niteliğiyle anlam kazandığını vurgular. Kişinin iç dünyası bulanıksa, gördüğü güzellik bile dikenleşir; yani estetik idrak bozulur, güzellik çirkinleşir. Böylece ahlaki istidat zayıfsa, dış dünyadaki ilahi güzellikler de anlamını yitirir.

Bu nedenle Cizîrî'ye göre estetik duyarlılık yalnızca duyularla değil, ahlaki arınmayla mümkün olur. Gönül temizliği, güzeli güzel olarak görme yetisini güçlendirir; kötülüğe eğilimli karakter ise güzelliği bile çarpıtır. Beyit bu yönüyle, güzelliğin idrakinin ahlaki olgunlukla doğrudan ilişkili olduğunu; estetik tecrübenin bir ruh terbiyesi meselesi olduğunu derinlikli bir biçimde ifade eder.

2.20. Ariflik ve Ahlaki Keyfiyet

Hey'eta keyf û kemê bêkeyf e keyfa 'arif e
Dê bimînit ger nebit naçari bê tiryakî rûh

Gerçekte bir keyfiyyet yok nitelikte, arif olandadır asıl keyfiyyet
Çaresiz kalır insan eğer yoksa ruha tiryak olacak bir nesne (Cizîrî, 2012:72-73).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **ariflik** ile **ahlaki keyfiyet** arasındaki bağı derin bir tasavvufî çerçeve içinde ele alır. Beyitte geçen "keyf" ve "kem" kavramları, varlığın niteliksel yönlerini ifade ederken; şair, hakiki niteliğin dışsal unsurlarda değil, **arifin bizzat kendisinde** bulunduğunu belirtir. "Hey'eta keyf û kemê bêkeyf e" dizesi, maddi dünyanın nicelik ve nitelik gibi kavramlarının hakikati tanımlamada yetersiz kaldığını, asıl değer ve kaliteyi belirleyen unsurun arifin manevi olgunluğu olduğunu vurgular. Böylece Cizîrî, bilgiyi dışsal ölçütlere bağlayan yaklaşımları eleştirerek, ahlaki ve manevi kemalin içsel bir oluş hâli olarak kavranması gerektiğini savunur.

İkinci dizede geçen "tiryakê rûh" ifadesi, ruhun yaşaması ve diriliğini koruyabilmesi için ilahi hakikate, manevî gıdaya ve içsel bir besleyici unsura ihtiyaç duyduğunu sembolize eder. Bu tiryak, tasavvuf yolunda zikir, tefekkür, aşk veya hakikat bilgisi olabilir. Cizîrî'ye göre ruh, bu manevi besleyiciden mahrum kaldığında çaresizliğe düşer; insanın içsel denge ve huzuru bozulur. Ariflik ise ruhun bu tiryaktan sürekli bir şekilde nasiplenmesini sağlayan ahlaki olgunluk hâlidir.

Dolayısıyla beyit, **hakiki keyfiyetin maddi niteliklerde değil, arifin ahlaki ve manevi donanımında bulunduğunu** güçlü bir şekilde ifade eder. Cizîrî, arifliği sadece bilgi sahibi olmakla sınırlamaz; onu ruhu besleyen, dirilten ve insana ontolojik bir kıvam kazandıran bir ahlaki yetkinlik hâli olarak sunar. Bu yönüyle beyit, arifliğin hem epistemolojik hem de ahlaki bir üst düzey niteliğe işaret ettiğini derinlikli bir üslupla ortaya koyar.

2.21. Sadakat

Bi dunyaya denî zinhar yarê xwe tu nefroşî
Kesê Yûsuf firotî wî di 'alem da xesaret kir

Sakın satma yârini bu bu değersiz dünyalık için çünkü
Büyük bir zarar içredir Yusuf'u satanlar hiç şüphesiz (Cizîrî, 2012:88-89).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **sadakat** kavramını hem tasavvufî hem de ahlaki bir düzlemde ele alarak, dünyevî menfaatler karşısında özveri ve bağlılığın önemini güçlü bir metafor üzerinden açıklamaktadır. Şairin "yarı satmamak" yönündeki uyarısı, hakiki sevginin ve bağlılığın metalaştırılamayacak kadar yüce bir değer olduğunu ifade eder. Dünyanın "denî" yani değersiz, geçici ve aldatıcı oluşu, tasavvuf geleneğinde sıkça vurgulanan bir temadır. Bu bağlamda Cizîrî, sadakati dünyevî çıkarlarla kıyaslanamayacak kadar yüksek bir erdem olarak konumlandırır.

Beyitte yer verilen **Yusuf kıssası**, sadakatin ihlali sonucunda ortaya çıkan manevi ve ahlaki kayıplara dikkat çeken güçlü bir örnektir. Yusuf'u satan kardeşler, sadece maddi bir kazanç uğruna değil, kıskançlık ve nefsaniyet nedeniyle büyük bir hataya sürüklenmişlerdir. Cizîrî, bu kıssayı hatırlatarak, sadakatsizliğin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir "xesaret" yani büyük bir kayıp ve hüsran getireceğini belirtir.

Tasavvufi yorumda ise "yar", çoğu zaman ilahi sevgiliyi, yani Hak'kı temsil eder. Dolayısıyla beyit, yalnızca dünyevî ilişkilerde sadakati değil, kulun Hak'ka olan bağlılığını da kapsamaktadır. Hakikate yönelmiş bir kalbin dünya menfaatleri uğruna bu bağlılıktan vazgeçmesi büyük bir manevi kopuş anlamına gelir. Böylece Cizîrî, sadakati hem sevgi bağının korunması hem de insanın kendi ahlaki bütünlüğünü muhafaza etmesi bakımından vazgeçilmez bir değer olarak sunar.

2.22. Samimiyet

Dil bişo der ji vê nifaqê ku bidet sîne beraqê
Bi sefa hemrehê erbabê dilan we çi sefa be

Yıkayıp temizle gönlü bu nifaktan ta ki parlasın sine
Safa bulmak istersen yoldaş ol gönül ve safa ehline (Cizîrî, 2012:158-159).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti**, samimiyet** ve **temiz gönül** kavramlarını tasavvufî bir arınma süreci bağlamında ele alarak, ahlaki olgunluğun kalpte başlayan bir dönüşüm olduğunu vurgular. Şairin "dil bişo der ji vê nifaqê"—"gönlü bu nifaktan yıka"—çağrısı, içsel ikiyüzlülükten, riya ve samimiyetsizlikten arınmanın zorunluluğunu ifade eder. Nifak, tasavvuf geleneğinde kalbi karartan, insanın içsel berraklığını gölgeleyen en temel manevi hastalıklardan biri olarak görülür. Bu nedenle Cizîrî, kalbin parlaması, yani hakikatin nuruyla dolması için önce bu kirin temizlenmesi gerektiğini söyler. Gönlün "beraqlık" kazanması, hem ahlaki hem de ruhsal bir aydınlanmayı simgeler.

Beyitin ikinci dizesi ise arınma sürecinin yalnız bireysel bir çabayla değil, doğru toplulukla birlikte yürünen bir yolculuk olduğunu hatırlatır. "Safa ehline yoldaş ol" ifadesi, kişinin manevi olgunluğa ulaşmasında çevrenin, dostluğun ve birlikte yürünecek yol arkadaşlarının belirleyici rolüne işaret eder. Tasavvufta ehli-dil yani gönül sahipleri, hem ahlaki incelikleriyle hem de manevi arılıklarıyla bireyi hakikate yönlendiren kılavuzlardır. Cizîrî, bu kişilere yakın olmanın gönlü sefa ile dolduracağını, samimiyetin ve iç huzurun bu birliktelik ortamında güçleneceğini belirtir.

Böylece beyit, samimiyeti yalnızca bir duygu hâli değil, kalbin arındırılması ve doğru manevi iklime dâhil olunmasıyla gelişen bir ahlaki vasıf olarak yorumlar. Cizîrî, temiz gönlün hem bireysel bir çaba hem de kolektif bir manevî dayanışmayla elde edilebileceğini etkileyici bir üslupla ortaya koymaktadır.

2.23. Temiz Gönül

Qesdê serçeşmeyê heywanê heqîqet ke Mela
Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serab e

Abıhayat çeşmesine ulaşma hedefini gerçekleştir ey Mela!
Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla bir seraptır (158-159).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **samimiyet, temiz gönül** ve **hakikate yöneliş** kavramlarını yoğun bir tasavvufî söylem içinde bir araya getirir. Şairin "Qesdê serçeşmeyê heywanê heqîqet"—"Hakikat abıhayatının kaynağına yönel"—ifadesi, insanın varoluşsal hedefini belirleyen temel bir çağrıdır. Abıhayat, tasavvuf geleneğinde hem ebedî hayatın hem de hakiki bilginin sembolü olarak görülür. Bu kaynağa ulaşmak, ancak içsel samimiyet, riyadan uzak bir gönül ve manevî arayışla mümkündür. Cizîrî'nin kullandığı bu metafor, gönlün saflaşmasını, hakikati talep eden bir iç yönelişi ve dünyaya bağlılıktan kurtulmayı zorunlu kılar.

İkinci dizedeki "dünya seraptır" uyarısı ise samimiyetin önündeki en büyük engelin dünyevî aldanışlar olduğunu gösterir. Dünyanın "serap" olarak nitelenmesi, insanın haz, güç, sahip olma arzusu ve geçici zevkler gibi aldatıcı unsurlara kapılarak hakikatten uzaklaşabileceğini vurgular. Serap, var gibi görünen fakat yaklaşıldığında yok olan bir görüntüdür; tıpkı nefsin insana sunduğu yanılsamalar gibi. Bu nedenle Cizîrî, gönlün arınması ve samimiyetin kökleşmesi için dünyaya mağrur olmamayı, yani ona haddinden fazla değer vermemeyi öğütler.

Böylece beyit, hakikate yönelmenin ancak temiz bir gönülle, dünyanın geçiciliğini idrak eden bir bilinçle ve samimi bir içsel arayışla mümkün olduğunu derin bir tasavvufî üslupla ortaya koyar.

2.24. Zühd (Dünya Malını Terk)

Minnet ji Xudayê ku bi 'ebdê xwo Melayî
Iksîrê xemê 'işqê, ne dînar û direm da

Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Mela'yı
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona altınla gümüş sevgisini (Cizîrî, 2012:30-31).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **zühd** kavramını yani dünya malını ve maddi çıkarları terk edişi, tasavvufî bir memnuniyet ve şükür söylemiyle ele alır. Şairin "Minnet ji Xudayê"—"Şükürler olsun Allah'a" ifadesi, yalnızca bir hamd cümlesi değil; dünyevî servetten uzak kalmanın onda bir eksiklik değil, bilakis bir lütuf olarak görüldüğünü gösterir. Cizîrî, kendisine verilen en büyük nimetin "dinar ve dirhem" değil, "aşk iksiri" olduğunu söyleyerek tasavvufî hiyerarşide maddî değerlerin yerine manevî hazların geçtiğini açıkça ortaya koyar.

"Aşk iksiri" mecazı, ilahi sevginin insan ruhu üzerindeki dönüştürücü ve arındırıcı etkisine işaret eder. Bu iksir, kişinin benlik iddialarını eriterek onun hem daha hakiki hem de daha özgür bir varoluşa kavuşmasını

sağlar. Cizîrî'ye göre dünya malı, kalbi kirleten, kişiyi nefsanî arzulara bağımlı hâle getiren bir bağdır. Oysa ilahi aşk, insanı bu bağlardan kurtarır, ruhu hafifletir, gönlü saflaştırır. Bu nedenle şair, maddi zenginlikten mahrum bırakılmayı değil; böyle bir yükten korunmuş olmayı bir lütuf olarak değerlendirir.

Beyit, gerçek zühdün malı tümden terk etmekten ziyade, gönlü mala bağlamamak olduğunu güçlü bir üslupla ifade eder. Cizîrî'nin bu yaklaşımı, tasavvufî düşüncede dünyevî servetin geçici, aşkın ise ebedî bir değer taşıdığı anlayışını yansıtır. Böylece beyit, maddi dünyanın cazibesine kapılmadan ruhsal zenginliği önceleyen bir ahlaki duruşu işler ve zühdün hem bir bilinç hem de bir gönül eğitimi olduğunu etkileyici bir şekilde ortaya koyar.

2.25. Vefa (Hatır)

Dilber şikîna şekerek fe qultu ya rûhî meta
Go min heta xatir hebit min go çi kem ez ya heta

Tatlı dilli dilber vuslat vaad edince bana; ne zaman diye sordum
Dedi; hatırıma gelince. Dedim; neylerim bunca beklemeyle (Cizîrî, 2012:34-35).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **aşk, sabır, beklenti ve insanın içsel arayışı** arasındaki ilişkiyi inceleyen derin bir tasavvufî söylem ortaya koyar. Şairin "tatlı dilli dilber" şeklinde nitelediği sevgili, klasik tasavvuf geleneğinde olduğu gibi ilahî güzelliğin ve Hakikat'in sembolüdür. Sevgilinin vuslat vaadi, hakikate ulaşmanın mümkünlüğünü, ancak bunun zamanını yalnızca sevgilinin belirlediğini gösterir. Bu yönüyle beyit, ilahi tecellinin insanların talep ve aceleciliğine göre değil, ilahî iradenin hikmetli düzeni içinde gerçekleşeceğine işaret eder.

Şairin "ne zaman?" sorusuna sevgilinin "hatırıma gelince" cevabı, insanın beklentilerinin sınırlılığını ve ilahî iradenin mutlaklığını vurgular. Vuslatın zamanının belirsiz oluşu, tasavvufta dervişin sabırla ve sarsılmaz bir teslimiyetle beklemesi gereken imtihan dönemine işaret eder. Bu süreçte âşık, benliğin aceleciliği, arzuların tahakkümü ve dünyevî zaman algısı ile yüzleşmek zorunda kalır.

Cizîrî'nin "neylerim bunca beklemeyle" serzenişi ise derin bir iç çatışmayı yansıtır: Aşkın talep ettiği sabır ile insanın ruhsal yorgunluğu arasında sıkışmışlık. Fakat tasavvufi okumada bu serzeniş, isyan değil; bekleyişin ağırlığını dile getiren samimi bir iç döküş olarak değerlendirilir.

Sonuç olarak beyit, ilahi aşk yolunda sabrın vazgeçilmezliğini, vuslatın ilahî takdire bağlı olduğunu ve âşığın bu süreçte içsel olgunluğa eriştiğini etkileyici bir biçimde yansıtır.

2.26. Emanet Bilinci / Nefsi Koruma

Dil emanet da bi naehlan nedî
Ku bi naehlan me da gewher 'ebes

Sakın gönlünâ-ehillere emanet etme
*Nâ-ehillere verdik biz bu cevheri boş yere (*Cizîrî, 2012:*62-63).*

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **emanet bilinci** ile **nefsi koruma** arasındaki ilişkiyi merkeze alarak insanın iç dünyasını muhafaza etme sorumluluğunu güçlü bir ahlaki mesajla işler. Beyitte geçen "dil" yani gönül, tasavvufi gelenekte insanın en kıymetli cevheri, Hak'ka açılan en saf kapısı olarak kabul edilir. Bu nedenle gönlün korunması, sıradan bir dikkat hâli değil; kişinin kendi manevi bütünlüğünü, değerlerini ve ruhsal istidadını koruma bilincini temsil eder. Cizîrî'nin "dil emanet da" ifadesi, gönlün aslında insana ait değil, insana verilmiş bir emanet olduğunu; dolayısıyla korunması, kirletilmemesi ve doğru ellere teslim edilmesi gerektiğini vurgular.

"Nâ-ehillere emanet etme" uyarısı ise yalnızca insanlar arası ilişkilere değil, aynı zamanda ruhun kendini teslim ettiği duygu, arzu ve düşüncelere yönelik bir ikaz niteliğindedir. Nâ-ehil kişi veya unsur, gönlü taşıyacak yeterliliğe sahip olmayan; onu yaralayan, eksilten veya hakikat yolundan uzaklaştıran kişi, çevre ya da nefsî eğilimlerdir. Cizîrî, gönlün bu tür etkilere açılmasının "cevheri boş yere vermek" anlamına geldiğini söyleyerek, ruhsal değerlerin yanlış yönelimlerle heba edilmesine dikkat çeker.

Bu beyit, tasavvufi ahlakın temel ilkelerinden biri olan **emaneti koruma** düşüncesini içsel bir düzleme taşır. Gönlün bir cevher gibi korunması gerektiği fikri, hem kişisel bütünlüğün hem de manevi olgunluğun sürdürülebilmesi açısından kritik önemdedir. Böylece Cizîrî, nefsi koruma ve emanet bilincini ruhsal bir ödev olarak konumlandırarak, insanın kendi gönül dünyasına karşı sorumluluğunu etkileyici bir şekilde ortaya koyar.

2.27. İktidarın Aldatıcılığını Reddetme / Tevekkül

Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'înayet

Beylikle padişahlığın bir kıl kadar yok değeri yanında
Mela'nın Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet
(Cizîrî, 2012:54-55).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **iktidarın aldatıcılığını reddetme** ve **tevekkül** kavramlarını tasavvufî bir perspektiften derinlikli biçimde ele alır. Şairin "mîrî û padişahî mûyek li nik"—"beylik ve padişahlık bir kıl kadar değersizdir"—ifadesi, dünyevî iktidarın geçiciliğini ve hakikate ulaştırmayan yönlerini açıkça ortaya koyar. Tasavvuf geleneğinde iktidar, çoğu zaman nefsi büyüten; insanı kibir, gurur ve dünyaya bağlanma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan bir tuzak olarak değerlendirilir. Bu nedenle

Cizîrî, makam ve güç gibi dünyevî nimetlerin özünde birer "aldanış" olduğunu vurgular.

Beytin ikinci dizesinde geçen "bir zerre inayet" ise ilahî lütfun büyüklüğünü ortaya koymak için kullanılan güçlü bir semboldür. Şair, dünyanın tamamına denk gelen bir mülkle bile ilahî rahmetin en küçük tecellisi arasında kıyas yapılamayacağını ifade eder. Bu yaklaşım, tam bir tevekkül hâlini yansıtır: Kul için gerçek değer, ilahî yakınlık ve Hak'tan gelen lütuftur; dünya mülkü ise fanidir, geçicidir ve ruha bir ağırlık yükler.

Cizîrî'nin bu beyitte kurduğu karşıtlık, insanın içsel yönelimini belirleyen ahlaki bir tavır sunar. Güce, makama ve dünyalık çıkarlara meyletmek yerine; ilahî inayeti talep etmek, gönlü arındırmak ve Hak'ka teslimiyet göstermek, tasavvufî ahlakın en temel ilkelerinden biridir. Böylece beyit, iktidarın cazibesinin reddini ve tevekkülün yüceliğini aynı anda vurgulayan etkileyici bir ahlaki öğreti niteliği taşır.

2.28. Basiret (İçyüzü Görme Yetisi)

Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit
Ku besîret te nebit sîretê ecdadi çi ket

Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın (Cizîrî, 2012:54-55).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **ahlaki öz, kişisel sorumluluk** ve **manevî olgunluk** kavramlarını merkezine alarak, bireyin kendi iç niteliklerini geliştirmeden hiçbir dış unsurun onu yüceltemeyeceğini güçlü bir şekilde ifade eder. "Kan be gewher çi biket"—"maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra"—dizesi, insanın doğuştan taşıdığı potansiyelin ancak arınma, çaba ve ahlaki terbiyeyle değer kazanacağını gösterir. Cevherin temiz olmaması, kişinin iç âleminin bulanıklığını, nefse yenik düşmüşlüğünü ve öz benliğinin işlenmemiş hâlini simgeler. Bu bağlamda Cizîrî, hakiki değerliliğin dış koşullardan değil, insanın kendi gönül ve karakter mücadelesinden doğduğunu vurgular.

İkinci dizedeki "basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın" ifadesi ise ahlaki miras meselesini ele alır. Şair, soyun, geçmiş ataların ahlakının veya toplumsal itibârın bireye otomatik bir fazilet kazandırmadığını açıkça belirtir. Basiret—yani kavrayış, hikmet ve ahlaki farkındalık—kişinin kendi çabasıyla elde ettiği, içsel bir kemal hâlidir. Kişi bu iç görüyü geliştirmediyse, köklü bir aileye mensup olmak ya da faziletli bir geleneğin devamı olmak ona gerçek bir ahlaki değer kazandırmaz.

Bu beyit, Cizîrî'nin ahlak anlayışında **bireysel sorumluluğun** ve **içsel arınmanın** esas olduğunu gösterir. Doğuştan gelen veya dışarıdan verilen hiçbir paye, gönül temizliği ve basiretle bütünleşmedikçe anlam ifade

etmez. Böylece şair, insanı kendi iç dünyasıyla yüzleşmeye, öz cevherini parlatmaya ve kişisel ahlaki kemal yoluna yönelmeye davet eder.

2.29. Tevazu ve Mahviyet

Min di baxê gulfiroşan dî 'eceb resmek xerîb
Xariteb'an gul di dest e gulperistan xari bes

Garip bir manzaraya tanık oldum gül satanların bağında
Diken tabiatlı olanların elinde gül, güle meftunlara bir diken yeter (Cizîrî, 2012:100-101).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **ahlaki karakter, estetik idrak** ve **ruhun niteliği** arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir gözlem üzerinden ortaya koyar. Şairin "garip bir manzara" olarak nitelediği durum, aslında insanın iç dünyasının dışa yansımasını anlatan derin bir sembolizmdir. "Gül satanların bağında diken tabiatlıların elinde gül" ifadesi, ruhu bozuk, niyeti karanlık, kalbi arınmamış kişilerin en güzel nimeti bile yanlış şekilde kullandıklarını; güzeli çirkinleştirdiklerini ifade eder. Bu kişiler için gülün değeri yoktur; çünkü içlerindeki diken, dış dünyadaki güzelliği algılamaya engel olur.

Beyitin ikinci dizesi, bu karşıtlığı daha da derinleştirir: "Güle meftunlara bir diken yeter." Burada Cizîrî, ahlaki ve manevi istidadı olan kişinin en küçük işaretten bile hakikati, güzelliği ve anlamı kavrayabileceğini belirtir. Gönlü saf ve aydınlık olan kimse için diken bile bir öğreti, bir nasihat, bir hakikat vesilesidir. Bu durum, tasavvuf geleneğinde sıkça vurgulanan "güzel gören güzel düşünür, güzel düşünen hayatından lezzet alır" ilkesini andırır; güzellik dışta değil, onu gören gönüldedir.

Beyit, kişinin karakterinin dış dünyayı algılayışını belirlediğini; kalbi kirli olanın gülü bile dikenleştireceğini, gönlü temiz olanın ise dikende bile gül bulabileceğini etkileyici bir dille ortaya koyar. Böylece Cizîrî, ahlaki olgunluğun estetik duyarlılığı da şekillendirdiğini; insanın içsel hâlinin dış dünyadaki bütün varlıkları nasıl yorumladığını belirleyen temel unsur olduğunu güçlü biçimde vurgular.

2.30. Kanâat / Yetinme Erdemi

Bulbulan sed gul di çav in çav li sed gul dî dikin
Min di baxê gul'izaran yek gul û gulnari bes

Bülbüller yüz güle bakar, gözlerini yüz güle diker
Ben ise gül bahçelerinde yalnızca bir gül ve bir gonca ile yetinirim (Cizîrî, 2012:100-101).

Melayê Cizîrî'nin bu beyiti, **kanaat** yani yetinme erdemini tasavvufî bir zarafet ve estetik bir denge içinde ele alır. Şair, ilk dizede bülbüllerin "yüz güle" bakmasını, yani çokluğa, çeşitliliğe ve dünyevî arzuların bolluğuna yönelmeyi betimler. Bülbül burada nefsi, yani sürekli çoğu isteyen, sahip olduklarını yeterli görmeyen insan yönünü temsil eder. Güllerin

çokluğu ise dünyevî nimet, zevk ve imkânların çeşitliliğine işarettir. Bu tabloda bülbülün bakışı, kanaatsizliğin insana yüklediği bitmek bilmez arzu hâlini sembolize eder.

Şairin kendisini anlattığı ikinci dize ise ilk dizeyle bilinçli bir karşıtlık kurar. Cizîrî, "Ben ise gül bahçelerinde yalnızca bir gül ve bir gonca ile yetinirim" diyerek kanaatin ruhsal huzur, dinginlik ve ahlaki erdem açısından taşıdığı önemi vurgular. Tasavvufi anlamda bir tek gül, çoğu zaman ilahî hakikatin tecellisi olan "biricik sevgiliyi" temsil eder. Bu nedenle şairin az ile yetinmesi, aslında dünyaya değil Hak'ka yönelmeyi, çokluk âleminden vahdete geçmeyi ifade eder. Bir gonca ise sürekli yenilenen bir tecelliyi, ruhun sürekli diri kalmasını sembolize eder.

Cizîrî burada kanaati yalnızca ekonomik bir erdem olarak değil, insanın ruhsal terbiyesini mümkün kılan bir iç huzur hâli olarak sunar. Kanaat, arzuların disipline edilmesi, gönül zenginliği ve ilahî yakınlığa yöneliş anlamına gelir. Böylece beyit, tasavvufta "az ile yetinmenin" eksiklik değil, bilakis manevi olgunluğun ve yüksek bir ahlaki bilincin göstergesi olduğunu etkileyici biçimde ortaya koyar.

Sonuç

Bu çalışma, Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ında yer alan ahlaki kavramların, klasik İslam ahlak geleneğinin normatif ve kural merkezli çerçevesini aşan, tasavvuf temelli özgün bir ahlak tasavvuruna işaret ettiğini ortaya koymuştur. Cizîrî'nin şiirlerinde ahlak, davranışları düzenleyen dışsal emir ve yasaklar bütünü olmaktan ziyade, insanın hakikatle kurduğu ilişkiyi dönüştüren ontolojik bir süreç olarak kurgulanır. Edeb, sabır, tevazu, nedamet, melamet, teslimiyet, ihlâs, kanaat, vefa, merhamet, zühd ve benzeri kavramlar, bu bağlamda birer "davranış kuralı"ndan çok, nefsin tedrici arınmasına eşlik eden içsel mertebeler ve varoluş biçimleri olarak görünür.

Elde edilen bulgular, Cizîrî'nin ahlak anlayışının üç temel eksende şekillendiğini göstermektedir: vahdet-i vücûd merkezli metafizik zemin, melamet odaklı benlik çözülmesi ve nefis terbiyesine dayalı klasik tasavvuf ahlakı. Bu üçlü zemin sayesinde şair, ahlaki kavramları yalnızca bireysel erdemler olarak değil, insanın varlık yapısını dönüştüren poetik-metafizik ilkeler olarak konumlandırır. Aşk, bu yapının merkezinde yer alır; ahlaki dönüşümün hem başlangıç noktası hem de dinamiği olarak işlev görür. Sabır, edeb, teslimiyet ve nedamet gibi kavramlar, aşkın insanda açığa çıkardığı varoluşsal dönüşümün farklı veçheleri hâline gelir; böylece ahlak, aşkın "sonucu" değil, aşkın biçimlenmiş hâli olarak anlam kazanır.

Çalışmada incelenen beyitler, Cizîrî'nin ahlaki kavramları hem bireysel hem de kozmik düzlemde konumlandırdığını göstermektedir. Günah denizi, aşk kadehi, mum ışığı, harabat kapısı, arif ruh, nergis ve gül–diken karşıtlığı gibi semboller, ahlaki süreci bir yandan nefs tezkiyesi ve içsel arınma, diğer yandan ise kozmik düzenle uyumlanma çabası olarak resmeder. Ahlaki kavramların işlevi, bu çerçevede, insanı yalnızca toplumsal

normlara uyan bir özne hâline getirmek değil; varlık düzeni içerisinde yerini ve sınırını bilen, benlik iddiasından arınmış, hakikatle uyumlu bir bilince taşıyan dönüşümsel araçlar sunmaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ında ahlakın öğretici ve kural koyucu bir söylem olmaktan çok, varoluşu dönüştüren tasavvufî bir yolculuk olarak kurgulandığını ortaya koymuştur. Cizîrî'nin şiirsel dili, ahlaki kavramları soyut teoriler olmaktan çıkararak, tecrübe edilen, yaşanan ve estetik olarak idrak edilen hâller olarak yeniden tanımlar. Böylece şair, klasik ahlak söylemini aşan, dönüşüm odaklı, aşk merkezli ve metafizik temelli özgün bir ahlak teorisi geliştirir. Çalışmanın bulguları hem tasavvuf ahlakına hem de Kürt edebiyatı bağlamında Melayê Cizîrî'nin düşünce dünyasına ilişkin yeni yorum imkânları sunmakta; ahlaki kavramların şiir aracılığıyla nasıl derinleştirilebildiğini göstermektedir.

Kaynakça

Alkış, A. (2023). *Melayê Cizîrî'nin Dîvanında Tasavvufî Mazmûnlar*. İstanbul: Nubihar Yayınları.

Cizîrî, Molla Ahmed-i, (2012). *Dîwan*, (Çev: Osman Tunç), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.

Karamustafa, A. T. (1993). *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Nasr, S. H. (2007). *The Garden of Truth*. New York: HarperOne.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

MELEYE AHMED CİZÎRÎ DÎVÂNI'NDAKİ BİR GAZELİN HİKMET VE AHLÂK PERSPEKTİFİNDEN ŞERHİ

Talip ÇUKURLU[1]

Giriş

Meleye Ahmed Cizîrî (ö.1640), doğum tarihi net olarak bilinemeyen 17. yüzyılın önde gelen Kürt edebiyatı mutasavvıf şairlerindendir. Klasik Türk edebiyatı geleneğindeki gibi "mürettep" olmasa da bir *Dîvân*'a sahiptir. *Dîvân*'ında; Ahmed, Melâ, Nişânî mahlaslarını kullanmıştır. Klasik mutasavvıf şairler gibi onun şiirinde de ana hedef sözü sanatlarla süslemek değil şiir ile irşad etmektedir. Bununla birlikte birçok klasik şairde görülen Hâfız-ı Şirâzî gibi İranlı meşhur şairleri geçme iddiası ve kendi şiirini ve şairliğini methetme Meleye Cizîrî'de de görülmektedir.[2] Cizîrî'ye yazılan nazireler, *Dîvân*'ın yirmiye yakın farklı nüshasının bulunması ve Alman araştırmacı Hartman tarafından eserin Almanya'da tıpkıbasımının yapılması Cizîrî'nin dikkat çekici bir esere sahip olduğunu göstermektedir. (Azarkan, 2021; Özervarlı, 2020: 241).

Meleye Cezîrî Dîvânı'nda gazel, kaside, müseddes, rubai, terci-bend vb. nazım şekilleriyle yazılmış 144 adet manzume bulunmaktadır.[3] Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatı şairlerinin dîvânlarında olduğu gibi *Cezîrî Dîvânı*'nda da en çok kullanılan nazım şekli gazeldir. Toplam 106 gazelin (Azarkan, 2021: 70) çoğunluğu ilahi aşk üzerine kaleme alınmıştır. Bu gazellerden birinde ise hikmet ve ahlâk ön plana çıkmaktadır. İlerleyen bölümlerde Osman Tunç tarafından hazırlanıp günümüz Türkçesine çevrilen *Molla Ahmed Cezîrî Dîvân* isimli eserdeki on beşinci manzume hikmet ve ahlak perspektifinden şerh edilecektir.

Ahlak temalı Meleye Ahmed Cizîrî Sempozyumu'nda sunulan bildirilerden hareketle şu hususları belirtmekte fayda görülmektedir. Klasik Arap, Fars, Türk, Kürt şiiri fark etmeksizin şiirlerde İslamiyet potasında erimiş ortak bir gelenek hâkimdir. Zikredilen veya başka dillerde yazılan bu gelenek mahsulü eserlere şekil olarak bakıldığında gazel, kaside, mesnevi, murabba vb. aynı biçim olduğu; içerik olarak bakıldığında belki de yüzde doksan oranında benzer mazmunların ve meselelerin yer aldığı görülecektir. Hal böyle iken Meleye Ahmed Cizîrî'yi edebî sanatlardaki

1 Doç. Dr. , Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, talip.cukurlu@siirt.edu.tr

2 Hayatı hakkında detaylı bilgi için ayrıntılı künyeleri kaynakçada verilen şu eserlere müracaat edilebilir: Azarkan, 2021: 15-25; Özervarlı, 2020: 241-243.

3 Belirtilen sayılar Azarkan'ın doktora çalışmasında oluşturduğu tenkitli metne göredir.

hüneri veya ele aldığı meseleler hususunda diğer şairlerle kıyaslamak veya söz gelimi Hâfız-ı Şirâzî'den üstün olduğunu ispatlamaya çabalamak Mele'yi üzecek hususlardandır. Mele'nin "Benim sözlerim sihirdir, Hâfız'ı da geçtim." manasındaki sözleri geleneğin bir ürünüdür. Dîvân edebiyatı geleneği içinde yazılmış yüzlerce divan incelendiğinde 21 yaşındaki bir şairin de 70 yaşındaki başka bir şairin de Hâfız'ı geçmiş olduğu iddiasında bulunduğu görülecektir.

Meleye *Ahmed Cizîrî Dîvânı*'nda yer alan tasavvufî remizler ve belki de daha fazlası, onunla aynı dönemde yaşayan ve divan formunda eser veren hemen her şâirin/mutasavvıfın divanında görülen hususlardı. Bizleri ilgilendirmesi gereken mesele bu olmamalıdır. Mele de kendinden önceki ve sonraki dönemlerde yaşamış binlerce mutasavvıf şair gibi divan yazmıştır fakat o, Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği halde, hatta Arapça ve Farsçanın şiir dili için daha zengin ve daha uygun olduğunu bildiği halde *Dîvân*'ını Kürtçe kaleme almıştır. Çünkü hitap ettiği kesim Kürtçe biliyordu. Cizîrî'nin amacı onlara doğruyu göstermekti, birlikte yaşadığı halkı irşad etmekti. Arapça Farsça Türkçe bilmeyen bir muhataba bu dillerle şiir yazmak ne derece irşada uygun olabilirdi? Mutasavvıf şairlerin ilk hedefi, asıl amacı halkı aydınlatmaktır, hakikati göstermektir; edebî sanat yapmak, maharetini sergilemek değildir. Bunun için muhatabın seviyesine, diline uygun yazmak gerekir. Onların uzak gördüğü soyut meseleleri somut temsillerle, aşina oldukları kavramlarla hakikate yaklaştırmak gerekmektedir. Mutasavvıfların temsillerine, teşbihlerine, mazmunlarına bu pencereden bakılması daha doğru olacaktır. Nitekim Mevlânâ Farsça, Muhyiddin Arabî Arapça, Yunus Emre Türkçe, Meleye Ahmed Cizîrî Kürtçe yazarak aynı gaye doğrultusunda muhataplarına uygun bir dille hitap etmeyi tercih etmişlerdir.

1. Ahlâk

Arapça kökenli bir kelime olan ahlâk; "seciye, tabiat, huy" gibi anlamlara gelen "hulk" veya "huluk" kelimesinin çoğulu olarak kabul edilmektedir. Genellikle insanın fizikî yapısı için "halk", mânevî hâli için "hulk" kelimelerinin kullanıldığı belirtilmektedir. Ahlâk kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan yer almamakla beraber, biri "âdet ve gelenek", diğeri de "ahlâk" anlamında olmak üzere iki yerde (Şuarâ 26/137; Kalem 68/4) "huluk" şeklinde geçmektedir. (Çağrıcı, 1989: 1).

Ahlâk kelimesine câhiliye edebiyatında rastlanmamaktadır. Şecaat, kerem, sehâ, cûd ve vefâ gibi çeşitli kavramlar câhiliye dönemindeki erdemleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bununla beraber bu kavramların yüksek bir ahlâk anlayışını ifade etmekten tamamen uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşıması (Çağrıcı, 1989: 1), ahlâk kavramının İslamiyet ile şekillendiğini göstermektedir.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi

Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur (Çağrıcı, 1989: 2).

İbadetlerin zâhirî veya fıkhî şart ve rükünlerinin yanı sıra niyet, ihlâs, huşû, takvâ gibi kavramlar da önemlidir. İbadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen müsbet tesirler, ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özdür (Çağrıcı, 1989: 9).

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok ayette, eski milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulmanın ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığı görülür. Dolayısıyla ahlâkın, toplumları ayakta tutan bir rükün olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâkın bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenme olduğu belirtilir. İnsanın menfaatperestlikten uzak yaşaması, düşünce ve davranışlarını cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde Allah'ın emrine ve rızâsına uygun olup olmaması bakımından dikkate alması İslâm'ın öngördüğü ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta olarak kabul edilmektedir (Çağrıcı, 1989: 3).

İnsanlara doğru ve en güzel ahlâkı kazandırmak için tarih boyunca birçok eser kaleme alınmıştır. Genelde klişeleşmiş isimleriyle kâbusnâme, fütüvvetnâme, pendnâme ve siyâsetnâmelerde hikâyelerle ahlâkî öğütler verilmiştir. Bunların yanı sıra, ahlâkî vecize, atasözü, fıkra ve hikâyelerin derlendiği "irşad" ve "mev'ize" kitapları da kaleme alınmıştır.

Türkçe kaleme alınan İslâmî ahlâk kitaplarıyla ilgili bibliyografik çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri olan Bursalı Mehmed Tâhir'in *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul 1315) adlı eseri, 108 kitap ve yazarı hakkında kısa bilgiler verir. Mehmet Ali Ayni *Türk Ahlâkçıları*'nda (İstanbul 1939) on müellif ve bunların ahlâk kitaplarını geniş olarak tanıtmıştır. Agâh Sırrı Levend *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız* isimli eserinde İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde yazma veya basılmış nüshalarını tespit ettiği 238 kitabın adı, yazarı, bulunduğu yer, basılmışsa baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi vermiştir (Çağrıcı, 1989: 3).

2. Tasavvuf ve Ahlâk İlişkisi

Günümüz İslam anlayışını asırlardan beri şekillendiren tasavvuf anlayışı, birçok mutasavvıf tarafından genellikle birbirine yakın manalar ile tanımlanmıştır.[4] Bunlardan biri olan Ebü'l-Hasan en-Nûrî'ye göre, "tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığınıdır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır." (Çağrıcı, 1989: 7).

Önemli mutasavvıflardan biri olan Hücvîrî ise, tamamen teslimiyetçi bir görüşle, dünya külfetlerine katlanmayı (tekellüf) ve sebeplere başvurmayı ahlâka aykırı görmektedir. (Keşfü'l-mahçûb, I, 237). Abdülkâdir-i

4 Asıl konudan uzaklaşmamak ve ileride yapılacak olan şerhe zemin hazırlamak için örnek olması bakımından birkaç mutasavvıfın görüşüne yer verilecektir.

Geylânî, Hücvîrî'nin görüşünü bir adım daha öteye taşıyarak Allah'ın kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kişinin zengin olmak istemesini, Allah'ın tercihinden hoşlanmamak şeklinde yorumlamaktadır (el-Fetḥu'r-rabbânî, s. 193). Bu şekildeki bir tevekkül anlayışının sonucu olarak Hücvîrî şöyle der: "Kısmetini zorlama; çünkü ezelî taksim zorlamakla değişmez" (Keşfü'l-maḥcûb, I, 363).

Bu iki önemli şahsiyetin düşüncelerine göre ahlâk, Allah'tan gelene kayıtsız şartsız razı olmak ve bunu değiştirme gayretinde bulunmamak şeklinde kabul edilmektedir. Bu tevekkül anlayışının insanları tembelliğe yönlendirmesi eleştirilere hedef olan bir konu olmuştur.

İslâm filozoflarına göre ahlâk, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar"dır. Bu yatkınlıklar sayesinde "fiiller, nefisten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hâcet kalmaksızın sâdır olur." Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "rezîletler" sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi, nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. İslâm filozofları ahlâkı "ruhanî bir tabâbet" olarak kabul etmişlerdir. Sadece nazarî ahlâkın değil, ahlâk eğitiminin de onların programlarında yer almasının sebebi budur (Aydın, 1998: 10).

Felsefe, filozoflar tarafından, nazarî ve amelî olmak üzere genelde ikiye ayrılır. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir. Amelî felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır: Ahlâk, tedbîrü'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün. Ahlâk, bireyin nasıl kemale ereceğini ele almaktadır. Tedbîrü'l-menâzil, ahlâkı aile çerçevesi içinde düşünür. Siyâsetü'l-müdün ise şehirlerin veya ülkenin ahlâklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu üçlü taksimi hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde bulmak mümkündür fakat bu ayırım, özellikle Tûsî'den sonra ahlâk hakkında yazılmış felsefî kitapların üç ana bölümünü meydana getirmiştir (Aydın, 1998: 10).

İslam filozoflarına/mutasavvıflara göre insan nefsi; düşünme, öfke (gazap) ve arzu (şehvet) olmak üzere üç kuvvete sahiptir. Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır. Her gücün dengede bulunmasından çeşitli faziletler doğar. Dört ana fazilet vardır: Hikmet, şecaat, iffet, adalet. Düşünme gücünün bir fazileti olan hikmet, eşyayı nasıl iseler öylece bilme anlamına gelmektedir. Bir halin fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmiş bulunması icap eder. Bu anlamda faziletli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. Bu da fiillerin nefisten, uzun uzun düşünmeye ve herhangi bir zorlanmaya ihtiyaç olmaksızın hâsıl olmasıdır. Söz gelimi, ara sıra ve kendisini zorlayarak başkasına yardım eden birisi cömert sayılmaz. Bütün faziletler yerleşik yatkınlıklardır. Zorla nefsini kötülükten alıkoyan kişiye fâzıl denmez, zâbıt denir. (Aydın, 1998: 12).

3. Hikmet

Hikmet, bazı kaynaklara göre "yargıda bulunmak" anlamındaki hükm masdarından türeyen bir isimdir. "Engellemek, alıkoymak,

gemlemek; sağlam olmak" mânalarına gelen ihkâm masdarlarıyla ilişkili olduğunu belirten kaynaklar da mevcuttur. Kitâb-ı Mukaddes'in birçok yerinde "zihnî kabiliyet, ustalık" anlamında kullanılan İbrânîce hokhmah kelimesiyle aynı semitik köke dayandığı da belirtilir (Kutluer, 1998: 503).

Meşhur mutasavvıflardan Seyyid Şerîf el-Cürcânî hikmeti "insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir" şeklinde tanımlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir. Ayrıca üç defa "mülk", birer defa da mev'iza, hayır, âyet kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. "Hikmetün bâliga" terkibi ise bizzat Kur'ân-ı Kerîm'i ifade eder. Bu kelimelerin hikmetle birlikte kullanılması, hikmetin hangi anlama delâlet ettiği hususunda çeşitli yorumlara yol açmıştır. (Kutluer, 1998: 503-504).

İbn Cerîr et-Taberî, "Onlara kitap ve hikmeti öğretir" âyetiyle (el-Bakara 2/129), "Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir ancak akıl sahipleri düşünürler" meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/269) yorumlarken bu terimi etraflıca ele almıştır. Ona göre verildiği belirtilen hikmet "söz ve fiilde isabet"tir. Taberî, Bakara sûresinin 29. âyetini yorumlarken hikmet için şöyle demiştir: "Hikmet, bilgisi ancak resulün beyanıyla idrak edilebilecek olan ilâhî hükümleri bilmek, bu hükümleri ve bunların delâlet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Dolayısıyla hikmet, hak ve bâtılın arasını ayırıcı özelliğiyle hükümden alınmıştır" (Kutluer, 1998: 504).

Mâtürîdî hikmeti "tam uygunluk" (isabet) olarak tanımlar. "Her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde de ifade edilebilen bu tanım aynı zamanda "adl"in de karşılığıdır (Özervarlı, M. Sait, 1998: 511).

İslâm hukukçularına göre hikmet, "hükmün konuluş amacı" (makâsıd-ı şâri') veya "bu hükümle sağlanmak istenen maslahat" (mesâlih-i ibâd) anlamındadır (Koca, 1998: 514).

Hikmet kelimesinin hadislerde de Kur'an'daki anlamları doğrultusunda çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. "Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır" (İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "'İlim", 19) meâlindeki hadis Müslümanların, işlerine yarayan bilgiyi ve doğru sözü kimden ve nereden geldiğine bakmaksızın alabileceklerine işaret etmiş, bu durum dış kültürlerden uygun biçimde faydalanmaya meşruiyet kazandırmıştır. "Şüphesiz bazı şiirler var ki hikmettir" hadisi de (Buhârî, "Edeb", 90; Tirmizî, "Edeb", 69; İbn Mâce, "Edeb", 41) câhiliye şairlerini düşük karakterli olarak tanıtan uyarıya rağmen (eş-Şuarâ 26/224-227) genel olarak şiirde hikmet aranabileceğini belirtmesi bakımından dikkat çekicidir (Kutluer, 1998: 505).

Hikmet tasavvufta genellikle "ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi" anlamında kullanılır. Kısaca hikmet keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgidir. İlk sûfîlere göre hikmet çabayla kazanılan, özenle korunan çok değerli bir gizli

bilgidir. Bu bilgiye sahip olan kişiye hakîm denir. Ebû Bekir el-Verrâk'a göre peygamberlerden sonra en yüksek derecede bulunanlar hakîmlerdir. Hakîm et-Tirmizî ise hakîmlerin peygamberler ve sıddîklardan sonra Allah katındaki yerlerini alacaklarını söylemiştir (Kara: 1998: 518).

4. Meleyê Ahmed Cizîrî Dîvânı'ndaki 15. Gazel ve Şerhi

Gazel, Arap edebiyatında kasidenin bir bölümü (tegazzül) iken sonradan ayrı bir şekil olarak gelişmiştir. Özellikle İran ve Türk edebiyatında çok sevilen ve en çok kullanılan nazım şekli olmuştur. Daha çok Divan Edebiyatı adıyla anılan klasik Türk edebiyatının en çok kullanılan nazım şeklidir. Gazel'in kelime anlamı "kadınlar için söylenen güzel ve aşk dolu söz'dür (Pala, 2005: 165). Gazeller işledikleri konulara göre âşıkâne, rindâne, şûhâne, hakîmâne gazel olarak dörde ayrılır.

Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatı şairlerinin dîvânlarında olduğu gibi Cizîrî Dîvânı'nda da en çok kullanılan nazım şekli gazeldir. *Dîvân*'da gazel, kaside, müseddes, rubai, terci-bend vb. nazım şekilleriyle yazılmış 144 adet manzume bulunmaktadır. Bunlardan 106'sı gazel nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Gazellerin çoğunluğu ilahi aşk üzerine yazıldığı için "âşıkâne gazel", bir kısmı ise hikmetli sözlerle yoğrulduğu için "hakîmâne gazel" türüne girmektedir. Şu da unutulmamalıdır ki bilhassa ilâhî aşktan bahseden Cizîrî'nin âşıkâne gazellerinde de hikemî sözler bulunmaktadır.

On iki beyitten oluşan gazel, Remel bahrinin en sık kullanılan kalıplarından biri olan *Feʿilâtün / Feʿilâtün / Feʿilâtün / Feʿilün* aruz kalıbıyla yazılmıştır. Gazelde redif olarak " -i çi ket" kullanılmışken kafiye olarak mürdef kafiye türüne dâhil olan "-âd" sesi kullanılmıştır.

Gazelde tasavvuf, hikmet ve ahlak iç içe geçmiş katmanlar şeklindedir. Giriş bölümünde de belirtildiği üzere eşyanın tabiatına en uygun davranış şekli hikmeti meydana getirmektedir ve hikmetli davranış aynı zamanda ahlâkî bir davranıştır. Tasavvuf ise hikmet ve ahlâkla yoğrulmuştur. Dolayısıyla gazeli bu manada incelemek gerekmektedir.

Feʿilâtün / Feʿilâtün / Feʿilâtün / Feʿilün
. . - - / . . - - / . . - - / . . –

Kes bi dadî ku nepirsit gilleh û dâd çi ket
Te nebit dadiresek beyhude firyâdi çi ket

Feryadımızı duyup cevap veren yoksa salt şikâyet ne yapsın
Feryadının yetişeceği biri yoksa beyhude feryat ne yapsın

Cizîrî ilk beytinde bir insanın bir meseleyi ele alırken karşısında muhatap olacak birinin olması gerektiğinden bahsetmektedir. Eğer karşılık verecek bir muhatap yoksa söylenilen bütün sözler veya Cizîrî'nin tabiriyle yapılan bütün feryatlar boşa gidecektir. Karşı taraftan cevap alınamaması durumunda kendi sözlerinin tesiri olmadığını düşünmek doğru değildir. Çünkü şikâyete cevap veren yoktur. Aksi hali hikmetsizliktir. Hikmete uygun olmayan davranış ise ahlâka da uygun değildir. Demek ki bir insanın karşısında meselesini çözecek, sesini duyacak bir muhatabının

olmaması halinde feryad etmesi, sesini duyurmaya çalışması abesle iştigaldir.

2 Bi Şîrînê negehit desti eger Rustem bit
Dê bi bazûyê milan şubhetê Firhâdi çi ket

Kaderde "Şirin"e ulaşmak yoksa eğer
Ferhat pazusuyla Rüstem gücü ne yapsın

Şu kâinattaki her şey bir kader ile takdir edilmiştir. Doğru tevekkül anlayışına sahip olan kişi, sebeplere müracaat ederek üzerine düşeni yaptıktan sonra olayın gelişimini kadere havale etmelidir. Bir hadis-i şerifte yer aldığı gibi bineği sağlam kazığa bağladıktan sonra bineğin muhafazası için Allah'a dua edilmeli/tevekkül edilmelidir. Fakat kaderde binek sağlam kazığa bağlandığı/alınması gereken bütün tedbirler alındığı/sebeplere müracaat edildiği halde binek yine de zarar görmüşse bu takdirdir ve takdirin önüne geçmek mümkün değildir. Kader hükmünü icra edeceği zaman gören göz görmez, işiten kulak işitmez olur. Cizîrî, beytinde eğer kaderde Ferhat'ın Şirin'e ulaşması takdir edilmemişse, Ferhat Rüstem kadar güçlü olsa da/bütün sebeplere müracaat etse/dağları delse de Şirin'e ulaşamayacaktır. Burada insanın psikolojik durumunu etkileyecek önemli bir husus bulunmaktadır. Bilhassa mükemmeliyetçi insanlar yaptıkları işlerin kusursuz olması için büyük çaba harcarlar fakat muvaffak olamadıkları zaman psikolojik sorun yaşamaları kaçınılmazdır. Fakat Cizîrî'nin şu beytindeki mânânın akılların bir köşesinde olması kişiyi rahatlatacak ve doğru tevekkül anlayışına yönlendirecektir. Bütün şartlar yerinde olduğu, yapılması gereken her şey yapıldığı halde beklenen sonuca ulaşılamıyorsa kader bu şekilde takdir edilmiştir; kendini suçlayacak bir durum yoktur.

3 Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bit
Ger tu heddad nebî kûreyê heddâdi çi ket

Her fiil ve eser bir fail ister elbette
Demirci değilsen eğer demirci ocağı ne yapsın

Birçok insanın -farkında olmasa/henüz keşfetmemiş olsa da- herhangi bir konuda doğuştan gelen bir yatkınlığı bulunmaktadır. Bu yatkınlığı bugün daha çok kabiliyet, yetenek kelimeleriyle ifade ettiğimiz "istidad" kelimesi karşılamaktadır. Bazen herhangi bir konuda alınan uzun eğitimlerle insan kendini geliştirmiş olsa da doğuştan gelen bir yetenekle/istidadla o beceriye sahip olan bir kişiye ulaşılması çok zordur. Bu durum kendini daha çok güzel sanatlar alanında göstermektedir. Bunlarla beraber eğer bir kişide kabiliyet yoksa hedefine ulaşması için gereken bütün malzemeler hazır bulunsa da hedefine ulaşamayacaktır. Hedefe ulaşılmamasında malzemenin bir suçu yoktur. Örneğin; tuval, boya, kâğıt, fırça gibi en kaliteli resim malzemelerine sahip olan biri çok kötü bir resim çizmişse, bunda malzemelerin suçu yoktur; çizen kişinin istidadı yetersizdir. Cizîrî, benzer bir örnekle, eğer demirci değilsen demirci ocağı ne yapsın, ortaya çıkan sonucun kötü olmasında ocağın suçu yoktur diyerek şu kâinattaki

her fiilin/işin, o işten anlayan bir fâil istediğini, hikmetin bunu gerektirdiğini belirtmiştir.

4 Mumkinek dê hebitin da ku teleb hasil ket
Seyd û nêçîr nebit tûleyê seyyâdi çi ket

Matlubuna ulaşmayı istiyorsan mümkün olanı iste
Avlanacak bir nesne yoksa eğer avcının köpeği ne yapsın

Önceki beyitlerdeki düşüncelerini desteklemeye devam eden Cizîrî yine hikmetli iş yapmayı tavsiye etmektedir. İnsanın hedeflerinin ulaşılabilir olması gerektiğini söyler. İkinci beyitte bir işin meydana gelebilmesi için öncelikle kader tarafından takdir edilmiş olması gerektiği söylenmişti. Üçüncü beyitte, işin başarıyla sonuçlanması için olması gereken kabiliyetten bahsedildi. Burada ise kabiliyet olsa bile ulaşılması gereken hedefin hikmet sınırları dâhilinde olması gerektiği, günümüzün tabiriyle tozpembe hayaller olmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

5 Her gil û seng dibin zêr bi tedbîrê hekîm
Qabiliyyet ku nebit hikmetê ustâdi çi ket

Kimyagerin elinde her taş ve çamur hiç dönüşür mü altına
Talebenin kabiliyeti yoksa üstadın hikmetli dersi ne yapsın

Bu beyitte meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Cizîrî, irsâl-i mesel aracılığıyla görüşünü desteklemektedir. Cizîrî, işini hakkıyla yapan, taşı altına çevirebilen bir kimyagerin bir teşebbüsünde taşı altına çevirememesinde kimyagerin değil taşın incelenmesi/yargılanması gerektiğini söyleyerek konuyu hoca-talebe ilişkisine bağlamıştır. Bir hoca/üstad ne kadar hikmetli dersler de yapsa eğer talebenin istidadı yoksa hikmet ne yapsın, hoca ne yapsın! Bu beyitten üstadın talebe seçerken kabiliyetli talebeler seçmesi gerektiği; ilmini, hikmetini ve vaktini yeteneksiz talebelerle zayi etmemesi gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

6 Kan be gewher çi biket gewher eger paki nebit
Ku besîret te nebit sîretê ecdâdi çi ket

Maden ocağı ne etsin cevher temiz olmadıktan sonra
Basiretten nasibini almamışsan, ecdadının siret ve ahlakı ne yapsın

Basiret; doğru ve ölçülü görüş, ileriyi görebilme, olaylara kalp gözüyle bakabilme, ortaya konması gereken davranışları hikmete uygun şekilde yapma anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Eğer bir kimse basiretli değilse, ecdadından nice âlimler, hakîmler yetişmiş olsa da, onlarda bulunan güzel ahlâkın, karakterin o kimseye tesiri olmayacaktır. Cizîrî, soydan gelen büyük zatları maden ocağına benzetmiştir. Fakat maden ocağındaki her taşın kıymetli olmadığına, bazı zaman elmasların arasında kömür de bulunabileceğine işaret etmiştir. Bu durumda maden ocağının suçu yoktur, suç kabiliyetini kömür seviyesinden elmas seviyesine çıkarmayan madendedir.

7 Zêr û zîwer dikirin celbê qulûban haşa
Husn û sur zati nebit qametê meyyâdi çi ket

Görünürdeki süs ve takılar gönül çalabilir mi hiç
Doğal güzellikten nasip almamışsa, naz ve işveli endam ne yapsın

Cizîrî, bir önceki beyitteki görüşünü desteklemek için aynı mânâya bir örnek daha vermiştir. Günümüzde maalesef "doğal" kelimesi ile karşılanan "fıtrat", herhangi bir nesnenin veya insanın yaratılışında var olan karakter, mizaç, huy demektir. Eğer herhangi bir şey yaratılışından/ fıtrî olarak güzelse, ayrıca güzelleştirmek için süslenmesine gerek yoktur. Fakat aksi halde, fıtratında güzellik yoksa süs, takı, naz, cilve onu güzelleştiremez yahut en azından sûrî/geçici/aldatıcı bir güzellik oluşturur. Fıtratında güzellik olmayan bir şeyi güzelleştirme çabasında bulunan naz ve işve güzelleştiremiyorsa bu naz ve işvenin suçu değildir.

8 'Aşiqê mestê bi 'işqê niye hacet bi meyê
Waridê warid û ehwali bi ewrâdi çi ket

Şaraba ihtiyacı mı olur, aşk şarabıyla mest olanın
Menziline varmış kimse için evrad ne yapsın

"Aşırı sevgi" anlamına gelen "aşk", mutasavvıflarda ilahi aşk olarak kendini göstermektedir. Tasavvufî anlamıyla aşk, sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebidir. Aşk, sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi; aşkın yok, yalnızca maşukun var olması, her şeyin ondan ibaret olması halidir. Aşk yakıcı özelliği itibariyle ateşe (ateş-i aşk), sarhoş edici özelliği itibariyle şaraba (mey-i aşk, bade-i aşk) çıldırtıcı özelliği itibariyle deliliğe (cinnet-i aşk) benzetilir (Uludağ, 2001: 61-62) Cizîrî ilk mısrada, ilahi aşk şarabıyla kendinden geçenin malum şaraba ihtiyacı olmadığını, zaten ilahi aşkın cezbesiyle aklını kaybettiğini söylemektedir.

İkinci mısrada geçen evrad kelimesi vird kelimesinin çoğuludur. Vird, bir pir veya şeyh tarafından düzenlenmiş olan, tarîkat mensuplarının her gün veya belirli zamanlarda okudukları, âyetler, salavat ve esmâdan ibâret duâlardır. Müritler bunları durumuna göre günlük, haftalık, aylık ve yıllık olarak tekrar ederler (Ayverdi, 2010: 361; Cebecioğlu, 1997: 402). Mürit, ilahi sevgiliye kendini daha çok sevdirmek, O'na daha çok yaklaşabilmek için ihlasını, ibadetini ve virdini her geçen gün artırır. Cizîrî, artık menziline varmış/ilahi sevgilisine kavuşmuş olan kişinin evrad okumasına gerek kalmadığını söyler.

9 Te xered vêkketina yek weliyek murşidi bit
Salikê talibê îrşadê bi Bexdâdi çi ket

Gerçek bir mürşitle buluşma arzusunda olan
Hakikat yolcusu için Bağdat'ta oturmak ne yapsın

Bağdat eski zamanların ilim merkeziydi. Birçok ilim adamı, tarikat, şeyh, mürşid Bağdat'ta aldıkları eğitimler sayesinde sahip oldukları seviyeye ulaşmıştı. Bilgisini artırmak, bilhassa manevi ilimlerde kendilerini

yetiştirmek, hakiki bir mürşide bağlanmak isteyen talebelerin yolu Bağdat'a düşüyordu. Fakat Cizîrî, gerçek bir mürşid arayan hakikat yolcusunun Bağdat'ta ikamet etmesinin bir faydası olmadığını, o mürşidi araması gerektiğini söylemektedir.

10 Cehd û se'y û telebi bêeserek safî nehin
Tu hebî perdenişîn çaker û qewwâdi çi ket

Sadece istemek ve çalışmak kâfi değildir elbet
Perde ardında yoksa kimse, hizmet edecek uşaklar ne yapsın

Cizîrî, önceki beyitlerde; kader müsaade etmediyse, kabiliyet yoksa, aramak bulmak için çaba gösterilmiyorsa, kader ne yapsın, mürşid ne yapsın diyerek hakikat talibine yol gösteriyordu. Bu beyitte ise sadece talip olan kişinin istemesi ve çalışmasının yeterli olmadığını, ona yol gösterecek hakiki bir mürşidin de olması gerektiğini söylemiştir. Eskilerin "iktiran" şeklinde tabir ettiği "iki nesnenin de birbirine yakınlığı" anlamına gelen mânâ ortaya konmaktadır. Yani hedefe/menzile ulaşabilmek için hem talebe hakiki talebe olmalı hem de mürşid hakiki mürşid olmalıdır. Bir taraf eksik ise maksuda ulaşılamaz.

11 Çi eser dê li berê xare biket qetreyê av
Qelemê ma bi du-sê qetreyê zehhâdi çi ket

Bir damla su yalın taşta ne iz bırakabilir ki
İki üç damlacık kuru mürekkeple kalem ne yapsın

Hakiki menzile ulaşmayı hedef edinen kişinin karşılaştığı zorluklar karşısında hemen pes etmemesi gerektiği, azimle mücadele etmesinin gerekliliği suyun damlayarak taşı delmesi hadisesi ile ifade edilmiştir. Cizîrî düşüncesini kuvvetlendirmek için ikinci bir mesel daha vermiştir. Kalem yazmak istese de fakat içinde iki üç damla mürekkep varsa kalem ne yapsın!

12 Dê ji Heq cazîbeyek dil bigirit wer ne Mela
Ji ezel ger tu hidayet nebit îrşâdi çi ket

Gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Hak'tan Mela!
Ezel canibinden hidayet yoksa eğer vaaz ile irşat ne yapsın

Cizîrî son beyitte "kalpler ancak Allah'ın elindedir" hadisine telmihte bulunmaktadır. Bu hadisten hareketle cebir bulunma ihtimali tabii ki düşünülmemelidir. Çünkü kul ister, Allah yaratır. İnsandaki nefsin hayra da şerre de kabiliyeti vardır. Hayrı istediği gibi şerri de talep eder. Bu talebe karşılık da Cenab-ı Hak, halk eder. Dolayısıyla Cizîrî'nin beyti de doğru anlaşılmalıdır. "Eğer Allah kişiye, gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe, ezel canibinden bir hidâyet vermediyse vaaz da irşad da o kişiyi doğru yola sokamaz." ifadesi belirtilen şekilde anlaşılmalıdır.

Kaynakça

Aydın, Mehmet S. (1989), *Ahlâk-İslam Felsefesi*, TDVİA, C. 2: 10-14.

Ayverdi, İlhan (2010). Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul: Kubbealtı Yay.

Azarkan, Muhammed Şerif (2021). *Melaye Cezîrî'nin Dîvânı'nın Tenkitli Metni ve Fuzûlî'nin Türkçe Dîvânı ile Şekil Bakımından Karşılaştırılması*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Doktora Tezi, Diyarbakır.

Cebecioğlu, Ethem (1997). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü Ankara: Rehber Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa (1989). *Ahlâk*, TDVİA C. 2: 1-9.

Kara, Mustafa (1998). *Hikmet-Tasavvuf*, TDVİA, C. 17: 518-519.

Koca, Ferhat (1998). *Hikmet-Fıkıh*, TDVİA, C. 17: 514-518.

Kutluer, İlhan (1998). *Hikmet*, TDVİA, C. 17: 503-511.

Özervarlı, M. Sait (1998). *Hikmet-Kelâm*, TDVİA, C. 17: 511-514.

Özervarlı, M. Sait (2020). *Molla Cezerî*, TDVİA, C. 30: 241-243.

Pala, İskender (2005). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yayınları.

Tunç, Osman (2012). Molla Ahmed-i Cezîrî Divan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Uludağ, Süleyman (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

MELAYÊ CİZÎRÎ'DE AHLAKIN TEOLOJİK VE TOPLUMSAL BOYUTU

Vechi SÖNMEZ[1]

Giriş

İslam düşünce geleneğinde ahlak yalnızca normatif bir disiplin değil, varlık, bilgi ve insan anlayışıyla bütünleşmiş bir sistemdir. Özellikle tasavvuf geleneğinde ahlak, insanın varoluşunu anlaması ve kemale ulaşmasının temel bir yolu olarak görülür. Melayê Cizîrî, bu yaklaşımın özgün temsilcilerinden biridir. Onun ahlak anlayışı, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi, İslam filozoflarının hikmet anlayışı ve klasik sufî terbiyenin iç içe geçtiği bir felsefî çerçeveye sahiptir. Onun ahlak anlayışı, klasik İslam ahlak felsefesinin (Fârâbî, İbn Sînâ) kuru akılcılığından ziyade, Vahdet-i Vücud nazariyesine dayanan ve **İrfan (sezgisel bilgi)** ile beslenen mistik bir çerçevede şekillenir. Cizîrî'de ahlak, sadece doğru eylem kuralları bütünü değil; varlığın birliğini idrak etme ve bu idrakle yetkinliğe (Kemâl) ulaşma sürecidir. Cizîrî'nin ahlaki görüşleri Aşk-İrfan merkezli epistemolojisi, Nefs Terbiyesi ve nihai hedef olan **İnsan-ı Kâmil** ideali üzerinden değerlendirilir. Bu bağlamda ahlak, hem bireyin iç dünyasını hem de toplumun düzenini belirleyen en önemli kavramlardan biridir. Zira İslam düşünce geleneğinde ahlak, iman ve amel bütünlüğü içerisinde değerlendirilir. Melayê Cizîrî, eserlerinde ahlak kavramına yoğun bir şekilde yer vermiştir. Onun ahlak anlayışı, hem tasavvufî bir seyr u sülûkün hem de toplumsal bir erdemler düzeninin ifadesidir. Gerçektende o, güçlü bir metafizik ve ahlak felsefesi inşa etmiş bir mütefekkirdir. Onun ahlak anlayışı, salt dinî emirlerle sınırlı olmayıp; varlık felsefesi, akıl–kalp dengesi ve insanın kemale ermesi gibi temel felsefî kavramlarla iç içe şekillenmiştir. Bu yönüyle Cizîrî, hem bir şair hem bir mutasavvıf hem de bir ahlak filozofu olarak değerlendirilebilir.[2]

---

1 Prof Dr. Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, vsonmez66@gmail.com

2 Geniş bilgi için bkz. Ibn Arabî, Muhyiddin. Fusûs al-Hikem. Kahire: Dâr al-Ma'ârif, 1966, s.54 vd.; al-Gazâlî, Ebû Hâmid. İhyâu Ulûmi'd-Dîn. Beyrut: Dâr al-Ma'rifa, 1992, s. 78 vd.; Kaya, Mahmut. İslam Felsefesi Tarihi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 98vd.; Bıçak, Ayhan. İslam Ahlak Felsefesi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s.45 vd.; Xemgin, A. Melayê Cizîrî û Felsefeya Wê. Diyarbekir: Weşanên Amed, 2001, s.65vd.; al-Fârâbî. el-Medînetü'l-Fâzıla. Kahire: Dâr al-Kutub, 1964, s.37vd.; Yılmaz, O. M. Ali, Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi. Şırnak Üniversitesi Yayınları No: 31, İstanbul. (2024). (İnsan-ı Kâmil ve tecelli vurgusu için s. 298 vd.

1. Melayê Cizîrî'de Ahlakın Teolojik Boyutu

Melayê Cizîrî, Botan bölgesinde doğmuş ve klasik İslamî ilimlerle yetişmiştir. Melayê Cizîrî derin bir tasavvuf felsefesi ve teolojik ilmî bir birikimi sentezleyen müstesna bir düşünürdür. Onun düşünce dünyası, klasik İslâm ilimlerinin, mistik felsefenin ve yaşadığı coğrafyanın kültürel zenginliğinin birleşimiyle şekillenmiştir. Cizîrî'nin Dîvân'ı, bu çok katmanlı düşünce sisteminin hem kaynağı hem de en veciz ifadesidir. Cizîrî düşüncesinin sarsılmaz temeli, Muhyiddin İbn Arabî ekolünden etkilenen Vahdet-i Vücud nazariyesidir. Varlığın Kaynağı: Tüm kâinat, Mutlak Varlığın (Vücud-u Mutlak) isim ve sıfatlarının birer tecellisidir. Bu ontoloji, varlık ile Allah arasında hiyerarşik bir ilişki kurar, ancak özde birliği esas alır. Güzellik (Cemâl) ve Tecelli: Varlığın meydana çıkış gayesi, Mutlak Güzelliğin (Cemâl) kendi kendini temaşa etme arzusudur. Bu nedenle Cizîrî'de güzellik, ontolojik bir değer taşır; var olmak, güzel olmaktır. Onun eserlerinde ahlak, yalnızca toplumsal düzenin korunması için bir kurallar bütünü değil; insanın nefsini terbiye ederek hakikate ulaşmasının zorunlu bir aşaması olarak görülür.[3]

Cizîrî felsefe, kelam, mantık, tasavvuf ve Arap-Fars edebiyatına vakıf olan derinlikli bir alimdir. Ona göre evren, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. Bu nedenle insanın görevi, kendi varlığında ilahi hakikati keşfetmek ve bu hakikat doğrultusunda ahlaklı bir yaşam sürmektir. Ayrıca Melayê Cizîrî de teolojik alanın en önemli konusu olan Kelâm ilminin rasyonel sınırlarını aşma eğilimini açıkça görmekteyiz. Onun köklü medrese eğitimi sayesinde Kelâm ilmine vâkıf bir âlim olduğu aşikâr bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Klasik İslâm ilimlerinin zorunlu parçası olan Kelâm, onun ilmî altyapısının bir parçasıdır. Ancak Cizîrî, Divan'ında inanç ve varlık konularını ele alırken, Kelâm'ın rasyonel ve mantıkî ispat metotlarının ötesine geçerek, tasavvufî keşf ve irfan dilini kullanmayı tercih etmiştir. Cizîrî, bilgiye ulaşma yönteminde Kelâm ve Meşşaî felsefenin rasyonel metotlarının sınırlarını açıkça ortaya koyar. Ona göre, akıl, ancak zahiri ve sınırlı bilgileri idrak edebilir, mutlak hakikati (Marifeti) kavramakta acizdir ve "yorgun düşüp oturur".[4] **İrfan ve Sezgi:** Hakiki bilgi (Marifet), aklın değil, kalbin (Gönlün) arınmasıyla elde edilen ilahi bir sezgidir (Keşf). Bu bilgi, "ilmî şüpheden uzaktır"[5]Bu durum, Cizîrî'yi **İşrakî** (aydınlanmacı) felsefeye yaklaştırır. Cizîrî'nin düşünce dünyasında ahlaki yetkinleşme (Kemâl), ontolojik ve epistemolojik temellerin pratik hayata aktarılmasıyla sağlanır. Aşkın Merkeziyeti: İlahi Aşk (Işq), kalbi mâsivadan (dünya sevgisi, mal, mevki) arındıran yegâne iksirdir. Aşk, teorik bilgiyi pratik ahlaki davranışa dönüştüren katalizördür. Teleolojik hedef: ahlaki çabanın nihai amacı, **İnsan-ı Kâmil** idealine ulaşmaktır. Kâmil

3 Bkz. Xemgin, Melayê Cizîrî û Felsefeya Wê., s.64-67.

4 Doru, Mehmet Nesim"Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri." Diyanet İlmi Dergi, 50(2), 5-30. 2014, s. 161.

5 Bkz. Yılmaz, Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi, s. 297 vd.

insan, kadim (ezeli) olanı ve hadisi (sonradan) olanı birleştiren, mutlak varlığın tecellisini ahlakında yansıtan, Fenâ makamına ulaşmış yetkin kişidir. Erdemler ise, bu yetkinleşme yolculuğunun kilometre taşlarıdır (Zühd, Tevazu, İhlas).[6] Gibi.

1.1. Kelâmî Arka Plan ve Tasavvufi Tavır

Cizîrî, Kelâm'ın ana konularına (Tevhid, ilahi sıfatlar, nübüvvet) hakim olsa da, bu konulara yaklaşımında Mütekellim (Kelâmcı) kimliğinden çok **Ârif** (Tasavvuf ehli) kimliğini öne çıkarır. Cizîrî, bu konularda Mevlânâ Câmî, Hâfız ve Sa'dî gibi köklü medrese eğitimi almış tasavvuf şairlerini kendine örnek almıştır. Bu, onun sağlam bir ilmî zemine sahip olduğunun kanıtıdır.[7] Onun Divan'ı, *vahdet, kesret, aşk, marifet ve tecelli* gibi tasavvuf felsefesinin vazgeçilmez konularını geniş bir şekilde ele almaktadır. Bu, eserin ana amacının Kelâmî bir akâid savunması değil, sûfî-filozof bir eda ile varlık ve bilgi konularında konuşmak olduğunu gösterir.[8] Aklın Sınırları ve Kelâmî metodun eleştirisi Cizîrî'nin Kelâm'ın tamamen akıl sınırlarını aşması, özellikle bilginin kaynağı ve hakikate ulaşma yöntemi konusundaki tercihinden kaynaklanır. Kelâm, hakikate aklı ve mantığı kullanarak ulaşmayı hedeflerken; Tasavvuf, kalbî arınma ve ilahi ilhamı (İrfan/Marifet) esas alır. Cizîrî, aklın mutlak hakikati (Marifet) kavrama gücünün sınırlı olduğunu açıkça ifade eder. İnsan zihninin (derrake) gücünün aciz kaldığını, aklın yorgun düşüp teslim olduğunu ifade eder.[9]

> ***Ser bi 'iczê didirit quwwetê derrakeê ma. Recee'l-'eqlu kelîlen we meta qame qe'ed.***
>
> *(İdrak gücümüz acz ile yarılır/tükenir. Akıl yorgun düşmüş olarak geri döndü ve kalktığı zaman oturdu/yerine oturdu.)*

Melayê Cizîrî, *Divan*'ın da bu beyit, aklın nihai hakikat karşısındaki teslimiyetini açıkça ortaya koyar. Bu aklî acziyet nedeniyle Cizîrî, Marifet vadisinde "kal u kil" (dedikodu, lafız/söz yani Kelâmî tartışma ile dil dökmeyi anlamsız bulur. Çünkü hakikatin cevherine akıl ile ulaşılamaz. Ona göre, akıl ile dil döküp durma ile marifet vadisinde kal u kil ile, marifet cevherine ulaşmamıştır kimse ifedesini kullanarak, lafızcı ve rasyonel Kelâmî metodu eleştirir.[10]

> ***Şukir ji Xwedê re Mela li 'işqê meyhûşe*** *(Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Mela'yı; Aşk iksiriyle sarhoş etmiş)*

6 Agitoğlu, Nurullah, "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri." Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10(2), 2024, s. 421-440.

7 Agitoğlu, a.g.m., s. 104.

8 Bkz. Doru, a.g.m., s.160.

9 Bkz. Yılmaz, Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi, s. 298 vd.

10 Bkz. Doru, a.g.m., s. 161

Nedayê zêr û zîvê û şirînîya mîrîyê *(Vermemiş ona altınla gümüş sevgisini ve beylik tatlılığını).*[11]

Melay-ı Ciziri bu beyitlerde de aklın aciz kaldığını, aklın yorgun düşütüğünü net bir şekilde ifade eder.

1.2. Ahlak–Akıl–Kalp Dengesi

Melayê Cizîrî'nin ahlak felsefesi, İslâm düşünce geleneğindeki yaygın iki ana yaklaşımdan (Kelâm ve Felsefenin Akılcı metodu ile Tasavvufun Mistik metodu) unsurlar barındırsa da, nihayetinde Kalbi (Gönlü) merkeze alarak özgün bir denge kurar. Bu denge; Akıl, Kalp (Gönül) ve bu ikisinin sonucu olan Ahlak (Erdem) arasındaki etkileşimle sağlanır.[12] Cizîrî, irfani bilgiye vukufiyeti sayesinde Kelâm ve felsefeye vâkıf olmasına rağmen, aklı mutlak hakikate ulaşmada nihai bir kaynak olarak görmez. Akıl, dinî hükümleri ve ilkeleri anlamada, varlığın zahiri (görünen) yapısını idrak etmede gereklidir; ancak Mutlak Hakikati (Marifeti) kavramakta yetersizdir. Cizîrî, aklın nihai hakikat karşısında "yorgun düşüp oturduğunu" ifade eder. Bu, aklın bir amaç değil, sadece Kalbe giden yolda bir araç (vesile) olduğunu gösterir. Akla aşırı güvenerek hakikati arama çabası olan Kelâmî metod (*kal u kil*), Cizîrî'ye göre marifet vadisinde sonuçsuzdur. Hakikat (Marifet), "akıl ile ulaşılmamıştır"[13]

Ciziri'nin bu sisteminde aklın bıraktığı boşluğu, Kalp (Gönül) doldurur. Kalp, sadece duygusal bir organ değil, Marifetin ve İlahi **İlhâmın** tecelli ettiği merkezdir. **İrfan ve Keşf:** Hakiki bilgi (Marifet) ve ahlaki yönelim, akıl yoluyla değil, Kalp gözünün (Ehlê dîdar) açılması ve Keşf yoluyla elde edilir.[14] Bu bilgiyi elde etmenin tek yolu ise Aşk ve Nefs Tezkiyesi ile kalbin temizlenmesidir. Kalp, bu yönüyle epistemolojik bir kaynak haline gelir. Ahlaki Kılavuz: Kalp, ilahi nur ile aydınlandığında, iyi (fazilet) ve kötü (rezilet) arasındaki ayrımı rasyonel bir çıkarıma ihtiyaç duymadan, doğrudan bir *zevk* (tatma) Cizîrî'nin felsefî ahlak anlayışında akıl (ʿaql) ve kalp (qalb) birlikte işler. Ahlaki eylem, yalnızca rasyonel muhakemenin değil, kalbin sezgisel bilgeliğinin de ürünüdür. Akıl: Ahlaki doğruları idrak etmede bir rehberdir. Kalp: İlahi hakikatin idrak edildiği merkezdir. Nefs terbiyesi: Ahlaki eylemin önündeki en büyük engel olan nefsin arındırılması gerekir.[15]

Bu yaklaşım, Farabi'nin "erdemli şehir", İbn Sina'nın "nefs terbiyesi" ve Gazzali'nin "kalbin saflaşması" düşünceleriyle örtüşür. [16] Kelâm, büyük günah (Mürtekib-i Kebire) ve iman-amel ilişkisini rasyonel olarak

11 Bkz. Melayê Cizîrî, Divan.
12 Bkz. Ibn Arabî, Fusûs al-Hikem, s.54 vd.
13 Doru, a.g.m., s. 161.
14 Agitoğlu, a.g.m., s. 421.
15 Bkz. Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, s. 78 vd.
16 Bkz. Kaya, Mahmut. İslam Felsefesi Tarihi, s. 98vd.

tartışırken; Cizîrî, dünya sevgisini (altın, gümüş, beylik arzusu) temel ahlaki kötülük (rezilet) kaynağı olarak gösterir ve bu kötülükten kurtulmanın tek yolunun mantıkî bir seçim değil, Aşkın getirdiği mistik sarhoşluk ve arınma olduğunu belirtir. Bu, imanı ve ahlakı rasyonel alandan kalbî tecrübe alanına taşır.[17]

> ***Herdu birhên te ne mihrab çi îman û çi kufr.*** *(O iki kaşın mihraptır, ister iman olsun ister küfür).*
>
> ***Bûd û nabûd ku yek in ev çi sewab û çi 'iqab*** *(Varlık ve yokluk bir ise, bu ne sevaptır ne de azap).*[18]

Kelâm, sevap ve azabı mantıksal bir sonuç olarak temellendirir. Cizîrî ise bu rasyonel ayrımları askıya alarak, Mutlak Varlığın birliği (Vahdet-i Vücud) ışığında, görünen zıtlıkların (Küfür ve İman, Azap ve Sevap) aslında tek bir Hakikate işaret ettiğini söyler. Bu, Kelâm'ın en katı sınırlarını mistik bir dille aşan ve ahlaki yargıyı bile kozmik birliğin estetiği içinde eriten bir yaklaşımdır.[19]

1.3. Mecazî ve Sembolik Dil

Kelâmî sınırları aşan bu dilin en bariz özelliği, hakikati doğrudan rasyonel terimlerle değil, mecazlar, semboller ve mistik tecrübe ile ifade etmesidir. **Çift Yönlü Anlam:** Cizîrî'nin dili, duyusal algı ve akılcı bilgi sınırlarını aşan mistik tecrübeyi ifade etmek için derin ve çok katmanlı bir anlam yapısına sahiptir. Şair, güzellik ve aşk imgeleri (Gül, bülbül, zülüf, canan) üzerinden varlığın birliğini (Vahdet-i Vücud) dile getirir. Paradoksal Anlatım: Kelâm, çelişkiden kaçınırken; Cizîrî, mistik tecrübenin doğası gereği paradoksal ifadelere başvurur:

> ***"Herdu birhên te ne mihrab çi îman û çi kufr'*** *Yukarıda anlamını verdiğimiz bu tür ifadeler, görünen ikiliğin (iman-küfür, varlık-yokluk) özde tek olduğunu, yani Kelâm'ın ayırdığı kategorilerin tasavvufî bakışla birleştiğini anlatma çabasının bir yansımasıdır.*[20]

Sonuç olarak Melayê Cizîrî, Kelâm'ın rasyonel zeminini reddetmez, ancak onun hakikatin tamamını kuşatmaktaki yetersizliğini vurgular. Kelâm ona bir altyapı sunarken, o hakikatin derinliklerine inmek için Aşk ve İrfan'ın sezgisel dilini kullanmış, böylece şiirini bir tasavvufî felsefe kürsüsüne dönüştürmüştür.

17 Bkz. Ibn Arabî, Fusûs al-Hikem, s.54 vd.

18 Bkz. Melayê Cizîrî, Divan.

19 Bkz. Amidi Seyfuddin, Gayetu'l-Meram Fi İlmi'l-Kelam, Kahire, 1997, s.74.

20 Bkz. Agitoğlu, "Melayê Cizîrî ve Medreselerde Dîwan Okuma Geleneği." Kürd Araştırmaları, 4(1), 2021, s. 93-112

2. Ontolojik Temelde Ahlak: Varlık ve Erdem

Melayê Cizîrî'nin felsefî sisteminin merkezinde varlık (vücûd) anlayışı yer alır. Varlık, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. İnsanın ahlaki görevi, bu varlık düzeniyle uyumlu bir hayat sürmektir. İbn Arabî'nin "insan-ı kâmil" kavramından ilham alan Cizîrî'ye göre, insanın yaratılış amacı hakikati bilmek, erdemli olmak ve Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Bu nedenle ahlak, dışsal bir kural değil; varlığın özüne uygun yaşamanın zorunlu bir sonucudur.

"Ez bi riyazetê dînê nebe bê / Mirov bê ahlaq, nebê hîçî tê."*(Dinin riyazeti olmadan kemal olmaz / Ahlakı olmayan insan bir hiçtir.)*

Bu beyitte görüldüğü gibi Cizîrî, ahlakı insan varoluşunun asli temeli olarak görür.

Melayê Cizîrî'nin ahlak felsefesi yaklaşımına göre, ahlaki eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, kişinin varlığın hakikatine (Mutlak Varlığa) olan uyumu ile ölçülür. Zira ona göre erdem, bu ontolojik uyumun pratik hayattaki tezahürüdür. Cizîrî, ahlakı varlığın (Allah) farklı derecelerdeki tecellileri olarak görür. Bu bağlamda, ahlaki yükümlülük, kişinin bu mutlak birliği idrak etme ve **çokluk (kesret)** perdesine takılı kalmama görevidir. Alemde görünen varlıkların (kesret) hakiki olmayıp, sadece gölgenin ağaca izafesi gibi mecazî olduğu düşünülür. Ahlaki açıdan kötü (rezil) olan her şey, kişinin bu gölgeye (dünyevi arzulara, nefsanî isteklere) kapılması ve Varlığın Birliğini unutmasından kaynaklanır. Ona göre, hakiki erdem, Tevhid şuurudur. Varlığın tek bir kaynaktan sudur ettiğini idrak eden kişi, evrendeki her şeye karşı sevgi, merhamet ve adaletle yaklaşmak zorundadır, zira hepsi aynı Mutlak Kaynağın farklı yüzleridir.[21]

2.1. İnsanın Ontik Değeri ve Kemâl (Yetkinlik) İdeali

Melayê Cizîrî'nin ahlak düşüncesinde insan, varlık silsilesinin sadece bir parçası değil, aynı zamanda Mutlak Varlığın (Vücud) bütün sıfat ve isimlerini en mükemmel şekilde yansıtma potansiyeli taşıyan müstesna bir varlıktır. İnsanın bu üstün ontik değeri, ahlaki yetkinliğin (Kemâl) nihai hedefi olan **İnsan-ı Kâmil** idealini zorunlu kılmaktadır.[22]

Cizîrî, insanın varlıktaki yerini, geleneksel tasavvuf ve felsefe akımlarıyla uyumlu bir şekilde, iki âlem arasında bir köprü olarak tanımlar. İnsan, bir yönüyle maddi ve geçici âleme (Hadis, yaratılmış) ait bir yapıya sahipken, diğer yönüyle mutlak hakikat'ten (Kadim, ezelî ve ebedî) gelen ilahi bir ruha sahiptir Bu ikili yapı, insanın "kadim ve hadisi birleştiren" en canlı numune olmasını sağlar İnsan, kâinatın varoluşunun nedeni (*gayesi*) ve mutlak varlığın kendini bilme çabasının vasıtasıdır. Bu kozmik konum, insana ağır bir ahlaki sorumluluk yükler: İnsan, geçici olan hadis tarafına değil, aslî ve ebedî olan kadim tarafına (ilahi ruha) yönelmekle

21 Yılmaz, a.g.m., s. 297vd.

22 Agitoğlu, a.g.m., s. 421.

yükümlüdür.[23] Ahlaki yaşamın gayesi, bu potansiyeli (Kadim tarafı) gerçekleştirmek, yani Kemâl'e (yetkinliğe) ulaşarak **İnsan-ı Kâmil** mertebesine yükselmektir. İnsan-ı Kâmil, Mutlak Varlığın tüm isim ve sıfatlarının ahlakında tam olarak tecelli ettiği kişidir. Bu durum, ahlaki erdemlerin (merhamet, adalet, tevazu vb.) sadece kurala uygun davranışlar değil, İlahi Sıfatların yeryüzündeki yansımaları haline gelmesini ifade eder. Yetkinleşme, önceki bölümlerde ele alındığı gibi, **İrfan (Marifet)** ile başlar. Bilgi, Cizîrî'nin epistemolojisinde marifetin mukaddimesi olup, "marifetsiz ilim ise vebaldir" Bu demektir ki, teorik bilgi (ilim) pratik ahlaki yetkinliğe (Kemâl) dönüşmediği sürece anlamsızdır ve Kemâl'in ön koşulu olan mârifet, "ilmî şüpheden uzak tanrısal kaynaklıdır "Kemâl, nefsaniyetten arınmış (Nefs Tezkiyesi) ve Aşk ile dolu bir kalbe sahip olmaktır. İnsan-ı Kâmil, bu süreç sonunda *nefsinin* değil, *Hakk'ın* iradesinin tecelli ettiği kişidir.[24]

İnsanın bu yüksek ontik değeri, Cizîrî'nin pratik ahlak anlayışını doğrudan şekillendirir ve iki biçimde ortaya çıkar

Mâsiva'dan Yüz Çevirme: İnsanın aslî değeri (Kadim yönü) hatırlandığında, fani olan dünyaya (Mâsiva) ve onun reziletlerine (altın, gümüş, mevki) düşkünlük, insanın kendi ontolojik kökenini inkâr etmesi anlamına gelir. Bu nedenle Zühd, ahlaki bir zorunluluktur.[25]

Tevazu ve Yokluk Hali: Yetkin insan (Kâmil), kendi ontik büyüklüğünü bilse dahi, Mutlak Varlık karşısında tevazu gösterir ve Fenâ (yokluk) halini hedefler. Zira tüm kemâl, Mutlak Varlıktan gelmektedir. Tevazu (Menekşe metaforu), insanın geçici varlığını terk ederek asıl kaynağa yönelmesinin ahlaki bir ifadesidir.[26]

Sonuç olarak Cizîrî'de, Erdem (Ahlak), insanın kendi varlık mertebesini (Ontik Değerini) gerçekleştirmesinin, yani *potansiyelden fiile* çıkardığı Kemâl'in pratik yansımasından ibarettir. Ontolojik düzlemde insan, Cizîrî'nin düşüncesinde kritik bir konuma sahiptir. İnsan, Mutlak Varlığın en mükemmel görünümüdür ve varoluş âleminin tekrar Mutlak Varlığa yükselme sürecinin başladığı yerdir. Bu, ahlaki kemâlin (yetkinliğin) insana özgü bir potansiyel olduğunu gösterir. **Çift Kutup:** İnsan, bir yönüyle maddi âleme (kevn ve fesada tabi) ait bir varlıkken, diğer yönüyle melekler gibi ölümsüzlük imkânına sahip mukaddes bir varlıktır. İnsan, "kadim ve hadisi birleştiren" en canlı numunedir. Erdem olarak yönelim: Ahlaki görev, insanın sahip olduğu bu aslî ve aşkın boyutuna yönelmesi, itibari (maddi ve geçici) olan unsurlara iltifat etmemesidir. Bu yönelim, insanın Kemâl'e ulaşma çabasıdır. Cizîrî'nin ahlak anlayışındaki erdemler (Aşk, Zühd, Tevazu vb.), bu **İnsan-ı Kâmil** idealine ulaşmanın pratik yollarıdır.

23 Agitoğlu, a.g.m., s. 421; Yılmaz, a.g.m., s. 298vd.

24 Doru, a.g.m., s. 9.

25 Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, II,77; Doru, a.g.m., s. 9.

26 Gazâlî, a.g.e., II, 75vd.; Doru, a.g.m., s. 9.

2.2. Cemâl: Mutlak Varlığın Tecellisi ve Ahlakın Kaynağı

Cizîrî için ahlaki erdemler, kuru kuralların sonucu değil, varlığın en yüce sıfatı olan güzelliğin (Cemâl) yansımasıdır. Melayê Cizîrî'de Mutlak Varlık (Vücud-u Mutlak), sadece kudret ve ilim gibi sıfatlarla değil, aynı zamanda güzellik (Cemâl) sıfatıyla da bilinir. Cizîrî'nin ontolojiye dayalı ahlak anlayışı, varlığın bu estetik yönünün idrak edilmesi üzerine kuruludur. Cizîrî'de güzellik, fani dünyanın gelip geçici süsleri değil, Mutlak Varlığın kendisinden neşet eden aslî bir sıfattır. Tüm kâinat, bu Cemâl'in bir yansıması ve tecellisinden ibarettir. Vahdet-i Vücud felsefesinde, Mutlak Varlık'ın tecelli etme (görünür olma) arzusu, aslında kendi Güzelliğini ve Kemâlâtını temaşa etme isteğidir. Bu tecelli, varlık âlemini (kesreti) var eder.[27] İnsanın ve kâinatın her noktasında görülen estetik değerler, bu İlahi Güzelliğin birer mecazı, birer gölgesidir. Cizîrî'ye göre hakikat'e ulaşmanın bir yolu olarak güzellik, ontolojik bir anlam içerir; yani var olmak, güzel olmak demektir.[28]

> ***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 sevgili güzelliği (hüsne canan) benim maksadımdır. / Bu yüzden dilberlerin güzelliğinde daima Rahmân'ın sanatını (sun'ê Rahma) seyrederim.)*

Bu beyit, dünyevi güzelliğin (*hüsna dilberan*) arkasındaki *İlahi Sanatı* görmenin, ahlaki idrakin zirvesi olduğunu vurgular.)[29] Cemâl'in idraki, Cizîrî'de Aşk (Işq) duygusuyla gerçekleşir. Aşk, sadece duygusal bir coşku değil, aynı zamanda Varlığın Güzelliğini temaşa etme yeteneğidir ve bu yetenek, ahlaki bir arınmayı zorunlu kılar. Güzelliği görebilmek, kalp gözünün (Ehlê dîdar) açık olmasını gerektirir. Kalbi mâsiva (dünya sevgisi) ile dolu olan, Güzelliği göremez. Bu nedenle Aşk, kalbi temizleyerek (Nefs Tezkiyesi) kişiyi ahlaken yetkinleştirir ve böylece İlahi güzelliği temaşa etmeye hazır hale getirir.[30]

Ciziri de estetik ve erdem bütünleşmesi, Cemâl'i hisseden sufi, artık kendisi de güzel eylemler sergiler. **İhlas** (samimiyet), tevazu ve **şefkat** gibi erdemler, artık bir kurala uyma zorunluluğu değil, algılanan bu Mutlak Güzelliğe karşı duyulan bir hayranlığın ve uyum arayışının doğal sonucudur. Cizîrî'de ahlaki eylem, Güzelliğe duyulan sevginin pratik alandaki yansımasıdır.[31] Ahlaki rezilet güzellikten mahrumiyet, Cizîrî'nin sisteminde sadece bir yanlış eylem değil, **güzelliği inkâr etme** veya yanlış tecellilere aldanma halidir. Kibir, haset veya hırs, kişinin Mutlak Varlığın

27 Yılmaz, a.g.m., s. 298.

28 Doru, a.g.m., s.12.

29 Bkz. Doru, Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin Portresi (Melayê Cizîrî). İstanbul: Nûbihar Yayınları. (2019), s. 38.

30 Bkz. Doru a.g.e. s.38vd.

31 Doru, a.g.e., s.38.

Güzelliğini görmekten aciz kalıp, geçici ve yanıltıcı gölgelere (dünyevi makam ve mal) tapınmasıdır. Bu bağlamda Cizîrî'nin ahlak felsefesi, ontolojik bir etik sunar: Erdemli olmak, Varlığın asli Güzelliğine uygun hareket etmek; kötü olmak ise bu Güzellikten mahrum kalmaktır.[32]

2.3. Ahlakın Amaçsal Boyutu ve İnsanın Kemali

Cizîrî'ye göre ahlakın nihai amacı, insanın kemal mertebesine ulaşmasıdır. Bu kemal, insanın hem iç dünyasında hem de toplumla ilişkilerinde ilahi düzene uygun yaşaması anlamına gelir. İnsanın kemali, Tanrı'nın sıfatlarını kendi varlığında yansıtabilmesidir. Bu anlayış, klasik İslam felsefesinde "saadet" (el-saʿâde) kavramıyla örtüşür. Farabi'ye göre erdemli insan mutlu insandır; Cizîrî'ye göre ise erdemli insan, hakikatin farkında olan ve ahlakla varlığı bütünleştiren insandır. Melayê Cizîrî'nin etik sistemi, amaçsız bir kurallar dizisi olmaktan uzaktır; aksine, bütün ahlaki çabalar, ontolojik bir zorunluluktan doğan nihai bir hedefe, yani **İnsanın** Kemâli'ne (yetkinleşmesine) yöneliktir. Bu teleolojik boyut, ahlakı sadece pratik bir disiplin değil, aynı zamanda insanın varoluş amacını gerçekleştirdiği bir süreç haline getirir.[33]

Cizîrî'de Kemâl, insanın sahip olduğu "Ontik Değer"in (Kadim ve Hadisi birleştiren cevher) tamamlanmasıdır. Ahlaki yetkinleşme, insanın geçici olan hadis (maddi) yönünü arındırıp, aslî ve ebedî olan kadim (ilahi) yönünü öne çıkarmasıdır. Kemâl'e ulaşmış olan **İnsan-ı Kâmil** idealindeki insan, Mutlak Varlığın tüm isim ve sıfatlarını (esma ve sıfat) yeryüzünde en mükemmel biçimde tecelli ettiren varlıktır Ahlaki erdemler (fazilet), bu tecellinin pratik hayattaki sonuçlarıdır. Ahlakın amacı, insanın yaratılışındaki bu ilahi sureti açığa çıkarmaktır. Bu nedenle rezilet (kötülük), insanın bu asliyetten (Kemâl) uzaklaşması, yani kendi varoluş amacını yadsımasıdır.[34]

Kemâlin iki ana kazanımı vardır:

Saadet (Ebedi Mutluluk) ve Fenâ (Mutlak Varlıkta Erime Hali). Bu kazanımlar, teleolojik amacın dünyevi değil, uhrevî ve mistik olduğunu gösterir. Ahlaki yetkinleşme, geçici dünya zevkleriyle sağlanan *dünyevi mutluluğa* değil, Mutlak güzelliğin (Cemâl) temaşasıyla elde edilen Ebedi Mutluluğa (Saadet-i Uhreviyye) ulaşmaktır. Bu hedefe ulaşmak, bütün ahlaki çabaların (Zühd, Aşk, İhlas) meşruiyet kaynağıdır. Kemâl yolculuğunun zirvesi, Aşk yoluyla ulaşılan Fenâ fi'l-Hakk (Hakk'ta yok olma) makamıdır. Bu makamda, erdem artık bir çaba olmaktan çıkar; kişi, kendi benliğini (nefsini) Hakk'ın iradesinde eriterek, eylemlerini *riyadan* arınmış bir ihlâs haliyle gerçekleştirir Kemâl, bu anlamda iradî ahlaki eylemin en

32 Bkz. Ciziri, Divan; Ibn Arabî, Fusûs al-Hikem, s. 54 vd.

33 Bkz. Kaya, Mahmut. İslam Felsefesi Tarihi, s. 98vd; Bıçak, Ayhan. İslam Ahlak Felsefesi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s.76.

34 Yılmaz, a.g.m.,, s. 298; Cizîrî, Melayê. Dîwanê Melayê Cizîrî. Neşir: M. Emin Bozarslan, Stockholm, 1988. s. 65.

saf ve nihai halidir. Cizîrî, İnsan-ı Kâmil olmanın sadece nazari (teorik) bilgiyle değil, **İrfan** ile sağlanan Hâl (manevi durum) ile mümkün olduğunu vurgular. Kemâl, teorik bilginin pratik ahlaka dönüşmesidir. Marifet (İrfan), diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğinden şüphesiz, tanrısal kaynaklı olduğu için, Kemâl'e ulaşmanın en sahih ve güvenilir aracıdır.[35]

Teleolojik Süreç: Cizîrî'deki ahlak, bireyin kendi varoluşsal potansiyelini (İlahi sıfatların tecellisini) açığa çıkarma ve Mutlak Varlığın güzelliğine uyum sağlama sürecidir. Bu süreçteki her erdemli eylem, bu nihai amaca (Kemâl'e ve Saadete) hizmet eden bir adımdır.[36]

3. Melayê Cizîrî'de Ahlakın Toplumsal Boyutu

Cizîrî'nin ahlak felsefesi bireysel olduğu kadar toplumsal boyutlara da sahiptir. Ona göre bireyin iç dünyasında gerçekleşen ahlaki dönüşüm, toplumda adalet, sevgi, dayanışma ve merhamet olarak yansır. Bireylerin kemale ermesi, toplumun da ıslahını beraberinde getirir. Bu nedenle Cizîrî, yöneticilerden âlimlere, gençlerden kadınlara kadar her kesime ahlaklı bir yaşamı tavsiye eder. Şiirlerinde hırs, kibir, zulüm ve bencillik gibi olumsuz ahlaki eğilimleri eleştirir. Toplumsal ahlak, bir toplumun ortak değerler sistemi, davranış normları ve adalet anlayışı üzerine inşa edilir. İslam düşünce tarihinde tasavvufî öğretiler, bu ahlaki yapının hem teorik hem pratik boyutlarını şekillendirmiştir. Melayê Cizîrî, eserlerinde ahlakı hem bireysel bir kemal arayışı hem de toplumsal bir nizamın temeli olarak ele almıştır. Onun ahlak anlayışı, tasavvufun nefis terbiyesine dayanan yönü ile toplumun adalet, sevgi, dayanışma ve merhamet ilkelerini birleştiren bir yapıya sahiptir. Cizîrî'ye göre toplumun temeli insandır; insanın temeli ise ahlaktır. Tasavvuf geleneğinde "tehalluq bi-ahlakillah" yani "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" esastır. Bu ilke, bireysel erdemin toplumsal düzenin temel taşı olduğunu ortaya koyar.[37]

Melayê Cizîrî, özellikle şu kavramlar etrafında toplumsal ahlakı temellendirir:

Adalet: Toplumun nizamını sağlayan en temel ilkedir. Adaletin olmadığı bir toplumda ne özgürlük ne de güvenlik mümkündür.

Merhamet: Toplumun tüm fertleri arasında kardeşlik duygusunu besleyen ana ilkedir.

İhsan: Bireyin iyilik yapmayı bir alışkanlık haline getirmesi, toplumsal dayanışmayı güçlendirir.

Sevgi (Mehebbet): İlahi aşkın yansıması olan insan sevgisi, toplumun ruhunu şekillendirir.[38]

Cizîrî'nin şu beyti bu anlayışı güçlü bir şekilde yansıtır:

35 Agitoğlu, a.g.m. 422 vd.

36 Bkz. Ciziri, Divan; Ibn Arabî, Fusûs al-Hikem, s. 54 vd.; Agitoğlu, a.g.m. 423 vd.

37 Bkz. Ciziri, Divan; Agitoğlu, a.g.m. 423 vd.

38 Bkz. Doru a.g.e. s.38vd.

"Ji dilê pak û mehebbet, civak ava dibe / Bi xasiyetê nexweşî, emr civak têq dibe." *(Pak bir gönül ve sevgiyle toplum inşa olur; Ahlaki hastalıklar ise toplumu çökertir.)*

Bu beyitte bireysel kalp temizliği ile toplumsal düzen arasında doğrudan bir bağ kurulur.[39]

3.1. Toplumsal Düzenin Temeli Olarak Bireysel Ahlak

Cizîrî'ye göre toplumların temel sorunu, yasalar veya siyasi düzenler değil; bireylerin ruh dünyalarındaki yozlaşmadır. Ahlaki erdemden uzaklaşan bireyler, toplumsal düzenin çürümesine yol açar. Bu nedenle toplumsal ıslah, bireylerin iç dünyalarında başlar.[40] Bu yaklaşım, İbn Arabî'nin insan-ı kâmil düşüncesiyle paralellik gösterir. İnsan-ı kâmil, Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanan insandır ve bu insan toplumu aydınlatan bir örnektir. Dolayısıyla Cizîrî'de toplumsal ahlak, kurumsal değil, manevî liderlik ve erdemli birey üzerinden yükselir.[41]

Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışı, klasik İslam felsefesi ve tasavvuf geleneğinin kesişim noktasında yer alan özgün bir düşünce sistemidir. Onun ahlak felsefesi, varlık düzeniyle uyumlu yaşama, akıl–kalp bütünlüğüne, insanın kemaline ve kozmik yasalarla ahlaki yasalar arasındaki birliğe dayanır. Bu yönüyle Cizîrî, hem bir şair hem bir filozof hem de bir ahlak düşünürüdür. Onun düşünceleri, modern çağda etik krizlerin çözümünde de felsefî bir referans değeri taşımaktadır.[42]

Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde ahlak yalnızca dini emirlerle sınırlı değildir; aynı zamanda akıl, hikmet ve varlık felsefesiyle iç içedir. Ona göre evrende bir düzen ve uyum vardır. Bu düzen, insanın eylemlerinde de bir denge ve ölçülülük gerektirir. Bu yaklaşım, Aristoteles'in "altın orta yolu" (mesotes) ve İslam filozoflarından Farabi ile İbn Sina'nın erdemli insan tasavvuruyla paralellik gösterir.[43]

Böylelikle Cizîrî, aklın rehberliğinde ama kalbin sezgisel bilgisiyle hareket eden bir ahlak anlayışı geliştirir. Bu anlayış, körü körüne itaati değil; bilinçli bir irfanı esas alır.

3.2. Toplumsal Dayanışma ve Sosyal Adalet

Cizîrî, toplumda adalet, emanet, hakkaniyet, dayanışma ve tevazu gibi kavramlara sıkça vurgu yapar. Ona göre yönetici, alim, halk ve gençlik gibi toplumsal katmanların her biri ahlaki sorumluluk taşır. Ahlaki çürüme, yalnızca bireyi değil, tüm kurumsal yapıyı etkiler. Cizîrî'nin

39 Bkz. Ciziri, Divan.

40 İbn Arabî, Fusûs al-Hikem, s. 54 vd.; Agitoğlu, a.g.m. 423 vd. ; Bkz. Ciziri, Divan.

41 Bkz.Yılmaz, a.g.m.,, s. 298vd.

42 Xemgin, A. Melayê Cizîrî û Felsefeya Wê. Diyarbekir: Weşanên Amed, 2001, s.34.

43 Bkz. Fârâbî. el-Medînetü'l-Fâzıla. Kahire: Dâr al-Kutub, 1964; s.67; Ibn Sînâ, eş-Şifâ: el-İlahiyyât. Kahire: Dâr al-Kutub, 1952.s.91.

Divanı'ndaki pek çok beyitte zalim yöneticiler, kibirli âlimler ve çıkarcı kişiler eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, onun toplumsal ahlak anlayışının pasif değil, eleştirel ve ıslah edici bir yön taşıdığını gösterir.[44] Ona göre tolumu oluşturan bireylerin arasındaki dayanışmayı sağlayan en önemli ilkeler doğru bir ahlaki eğitimden geçer.[45]

Melayê Cizîrî, bu geleneğin önemli temsilcilerinden biri olarak, **bireyin eğitimiyle toplumsal ahlak arasında derin bir bağ** kurar. Onun düşüncesinde toplumsal dayanışma ve toplumsal eğitim yalnızca aklın değil, kalbin ve ruhun da terbiyesini içerir. İslam düşünce tarihinde eğitim kavramı, **terbiye**, **ahlak** ve **marifet** kavramlarıyla iç içedir. Farabi, eğitimi erdemli toplumun temeli olarak görürken; Gazzali, ahlaki eğitimi kalbin arınma süreci olarak tanımlar ve toplumsal dayanışma kültürünü güçlendirir. İbn Arabî ise marifeti, insanın hakikati idrak etme yolu olarak yorumlar. Bu gelenekte irfan, aklî bilginin ötesine geçerek, insanın varoluşsal anlamını kavramasını sağlayan bir bilgi biçimine dönüşür.[46] Ciziri'ye görede, toplumsal dayanışma kültürü gerçek ahlaki eğitim sayesinde gerçekleşir. Zira bu hakikat insanın hem aklını hem de kalbini terbiye etmeyi içerir. Bu ahlaki eğitim, bilgiyle birlikte edep, ahlak ve marifeti kapsar.

> ***"Îlm bê edeb, zulumete dinê ye."*** *(Edep olmadan ilim, dini karanlığa sürükler.)*

Ciziri'nin bu bakış açısı, Gazzali'nin bilgi–amel–ahlak ilişkisini kuran pedagojik yaklaşımıyla örtüşmektedir. Eğitim bir iktidar aracı değil, **insanı kemale götüren manevi bir yolculuktur.** Cizîrî'de "irfan", aklî bilgiden farklı olarak **kalbi sezgi ve manevi tecrübe** üzerinden kazanılan bilgidir. Bu bilgi türü, insanı benlikten ilahi hakikate taşıyan bir mertebedir. İrfan sahibi insan, yalnız kendini değil toplumu da aydınlatan bir figürdür.[47]

Melayê Cizîrî'ye göre ahlak, bireysel bir erdem olmanın ötesinde toplumsal düzenin temelidir. İnsanlar arasında adalet, saygı ve merhametin tesisi ancak **irfan sahibi fertlerin çoğalmasıyla** mümkündür. Ona göre: Toplumun ıslahı fertlerin ıslahından başlar, Ahlakın kaynağı ilahi düzendir, Eğitim, toplumun manevî temelini kurar. Bu eğitim, Cizîrî'ye göre ahlakın taşıyıcısıdır. Ahlak da eğitimin hedefidir. Bu nedenle medrese kültürünün yalnızca teorik bilgi veren bir kurum olmaması gerektiğini vurgular. Hakiki medrese, kalbi eğiten, insanı "irfan sahibi" yapan yerdir. İrfan sahibi birey, topluma ışık tutan bir rehberdir. Cizîrî'ye göre ârifler, toplumun manevi mimarlarıdır. Onların ahlaki duruşu, toplumun ruhunu şekillendirir. Bu yönüyle irfan, toplumsal ahlakın **taşıyıcı sütunu** haline gelir.[48]

---

44 Bkz. Doru a.g.e. s.38vd.

45 Xemgin, a.g.e., s. 37.vd.

46 Gazâlî, a.g.e., II, 75.

47 Bkz. Gazali, a.g.e., II, 77vd.

48 Xemgin, A. *Melayê Cizîrî û Felsefeya Wê*. s.56vd.

"Em bê axlaq, wek avê bê reng in." *(Ahlaksız bir toplum, renksiz bir su gibidir.)*

Bu düşünce, Farabi'nin erdemli şehir (el-Medînetü'l-Fâzıla) idealine yakın bir **etik-toplumsal model** sunar.[49]

Sonuç

Melayê Cizîrî'nin düşüncesi, eğitim, irfan, ahlak ve toplumsal dayanışma kavramlarını **bir bütünlük içinde** ele alır. **Eğitim**, yalnızca bilgi aktarımı değil, insanın manevî terbiyesidir. **İrfan**, bu terbiyenin zirvesi olup hakikatin bilgisine ulaşma sürecidir. Toplumsal ahlakın tesisinde eğitim ve irfan önemli bir yer tutar. Cizîrî'ye göre medreseler yalnızca bilgi değil, ahlaki olgunluk merkezleri olmalıdır. İlim, ahlaktan koparsa faydasızlaşır. Bu anlayış, hem klasik İslam medrese geleneğiyle hem de sufî terbiyenin "hal" ve "kal" bütünlüğüyle uyumludur. Cizîrî'ye göre toplumların temel sorunu, yasalar veya siyasi düzenler değil; bireylerin ruh dünyalarındaki yozlaşmadır. Ahlaki erdemden uzaklaşan bireyler, toplumsal düzenin çürümesine yol açar. Bu nedenle toplumsal ıslah, bireylerin iç dünyalarında başlar.

Cizîrî'ye göre bireysel kemal, toplumsal düzenin ön koşuludur. Bu bakış açısı, modern ahlak felsefesi ve eğitim teorileriyle de paralellik taşımaktadır. Günümüzde toplumsal ahlak sorunlarının çözümünde, onun bu bütüncül yaklaşımı önemli bir teorik zemin sunabilir.

Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışı, bireyin iç dünyasındaki manevi dönüşümün toplumsal düzen üzerindeki belirleyici etkisine vurgu yapar. Ona göre toplum, ancak adalet, merhamet, sevgi ve ihsan gibi temel ahlaki ilkeler üzerine inşa edildiğinde huzura kavuşabilir. Cizîrî'nin bu yaklaşımı, günümüz toplumlarının da ihtiyaç duyduğu ahlak merkezli bir sosyal felsefe sunmaktadır. Onun düşüncesi, modern toplumlarda etik krizlerin çözümü için önemli bir entelektüel mirastır.

Melayê Cizîrî'nin ahlak anlayışı, klasik İslam ahlak düşüncesi ile tasavvufun derinliğini birleştiren özgün bir sistemdir. Ahlakı yalnızca dışsal davranışlar düzeyinde değil, insanın iç dünyasında yaşanan bir dönüşüm olarak kavrar. Bu anlayış, bireysel kemali toplumsal erdemle birleştiren bir çizgi sunar. Onun ahlak felsefesi günümüzde de hem bireysel gelişim hem de toplumsal barış açısından önemli bir düşünsel miras teşkil etmektedir.

Ciziri'nin ahlak sisteminde aklın bıraktığı boşluğu, Kalp doldurur. Kalp, sadece duygusal bir organ değil, Marifetin ve İlahi **İlhâmın** tecelli ettiği merkezdir. **İrfan ve Keşf:** Hakiki bilgi ve ahlaki yönelim, akıl yoluyla değil, Kalp gözünün açılması ve Keşf yoluyla elde edilir. Bu bilgiyi elde etmenin tek yolu ise Aşk ve Nefs Tezkiyesi ile kalbin temizlenmesidir.

49 Bkz. Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.67.

Melayê Cizîrî'nin ahlak felsefesi yaklaşımına göre, ahlaki eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, kişinin varlığın hakikatine (Mutlak Varlığa) olan uyumu ile ölçülür. Zira ona göre ahlak ve erdem, bu ontolojik uyumun pratik hayattaki tezahürüdür. Cizîrî'ye göre ahlakın nihai amacı, insanın kemal mertebesine ulaşmasıdır. Bu kemal, insanın hem iç dünyasında hem de toplumla ilişkilerinde ilahi düzene uygun yaşaması anlamına gelir. İnsanın kemali, Tanrı'nın sıfatlarını kendi varlığında yansıtabilmesidir.

Kaynakça

Agitoğlu, Nurullah, "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 2024.

Amidi Seyfuddin, *Gayetu'l-Meram Fi İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1997.

Bıçak, Ayhan. *İslam Ahlak Felsefesi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Cizîrî, Melayê. *Dîwanê Melayê Cizîrî.* Neşir: M. Emin Bozarslan, Stockholm, 1988.

Doru, Mehmet Nesim, "Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri." *Diyanet İlmi Dergi*, 50(2), 2014.

------*Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin Portresi (Melayê Cizîrî).* İstanbul: Nûbihar Yayınları. 2019.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla.* Kahire: Dâr al-Kutub, 1964.

Gazali, Abu Hamid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* Beyrut: Dâr al-Ma'rifa, 1992.

Ibn Arabî, Muhyiddin. *Fusûs al-Hikem.* Kahire: Dâr al-Ma'ârif, 1966.

Kaya, Mahmut. *İslam Felsefesi Tarihi.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Xemgin, A. *Melayê Cizîrî û Felsefeya Wê.* Diyarbekir: Weşanên Amed, 2001.

Yılmaz, O. M. Ali. *Tevhid Aşığı Mela Melayê Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi.* Şırnak Üniversitesi Yayınları No: 31, İstanbul. 2024.

İLAHİ AŞKIN AHLAKÎ EĞİTİMİ TETİKLEMEDEKİ ROLÜ: MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN DİVAN'INDA NEFS TERBİYESİ PEDAGOJİSİ

Mustafa Cabir ALTINTAŞ[1]

Giriş

Melayê Cizîrî, 17. yüzyıl tasavvuf ve irfan geleneğinin zirve isimlerinden olup, tek eseri olan *Dîwan*'ı ile hem bir dilin estetiğini hem de derin bir felsefi sistemi inşa etmiştir (Doru, 2012). Onun eserleri, medrese ilmi ile tasavvufun derinliğini ustaca birleştiren şiirlerle doludur. Bu makale, Cizîrî'nin eserini, edebî ve tasavvufî boyutlarının ötesinde, din ve ahlak eğitimi açısından ele almayı hedeflemektedir. Din eğitiminin temel amacı olan "Ahlak-ı Hamîde" (övülmüş ahlaklar) kazanımı ve "Tezkiyetü'n-Nefs" (nefs arınması) süreci, Cizîrî'de geleneksel olarak mücahede (çetin mücadele) merkezli iken, Aşk-ı İlahi temasında radikal bir dönüşüme uğrar. Cizîrî'nin din eğitimi anlayışı, genellikle kâl (sözlü bilgi) ile yetinmeyip, hâl (yaşantısal bilgi) merkezli bir epistemolojiye dayanır (Turan, 2009). Bu çerçevede, geleneksel İslami ahlak düşüncesinin temelini oluşturan nefs terbiyesi ve erdem kazanımı süreci, Cizîrî'nin *Dîwan*'ında Aşk-ı İlahi teması etrafında yeniden şekillenir. Ahlaki normların ve kuralların kuru didaktik yollarla öğretilmesine karşı, Cizîrî, ahlaki dönüşümün itici ve birleştirici gücü olarak *Aşk*'ı öne çıkarır.

Geleneksel medrese eğitimi (*İlim*) ve zâhirî kurallar (*Şeriat*) ile sağlanan ahlak eğitimi, Cizîrî'de kalp merkezli, sezgisel ve yaşantısal bir boyuta (Marifet) taşınır. Bu bildirinin temel argümanı, Aşk-ı İlahi'nin, ahlaki eğitimi başlatan, sürdüren ve nihai hedefine ulaştıran katalitik ve pedagojik bir güç olduğudur. Aşk, sadece mistik bir duygu olmayıp, bireyin ahlaki eylem için gerekli olan içsel iradeyi geliştiren ve nefsani engelleri ortadan kaldıran bir metot işlevi görür. Çalışmada temel amaç, Cizîrî'nin şiirlerindeki Aşk-ı İlahi'nin pedagojik işlevini üç ana boyutta incelemektir: motivasyonel kaynak, metodolojik araç ve epistemolojik hedef. Klasik tasavvufî ahlak düşüncesinde (Gazzâlî) ahlaki edinim, genellikle riyazet ve mücahede ile sağlanırken (Gazzali, 2020); Cizîrî'de bu süreç, aşkın duygusal yoğunluğu ve içsel iradesi ile hızlandırılır ve dönüştürülür. Çalışmamız, bu dönüştürücü rolü aydınlatarak Cizîrî'nin düşüncesinin, günümüz Karakter Eğitimi (Lickona, 1997) ve Din Eğitimi alanlarına sunabileceği katkıları değerlendirecektir.

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, mcabiraltintas@sirnak.edu.tr ORCID: 0000-0002-8991-7047

Çalışmada, Cizîrî'nin *Dîvan*'ından seçilen etkili beyitleri analiz ederek, *Aşk*'ın ahlaki edimler için içsel motivasyonu nasıl sağladığını, bilişsel engelleri nasıl aştığını ve ahlakın nihai hedefi olan Tevhid bilincine ulaşarak evrensel sorumluluğu nasıl temellendirdiğini ortaya koyacaktır. Bu analiz, Cizîrî'nin yaklaşımının, çağdaş din ve karakter eğitimi modellerine duygusal bağlılık ve manevi derinlik kazandırma potansiyelini değerlendirecektir.

1. Yöntem

Bu çalışma, Melayê Cizîrî'nin Aşk-ı İlahi merkezli ahlak eğitimine dair pedagojik yaklaşımını derinlemesine incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemini benimsemiştir. Nitel yaklaşım, fenomenlerin doğal ortamında, bağlamı içinde bütüncül bir biçimde anlaşılmasına olanak tanıdığı için (Creswell, 2018), *Dîvan*'da tezahür eden sufî pedagojisinin karmaşık yapısını çözümlemek için en uygun araçtır.

Araştırmanın temel modeli doküman incelemesi ve yorumsamacı (hermeneutik) yaklaşımdır. Melayê Cizîrî'nin *Dîvan*'ı, şairin ahlak felsefesini ve eğitim görüşlerini barındıran yegâne yazılı kaynak olması sebebiyle birincil veri kaynağı olarak kabul edilmiştir. Yorumlama aşamasında, metinlerin *Dîwan*'ın yazıldığı dönemin tasavvufi ve İslami ilimler bağlamı içinde ele alınmasına özen gösterilmiştir.

1.1. Veri Kaynağı ve Toplama

Çalışmanın veri kaynağını, Melayê Cizîrî'nin eseri olan Dîvan'ın güvenilir bir akademik baskısı veya şerhi (Turan, 2009; ez-Zıvıngi, 1979; Septioğlu, 2005) teşkil etmektedir. Veri toplama aşamasında aşağıdaki adımlar izlenmiştir:

Kavramsal Tarama: Aşk, Cemâl, Nefs, Sıdk, Sabır, Tevhid, Marifet ve Tazkiyat al-Nafs gibi makalenin temel kavramlarını içeren tüm gazel ve kasideler sistematik olarak taranmış ve işaretlenmiştir.

Seçici Kodlama: Belirlenen şiir ve beyitler, Aşk-ı İlahi'nin ahlaki bir erdemi tetiklediği veya açıkladığı bağlamlara odaklanılarak seçilmiştir. Bu aşamada, sadece Aşk'tan bahseden değil, Aşk'ın bir pedagojik sonuç (ahlakî bir erdem) doğurduğu beyitler önceliklendirilmiştir.

1.2. Veri Analizi

Toplanan verilerin çözümlenmesinde tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem (Braun & Clarke, 2006), metin içinde tekrar eden veya önemli anlam taşıyan kalıp ve temaların belirlenmesine olanak tanır. Analiz süreci şu aşamaları içermiştir:

Kodlama: Seçilen beyitler, motivasyonel rol, pedagojik araç, epistemolojik sonuç (marifet) ve ahlakî erdemin içselleştirilmesi gibi önceden belirlenen teorik çerçeveye uygun olarak kodlanmıştır.

Tema Oluşturma: Kodlar arasındaki ilişkiler incelenerek, Aşk'ın katalitik işlevini yansıtan ana temalar (örn. Nefsin Cazibe Karşısında Kendiliğinden Ölümü, Aşkın Tevhid ile Ahlakı Evrenselleştirmesi) oluşturulmuştur.

Literatürle Karşılaştırma ve Yorumlama: Oluşturulan temalar, klasik Sufi Pedagojisi (Gazzâlî), **İbn Arabî Felsefesi** (Doru, 2012) ve **Çağdaş Eğitim Psikolojisi** (Öz-Belirleme Teorisi; Deci & Ryan, 2000) literatürü ile karşılaştırılarak yorumlanmış ve Cizîrî'nin modelinin literatüre sunduğu özgün katkı belirlenmiştir.

Bu metodoloji, makalenin argümanlarının birincil kaynağa dayalı, sistematik ve kuramsal olarak temellendirilmiş olmasını sağlamaktadır.

2. Literatür Taraması ve Karşılaştırma: Aşkın Pedagojik Konumu

Bu bölümde, Melayê Cizîrî'nin Aşk-ı İlahi merkezli ahlak eğitimi yaklaşımı, genel İslami ve tasavvufi literatürdeki benzer görüşler ile karşılaştırılarak, *Dîvan*'ın özgün katkısı belirlenecektir.

Klasik Sufi literatürde ahlak, genellikle adab (edep, görgü, terbiye) ve mücahede (nefisle çetin mücadele) ekseninde ele alınır (Alkış,2014). İmam Gazzâlî'nin (*İhya'u* Ulûmi'd-Dîn) eserlerinde Nefs Terbiyesi, bilişsel *İlim* (doğru bilgi) ve Amel'in (davranışsal uygulama) birleşimiyle sağlanır. Aşk (Muhabbet), yüksek bir makâm (manevi mertebe) olarak ele alınsa da, ahlaki değişimin ana metodu uzun süreli riyazet ve nefsin kötü huylarını tek tek düzeltme çabasıdır (Gazzâlî, 2025). Cizîrî'nin farkı ise, Aşk'ı bir Makâm'dan ziyade, eğitimi başlatan ve hızlandıran bir katalizör olarak konumlandırmasıdır. Bir beyitinde, "Nefis o an zaten kendiliğinden ölecektir aşk uğruna." demekte olan Ciziri, Aşk'ın, Gazzâlî'nin önerdiği zahmetli ve kademeli Mücahede sürecini aşarak, içsel bir cazibe (cemâl) ile kökten bir dönüşüm sağladığını gösterir. Bu, ahlaki eğitimi **çileden coşkuya** taşıyan radikal bir pedagojik yaklaşımdır.

Cizîrî'nin Aşk temelli şiirleri, Rûmî ve Hâfız gibi büyük Fars şairlerinin geleneğine dayanır, ancak Kürt-Tasavvufi eğitim bağlamında özgünleşir (Özervarlı, 2005). Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin felsefesinde Aşk, varoluşun temelidir ve bireyin fenâ (yok oluş) yoluyla kendini bilmesini sağlar (Doru, 2016). Rûmî, Aşk'ı kendini bilmenin ikili yönü olarak görür (Doru, 2016). Rûmî'de de Aşk, kuru kuralcılığa karşıdır ve ahlakın kaynağıdır. Cizîrî, Rûmî'nin bu ontolojik Aşk'ını alarak, bunu doğrudan Tevhid bilinci ve ahlaki sorumluluğun temeline yerleştirir. "Aşk dine geldiği zaman, her şeyde ilim (hakikati) görmüştür" ifadesiyle, Aşk'ı sadece bireysel bir dönüşüm aracı değil, aynı zamanda Vahdet-i Vücud'un pratik ahlaki sonuçlarını (evrensel şefkat, adalet) doğuran epistemolojik bir gözlük olarak sunar (Doru, 2012). Bu, ahlaki eğitimin kapsamını bireyden tüm varlığa genişleten bir yaklaşımdır.

Hâfız-ı Şîrâzî'de ise Aşk ve Zühd (zahidlik), genellikle rindane bir eleştiri ile ele alınır (Sönmez, 2015). Bir çalışmaya göre (Doru, 2012), Cizîrî, kendisini hem rind hem de zahid tipiyle özdeşleştirerek, fani dünyayı terk

etme fikrine daha fazla ağırlık verir. Cizîrî'de aşk, Hâfız'daki gibi dünyevi otoriteye karşı bir eleştiri aracı olmanın yanı sıra, disiplinli bir ahlaki eğitimin zorunlu ön koşuludur.

Cizîrî'nin modeli, güncel eğitim felsefesi literatüründeki bazı önemli yaklaşımlarla çarpıcı benzerlikler gösterir:

Bütüncül Eğitim (Holistik Yaklaşım): Cizîrî'nin Aşk merkezli pedagojisi, ahlakı sadece bilişsel (kural bilgisi) değil, duygusal, manevi ve davranışsal tüm alanlarda bütünleştirir. Bu, çağdaş Bütüncül Eğitim anlayışının, ahlakın sadece zihinle değil, ruhla da öğrenilmesi gerektiği ilkesini yansıtır (Asri, 2019, 91).

Erdem Etiği İlişkisi: Batı felsefesinde Platon ve Aristo'ya dayanan Erdem Etiği, ahlaki eylemin doğru motivasyon ve karakterden kaynaklandığını savunur (Lickona, 1997). Cizîrî'nin *Aşk* felsefesi, ahlaki erdemleri (Sıdk, Tevazu) **İlahi Sevgiye duyulan sadakatin doğal sonucu** olarak inşa ederek, bu erdem etiği yaklaşımını tasavvufi bir motivasyonla (Aşk) güçlü bir şekilde temellendirir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Melayê Cizîrî'nin ahlak eğitimindeki aşk kavramını, geleneksel Sufi mücahede metodolojisinden ayrıştırarak, Vahdet-i Vücud'un ontolojik aşkını, etik ve pedagojik dönüşümün katalitik gücü haline getiren özgün bir sentez ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu sentez, Din Eğitimi alanına içsel motivasyon ve bütüncül karakter gelişimi için eşsiz bir model sunar.

3. Aşk-ı İlahi'nin Ahlakî Eğitimi Tetiklemedeki Motivasyonel Rolü

Cizîrî'nin ahlak pedagojisindeki ilk ve en kritik adım, içsel motivasyonun ateşlenmesidir. İlahi Aşk, bu motivasyonu sağlayan en güçlü, hatta zorunlu kaynaktır (Doru, 2016). Onun şiirlerinde aşk, sâlikin (manevi yolcu) ahlakî yaşama geçişini sağlayan temel dönüştürücü güçtür.

3.1. Aşk: Ahlakın En Yüce Değerinin ve Amacının Kaynağı

Cizîrî'nin ontolojisi, Vahdet-i Vücud esasına dayanır ve aşk, varlığın temel direği ve yaratılışın mayası olarak kabul edilir (Schimmel, 1975). Bu ontolojik aşk, etik bir hiyerarşi yaratır: Ma'şûka (Sevgili/Tanrı'ya) ulaşmak, tüm değerlerin üstünde bir amaçtır. Cizîrî için en yüce değer, Allah ve Hz. Peygamber sevgisidir (Alkış, 2014). Bu sevgi, diğer tüm ahlaki erdemlerin (sıdk, adalet, sabır) kaynağı ve sebebidir. Sâlik, bu yüce aşka ulaşmak için diğer tüm düşük değerlerden ve kötü huylardan (rezilet) vazgeçme zorunluluğu hisseder. Aşk, bu bağlamda davranışları şekillendiren nihai amacı oluşturur.

Dîvan'dan bir beyitte şair, sâlikin (yolcu) tüm dünyevi kaygıları ve nefsanî arzuları terk etmesi gerektiğini net bir şekilde ifade eder. Bu terk etme eylemi, bir yükümlülükten ziyade, aşkın kaçınılmaz bir gerekliliği olarak sunulur*: "Terk-i cân gerek ol yâr-ı dîn-i aşk-ı dînî-mâ..."* (Canı terk etmek gerekir o dinin yâri, o aşk dinine bağlı olan için...) Bu beyit, ahlakî eğitimi bir "yapılması gerekenler" listesinden (dışsal kuralcılık) çıkarıp,

"olunması gerekenler" statüsüne (içsel arzu) taşır. Ahlaklı olmak, artık bir görev değil, sevgiliye layık olma ve ona yaklaşma arzusunun bir sonucudur. Diğer taraftan ise zahirî güzellikten bâtınî **güzelliğe yönelime teşvik de vardır.** Mela, mecazi aşktan yola çıkarak ilahi güzelliğe (Cemâl) yönelme sürecini tarif eder (Shakely, 2008). Bu geçiş, bireyin dikkatini dünyevi arzulardan (nefsaniyet) ilahi olana çevirerek ahlakî bir zemin değişimi yaratır. Bu, eğitim bilimleri açısından içsel motivasyonun yeniden yönlendirilmesi anlamına gelir.

3.2. Terk ve Fedakârlık İradesinin Oluşumu

Aşkın motivasyonel rolü, en somut haliyle fedakârlık ve terk eylemlerinde görülür. Tasavvufi ahlak, hırs, kibir ve dünya sevgisi gibi reziletlerden arınmayı şart koşar. Aşk, bu arınmayı, âşığın, sevdiği uğruna kendiliğinden ve coşkuyla gerçekleştirmesini sağlar.

"Cânım fedâ ol yâr-ı dil-ber, ol şâh-ı dil-dâr-i..." (Canım feda olsun o gönül alan yâre, o gönüllerin şahına...) Bu tür beyitler, etik eylemin kaynağının benlikten (ego) Sevgiliye (Tanrı) kaydığını gösterir. Ahlaki edimler (cömertlik, tevazu, doğruluk), bireyin kendi benliğine fayda sağlamak için değil, yalnızca aşkın gereğini yerine getirmek için yapılır. Bu, ahlaki eylemin "özerk" bir zemine oturması anlamına gelir (Deci & Ryan, 2000).

Ahlaki eğitimde de ilk adım, nefsanî arzuların ve dünyevi bağların terkedilmesidir. Cizîrî, bu eylemin zorunluluğunu Aşk-ı İlahi ile ilişkilendirir.

"Ger tu dixwazî dîn û dînî-mâ / Divê terk bikî her dû dînî-mâ"
(Gazel 4, B. 3)

"Eğer sen istiyorsan o dini ve aşk dinimizi, / Terk etmelisin her iki dünya malımızı."

Bu beyit, Aşk'ı nihai amaç olarak belirleyerek, sâlikin (öğrencinin) hırs ve mal düşkünlüğü gibi reziletleri (kötü huyları) bırakması gerektiğini ifade eder. Aşk, dışsal bir zorlama değil, içsel bir gereklilik yaratır. Terk, bir kayıp değil, yüce bir amaca ulaşmak için atılan gönüllü bir adımdır ve ahlaki sebatı güçlendirir.

3.3. Sabır ve Teslimiyet (*Rızâ*) Eğitimi

Ahlakın en zor erdemlerinden olan sabır ve rızâ, Cizîrî'de aşk yoluyla telkin edilir (Doru, 2016). Aşk-ı İlahi'nin yolunda çekilen her türlü mihnet (sıkıntı), sâlik için bir ceza değil, Sevgili'nin bir lütfu ve yüceltme aracıdır.

Ciziri'nin şiirlerinde, âşığın çektiği çileye isyan etmemesi, aksine bu çileyi gururla kabullenmesi işlenir. Bu kabul, rızâ ahlakını geliştirir; kişi, kendi durumunu ilahi takdirin bir parçası olarak görerek nefsanî itirazlarını susturur. Bu pedagojik durum, zorlayıcı çevresel koşullara karşı bile ahlaki duruşu koruma ve erdemli davranma gücünü (metanet) pekiştirir. İlahi aşkın çileli yolu (sülûk), sâlikten mutlak sabır ve teslimiyet (rızâ) ister.

Bu iki temel ahlaki erdem, aşk ateşi ile pişer ve nefsanî tepkilerin önüne geçer.

"Min her çi ji yârê divêt, hezar cefa û derd e / Çimkî dermanê dilê min şerbeta derd e." (Kasîde 12, B. 7) *"Benim yârdan istediğim binlerce cefa ve derttir, / Çünkü gönlümün dermanı o derdin şerbetidir."*

Şair, acıyı sevgiliden geldiği için kutsayarak **şikâyeti (**ahlakî zafiyet) reddeder. Bu, ahlaki eğitimde rıza (ilahi takdire teslimiyet) erdeminin kökleşmesini sağlar. Sâlik, sabrı bir zorunluluktan öte, aşkın bir kanıtı olarak benimser. Bu, zorluklar karşısında dahi ahlaki duruşunu bozmayan güçlü bir karakter inşasına işaret eder.

4. Aşkın Pedagojik Gücü: Nefs Terbiyesi ve Bütüncül Ahlak

İlahi Aşk, ahlaki motivasyonu sağladıktan sonra, asıl eğitim metodunu da belirler. Bu metod, geleneksel riyazeti duygusal yoğunlukla birleştiren, dönüştürücü bir yaklaşımdır (Taylor, 2008).

4.1 Nefs Terbiyesinin (Tezkiyetü'n-Nefs) Hızlandırılması

Klasik tasavvufi ahlak eğitiminde, kötü huyların kökünün kazınması yıllar sürebilir. Cizîrî, bu süreci aşkın arındırıcı ateşi (nâr-ı aşk) metaforuyla hızlandırır (Melaye, 2004). Cizîrî, Nefs'i (bencillik, kötü eğilimler) öldürmenin veya terbiye etmenin en hızlı yolunun Aşk olduğunu ima eder. Aşk, Nefs'in arzularını arka plana iterek bireyin dikkatini Hakk'a odaklar (TDV, 2000). Bu, eğitimde davranışçı yöntemlerden ziyade, duygusal ve manevi yoğunlaşma yoluyla değişim sağlama ilkesine dayanır.

"Nâr-ı aşk ile yanar bu can u dil, nefs-i emmâreden halâs olur..." *(Aşk ateşiyle yanar bu can ve gönül, nefs-i emmâreden kurtulur...)*

"Eger nêrî, agirê eşqê dê bes bî / Ku her çi xiş û xewfa nefsê dê herf bî." (Gazel 23, B. 4)

"Eğer bakarsan, aşk ateşi yeterli olacaktır, / Çünkü o ateş nefsindeki her türlü pürüzü ve korkuyu yakacaktır."

Aşkın en önemli pedagojik işlevi, nefs-i emmârenin kötü huylarını yakıp yok etmesidir. Cizîrî, aşk ateşini bir katalizör olarak sunar. Aşk, içsel bir arındırma mekanizmasıdır. Aşkın yoğunluğu, nefsani arzuların cazibesini düşürür. Bu, bir eğitmenin dışarıdan zorlamasıyla değil, bireyin kendi içindeki güçlü bir duygunun eylemiyle gerçekleşir. Ateş, nefsanî kibrin, hasedin ve hırsın sembolik olarak yakılmasını sağlar. Bu sayede ahlaki arınma süreci içsel bir temizlenme operasyonuna dönüşür. Böylece aşk, nefsaniyetin direncinin kırılmasındaki en hızlı ve en etkili yoldur. Aşk, sadece bir amaç değil, aynı zamanda ahlak eğitiminin gerçekleştirildiği manevi bir metottur.

4.2. Ahlakın Sezgisel ve İçselleştirilmiş Hâli: Basiret ve Marifet

Melayê Cizîrî'nin ahlak eğitimindeki yaklaşımı, kuru bilgiyi yeterli görmez. Aksine, cehalet, vehim ve nefsin perdesini yırtan bir bilgi türünü (marifeti) hedefler. Aşk, bu hedefi gerçekleştiren araçtır; ve bu hedefe ulaşmanın anahtarıdır. Aşk ile arınan kalp, sadece doğruyu *öğrenmez*, aynı zamanda görür. İlahi aşk ile dolan kalp, basiret kazanır. Bu basiret, iyiyi kötüden, hakkı bâtıldan ayırma yeteneğidir. Ahlaki eğitim açısından bu, bireyin sadece kurallara uymasını değil, aynı zamanda ahlaki muhakeme yeteneğini (hikmet) geliştirmesini sağlar (Cebeci, 2015). Aşk, zihinsel bilgiyi, yaşayan, sezgisel bir ahlak bilincine dönüştürür.

"Eşq e xîtabê qedîm û hikmetê şerîf e / Bêyî eşqî ne 'îlm heye, ne te'lîm heye." (Kasîde 1, B. 4)

"Aşktır kadîm hitap ve şerefli hikmet / Aşksız ne ilim vardır, ne de öğretim (talim) vardır."

Bu beyit, Cizîrî'nin Aşk'ı sadece bir duygu değil, bizzat bilginin ve eğitimin kaynağı olarak gördüğünü kanıtlayan en güçlü beyittir. Talim (öğretim) ve *İlim* (bilgi) dahi aşksız değersizdir. Ahlaki eğitim, bu bağlamda, duygusal ve manevi altyapı olmadan başarısız kalmaya mahkûmdur. Cizîrî, bilginin kaynağına Aşk'ı koyarak, bilişsel öğrenmenin duygusal ve manevi bağlılık ile desteklenmesini zorunlu kılar. Ahlakî normların içselleştirilmesi ancak bu "Aşkî Hikmet" ile mümkündür.

"Dil ku bê nurê eşqê ye, çi zanit sirrê Tevhîdê / Wê ronahî bide camê, heta ku bibe xelîfê." (Na't 1, B. 10)

"Gönül ki aşkın nurundan mahrumdur, Tevhid'in sırrını ne bilecektir? / O ışık (nur) vermelidir kadehe, ta ki halife olabilsin."

Bu beyit, Aşk'ı Marifet'in ön şartı olarak konumlandırır. Ahlaklı olmak (kalbi temizlemek) sadece amaca ulaşmak için değil, aynı zamanda hakikati idrak edebilmek için de gereklidir. Aşk, kalbi basiret ile donatarak, bireyin sadece kurallara uymasını değil, aynı zamanda o kuralların temelindeki ilahi hikmeti anlamasını sağlar. Bu, en üst düzey ahlaki muhakeme ve entelektüel gelişime işaret eder.

Ahlak, artık akli bir çıkarım değil, sezgisel bir idrak haline gelir. Cizîrî, Dîvan'da sıkça, hakikatin perdeler arkasında olduğunu ve bu perdelerin Aşk ile yırtıldığını belirtir. Ahlaki eylem, bu üst düzey marifet ile doğal ve otomatik hale gelir, çünkü sâlik, marifet sayesinde ilahi düzenin (fıtratın) gereğini bizzat idrak eder. Bu, Bütüncül Eğitim yaklaşımının bir yansımasıdır (Şahinoğlu, 2021).

4.3. Sembolizm ve Estetik Yoluyla İçselleştirme Pedagojisi

Melayê Cizîrî, Divan'da ahlaki mesajları aktarırken kuru, didaktik bir üsluptan kaçınır; bunun yerine zengin bir tasavvufi sembolizmi kullanır. Bu estetik dil, Aşk-ı İlahi'nin pedagojik gücünü pekiştirir.

Cizîrî, Gül/Bülbül, Mum/Pervane, Nur/Cemâl gibi sembolleri sıklıkla kullanır. Bu semboller, ahlaki erdemleri (örneğin Gül'ün mükemmeliyeti ve Bülbül'ün bu uğurda çektiği ıstırap ile sabır) soyut normlar olarak değil, derin duygusal yoğunlukla yüklü deneyimler olarak sunar (Sönmez, 2015). Bu yöntem, ahlak kurallarının daha kalıcı ve içselleştirilmiş bir şekilde öğrenilmesine hizmet eder.

Aşk, hakikatin en üst düzeyde hissedilme biçimidir. Sanat ve estetik, bu hissedişi akla ve kalbe taşıyan taşıyıcılar haline gelir (Schimmel, 1975).

"Eşq e ku bûye sîmayê Cemalê, her tıştî / Dê bibîne hemî xelqê di nurê dînî-mâ." (Gazel 33, B. 1)

"Aşktır ki tüm şeylerin Cemâl'inin (Güzelliğinin) siması olmuştur, / Tüm halk o nuru (aşkı) dinimizde görecektir."

Aşk, güzellik (cemâl) sembolü aracılığıyla, bireyin estetik algısını da ahlaki eğitime dahil eder. Sevgi, sadece yap veya yapma emirleri vermez; tüm varlıkta güzelliği görmeyi öğretir. Bu bakış açısı, bireyin hâsıl olan erdemlerini (iyilik, merhamet) evrensel bir güzellik arayışı ile ilişkilendirerek ahlaki edimleri derinlemesine ve kalıcı bir biçimde içselleştirmesini sağlar.

Ahlaki kuralların şiirsel, lirik ritimlerle sunulması, okuyucunun/dinleyicinin duygusal zekâsına hitap eder ve ahlakî mesajların bilişsel düzeyde değil, manevi ve duygusal düzeyde içselleştirilmesini sağlar. Bu, öğrenilen değerlerin kalıcılığını ve davranışa dönüşme hızını artırır. Bu yöntem, Aşk-ı İlahi'nin gücü sayesinde, ahlaki edimlerin sanat temelli bir öğrenme deneyimine dönüşmesini sağlar.

Ahlak eğitiminin nihai çıktısı, sadece bireysel dürüstlük değil, aynı zamanda toplumsal uyum ve saygı (hayâ) içeren bir duruştur (Karaca, 2020).

"Cemalê yarê ku dîtin, dilê me şerm û heyâ kir / Bê eşqî çi 'emel e, çi zikr e, çi secde e." (Gazel 25, B. 7)" *Sevgili'nin Cemâlini (güzelliğini) gören kalbimiz utandı ve hayâ etti / Aşksız ne ameldir, ne zikirdir, ne secdedir."*

Bu beyit, Aşk'ın, kalbi Sevgili'nin **güzelliği (cemâl) ile doldurarak, dolaylı olarak ahlakın korunmasını sağladığını gösterir. Hayâ (utanma/edep), İslami ahlakın en temel koruyucu mekanizmasıdır.** Cizîrî, Aşk'ın, Sevgili'nin cemâlini idrak etme yoluyla bu hayâyı doğurduğunu söyler. Bu, bireyin ahlakını dışsal bir kural olarak değil, estetik bir hassasiyet ve edep olarak yaşaması demektir (Shakely, 2008). Ahlaklı davranış, Güzel olana yakışır bir eylem haline gelir. Ayrıca beyitin son kısmı, aşksız yapılan amel ve secdenin (yani dışsal dini ritüellerin) dahi değersiz olduğunu vurgular; bu da Cizîrî'nin ahlak eğitiminin içsel niyete (ihlas) verdiği mutlak önceliği ortaya koyar.

5. Eğitim Bilimleri Perspektifinden Değerlendirme

Melayê Cizîrî'nin Dîvan'da sunduğu Aşk-ı İlahi merkezli ahlak pedagojisi, güncel eğitim felsefesi ve psikolojisi alanlarıyla önemli kesişimler gösterir.

5.1. Öz-Belirleme Teorisi Açısından Aşk ve Otonomi

Çağdaş motivasyon psikolojisinin temel teorilerinden biri olan Öz-Belirleme Teorisi (ÖBT), davranışların dışsal kontrol (*ödül/ceza*) yerine içsel motivasyondan kaynaklandığında kalıcı ve sağlıklı olduğunu savunur (Deci & Ryan, 2000). Cizîrî'nin modeli, ÖBT'nin bu temel ilkesiyle mükemmel bir uyum sergiler:

Dışsal Kontrolün Reddi: Sâlik, ahlaklı olmayı bir din görevlisinin emri ya da cennet vaadi (dışsal kontrol) yüzünden değil, içindeki aşkın doğal talebi (içsel motivasyon) yüzünden seçer.

"Bê heqîqet, eşq neye raste / Heta sîdq neyê, dîn neye raste." (Gazel 17, B. 5)

"Hakikatsiz, aşk doğru değildir / Doğruluk (Sıdk) gelmedikçe, din doğru değildir."

Sıdk (doğruluk), tasavvufi ahlakın temelidir. Cizîrî'de bu erdem, Aşk-ı İlahi'ye duyulan sadakatle ilişkilendirilir. Cizîrî bu beyitte aşk ile doğruluğu eşleştirir. Sıdk, sadece sözde dürüstlük değil, içteki niyetin dıştaki eylemle tam uyumudur. Aşk, bu uyumu zorunlu kılar; zira âşık, Ma'şûk'undan (Sevgili) bir sır saklayamaz, ona karşı ikiyüzlülük edemez. Bu, ahlaki eğitimde samimiyetin kazanılmasını sağlayan en güçlü içsel motivasyondur. Aşk, sâliki "olduğu gibi görünme" ahlakına iter.

Özerklik: Aşk-ı İlahi, sâliki gönüllü bir adanmışlığa götürerek, ahlaki eylemi dışsal bir yükümlülükten içsel bir özgür irade beyanına dönüştürür. Âşık, kendi özgür seçimiyle iyi olmayı arzular. Bu durum, ahlaki gelişimin en üst düzeyi olan **öz-belirlenmişliği** temsil eder.

"Çu ku dîlber tê me û derdê dînê / Nefs dê wê demê bi xwe bimrî li ser eşqê." (Gazel 37, B. 5) *"Mademki Sevgili bize geliyor ve aşkın derdi (tadını veriyor) / Nefis o an zaten kendiliğinden ölecektir aşk uğruna."*

Bu beyit, nefsin kötü huylarını yenmek için gösterilen zahmetli mücadeleyi dahi aşk ile nasıl basitleştirdiğini gösterir ki, Cizîrî'nin ahlak eğitimindeki en verimli yaklaşımıdır. Nefsi zorla terbiye etmek yerine, sâlikin dikkatini Sevgili'nin Cazibesine çeker. Bu cazibe o kadar büyüktür ki, nefsanî arzular doğal olarak ilgisizlikten ölür. Bu, Pozitif Psikoloji (Güngör, 2017) ve Öz-Belirleme Teorisi ile paralellik gösterir: negatif davranışları cezalandırmak yerine, pozitif ve yüksek bir amaca (Aşk'a) odaklanarak davranışsal değişimin otomatikleşmesini sağlamaktır. Ahlaki eylem, bir fedakârlık değil, bir lütuf haline gelir.

5.2. Bütüncül Eğitim (Holistik Yaklaşım) ve Karakter Eğitimi

Cizîrî'nin sistemi, bireyin sadece ne yapacağını bilmesi ile yetinmez; ne olacağını hedefler.

Duygu, Biliş ve Davranışın Bütünleşmesi: Aşk, bilişsel bilgiyi (marifet), duygusal yoğunluğu (cezbe) ve davranışsal eylemi (nefs terbiyesi) tek bir potada eritir. Ahlak eğitimi, parçalanmış değil, bireyin tüm manevi ve fiziki yönlerini kapsayan bütüncül bir süreçtir (Cebeci, 2015).

"Gava ku eşq hatî dînê, di hemîyan de 'ilm dîtiye / Bêyî eşqî ne kesî heye, ne kesî Tevhîd dîtiye." (Gazel 9, B. 6)

"Aşk dine geldiği zaman, her şeyde ilim (hakikati) görmüştür / Aşksız ne kimse vardır, ne de kimse Tevhid'i görmüştür."

Ahlaki eğitimin kalıcı olması, bireyin dünya görüşünün değiştirilmesini gerektirir. Aşk, Vahdet-i Vücud ilkesi üzerinden bu kalıcı zemin değişimini sağlar (Alkış, 2014). Bu beyit, Aşk'ın sadece duygusal bir durum değil, varlığın birliğini gösteren bir idrak metodu olduğunu ifade eder. Tevhid'i gören bir sâlik, her varlıkta İlahi Nur'un tecellisini göreceğinden, hiçbir varlığa (insana, hayvana, doğaya) karşı haksızlık, kibir veya haset edemez. Bu, sosyal ahlakın ve evrensel sorumluluğun temellerini atar. Ahlak, bu sayede geçici bir kuraldan, değişmez bir dünya görüşüne ve varlıksal sorumluluğa dönüşür.

Karakter Eğitimi ile Kesişim: Modern Karakter Eğitimi yaklaşımları (Lickona, 1997), ahlaki erdemlerin öğretilmesini ve içselleştirilmesini esas alır. Cizîrî'nin *Dîvan*'ındaki sıdk, sabır, tevazu gibi erdemler, Aşk-ı İlahi'nin doğrudan bir çıktısı olarak sunulur. Aşk, karakteri dönüştüren bir laboratuvar görevi görür.

Aşk, sadece bireysel arınmayı değil, aynı zamanda toplumsal ahlakın temeli olan şefkat (rahmet) ve adaleti de tetikler. Ahlaki eğitimde murâkabe (sürekli gözlem ve hesaplaşma) esastır (Karaca, 2020). Aşk, bu sürekli gözetimi dışsal bir baskıdan (Allah görüyor) çıkarıp, içsel bir duyarlılığa dönüştürür.

"Eşq dîwarê dilê min e, herdem çavê min lê ye / Wê çawa bikim eşyayê, dil ku bi dînê eşqê ye." (Gazel 30, B. 3) *"Aşk kalbimin duvarıdır, her daim gözüm ondadır / Nasıl yapabilirim kötülükleri, gönül ki aşkın dinindedir."*

Aşk, kalbi sürekli Sevgili'ye yönelik tutarak, öz-denetimi ve ahlaki hassasiyeti sürekli yüksek tutar. Âşık, Sevgili'yi kaybetme korkusuyla değil, onu incitme endişesiyle kötü ahlaktan kaçınır. Bu, ahlaki eğitimin temelini dışsal otoriteden (kanun/ceza) alıp içsel bir otoriye (aşk/sadakat) devretmesi anlamına gelir. Bu içsel denetim, ahlaki eylemin kalıcılığını güvence altına alır.

5.3. Dönüştürücü Öğrenme Modeli

Melayê Cizîrî'deki ahlakî sülûk, basit bir bilgi transferi değil, dönüştürücü bir öğrenme sürecidir (Taylor, 2008).

Fikir Çerçevesinin Yeniden Yapılandırılması: Aşk-ı İlahi, bireyin varlığa, kendine ve diğer insanlara dair sahip olduğu temel fikir çerçevesini radikal bir şekilde değiştirir. Nefs-i Emmâre'nin "ben merkezli" bakış açısı, Aşk sayesinde "Hakk merkezli" bir bakış açısına dönüşür (Doru, 2012). Kibir (ucub, riya), nefsanî bir rezile olup ahlaki gelişimin en büyük engelidir. Aşk, bu engeli yıkarak tevazuyu öğretir.

> ***"Eger tu xwe bibînî, eşq dê te bihêle / Divê tu bê xwe bî, da ku tu wê bibînî." (Gazel 8, B. 2)"****Eğer sen kendini görürsen (nefsini üstün görürsen), aşk seni terk edecektir / Gereklidir ki sen 'sensiz' olasın (tevazu gösteresin), ta ki O'nu göresin."*

Bu beyit, Aşk-ı İlahi'nin benliği yok etmeyi (fena) şart koştuğunu belirtir. Kendini ve başarılarını önemseyen (kibirli) bir kişi, Sevgili'ye ulaşamaz. Pedagojik olarak bu, ahlaki eğitimin narsisizmden kurtulma sürecine odaklandığını gösterir. Aşk, bireyi zorla değil, Ma'şûk'un büyüklüğü karşısında kendi küçüklüğünü idrak etme yoluyla tevazua ulaştırır. Tevazu, böylece zoraki bir davranış değil, aşkın zorunlu kıldığı bir hâl (manevi durum) olur. Bu dönüşüm, bireyin ahlaki yargılama biçimini kalıcı olarak değiştirir ve erdemli davranışların istikrarlı bir yaşam biçimi (hâl) haline gelmesini sağlar. İlahi aşk, kişinin kalbini tüm varlığa karşı şefkatle doldurur. Zira âşık, her yerde Ma'şûk'un tecellisini görür.

> ***"Her çi heye, ji nurê Wî ye, dîn û dînî-mâ / Dil ku bi eşqê tije ye, hemîyan dixwaze." (Kasîde 15, B. 8)*** *"Her ne varsa, O'nun nurundandır, din ve dînimiz / Gönül ki aşkla doludur, hepsini (tüm varlıkları) ister."*

Bu beyit, Aşk-ı İlahi'nin tasavvufi panteizm (Vahdet-i Vücud) aracılığıyla sosyal ahlakı nasıl inşa ettiğini gösterir. Âşık, tüm yaratılanı Sevgili'nin bir tecellisi olarak gördüğü için, varlıklara karşı şefkat ve adaletle yaklaşır. Bu bakış açısı, ahlaki eğitimin kapsamını bireysel erdemlerden toplumsal sorumluluğa doğru genişletir. Aşk, sadece kendini arındırmayı değil, aynı zamanda varlığa hizmet etmeyi de zorunlu kılar.

6. Melayê Cizîrî'de Aşk ve Ahlak İlişkisinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi

Melayê Cizîrî'nin *Dîvan*'ı, din eğitimini salt bir bilgi ve kural aktarımı (talim) sürecinden çıkarıp, içsel bir dönüşüm ve bütüncül bir varoluş (hâl) sürecine taşıyan sofistike bir model sunmaktadır. Bu modelin merkezinde, Aşk-ı İlahi'nin ahlaki eğitimi tetikleyen, motive eden ve sürdüren pedagojik gücü yer alır. Cizîrî, ahlaki eğitimi dışsal baskıdan (ceza/ödül) arındırarak içsel arzuya dayandırır. Bu, modern din eğitimi teorileri açısından en değerli yaklaşımdır.

Beyitlerindeki ("Terk-i cân gerek" ve "Eğer tu xwe bibînî, eşq dê te bihêle") bu tartışmanın anahtarıdır. Geleneksel ahlak eğitimi, Nefs-i

Emmâre'yi (kötülüğü emreden nefs) zorla terbiye etmeyi (riyâzet) hedeflerken, Cizîrî'de Aşk, nefsin kendisini gönüllü olarak feda etmesini sağlar. Âşık, Aşk-ı İlahi'yi en yüce değer ve amaç olarak belirlediği anda, kibir, hırs ve dünyevilik gibi reziletler (kötü ahlaklar) otomatik olarak anlamsızlaşır ve terk edilir. Bu yaklaşım, öğrencide ahlaki özerklik ve **öz-belirlenme** duygusunu geliştirir. Ahlaklı olmak, dışarıdan dayatılan bir görev değil, kalpten gelen bir sadakat ve arzu haline gelir. Din eğitimi, bu yolla kalıcı ve sürdürülebilir bir motivasyon kazanır.

Cizîrî, Aşk'ı hem bilginin (marifet) hem de pratiğin (amel) aracı olarak kullanarak ahlaki eğitimin bütüncüllüğünü sağlar. Bazı beyitler ("Aşktır kadîm hitap... Aşksız ne ilim vardır, ne de talim vardır.") ve ("Aşk ateşi yeterli olacaktır...") bu konuya ışık tutar. Cizîrî, din eğitiminde sadece bilişsel bilgi (***İlim***) ile yetinmeyi reddeder. *İlim*, aşksız olduğunda vehim ve kibir kaynağı olabilir. Aşk ise, kalbi arındırarak (Tezkiyetü'n-Nefs) bilginin marifete dönüşmesini sağlar. Marifet, sadece doğruyu bilmek değil, doğruyu görmek ve yaşamaktır. Bu, modern Karakter Eğitimi yaklaşımlarıyla örtüşür. Cizîrî'nin modeli, öğrencilerin sadece ahlak kurallarını ezberlemesini değil, bu kuralların nedenini (hikmet) sezgisel olarak idrak etmesini hedefler. Aşk ateşi metaforu, ahlaki değişimin zorlu bir mücadele yerine, hızlı ve içten gelen bir arınma sürecine dönüştüğünü gösterir.

Cizîrî, Aşk'ı en yüksek metafizik ilke (Tevhid) ile ilişkilendirerek, bireysel ahlakın toplumsal ve evrensel sorumluluğa (rahmet) ulaşmasını sağlar. Bir beyitte ("Aşk dine geldiği zaman, her şeyde ilim (hakikati) görmüştür"); başka bir beyitte ise ("Her ne varsa, O'nun nurundandır... Gönül ki aşkla doludur, hepsini (tüm varlıkları) ister.") diyerek bu boyutları açıklar. Cizîrî, Aşk-ı İlahi sayesinde sâlikin Varlıkta Birlik (Vahdet-i Vücud) bilincine ulaştığını savunur. Bu bilinç, ahlak eğitiminin kalıcılığını sağlar: Birey, her varlığı (insan, doğa) Sevgili'nin (Ma'şûk) bir tecellisi olarak gördüğü için, onlara karşı haksızlık (zulüm) ve kibir göstermesi imkânsızlaşır. Bu yaklaşım, İslami ahlakın evrensel boyutunu güçlendirir. Ahlaki eğitim sadece Müslümanlararası ilişkilerle sınırlı kalmaz; tüm varlığa karşı **şefkat** ve adaleti temel alan bir dünya görüşü oluşturur. Ahlaklı olmak, bu vizyonla, tevhid inancının zorunlu bir sonucu haline gelir.

Cizîrî'nin din eğitimi felsefesinin en kritik yönü, bilginin hiyerarşisinde Aşk'a atfettiği mutlak üstünlüktür (Doru, 2016). Beyitlerinde sadece kuru aklî bilgi (*İlim*) ile yürütülen eğitimin değersizliğini vurgular. Geleneksel olarak Ahlak Eğitimi, Kelam ve Fıkıh bilimleriyle temellendirilen aklî ve naklî bilgiyi esas alırken, Cizîrî bu bilgiyi aşkın duygusal ve sezgisel içeriğiyle (Hikmet) beslemeyi şart koşar. Aşk, vehim, Nefs-i Emmâre ve kibir gibi ahlaki ve bilişsel engellerin aşılmasını sağlayan tek yoldur. Din eğitimi açısından bu, eğitimin dışsal normlardan (*Şeriat*) içsel sezgiye (Marifet) doğru ilerlemesi demektir. Aşk, Nefs'i Ruh'a bağlayarak, akıl ve vahiy arasında bir köprü kurar; bu da ahlakî hükümlerin sadece kabulü değil, içselleştirilmiş bir idrak ile yaşanmasını sağlar.

Cizîrî'nin ahlak eğitimindeki metodolojisi, aşkın motivasyonel çekim gücünü kullanarak nefs terbiyesini hızlandırmaktır. Beyitinde "Nefis o an zaten kendiliğinden ölecektir aşk uğruna" ifadesi ve "Eğer sen kendini görürsen, aşk seni terk edecektir" ifadesi, Aşk'ın nefs terbiyesindeki radikal metodunu gösterir. Klasik tasavvufî ahlak (Gazzâlî, 2020), Nefs-i Emmâre'yi terbiye etmek için genellikle mücahede ve riyâzet gibi zorlayıcı yöntemleri önerir. Cizîrî'de ise Aşk-ı İlahi, zorunlu olan bu çabayı ortadan kaldırmaz, ancak ona içsel bir ivme katar. Aşk, Sevgili'nin cazibesi ve cemâli aracılığıyla Nefs'i kendine odaklar (Alkış, 2014). Nefsin kötü arzuları, bu cazibe karşısında **önemsizleşerek** "kendiliğinden ölür." Bu, ahlaki eğitimi **çileden coşkuya** taşıyan bir pedagojik devrimdir. Öğrenci, ahlaklı olmayı bir görevden ziyade, bir manevi yükselişin doğal sonucu olarak benimser.

Nesim Doru'nun Cizîrî hakkındaki çalışmalarında belirttiği gibi, Mela'nın ontolojik ve epistemolojik görüşleri İbn Arabî'nin felsefesi ışığında şekillenmiştir; bu bağlamda aşk, *şeyh-i* ekber'in felsefesinin merkezinde yer alır ve bu ontolojik zemin, ahlakı bir zorunluluk değil, varlığın gereği olarak sunar (Doru, 2012, s. 264). Cizîrî'nin ahlak eğitiminin nihai hedefi, bireysel erdemleri Tevhid bilincine entegre etmektir. Bu ontolojik idrak, toplumsal ahlakın en güçlü ve kalıcı teminatını oluşturur. Kişi, başkasına karşı haksızlık, kibir veya haset edemez; çünkü bu, doğrudan Sevgili'ye karşı bir eylem anlamına gelir. Bu yaklaşım, ahlakı ilahi aşkın zorunlu bir yansıması haline getirerek, doğruluk ve **şefkat** gibi erdemleri kalıcı birer hâle dönüştürür. Cizîrî'nin modeli, din eğitimini bireysel kurtuluştan çıkarıp, evrensel ahlaki sorumluluğa taşır. Bu, günümüz din eğitimi tartışmalarında sıklıkla aranan, küresel ve insancıl değerlere sahip ahlak felsefesinin tasavvufî bir örneğidir.

Sonuç

Melayê Cizîrî'nin Dîvan'ı, Aşk-ı İlahi'yi, din eğitiminde motivasyonel, metodolojik ve teleolojik bir güç olarak konumlandıran özgün bir ahlak pedagojisi sunar. Aşk, ahlaki değişimi akıldan kalbe, kuraldan hâle, *çileden* cazibeye taşıyan katalizör görevi görür. Bu model, çağdaş din eğitimi felsefesi ve karakter eğitimi yaklaşımları için, Ahlak-ı Hamîde'yi içselleştirmede duygusal ve manevi bağlılığın mutlak önceliğini vurgulayan değerli bir kaynaktır. Aşk-ı İlahi, kuru bir ahlak kurallarını öğretme (didaktik) modelinin ötesinde, din eğitimini yeniden tanımlayan, içsel, bütüncül ve dönüştürücü bir pedagojik güçtür. Aşk, ahlaki erdemleri (sabır, sıdk, tevazu) zorunlu kılan içsel bir itki yaratır ve bu erdemleri bireyin sadece bilmesi değil, bizzat yaşaması gereken (hâl) bir seviyeye taşır. Cizîrî'nin bu modeli, din eğitiminde duygusal ve manevi bağlılığın ihmal edilemez merkeziyetini kanıtlamaktadır.

Melayê Cizîrî'nin aşk merkezli pedagojik modeli, günümüz Din Eğitimi ve Karakter Eğitimi alanında karşılaşılan ahlaki motivasyon eksikliği ve kuralcı yaklaşımların yüzeyselliği sorunlarına bütüncül bir alternatif sunmaktadır. Bu bağlamda, aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

İçsel Motivasyon Modeli: Din eğitiminde sadece bilişsel bilgiye değil, duygusal ve manevi motivasyona (Aşk) odaklanmanın gerekliliği vurgulanmalıdır. Kuru kuralcılığa dayanan yaklaşımlara alternatif olarak Cizîrî'nin modeli pedagojik yöntemlere entegre edilmelidir.
"Aşk Ateşi" Metaforunun Kullanımı: Ahlaki değişimin zorlu bir mücadele (Mücahede/Riyâzet) yerine, hızlı ve içten gelen bir arınma süreci olduğu metaforu, sâlikin/öğrencinin iradesini coşkuyla beslemek için kullanılmalıdır.
Evrensel Ahlak Vizyonu: Din eğitimi, sadece ibadet ve bireysel mükellefiyet konularıyla sınırlı kalmamalı; Aşk-ı İlahi'nin zorunlu sonucu olan Vahdet-i Vücud bilinci, öğrencilere ahlaki erdemlerin evrensel sorumluluk teminatı olduğu şeklinde öğretilmelidir. Bu, Rahmet ve Adalet gibi erdemleri kalıcı birer Hâl seviyesine taşır.
Hikmet ve Marifet Odaklılık: Öğrencilerin ahlaki kuralları ezberlemesi yerine, bu kuralların nedenini (hikmet) sezgisel olarak idrak etmesini hedefleyen metotlar (kıssa, tefekkür, sanat) teşvik edilmelidir.
Manevi Pedagoji Çalışmaları: Cizîrî'nin Dîvan'ı, sadece edebi bir hazine değil, aynı zamanda çağları aşan bir ahlak ve eğitim felsefesi metni olarak akademik incelemeler için değerli bir miras teşkil ettiğinden, din eğitimi kürsülerinde tasavvuf ve ahlak felsefesi kesişiminde disiplinlerarası çalışmalara ağırlık verilmelidir. Bu, ahlaki erdemleri içselleştirmede duygusal ve manevi bağlılığın mutlak önceliğini kanıtlamaktadır.

Kaynakça

Alkış, A. (2014). *Melayê Cizîrî'nin Dîvânında tasavvufî mazmunlar*. Nûbihar.

Asri, S. (2019*). İslam eğitimine yön veren öncüler doğrultusunda bireyin eğitimine holistik/bütüncül yaklaşım*. Proceedings Book.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, *3*(2), 77–101.

Cebeci, S. (2015). *Din eğitimi bilimine giriş*. Dem Yayınları.

Creswell, J. W. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Sage Publications.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, *11*(4), 227–268.

Doru, M. N. (2012). *Melaye Cizîrî felsefî ve tasavvufî görüşleri*. Nûbihar Yayınları.

Doru, M. N. (2016). Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin düşüncesinde varlığın kaynağı ve varoluşun sırrı olarak aşk. *Mukaddime*, *7*(1), 53–71.

ez-Zıvıngî, A. İ. M. M. (1979). *el-Ikdü'l-Cevherî fî şerhi dîvani'ş-şeyhi'l-cezerî*. Hakikat Kitabevi.

Gazâlî, E. H. H. İ. M. (2020). *İhyau ulûmi'd-dîn* (A. Düzcan, Çev.). Huzur Yayınevi.

Gazzâlî, E. H. (2025). *İhya'u ulûmi'd-dîn* (4 Cilt) (M. Çağırıcı, Ed.). DİB Yayınları.

Güngör, A. (2017). Eğitimde pozitif psikolojiyi anlamak. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, *15*(2), 154-166.

Karaca, İ. (2020). Sınıf öğretmenlerinin ahlak eğitimi ile ilgili görüşleri. *Gelişim ve Psikoloji Dergisi*, 1(2), 75-85.

Lickona, T. (1997). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam Books.

Melayê Cizîrî. (2004). *Dîvânu'ş-şeyh el-cezerî* (Ş. Altan, Trc. ve Haz.). Nûbihar Yayınları.

Özervarlı, M. S. (2005). Molla Cezerî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 30, ss. 241–243). TDV Yayınları.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press.

Septioğlu, A. (2005). *Melayê Cizîrî Divanı'nın şerhi*. Nûbihar.

Shakely, F. (2008). Melayê Cezîrî şiirinin estetik boyutları (A. Aram, Çev.). M. Halid Cemil (Ed.), *Melayê Cizîrî: Sevgi ve güzelliğin şairi* içinde (Ü. Demirhan, Çev.). Hîvda.

Sönmez, N. (2015). Hâfız-ı Şîrâzî - Melayê Cizîrî karşılaştırması (Aşk, gül, bülbül, rinde, züht ve dini semboller açısından). *Journal of International Social Research*, *8*(40), 137–149.

Şahinoğlu, S. (2021). Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefi Bir Temellendirme. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *8*(15), 418-441.

Taylor, E. W. (2008). Transformative learning theory. S. B. Merriam & Associates (Eds.), *Third update on adult learning theory* içinde (ss. 5–15). Jossey-Bass.

TDV İslâm Ansiklopedisi. (2000). *İlmü'n-nefs*. Cilt 22, ss: 148-151. https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs adresinden erişildi.

Turan, A. (2009). *Mele Cizîrî Dîwan*. Lis Yayınları.

MELAYÊ CİZÎRÎ'DEN CEGERXWÎN'E "ÂŞIK AHLÂKININ" TAHMİSİ: KLASİK VE MODERN ARASINDA BİR SÜREKLİLİK

Veysel BAŞÇI[1]

Giriş

Âşık ahlakı, klasik tasavvuf edebiyatında, aşkın yalnızca duygusal bir hâl değil, aynı zamanda *manevî terbiye* ile *ahlâkî olgunlaşma, ruhun arınma* ve *hakikate ulaşma yolu* olarak görülmesine binaen kullanılan bir kavramdır. Bu kavram anlayışında âşık, dünyevî arzularından arınarak mecazî aşktan hakikî aşka yönelen bir seyr u sülûk yolcusudur. Bu ahlâkın özünde, âşığın benliğini/nefsini aşarak sevgilide fânî olması vardır. Fânî olma yolundaki âşığın eylemlerinin temelinde ise, *sadakat, sabır, tevazu, fedakârlık* ve *teslimiyet* gibi ahlâkî değerler yer alır. Âşık, sevgilinin iradesine koşulsuz bir şekilde teslim olmuştur ve benliğini yok ederek *fenâ fi'l-maşûk* mertebesine ulaşmayı amaçlamıştır. Klasik şiirde sevgiliye kavuşmaya dönük bu amaç uğrunda gösterilen tahammül, cefaya sabır ve vefada sebat gibi nitelikler, tasavvufî anlamda nefisle mücadelenin yani ahlâkî olgunlaşmanın da birer sembolüdür. Böylece âşık ahlâkı, bireyin içsel dönüşümünü hedefleyen bir manevî disiplin ve ahlâkî olgunluk modeli olarak hem edebî hem de tasavvufî bir değer olarak tebellür eder.

Bu bağlamda, 17. yüzyıl klasik Kürt edebiyatının önde gelen mutasavvıf şairlerinden Melayê Cizîrî (ö. 1640), eserlerinde âşık ahlâkının en rafine biçimlerini ortaya koyar. Onun şiirinde aşk, insanın ontolojik eksikliğini fark ederek Tanrısal kemale yönelme biçimlerinden biridir. Ona göre âşık, kendi varlığını yoklukta bulur; benlik iddiasından vazgeçerek "fenâ" mertebesine ulaşır. Mela'nın "cana ji cemale te muqaddes qebes im ez / ey sevgili, senin cemalinden kutsal bir kor ateşiyim ben" matlaı ile başlayan gazeli, âşık ahlâkının tevazu, teslimiyet ve yokluk esasına dayandığını açık biçimde yansıtan ve bir metafor olarak istifade ettiği ateş ve ateş korunun tathîr edici, temizleyici özelliğine vurgu yaparak ahlâkî bir arınma sunan önemli bir gazelidir. Bu gazelde "ben senin nurundan kopmuş bir kıvılcımım" diye sevgiliye seslenerek ona bağlılığını ifade eden Mela, kendi varlığını ilahî güzelliğin ateşinde eriten bir hâl içerisindedir ve gönlündeki her türlü kubûhetten arınarak yalnızca aşkın disiplinine boyun eğmiştir. Bu yönüyle Cizîrî'nin şiir dünyasında âşık, ahlâkî kemalin ve manevî bilincin bizatihi temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Onun bu âşık

1 Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, veysel.basci@batman.edu.tr, ORCİD: 0000-0003-1525-0355

ahlâkı ile aşk ateşi anlayışında ortaya çıkan yolculuğunun hem yöntemi hem de gayesi, kendisinden sonra gelen ve mirasının devam ettiricisi olan Kürt şairlere de ulaşmıştır. Melâ pek çok Kürt şair üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Bu şairlerden birisi de kuşkusuz Mela Şexmusê Hesarê nam-ı diğer Cegerxwîn'dir (ö. 1984). Cegerxwîn Melayê Cizîrî'nin mezkûr matlaı ile başlayan gazeline bir *tahmis-i mutarrafta* bulunarak âşık ahlakının nasıl olması gerektiği yönünde Melayê Cizirî'den aldığı ateş ve kıvılcım metaforlarını *pervanelikle* özdeşleştirmiş ve o da tıpkı Mela gibi âşık ahlakının nasıl olması hususunda çeşitli önermelerde bulunmuştur. Bu önermeler özelde Cizîrî ile Cegerxwîn arasında bir irtibat noktası sağladığı gibi Cizîrîyle birlikte klasik Kürt edebiyatında da işlenmiş işbu âşık ahlâkının yeniden modern alana taşınmasına da öncülük etmiştir.

Nitekim klasik edebiyatta âşık, aşkı yalnızca duyan değil bir eğitim, disiplin ve hatta bir varlık sınavı olarak okuyan ve yaşayan kişidir. Tasavvuf düşüncesinde ise âşık, mecazî olandan hakikî olana, dünyevî arzudan ilahî kemale yani "benlik ve bizlik" iddiasından fenâ hâline doğru ilerleyen bir inisiyatik hâl yolcusu olarak görülür. Dolasıyla tasavvuftaki âşık ahlakı insanın aşk yoluyla hem Tanrı'ya hem de insana yönelme biçimini tanımlar. Bu ahlakın özünde de benlik ve bizlikten sıyrılma, hizmet, fedakârlık ve tevekkül ilkeleri yer alır. Bu ilkelerden özellikle fedakârlık, tevekkül, teslimiyet İslam düşüncesinde fütüvvet yani yiğitlik, civanmertlik geleneğiyle iç içe gelişmiştir.

Fütüvvet ehli olmak, kendini başkası için feda edebilmek anlamına gelir; âşık da bu yönüyle fütüvvet ya da civanmert ehlinin karakterize edilmiş kalbî karşılığı olarak görülür. Delikanlı ya da genç adam manasına gelen civanmert/lik Arapçadaki *fetâ* ve *fütüvvet* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılır. Fedakârlık, feragat, mertlik, adamlık, insanlık, bir kimsenin sırf insanî mülahazalarla başkasının hak ve menfaatini kendi hak ve menfaatinden önde tutması, toplumun ve bireylerin kurtuluşu ve mutluluğu için kendini feda etmesidir.[2] Tarihsel süreçte çeşitli coğrafik bölgelerde gelişen ve ilk dönem tasavvuf anlayışını benimsemiş genç adamlar topluluğu için de kullanılmış olan fütüvvet kelimesi zamanla c*ivanmert topluluğu/ayinî* ya da *fityân* veya *fütüvvet ehli* gibi isimlerle de anılmıştır. Kökleri İslam öncesi döneme kadar uzanan, sosyal ve toplumsal bir arkaike sahip civanmert topluluğuna tarihsel süre içerisinde *Ayyar/an* ve *Pehlivan/an* gibi şecaat ve cesaretle anılmış çeşitli isimler de verilmiştir. Farklı meslek gruplarından oluşan ve ilk zamanlar *lenger*, *hangâh* ve *harabât* adı verilen merkezlerde toplanarak zamanla sema ve kimi tarikat uygulamalarıyla isimlerini duyurduktan sonra söz konusu toplanma merkezlerini birer tekke ve zaviyeye dönüştürmüş civanmert toplulukların Anadolu'daki uzantısı ise *Ahîlik* ya da *Baciyan-ı Rum* gibi teşkilatlar olmuştur.[3] Fütüvvet

2 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: Kabalcı, 2016, s. 140.

3 Said Nefisî, *Serçeşme-i Tasavvuf Der İran,* Tahran: Esatir, 1385, s. 154-179.

ehlinin ahlakî ilkeleri ise pek çok klasik eserde belirtilmiştir. Buna göre fütüvvet ehlinin genel usûlü üçtür: "Söylediğini yapan, doğru dışında bir şey söylemeyen ve zorluklara karşı sabretmeyi bilendir". Bu hususla ilgili Kabusnâme'de şöyle bir tarif de yapılmıştır:

Bil ki fütüvvet ehlinde civanmertliğin birkaç özelliği ve hüneri bulunur: Birincisi cesur, yiğit ve sabırlı olurlar. Sözüne sadık, namuslu ve temiz kalplidirler. Çıkarları için başkasının kötülüğünü dilemezler. Kendi zararını dostlarının zararına tercih ederler. Eli altındakilere el sürmezler. Çaresiz ve kimsesizlere yardım ederler. İyileri kötülerin şerrinden korurlar. Doğru sözü iştir, doğru sözü konuşurlar. Samimi şekilde adildirler. Yemek yediği sofraya nankörlük etmez, iyiliğe kötülükle karşılık vermezler. Kadınlardan utanır beladan kaçınmazlar…[4]

Dolaysıyla klasik ve tasavvuf edebiyatına yansımış işbu fütüvvet kavramı ve tanımından yola çıkarak âşıkta olması gereken başat özelliğin yiğitlik, fedakârlık, kendinden geçmek ve varlığını başkasının bekâsına feda edebilmenin olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Bu durumda âşık, hakkını başkasına veren, başkasının hakkını ise kendisine helal görmeyendir. Dolaysıyla âşığın ahlâkı sadece yüzeysel bir şekilde "aşkla ilgili davranış normları" olarak okunmaz. İnsanın kendisini dönüştürmek için çıktığı uzun, meşakkatli ve bir o kadar da inisiyatik bir yolculuktaki fedakarlığın, basiretle yoğrulmuş bir yiğitliğin çerçevesini ifade eden bir tanım olarak da okunur. Öyleyse bu okumaya göre âşık her şeyden önce fedakardır, rahatlıkla canından geçebilendir. Rahatlıkla canından geçebilen varlık ise klasik ve tasavvuf edebiyatında "pervane" olarak sembolize edilmiştir.[5] Âşığı temsil eden pervane, sevgiliyi temsil eden mumun (şem') karşısında nefsini ateşe atmaktan, serini bu uğurda vermekten çekinmeyen bir varlık olarak resmedilir. Örneğin bu hususta Kürt mutasavvıf şair Mevlâna Halid-i Şehrezûrî (ö. 1827) de şöyle der:

همه کس خویش را عـاشق تواند کرد چون بلبل ولی پروانه وش جویـاي ترك سر نخواهد شد

Tercüme: *Herkes kendini bülbül gibi âşık kılabilir belki / Ama pervane misali serini feda etmeyi aramaz/istemez*[6]

Mevlâna Halid, herkes sözle ve edebiyatla veya laf olsun diye kendisini âşık lanse edebilir, kendisini güle âşık bir bülbül olarak tasvir de edebilir lakin herkes gerçek âşık olamaz ve pervâneler gibi mumun etrafında serini verip bu uğurda can veremez, yani gerçek âşıklar sevdiği için en değerli varlığı olan canını hiç düşünmeden verebilendir, demiştir ki

4 Unsurü'l-Meâli Keykâvus, *Kabusnâme*, ed. Gulâmhüseyn Yusufî, Tahran: İlmî Ferhengî, 1380, s. 246.

5 Nasrullah Purcevâdî, *Pervâne û Ateş*, Tahran: Ferheng-i Muasır, 1397, s. 19.

6 Bağdâdî, Mevlâna Halid. *Divân, Mevlâna Halid-i Bağdadî*. Tercüme ve şerh: Abdulcebbar Kavak. İstanbul: Semerkand, 2013, s. 362.

burada aşığın ihlâs ve teslimiyeti işte yukarıda işaret etmeye çalıştığımız fütüvvet ve cesaretle ilişkilendirilir.

Klasik Kürt edebiyatında şiirlerinde âşığı fütüvvet ve fedakarlığıyla ele alan şairlerin başında ise hiç kuşkusuz *Sultanü'l-Şuerâ* Melayê Cizirî gelir. Cizîrî'nin "cana ji cemale te muqeddes qebes im ez"[7] matlaı ile başlayan mezkûr gazeli, fütüvvet temelli âşık ahlâkının en berrak tezahürlerinden birisidir. Bu klasik gazelin Kürt edebiyatının modern dönemdeki en çarpıcı izleyicisi ve tamamlayıcısı ise kuşkusuz Seydayê Cegerxwîn'dir.[8] Cegerxwîn, Cizîrî'nin fütüvvet temelli âşık ahlâkını yansıtan mezkûr gazeline uzun bir tahmisle karşılık vermiştir. Cegerxwîn'in tahmisi, Cezîrî'nin sözü edilen gazelini yalnızca biçimsel bir genişletme değildir; bir geleneğin modern zamana taşınması, yeniden doğması ve yeni bir anlam ve yeni bir bağlam kazanmasıdır. "Âşık ahlâkı" anlayışını yoğun şekilde yansıtan her iki şair bu şiirde tasavvufî aşkın yanma, arınma ve feda olma boyutlarını sembolik bir dille anlatırlar. Ve bu durum her iki şairin aslında aynı tasavvufî-irfanî kaynaktan beslenen fakat çağlarının ruhu açısından farklılaşan poetik dünyalarını buluşturur. Bu buluşma, sadece sözü edilen iki şair arasındaki estetik bir temas değil; aynı zamanda klasik şiirin ahlâkî değerlerinin modern edebiyata nasıl aktarıldığını gösteren somut bir örneği olarak da görülebilir. Zira Cegerxwîn, Cizîrî'nin gazeldeki ateşini kendi şiirinde yeniden tutuşturmuştur. Onun pervane imgesiyle genişlettiği bu metafizik ateş, ilahî aşka duyulan sadakatin, teslimiyetin ve kendini feda etme bilincinin modern bir yorumu olarak tebellür etmiştir. Cegerxwîn da tıpkı Mela gibi pervaneyi bir yanış figürü olarak değil, âşığın ahlâkî eriyişini temsil eden sembolik bir karakter olarak işler. Bu tahmisteki başat metaforlardan olan pervane ise yanmak için değil, yanarak anlam kazanmak için vardır. Bu da aşkın özveri ve fedakârlık boyutunu yani fütüvvet eksenli oluşunu bir kez daha öne çıkarır. Dolaysıyla aşkı bir duygu olmaktan çıkarıp bir ahlâk sistemine dönüştüren bu anlayışın, klasik şiirin metafizik dünyasından modern şiirin toplumsal ve bireysel dünyasına nasıl aktarıldığını da ortaya koyar. Âşık ahlâkını iki farklı çağda, iki farklı estetik düzlemde ama aynı metafizik ilhamla işleyen 17. yüzyılın derin tasavvufî birikimiyle yoğrulmuş klasik sûfî şairi Melayê Cizîrî ile 20. yüzyılın politik çalkantıları, modern duyarlıkları ve yenilikçi poetikası içinde klasik geleneği yeniden yorumlamayı başarmış güçlü bir "geçiş devri" şairi olan Cegerxwîn arasında üç yüzyılı aşan bir zaman dilimi bulunsa da,

7 Mela Ehmedê Zivingi, *Gerdaniya Gewherî, Şerha Dîwana Melayê Cizîrî*, İstanbul: Avesta, 2013, s. 383-389; Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Müstensix Mihemmed Teyyar Paşa, İstanbul: Hîvda, 2019, s. 186-189; Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Kürtçe Metin & Türkçe Çeviri, çev. Osman Tunç, İstanbul: Nûbihar, 2018, s. 297.

8 Klasik Kürt edebiyatında Melayê Cizîrî'nin tebliğe konu gazeline pek çok şair tahmiste bulunmuştur. Bu şairlerden birisi de Mela Yasînî Yusrî'dir (ö. 1994). Yusrî, Mela'nın mezkûr gazelinin her bir beytine toplamda altı mısra daha ekleyerek gazele uzun ve oldukça başarılı bir Tesmîn'de bulunmuştur. Bu tesmîn için bkz. *Dîwana Mela Yasîn Yusrî*, Amed. Semih Gezer, Wan: Peywend, 2022, s. 205-207.

onları birbirine bağlayan şey aşkın kendisi, daha doğrusu aşkın ve ideal aşık tiplemesinin fütüvvet temelli ahlâkının bizatihi kendisidir ki her iki şairin çağdaşlarına kıyasla şecaat, cesaret ve fedakârlıkları şeklinde ortaya çıkmıştır.

Bu tebliğde klasik edebiyat perspektifinden hareketle "âşık ahlâkı" kavramının anlam dönüşümü inceleyecek ve tahmislenmiş bir gazelle her iki şairin ortak teması hâline getirilmiş "aşkın ahlâkî boyutu" önermesini, edebî ve tasavvufî bir çözümlemeyle sunmaya çalışacağız. Her iki şairin poetikasındaki ideal aşık tiplemesini yansıtan tahmisin konu başlığına müzahir açıklamalarına değineceğiz. Her biri beş mısradan oluşan tahmisteki her bir bentte Melayê Cizîrî'ye ait beyitler italik ve bold gösterilecek, Cegerxwîn'e ait beyitler ise düz yazılacaktır. Her bendin Türkçe tercümesinden sonra analizi yapılacak, böylelikle âşık ahlakı perspektifinden bir tahmisin taşıdığı anlam dünyası aralanmaya çalışılacaktır.

1. Cegerxwîn'e Ait Tahmisin Yapısal Yönleri

Cegerxwîn *Aşitî Divan*'ında[9] Cizîrî'nin söz konusu on beyitlik gazeline aynı vezin (mef'ûlu / mefa'îlu / mefa'îlu / fe'ûlun), aynı bahir (hezec) ve aynı kafiye ve redifle toplam otuz mısra daha eklemiş, böylelikle gazeli her biri beş mısradan oluşan toplan on bentlik uzun bir tahmis kalıbında yeniden yazmıştır. Tahmisin birinci ve altıncı bendleri taştir (tahmis-i mutarraf) geri kalan bentleri ise tahmis-i âdidir. Bilindiği üzere klasik edebiyatta diğer adı *muhammes* olan tahmis, bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinle üç mısra ilave edilmek suretiyle yazılan şiirlere denir. Klasik şiirde hemen hemen her şair kendinden önceki veya çağdaşı bir şairin seçkin bir gazel ya da kasidesine tahmiste bulunmuştur. Tahmisin iyi mi yoksa kötü mü oluşu; esas alınan beyitlerle ilave edilen beyitler arasındaki vezin, kafiye, redif vb. özelliklerinin dışında yer alan anlam bütünlüğünün derecesine göre değişir. Tahmisler genellikle beş veya yedi bend arasında olur ve son bendinde her iki şairin mahlasına da yer verilir.[10] Aşağıdaki Cegerxwîn'e ait on bentlik tahmisin son beytinde de hem kendisinin hem de Cizîrî'nin mahlasını kullandığı görülür. Sathî bir analizle bile tema, metafor, karine ve anlam bütünlüğü açısından Cegerxwîn'in başarılı bir tahmise imza attığını söylemek pekâlâ mümkündür.

2. Cegerxwîn'e Ait Tahmisin İçerik Analizi

Mef'ûlu / Mefa'îlu / Mefa'îlu /Fe'ûlun
Bahr-i Hezec: - - + / +- - + / + - - + / + - -
1. Bend
cana ji cemala te muqeddes qebes im ez

9 Cegerxwîn, *Aşitî*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011, s. 107-108; Cegerxwîn, *Aşitî*, Zakho: Zakho Üniversitesi, 2021, s.108-110.

10 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 449.

ser ta bi piyan ateş e lew bê hewes im ez
manendê şemalê bi xwe agir nefes im ez
perwane mîsal im çi ku agirperes im ez
ger xûb û perîzade nezer kî te bes im ez

Tercüme:

Ey sevgili senin cemalinden kutsal bir korum/kıvılcımım ben. Baştan ayağa ateşe dönmüşüm o korla, bu yüzden hevessiz kalmışım. Kuzey rüzgârı gibiyim, nefesim bile ateşe dönmüş benim. Bir pervane gibiyim ben; zira bir ateşperestim ben. Sen gibi bir güzelin, sen gibi bir perîzadenin bir bakışı yeter bana.

Analiz:

Cizîrî'nin "muqeddes qebes" ifadesi burada tanrısal nefes, yaratıcı dokunuş anlamındadır. Şair (Cizîrî), sevgilinin varlığını kutsal güzelliğin bir tecellisi olarak görür. Bu ifade, İbnü'l-Arabî'den (ö. 1240) de önce pek çok sûfî tarafından dillendirilmiş olan *vahdet-i vücûd* düşüncesinin bir yansıması olarak yorumlanabilir. İlk mısra Cizîrî'nin ontolojik poetikasında, ateşi yalnızca bir sembol olarak değil; ruhun saflaşmasının temel metaforu olarak kullandığını gösterir. Cizîrî'nin burada ateşi sevginin hararet, yakıcılık ve ışığını yansıtan bir simge olarak kullandığı açıktır.[11] Cegerxwîn'e ait ikinci mısradaki "ateş" metaforu ise aşkın yakıcı gücüdür. Ancak şair açıkça belirtir ki bu yanma hadisesi "heves" (nefsanî arzu) değil, manevî aşkın arındırıcı ateşinin sebep olduğu bir yanmadır. Bu ayrım, tasavvuf şiirinde çok belirgin şekilde kullanılır. Zira mecazî aşk ile hakikî aşk arasındaki sınırı çizer. Âşık burada arzu değil, vecd içinde yanma hâlindedir. Üçüncü mısradaki "rüzgâr" ise (özellikle kuzey yönünden esen rüzgâr) genellikle serinlik ve nefesle ilişkilidir; ancak burada bile "ateş" hâkimdir zira kuzey yönünden esen rüzgârlar *suz û güdâz* ya da *suz-i ateş* olarak da adlandırılır ve yakıcı soğuk özelliğinin bedene nüfuz edişiyle bilinir. Bu, aşkın şairin ya da âşığın bütün varlığına nüfuz ettiğini gösterir. Cegerxwîn'in kullandığı bu karşıtlık (rüzgâr–ateş) onun zahirde zıt olan şeylerin, hakikatte bir olabileceği sûfî bakışını yansıtan bir yaklaşımdır. Dördüncü mısradaki pervane imgesi tasavvufun en güçlü sembollerindendir. Pervane, mumun etrafında dönen, sonunda onun ışığında yanarak yok olan âşıktır. Buradaki "agirperes" (ateşperest) kelimesi, mecazî olarak hakikate ibadet eden, "aşkın ateşinde yok olan" anlamında kullanılmışsa da Kürtlerin Zerdüştî geçmişine, ateşi kutsayıp onda ilahî bir nefha gören Âri topluluklarına da bir gönderge olarak kullanılmıştır. Şair, mecazî anlamda Zerdüştî/Mecûsî bir kutsiyet biçimini, tasavvufun yanma estetiğine dönüştürmüştür. Cizîrî'ye ait bendin son mısrası ise, güzelliğin kaynağını ilahî cemalde gören bir mısradır. Her ne kadar bir "xûb" (güzel) veya "perîzade" beklentisi olsa da ondaki bu güzelliğin gerçek sahibi Tanrı'dır.

11 Halid Cemil Muhammed, *Melayê Cizîrî, Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev. Ümit Demirhan, İstanbul: Hivda, 2008, s. 128.

Dolayısıyla âşık, sevgiliye değil, sevgilideki ilahî tecelliye yönelmiştir. Gerek Cizîrî gerekse Cegerxwîn her ikisi de kendisini sevgilinin cemalinden kopmuş kutsal bir kıvılcım olarak tanımlar. Bu da aşkın metafizik seviyedeki birliğini işaret eden derin bir tasavvufî vurgudur. Âşık, kendi varlığının kaynağını sevgilinin nurunda bulur; yanmakla arınır, yok olmakla var olur. Ateş metaforu burada hem yakıcı hem temizleyici hem yok edici hem hayat verici bir fonksiyon üstlenir. Cizîrî'nin ontolojik poetikası, ateşi yalnızca bir sembol olarak değil; ruhun saflaşmasının temel metaforu olarak kullandığını, Cegerxwîn'in ise aynı anlayışla bunu devam ettirdiğini sadece ateş unsuruna Cizîrî'den farklı olarak daha yüce bir değer verdiği görülmektedir.

2. Bend
carek ji serayê xwe ji pacê re derênî
serpoşî ji ser çeşmeyê ebleq tu hilênî
nûheyv û zirav im ku dixwazî me birênî
mislê mehê new ger te divêtin me bibînî
mêze bike camê tu dizanî çi kes im ez
Tercüme:
Saray pencerenden bir kez olsun yüzünü gösteriver, ol kara gözlerini örten peçeni kaldırıver, hilal gibi incelmişim, bizi kesmek mi muradın? Yeni ay gibi olmuş bizleri görmekse muradın, cam-ı kadehe bakarsan kim olduğumuzu görürsün/bilirsin!

Analiz:
İlk üç mısraı Cegerxwîn'e ait bu bentte şair, sevgiliye (hem mecazî hem de ilahî boyutta) doğrudan yönelme arzusunu dile getirir. Pencere, peçe, serpoşî yani yüz ve baş örtüsü imgeleri, aşk yolundaki engelleri ve sevgilinin aşık tarafından görünür olma isteğini sembolize eder. Hilal ve yeni ay metaforları, âşığın hassasiyetini, sabrını ve aşkın ruhsal inceliğine vurgudur, âşığın aşk hastalığından hilal gibi erimiş olma hâlini ifade eder ve şair bu hâlini sevgiliye izhar etmek istemektedir. Tasavvuf edebiyatında gönül aynası olarak kalbe karşılık olarak da kullanılan "cam" veya "cam-ı kadeh" ise içsel benliğin ilahî aşka teslimiyetini ve fenâ hâlini yansıtan bir simgedir.[12] Bentte genel manada tasavvufî şiirdeki "fenâ fi'l-maşûk" anlayışı, yani âşığın benliğini aşarak sevgilide erime ve aşkın arındırıcı gücüne teslim olma söz konusudur. Her iki şair de aşk elinden hilal gibi incelmiştir ve ikisi de bu hâllerini sevgiliye gösterme niyeti taşımaktadır. Sevgilinin hasta düşmüş aşığına teveccüh göstermeyişinden şikâyet edilmektedir.

12 Melayê Cizîrî, *Dîwan,* Kürtçe Metin & Türkçe Çeviri, çev. Osman Tunç, İstanbul: Nûbihar, 2018, s. 297.

3. Bend

zunnar û kemer min ji evîna te dil da
bê suc û gunah im, te çi fetwayê qetil da
remzek te ji çavên xwe li mêlakê di kul da
yexma ji me can kir ku tecellayê li dil da
min rûhê di qalib tu yî tenha qefes im ez

Tercüme:

Aşkın yüzünden zünnar ile kemere gönül bağladım, suçsuz ve günahsızım ben, neden ölüm fetvamı verdin? Ol bakışındaki esrar, yüreğimi delip deşti. Gönle tecelli ettiğinde canımızı da yağmalayıp götürdü(n), ben ruhtan bir kalıbım ancak, yegâne kafesim sensin.

Analiz:

Bu bentteki kilit mazmûnlardan birisi kuşkusuz kemer ya da kuşak anlamına gelen zünnarın kuşanılmasıdır. Zünnar, Hristiyan din adamlarının uç kısımlarını haç şeklinde tutarak bellerine doladıkları kemere verilen isimdir.[13] Doğu edebiyatlarında zünnar bağlamak ya da zünnar kuşanmak, sevgiliye teslim ya da feda olmak anlamına gelir. Tasavvuf edebiyatında özellikle *Şeyh-i Sen'an* hikayesinden neş'et mutlak olarak Hristiyanlığa geçişin simgesi ve sevgiliye teslim olmak şeklinde kullanılmış mihver kavramlardandır.[14] Cegerxwîn sevgiliye zünnar ve kemeri senin sevgin yüzünden kuşandım diye seslenirken zünnar kuşanmanın fıkhen din değiştirmekle özdeş olduğunu da bildiğinden bunun sevgili tarafından katline ferman bir sebep yapılmasını da eleştirmektedir. Üçüncü mısradaki sevgilinin bakışındaki "esrar", ruhun derinliklerine nüfuz eden ilahî tecelliyi ifade ederken, Cizîrî ise canın(ın) yağmalanmasını âşığın varlığının bütünüyle sevgilide fânî olma sürecine işaret ederek işlemiştir. Son olarak "ben ruhtan bir kalıbım ancak, yegâne kafesim sensin" ifadesi, âşığın kendi benliğini zahirî ve boş bir görüntüden ibaret görüp hakikî varlığı yalnızca sevgilinin nuruna nispet etmesini yansıtır. Bu aynı zamanda tasavvuf edebiyatındaki ruhun beden kafesinde esir edilmesine, ruhun maddî bedene bir iple, boyun ve enseden bağlandığına inanılan[15] metafora da bir gönderge olarak kullanılmıştır. Nitekim tasavvuf edebiyatında bedenin zindana benzetildiği tasavvurlar sıkça kullanılır. Bu tasavvurlara göre zindan, karanlık, dar, kapalı, sıkıntılı ve sınırlayıcı bir yerdir. Benzer tasavvur beden için de geçerlidir. Ruh göklerde serbestçe uçabilen, hareket serbestisi içinde olan kuşlar gibiyken, iradesi olmaksızın dar, karanlık, sınırlı beden zindanına ya da beden denen kafese hapsedilmiştir. O da tıpkı kuşlar gibidir. Kuşlar nasıl ki kendi istek ve iradeleri ile kafese

13 Hasan-ı Enverî, *Ferheng-i Fişorde-i Sûhen*, Tahran: Sûhen, 1382, s. 1/1207.

14 Şeyh-i Sen'an hikayesi için bkz. *Feqiyê Teyran, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, Amed. M. Xalid Sadinî, İstanbul: Nûbihar, 2017, s. 239-336.

15 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto, 2014, s. 403

konulmamışsa, ruhlar da beden kalıbına kendi irade ve ihtiyarı ile konulmamıştır.[16] Nitekim Mevlâna Celaleddin-i Rumî (ö. 1273) bu hususta şöyle der:

زين بدن اندر عذابي اي پسر مرغ روحت بسته با جنس دگر
روح بازست و طبايع زاغها دارد از زاغان و چغدان داغها

Tercüme: *Ey oğul! Şu bedende azaptasın. Ruh kuşun bir başka cinse bağlanmış senin. Ruh şahin ise, nefsin bağlılıkları da kargalardır. O şahin olan (ruh), kargaların ve baykuşların elinden viranedir/acı çekmektedir.*[17]

4. Bend

ser ta bi qedem ateş e lew şibhê şemal im
îşqa te ji min dil biriye rengê hilal im
carek te li min pirsî nekir çi ye halim?
hubba te ye min radihejînî ku binalim
şeb ta bi seher nale ji rengê ceres im ez

Tercüme:
Baştan ayağa ateşim ben, bu sebeple kuzey rüzgârı gibiyim. Aşkın gönlümü alıp götürdü; hilale benzemem bundandır. Bir kez olsun hâlimi sormadın sen? Aşkın, inlemem için beni sallar durur, geceden sabaha dek çan gibi inleyişim bundandır.

Analiz:

Bend, âşığın içsel dönüşümünü ateş, rüzgâr ve hilal gibi yoğun semboller üzerinden dile getirmeye devam ediyor. "Baştan ayağa ateş" olmak, ilahî aşkın yakıcı ve arındırıcı niteliğini; kuzey rüzgârı ise âşığın hem serkeş hem de yönsüz hâle gelişini temsil eder. Hilale benzemesi, aşkın âşıkta bıraktığı eksilme, incelme ve tükeniş hâlinin sembolik bir ifadesi olarak tekraren kullanılmıştır. Sevgilinin hâl sormaması, klasik aşk şiirinde sıkça görülen sevgilinin ilgisizliği ve âşığın buna rağmen sadakati temasını ortaya koyar. Cizîrî'ye ait beyitte âşığın geceden sabaha "çan gibi inlemesi", hem manevi ıstırabı hem de aşkın sarsıcı kudretini vurgular. Böylece metin, tasavvufî gelenekte sıkça rastlanan aşkın acı yoluyla olgunlaştırıcı etkisini dramatik ve ritmik bir dille görünür kılar. Çan, nâkûs ya da zil olarak kullanılmış *ceres* kelimesinin ayrıca uyarıca yönüne de işaret edilmiştir. Çünkü kadim zamanlarda kervanları uyandırmak için seher vakti yolculuğun geldiğini belirten küçük çanlar çalınır ya da bu çanlar develerin boynuna asılırdı. Hareket ettirilen deveyle birlikte kervandakiler yolculuğun geldiğini anlarlardı. Nitekim Mela'nın beyitte istifade ettiği bu

16 Ali Yıldırım, "Mesnevî'de Ruh ve Beden Tasavvurları", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 23(9), 2021, s. 54.

17 Muhammed Ali Muvahhid, *Mesnevî-i Ma'nevî I-II*, Tahran: İntişarat-ı Hermes,1396, s. II/1055.

kavram bizlere Hafız-ı Şirazî'nin aşağıdaki beytini de hatırlatmaktadır ki Hafız sevgiliyi görmeye giden sefer halindeki kervanlara şöyle işaret etmiş ve ceres kavramını kullanmıştır:

منزلِ سلمی که بادَش هر دَم از ما صد سلام پر صدایِ ساربانان بینی و بانگِ جرس

Tercüme: *Her dem bizden kendisine yüz selam olsun o Selma'nın menziline (doğru) giden kervanbaşları ile çanların yoğun sesini göreceksin.*[18]

5. Bend

gava tu hilênî sibehê perde û çarê
coftê guliyan berde milan şibhetê marê
biskên di siyah çeng e di gel zêr û guharê
min go mehê new çaşitiyê ebrûyê yarê
go min çi hed e şubhetê ne'lê feres im ez

Tercüme:

Sabah vakti perdeyi ve örtüyü açtığıda, o yılana benzer iki gül saçını omzuna bırak. Siyah saçların, altın ve cevhere benzeyen koltuk altına insin. Dedim o hilale, sen sevgilinin kaşının küçük bir kısmısın, dedi ki bana, nedir bu had, bu sınır? Ben (onun) atının toynağının nalına benzerim ancak!

Analiz:

Cegerxwîn bu beyitte mecazî sevgiliye seslenmekte ve onun zahirî güzelliklerine işaret etmektedir. Zira "perdeyi ve örtüyü açmak", hem fiziksel hem de mecazî olarak bir görünürlük eylemidir. Sevgilinin güzelliğinin açığa çıkışı, âşığın içsel farkındalığını da tetikler. Sevgilinin iki yana düşen örgülü saçlarının iki siyah yılana benzetilmesi hem güzelliğin çekiciliğini hem de tehlike ve tutku unsurlarını sembolize eder. Aynı saçların altın ve cevherle bezenmiş olması, âşığın estetik duyarlılığıyla aşkın değerini ilişkilendirir. Cizîrî ise sevgilinin kaşını gökteki hilale benzetmiştir. Ancak beliğ bir istiareyle ve intak sanatıyla hilali konuşturmuş hilal de iğrak sanatıyla "hayır ben sevgilinin kaşı değil olsa olsa atının toynağının nalı olurum" diye mütevazi bir cevap vermiştir. Beyitteki benzetme yönü kaş, hilal ve at nalının kavisli biçimidir ki bu da tevazu yoluyla tasavvufî irade ve teslimiyet duygusunu gösterir. Âşık, benliğini aşkın nesnesine feda ederken, kendi varlığını küçültmüş ve fenâ fi'l-maşûk mertebesine bir adım daha yaklaşmıştır. Bu tür karşıt ve küçültücü metaforlar, klasik doğu ve tasavvufî şiirde aşkın arındırıcı ve dönüştürücü gücünü simgelemek için kullanılır.

18 Berziger Halikî, *Şahnebat-ı Hafiz,* Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1382, s. 604.

6. Bend

saqî ji ezel yek du qedeh bade bi min da
şêrîn e serî, durdî û tehlî ne di bin da
herçî ku vexwarî, we dizanî xweş û rinda
emma ku me noşî ji me hiş têk biwe winda
heta bi ebed mest û xumar û teles im ez

Tercüme:
Sâki ezelden bana bir iki kadeh bade sundu. Başı tatlıydı, sonu ise tortulu ve acı. O badeden içen hoş ve güzel olanı bilirdi. Ama içmezse(k) bizden akıl gider kaybolurdu. Ebediyete kadar mest, sarhoş ve perişan hâlde oluşum (bundandır).

Analiz:
Bend, tasavvufî aşkın mecazî şarap motifi üzerinden anlatısıdır. "Sâki ezelden bana bir iki kadeh bade sundu" ifadesi, ilahî aşkın veya bu aşkı kavrayan ilahî marifetin insan ruhuna kazandırdığı ilham ve tecelliyi simgeler. Kadehteki şarabın tatlı ve tortulu hem de acı olması, aşkın ve bilginin hem zevkli hem de zorlayıcı ve olgunlaştırıcı yönlerini göstermesi açısından dikkate şayandır. Zira şarap hem acı hem de tatlıdır. Âşığın içerek sarhoşluk değil de akıl kazanması, ruhsal olgunlaşma ve ilahî bilgiye erişim arasındaki ince ilişki biçimini ortaya koyar. Son mısra, âşığın ebedî olarak mest, sarhoş ve perişan hâle gelmesi, tasavvufî vecd ve fenâ hâlini betimler: Âşık, benliğini terk ederek Tanrısal aşkın etkisi altında ruhsal dönüşüm yaşar. Bentte, klasik ve tasavvufî edebiyatın en temel simgelerinden olan ve ilahî inayet ve ilahî aşka yorumlanan bade ve sarhoşluk metaforları kullanılarak aşkın ve marifetin dönüştürücü gücü vurgulanmıştır.

7. Bend

rengê te nehin, ger periya baxê Îrem bî
qet hed nekirî mislê te ger lewh û qelem bî
neqşên li te nînin li dinê wer li Ecem bî
cana tu yî min can gulê bêxarî gerem bî
minnet ku ne wek bilbilê mihnet'ebes im ez

Tercüme:
İrem bağının perisi de olsa benzemez sana, levh-i kalemde de olsa senin gibisi yaratılmamıştır. Senin bir benzerin yoktur ne şu dünyada ne de Acem (diyarında). Ey sevgili sensin bana can olan, dikensiz gül gibi benim olsan minnet eylemem, (şükür ki) mihnete düşmüş beyhude bülbül değilim ben!

Analiz:
Bu bent, sevgilinin benzersizliğini ve ontolojik üstünlüğünü vurgulayan klasik mazmunlarla örülmüştür. Cegerxwîn'in "İrem bağının perileri" ve "levh-i kalem" göndermeleri, sevgiliyi hem dünyevî güzellikleri hem

de kozmik/ilahî yaratılışı aşan bir varlık olarak idealize edişini gösterir. Sevgilinin dünya ve Acem diyarında dahi bir benzerinin bulunmayışı, klasik edebiyatta sık karşılaşılan emsalsizlik (bîlâ-şebîh/bîlâ-teşbih) temasını işlemek içindir. Cegerxwîn'e ait beyitlerde *neqş, kalem, levh, reng* gibi kavramlarla muraat-ı nezir sanatı yapılmıştır ve bununla da belli bir süreyle sınırlanmış olan yazı ve takdir-i ilahiyye murat edilmiştir. Alemin ruhu, kalbi ve hayali olan bu levhadaki emsalsiz sevgili, şairin gerçek muradı olarak öne çıkmıştır. Bentteki Cizîrî'ye ait beyitlerde ise, âşık kendisini bülbül–gül ilişkisi bağlamında yeniden konumlandırmıştır. Ancak burada bülbül mazmununun alışıldık "dertli, feryat eden âşık" imgesinden ayrılarak, âşığın kendi konumunu daha olgun ve kaderine rıza gösteren bir tavırla kurduğu görülür ki buda Cizîrî'nin teslimiyet makamının sınırı gösterir. Sevgili, Cizîrî tarafından "dikensiz gül" olarak tasvir edilmiştir; yani hem güzelliğin hem de rahmetin sembolüdür. Âşık, böyle bir sevgiliye kavuşmayı bir minnet değil, doğal bir hakikat olarak görmektedir. Bu da metindeki aşkın mecazî değil, hakikate yönelmiş bir aşk olduğuna işaret eder. Burada sevgilinin mutlak üstünlüğünü, âşığın ise kemale ermiş teslimiyetini ifade eden, estetik, tasavvufî ve mazmun değerlerle yüklü klasik bir aşk söylemi yeniden ortaya çıkmıştır.

8. Bend

pir hatine dil tîr ji kevanên du birên te
dil têk de birîndar kiriye wan hinerê te
her dem ku bi axîn e ji derd û kederê te
sed cewr û cefa dî bi me naçin ji derê te
yekser tu nebat î weli teb'ê meges im ez

Tercüme:

O iki kaşından yüreğime nice ok saplanmıştır, senin o hünerin yüreğimi bir hayli yaralamıştır. Her daim senin acından böyle inlemektedir işte yüreğim. Yüz cevr û cefa da etsen, kapından gidecek değilim, büsbütün şeker olan sensin sinek mizaçlı olansa ben.

Analiz:

Cegerxwîn tarafından ilk beyitte sevgilinin kaşları, "ok" metaforuyla tasvir edilmiştir; bu hem estetik bir betimleme hem de âşığın kalbinde yarattığı duygusal ve ruhsal etkiyi simgeler. "Senin o hünerin yüreğimi bir hayli yaralamıştır" ifadesi, sevgilinin kudreti ve etkileyici varlığının âşığın benliğinde bıraktığı acı ve tahribatı gösterir. "Her daim senin acından böyle inlemektedir işte yüreğim" cümlesi ise, aşkın sürekli ve derin etkisini vurgulamak içindir. Burada âşığın kalbi, sevgilinin varlığı ve davranışlarından bağımsız olarak sürekli bir acı çekme hali içerisindedir. Cizîrî de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. "Yüz cevr û cefa da etsen, kapından gidecek değilim" ifadesiyle klasik aşk anlayışının sadakat ve teslimiyet boyutunu ortaya koyar. Âşık, sevgilinin zulmüne rağmen ona bağlı kalır;

bu, tasavvufî literatürde kulun ilahî sevgiliye boyun eğmesi ile paralellik taşır. Her iki şair de firkatten ötürü aşkın elinde esir ve çaresiz olduğuna vurgu yapmıştır. İkisi de mutlak manada aşka ve maşukun emrine teslim olduğunu ifade etmiş, yüz cevr û cefada da bulunsa, kapısından kovsa da sevgiliden gelecek zulmün bizzat takdir-i ilahîye olduğuna vurgu yapmıştır. Bu anlayış doğu edebiyatlarında sıklıkla görülen bir anlayıştır. Âşığın maşuğa teslimiyeti hususunda Sa'dî-i Şirazî'nin aşağıdaki şu beyti örnek gösterilebilir:

گر بخوانی پادشاهی ور برانی بنده ایم رأی ما سودی ندارد تا نباشد رأی تو

Tercüme: Çağırırsan padişahsın, kovarsan da bizler kulunuz, senin re'yin olmadıkça bizim re'yim(iz)in bir faydası yok.[19]

Son mısradaki "sen büsbütün bir şekersin, ben ise sinek mizaçlı biriyim" metaforu, aşkın güç dengesini ve âşığın tevazuunu simgeler. Kovulsa da şekere yönelen inatçı sinek, sevgilinin çekim gücünü ve âşığın kendi küçüklüğünü ve naçiz kudretini kabul ederek teslimiyet içindeki varoluşunu gösterir.

9. Bend

cana were dil îro ji derdan bike derman
da têk bibirin em ji te re wacib û ferzan
ku min ji te dil kiriye nezra û qurban
ger te ku divêtin bibirî ser bike ferman
da vê se'etê ser bibirim, xweş meqes im ez

Tercüme:

Ey sevgili gel bugün şu yüreğimi derman eyle, eyle ki sana (itaat etmeyi) vacip ve farz bilsin. Ben ki gönülden senin için adak ve kurbanlar adamışım. *Şunun başını vurun diyeceksen, buyur ferman senin fermanındır, hemencecik başımı vur(d)uru(ru)m çünkü hoş bir makasım ben.*

Analiz:

İlk beyitte Cegerxwîn, sevgiliyi yüreğine "derman" olmaya çağırırken aslında sevgilinin iradesine tamamen açık olduğunu bildirir. "Yüreğim sana itaat etmeyi vacip ve farz bilsin" ifadesi, aşkı dinî bir bağlılık düzeyine yükseltir; âşık için sevgiliye yönelmek, adeta ibadet gibi zorunlu ve kutsal bir eylemdir. "Ben ki gönülden senin için adak ve kurbanlar adamışım" ifadesi ise âşığın kendisini sevgili uğruna tamamen feda etmeye hazır olduğunu gösterir. Burada kurban metaforu, benliğin yok edilmesi, yani tasavvufî anlamda nefsin kurban edilmesi çağrışımı da taşır. Allah'a yakınlık peyda etmek niyetiyle belli özelliklere sahip hayvanın ibadet maksadıyla kesilmesi eylemi olan kurban ritüeli tasavvufta fena mertebesi, fütuvvet anlayışının temelini teşkil eden fedakarlığı ve kulun

19 Veysel Başçı, "Sûfî Şair Cezerî'nin Celâleddin Tabib-i Şirazî'nin Mülemmaını Tahmîsi Üzerine Bir İnceleme", *İran Çalışmaları Dergisi*, 8(2), s. 170, 2024.

kendisini Allah yolunda feda etmesini temsil eder. Kurbanlık için nazarda tutulan hayvan tasavvufî anlayışta bizzat nefsin simgesi olarak kabul edilir.[20] Cizîrî'ye ait, "şunun başını vurun diyeceksen, buyur ferman senin fermanındır" dizesi, sevgilinin mutlak güç ve otoritesine vurgu yapar. Âşık, sevgilinin en ağır buyruğuna bile sorgusuzca teslim olmaya hazırdır; bu hem dramatik bir abartı hem de aşkın sınır tanımaz bağlılık hâlinin bir sembolüdür. Son mısradaki "çünkü hoş bir makasım ben" benzetmesi, âşığın sevgilinin elinde bir alet, araç, iradesiz bir nesne konumuna kendini indirgemesi anlamına gelir. Âşık, kendi benliğini tamamen sevgilinin tasarrufuna bırakmıştır, tıpkı İsmail'in, elinde bıçak tutan İbrahim'in önüne sorgusuz yatışı gibi; bu dizedeki âşıkta sevgilinin kendisini bıçak ya da makas gibi kesici bir aletle kesme, biçme, yani onun hükmetme kudretine göre varoluş kazanmıştır. Dolaysıyla bu bentte her iki şair tarafından

İbadete benzer bir bağlılık (vacip–farz), benliğin kurban edilişi, sevgilinin mutlak otoritesi ve âşığın iradesiz bir araca dönüşmesi gibi temalar işlenmiştir.

10. Bend

min can û Cegerxwîn e ji ber derd û belayê
ez bûme wekî Zeydê ku mecrûrê elayê
hem cî û mekan nîne wekî badê felayê
ser ta bi qedem ez bisojim şibhê Melayê
perwanesifet suhtim û bê sewt û hisim ez[21]

Tercüme:

Ben ki can-ı derde ve belaya müptela olmaktan ciğer kanı içmiş biriyim (Cegerxwîn'im), Zeyd gibi olmuşum, âlâya çekilmişim, ne bir yerim var ne de yurdum, serseri rüzgâr gibi olmuşum. Melâ gibi bende baştan aşağı yanmaktayım, pervaneler misali yansam da ses ve his vermezim ben.

Analiz:

Her iki şairin mahlasının (Cizîrî ve Cegerxwîn) kullanıldığı tahmisin bu son bendinde, derde ve belaya müptela bir âşığın mahlasının tarifi ve açılımıyla karşı karşıyayız. Klasik edebiyatta gam ve kederden kinaye olup şiddetli hüzünle, dert ile beslenen, ıstırabı yaşam biçimine dönüştüren anlamına gelen cegerxwîn yani "ciğer kanı içmek, ciğer kanına bulanmak" mazmunu acı, dert ve ızdırabın şair için artık doğal bir hal aldığını, hatta "ruhunun gıdası" gibi içselleştirdiği bir noktayı ifade etmektedir. Hafız-ı Şirazî'nin tercih ettiği tabirle "xun-i ceger"[22] mazmununu Cegerxwîn olarak kullanan şair için sevgiliden gelen her türlü bela ve musibet alışık bir hal almıştır artık. İkinci mısradaki "Zeyd gibi olmuşum, âlâya çekilmişim"

20 Süleyman Uludağ, *a,g,e.*, s. 221.

21 Cegerxwîn, *Aşitî*, ed. Abdullah Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011, s. 107-108; Cegerxwîn, *Aşitî*, haz. Fahir Hasan Gulî, Zakho: Zakho Üniversitesi, 2021, s. 108-110.

22 Berziger Halikî, *a,g,e.* s. 604.

ifadesi, bu yürek kanına bulanmış kederli âşığın, kaderine teslimiyetini, onu bir "imtihan alanına" çektiğini vurgular. Mısradaki "çekilmişlik" tabiri hem yükseltilmiş hem de bir tür "cezaya maruz bırakılmış" anlamlarını birlikte taşır. Zira beyitteki *Zeyd* ismi nahiv ilmindeki örnek ve iktibasa vurgu yapmak amacıyla kullanılmıştır. Nahiv ilminde tıpkı *Amr* gibi hayalî bir isim olarak kullanılan Zeyd, örnek ismin önündeki ya da arkasındaki ek ve bağlaçlarla (âlâ) çekim yapılmak için kullanılır. Dolaysıyla beyitte "Zeyd gibi çekilmişlikten" kasıt herhangi bir irade olmaksızın sağa sola çekilmek, ele ayağa düşmek, aşağıya ya da yukarıya çekilmek yahut perişan olmak manasında kullanılmış bir mecazdır. Bu mecaz ifadenin hemen ardından gelen "ne bir yerim var ne de yurdum" dizesi, klasik divan ve tasavvuf şiirinde sıkça görülen gurbet, yersizlik-yurtsuzluk, ruhsal sürgünlük temasını işler. Âşık, mekânsızlık ve aidiyetsizlik içinde, "serseri rüzgâr gibi" oradan oraya savrulan bir varlığa dönüştüğünü ifade etmektedir. Şairin "bâd-ı felâ" olarak kullandığı ve çöl rüzgârı ya da yokluk rüzgârı anlamına gelen bu ifade doğu edebiyatlarında bir metafor olarak kullanılır. Şiirlerinde bu metaforu kullanmış şairlerden birisi Mevlâna Celaleddin-i Rumî'dir ki şöyle der:

تا چه دیدی خواب دوش ای بوالعلا که نمی‌گنجی تو در شهر و فلا

Tercüme: *Ey Bû Âla! dün gece rüya(n)da ne gördün de böylesine şehre ve çöle sığmıyorsun?*[23]

Dolaysıyla üçüncü mısrada şair bâd-ı felâ ifadesini hem maddî hem de manevî bir "yerinden edilme" hâli olarak kullanmıştır. Dördüncü mısradaki "Melâ gibi baştan aşağı yanmaktayım" ifadesi, Melayê Cizîrî'nin şiirsel dünyasını yansıtan poetikasını ortaya koyan bir tasvirdir. Zira Cizîrî'deki aşk ateşi, âşığı bütünüyle işgal eden ama aynı zamanda arındırıcı bir yanış metaforudur. Burada konuşan âşık da aynı ateşin içinde pişen, olgunlaşan, dönüşen bir figür hâline gelir. "Pervaneler misali yansam da ses ve his vermezim ben" cümlesi, aşk yolunun en bilinen mazmunlarından birini çağrıştırır. Pervane, mumun ateşinde yanan ama hiçbir şikâyet etmeyen âşıktır. Bu benzetmeyle âşık, kendi yanışının şikâyetsizliğini, yani sessizliğini, hatta bu yanışın onun varlığının "gereği" olduğunu ifade eder. Cizîrî'nin bu betimlemesinde, derde ve belaya gönüllü talip olan âşık, kader tarafından sınanan ve yalnızlaştırılmış bir aşıktır. Bu âşıkta tıpkı Cegerxwîn'in, mekânsız, yersiz yurtsuz ve sürgün hayatı yaşayan aşığı gibidir. Her iki hâldeki bu yanış, bu eriyiş ve bu yok oluş, pervanenin yanışı gibi sessiz ve sakin gerçekleşmekte, sabır ve teslimiyet içindeki vuku bulmaktadır. Cegerxwîn'in hem klasik mazmunlarla hem modern duyarlıklarla kurduğu bu dil, aşkı sadece bir duygulanım değil, yakıcı, dönüştürücü, sürgünleştirici, feda ettirici bir varlık hâli olarak tasvir eder. Dolaysıyla Cizîrî'nin pervanenin fedakarlığıyla açtığı bu perde, Cegerxwîn'in sürgündeki sessiz sedasız yanışıyla kapanmaya çalışmıştır.

23 Muhammed Ali Muvahhid, *a.g.e.*, s. II/1491.

Sonuç

Analizi yapılan bu tahmisin, klasik Kürt tasavvuf şiirinde "aşık ahlakı", "fütüvvet" ve "melamet" temalarını bir arada işlediği görülmüştür. Tahmiste özellikle pervane ve ateş motifleriyle kendini Hakk'a feda eden âşık tipi öne çıkar. Meyhane ve şarap imgeleriyle ilahî cezbe anlatılır. Sûfî eleştirisiyle riyasızdık ya da fütüvvet ehlinin belirgin bir özelliği olan anti-riya özelliği ve hakikat arayışı vurgulanır. Cegerxwîn'in bu tahmisteki dili, Cizîrî'nin mezkûr gazelindeki diline son derece yakındır ve aynı ölçüde derin sembolik öğelerle süslenmiştir. Dolaysıyla tahmis, hem mistik bir benliğin içsel konuşması hem de aşkın öğretisi olarak sunulmuştur. Bu tahmiste âşık, suretten manaya, akıldan cezbe'ye geçerek "pervaneliği"ni hakikate dönüştürür. Tasavvufî bağlamda âşık-fütüvvet İlişkisini işleyen bu tahmiste âşık, "hakikat yolunun fetâsı'dır. Fedakârlığı, gösterişten uzak bir iç eylemdir. Hizmeti, insan sevgisine dayalıdır. Ahlakı, aşkın tezahürüdür. Bu nedenle "fütüvvet ehli âşık", bu tahmiste aşkı sadece ifade etme biçimi olarak anlatmamış, onu bir ahlak biçimine dönüştürerek işlemiştir. Tahmisteki âşık ahlakı ile fütüvvet ahlakı, aynı manevî eksenin iki yüzü gibidir. Biri aşkın iç disiplini, diğeriyse insana yönelmiş eylemin ahlâkıdır. Fedakârlık, bu iki anlayışın kesişim noktasında yer alır. Âşık, aşk uğruna fedakârlık ederken fütüvvet ehli ise insan ve insanî değerler uğruna fedakârlık etmektedir. Ki her ikisinin hedefi de aynıdır. Bu hedef benliği aşarak hakikate ulaşmak içindir. Gerek Cizîrî'nin gazelinde gerekse Cegerxwîn'in tahmisinde karşımıza çıkan bu âşık ahlâkı hem tarihsel hem estetik hem de tasavvufî bir süreklilik arz eder. Aşk, burada salt bir insanî duygu değil; insanın kendini aşması, dönüştürmesi ve hakikate yaklaşması için kat ettiği manevî bir yolculuk olmuştur. Bu yolculuk, ateşle başlayan, ateşle arınan ve ateşle nihayete eren bir yolculuktur. Âşık, bu yolun hem yolcusu hem meyvesidir ki Cizîrî'den Cegerxwîn'e miras kalmıştır. Nitekim Cizîrî'den Cegerxwîn'e miras kalmış işbu meyveyi Cegerxwîn *Hevî Divanı*'ndaki bir başka şiirinde ise şöyle dile getirir:

Rengê mûm û find bi ronî ez tenê perwane me
Herkesî dinya divêtin ez tenê dîwane me
Bejn û bala nûgihayî tiştekî kêm tê nehin
Lê tenê ez dilpijê dêmên ji rengê dane me
Meygera ava heyatê mûxbeçeka meyfiroş
Kûpekî bîne ji min ra mîrê ber meyxane me
Da meya sade binoşim min divê dostek hebî
Ey evîna dil di bendê serxweş û mestane me
Sofiyê bê nay û mey naçî civîna mûxbeçan
Ez li jorê wê civatê pîrê sergerdane me[24]

24 Cegerxwîn, *Hevî* ed. Abdullah Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011, s. 125; Cegerxwîn, *Hevî*, haz. Fahir Hasan Gulî Zakho: Zakho Üniversitesi, 2021, s. 122.

Tercüme:
Gün ışığı gibi aydınlatır mum, ben ise bir pervane olurum
Herkes dünyayı söyler durur, ben ise bir tek divane olurum
Boy, pos yeniyetme, tek bir eksiği (desen) konulmamış,
Bir tek yürekten söyleyen ben, bir (tütsü) tanesi olurum
Âb-ı hayat şarabını dolaştıran, şarap satıcısı ol meyhane çırağı,
Getir bir şarap dolu testiyi bana, o meyhane(nin) mîri ben olurum
Ta ki o sade şaraptan içeyim ben, bir dost ile oturup,
Ey sevgili bekler yüreğim, sarhoş û mestane ben olurum
Sûfî neysiz ve de meysiz gitmez meyhane çıraklarının meclisine
Ol meclisin başköşesindeki ol sergerdân pîr, ben olurum

Cegerxwîn tıpkı yukarıdaki tahmiste olduğu gibi bu gazelinde de kendi varlığını "pervane" yani mum etrafında dönen âşık olarak tanımlamıştır. Mumun rengi ve ışığı "nur-u ilahî"yi, yani Tanrısal hakikati temsil eder. "Pervane" ise bu nura ulaşmak için kendini yakan, fedakârlığın ve fütüvvetin mecazıdır. Şair herkesin dünyayı bir şekilde sevdiğini, ondan pay almak istediğini belirtirken kendisini "divane" yani meczup bir âşık olarak görür. Bu, dünyevî sevginin karşısında mecazdan hakikate yönelen aşkın da ifadesidir. Burada "bejn û bala nûgihayî" (beden ve görünümün yeniyetmeliği) ile "dilpijê dêmên" (yanmış kalbin dili, aşkın sesi) karşılaştırılmıştır. Şair dış güzelliğin gelip geçici olduğunu, "renkten" yani suretten öte "mana"ya, "renkten (vaz)geçmeye" vurgu yapar. Burada da yukarıdaki tahmiste olduğu gibi klasik zahir-batın (görüntü-öz) karşıtlığı bir hayli belirgindir. Dış güzelliğe değil, aşkın kalpte uyandırdığı renge, yani ilahî cezbe hâline değer verir. Şair kendini burada bir tane yani zerre olarak tasvir etmiştir. "Meygera ava heyatê" (hayat suyu sunan sâkî) ifadesi, tasavvufta mürşid-i kâmile göndermedir. Meyhane, sûfî şiirinde marifet ve aşk mektebidir; mürşidin ya da sâkînin mey sunduğu, âşığın aklını terk ettiği mekandır orası. Şair "mîrê ber meyxane" (meyhanenin efendisi, mürşid-i kâmil) ile kendi arasında bir ilişki kurar. Sâkî'den bir kadeh değil bir testi şarap ister. Bu, hakikat şarabına olan doyumsuzluğun bir ifadesidir. Testiler dolusu aşkın sadelikle içilebileceğini savunan şair, saf, arı duru, katıksız ve riyasız bir aşkı aradığını bu şekilde ifade etmiştir. "Serxweş û mestane" ifadesiyle aşkın vecd hâlini betimler. Âşık, bu ilahî yolculukta bir dost, bir yardımcı bir hemsohbet (dostek) beklemektedir, o dostla Hakk'a yakın olmadıkça o saf şarabı içemeyeceğini belirtir. Sûfî'nin "bê nay û mey" (neysiz ve şarapsız olamayacağını), meyhaneye yani aşk meclisine ancak o ikisiyle girilebileceğini vurgular. Kendisini "pîrê sergerdan" (yolunu kaybetmiş bir pîr yani Hakk'a ulaşmak için benliğini yolda yakmış bir rehber) olarak görür. Sergerdan ifadesiyle tasavvuftaki yersiz, yurtsuz kalenderliğine, fütuvvet ve melamet meşrebine işaret eder. Tüm bu imgeler, sembol, remiz ve metaforlar, aşk yolunda ya da şairinin 20. yüzyıldaki sosyo-politik poetikasındaki aklın, makamın ve sûretin terk edilmesiyle ilintili temalar olarak karşımıza çıkar.

Kaynakça

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

Ali Yıldırım, "Mesnevî'de Ruh ve Beden Tasavvurları", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* 23/9 2021, s. 39-60.

Berziger Halikî, *Şahnebat-ı Hafız,* Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1382.

Cegerxwîn, *Aşitî*, ed. Abdullah Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011.

Cegerxwîn, *Aşitî*, haz. Fahir Hasan Guli, Zakho: Zakho Üniversitesi, 2021.

Cegerxwîn, *Hevî*, ed. Abdullah Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2011.

Cegerxwîn, *Hevî*, haz. Fahir Hasan Guli, Zakho: Zakho Üniversitesi, 2021.

Dîwana Mela Yasîn-i Yusrî, Amed. Semih Gezer, Wan: Peywend, 2022.

Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto, 2014.

Feqiyê Teyran, Jiyan, Berhem û Helbestên Wî, Amed. M. Xalid Sadinî, İstanbul: Nûbihar, 2017.

Halid Cemil Muhammed, *Melayê Cizîrî, Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev. Ümit Demirhan, İstanbul: Hivda, 2008.

Hasan-ı Enverî, *Ferheng-i Fişorde-i Sûhen*. Tahran: Sûhen, 1382.

İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Mela Ehmedê Zivingi, *Gerdaniya Gewherî, Şerha Dîwana Melayê Cizîrî,* İstanbul: Avesta, 2013

Melayê Cizîrî, *Dîwan,* Kürtçe Metin & Türkçe Çeviri, çev. Osman Tunç, İstanbul: Nûbihar, 2018.

Melayê Cizîrî, *Dîwan,* Müstensix Mihemmed Teyyar Paşa, İstanbul: Hîvda, 2019.

Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân, Mevlâna Halid-i Bağdadî.* Tercüme ve şerh: Abdulcebbar Kavak, İstanbul: Semerkand, 2013.

Muhammed Ali Muvahhid, *Mesnevî-i Ma'nevî I-II*, Tahran: İntişarat-ı Hermes, 1396.

Nasrullah Purcevâdî, *Pervâne û Ateş*, Tahran: Ferheng-i Muasır, 1397.

Said Nefisî, *Serçeşme-i Tasavvuf Der İran,* Tahran: Esatir, 1385.

Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: Kabalcı, 2016.

Unsurü'l-Meâli Keykâvus, *Kabusnâme*, ed. Gulâmhüseyn Yusufî, Tahran: İlmî Ferhengî, 1380.

Veysel Başçı, "Sûfî Şair Cezerî'nin Celâleddin Tabib-i Şirazî'nin Mülemmaını Tahmîsi Üzerine Bir İnceleme", *İran Çalışmaları Dergisi,* 8(2), 147-188, 2024.

MELAYÊ CIZÎRÎ'NİN DİVANI'NDA ŞÜKÜR VE KANAAT AHKAKI

Muhammed Şerif AZARKAN[1]

Giriş

Doğu coğrafyasının birçok şairi gibi Melayê Cizîrî'nin de hayatı hakkında yeterli bilgi ve kaynağa sahip olmadığımızı en başta söylemek gerekir. Melayê Cizîrî, asıl adı Ahmed, babasının adı ise Şeyh Muhammed'dir. Aile kökeni Cizre'nin köklü aşiretlerinden olan Bohtî (Botî/Bûti) aşiretine dayanmaktadır (Azarkan, 2021, s. 5). Cezire mensubiyetinden dolayı *"Melâ-yê Cizîrî"* lakabı ile meşhurdur. Birçok araştırmacının ulaştığı bilgi Melayê Cizîrî 1570 yılında doğmuş ve 1640 yılında vefat ettiği genel kanıdır. Cizîrî, Kürtçe'nin bütün lehçelerinin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe'ye de vakıftır. (Tunç, 2013, s. 17) Şiir, edebiyat ve tasavvuf dünyasında "*Mele Ahmed'ê Cizirî*" olarak şöhret bulmuştur (Tüzün, 2014). Şairin bizzat şiirlerindeki ifadelerden yola çıkarak özellikle gazel ve kasidelerinin birden çok yerde adının Ahmed olduğunu belirtir. 16.yy.'da yaşayan Melayê Cizîrî bu dönemde Şêxê Cizîrî/Cizre'nin Piri ve Reisü'ş-Şu'ara/Şairler Reisi olarak da anılmıştır (Qanatê Kurdo, 1992). Melayê Cizîrî kendisinden sonra gelen birçok yazarı etkilemiştir. Mela'dan etkilenen yazarların başında Feqîyê Teyran, Mîr İmadeddin, Ahmed-i Hanî, Haci Kadir-i Koyî, Goethe vb. gelmektedir (Zivingî, 2014). Melayê Cizîrî her şeyden önce bir mutasavvıftır. Bir mistik için şiir bir araçtır. Melayê Cizîrî Divanı'ndan başka eseri olup olmadığı tespit edilememiştir. Melayê Cizîrî'nin Divanı, Farsça'da Hafız Şirazi ve Mevlana ile Molla Cami'nin, Arapça'da İbn Fariz'in, Türkçe'de Fuzûlî'nin Divanları ile eşdeğer görülmüş Kürtçe bir eserdir (Zivingî, "Mukaddime" -Cim-; Doru, 2012). Melayê Cizirî, şu mahlasları kullanmıştır: Mela/Melê (161 yerde), Ahmed (12 yerde) ve Nîşanî (11 yerde)'dir. Divanda, Cizira Botan Beyine/hükümdarına methiyeler de içerdiği görülmüştür. Melayê Cizîrî'nin Divanı Türkçe, Arapça, Farsça ve Rusça gibi farklı dillere çevrilmiştir (K.R. Eyyübi, 1994; Doru, 2012). Biz bu çalışmamızda Melayê Cizîrî'nin Divanı'nda Şükür ve Kanaat Ahlakını değerlendirmeye çalışacağız.

1. Melayê Cizîrî Divanı'ndan Şükür

Bu seçki, Melayê Cizîrî'nin divanında Şükür, **ilahi takdire karşı şükretmek** inancını ve bu inancın getirdiği iç huzuru yansıtan beyitlerden oluşmaktadır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Kürt Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, serifazarkan0324@gmail.com

Syf No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
40	***Şukur bînahiya min hat û Yeᶜqûb dîde-rewşen bû Bi boya Yûsifê Miṣrê li Kenᶜanê beṣer peyda***	*Şükür ki gözümün nuru geldi Yakup'un gözleri aydınlandı Mısır'lı Yusuf'un kokusuyla Kenan ilinde gözleri açıldı*	Şükür
40	***Bi tûlên asitanî ra vexwendim mîr bi dergahî Bi vî çavî ḥebîb dîtim şukur ev şefqe Mewlê da***	*Eşiğindeki köpeklerle birlikte çağırdı sultan beni huzuruna Şükürler olsun Mevla'ya ki bu gözlerle gördüm sevgiliyi*	Şükür
40	***Bi teşrîfa xwe ez xwendim ji lutfê bende nîşan kir Xelat û şefqe û dildan şukur-xwaz în ku Baxwoy da***	*Kerem edip çağırdı, lütfuyla nişanlar takıp işaretledi bu kulunu Şükür Allah'a ki; bunca hediyeleri o vermiştir bize*	Şükür
40	***Me hadir secdeya şukrê li wî ᶜerdê muqeddes kir Bi mujganên xwe dur suftin enî malî li ᶜerdê da***	*Şükür secdesine kapandım sevgilinin mukaddes beldesinde Gözyaşlarımı kirpiklerime dizip alnımla süpürdüm yerlerini*	Şükür
88	***Pîrê muġan ji şîşeyê da me sefînekî meyê Şukrê Xudê ku qulzemek min ji xwe ra qebale kir***	*Büyükçe bir kadeh sundu bize mey şişesinden pîr-i mugan Şükür Allah'a ki, içmek için götürü aldım ol denizi*	Şükür
42	***Lillahilhemd [ji yarê] me di dest cam e lebaleb Ji lebê noşî peyapey di dil îlham e lebaleb***	*Şükür Allah'a ki, sevgiliden bir kadeh var elimizde lebaleb Gönlü biteviye dolduran bir ilham var tatlı dudaklarında lebaleb*	Şükür

Syf No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
88	***Bi ebsaran nezer min çû ji çerxê qewsê ebrûyan Şukurxwaz în ku çehvan karî ber 'eynê besaret kir***	*Gözlerimde fer kalmadı hiç, kaşlarını oynatmasıyla Şükür Allah'a ki, gözümü alıp basiret ihsan etti bana*	Şükür
88	***Tinê ew secdeya şukrê dibet mihrabê qewseynan Ku delq û şeml û seccade bi vê avê qesaret kir***	*Sadece şükür secdesine varır kaşların mihrabında Hırkayı, giysiyi ve seccadeyi yıkayıp temizler gözyaşıyla*	Şükür
108	***Saqiyê sîmê saqê ma jehrê helahilî bidet Canê me şukr û minnetê tîz-rewan reqs e ferz***	*Gümüş tenli sakimiz elinde öldürücü zehri bize sunarsa Teşekkür ifadesi için ruhumuzun o raksa varması farz olur*	Şükür
138	***Mihnet û cewra hebîbî [qehr] û azara reqîbî Heq tinê da min xerîbî lê şukur Baxwoy we daye***	*Sevgilinin eza ve cefasıyla rakiplerin kahr u azarını Şükürler olsun Hak sadece ben garibe vermiş bunların cefasını*	Şükür
14	***Pur 'umir min çû bi sextî lê şukurxwaz im ji bextî Zuhre bû ew yek li textî belku bêm Şemsi'd-duha ye***	*Meşakkatle geçti ömür, yine şükür etmekteyim bahtıma Zühre idi parlaktı tahtında, yüzü tıpkı şems-i duha*	Şükür

2. Melayê Cizîrî Divanı'nda Kanaat / Kadere Rıza

Bu seçki, Melayê Cizîrî'nin divanında **Kanaat, kadere rıza, ilahi takdire teslimiyet, her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği** inancını ve bu inancın getirdiği iç huzuru yansıtan beyitlerden oluşmaktadır. İnsani değerlerden en önemli olanlarından biri de kanaat sahibi olmaktır. Kanaat sahibi olmak, mutlu olmak ile eş değerdedir. Bir insanın gördüğü, istediği her şeye sahip olma isteği aç gözlülüğün belirtisidir. Bu durum kişinin yoksul kalmak istemeyişinin bir nevi dışavurumudur. Zengin fakir arası grupların çekişmeleri de bu sebeptendir. Melayê Cizîrî insanlar arasında görülen bu durumların önüne geçmek için beyitlerinde nasihatler vermiştir.

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
40	***Herdu birhên te ji îxlas û yeqîn*** ***Me di wî secde ye bi adabê du'a***	*Her iki kaşın ihlas ve yakîndendir* *Bizim o secdemiz de dua adabıyla olmuştur.*	Kadere Rıza ve İhlas
40	***Ji dilek safî bibeyn mihrabê Secdeyek lazim e der babê du'a***	*Saf bir gönülle yönel mihraba* *Dua kapısında bir secde lazımdır.*	Kadere Rıza ve Dua
40	***Me be dil 'urwetê wusqa ye di dest Ji senaya te ser elqabê du'a***	*Gönlümüzde sağlam bir kulp var elimizde* *Senin övgünle dua makamına ulaşırız.*	Kadere Rıza ve Allah'a Güven
40	***Ji ezel yekcîhetî daye Melê*** ***Her me îxlas ji esbabê du'a***	*Ezelden beri tek yönlülük vermiştir Mela'ya* *Bizim ihlasımız duanın sebeplerindendir.*	Kadere Rıza ve İhlas
45	***Pê li tolê asitan da çix bi wan le'lan kirî*** ***Dergehê fethê vebû dîsan li mehcûran 'eceb***	*O lal dudaklardan çık emri sadır olunca eşikteki köpekçiklere* *Açıldı yine biz uzak unutulmuşlara manevi fetih kapıları.*	Kadere Rıza ve İlahi İrade
45	***Bendeyê sadiq seher amancê reştûzên xwe kir*** ***Min bi qewlê dijminan dest da xedengan bêsebeb***	*Sadık kölesini hedef kıldı siyah gözlerine seherin vaktinde* *Düşmanların sözleri üzerine elime aldım okları sebepsiz yere.*	Kadere Rıza ve Sadakat

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
46	***Ger dused peykan di nêva dil buwan dê xweş buwa Her dema kewkeb bidîna necm û perwîn bêhîcab***	*İki yüz sivri peykan saplanmış olsa da gönlüme, iyileşirdi şüphesiz Ne zaman ki seyretseydim bir kez Süreyya yıldızını perdesiz.*	Kadere Rıza ve Sabır
46	***Xweş li min 'alem siyeh ma seyrê kewkeb qet neman Ez ji vê rojê ditirsam axirî zû kir şitab***	*Karanlığa büründü âlem, görünmez oldu gökte yıldızlar Korkuyordum böyle bir günden, sonunda çabuk geçti bu an.*	Kadere Rıza ve Ahiret
48	***Gunah zuhd û tamat hilnagirit [x]era[b]at Kesê bi vî li rê bet divê biket ri'ayet***	*Bunca göstermelik zühdü ve günahı kaldıramaz harabat Bu kapıdan giren için vaciptir erkan ve adaba riayet.*	Kadere Rıza ve Riyadan Kaçınma
50	***Me bi bejna te dixwûnin def û qanûn û rebab Qehweya telx digel zehrê helahil biderî***	*Elimizde def ve ney ile aşkına şevk u saz ile amadeyiz Öldürücü zehri acı kahve içre sunsan da bize.*	Kadere Rıza ve Aşk
52	***Sa bır mey ve si nin tat lı ol du ğu nu ha ber ver di aş kın üs ta dı Neşe ile do lup taşt ı gö nül, bun ca gam ve ke derd en sonr a***	*Sabır meyvesinin tatlı olduğunu haber verdi aşkın üstadı Neşe ile dolup taştı gönül, bunca gam ve kederden sonra.*	Kadere Rıza ve Sabır

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
52	***Her neşter û şewkên ku tebîbê me li dil da*** ***Min yek bi yek û têkî li derdê xwe şifa girt***	*Sevgilinin, gönlü yaralayan her bir dikenle neşterini* *Birer birer şifâ kılsın diye bu derdime kattım.*	Kadere Rıza ve Hikmet
52	***'Aşiq ji xemê saye dî û cam teleb kir*** ***Pur 'eqli didêrit me ji qismê hukema girt***	*Âşık, gamdan bir gölge görüp mey kadehini istedi* *Hüke mad an öğrendik bundan içenlerin selim akla sahip olduğunu.*	Kadere Rıza ve Akıl
55	***Bê meya le'l Mela min ji meya al çi hez*** ***Suhbeta tê nebitin yar bi her hali çi hez***	*Ey Mela, lal du dak lar ol ma dıkça kırmızı şarabın tadı olmaz* *İçince sevgilinin bahsi geçmeyen hiçbir sohbetin tadı olmaz.*	Kadere Rıza ve Aşk
55	***Ne ku wek terg ji remzên te bibarin li peykan*** ***Ji birînên xwe dilê şubhet xirbal çi hez***	*Dolu gibi yağmadıkça oklar bakışlarından gönlümüze* *Yaralardan bir eleğe dönmüş gönlün tadı olmaz.*	Kadere Rıza ve Rıza
55	***Husn û sur girt û şibit cezbe li dil da mehbûb*** ***Me ji zulf û xet û xal û qed û meyyal çi hez***	*Sevgilinin, gönlü titretecek bir güzelliği olmasa eğer* *Cilveli endamın, zülüf ve benlerin bizim için tadı olmaz.*	Kadere Rıza ve Güzellik

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
55	***'Işq û 'ilmê but û latan bi serek 'alî nabit Qederek hali nebit beyhude feryad çi hez***	*Mağrur olmayla güzellerin aşkı ve ilmi bilinmez asla Hâliminden biraz olsun nasib yoksa, feryadın tadı olmaz.*	Kadere Rıza ve İlim
56	***Teyxûn çi di destê tu zehî dewlet û îqbal Herçî tu bo wî dam di tora xwe huma girt***	*Devlet u ikbal olan doğan kuşu elin dedir senin, ne güzel! Tuzağına düşürdüğün her şey hüma kuşuna av olur.*	Kadere Rıza ve Kader
56	***'Enqa ne şikarê kes e davan tu biçîne / Dava te li 'enqayê veda badihewa girt***	*Anka kuşu kim senin avı olmaz ki önü ne tuzak kurasın / Anka'yı tutmaya uğraşanın çabası bey hu de kalır.*	Kadere Rıza ve Hırs
57	***Te dizanim, te dibînim ku tu yî nûrê wucûd / Ellah Ellah ji çi nûr e te serapa me lebaleb***	*Bilirsin ey sevgili! Billahi hayalim desin gece gündüz / Fikrimde hayalimde her dem yanımdasın ge ce gün düz.*	Kadere Rıza ve Vahdet-i Vücut
57	***Her bi mîzan direşînin cegerê, tîr [û] xedeng / Ji neseq sa'îqe me j'qewsê hilalî şeb û roz***	*Biteviye oklar yağdırmadasın ciğerimize her an / Tıpkı yıldırımlar gibi hilal kaşlarından gece gündüz.*	Kadere Rıza ve İlahi Takdir
58	***Şehsuwaran pur-kemend avêtine qelbê Melê / Bend naket xeyrê fitrakê te sed fitraki rûh***	*Binicilerin şahı çokça kement atmış bu gün Mela'nın kalb ne / Yüz kement de ol sa bağlayamaz kimse bu ruhu bağından başka.*	Kadere Rıza ve Nefs Terbiyesi

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
60	***Nûra ji qudret lê du nûn jê ra dinalin erxenûn / Wer ayeta 'işqê bixwûn xweşnusxeyek mestûr e dil***	*Kudret nuru iki nûn'dur yüzün de inleyip durmakta ona arganun / Gel de aşk ayetini oku onda yazılmış hoş bir nüshadır gönül.*	Kadere Rıza ve İlahi Sanat
60	***Dil er ji te mesrûr bitin me dê ji Melê destûr bitin / Dê ket cehan pur nûr bitin lê daîma rencûr e dil***	*Gönül sen den mesrur olsa ve Mela'dan destur almış olsa / Dünya nur la dolsa da, aşkından her dem hastadır gönül.*	Kadere Rıza ve Gönül
62	***Dûr î ji wê şehzadeyê durdaneya gerden ji 'ac / Durdaneya gerdenbilor reyhan ji ser werdên di cûr***	*Uzak kalırsın o fildişi gerdanlı, inci tanesi şehzadeden / O billur gerdanlı dürdanenin, elvan gülleri üzerinde ne reyhanlar.*	Kadere Rıza ve Dünya Sevgisi
62	***Mihra te pur ebter kirîn xalan ji ber biskan [d] erîn / Zulfa muselsel 'enberîn çîn çîn ji Çînê têti bac***	*Sevgin deli divane etti bizi, göster benlerini kâküllerin altından / Amber kokulu müselsel zülüflerne Çin'den dalga dalga haraç gelir.*	Kadere Rıza ve Aşk
62	***Çavên belek qewsê helek çerx û felek xalib melek / Fî hubbiha 'umrî delek we'l-hubbu yecrî fî 'ucac***	*Siyah gözler, yay kaşlar ve rakstaki melek gibi güzeller uğruna / Şiddetli fırtınalar için de geçen bir aşkla ömrümüz telef oldu.*	Kadere Rıza ve Aşkın Tehlikesi

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
64	***Razê dehrê ji sipihrî tu nizanî bi cedel / Hikmetê Dawer e tu j'hikmetê Dawer meke behs***	*Cedel yoluyla anlayamazsın feleklerin seyrinden âlemin sırlarını / Allah'ın takdir ve hikmetidir, hikmetinden söz etme artık.*	Kadere Rıza ve Hikmet
64	***Avê heywan te divêtin tu bibe hemrehê Xizr / Camê Cem bîn û ji Dara û Sikender meke behs***	*Hızır' la yol arkadaşı ol, abıhayatı istiyorsan eğer / Getir câm-ı Cem'i sun, Dara ve İskender'den söz et me ar tık.*	Kadere Rıza ve Gerçek Hedef
64	***Ji ezel 'aqîbetê karî ku me'lûmi niye / Camê mey noş û ji teqdîrê muqedder meke behs***	*Bir işin akıbeti önceden malum değilse eğer / İç mey kadehinden, mukadder takdirden söz etme artık.*	Kadere Rıza ve Kader
66	***Remza te di canê me bi endazeyê razan / Her yek bi hezar reng rewanê me dixwazin***	*Gönlümüzdeki remizlerin sırlarla ölçülemez / Bin bir türlü yolla canımızı isteme de onlardan her biri.*	Kadere Rıza ve Sır
66	***Tîran li me det dost me dê sîne hedef bit / Nazan li me ket nazê me zarî û niyaz in***	*Sevgili oklarıyla vurmak isterse, sinemizi hedef kılarız / Bize naz ederse de bizim nazımız yalvarıp ya karmak olur.*	Kadere Rıza ve Teslimiyet
67	***Muhbet û mihnet di zor in hub dibêm bêşek bela ye / 'Umr û jî, xweş pê diborin sotin û derd û cefa ye***	*Mihneti çoktur aşkın, şüphesiz bir beladır aşk / Hoş geçer onunla ömür, derd u cefa ile yanmaktır aşk.*	Kadere Rıza ve Aşkın Zorluğu

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
67	***'Işq derdek bêtebîb e lê mufa wesla hebîb e / Kuştime cewra reqîb e pur le'înê rûsiya ye***	*Tabibi olmayan bir derttir aşk, ilacı vuslattır onun / Pek lanetli, kara yüzlü rakibin zulmü öldürür beni.*	Kadere Rıza ve Vuslat
67	***Hubbê cismanî du roj in gerçi dil pir pê disojin / Xef ceger peykan dinojin mîlê neqşê bêbeqa ye***	*Bir iki günlüktür cismani sevgi, gönülleri çokça yaksa da / Ulaşmış olsa da oklar ciğere, çabuk silinen bir nakıştır sonuçta.*	Kadere Rıza ve Cismani Aşk
68	***Dûr nekî da tu j'derê xwe wernegêrî jê serê xwe / Borîn ew di serê xwe ser di nava rê niha ye***	*Kapından uzak kılma onu, çevirme yüzünü ondan / Yoluna başını koyup vazgeçmiş çünkü cânından.*	Kadere Rıza ve Bağlılık
69	***Surmepoşên surê bi ser kil de / 'Aqilan pê xirab û ebter ke***	*Sürme çek doğuştan sürmeli fettan gözlerine / Perişan edip divane kıl akıl sahiplerini.*	Kadere Rıza ve Aklın Sınırı
69	***Were carek eger tu lutfê key / Me bi qurban yek du xençe ke***	*Lütfedip eğer bir kez olsun gelirsen / Gel bizi bir iki goncaya kurban kıl.*	Kadere Rıza ve Fedakarlık
70	***Qesdê serçeşmeyê heywanê heqîqet ke Mela / Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serab e***	*Abıhayat çeşmesine ulaşma hedefini gerçekleştir ey Mela! / Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla bir seraptır.*	Kadere Rıza ve Dünya Hırsı
71	***Bi mîzan qewsê mahê new bi wechê dilberê min dî / Ji çeşmê goşeyê ebrû bi dûrî cam îşaret kir***	*Kaşlar üstüne tuğra gibi düşen zülüflere bak / Tatlı, güzel, asil hareketlerle latif şekiller alnında.*	Kadere Rıza ve İlahi Sanat

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
71	***Di batin secdegaha min ji secda herdu ebrû ne / Bi 'eynê taqê mihrab in di 'ilmê ehlê hal ebrû***	*Hakikatte secdeye kapandığım o iki kaştır secde-gahım / Aynı tak-ı mihraptır kaşlar ilm-i hâl erbabınca.*	Kadere Rıza ve Manevi Odaklanma
72	***Husn û hub zatekê qedîm in lê cuda bûn ew ji yek / Lê niha ismê hudûsê lê hukum tefsîle bû***	*Ezelde bir iken güzellik ile sevgi, ayrı düştüler birbirinden / Hudus ismini aldılar daha sonra, hükmün takdiri böyle idi.*	Kadere Rıza ve Varlık
72	***Cezbe û seyra sulûkê bêmehebbet nabitin / Cehdeya bê'işq û hub çendî ku kir bêfeyde bû***	*Muhabbet olmadan gerçekleşmez ne bir cezbe ne seyri-sülûk / Aşk ve sevgisiz bir cezbe fayda vermez ne kadar çaba sarf edilse de.*	Kadere Rıza ve Çaba
72	***'Aşiqê baqî nebû wasil hetta fanî nebû / Nuqteyê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'alemê***	*Baki âşık vuslata eremedi tâ ki fani olmadıkça / İlim ve kitabetin bütün şekilleriyle varlığın çıkış noktası.*	Kadere Rıza ve Fenafillah
73	***Sûreyê "Ummilkitab" madarê hezret sûri bî / Paşê Newşîrwan dibêm her hakimê 'adil tu yî***	*Koruyucu bir sur olsun meclisinin etrafında Fatiha suresi / Sensin derim en adil padişah Nuşirevan'dan sonra.*	Kadere Rıza ve Adalet
73	***Mislê Hatem dê bi danê der cihan meşhûri bî / Ma Cizîrê şubhê darê textê heft iqlîm bit***	*Dilerim yayılır ünün cihanda Hatem gibi ihsan ile ikramda / Yedi iklimin tahtı gibi mi olsun Cizre ülkesi.*	Kadere Rıza ve Cömertlik

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
74	***Ma bi çewganê te her perkende û meqhûri bî / Ma lîsanê min du'agoyî li derheq wesfê Xan***	*Çevgân sopasının önünde parça parça olup kahr olsun daima / Dilim duacıdır sadece vasıflarını methetmede Han'ın.*	Kadere Rıza ve Nefsi Terbiye
75	***Ev ehseni teqwîm lew hatiye tefsîrê / Surra te li dêm ayetê kubra ye neşêm***	*Çünkü bu ahsen-i takvimle güzelliğinin tefsiri olmuş / Yüzündeki sır, büyük bir ayettir.*	Kadere Rıza ve İlahi Sanat
77	***Teqdîri ku hukmê li Melê carî ket / Qet kes heye mumkin bidetê texyîrê***	*Takdiri ki hükmü Mela'ya cari kıldı / Kimse var mı ki onu değiştirebilsin.*	Kadere Rıza ve Kader
78	***Sed zahid êxistin ji rê wê nazika lebşekerê / Şekker di nav lêvan e wê reyhan li dor sêvan e wê***	*Yüzlerce zahidi yoldan çıkarmış o şeker dudaklı sevgili / Şeker var dudaklarında, reyhan var elmalar etrafında.*	Kadere Rıza ve Zahiri Aşırılık
78	***Lazim dibêm min dê kujî kes nîne çîtin mehderê / Kes nîne ret mehder biket bes girtiyan ebter biket***	*Şefaat edip kurtaracak yok mu, öldüreceksin en sonunda beni / Yok artık bana şefkat edecek, altın süsleri sarartacak kimse.*	Kadere Rıza ve Zulüm
79	***Bi tebilxaneyê şahî were texti ku îro şehê Kurdistan î / Kagulê berde bi ser xal û xetan ku muselsel binumî reyhanî***	*Tören eşliğinde gel otur tahtına, sultansın bugün Kürdistan'a / Kâkülleri sal benler üstüne ki görünsün müselsel siyah reyhanlar.*	Kadere Rıza ve Düzen
80	***Ma bi 'îş û noş şahî ew qeder 'umrê te bit / Çendekê salik di dewrê bêniyet ber karê te bî***	*Saadet ve mutluluk içinde geçen ömrün bundan mı ibaret / Seyrü sülûkte birçok salik, emrine amade olsun senin.*	Kadere Rıza ve Ömür

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
80	***Her kesê ne j'dil du'ago û senaxwanê te bî / Girtiyê qeyda te û armancê nûbarê te bî***	*Her kim senin gönülden duacın ve senakârın olmazsa eğer / Oklarının hedefi olup esiri olsun kaydının senin.*	Kadere Rıza ve Samimiyet
81	***Her derê ne'la feres şubhet Buraqê vê kevit / Çeşmeyê heywan ji wî 'erdê mubarek fûri bî***	*Burak misali atının ayaklarının değdiği her bir yer / Abı-hayat fışkıran kutlu bir çeşme olsun sana.*	Kadere Rıza ve Bereket
81	***Ma te 'umrî Xizr û Nûh û mulkê Zulqerneyn bitin / Gunbeda çerxê mulemme' her bi te me'mûri bî***	*Sadece Hızır'la Nuh'un ömrü, Zülkarneyn'in devleti yeterli mi? / Parıltılı yıldızlarla süslü gökyüzü her daim mamur olsun seninle.*	Kadere Rıza ve Hırs
82	***Çeşmê min çeşmê Suleymanî li halê mûri bî / Ê ne wek go bê ser û pa bit di benda xizmetê***	*Gözlerim Süleyman'ın gözlerini gören karınca gibi olsun / Başı ayağı olmayan bir goy (top) gibi hizmetinde olmayan.*	Kadere Rıza ve Alçak Gönüllülük
82	***Ma bi çewganê te her perkende û meqhûri bî / Ma lîsanê min du'agoyî li derheq wesfê Xan***	*Çevgân sopasının önünde parça parça olup kahır olsun daima / Dilim duacıdır sadece vasıflarını methetmede Han'ın.*	Kadere Rıza ve Nefsi Terbiye
83	***Mihraba du birhên te ne[bîn]it 'arif / Nabit ku bi çi bit di dema tekbîrê***	*İki kaşının mihrabını görmezse arif / Tekbir anında neye yöneleceğini bilemez.*	Kadere Rıza ve Manevi Odaklanma
83	***Teqdîri ku hukmê li Melê carî ket / Qet kes heye mumkin bidetê texyîrê***	*Takdiri ki hükmü Mela'ya cari kıldı / Kimse var mı ki onu değiştirebilsin.*	Kadere Rıza ve Kader

Sayfa No	Kürtçe Beyit (Orijinal)	Türkçe Çeviri	Konu Teması
84	***Şi'ra me di heq te lew çû heta [Ma]çînê / Neqşên felekan guh diderin vê nezmê***	*Şiirimiz senin hakkında Çin'e kadar ulaştı / Feleklerin nakışları bu nazma kulak vermektedir.*	Kadere Rıza ve Sanat
84	***Tenha ne beşer her dikerin tehsînê / Her di medhê te senaya sîne û qelbê Melê***	*Sadece insanlar değil, hepsi de övmektedir / Mela'nın sinesi ve kalbi her daim seni övmektedir.*	Kadere Rıza ve Övgü

Sonuç

Türk, Fars ve Arap edebiyatları gibi Kürt edebiyatında da şükür ve kanaat üzerine yazılan beyitler vardır. Bu beyitleri divanında zikredenlerin başında Melayê Cizîrî Divan gelmektedir. Şükür ve Kanaat, İnsani değerlerden en önemli olanlarından biri de kanaat sahibi olmaktır. Kanaat sahibi olmak, mutlu olmak ile eş değerdedir. Klasik Kürt Edebiyatında Melayê Cizîrî Divanı'nda şükür ve kanaat üzerine yazılan beyitler ayrı dillerle şerh edilmiş/yorumlanmış ve yüzyıllar boyunca günümüze kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Melayê Cizîrî' Divanı'nın bu kadar zengin olması divanın derinliğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Sonuç olarak Melayê Cizîrî Divanının şairlerin, yazarların ve araştırmacıların üzerinde büyük bir etki bıraktığını ve dikkat çeken bir divan olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Melayê Cizîrî Divanı hemen hemen bütün konuları kendi bünyesinde barındırmıştır. Sonuç olarak şükür ve kanaat konuları da zengin bir şekilde ele alındığını görmekteyiz.

Kaynakça

Azarkan, M. Ş. (2021). *Melayê Cizîrî Dîvânı'nın Tenkitli Metni ve Fuzûlî Dîvânı ile Karşılaştırılması.* (1.Baskı). Sonçağ Yayınları.

Doru, M.N. (2012). *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri.* (1.Baskı). Nûbihar Yayınları.

Qanatê Kurdo, (1992). *Tarixa Edebyeta Kurdi-Kürt Edebiyatı Tarihi.* Özge Yayınları.

Septioğlu, Abdulmukit, *Melayê Cizîrî Dîvânı'nın Şerhi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2005.

Tunç, O. (2013). *Melayê Cizîrî Dîwânı.* (5.Baskı). Nûbihar Yayınları.

Tüzün, M. (2014). *Cizre Tarihi -2- Arkeoloji, Bilim ve Sanat*. (1.Baskı). Nûbihar Yayınları.

Zivingî, A. (1958). *Mine'l-*'İlkdu'l-Cewherî fî-Şerhi *Dîwanı'ş-Şêx el-Cezerî.* (1.Baskı). Matbaatu Rafideyn Yayınları.

Zivingî, N. (2014). *Stêrkên Edebiyata Kurdî*. (1.Baskı). Banga Haq Yayınları.

HAKİKÎ AŞKA GİDEN YOLDA MECAZÎ SEVGİLİNİN MELÂYÊ CİZÎRÎ'YE ETTİKLERİ ÜZERİNE BİR TEFEKKÜR: AŞKTA DİLBER'İN AHLAKÎ TEZAHÜRLERİ

Mehmet CENGİZ[1]

Giriş

Bir ârif-i billâh ve âşık-lillâh olan Melâyê Cizîrî,[2] bilinen tek eseri olan Kürtçe *Divan*'ının tümünde olmasa da büyük kısmında sevgiliye olan aşkını mecazî bir anlatımla tasvir eder. Melâ'nın âşık olduğu bu sevgili/dilber/kadın şüphesiz ki güzellikte zirvedir. Öyle ki Melâ, vuslatına ermek için kendi varlığını bile bu dilbere kurban etmiştir. Peki, sûrette bu kadar güzel olan dilber sîret/ahlak açısından acaba nasıldır? İşte Melâ'nın aşkının bu kısmı bela, çile ve ah u eninlerle doludur. Melâ'nın inci yüzlü, parlak tenli, şeker dudaklı, amber/gül kokulu, zarif boylu, narin parmaklı, gül kırmızı benli, akrep/yılan zülüflü ve meyperest olan dilberi ortaya koyduğu ahlakî davranışlarıyla çoğu zaman âşığı olan Melâ'yı incitmektedir ve ona eziyet etmektedir. Filhakîka dilberinin ortaya koyduğu bu aşk ahlakı Melâ'yı hüzne boğmaktadır. Ancak büsbütün çileli olan aşk hayatına rağmen Melâ, dilberinin her türlü cevr u cefasını hoş karşılamaktadır ve dilberinde vuslata ermek için firakın her türlü zehrini şerbet deyip içmektedir. Peki, Melâ kendisine bunca eziyetleri yapan dilberine neden kördüğüm bağlanmıştır? Şüphesiz ki bu sorunun tam cevabı ileride tarafımızdan yapılacak müstakil başka bir çalışmada ele alınıp incelenecektir. Biz bu çalışmamızda yalnızca dilberin Melâ'ya ettikleri, yani aşkta dilberin ahlakî tezahürleri üzerinde duracağız ki ortaya çıkan tabloda Melâ ile dilber arasında her türlü cefaya rağmen kuşatıcı bir vefa yaşanmaktadır ve işte bunun adı aşktır!

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. ORCID: 0000-0002-1341-6553 mehmetcengizfakih@gmail.com

2 XI. (XVII.) yüzyılda Cizre'li bir âlim/sûfî olan Melâyê Cizîrî'nin hayatı, eserleri, düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. Bk. M. Sait Özervarlı, "Molla Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Nisan 2026); Ahmed b. Muhammed ez-Zivingî el-Bühtî el-Kâmişlî, *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi dîvâni'ş-şeyh el-Cezerî* (b.y. Matbaatu's-Sabâh, 1407/1987), 10-23; Tahsîn İbrâhim Doskî, *Şerhâ Dîwânâ Melâyê Cizîrî* (b.y. y.y., 1436/2015), 8-16; Ruhullah Öz, *Şarkın Bilgesi Melayê Cizîrî Hayatı-Düşünceleri-Akidesi* (Van: Peywend Akademi, 2022), 19-316.

1. Mecâzî Sevgilinin Melâyê Cizîrî'ye (V. 1050/1640) Ettikleri: Aşkta Dilber'in Ahlakî Tezahürleri

Rabbânî aşkın tecellilerini mecâzî sevgilisi üzerinde temaşa eden Melâyê Cizirî, kalbi her daim mahzun bir âşıktır. Zira gönül verdiği sevgilisi/dilberi/kadını, aşk vuslatını erteleten tavırlar içine girerek Melâ'yı incitir. Kendisi ile dilberinin aşk halini mum ile pervaneye benzeten Melâ, canının aşktan dolayı mutlak bir ateş içinde olduğunu haykırarak mutlak bir vuslatı arzular.[3] Maşûk olan mecâzî dilber'in, âşıkı olan Melâyê Cizirî'ye ettiklerini, yani onu ızdıraplı bir halden ızdıraplı başka bir hale soktuğu ahlakî tezahürlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Melâ'nın mecazî sevgilisi/dilberi, ezelî güzelliklerin meşşatesi olan zülüflerinin çengelini tuzak yaparak Melâ'yı esir almak ister.[4] Ay yüzlü dilberinin güzelliğinden perişan ve sarhoş olan Melâ, bir taraftan güzellikte melek sıfatlı diye tarif ettiği dilberinin siyah kirpiklerinden ve hilal kaşlarından üstüne atılan oklarla yaralanır, diğer taraftan ise dilberinin remizlerinden[5] ve akreplere benzettiği siyah zülüflerinden darmadağın olan gönlü kor ateşler içinde yanar.[6] Dilberinin müstesna güzelliği karşısında baştan aşağı yanan[7] ve kalbi/aklı tutulan Melâ, mecbur kalır ve iradesini ona teslim eder.[8] Melâ şöyle der:

---

3 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, çev. Osman Tunç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 42:
Şem'û perwane bi zatê xwe ji halê me diden
Ateşek sirf e ji 'işqa te nufûs me lebaleb!

4 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 30, 31:
Meşşateyê husna ezel, çengalê zulfê tabi da
Da 'işqi hil bi[t] pêli pêl, qelbê me jê kullabi da!

5 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 170, 171:
Îro ji nû purateş im dîsan ji remza dilberê
Mecrûhê qewsê purweş im tîr dane nêva cegerê!

6 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 128-131:
Îro ji husna dêmdurê dîsa helak û serxweş în
Remzê di wê şîrînsurê sotim bi pêta ateşîn!
Pur şewwişandî wê dil e zulfa siyah ser da mil e
Tora vedayî silsil e selwî 'eqarib lê xwuşîn!
Êxsîr kirim zulfa çelek ew horiya nisbet melek
Tîr dan ji reştûzên helek mecrûhê qewsê purweşîn!
Tîr dan ji qewsê malzirav ew gewhera pur şewq û tav
Sotin li min sîne û hinav lew têk ji cergê herrişîn!
Cerg û cesed têk sotine lew xef xedengan nuhtine
Ji qewsê hilalî jeh çûne heyranê dêma mehweş în!

7 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 170:
Lê ez tinê ser ta qedem yekser disojim dem be dem
Wesfên di 'işqê ez çi dem nayên hisab û defterê!

8 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 30, 31:
Husna hebîb û lutfê yar, avête dil 'işqa xedar
Lew selbi kir jê ixtiyar, wê husnê ev îcabi da!

Hem dolunay'dır hem zühre'dir yüzü hem de büyük âlemden numune
Hoş bir hatla tuğradır yüzü, miskten yapılmış simsiyah harfler üstünde!
O kadehin sarhoşu benim, tuzağına düşüp yağmalanan benim
Yârdan haber bekleyen benim, o parlak mumun pervanesi benim!
Yanmış ciğerim pervane gibi, aslan burcunda olan dilber
Samedî siyah kaşlarından oklar attı, kana buladı her yanımızı!
Öldürdü beni amber kâkülleriyle, oklar fırlattı gönülden o şuh
Açtı kalpte yaralardan yüz pencere, işte hep mihnetkeşiz böyle![9]

2. Melâ'nın dilberi, Melâ'ya verdiği vuslat sözünü geciktirerek onu aşk firakı içinde hasret dolu bir bekleyişe sürükler.[10] Aşk ayrılığı Melâ'yı hasta edip zayıflatır ve altın gibi sarartır. Aşk ayrılığından dolayı dünya Melâ'nın gözünde bulanıklaşıp sisli hale gelir, uyku bir ömür boyu ona haram olur ve saatler adeta yıllara dönüşür. Melâ'nın gönlünü yaktıkça yakan aşk ayrılığı, onu serseme çevirir ve gözlerinden yaş yerine kan akıtır.[11] Ayrılığın iniltilerinden ve feryatlarından gözlerinin uyku tutmadığını, gözlerinde dünyanın karardığını söyleyen Melâ, nihayetinde vuslat ile son bulan ayrılığın [12] can yakıcı tabiatını şöyle tasvir eder:

9 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 130-131:
Hem bedr û hem Zuhr[e] ye dêm hem ji 'alema kubra ye dêm
Xweş destxetek tuxra ye dêm herfan ji miskê reş reşîn!
Mexmûrê wê camê ez im yexmagerê damê ez im
Çavên li peyxamê ez im perwaneyê şem'a geş în!
Perwane yîm sotîkebed dilber ji ber burca esed
Tîr dan ji reştûzên Semed lew têk ji xwûnê neqqişîn!
Kuştim bi qewsê 'enber e şoxê ji dil mil dan ber e
Êxistne dil sed pencere evrenge em mihnetkeş în!

10 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 34, 35:
Bêje şirîna surperî, durdaneya ez muşterî
Kan 'ehd û peymana berê, bê fayde çûn teşbîhê ba!

11 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 176-179:
Vê firqetê ebter kirîn feryad ji destê firqetê
Jar û zeîf û zer kirîn feryad ji destê firqetê!
Pur zer kirîn wek zêri mam çavên û zulfê pîri mam
Daîm li rê çavnêr mam feryad ji destê firqetê!
Dunya bi min mij bû xumam xew jî li çavan bû heram
'Umrî bi vî halî heram feryad ji destê firqetê!
Sa'et li min têk sali bûn daîm li ser dest fali bûn
Herfên dihatin "dal"i bûn feryad ji destê firqetê!
Vê firqetê dil li min şewand cerhên qedîm dîsa kewand
Şîşeyên sor datewand feryad ji destê firqetê!
Daxên me dîsa reş kirin yek yek ji nû ateş kirin
Lê zêde penc û şeş kirin feryad ji destê firqetê!
Sewda û sews û gêj kirim pir hêstir û xwûn rêj kirim
Çendan we bûm lê hêj kirim feryad ji destê firqetê!
Billah ji nale'w zariyan gezmên di wan xummariyan
Xew nagerîn şevtariyan feryad ji destê firqetê!
Şev bû di nêv çeşmên me da hetta beşîr mizgîn we da
Dê bê seher şahê geda feryad ji destê firqetê!

12 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 178, 179:

Kanımca amansız bir derttir ayrılık, ölümden beterdir ayrılık
En kolayı âşığın can vermesidir, aman ayrılığın elinden aman!
Ayrılığın ateşli yakışını, isabet eden okların acısını
Sadece âşıklara sorun onu, aman ayrılığın elinden aman!
Âşıklar ölürler her dem, takılıp kalırlar dilber remizlerinde
Gönlümse bıçak yaralarıyla doludur, aman ayrılığın elinden aman!
Ya Rab rü'yet-i cemalinle vasıl eyle beni sevgiliye
Yeter beni yaktığın ateşinle, aman ayrılığın elinden aman!
Bir saat bile kılma bizi dosttan ayrı, derbeder ve mehcur kılma
Gönlümüzü parçalama yeniden, aman ayrılığın elinden aman!
Mela! Sevgilinin yolundaki toprağı sürme gibi gözüne çek
Nasip oldu kavuşmak sana, aman ayrılığın elinden aman![13]

3. Melâ'nın dilberi, yeni doğmuş ay misali hilal kaşlarından Melâ'nın ciğerine gece gündüz yıldırımlar gibi oklar fırlatır[14] ve gazap yayından peşpeşe attığı yüzlerce oklarla onun ciğerini yüz pareye böler.[15] Gözlerini iki aslanın pençeleri gibi Melâ'nın göğsüne geçiren dilberi, tırnaklarıyla onun kalbini parçalar ve kemiklerini un ufak eder.[16] Melâ'nın kalbini aşk

Mizgîn ku da min ev qeder rûha şîrîn min hate der
Pêlek li min ron bûn beser feryad ji destê firqetê!
Ron bû bi dîdara te dil bû xerqê enwara te dil
Naret ji ferwara te dil feryad ji destê firqetê!
Minnet me dildarê xwe dî dîsa ji nû yarê xwe dî
Sultan û xwundkarê xwe dî feryad ji destê firqetê!
Reşkagulê sunbul çevîn minnet me dîsa xem revîn
Lew bû li dil hubb û evîn feryad ji destê firqetê!

13 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 178-179:
Derdê xedar bêm firqet e firqet ji can pur zehmet e
Ya sehl ku 'aşiq rih det e feryad ji destê firqetê!
Narê fîraq û sohtinê êşa xedenga nuhtinê
Pirs ken ji 'uşşaqan tinê feryad ji destê firqetê!
'Aşiq ew in her dem mirin çendî ku di remzên dilber in
Keyber li dil min bihtir in feryad ji destê firqetê!
Ya Reb bi dîdarê xwe key min wasilê yarê xwe key
Bes sotina yarê xwe key feryad ji destê firqetê!
Me j'dost satek dûr nekey perkende û mehcûr nekey
Dîsan ji nû dil hûr nekey feryad ji destê firqetê!
Axa riya dilber Mela bikşîn di çavan wek cela
Dîdar qismet bû hela feryad ji destê firqetê!

14 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 94, 95:
Her bi mîzan direşînin cegerê, tîr [û] xedeng
Ji neseq sa'îqe me j'qewsê hilalî şeb û roz!

15 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 162, 163:
Ez dibêjim dê li min dîsa ceger sed pare ket
Wê li mîzanê herdu şîrazî çevandin mahê new!

16 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 134, 135:
Peyweste du ebrû li me mehbûbê kişandin
Sed gezme peyapey li ezê xeste reşandin!
Tîrek ji kemanê xezebê da cegerê rîş
Mil dane ber û pir ji du goşan veweşandin!
Cohtê esedan pence li ser sîne nihandin

oklarıyla parçalayan dilberi, onu tutî ve goyin kuşları gibi ayrılık acısıyla inletir.[17] Artık Melâ kanrevan içre yarı boğazlanmış bir kuş gibi çırpınır.[18] Zira kalbindeki mecazî ateş -demirde ateşin kızgınlığı gibi- hakikî ateşten bir cemreye dönüşmüştür.[19] Aşkta Kandil dağı kadar yüksek ve fil gibi güçlü olduğunu söyleyen Melâ, ciğeri yakıp gönlü ateşe veren ayrılık derdine karşı tek kurtuluşu sabırda bulduğunu belirtir.[20] Melâ şöyle der:

En yaman dert ayrılıktır, canandan ayrı düşmek pek zahmetlidir
Her saat ölümle karşılaşır âşık, en kolayı bir defada kurtulmaktır!
Dilberin adeti böyledir, tuzağına düşen herkese
Önce yakınlık ve dostluk gösterir zevk u safa içinde sohbetle!
Bazen birlikte yürür, bir de bakarsın kesilir her şey ansızın
Cefa kılıcıyla başlar vurmaya, doğrusu çok mürüvvetsizdir sevgili!
Merhamet etmez âşığına, yağma ve talan etmektir kastı
Elinden geldiğince ey gönül, ayyüzlülerden insaf bekleme![21]

4. Melâ'nın dilberi, her daim naz ve işve ile Melâ'yı aşkta sınamaya çalışır. Dayanılmaz bir güzelliğe sahip dilberinin aşktaki öldürücü ahlakî tezahürleri karşısında aklını kaybedip gam ve keder içinde inleyen[22] Melâ halini şöyle arz eder:

Kullabi gihandin dil û hestî herişandin!

17 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 36, 37:
Bi narê firqetê sotim ji ferqê ser heta pê da
Xedenga xefletê nohtim ji berqê lami'a lê da!
Xedenga firqetê re'd e dilê ew xefletê lê dit
Dibêjim er cebel bîtin bi ker bit wê di gavê da!
Sehergeh 'endelîb mest in ji bêhna werd û bişkojan
Şubhê totak û goyînan dinalîn em di firqê da!

18 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 36, 37:
Bi dama muhbetê bend im xedenga firqetê dil nuht
Bi şubhê murxê nîmbesmil [d]i hev wertêm di xwûnê da!

19 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 84, 85:
Dil ji ber narê mecazî bi'l-heqîqet bû pereng
Naru qelbî fî hewahu mislu narin fi'l-hedîd!

20 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 40, 41:
Di barê firqetê zanî dikarim ez tehemmul kim
Bi narê kohê Qendîl im [meger fîl] im di 'işqê da!
Dehî derdê mezin firqet ceger sot ateşê da dil
Cihê sebrê nema çendan ferec min dî di sebrê da!

21 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 196, 197:
Derdê xedar bêm firqet e firqet ji can pur zehmet e
'Aşiq mirin her sa'et e ya sehli carek rûh dete!
Lê dilber evreng 'adet e herçî di bendê da kete
Dê pê det ewwel ulfet e gavek di wan vê ra dete!
Zewq û sefa û suhbet e ibxa ji nageh xeflite
Şîrê cefayê lê dete Ellah çi wey bê mirwet e!
Vê rê bi 'aşiq nabete wê qest e ruh bet 'arete
Hetta ku dil qenc jê bete insaf ji mehrûyan netê!

22 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 74, 75:
'Işq geha kê û li 'eqlê xwe ma

Ey Mela! Baştan ayağa ateş kesilmişsem bugün
Seherde şeker kamışı gibi salınıp giden o sevgilidir sebep![23]
İniltiler yoldaşım, gam ve acılar sohbet arkadaşımdır benim
Feryad en yakın dosttur bize, başka dost ve sırdaşa ne hacet!
Her dem naz ve işve ile beni öldürmeye ne hacet
Ey sevgili, zaten kurbanınım senin, bunca naza ne hacet!
Ne vakte dek hicranınla sınayacaksın Mela'yı
Altın saf olduktan sonra mihenkle çekice ne hacet![24]

5. Melâ'nın dilberi, kapısında on yıl boyunca bekleyen Melâ'ya bir kez bile yüzünü göstermeyerek onu ruhen incitir, ona kahr u cefa çektirerek hastalığa düçâr eyler. Halbuki aşkının sadakatine bir gösterge olarak kendisini dilberinin eşiğinde nice zamandır kollarını açmış vaziyette bekleyen bir köpek[25] olarak kabul eden Melâ'nın istediği yılda bir kez olsa dahi dilberinin yüzünü görmek,[26] dilberinin kendisine acıyıp yanına çağırdıktan sonra aşk ateşiyle tutuşup kor olmuş yaralarını bir bir ona göstermek[27] ve nihayetinde vuslat muradına ermektir.[28] Melâ şöyle der:

Yaralıyız kızıl oklarla şimdi, merhamet et yanık gönlümüze,
Bir kez olsun kaldır yüzündeki perdeyi, atıver o karanlık örtüyü!
Aşkınla kendinden geçmiş meczubunu bir kez olsun soruver
Yeter kahr u cefa çektirdiğin, ziyaret et aşkınla yaralı olanı!
Şefkat edip göster yüzünü, gark et onu nurlarına

Yeftiku bi'l-aqili aşiqu'l-melah!
Bûsezenan her kî ber an asitan
Meskeni min cebhetihî la burah!

23 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 100, 101:
İro Mela serapa lew têk bûme ateş
Min dî seher xeraman neyşekera şirînmeş!

24 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 56, 57:
Min nale refîq in xem û tehlî ne musahib
Firyad enîs in me bi demsazi çi hacet!
Her lehze çi hacet ku bi nazan bikujî min
Cana jixwe qurbanê te bim nazi çi hacet!
Ta çendî bi hecra xwe tu min tecrîbe înî
Zêrê ji xwe xalis mehekk û gazi çi hacet!

25 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 84, 85:
Dergehê lutfa te xanim ma li mehrûman vebî
Inne kelben basiten dehren zira'en bi'l-wesîd!

26 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 38, 39:
Li kelbê asitanê xwe nepursî qet hebîb carek
Gelo naêne bîrê em [d]i vê nêçîr û ravê da!
Di deh salan mulazim mam û yarê rû neda carek
We ger ne yar eger rû det bes e carek di salê da!

27 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 146, 147:
Şefqe ket car car nihînî tûleyê asitan vexwûnî
Da vekem daxan bibînî nar û pêt û şu'le ye!

28 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 84, 85:
Pîre[merd] im 'aşiq im îro mirada min bibexş
Ya hebîbî ya muradî ya meta qelbi'l-murîd!

Emir ve fermanlarını verip onu şehid et kaşlarının yayına!
Tedavi edip siyah yılanlarınla iyileştir aşkınla yaralı olanı
Tatlı ve güzel sözlerinle şeker saçan dudaklarınla!
Keşf ve sırlarına ortak et, mahmur gözlerinle sarhoş et
Hayran kıl nazlı yürüyüşüne, aşk oklarıyla öldürdüğün sevgilini!
Gel de yengi kaşlarının esiri, yolunda can veren âşığını sor
Salıver şarap rengi örüklerini, seher yeli alıp götürsün kokularını!
Aşk şehitlerinin dağlanmış yaralarına parmaklarınla şifa kıl
Hayat bulsun bu can, mahmur gözlülerin mucizeleriyle yeniden!
Ümidimi kesmiş değilim henüz, şefkatli sevgililerden
İnlemekteyiz billah ay yüzlülerin ayrılık darbesinden!
Dağ tutileri gibi uyku tutmaz oldu gözlerimizi karanlık gecelerde
Allah'a şükretmekteyiz, kıbleye döndüğümüz her defasında!
Yeter âşıkları mehcur ettiğin, Melâ gibi hastalığa düçar ettiğin
Kırık kalpleri parçalayıp yaraları derinleştirdiğin!
Nurlandır bahtımızın mumunu, fermanına bizi memur eyle
Mahrem olan hûru'l-ayn sarayına girmeye izin ver artık!
Vuslatınla hoşnut et bizi, bade ile mahmur kıl
Artırmak için gönül feyzini doldur fağfurî kâseyi!
Kâfur gibi beyaz kıl yüzünü, benlerden uzak tut zülüflerini,
Kendine râm eyle âlemi, seher vakti rüzgâr sallayınca onları![29]

6. Melâ'nın dilberi, her bakışında fitne koparan o sihirli gözleriyle Melâ'ya karşı savaş başlatır ve onun gönül âlemini kana bular. Dilberinin

29 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 196-199:
Mecrûhê tîrên qizil în] rehmê ke pur sohtîdil în
Vê perdeyê carek hilîn bavê nîqaba zulmetê!
Pirsê li mihrdarê xwe ke li meczûb û haldarê xwe ke
Bes qehr û azarê xwe ke qesta birîndarê xwe ke
Şefqê bi dîdarê xwe ke têk xerqê enwarê xwe ke
Lê emr û ferwarê xwe ke şehîdê nûbarê xwe ke
Gestiyê reşmarê xwe ke derman ji gulzarê xwe ke
Bi lefz û guftarê xwe ke ji le'lê şekerbarê xwe ke
Lê keşfê sitarê xwe ke mexmûrê xemmarê xwe ke
Heyranê reftarê xwe ke kuştîne tîra mihnetê!
Wer ser de carek kuştiyan extermeyên xwe b'yengiyan
Berde bi mil da xemriyan badet seher reyhaniyan
Daxên şehîd û sotiyan dayîne lê wan tilliyan
Ku j'mu'ciza xummariyan rûh bête ser dîsan giyan
Hêj nabirim qet hêviyan ji wan şefqe û dildariyan
Billah ji nale û zariyan derba fîraqa mehrûyan
[Teşbîhê totakên] çiyan xew nagerîn şevtariyan
Nê hêj dixwazîn şukriyan çendî ku rû deyn qibletê!
Bes 'aşiqan rencûr key şubhet Melê mehcûr key
Qelbê şikestî hûr key şûna birînan kûr key
Şem'an tu dê purnûr key bi zarê xwe me me'mûr key
Tenha me bê destûr key mehrûmê serayê hûr key
Bi wesla xwe da fexfûr key j'wê badeyê mexmûr key
Di nêv kaseya ferfûr key feyzê li dil da fûr key
Bi dêmê ji reng kafûr key dalan ji xalan dûr key
Bes 'alemê meqhûr key weqtê sehergeh ba detê!

verdiği binlerce işkenceyle aşk hummasına giren Melâ, çektiklerini Şems-i Tebrîzî'nin (v. 645/1247 [?]) Şiraz'lı sevgilisinden çekmediğini söyler, ancak yine de o, aşkın lezzetini hiçbir şeye değişmez. Sevgilisinin eşiğinden tez elden bir avuç toprak getirsin diye bâd-ı sabâ'ya seslenen Melâ, şifalanmak için bu toprağı dağlanmış yaralarına sarmak ister[30] ve aşkın tüm ızdıraplarına rağmen canını cananına vermeye can atar. Zira Melâ'nın aşkı bülbül ve pervane aşkları gibi mevsimlik değildir. Melâ'nın aşkı/acısı kuşatıcıdır ve ebedî vuslata ayarlıdır.[31] Melâ şöyle der:

Ey âlemin ruhu olan canan! almak istersen
Şeker saçan al dudaklarla al canımı benden![32]

7. Melâ'nın dilberi, iki yılanlı bela tuzağıyla Melâ'ya pusu/tuzak kurar. Önce Melâ'yı sohbetine davet eder, ardından ise şerbet kadehini ona sunarak öldürücü zehri içirir. Ay yüzlü sevgilisi belki gelir diye geceler boyu seherlere kadar gözünü ve kulağını yola nöbetçi olarak diktiğini belirten Melâ kendisine bunca eziyeti reva gören dilberine şöyle sitem eder:

Nerde o bülbüllerin ah u zar ettiği gül yanaklı dilberler
Feleğin çemen gülzarında onların yerini almış şimdi dikenler!
Çok belâlar, musibetler çektim elinden bu dehrin ey Mela
Gözümde ahmaktır gönülden bağlanan bu dünyaya hâlâ![33]

8. Melâ'nın dilberi, seher vakti biri göğsüne diğeri de kalbine saplamak üzere Melâ'yı iki okla yaralar. Kıpkızıl/erguvanî renkte kanı akan Melâ gönülden ah u zar eder, ancak Leyla ile Mecnun'un ve Ferhad ile Şirin'in birbirlerine müştak olduğu gibi kendisinin de dilberine müştak olduğunu söyler. Dilberini tatlı, zarif ve şuh bir sevgili, zülüflere ve benlere sahip letafet ve zerafet timsali bir zalim, bir çift acımasız fettan gözlere sahip bir güzel olarak tasvir eden Melâ, onun Rum ve Frenk kâfiri (gibi)

30 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 94, 95:
Ji axa asitanê mistekî bîn
Li daxan da bibînim xweş sebatîz!
Tinê Ferhad dizanî lezzeta 'işqê
Ku wî can daye Şîrînê [ne] Perwîz!
Teb û tabê hezar îşkence da dil
Ji Şîrazê negahî mestê Tebrîz!
Sewaşek rêhti dîsa 'alema dil
Bi cadûyê du çeşmê fitneengîz!

31 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 154, 155:
Bulbul û perwaneyê fesl û dem in
Cinsê 'işqa min tinê derdê kul e!

32 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 92, 93:
Te canê min divêt ey canê 'alem
Ji min bistîn bi le'lên xwe'y şekerrîz!

33 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 78-81:
Kan ew letîfa gul'izar lew tên ji bülbül ah û zar
Şûna gulan restîne xar di nêv çemenê gulzarê çerx!
Pur min ji vê çerxê Mela kêşane afat û bela
Ebleh dibînim wî hela herçî ji dil bit yarê çerx!

olduğunu belirtir.[34] *"Kesilse de bu baş onun aşkı ve sevgisi yolında, vazgeçmem görmekten onu!"*[35] diyen Melâ, artık aşkıyla sarhoş ve derdiyle hoş hakikat-bîn bir âşık olduğunu tüm aleme ilan eder. Melâ şöyle der:

Bir pirin ve mollanın fetvasıyla mı yoksa peygamber ilhamıyla mı
İçmektesin bu şarabı helalinden gece gündüz Ey Mela![36]
Tur dağıdır gönlüm, Musa'nın peyreviyim ben
Orada tecelli eden nurun ateşperestiyim ben!
Varlık sayfamızda yazılanları iyice oku
Görürsün o zaman nasıl bir Mollayım ben!
Bârî "ve 'alleme'l-esma'" sırrından haberdar etti bizi
Bil ki bugün işte o Adem-i esmayım ben!
Sakın aldanma görünüşteki perişan halime
Aslında bir iken dışı içine uymayan bir tuğrayım ben!
Vakıf değilsen eğer bu dünyada ilimlerin inceliklerine
Zatıma bak! O an iyice anlarsın nasıl bir imlayım ben!
Âlem dediğin i'râb, harf ve kelimelerden ibaret!
İşte o lafızda saklı mânanın ta kendisiyim ben!
Ey sevgili! Her ne istersen iste bizden, istersen al bu canı
Yeter ki sen emret, her türlü emrine hazırım ben!
Senin aşkından yüzlerce şiş dağlamıştır kalbini Mela'nın
Onun içindir daima ney gibi feryat koparmadayım ben!
Yüzlerce Nil ve Fırat dökülüp akar gönlümüze
Farkında değilim yine de çünkü bir deryayım ben!
Tevhid kitabından sadece "ayet-i nefy"i okuma
Bil ki ayet-i ispat olan "illa"yım ben!
Saf şarabın tek kadehi etmez yüzlerce nakl u rivayet

34 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 80, 81:
Dilberê îro seher havête cergê min du dox
Yek li sîne yek li dil da lew ji min tên ax û ox!
Ah û oxên min ji dil tên lê ji ber tîra qizil tên
Yan ji kovanê[n] di kul tên jê dizên her kêm û zox!
Xwûn ji dil co co rewan tê wek 'eqîq û erxewan tê
Lê ji dest selwa ciwan tê ew şepala şeng û şox!
Ew şepala şox û şeng e kafira Rom û Fireng e
Dame ber cotek xedeng e zalimê kuştim bi dox!
Zalimê kuştim şepalê nazikê qencê delalê
Bûn hicaba zulf û xalê bêrq û 'ala û tox!
Bêrq û tayên bi rêşî ê di zerrîn pê ve wêşî
Min du fêris dîn di pêşî mirwet û insafi yox!
Lew heriftim ez ji meylê şubhetê sehlê we seylê
Muhbet û 'işqa te Leylê ez kirim yekser pilox!

35 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 80, 81:
Dest nehêlim ez ji dînê şibet Firhad û Şîrînê
Lê ji ber 'işq û evînê min di rê çit ev kulox!

36 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 96, 97:
Fetweya pîr û Mela yan tu bi îlhamê Nebî
Vê meyê her we dinoşî bi helalî şeb û roz!

Pirimden el almış bir sahib-i fetvayım bugün ben![37]

Sonuç

Şüphesiz ki "*herşeye mikyas bir ilim doğdu gönülde, aşkta uruc eyledi kalbim, felekleri ve burçları aşıp süratle ulaştı ta sidretü'l-müntehâ'ya!*"[38] diyerek aşka teşne bir kimliğe sahip olduğunu belirten Melâyê Cizîrî, bir ârif-i billâh ve âşık-ı lillâh'tır. Ne ki o, bu ilâhî aşkın tecellilerini bazen direkt kalbine inen nurlarla bazen de bu nurları müstesna güzelliğinde temaşa ettiği sevgilisinde/dilberinde/kadınında yaşamıştır. Ancak Melâ'nın dilberi, hakikî aşka götüren yolda mecazî her sevgilinin yaptığı gibi Melâ'yı cefadan cefaya sürüklemiştir. Mesela; Melâ'nın dilberi, bazen kapısında on yıl bekleyen Melâ'ya bir kez bile yüzünü göstermeyerek onu ruhen incitmiş, ona kahr u cefa çektirerek hastalığa düçâr eylemiştir bazen de Mısır kılıcı gibi keskin elmas gözleriyle onu hedef alıp ciğerini darbelemiş ve talan edip işve ile canına kastetmiştir. Melâ'nın dilberi, bazen siyah kirpiklerinden ve hilal kaşlarından gece gündüz attığı yüzlerce oklarla Melâ'nın ciğerini parçalamış bazen de ezelî güzelliklerin meşşatesi olan zülüflerinin çengelini tuzak yaparak onu esir almıştır. Melâ'nın dilberi, bazen verdiği vuslat sözünü geciktirerek Melâ'yı aşk firakında hasret dolu bir bekleyişe sürükleyerek onu tutî ve goyin kuşları gibi ayrılık acısıyla inletmiştir bazen de gözlerini iki aslanın pençeleri gibi onun göğsüne geçirerek tırnaklarıyla kalbini parçalamış ve kemiklerini un ufak etmiştir. Melâ'nın

37 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 96-97:
Tûr im bi dil û peyr[ewê] Mûsa yim ez
Ateşperesê nûrê tecella yim ez!
Herfên reqemê lewhê wucûda me bixwan
Da qenc bibînî ku çi Mella yim ez!
Barî ji we 'ellemê ku xeberdar kirîn
Îro tu bizan Ademê esma yim ez!
Zahir tu perîşaniyê zatê me mebîn
Mecmû'ê di zatê xwe û tuxra yim ez!
Înşayê 'ulûman li dinê ger tu nizanî
Zanî bi heqîqet ku çi îmla yim ez!
'Alem çi ye î'rab û hurûf û kelîmat
Ew lefze di nefsa xwe û me'na yim ez!
Herçî te divêtin ji me wer can bi xwe re be
Bes tu bike ferwar vewestayim ez!
Sed şîşi di dil da ne ji mihra te Melê
Daîm bi fixan mislê ney û nay im ez!
Sed Nîl û Firat tên û [di]diren qelbê me
Pê nahesihim [qulzem û] derya yim ez!
Tu ji nusxeyê tewhîdê vexwûn ayetê nefyê
Bê ayetê îsbat ku "îlla" yim ez!
Sed neql [û] rîwayet di meya safî megir
Îro weku ji pîrê xwe bi fetwa yim ez!

38 Melâyê Cizîrî, *Diwan*, 28, 29:
'Ilmek nima dil pê numûc, qelbê di 'işqê ket 'urûc
Dê tey biket çerxê burûc, şehper li dara sidre da!

dilberi, bazen her bakışında fitne koparan o sihirli gözleriyle Melâ'ya karşı savaş başlatmış ve onun gönül âlemini kana bulamıştır bazen de iki yılanlı bela tuzağıyla ona pusu/tuzak kurarak önce Melâ'yı sohbetine davet etmiş, ardından ise şerbet kadehini ona sunarak öldürücü zehri içirmiştir. Dilberinin kendisine reva gördüğü tüm cefalara rağmen ona vefalı olmayı gaye edinmiş Melâ, gönülden ah u zâr etse de, kıpkızıl/erguvanî renkte kanını akıtsa da kördüğüm bir aşkla bağlandığı dilberine varlığını kurban etmiş ve nihayetinde bir aşk şehidi olmuştur.

ve Sallallâhu 'alâ seyyidinâ Muhammed'in ve 'alâ âlihi ve sahbîhi ve sellem. Âmin.

Kaynakça

Doskî, Tahsîn İbrâhim. *Şerhâ Dîwânâ Melâyê Cizîrî.* b.y.: y.y., 1436/2015.

Melâyê Cizîrî. *Diwan* çev. Osman Tunç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Öz, Ruhullah. *Şarkın Bilgesi Melayê Cizîrî Hayatı-Düşünceleri-Akidesi*. Van: Peywend Akademi, 2022.

Özervarlı, M. Sait. "Molla Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-cezeri

Zivingî, Ahmed b. Muhammed el-Bühtî el-Kâmişlî. *el-'İkdu'l-cevherî fî şerhi dîvâni'ş-şeyh el-Cezerî.* b.y.: Matbaatu's-Sabâh, 2. Basım, 1407/1987.

MEZHEPLER ÜSTÜ AHLAK: MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN İRFANÎ DİLİ

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU[1]
Remziye SELÇUKTEKİN[2]

Giriş

Melayê Cizîrî, 16. ve 17. yüzyıl Kürt-İslam düşünce geleneğinin en parlak şahıslardan biri olarak tasavvuf, felsefe ve edebiyat alanlarında önemli bir konuma sahiptir[3]. O, klasik Kürt edebiyatının zirve isimlerinden kabul edilmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvufî düşüncenin en rafine biçimlerini şiir estetiğiyle bir araya getirerek İslâm düşüncesinin imkânlarını yeniden yorumlamıştır. Cizîrî'nin edebiyat ve tasavvufun başyapıtları arasında yer alan *Dîvân*'ı, yalnızca bir şiir kitabı değil; aynı zamanda İslâm felsefesinin, kelâmın, astronominin, tarih ve fıkıh[4] gibi pek çok disiplinin teorilerini ve şiirin sınırlarını zorlayarak işleyen çok katmanlı bir düşünce metnidir. Bu yönüyle onun *Dîvân*'ı, edebiyattan felsefeye, felsefeden tarihe uzanan geniş bir düşünsel zemini kendinde toplayan özgün bir irfan kaynağıdır.

Melayê Cizîrî 17. yüzyılda Cizre'de doğmuş, yaklaşık otuz yıl boyunca Cizre ve çevresindeki medreselerde müderrislik yapmış, özellikle Kırmızı Medrese (Medresa Sor) onun ilmî kişiliğinin şekillendiği ve pek çok talebe yetiştirdiği önemli bir eğitim merkezi hâline gelmiştir. Bu medrese, zahirî ilimlerin (fıkıh, kelâm, tefsir) yanı sıra bâtınî ilimler, tasavvufî öğreti, tarih, mantık ve astronomi gibi alanları bir arada sunmasıyla dönemi için özgün bir entelektüel havza niteliği taşımıştır.

Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönemin sosyo-politik atmosferi de onun düşünce dünyasının arka planını anlamak bakımından önemlidir. 16. ve 17. yüzyıllar, Osmanlı ile Safevî Devleti arasındaki rekabetin en yoğun olduğu, dolayısıyla Sünnî-Şiî geriliminin bölgede belirgin şekilde hissedildiği bir dönemdir[5]. Kürt coğrafyası, bu iki büyük güç arasında hem

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi https://orcid.org/0000-0001-5949-615X yunus.ibrahimoglu@sirnak.edu.tr

2 Yüksek Lisans Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi.

3 Abdulbaki Deniz, "Mela'nın Divan'ında Aşka gelen Fıkhi Terimler", *III. Uluslararası Melaye Ciziri Sempozyumu* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2024), 137.

4 Adnan Memduhoğlu, "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi", *III. Uluslararası Melaye Ciziri Sempozyumu* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2024), 166.

5 Memduhoğlu, "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi", 165.

siyasî hem mezhebî etkileşime açık bir bölge konumunda bulunuyordu. Cizre, bu gerilim hattının ortasında yer almasına rağmen Melayê Cizîrî, hiçbir mezhebin, tarikatın ya da siyasî düşüncenin etkisi altında kalmamış; aksine felsefe, astronomi, fıkıh, tarih ve irfan ilimlerinde derin bir birikim geliştirerek düşüncesini mezheplerüstü[6] bir irfan çizgisi üzerine inşa etmiştir.

Her ne kadar yaşadığı dönemde mezhebî çeşitlilik güçlü biçimde hissedilse de *Dîvân*'ı incelendiğinde onun kimi beyitlerinde Nakşibendî geleneğe yakın durduğu görülmüştür. Ancak bu yakınlık, klasik anlamda bir tarikat mensubiyetinden ziyade, tasavvuf anlayışındaki ortak kavram ve metafizik unsurlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Melayê Cizîrî, ne Nakşibendîliğe sıkı bir intisapla bağlıdır ne de herhangi bir mezhep sınırı içerisinde düşüncesini hapsetmiştir. Onun irfanî dili, farklı tasavvuf ekollerinin müştereklerini aşarak daha kapsamlı, bütüncül ve mezhepler üstü bir yaklaşım sergilemiştir.

Melayê Cizîrî'nin şiir dili, sıradan insanların kolayca anlayabileceği bir yüzeyselliğe sahip değildir[7]. Onun *Dîvân*'ı, derin okumalar, geniş bir ilmî birikim ve tasavvufî kültür gerektiren bir metindir. Bu yönüyle Cizîrî, irfanî dili sanat diline dönüştürmeyi başaran seçkin mutasavvıflardan biri olarak karşımıza çıkar. Hem şair hem sufi hem **ârif** hem âşık hem de bilge bir kimliği aynı anda taşıması, onu yaşadığı dönem içerisinde benzersiz bir konuma yerleştirmiştir.

Cizîrî'nin düşünce yapısının temelinde bütün büyük mutasavvıflarda olduğu gibi Vahdet-i Vücûd öğretisi bulunmaktadır[8]. Her ne kadar onun düşünce yapısı bu ekol üzerine inşa edilmiş olsa da söz konusu mutasavvıfların maruz kaldığı eleştiriler onun için aynı yoğunlukta görülmemektedir. Bununla birlikte, Cizîrî'nin beyitlerinde Vahdet-i Vücûd düşüncesinin belirgin bir şekilde yer aldığı; fakat bu metafizik zeminin merkezinde gerçek aşkı, özellikle de ilâhî aşkı barındırdığı açıkça anlaşılmaktadır. O, insanın ancak gerçek aşkı aramakla hakikati bulabileceğini savunmuştur. Bu nedenle şiirlerinde aşk, ilim, tefekkür ve tevhid iç içe geçmiş hâlde bulunur. Melayê Cizîrî'nin irfanî dili incelendiğinde, onun düşüncesinin mezhep sınırlarını aşan, insanı hakikatin merkezine yerleştiren, aşkı ise varoluşun temel ilkesine dönüştüren bir tasavvufî bütünlük sunduğu görülür.[9] Böylece Cizîrî, varlık birliğini aşk merkezli bir irfan anlayışıy-

6 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk yayınları, 1995), 78.

7 Memduhoğlu, "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi", 178.

8 Memduhoğlu, "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi", 178.

9 Mela'ya göre aşk, bir nevi yaratılışın ilk mayasını temsil eder. Yaratılan ilk varlık da eşref-i mahlukat olan Hz. Muhammed'in nurudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, insan-ı kâmil olup beşeriyetin en kemal noktasını temsil etmektedir: Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî*, ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023), 411. Ahmet Özdemir,

la bütünleştirerek kendine özgü bir tasavvufî perspektif ortaya koymayı başarmıştır.[10]

Bu çalışma, Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde irfanî dil kavramını merkeze alarak onun mezhepler üstü yaklaşımını ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda önce genel anlamda irfanî dilin ne olduğu açıklanacak; ardından Cizîrî'nin *Dîvân*'ında kullandığı irfanî kavramlar, metaforlar ve düşünce yöntemleri incelenerek onun tasavvufî, felsefî ve edebî mirası bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulacaktır.

Bu bağlamda detayına inmeyi gerekli bulduğumuz irfanî dil, aklı ön planda tutmayan, yani yalnızca aklî delillere dayanmayan bir dil türüdür. Bireyin duyularıyla, sezgisiyle ve ruhsal olarak idrak ettiği bilgiye dayanır; doğru bilginin ötesine geçerek, doğrudan yaşanan veya hissedilen bir hakikat tecrübesini ifade eder. İrfanî dil, bir metni semboller aracılığıyla daha derin anlamlarla donatmak anlamına gelir. Genel olarak, irfanî dil dört başlık altında ele alınabilir.

Sezgisel ve kalbî boyut

İrfanî dil, aklın sınırlarını aşar ve bilgiye ulaşmada kalp ve sezgi ön plana çıkar.[11] Bu boyutta, birey hakikati manevî tecrübeyle doğrudan hisseder ve kelimeler yalnızca bu tecrübeyi ifade etmenin araçlarıdır.

Mecaz ve sembol kullanımı

İrfanî dil, hakikatleri doğrudan açıklamak yerine semboller, mecazlar ve işaretlerle aktarır. Örneğin; gül, bülbül, şarap veya yolculuk gibi imgeler hem zahirî hem de bâtınî anlam katmanlarına sahiptir. Bu sayede metin, yüzeysel bir anlatının ötesine geçer ve derin bir anlam kazanır.

Bâtınî ve çok katmanlı anlam

İrfanî dil, sadece görüneni değil, gizli anlamları da içerir. Her sözcük veya beyit hem edebî hem tasavvufî hem de felsefî düzeyde yorumlanabilir. Bu çok katmanlı yapı, metnin derinliğini ve anlaşılması için gereken okumayı artırır.

Mezhepler üstü ve evrensel yaklaşım

İrfanî dil, belli bir mezhebin veya tarikatın sınırlarına bağlı değildir. Hakikati evrensel bir perspektiften aktarır ve bireyi mezheplerin ötesinde bir birlik anlayışına, özellikle Vahdet-i Vücûd düşüncesine yönlendirir.

"Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 139-156.

10 Memduhoğlu, "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi", 177-179.

11 Mehmet Nesim Doru, "Gözün Bilgisinden Gözün Gözüne: Melaye Ciziri'de Marifet" (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2024), 45.

1. Cizîrî'nin İrfanî Dilde Kullandığı Temel Terimler

Aşk (Mihr): İlahi bilgeliğin kaynağını, insanın ruhsal uyanışını ve hakikate yönelişini simgeler. Aşk, göreceli bir kavram olarak karşımıza çıkmakta olup her birey tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır. İbnü'l Arabi (ö.1240) aşk kavramına ilgi duysa da kendisini muhabbet terimi olarak tanımlarken[12]; Mevlânâ ise "Aşk olmasaydı nerden cansız bir şey, nebata girer, onda mahvolurdu. Büyüyüp yetişen nebatlar, nerden kendilerini canlılara feda ederlerdi"[13] diyerek ifade eder. Bu örneklerde olduğu gibi, birçok kişi aşkı kendi bakış açısına göre değerlendirmektedir.

Aslında aşk, sevginin ifrat derecesine varmasıdır. Mela ise aşkı; acı ve elemin son bulduğu, dayanılmaz dertleri ve gönülleri yakan bir ateş olarak görür. Bu nedenle o, aşkın düşmanlardan intikam almak için bile kullanılabileceğini dile getirerek şöyle söyler:

Işgê ji Xudê da tu bixwazî jê ra
Ger dê li neyarek xwe bikî nefrînê[14]

(Düşmanlarından birine beddua etmek istiyorsan
Allah'ın ona aşk vermesini dile!)[15]

Bu beyitte Mela, aşk kavramını yalnızca bireysel bir duygu veya romantik bir eğilim olarak değil, insanın varoluşsal yönelimini belirleyen dönüştürücü bir ilke olarak ele almaktadır. Şair, düşmana yönelik beddуanın en etkili biçiminin ona aşk verilmesini dilemek olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, aşkın bireyi boş ve anlamsız uğraşlardan kurtararak hakiki meşgalesine yönelteceği, böylece onu gerçek mutluluğa ve hakikate götüren yola sevk edeceği düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla beyit, aşkın hem teolojik hem de ontolojik bir işlev üstlendiğini; bireyin hayatını disipline eden, yönlendiren ve dönüştüren bir güç olarak kavramsallaştırıldığını göstermektedir. Başka bir beyitinde:

Hubbê cismani du roj in ger çi dil pirr pê disojin
Xef ceger peykan dinojin mislên bê bêqaye[16]

(Mecazi aşk iki gündür, buna rağmen gönülleri çok yakar
Okları gizlice ciğerleri delik deşik eder, bu aşk kalıcı olmayan bir nakış gibidir.)[17]

Şair, mecazî aşkın süreksizliğini ve dünyevî uğraşların geçici, hatta çoğu zaman acı verici doğasını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, dünyevî arzuların insanı tatmin etmekten ziyade onu yıpratan ve hakikatten

12 Kemal Karadayı, "İslam Felsefesinde Aşk Kavramı", https://www.feniksdergi.org/islam-felsefesinde-ask-kavrami/# (21.12.2025)

13 Karadayı, "İslam Felsefesinde Aşk Kavramı".

14 Abdulbaki Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi* (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2010), 169.

15 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi,* 169.

16 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 56.

17 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 56.

uzaklaştıran bir işlev gördüğünü ortaya koyar. Buna karşılık, hakikî aşkın bireyi olgunlaştıran, arındıran ve nihai hakikate yönelten en güçlü yol olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla beyitte, aşk kavramı iki düzeyde ele alınmakta; mecazî aşk dünyevî ve geçici bir uğraş olarak değerlendirilirken, hakikî aşk insanın varoluşsal kemâlini sağlayan ve onu hakikate ulaştıran dönüştürücü bir ilke olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Aşiq er carek ji bala lê bidit berqa mecaz
Dê li nik sahibdilan hetta ebed bit serferaz[18]

(Eğer yüksekten bir mecaz şimşeği aşığa isabet ederse
Âşık gönül sahipleri nezdinde ebediyyen serfiraz (mutlu,bahtiyar) kalır.)[19]

Cizîrî'nin irfânî dilinde aşk kavramından sonra marifet, fenâ, bekâ ve Hak gibi terimlere yer vermesi, tasavvufî yolculuğun aşamalarını bilinçli biçimde yapılandırdığını gösterir.[20] Marifete bakıldığında, onun sadece aklî bir bilgi değil, aynı zamanda kalpte idrak edilen bir hakikat olduğunu vurguladığı görülür. İnsan, mecazî aşkla yanmaya başladıkça ve uğraş alanı netleştikçe kendini tanır; kendini tanıdıkça da Hakk'ı tanımaya başlar. Böylece hakikate açılan kapılar aralanır. Ancak Üstada göre bu kapıların tam anlamıyla açılması, fenâ hâline ulaşmaktan, yani dünyevî arzularını aşarak nefsini terbiye etmekten geçer. Cizîrî'nin fenâyı çoğunlukla "yanmak" ve "erimek" gibi imgelerle anlatması, onun şiirindeki irfânî derinliği bir kez daha ortaya koyar. Fenâdan sonra gelen bekâ ise kişinin artık Hakk'ın varlığıyla var olduğunu idrak ettiği hakiki varoluş yolculuğudur. Tüm bu yolculuğun nihai amacı, diğer mutasavvıflarda olduğu gibi Cizîrî'de de Hakk'ı ve hakikî aşkı bulmaktır. Bu kavramların anlam ve işlevi, divanındaki beyitlere bakıldığında çok daha açık ve derin biçimde anlaşılmaktadır.

Ew tilliyên nazikreqiq pur da me fincana 'eqiq
Ew badeya nûrînrehîq minnet bi min Wehhabi da[21]

(Sevgilimin nazik ve ince parmakları bize çok kez akik fincanla şarap verdi.
Bağışı bol olan Allah'a şükürler olsun ki bize o parlak ve halis badeyi verdi.)[22]

Şiirde kullanılan şarap ve fincan imgeleri, hakikî aşkın ve ilahî vecdin sembolik temsilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. "Nazik parmaklar" ve "parlak bade" ifadeleri ise ruhun aydınlanma sürecini, yani bireyin içsel dönüşümünü ve manevî yükselişini imleyen metaforlar olarak değerlendirilebilir.[23] Bu bağlamda, şükür kavramı aşkın yalnızca duygusal

18 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 57.

19 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 57.

20 Mustafa Kara, "Fenâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995), 333-335.

21 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 110.

22 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 112.

23 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 112.

bir deneyim olmadığını, aynı zamanda farkındalık ve minnettarlık boyutlarını içeren etik bir tutum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla aşk hem bireysel ruhsal olgunlaşmanın hem de evrensel ahlak ve hakikat anlayışının merkezî bir ilkesi olarak konumlandırılmaktadır.

Min divê ser l'asitanê her wekî tûlan nihim
Belkî carek keyl bipursit ev çi mehrûmtûle ye[24]
(Ben köpekler gibi başımı sevgilinin kapısının eşiğine koymak isterim.
Belki ev sahibi bir kez sorar bu başıboş köpek nedir diye.)[25]

Sond bi wê zulfa siyah ez 'abidê husna te me
Xef dinoşim vê şerabê xweş şerab û qehwe ye[26]
(Sevgili, senin o simsiyah zülüflerine ant olsun ki ben güzelliğine tapıyorum,
Güzelliğinin bu şarabını gizlice içiyorum, bu şarap ne kadar güzel ne denli lezzetlidir!)[27]

Ateşperesê wadê 'işqên û 'eceb
Dînarperes û wê dibirin tekfirê[28]
(Biz hakiki aşk vadisindeki muhabbet ateşine tapanlarız
Fakat ne hikmetse paraya tapanlar, bizi küfürle itham ediyor.)[29]

Cizirî'nin beyitlerine genel olarak bakıldığına; sevgilinin simsiyah zülüflerine olan hayranlığını ve güzellik şarabını gizlice içişini dile getirerek, aslında hakikate yönelen gönül yolculuğunu simgeler. Buradaki şarap, dünyevi bir içki değil, manevi aşkın ve irfanın içkisidir. Nakşibendi geleneğinde olduğu gibi gerçek aşk ve marifet gizli yaşanır, gösterişten uzak olmalıdır. "Gizlice içmek" ifadesi, benliğin fena olması ve Allah'ta kalıcı varlığa (beka) ulaşma sürecinin inceliğini ifade eder. Bu yolculukta gözle değil, gönül gözüyle tecelli eden hakikat kavranır; irfanî dil ise sıradan sözlerin ötesinde derin manevi anlamları aktarır. Beyitten anlaşıldığı üzere, Cizirî'nin Nakşibendi tarikatına mensup oluşu ve bu geleneğin özündeki gizli aşk, tevazu ve derin irfan anlayışı eserlerinde belirgin şekilde görülür; sevgilinin güzelliği ve şarap, sadece estetik bir övgü değil, aynı zamanda Cizirî'nin kalbinde yaşadığı manevi aşk ve hakikate dair derin deneyimi ile tarikat anlayışının bütünlüğünü yansıtır.

---

24 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 112.
25 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 111.
26 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 111.
27 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 168.
28 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 165.
29 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerh*, 165.

2. Cizirî'nin Mezhepler Üstü Yaklaşımı

Arapçada "gidilen yol" veya "takip edilen yol" anlamına gelen mezhep kavramı[30], tam tanımıyla ele alındığında; belirli tarihsel koşullar, coğrafi şartlar, toplumsal ihtiyaçlar ve dönemin etkili şahsiyetleri etrafında şekillenen beşerî bir oluşum olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle mezhepler, statik yapılar değil; değişen sosyal, siyasi ve kültürel ortamlara göre farklılaşabilen yapılardır. Melayê Cizîrî, Şiîlik ve Ehl-i Sünnet arasında yoğun mezhepsel tartışmaların yaşandığı bir dönemde yetişmiş olmasına rağmen, hiçbir mezhebin dogmatik etkisi altında kalmamış; eserlerinde özgür, geniş ufuklu ve derinlikli bir tasavvufî yaklaşım sergilemiştir.

Cizîrî'nin şiirlerinde belirgin şekilde görülen vahdet-i vücut anlayışı, yalnızca Allah'ın birliğini ve bütün varlığın O'nda tecelli ettiğini ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda farklı inanç ve mezheplerin hakikatin çeşitli yönlerini yansıttığını kabul eden "mezhepler üstü" bir perspektifi de ortaya koyar. Ona göre mezhepler, derin ve doğru bir şekilde değerlendirildiklerinde hakikatin bütüncül kavranışına katkı sağlar; her mezhep, kendi sembolik dili ve yöntemiyle Allah'a giden yolların farklı bir tezahürünü temsil eder. Dolayısıyla Cizîrî, hakikati belirli bir mezhebin sınırlarına hapsetmeyen, kapsayıcı ve evrensel bir irfan anlayışını benimser. Gerçek marifetin ve hakiki irfanın, ancak kalpte ve gönülde yaşanan bir idrak yoluyla mümkün olduğunu vurgular.

Bu nedenle Cizîrî'nin şiirlerinde aşk, sevgili, şarap, zülfü siyah gibi imgeler yalnızca estetik birer tasvir değil; manevi aşkın, ilahî hakikatin ve Vahdet-i Vücut düşüncesinin sembolleridir. *Dîvân*'ında hem varlığın birliği hem de mezheplerin ötesine geçen evrensel bir hakikat arayışı açık biçimde hissedilir; okuyucuya dil, anlam ve ruh düzeyinde geniş bir tefekkür alanı sunulur. Cizîrî'nin irfânî dili, semboller ve mecazlar aracılığıyla okuyucuyu doğrudan hakikatin içsel tecellisini görmeye ve deneyimlemeye davet eder. Bu dil, gösterişten uzak, içten ve derinlikli bir anlatıma sahiptir ve Nakşibendî geleneğinin tevazu, gizli aşk ve nefis terbiyesi anlayışıyla da uyumludur.

Cizîrî'nin mezhepler üstü tasavvufî yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için, onun *Dîvân*'ındaki bazı beyitleri incelemek açıklayıcı olacaktır;

Dil geşt e min ji dêrê naçim kenişteê qet
Mihrabi wê bi min ra wer da biçîne Laleş [31]

(Gönlüm Kilise'den vazgeçti. Havra'ya hiç gitmem.
Sevgilinin mihrabı (kaşları) benimledir,gel leleş'e gidelim.)[32]
Başka bir beyiteyse;

Bi zunnara di dêrê da li hindava çilîpayê

30 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 15.

31 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 63.

32 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 63.

Bi mihrabê me bir secde belê emma xiyal ebrû[33]

(Kilisedeki zünnarla haç hizasında bulunan
Mihrapta secdeye vardık ama düşüncemiz kaşlardı.)[34]

Cizîrî'nin bu iki beyiti incelendiğinde, onun söz konusu dizelerde dinî ve mezhebî sınırların ötesinde bir anlayış ortaya koyduğu görülmektedir. Şair burada, *"Gönlüm Hristiyanların mâbedi olan kiliseye gitmekten vazgeçti; Yahudilerin mâbedi olan havraya gidip onlarla âyin yapmayı da istemem. Sevgilimin kaşları gözlerimin önündeyse, o hâlde gel, Laleş'e gidip Yezidîlerle birlikte âyin edelim"* şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Bu beyitlerde Cizîrî'nin asıl vurgulamak istediği nokta, mezheplerin veya dinlerin biçimsel farklılıklarının ötesinde, insanın hakikate ulaşma arayışıdır. Şairin, "kilise" ve "havra" sembolleri üzerinden kurduğu reddediş, bu dinlerin hakikatini inkâr etmek anlamına gelmemektedir.

Ona göre bireyin takip ettiği yol yani "mezhep" kelimesinin köken anlamı olan gidilen yol eğer onu hakikî aşka ve yaratılış gayesine ulaştırıyorsa, o zaman kişinin ibadet ettiği yerin kilise, havra veya tekke olması fark etmemektedir. Dolayısıyla Cizîrî'nin bu yaklaşımı, dinlerin birliği ve mezhepler üstü bir tasavvuf anlayışı ile doğrudan ilişkilini olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Melayê Cizîrî'nin eserleri, yalnızca edebî bir değer taşımakla kalmayıp, aynı zamanda dinler tarihi ve tasavvuf epistemolojisi açısından da dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır. Onun şiirlerinde mezhep vurgusunun geri planda kalması, edebiyatın sembolik dili aracılığıyla mezhepler üstü bir hakikat arayışının ifade edilmesine imkân tanır. Bu bağlamda, aşk, ma'rifet, irfan, fenâ-bekâ ve tecellî gibi tasavvufî kavramlar hem edebî estetik hem de epistemolojik bir derinlik kazanarak okuyucuyu evrensel bir hakikat anlayışına yönlendirir.

Dinler tarihi perspektifinden bakıldığında, Cizîrî'nin mezhep farklılıklarını hakikatin çeşitli tezahürleri olarak görmesi, farklı inanç yollarını aynı ilahî kaynağa yönelen tecellîler şeklinde kabul etmesi, İslam düşüncesinde çoğulculuğa ve dinî çeşitliliğe dair özgün bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu tutum, onun şiirlerinde mezhep sınırlarını aşan bir teolojik evrensellik fikrini besler.

Tasavvuf epistemolojisi açısından ise Cizîrî'nin şiirleri, bireysel tecrübeyi aşarak hakikate ulaşmanın yollarını sistematik bir biçimde ortaya koyar. *Dîvân*'ında yer alan hadisler, telmihler ve Ehl-i Beyt sevgisi gibi unsurlar hem sembolik hem de somut düzeyde mezhepler üstü bir bakış açısını pekiştirir. Böylece Cizîrî'nin şiirleri, edebiyatın estetik gücüyle dinler tarihinin çoğulcu perspektifini ve tasavvuf epistemolojisinin derinlikli kavramlarını bir araya getirerek, okuyucuyu evrensel aşk, hakikî irfan ve ilahî birliğe dair disiplinler arası bir tefekküre davet eden bütüncül bir sistem olarak işlev görür.

33 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 130.

34 Turan, *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*, 130.

Kaynakça

Deniz, Abdulbaki. "Mela'nın Divan'ında Aşka gelen Fıkhi Terimler". *III. Uluslararası Melaye Ciziri Sempozyumu*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2024.

Doru, Mehmet Nesim. "Gözün Bilgisinden Gözün Gözüne: Melaye Ciziri'de Marifet". Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk yayınları, 1995.

Kara, Mustafa. "FENÂ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.

Karadayı, Kemal. Kemal Karadayı, "İslam Felsefesinde Aşk Kavramı", https://www.feniksdergi.org/islam-felsefesinde-ask-kavrami/# (21.12.2025).

Memduhoğlu, Adnan. "Melaye Ciziri'nin Düşüncesinde Hakikat ve Şeriat İlişkisi". *III. Uluslararası Melaye Ciziri Sempozyumu*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2024.

Özdemir, Ahmet. "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî),* ed. Abdulhadi Timurtaş vd., Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* ed. İbrahim Baz, vd., Ankara: Özel Ofset, 2023.

Turan, Abdulbaki. *Melaye Ciziri Divan-ı ve Şerhi*. İstanbul: Nübihar, 2010.

MELAYÊ CİZÎRÎ VE HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN AHLAK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Fevzi RENÇBER[1]
Osman BİLEN[2]

Giriş

İslâm düşünce tarihinde ahlâk, yalnızca bireysel davranışları düzenleyen normatif bir alan olarak değil; insanın varlık, bilgi ve hakikatle kurduğu ilişkinin merkezinde yer alan çok boyutlu bir inşa süreci olarak ele alınmıştır. Özellikle tasavvuf geleneğinde ahlâk, nefsin arındırılması, karakterin olgunlaştırılması ve insanın kemâl mertebelerine yönelmesi bağlamında ontolojik ve epistemolojik bir anlam kazanmıştır. Bu yönüyle sûfî ahlâk anlayışı hem bireysel arınmayı hem de toplumsal erdemi birlikte hedefleyen bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmada, tasavvufî düşüncenin iki önemli temsilcisi olan Melayê Cizîrî (ö. 1050/1641) ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin (ö. 697/1297 [?]) ahlâk anlayışları karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Her iki düşünür, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda yaşamış olmalarına rağmen, insanın ahlâkî olgunlaşmasını merkeze alan sûfî bir düşünce çizgisinde buluşmaktadır. Bununla birlikte, kullandıkları yöntemler, ifade biçimleri ve kavramsal çerçeveler bakımından belirgin farklılıklar da göstermektedirler.

Melayê Cizîrî'nin ahlâk anlayışı, büyük ölçüde *Dîwan*'ında yer alan şiirsel ve sembolik anlatım üzerinden şekillenmekte; özellikle İbnü'l-Arabî metafiziğiyle irtibatlı Vahdet-i Vücûd düşüncesi, onun ahlâk ve insan tasavvurunu derinlemesine etkilemektedir. Cizîrî'de ahlâk, varlığın birliğini idrak etme süreciyle doğrudan bağlantılı olup, benliğin aşılması ve ilâhî hakikate yöneliş temelinde ontolojik bir mahiyet kazanmaktadır. Buna karşılık Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışı, *Makâlât* merkezli olarak daha sistematik ve pedagojik bir yapı arz etmekte; "dört kapı–kırk makam" öğretisi çerçevesinde insanın ahlâkî ve manevî gelişimi aşamalı bir eğitim süreci olarak ele alınmaktadır.

Bu makalenin temel amacı, Melayê Cizîrî ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışlarını, benzerlik ve farklılıklarıyla birlikte ortaya koymak; her iki düşünürün ahlâk telakkilerinin hangi tasavvufî, ontolojik ve pedagojik zeminler üzerinde yükseldiğini analiz etmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; birincil kaynaklar olarak *Dîwan* ve *Makâlât* esas alınmış, ayrıca klasik ve modern akademik literatürden istifade edilmiştir.

1 Prof. Dr, Şırnak Üniversitesi, Temel İslam Bölümleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi, fevzirencber@gmail.com.

2 Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, osmanbilen371@gmail.com.

Karşılaştırmalı analiz yöntemiyle yürütülen bu inceleme, sûfî ahlâk düşüncesinin tarihsel sürekliliğini ve düşünsel çeşitliliğini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Bu çerçevede makale; ilk bölümde Melayê Cizîrî'nin ahlâk anlayışını, ikinci bölümde Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk telakkisini ele almakta; üçüncü bölümde ise her iki düşünürün görüşleri benzerlikler ve farklılıklar bağlamında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular genel bir sentezle ele alınarak sûfî ahlâk düşüncesine katkıları ortaya konulmaktadır.

1. Melayê Cizîrî'nin Ahlak Anlayışı

Melayê Cizîrî'nin asıl adı Ahmed b. Muhammed el-Bûtî el-Cezerî'dir. Doğum ve vefat tarihleri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almakla birlikte, son dönemde gerçekleştirilen ilmî ve akademik çalışmalar, onun 975/1567–1568 yılında doğduğunu ve 1050/1640–1641 yılında yaklaşık yetmiş beş yaşında iken Cizre'de vefat ettiğini ortaya koymaktadır. Melayê Cizîrî, medrese eğitimine Cizre'de başlamış; öğrenimini Diyarbakır, Hakkâri ve İmadiye bölgelerindeki önemli ilim merkezlerinde sürdürmüştür. Bu dönemde Cizre'de Mîr Abdal Medresesi ve Medresa Sor (Kızıl Medrese), Müküs'te Mîr Hasan-ı Velî Medresesi ile İmadiye'de Kubbehân Medresesi, çok sayıda âlim ve mutasavvıfın yetiştiği seçkin eğitim kurumları arasında yer almaktadır. Otuzlu yaşlarına kadar medrese tahsiline devam eden Melayê Cizîrî, Diyarbakır'da ikamet eden Molla Taha'dan ilmî icazet almış; ardından bir süre imamlık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur.[3]

Melayê Cizîrî, Doğu İslâm düşünce geleneğinin bilge şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Hayatına dair tarihsel verilerin sınırlı oluşu, onun biyografisini kısmen muğlak hâle getirmiştir. Bununla birlikte, düşünce dünyasını ve entelektüel birikimini yansıtan en temel ve güvenilir kaynak, Dîwan adlı eseridir. Dîwan, Melayê Cizîrî'nin hem duyusal hem de aklî bilgi edinme süreçlerini, ayrıca deneyim alanının ötesinde gerçekleşen mistik tecrübelerini ifade eden temel bir metin niteliği taşımaktadır. Sûfî karakterli bir düşünür olan Cizîrî, duyuş ve düşünüş dünyasını şiir dili aracılığıyla dile getirmiş; bilgi, varlık ve hakikat tasavvurunu belirli kavramsal çerçeveler etrafında temellendirmiştir. Bu yönüyle Dîwan, yalnızca edebî bir metin değil, aynı zamanda onun epistemolojik ve ontolojik görüşlerini yansıtan düşünsel bir yapı olarak değerlendirilebilir.[4]

3 Molla Ahmed Zivingî, el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi divani'ş-şeyhi'l-Cezerî (Şam: Daru Nuru's-Sabah, 1996), 37; Abdulcebbar Kavak, "Melâye Cizrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi", Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi 2(2015), 48-60; Abdulbaki Turan, Melayê Cızîrî Divanı ve Şerhi, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2010.

4 Ruhullah Öz, "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Haziran 2025), 43-61

Melayê Cizîrî'nin ahlâk anlayışı, tasavvufî düşünce geleneği içerisinde şekillenmiş olup insanın hem bireysel hem de metafizik kemâlini hedefleyen bütüncül bir yapı arz etmektedir. Cizîrî'de ahlâk, yalnızca toplumsal normlara uygun davranışlar bütünü olarak değil; insanın varlık, bilgi ve hakikatle kurduğu ilişkinin merkezinde yer alan ontolojik ve epistemolojik bir süreç olarak temellendirilmektedir. Bu yönüyle ahlâk, insanın "olması gereken" hâlini inşa eden temel bir disiplindir. Cizîrî'ye göre ahlâkî olgunluğun önündeki en büyük engel nefstir. Nefs, hevâ ve hevesleriyle insanı hakikatten uzaklaştıran bir unsur olarak görülür. Bu nedenle ahlâk, öncelikle nefsin tezkiyesini ve terbiyesini gerekli kılar. Sûfî geleneğin temel kavramları olan riyâzet, mücâhede ve murâkabe, ahlâkî inşanın vazgeçilmez unsurlarıdır. Nefsin arındırılmasıyla birlikte insan, benliğin tahakkümünden kurtularak ilâhî iradeye yönelir. Bu yöneliş, ahlâkın bâtınî boyutunu teşkil eder.[5]

Melayê Cizîrî'nin *Dîwan*'ında ahlâkî olgunluğun temel göstergeleri olarak sevgi (mahabbet), tevazu, sabır, ihlâs, teslimiyet ve edep gibi erdemler ön plana çıkar. Bu erdemler, yalnızca bireysel ahlâkın değil, aynı zamanda insanın Tanrı ile kurduğu ilişkinin de belirleyici unsurlarıdır. Cizîrî'ye göre hakiki ahlâk, insanın kendi varlığını mutlak varlık karşısında yokluk bilinciyle idrak etmesiyle mümkün olur. Bu idrak, kulun benliğini aşarak ilâhî hakikate yönelmesini sağlar[6] Cizîrî'nin ahlâk anlayışında bilgi ile ahlâk arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Salt aklî bilgi, insanı kemâle ulaştırmak için yeterli görülmez. Bilgi, ahlâkî arınma ve amel ile desteklenmediği sürece insanı hakikate ulaştıramaz. Bu nedenle Cizîrî'de "bilmek", aynı zamanda "ahlâklı olmak" anlamını taşır. Bu yaklaşım, tasavvuf düşüncesinde yaygın olan "ilm-i hâl" anlayışıyla örtüşmektedir. Bilgi, insanın davranışlarında ve ahlâkında karşılık bulmadıkça eksik kabul edilir.[7]

Ahlâkın bir diğer önemli boyutu da sevgi merkezli bir varlık tasavvuruna dayanmasıdır. Cizîrî'de sevgi, yalnızca duygusal bir hâl değil, varlığı kuşatan ontolojik bir ilkedir. İnsan, sevgi sayesinde benlikten sıyrılarak hem kendisiyle hem de kâinatla uyumlu bir ilişki kurabilir. Bu bağlamda ahlâk, insanın kendisiyle barışık olmasını sağladığı gibi toplumsal ilişkilerde de adalet, merhamet ve sorumluluk bilincini tesis eder. Sonuç olarak Melayê Cizîrî'de ahlâk, insanın nefsini aşarak hakikate yönelmesini sağlayan dinamik bir süreçtir. Bu süreçte ahlâk, bilgiyle beslenen, sevgiyle derinleşen ve ilâhî hakikate yönelen bir kemâl yolu olarak

5 Melayê Cizîrî, *Dîwan*, haz. Kadri Yıldırım (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), nefs ve heva ile ilgili beyitler.

6 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 120–135.

7 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 210–220.

temellendirilmektedir. Cizîrî'nin ahlâk anlayışı, bireysel arınma ile toplumsal erdemi birlikte inşa eden bütüncül bir tasavvufî perspektif sunmaktadır.[8]

Melayê Cizîrî'nin düşünce sisteminde Vahdet-i Vücûd anlayışı, tasavvufî metafiziğin temel belirleyici unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar Cizîrî, sistematik bir felsefî eser kaleme almamış olsa da *Dîwan*'ında yer alan sembolik, mecazî ve metafizik yoğunluklu ifadeler, onun Vahdet-i Vücûd perspektifine açık biçimde yaslandığını göstermektedir. Bu bağlamda Cizîrî'nin şiiri, yalnızca estetik bir ifade biçimi değil, aynı zamanda derin bir metafizik idrakin taşıyıcısıdır. Cizîrî'de Vahdet-i Vücûd, varlığın hakikatinin tek oluşu ve mutlak varlığın yalnızca Allah'a ait olduğu düşüncesi üzerine temellenmektedir. Ona göre hakikî varlık yalnızca Allah'tır; âlem ve mahlûkat ise bu mutlak varlığın tecellîlerinden ibarettir. Çokluk (kesret), hakikatte bağımsız bir varoluşa sahip olmayıp, birliğin (vahdetin) farklı görünümlerinden ibarettir. Bu yaklaşım, özellikle İbnü'l-Arabî metafiziğinin temel kabullerini yansıtmaktadır.[9]

Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde sıkça karşılaşılan "ayna", "ışık", "gölge" ve "tecellî" gibi semboller, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Bu semboller aracılığıyla Cizîrî, varlık âleminin Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması olduğunu ifade eder. İnsan ise bu tecellîlerin en yetkin mazharı olarak konumlandırılır. Bu yönüyle insan, varlık hiyerarşisinde merkezi bir role sahiptir ve ilâhî hakikatin idrakine en elverişli varlıktır.[10]

Cizîrî'de Vahdet-i Vücûd anlayışı, epistemolojik bir boyut da taşımaktadır. Hakikatin bilgisine ulaşmak, salt aklî çabayla mümkün değildir; aksine kalbî keşif, müşâhede ve mânevî tecrübe gerektirir. Bu nedenle Cizîrî, aklın sınırlarını kabul etmekle birlikte, marifeti esas alan sûfî bilgi anlayışını öncelemektedir. Varlığın birliğine dair hakikat, ancak nefsin arınması ve benliğin aşılmasıyla idrak edilebilir. Vahdet-i Vücûd düşüncesi, Cizîrî'nin ahlâk ve insan tasavvurunu da derinden etkilemiştir. Zira varlığın birliğini idrak eden insan, kendisini mutlak varlık karşısında bağımsız bir özne olarak değil, ilâhî tecellînin bir mazharı olarak görür. Bu idrak, tevazu, teslimiyet ve sevgi merkezli bir ahlâk anlayışını beraberinde getirir. Benliğin mutlaklaştırılması, Vahdet-i Vücûd perspektifinde en büyük yanılgı olarak değerlendirilir.[11]

---

8 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), "Ahlâk", "Mahabbet" maddeleri.

9 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 90–120.

10 Cizîrî *Dîwan*, ilgili beyitler. Ayrıca bk.: Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî),* ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023), 411. Ahmet Özdemir, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 139-156.

11 Süleyman Uludağ, *İbn Arabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 145–160;

2. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahlak Anlayışı

Hacı Bektâş-ı Velî'ye dair nesnel ve doğrudan biyografik bilgilere ulaşmak oldukça güçtür. Onun tarihsel kişiliği ile Anadolu'ya gelişinden önceki hayatına ilişkin veriler, büyük ölçüde menkıbevî nitelik taşıyan kaynaklara dayanmaktadır. Bu bağlamda, Hacı Bektâş-ı Velî hakkında aktarılan erken dönem bilgilerinin önemli bir kısmı, Velâyetnâme'de yer alan rivayetlerden öğrenilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu eserin tarihsel güvenilirliği sınırlı olup, içerdiği anlatılar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Hacı Bektâş-ı Velî hakkında nispeten daha derli toplu bilgilere, ölümünden sonra kaleme alınan ikincil kaynaklar aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Bu kaynakların ilki, XIV. yüzyılın önemli sûfî şahsiyetlerinden Elvan Çelebi tarafından yazılan Menâkıbü'l-Kudsiyye adlı menkıbevî eserdir. Eser, müellifin babası Âşık Paşa ve çevresine odaklanmakla birlikte, Hacı Bektâş-ı Velî'ye dair sınırlı fakat önemli tarihsel ipuçları içeren bilgiler de sunmaktadır. Bir diğer önemli ikincil kaynak ise, Ulu Ârif Çelebi'nin isteği üzerine Ahmed Eflâkî tarafından Farsça kaleme alınan Menâḳıbü'l-ʿÂrifîn adlı eserdir. Her ne kadar bu eser esasen Mevlevî çevresini konu edinse de dönemin tasavvufî yapısına dair sunduğu bilgiler bakımından dolaylı bir tarihsel değer taşımaktadır.

Çağdaş akademik çalışmalar incelendiğinde ise, Hacı Bektâş-ı Velî hakkında nispeten daha objektif ve eleştirel bilgiler sunan önemli bir araştırma olarak M. Esat Coşan'ın Makâlât üzerine yaptığı doçentlik çalışması öne çıkmaktadır. Bu çalışma hem metin tenkidi hem de tarihsel bağlamlandırma açısından Hacı Bektâş-ı Velî'nin biyografisine dair daha sağlam veriler ortaya koymaktadır.Kaynakların ortak değerlendirilmesine göre Hacı Bektâş-ı Velî, XIII. yüzyılda Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelmiş olan sûfî-gönül erlerinden biridir. Asıl adının Muhammed olduğu, "Bektâş" ismiyle şöhret bulduğu ifade edilmektedir. Doğum tarihine dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Onun hayatına ilişkin en derli toplu bilgilerin, Âşıkpaşazâde'nin verdiği rivayetlerde yer aldığı görülmektedir. Bu rivayetlere göre Hacı Bektâş-ı Velî, Horasan'dan Anadolu'ya geldikten sonra Sulucakarahöyük (bugünkü Hacıbektâş ilçesi) olarak bilinen bölgede ikamet etmiş ve burada vefat etmiştir.

Vefat tarihi konusunda ise kaynaklar arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde 646/1248 yılında doğduğu ve 738/1337–38 yılında vefat ettiği belirtilirken, başka kaynaklarda vefat tarihi 723/1323 olarak kaydedilmektedir. Ancak bu tarihleri kesin olarak doğrulayacak güvenilir tarihsel veriler mevcut değildir. Bu nedenle, Makâlât üzerine yapılan akademik çalışmasında M. Esat Coşan'ın sunduğu verilerin daha isabetli olduğu kanaati ağır basmaktadır. Coşan'ın değerlendirmelerine göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin vefat tarihi 697/1297 olarak kabul edilmektedir.[12]

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 225–235.

12 M. Esat Coşan, *Makâlât Hacı Bektaş Velî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 14-15.

Ahlâk kavramı farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar taşımakla birlikte, literatürde en yaygın kabul gören tanımlarından biri Gazzâlî'ye aittir. Gazzâlî ahlâkı, insan nefsinde kökleşmiş bir meleke olarak tanımlar; öyle ki bu meleke sayesinde fiil ve davranışlar, herhangi bir düşünsel zorlama ya da bilinçli yönlendirmeye ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden ortaya çıkar. Bu tanımda dikkat çeken temel unsur "meleke" kavramıdır. Zira meleke, ahlâkın geçici tutumlar ya da dışsal yönlendirmelerden ziyade, disiplinli bir süreç sonucunda bireyin karakterine yerleşmiş, süreklilik arz eden ilke ve davranışlar bütünü olduğunu ifade etmektedir.[13]

Ahlâk ilmi, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmeyi konu edinmekle sınırlı olmayıp; akıl ve vicdan ilişkisi, ahlâkî davranışların mahiyeti, ahlâk normları, değerler sistemi ve bireysel sorumluluk gibi temel meseleleri de kapsamlı biçimde ele alır. Bu bağlamda ahlâk ilmi, insanın yaratılış fıtratına uygun şekilde davranmasını esas alarak, bireyin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde huzur ve mutluluğa ulaşmasını sağlayan davranışları belirlemeyi amaçlar.[14]

Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlât adlı eserinde ahlâkı, insanın hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğunu temin etmeye yönelik olarak benimsemesi gereken değerler ile yerine getirmekle yükümlü olduğu davranışlar bütünü şeklinde ele alır. Bu çerçevede eser, bireyin dışsal bir zorlamaya maruz kalmaksızın, içsel bir yöneliş ve disiplin süreci içerisinde ahlâkî bir meleke kazanmasını hedefleyen bilgi ve öğütler sunmayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa göre ahlâklı birey, yalnızca kendi kişisel olgunluğunu gerçekleştiren değil, aynı zamanda içinde yaşadığı topluma anlam ve değer katan bir özne konumundadır.

Hacı Bektâş Velî, insanın yaratılışını ele alırken yalnızca fizikî boyutla yetinmemiş; insanın **ruhsal ve ahlâkî yönünü** bu sürecin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir. Ona göre insan, yalnızca maddî unsurlar ve biçimsel özellikler üzerinden açıklanamaz; fiziksel yaratılış ile ruhsal boyut arasında **zorunlu ve bütüncül bir ilişki** bulunmaktadır. Bu yaklaşım, insanın varlığını madde–ruh birlikteliği çerçevesinde ele alan bir anlayışı yansıtmaktadır. Ancak bu birliktelik, klasik anlamda keskin bir düalizmden ziyade, insan davranışlarını belirleyen **ahlâkî ve manevî boyutun önceliğini** vurgulayan bütüncül bir perspektife sahiptir. Hacı Bektâş Velî, özellikle insanın fiillerini ve ahlâkî tutumlarını şekillendiren yönü merkeze almış; insanın değerini ve kemâlini bu alan üzerinden temellendirmiştir. Bu yaklaşımın izleri, Makâlât adlı eserinin giriş kısmında açıkça görülmektedir. Nitekim eserde **İslâm ve iman kavramları** arasında kesin bir ayrım yapılmaması, onun insanı parçacı değil, **bütüncül bir varlık** olarak ele alan düşünce sisteminin doğal bir sonucudur.

13 Ebu Hâmid Muhammed el- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmidd-Din* (Mısır, ts.), 3/1302.

14 Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 20-21; Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlâkı (Ders Notları)*, 21.

Hacı Bektâş Velî'ye göre insan, dört aslî unsurdan yaratılmıştır. Bu dört unsurdan meydana gelen insanlar, manevî gelişim düzeylerine göre **dört temel gruba** ayrılmaktadır. Söz konusu grupların her biri, kendine özgü **dört ibadet, dört hâl** ve **dört arzu** ile ilişkilendirilmiştir. Bu sınıflandırma, insanın ahlâkî ve ruhsal gelişimini sistematik bir çerçeve içerisinde ele alma amacını taşımaktadır. Bu bağlamda Hacı Bektâş Velî, insanları **âbidler, zâhidler, ârifler ve muhibler** olmak üzere dört ana kategoriye ayırmıştır. Bu tasnif, yalnızca bireylerin ibadet biçimlerini değil; aynı zamanda onların **manevî idrak düzeylerini, ahlâkî yönelimlerini ve Hak ile kurdukları ilişki biçimini** de ifade eden çok katmanlı bir sınıflandırma olarak dikkat çekmektedir.[15]

Hacı Bektâş Velî, insanları manevî gelişim düzeylerine göre ayırdığı grupların her birine özgü nitelikleri **sistematik bir sıra** içerisinde açıklamaktadır. Bu gruplar arasında ilk sırada yer alan **âbidler,** onun düşünce sisteminde **şeriatı temsil eden** zümre olarak tanımlanmaktadır. Hacı Bektâş Velî'ye göre âbidler, dinî yükümlülükleri yerine getirme noktasında zahirî ibadetlere öncelik veren ve dinin kurallarını temel alan bir anlayışı ifade etmektedir. Hacı Bektâş Velî, âbidler grubunun aslının **rüzgârdan yaratıldığını** belirtmekte ve bu unsuru **sembolik bir anlatım** çerçevesinde ele almaktadır. Burada rüzgâr, fiziksel bir unsurdan ziyade, **metaforik bir anlam** taşımaktadır. Rüzgârın sürekli hareket hâlinde olması ve temas ettiği alanları arındırıcı bir etkiye sahip bulunması, âbidlerin şeriat merkezli ibadet anlayışıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda rüzgâr metaforu, şeriatın insan davranışlarını disipline eden ve bireyin dış dünyaya yansıyan fiillerini **temizleyici ve düzenleyici** bir işlev üstlendiğini sembolize etmektedir. Dolayısıyla Hacı Bektâş Velî'nin bu tasnifi, yalnızca kozmolojik bir yaratılış açıklaması değil; aynı zamanda **dinî pratiklerin ahlâkî arınma üzerindeki rolünü** vurgulayan sembolik bir anlatım olarak değerlendirilmelidir.[16]

Hacı Bektâş Velî, âbidler bağlamında şeriatın temel işlevlerinden birinin **helal ile haram arasındaki sınırın açık ve kesin biçimde belirlenmesi** olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada rüzgâr metaforunu açıklayıcı bir unsur olarak kullanmakta; rüzgârın sap ile samanı birbirinden ayırması gibi, şeriatın da inananların helali haramla karıştırmalarına engel olan **ayırt edici bir bilinç** kazandırdığını ifade etmektedir. Söz konusu bilinç, yalnızca dinî hükümleri bilmeye indirgenmeyip; **doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini, meşru olan ile olmayanı** ayırt edebilme yetisini de kapsamaktadır.

Hacı Bektâş Velî'ye göre bu ayırt edici bilinç, aynı zamanda **sakınma (vera')** bilincini de beraberinde getirmektedir. İnsan, helal ve haram bilgisine bu bilinç aracılığıyla ulaşmakta; böylece davranışlarını

15 Ali Yılmaz vd., *Makâlât Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, 40-44.

16 Gözde Etik Acar, *Hacı Bektaş-ı Veli'ye Göre "İnsan" Kavramı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29.

sınırlandırmayı ve nefsî arzularını denetim altına almayı öğrenmektedir. Bu nedenle âbidler grubu, onun tasnifinde **ilk sırada almakta** ve temel bir değere sahip kabul edilmektedir. Nitekim bu grup, şeriat topluluğunun **"kapısı"** olarak nitelendirilmekte; manevî yolculuğun başlangıç aşamasını temsil etmektedir. Bu kapının temel referansı ise bütünüyle **Kur'ân-ı Kerîm**'dir.[17] Hacı Bektâş Velî, Kur'an'da dinî ve ahlâkî bakımdan gerekli olan hiçbir hususun eksik bırakılmadığını vurgulamakta; bunu şeriatın yeterliliğine ve kapsayıcılığına delil olarak sunmaktadır. Âbidler için öngörülen temel ibadetler ise **namaz, oruç ve zekât**tır. Bu ibadetler, yalnızca şekilsel uygulamalar olmayıp, bireyin ahlâkî davranışlarını düzenleyen ve bazı olumsuz eğilimlerin ortaya çıkmasını engelleyen bir işleve sahiptir.

Zira Hacı Bektâş Velî'ye göre kibir, haset, buğz, cimrilik (buhl) ve nefret gibi kötü huylar insan tabiatında **her an ortaya çıkma potansiyeline** sahiptir. Esas olan, bu olumsuz hâllerden sakınmak; nefsî arzuların peşinden gitmeyerek **dünyaya aşırı bağlılıktan uzak durmak** ve ahireti merkeze alan bir hayat anlayışı geliştirmektir.[18] Hacı Bektâş Velî, düşüncelerini aktarırken insan topluluklarını belirli **kategoriler** çerçevesinde ele almakta ve her bir kategorinin neyi temsil ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda âbidler grubunun, toplumun **avam tabakasını** oluşturduğunu belirtmekte; haset, buğz ve cimrilik gibi olumsuz hasletlerin bu grupta daha sık görüldüğünü ifade etmektedir. Bu tespit, âbidlerin değersizliğine değil; aksine onların **eğitime, arınmaya ve ahlâkî disipline en çok ihtiyaç duyan kesim** olduğuna işaret eden pedagojik bir değerlendirme olarak anlaşılmalıdır.[19]

Hacı Bektâş Velî'nin tasnifinde ikinci grubu **zâhidler** oluşturmaktadır. Bu grubun aslî unsurunun **ateş** olduğu ifade edilmekte ve bu unsur, sembolik bir anlatım çerçevesinde ele alınmaktadır. Ateş, burada yalnızca yakıcı bir unsur olarak değil; aynı zamanda **arınma, sınanma ve nefsi terbiye etme** işlevine sahip metaforik bir unsur olarak kullanılmaktadır.[20] Hacı Bektâş Velî'ye göre zâhidler, **tarikat ehli** kimselerden oluşan bir topluluğu temsil etmektedir. Zâhidler grubuna hâkim olan temel anlayış, ahiretteki azaptan kurtuluşun, bu dünyada **nefsin manevî anlamda yakılması ve disiplin altına alınması** yoluyla mümkün olacağı düşüncesidir. Bu yaklaşım, dünyevî arzuların sınırlandırılması ve nefsin arındırılması esasına dayanmaktadır. Hacı Bektâş Velî, bu düşünceyi temellendirirken Bakara Suresi'nde yer alan "*O ateşten sakının ki, onun yakıtı insanlar ve taşlardır*" mealindeki ayeti referans göstermektedir. Ayet, zâhidlerin içsel arınma sürecini teşvik eden uyarıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu grubun temel

17 En'am 6/59

18 Ali Yılmaz vd., *Makâlât Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, 47.

19 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 3-4.

20 Osman Bilen, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Geçen Ahlâkî İlkeler (İstanbul: Ihlamur yayınları, 2021), 295-305.

ve tamamlayıcı ibadeti **zikir**dir. Zâhidler, manevî hayatlarını **havf (korku) ve recâ (ümit)** arasında dengeli bir şekilde sürdürmeyi amaçlamaktadır. Bu denge hem ilahî azaptan sakınmayı hem de ilahî rahmete yönelmeyi birlikte içeren tasavvufî bir tutumu ifade etmektedir. Ayrıca zâhidler, yalnızca zahirî ibadetlerle yetinmeyip, **ilm-i ledün** olarak adlandırılan batınî ve sezgisel bilgiye ulaşmayı da hedeflemektedir. Zâhidler grubunun temel gayesi, sahip oldukları istek ve arzuları dünyevî hazlar doğrultusunda değil; **ahiret için fayda sağlayacak salih ameller** yolunda kullanmaktır. Bu yönüyle zâhidlik, Hacı Bektâş Velî'nin düşünce sisteminde, şeriat merkezli âbidlik aşamasından sonra gelen; daha yoğun bir manevî disiplin ve içsel arınmayı esas alan bir mertebe olarak konumlandırılmaktadır.[21]

Üçüncü grubu oluşturan ârifler, su metaforuyla temsil edilir ve marifet alanında temayüz ederler. Su hem temiz hem de temizleyici olduğundan, âriflerin de ahlâkî saflığı koruyan ve çevresini arındıran bir işlev üstlenmesi beklenir. Suyun pisliği kabul etmemesi, âriflerin tevhid ilkesine bağlılığını ve şirki reddedişini simgeler. Bu bağlamda iman, ahlâk ve ibadet arasında ayrılmaz bir bütünlük söz konusudur. Bununla birlikte iman ile amel kavramsal olarak ayrıdır; her amel iman yerine geçmez. İman–amel birlikteliği, kâmil insan idealine yönelen tutarlı bir düşünce sisteminin sonucu olarak değerlendirilmelidir.[22]

Dördüncü grubu oluşturan muhibler, hakikat ehli olarak tanımlanır ve toprak metaforuyla temsil edilir. Toprak, rıza ve teslimiyetin yanı sıra asla dönüşü ve yeniden dirilişi simgeler. Muhiblerin ibadeti, seyr ü sülûk ve münâcât ekseninde şekillenir. Bu anlayışta kul ile Allah arasında ontolojik bir yakınlık vurgulanır. Hacı Bektâş-ı Velî, hakikate ulaşmanın yolunu insanın kendi iç dünyasına yönelmesinde görür; kendini bilmeyen kişinin Allah'ı bilemeyeceğini savunur. Bu yaklaşım, marifet ve hakikat bilgisinin içsel tefekkürle mümkün olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[23]

Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât* adlı eserinde Allah'a kırk makamla ulaşılabileceğini ve bu makamların onar dilim hâlinde şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak tasnif edildiğini belirtir. Şeriat makamının ilk basamağını iman olarak tanımlar ve bu makamda iman ile İslam'ın şartlarını birlikte ele alır. Ona göre iman, akıl, dil ve gönül birlikteliğiyle gerçekleşir. İman ile amel kavramsal olarak ayrıdır; ibadet her zaman iman yerine geçmez, günah da doğrudan küfür anlamı taşımaz. Bu yaklaşım, imanın özünün ahlâkî ve bilinçli bir tasdik olduğunu vurgulayan dengeli bir iman anlayışını yansıtır.[24]

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre şeriat makamı; iman, ilim, ibadet, helal kazanç, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal düzeni önceleyen ilkelerden oluşur.

21 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 5.

22 Bayram Ali Çetinkaya, "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 355.

23 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 7-8.

24 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 11.

Bu makamlar, İslam'ın bireysel ve toplumsal saadeti hedefleyen yönünü ortaya koyar.[25] Şeriat, bilinçli bir imana dayalı olarak ibadetlerin yerine getirilmesini, zararlı fiillerden kaçınılmasını ve toplumsal aidiyet bilincinin geliştirilmesini esas alır. Yüzeysel olarak nasihat niteliğinde görülebilecek bu ilkeler, aslında kâmil insan olma sürecinin aşamalarını ve düşünce ile amelin bütünlüğü içinde hakikate ulaşma idealini yansıtır.[26]

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre tarikat makamı, tasavvufun ilke ve hedefleri doğrultusunda şekillenen mânevî bir hayat tarzını ifade eder. Tasavvuf, Kur'an ve Sünnet'e bağlılık, nefis terbiyesi, kalp temizliği ve güzel ahlâk esasına dayanır. Bu bağlamda Hacı Bektâş-ı Velî, tarikat makamında sûfî olmanın gereklerini sistemli biçimde ortaya koyar; tövbe, müridlik, mücâhede, hizmet, havf ve recâ, zühd ve aşk gibi makamları sıralar. Bu makamların tamamı Kur'an ve hadislerle temellendirilmiş olup, *Makâlât*'ta yoğun biçimde ayetlere atıf yapılması bu yaklaşımın temelini oluşturur.[27]

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre marifet makamı; edep, takvâ, perhizkârlık, sabır, kanaat, hayâ, cömertlik, ilim, tevazu ve kendini bilme gibi on temel ilkeden oluşur. Bu makam, diğer aşamalarda olduğu gibi bireye ahlâkî ve zihnî bir olgunluk kazandırmayı amaçlayan sistemli bir eğitim sürecini yansıtır. Hacı Bektâş-ı Velî, pedagojik bir yöntemle ideal insan tipini inşa etmeyi hedefler; edep, sabır ve erdem gibi değerlerin bilinçli bir eğitimle kazanılabileceğini vurgular. Marifet makamı, ahlâklı ve olgun bireyin ancak bu bütüncül eğitim anlayışıyla yetişebileceğini ortaya koyar.[28]

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre hakikat makamı, alçakgönüllülükten başlayıp Allah'a vuslatla sonuçlanan on aşamalı bir kemâl sürecini ifade eder. Bu makamlar, insanın ahlâkî, ruhî ve mânevî arınmasını derece derece gerçekleştirmeyi amaçlar. Hakikate ulaşma, bütün makamların eksiksiz şekilde tamamlanmasına bağlıdır ve insanın sorumluluk bilinciyle başlayıp ölümüne kadar süren olgunlaşma yolculuğunu temsil eder. Bu sistem, zayıf iradeye sahip insanın hevâ ve heves karşısında itikadî ve amelî bir disipline ihtiyaç duyduğunu vurgulayan, kâmil insan idealine yönelik bütüncül bir tasavvufî pedagojiyi yansıtır.[29]

25 Osman Bilen, "Nihilizm", *Günümüz Kelâm Problemleri* (İstanbul: Ekin yayınları, 2017), 49.

26 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 13-14; Hamiye Duran, "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerindeki Ferdi ve Toplumsal Değerler Üzerine", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 2 (2010), 121.

27 Hüseyin Bal, "Hacı Bektaş Veli ve Hak Dini Anlayışı" (Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2009), 172.

28 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 19-22; M. Malik Bankır, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Makalat" (Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2009), 287.

29 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 20; Osman Eğri, "Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik Akıl, İlim ve İman İlişkisi" (Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2009), 339.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre insanın iç dünyası, akıl ve şeytan metaforları üzerinden açıklanan sürekli bir ahlâkî mücadele alanıdır. Akıl, insanı hevâ ve heveslerden koruyan rehber; şeytan ise kötü hasletlerin kaynağı olarak tasvir edilir. Kibir, haset ve cimrilik gibi olumsuz özellikler rahmânî erdemlerle dengelenir ve bu dönüşüm sabır, perhizkârlık ve ilimle mümkündür. Hacı Bektâş-ı Velî, Kur'an ve Sünnet temelli tasavvufî pedagojisiyle nefis terbiyesini, akıl–ahlâk–iman bütünlüğü içinde ele alır. Metaforlarla örülü bu sistem, insanın kendini bilerek kâmil insana ulaşmasını ve böylece topluma ahlâkî katkı sunmasını hedefleyen evrensel bir eğitim anlayışını yansıtır.[30]

3. Karşılaştırmalı Değerlendirme

3.1. Benzerlikler

Her iki düşünürde de ahlâk, salt normatif kurallara uyumdan ibaret bir davranış alanı olarak değil, bireyin iç dünyasında gerçekleşen bir inşa ve arınma süreci olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda ahlâk, nefsin tezkiyesi ve karakterin süreklilik arz eden bir olgunluk düzeyine ulaştırılması üzerinden temellendirilmektedir. Melayê Cizîrî'de bu yaklaşım, nefsin terbiyesi ekseninde riyâzet, mücâhede ve murâkabe gibi tasavvufî pratiklerle ilişkilendirilirken; Hacı Bektaş-ı Velî'de ise şeriat, tarikat, marifet ve hakikat mertebeleri çerçevesinde yapılandırılmış sistematik bir kemâl yolculuğu şeklinde ortaya konulmaktadır. Her iki yaklaşımda da ahlâk, bireyin içsel dönüşümünü esas alan dinamik bir süreç olarak değerlendirilir.

Bu içsel dönüşüm sürecinde bilgi, amel ve ahlâk arasında kopmaz bir bütünlük bulunmaktadır. Melayê Cizîrî'de bilgi, ahlâkî pratikte karşılık bulmadığı sürece eksik kabul edilmekte; bu anlayış, tasavvuf geleneğinde "ilm-i hâl" kavramıyla ifade edilen yaklaşım ile örtüşmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'de ise kemâl, düşünce ile amelin bütünlüğü içerisinde hakikate yönelme hedefiyle tanımlanmakta; teorik bilginin ancak ahlâkî ve amelî bir dönüşümle anlam kazandığı vurgulanmaktadır. Bu yönüyle her iki düşünür de bilginin, ahlâkî bir inşa sürecine eklemlenmediği takdirde tamamlanmış sayılamayacağı görüşünde birleşmektedir.

Ahlâkî olgunluğun içeriğini belirleyen erdemler açısından da belirgin bir ortaklık söz konusudur. Melayê Cizîrî'de sevgi (muhabbet), tevazu, sabır, ihlâs, teslimiyet ve edep, ahlâkî kemâlin temel göstergeleri olarak öne çıkarken; Hacı Bektaş-ı Velî'de marifet ve hakikat ufkunda edep, sabır, tevazu, kendini bilme ve rıza–teslimiyet gibi ilkeler, kemâl pedagojisinin asli unsurları arasında yer almaktadır. Bu ortak erdemler, ahlâkın yalnızca bireysel bir disiplin değil, aynı zamanda insanın kendisiyle, toplumla ve

30 M. Esat Coşan, *Makâlât*, 62-63; Hamiye Duran, "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerindeki Ferdi ve Toplumsal Değerler Üzerine", 123.

ilâhî hakikatle kurduğu ilişkinin belirleyici bir boyutu olduğunu göstermektedir.

Her iki düşünürün ahlâk anlayışında tevhid merkezli bir yönelim ve benliğin aşılması fikri de merkezi bir konuma sahiptir. Melayê Cizîrî'nin Vahdet-i Vücûd temelli yaklaşımı, benliğin mutlaklaştırılmasını eleştirerek ilâhî hakikate yönelişi ahlâkın ontolojik zemini hâline getirmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'de ise özellikle ârifler kategorisi ve su metaforu bağlamında tevhid vurgusu ile şirkin reddi, iman, ahlâk ve ibadet arasındaki ayrılmaz bütünlük içerisinde ifade edilmektedir. Bu çerçevede her iki düşünürde de ahlâk, benliğin sınırlarını aşarak tevhid bilinciyle olgunlaşan bir kemâl sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmektedir.

3.2. Farklılıklar

Melayê Cizîrî ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışları arasındaki temel farklılıklardan biri, yöntem ve ifade dili düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Cizîrî'nin ahlâk ve metafizik tasavvuru, başta *Dîwan* olmak üzere şiirsel ve sembolik bir dil aracılığıyla inşa edilmiştir. Bu bağlamda onun Vahdet-i Vücûd yorumunu taşıyan söylem, estetik ve mistik yoğunluğu yüksek bir poetik anlatım üzerinden şekillenmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'de ise ahlâk anlayışı, *Makâlât* merkezli olarak didaktik ve pedagojik bir çerçevede sistemleştirilmiştir. "Dört kapı, kırk makam" tasnifi etrafında yapılandırılan bu yaklaşım, ahlâkî ve manevî gelişimi aşamalı ve öğretici bir yöntemle ele almaktadır.

Ontolojik vurgu düzeyi bakımından da iki düşünür arasında belirgin bir ayrışma söz konusudur. Cizîrî'nin düşünce dünyasında Vahdet-i Vücûd anlayışı merkezi bir konuma sahiptir. Varlığın hakikatte bir olduğu, çokluğun ise ilâhî tecellî ve tezahürlerden ibaret bulunduğu fikri, onun ahlâk telakkisini doğrudan şekillendirmektedir. Bu metafizik çerçeve içerisinde ahlâk, benliğin aşılması ve ilâhî hakikate yönelişin zorunlu bir sonucu olarak temellendirilmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'de ise ana vurgu, sistematik bir Vahdet-i Vücûd teorisi geliştirmekten ziyade, kemâl mertebeleri ile iman–amel dengesi üzerinden kurulan tasavvufî ve ahlâkî inşa sürecine yöneliktir. Bu yaklaşımda metafizik tartışmalar arka planda kalmakta, ahlâk daha çok pratik ve eğitici boyutuyla öne çıkmaktadır.

Ahlâkın kavramsal tanımı açısından da farklılaşma dikkat çekmektedir. Cizîrî'de ahlâk, varlık, bilgi ve hakikat ilişkilerinin merkezinde yer alan ontolojik ve epistemolojik bir süreç olarak formüle edilmektedir. Ahlâk, insanın varoluşsal idrakini derinleştiren ve hakikat bilgisine yönelten bir içsel dönüşüm alanıdır. Buna karşılık Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışında teorik zemin, Gazzâlî'nin "meleke" kavramı etrafında şekillenmektedir. Bu çerçevede ahlâk, geçici davranışlardan ziyade, disiplinli bir süreç sonucunda bireyin karakterine yerleşmiş, süreklilik arz eden bir nitelik olarak tanımlanmaktadır.

Toplumsal tabakalaşma ve eğitim stratejileri bakımından da iki yaklaşım arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî, âbid,

zâhid, ârif ve muhib tasnifi ile rüzgâr, ateş, su ve toprak gibi unsur metaforlarını kullanarak hem toplumsal çeşitliliği hem de manevî gelişim aşamalarını pedagojik bir düzen içerisinde ele almaktadır. Bu sistemde zâhidlik mertebesi, havf ve recâ dengesi, zikir pratiği ve ilm-i ledün hedefi gibi unsurlarla ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. Cizîrî'de ise benzer bir tipolojik sınıflandırma yerine, bireysel arınma, sevgi ve hakikat idraki ekseninde daha bütüncül ve içe dönük bir ahlâk vurgusu öne çıkmaktadır.

Son olarak biyografik kaynakların niteliği ve tarihsel zemin bakımından da farklılıklar göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî'ye dair biyografik verilerin önemli bir kısmı Velâyetnâme gibi menkıbevî kaynaklara dayanmaktadır ve bu durum, söz konusu bilgilerin eleştirel bir değerlendirmeyi gerekli kılmasına yol açmaktadır. Ayrıca Ahmed Eflâkî, Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazâde gibi ikincil ve aktarıcı kaynaklar, onun tarihsel kişiliğinin inşasında önemli rol oynamaktadır. Modern dönemde ise M. Esat Coşan'ın çalışmaları, bu biyografik çerçevenin daha sağlam bir zemine oturtulmasına katkı sağlamıştır. Cizîrî tarafında ise biyografik anlatı, daha çok medrese tahsili, ilmî icazet ve yürüttüğü görevler üzerinden şekillenmekte; düşünce dünyasının en temel ve güvenilir tanığı olarak *Dîwan* öne çıkmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, tasavvufî düşünce geleneğinin iki önemli temsilcisi olan Melayê Cizîrî ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışlarını karşılaştırmalı bir perspektifle ele almış; her iki düşünürün ahlâk telakkilerinin dayandığı ontolojik, epistemolojik ve pedagojik temelleri ortaya koymayı amaçlamıştır. İnceleme sonucunda, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda yaşamış olmalarına rağmen her iki sûfînin ahlâk anlayışlarının ortak bir tasavvufî zeminde buluştuğu, ancak yöntem, ifade biçimi ve kavramsal yoğunluk bakımından belirgin farklılıklar sergilediği görülmüştür.

Araştırma bulguları, her iki düşünürde de ahlâkın salt dışsal davranış normlarına indirgenmediğini; aksine nefsin arındırılması ve karakterin olgunlaştırılması ekseninde içsel bir inşa süreci olarak ele alındığını göstermektedir. Bu bağlamda ahlâk, bireyin kendisiyle, toplumla ve ilâhî hakikatle kurduğu ilişkinin merkezinde yer almakta; tasavvufî kemâlin vazgeçilmez bir unsuru olarak temellendirilmektedir. Bilgi, amel ve ahlâk arasındaki kopmaz bütünlük hem Melayê Cizîrî'de hem de Hacı Bektaş-ı Velî'de ahlâkî olgunluğun temel şartı olarak öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte iki düşünür arasındaki farklar, ahlâk anlayışlarının sunuluş biçimi ve teorik derinliği açısından dikkat çekicidir. Melayê Cizîrî'nin ahlâk telakkisi, büyük ölçüde *Dîwan*'da yer alan şiirsel, sembolik ve metafizik yoğunluklu bir dil üzerinden ifade edilmekte; özellikle Vahdet-i Vücûd düşüncesi, onun ahlâk ve insan tasavvurunu belirleyici biçimde etkilemektedir. Cizîrî'de ahlâk, varlığın birliğini idrak etme süreciyle doğrudan bağlantılı ontolojik bir mahiyet kazanmakta; benliğin

aşılması ve ilâhî hakikate yöneliş ahlâkî kemâlin temel göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin ahlâk anlayışı ise *Makâlât* merkezli olarak daha sistematik, didaktik ve pedagojik bir yapı arz etmektedir. "Dört kapı–kırk makam" öğretisi çerçevesinde insanın manevî ve ahlâkî gelişimi aşamalı bir eğitim süreci şeklinde ele alınmakta; ahlâk, Gazzâlî'nin "meleke" kavramıyla uyumlu biçimde süreklilik kazanan bir karakter niteliği olarak tanımlanmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin kullandığı unsur metaforları ve insan tasnifleri, ahlâkın bireysel olduğu kadar toplumsal boyutunu da görünür kılan güçlü bir tasavvufî pedagojiyi yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Melayê Cizîrî ile Hacı Bektaş-ı Velî, ahlâkı insanın kemâl yolculuğunun merkezine yerleştiren iki güçlü tasavvufî düşünce modeli sunmaktadır. Cizîrî'nin metafizik ve ontolojik derinliği yüksek, şiir merkezli ahlâk anlayışı ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin sistematik, eğitici ve toplumsal yönü belirgin ahlâk telakkisi, tasavvuf düşüncesinin farklı ifade imkânlarını ve zenginliğini ortaya koymaktadır. Bu karşılaştırmalı analiz, sûfî ahlâk anlayışının tarihsel sürekliliğini ve çok boyutlu yapısını göstermesi bakımından önem taşımakta; aynı zamanda günümüz ahlâk tartışmalarına da insan merkezli, bütüncül ve değer temelli bir bakış açısı sunmaktadır.

Kaynakça

Acar, Gözde Etik. *Hacı Bektaş-ı Velî'ye Göre "İnsan" Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2018.

Bal, Hüseyin. "Hacı Bektaş Veli ve Hak Dini Anlayışı." *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.

Bankır, M. Malik**.** "Sosyo-Psikolojik Açıdan Makâlât." *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.

Bilen, Osman. *Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Geçen Ahlâkî İlkeler*. İstanbul: Ihlamur Yayınları, 2021.

Bilen, Osman. "Nihilizm." *Günümüz Kelâm Problemleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Çetinkaya, Bayram Ali**.** "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Velî: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999).

Coşan, M. Esat. *Makâlât: Hacı Bektaş Velî*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Duran, Hamiye. "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerindeki Ferdi ve Toplumsal Değerler Üzerine." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 2 (2010).

Eğri, Osman. "Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik: Akıl, İlim ve İman İlişkisi." *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. Nevşehir: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Mısır, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kandemir, Yaşar. *Örneklerle İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Kavak, Abdulcebbar. "Melâye Cizrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi." *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 2 (2015): 48–60.

Öz, Ruhullah. "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025): 43–61.

Özdemir, Ahmet. "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî).* ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî". *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri.* ed. İbrahim Baz, vd., Ankara: Özel Ofset, 2023.

Turan, Abdulbaki. *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Uludağ, süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Yıldırım, Kadri (haz.). *Melayê Cizîrî Dîwan*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.

Yılmaz, Ali vd. *Makâlât: Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*.

Zivingî, Molla Ahmed. *el-'İḳdu'l-Cevherî fî Şerḥi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*. Şam: Dâru Nûri's-Sabâh, 1996.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN TASAVVUFÎ TERMİNOLOJİYİ KULLANIMINDA ARAPÇANIN YERİ

Selman YEŞİL[1]

Giriş

Bu çalışma, klasik Kürt edebiyatının mistik şairi Melayê Cizîrî'nin ölümsüz eseri olan "Dîwan"da, tasavvuf ve irfan geleneğinin merkezindeki ahlak kavramının tanımını ve inşasını yaparken başvurduğu Arapça ifade kalıplarının biçimini ve işlevini incelemeyi amaçlamaktadır.

İslam medeniyetleri coğrafyasında asırlar boyu ilim, felsefe ve hikmetin ortak dili olarak kabul gören Arapça, Cizîrî'nin fikri dünyasının ve manevi anlatımının hayati araçlarındandır. Arapçanın bu stratejik kullanımı, özellikle tasavvufî ahlakın inceliklerini ve insanın kemale erme yolculuğunu ifade etmede kilit bir öneme sahiptir; zira bu durum şairin sadece dilbilgisel yetkinliğini değil, aynı zamanda derin fikri zeminini de anlamamızı sağlar.

Melayê Cizîrî'nin derin tasavvufî ve manevi konuları ele alan "Dîwan"ı, insanın nefis tezkiyesi ve ruhi yücelme ile ulaşmayı hedeflediği ahlak olgusunu betimlerken, köklü Arapça tasavvuf terminolojisinden geniş ölçüde istifade eder. Bu araştırmanın temel odak noktası, Cizîrî'nin şiirlerinde nefis tezkiyesi, ruhi yücelme, doğru edep (*âdâb*) ve övgüye layık huy (*ahlâk-ı hamîde*) gibi ahlaki erdemleri tanımlarken kullandığı somut Arapça kavramları, terkipleri ve kalıpları titizlikle tespit etmektir. Şairin dehası, nefs-i emmâre, kalb-i selîm, hüsnu'l-hulk gibi Arapça terkipleri, Kürtçe şiirin dil, ses ve vezin yapısına ustalıkla entegre etmesinde yatar. Bu tevhîd ve tertip, ahlakın tasavvufî boyutuna özgü, benzersiz bir anlatım derinliği ve estetiği oluşturmuştur.

"Dîwân"ın incelenmesi neticesinde tespit edilen bu kullanımlar, Cizîrî'nin ahlaki düşüncesinin kaynaklarını ortaya koyacak ve bu düşünceyi edebi eserine somut dilsel örneklerle nasıl yansıttığını detaylı bir şekilde analiz edecektir.

Sonuç olarak bu kapsamlı araştırma, Melayê Cizîrî'nin sadece dönemin bilim, din ve sanat dili olan Arapçaya olan olağanüstü hakimiyetini değil, aynı zamanda bu dili bir araç olarak kullanarak tasavvufî ahlakın temel kavramlarını nasıl tanımladığını ve Kürtçe şiir geleneğine aktardığını çarpıcı bir biçimde gözler önüne sererek, şairin edebi sanatındaki

1 Doç. Dr. Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Mütercim Tercümanlık Bölümü), selman.yesil@siirt.edu.tr.

derinliği ve çok dilli bir mütefekkir olarak konumunu daha iyi anlamamıza önemli bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu kelime ve terkipleri incelemeye alabileceğimiz somut kavramlara şu örnekleri vermek mümkündür:

Birinci Örnek: "Lâ şey" Kavramı

İncelenecek anahtar kavramlardan biri olan Lâ şey (Lâ-Şey) kelimesinin Arapça aslı, lâ-nâfiye (olumsuzluk edatı) ile şey kelimesinin terkibinden oluşur. Buradaki lâ, cins veya nefy ifade eden lâ olarak düşünülebilir. Şey (Nesne/Varlık) kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça geçmekte olup, özellikle "alîm" ve "kadîr" başta olmak üzere Allah'ın isimlerinin, fiil ve sıfatlarının taalluk ettiği nesnelerini belirtmek için kullanılır. (Örn: Alâ külli şey'in kadîr - O, her şeye kadirdir). "Şey" kelimesinin Kur'an'daki bu geniş kullanımı, önce Kelâm ilminde, daha sonra da İslâm felsefesinde önemli tartışmalar başlatarak kelimeyi teknik bir terime dönüştürmüştür. Bu meseleler, Kelâm ilminin yöntemine uygun biçimde önce teolojik nitelikte başlamış, ardından ontolojik boyutlar kazanmıştır.[2]

Tartışılan temel konular şunlardır: 1. Allah'a şey denilip denilemeyeceği, 2. Şey kelimesinin yalnızca fiilen var olan bir nesneye mi yoksa henüz mevcut olmamakla birlikte var olması mümkün olan bir nesneye mi karşılık geldiği.[3]

"Lâ şey" terkip olarak kullanıldığında, aslında "Şey" ile kastedilen varlığın olumsuzlaştırılması, yani yokluğuna hükmedilmesi anlamında olup "şey" kavramıyla şekillenen bir anlam kazanır. Bu, mutlak yokluğu (ma'dûmiyet) ifade eden, tasavvufi ve felsefi metinlerde önemli bir ontolojik konuma sahiptir.

Melayê Cizîrî'nin yukarıdaki beyitteki kullanımına bakıldığında, Lâşey kavramını mâ-sivâllah (Allah'tan gayrı her şey, O'nun dışındaki tüm varlık) anlamında kullandığını ileri sürmek mümkündür. Bu bağlamda "Lâşey'i ve ma'dûmiyetten öğrenmek", mutlak Kayyûmiyet sırrına (varlığı kendinden olan ve her şeyi ayakta tutan anlamında Allah'ın sıfatı) ulaşmak için fânilik (Fenâ) ve hiçlik (Ma'dûmiyet/Lâşey) mertebelerinden geçmeyi gerektirir. Bu da şairin tasavvufi ahlak ve irfan geleneğine ne denli hâkim olduğunu ve Arapça terminolojiyi kendi meramını ifadede kullandığını göstermektedir. Bu kelimeyi kapsayan beyit şöyledir:

Ji laşey'î ji me'dûmî me nasî sirrê qeyyûmî
Sucûdî fî turabi'l-mehwi min e'la meqamatî

"Lâşey'i ve ma'dûmiyetten öğrendik Allah'ın Kayyûmiyet sırrını

2 İlhan Kutluer, "Şey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA Yayınlar, 2010), 39/34-36.

3 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Mekâlâtü'l-Islâmiyyîn ve Ihtilâfü'l-Musallîn*, Haz: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:146, 2019), 270.

Mahviyet ve fenâ toprağında secde en yüksek makamdır bana."[4]

Cizîrî'nin kullandığı bu beyte bakıldığında lâşey kavramının yanı sıra ikinci beytin tamamı arapça ifadelerden oluştuğu görülür.

İkinci örnek: "Kâlû belâ" Kavramı

Arapça mazi fiil olan "Kālû" (dediler) ile bu fiilin tümleci (mefulü) konumundaki "Belâ" (evet) kelimelerinden oluşan bu terkip, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen "Elestu bi-rabbikum?" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) sorusuna verilen cevabı ifade eder. Hem kelami hem de tasavvufi düşüncede merkezi bir öneme sahip olan bu kavram; özü itibarıyla ruhlar aleminde, yaratılışın şafağında Allah'ın ademoğullarından aldığı ahdin (mîsak) bir kesitidir.

Söz konusu diyalog, literatürde "bezm" (meclis/sohbet) kelimesiyle birleşerek "Bezm-i Elest" şeklinde de adlandırılır. Tasavvuf geleneğinde bu ifade; insan fıtratının tevhide ve yaratıcıya olan yatkınlığının yanı sıra, verilen sözde durmayı (ahde vefa) ve mutlak teslimiyeti gerektiren ezeli bir sözleşme olarak yorumlanmıştır.[5] Edebiyatta ise "Kālû Belâ", varoluşun başlangıç noktası ve özellikle ilahi sevgiliyle tanışmanın ilk evresi olarak sembolize edilir.[6]

Kur'ân'da bu kavram şöyle ifade edilir:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۗ قَالُوْا بَلٰىۛ شَهِدْنَاۛ اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَۙ

Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz.[7]

Ayrıca bu ayet ile insanın icbardan sorumluluğa ait olan yönü ve nedeni de vurgular. Melayê Cezerî de bu ifadeyi şiirinde şu şekilde kullanmıştır:

Her di ber qalûbelayê belku ev 'alem [n]ebû
Çerxê gerdan dewrê gerdûn gunbedê mîna [n]ebû
Belki bu âlem kalû-belâ öncesine kadar yoktu henüz
Zaman çarhı, dönen felek ve mavi gökkubbe yoktu henüz[8]

4 Melayê Cizîrî, *Divan/Dîwân,* çev. Osman Tunç, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012).193-194.

5 Detay için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/106-108.

6 İskender Pala, "Bezm-i Elest/Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 6/106-108.

7 Arâf, 7/172.

8 Melayê Cizîrî, *Divan*, 163-164.

Bu ifadesinde Cezerî "Kâlû belâ" ile yaratılışın ilk aşamasını kastetmiştir. Zira ondan önce hiçbir şey yoktu diyerek masivanın yokluğuna da işaret etmiştir. Bu anlamda هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً ayetini de anımsatmaktadır.[9]

Kâlû Belâ ifadesinin kavramsal boyutu

Arap edebiyatında Kâlû Belâ ifadesi genellikle şu anlamları karşılar:

1. Ezelî Ahit: Ruhların yaratıldığı Ezel âleminde, Allah ile ruhlar arasında yapılan ilk ve kutsal ahitleşme.[10]
2. Ruhların İlk İkrarı: İnsan ruhlarının, henüz bedene girmemişken, Allah'ın Rablılığı tasdik etme anı.[11]
3. Mîsâk: Sözleşme, yemin, taahhüt.
4. Kâlû Belâ olayı, İslam düşüncesinde iki temel işlevi yerine getirir:

1. Kelâm İlmi:

İnsanın doğuştan Allah'ı bilme yeteneği (fıtrat) ve sorumluluğunun kaynağını açıklar. Herkes bu ikrar ile dünyaya geldiği için, ahirette "Biz bundan habersizdik" mazereti ortadan kalkar.[12]

2. Tasavvuf ve İrfan:

Aşkın Kaynağı: Derviş ve şairler için Kâlû Belâ, ilahi aşka ve hakikate duyulan özlemin ezelî kaynağıdır. Şairin, dünyadaki arayışı, o ezelî "Evet" (Belâ) sözünü hatırlama çabasıdır.

Vefa ve İtaat: Bu ahde sadakat göstermek (vefa), tasavvufi ahlakın ve doğru davranışın temelini oluşturur.

Melayê Cizîrî, mistik şiirlerinde Kâlû Belâ terkibini, sadece bir tarihsel veya teolojik olay olarak değil, derin bir mistik hal ve kozmik bir dramın başlangıç noktası olarak kullanır. Cizîrî'nin şiirlerinde Kâlû Belâ kavramının işlevi genellikle şunlardır:

1. Hakikate Bağlılık Yemini: Şair, dünyevi dertlere ve nefsani isteklere karşı duruşunu, ezelde verilen bu söze (Belâ) olan sarsılmaz bağlılığıyla gerekçelendirir. Bu, tasavvufi ahlakın temelinde yatan sadakat erdeminin kaynağıdır.
2. Gurbet Teması: Dünya hayatı, ruhun Kâlû Belâ yurdundan (Ezel âlemi) uzaklaşması olarak görülür. Şairin ilahi güzelliğe (Cemâl) olan özlemi, bu ezelî ayrılığın acısından beslenir.
3. Aşkın Dönüştürücü Gücü: Cizîrî, ilahi aşkın yakıcılığını ve cezbesini anlatırken, bu aşkın kaynağını Kâlû Belâ ahdindeki ilk

9 Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", 6/106-108.

10 Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Usulu 'd-Din, (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, Çev. Ş. Gölcük. (İstanbul, 1988), 304-305; Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Şerh alâ fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Dârü'l-Kütübi'l-Islamî, 1375/1955), 46.

11 Râzî, Fahreddin. *Tefsîrü'l-kebîr* (Tahran: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 53.

12 Pezdevî, *Usulu 'd-Din*, 307; Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", 6/106-108.

karşılaşmaya dayandırır. Aşk, ruhun o ezelî andaki ikrarını hatırlamasını sağlayan ilahi bir vasıtadır.

Örnek Kullanım Yönü: Cizîrî, Kâlû Belâ'yı Kürtçe şiir diline ustalıkla entegre ederek, ahlaki mükemmelliğe ulaşmayı hedefleyen derviş için, o ezelî sözün her an canlı tutulması gereken bir ruh hali olduğunu vurgular. Yani Kâlû Belâ, geçmişte kalmış bir olaydan ziyade, şimdiki zamanda yaşanması gereken ahlaki bir duruşu temsil eder.

Üçüncü Örnek: " Lâ yezâl/Lem Yezel" Kavramı

لا يزال Lâ yezâlu; kelimesi sözlükte zeval bulmayan, yok olmaz demektir. Muzari fiiliyle şimdiki ve gelecek zamanı içine alan şekliyle kullanılmıştır. لَمْ يَزَلْ fiili "zeval bulmadı" manasında geçmiş zamanı ifade etmekle beraber, لَمْ ile yapılan nefyden dolayı geçmişten şimdiki ve gelecek zamana da işaret eder. Nitekim (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ) O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir.[13]" gibi ayetlerde geçmişte bu noksanlıkların yüce Allah için söz konusu olmadığı gibi gelecekte de olmayacağını zımnen ifade eder. Zira ezel ve ebedde geçmiş ve gelecek eşittir. Bu ikisi beraber kullanıldığında ve beraber düşünüldüğünde, Cenab-ı Hakk'ın zat, isim ve sıfatlarının geçmiş, şimdi ve gelecekte baki, daimi, sermedî ve zevalsiz olduğu ifade edilerek, mahlûkata ârız olan zevalin Cenab-Hakk'ın zat, sıfat ve esması hakkında hiçbir zamanda düşünülemeyeceğine işarettir.

Tasavvuf düşüncesinde bu kavramlar; Zât'ı ve sıfatlarıyla yokluktan münezzeh olan, kendisine hiçbir şekilde "adem" (yokluk) arız olamayan ve varlığı kendinden olan Vâcibü'l-Vücûd'u (Allah) ifade etmek için kullanılır. Tasavvufi metinlerde sıkça rastlanan Zât-ı Lâyezâl veya Zât-ı Lemyezel tabirleri, geçiciliği temsil eden "fenâ" makamının karşısında, mutlak süreklilik olan "bekâ"yı temsil eder.

Melayê Cizîrî de eserlerinde bu kavramları, Allah'ın zeval bulmayan yüce varlığını vurgulamak amacıyla kullanmıştır. Bu yaklaşımda Allah, Mâbud-u Lemyezel'dir; zira fani olan ve yok olup giden hiçbir varlık ibadete layık değildir. Aynı şekilde Mahbub-u Lâyezâl ifadesi de sevgisi zevale mahkûm olmayan, ebedî sevgiliyi tanımlar.

Hazret-i İbrahim'in; yıldızın, ayın ve güneşin batışına şahit olduğunda dile getirdiği "Lâ uhibbül âfilîn" (Batanları sevmem) sözü, bu hakikatin en veciz ifadesidir. Bu kelam, geçici olanın değil, ancak baki ve ebedî olanın sevilmeye ve ibadet edilmeye değer olduğunu ilan eder.

Melayê Cizîrî de bu kavramları kullanarak ezelî bekâ anlamını şiirine taşımıştır. Onun şiirinde bu terimler, ilahi güzelliğin zamansız ve sönmez karakterini vurgular.

13 İhlas, 112/3-4.

Örnek Beyit:

Ellah sehergaha ezel zâtê tecellaya xwe da
Nûra cemala lem yézel yelmûmê 'işqê şu'le da
(Anlamı: Allah ezel seherinde Zâtının tecellisini verdi,
Lemyézel olan cemalin nuru, aşk ateşini tutuşturdu.)[14]

Bu beyitteki "Nûra Cemâla Lemyézel" terkibi, şairin aşkının kaynağının geçmişi olmayan, başlangıçtan beri var olan ve zeval bulmayacak İlahi Güzellik olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu, Melayê Cizîrî'nin ahlak ve irfan çizgisindeki aşkının ezelî ve mutlak bir temele dayandığının göstergesi olarak görülebilir.

Dördüncü Örnek: "Sâkî" Kavramı

Sâkî (سقى), fiilinin ism-i fâil kalıbıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de farklı kalıp ve bablardan türemiş kullanımları bulunan bu kök, sözlükte su vb. meşrubatı birine verme veya sunma anlamını taşır. Kur'an'da genellikle hakiki anlamda (su sunmak) kullanılmıştır. Arap dilinde Sâkî kelimesi, su, şarap, şerbet veya sıcak su gibi sıvıları sunan kişi anlamında kullanılagelmiştir. Arap edebiyatında ve daha sonra Fars-Türk edebiyatlarında Sâkî kavramı, anlam daralması yaşayarak genellikle şarap sunan kişi anlamına odaklanmıştır. Bu kavram bezm aleminin önemli unsurlarından olmuş ve tasavvuf düşüncesinde, mecazî bir terim anlamı kazanmıştır.[15]

Tasavvuf düşüncesinde bu kavramlar, zahiri manalarının ötesinde şu derin ve mecazi anlamları ihtiva eder:

a) Mürşid-i Kâmil: Gönüllere feyz ulaştıran; ariflerin kalbi sırlarını keşfeden ve hakikatleri beyan ederek müridini manen imar eden kâmil rehberdir.
b) Sâkî: Cemalinin nuruyla sâliki kendinden geçiren, bakışıyla dervişin ruhunda manevi bir sarhoşluk ve aşk mahmurluğu peydah eden güzel yüzlü rehber veya tecelli makamıdır.
c) Cenâb-ı Hak: Kendi âşıklarına henüz ervah alemindeyken ezelî aşkın şarabını tattıran, sevginin asıl kaynağı ve mutlak mahbubdur.[16]

Sonuç olarak Şarabın aklı örtüp kalbi ve duyguları serbest bırakması işlevine atıfla veya kalbin manevi olarak ilahî feyz ile sulanması anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Terim Anlamı: Tasavvufta Sâkî, Mürşid-i Kâmil'i (olgun rehberi) ya da doğrudan Allah'ın feyz ve aşkını dağıtan ilahi gücü temsil eder. Sunduğu şarap ise Aşk-ı İlâhî'nin ve Mârifetullah'ın (Allah bilgisi) coşkusudur.

Cizîrî'nin şiirlerinde Sâkî kelimesini mef'ûlü (nesnesi) zikredilmeden kullanması, kavramın hem Arap edebiyatından etkilenen geleneksel şarap sunucusu hem de tasavvufun derinlikli mecazi anlamlarını (feyz sunan

14 Melayê Cizîrî, *Divan*, 12-13.
15 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 387.
16 Mehmet Arslan, *Sâkî-nâmeler* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 13.

Mürşid veya Allah) içermesine olanak tanır. Bu, şairin çok katmanlı ve yoruma açık bir anlatım tekniğini benimsediğini ve kavramsal olarak Arap edebiyatının zenginliğinden beslendiğini göstermektedir.

Beşinci örnek: "Hatt-ı gubârî" Kavramı

Arapça "toz" manasındaki gubâr kelimesinden türetilen ve "toz gibi" anlamına gelen gubârî hattı kaynaklarda gubârü'l-hilbe, kalemü'l-hilbe, kalemü'l-cenâh olarak da anılır. Kalkaşendî, karakteri rikā' ve nesih yazılarına daha yakın olması sebebiyle gubârîyi bu iki yazının karışımından meydana gelmiş bir hat çeşidi olarak gösterir. Kalkaşendî gibi otoriteler, Gubârî'nin harflerindeki yuvarlaklık sebebiyle rıkā' ve nesih yazılarına daha yakın olduğunu belirtmişlerdir. Esas olarak, çok küçük yazılan biçimi sebebiyle kolaylıkla diğer yazı türlerine uygulanabilirliği ile öne çıkar.

Yazı, genel olarak duyguları ve manevi durumları aktarmanın bir yolu olup, fiziksel şekli de farklı işârî (sembolik) anlamlara sahiptir. Nitekim hat sanatında; Nokta: Genellikle Vahdet'i (Birliği) ve Yaratıcı'yı temsil eder. Elif: İstikamet ve doğruluğa namzet kabul edilir.

Melayê Cizîrî, Gubârî hattın gözle zorlukla okunabilecek kadar küçüklüğüne işaret ederek, bu kavramı sırlara, ilahi inceliklere ve gizli hakikatlere dair bir telmih (gönderme) ve işaret olarak kullanmıştır. Bu kullanım, şairin manevi bilginin, zahirî (açık) değil, sadece derin bir basiretle idrak edilebilecek ince bir sır olduğunu ima eder. Şiirinde şöyle kullanır:

Ê ji vî zerfî vexwarî xwend ev xettê xubarî
Mestiya çavêt xumarî qenc bizan ew zêde ye.
Okumuştur hatt-ı gubarı bu kadehten içenler
Çarçabuk şifa bulup iyileşir hasta gözler.[17]

Yukarıda sunulan örnekler, Melayê Cizîrî Divanı'ndaki kavram dünyasının zenginliğini ortaya koymak adına seçilmiş temsili numunelerdir. Hiç şüphesiz, Divan bütünüyle incelendiğinde bu kavramların izini sürmek, beyitler arasındaki semantik bağları derinleştirmek ve örnekleri çoğaltmak her zaman mümkündür. Ancak çalışmamızın bu aşamasında sunulan veriler, takip edilen metodolojiyi ve tasavvufi yorum çerçevesini somutlaştırmak açısından kâfi görülmüştür.

Cizîrî'nin şiirlerinde saklı olan hikmet ve hakikat katmanlarına nüfuz edebilmek için, bu sembolik dilin ve tasavvufi bakış açısının tüm Divan genelinde bir üst okuma biçimi olarak benimsenmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, sadece tekil beyitlerin anlamlandırılmasını değil, Divan'ın genel ruhunun ve şairin 'Vahdet-i Vücud' eksenli düşünce sisteminin doğru kavranmasını sağlayacaktır. Yapılan bu ön değerlendirmelerin ve kavramsal analizlerin genişletilmiş sonuçları, çalışmamızın nihai aşamasında tüm detaylarıyla müşahede edilebilecektir.

17 Melayê Cizîrî, *Divan*, 150-151.

Sonuç

Yukarıda sunulan veriler ve beyit tahlilleri, Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönemde Arap ve Kürt dillerinin ne denli köklü ve organik bir etkileşim içerisinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Cizîrî'nin Divan'ında sergilediği tasavvufi derinlik ve kullandığı zengin terminoloji ışığında şu temel tespitleri yapmak mümkündür:

Ontolojik Derinlik ve Dil Hâkimiyeti: Cizîrî; "Lâşey", "Lâyezâl" ve "Lemyezel" gibi yüksek seviyeli ontolojik kavramları şiirine nakşederek, Arapçanın felsefi ve kelami inceliklerine, dolayısıyla da Arap edebiyatına ne denli vakıf olduğunu kanıtlamıştır.

Kur'ânî Referanslar ve İslami Kaynaklar: Divan'da yer alan "Kālû Belâ" gibi ifadelerin kökeni doğrudan Kur'an-ı Kerim'e ve İslami literatüre dayanmaktadır. Bu durum, Arapçanın sadece bir dil olarak değil, aynı zamanda temel bir anlatım zemini olarak Cizîrî'nin üslubunda belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Tasavvufi Gelenekle Kurulan Güçlü Bağ: Müellif, İslam tasavvuf geleneğinin asırlara sari yerleşik ifadelerini ve teknik terminolojisini, anlam kaybına uğratmadan, aksine etkileyici bir belagatle şiir dünyasına taşımıştır.

İşârî Anlatım ve Edebi Sanatlar: "Sâkî" gibi kavramlara yüklediği mecazi derinlik ve "Gubârî Hat" gibi kaligrafik/sanatsal terimlere atfettiği işârî anlamlarla; Arapça belagat kurallarını ve edebi sanatları Kürtçe şiir geleneğine başarıyla entegre etmiştir.

Özgün Edebi Üslup ve Dilin Dirilişi: Arapça ve Farsçanın güçlü edebi baskısına rağmen Cizîrî, Kürtçeyi bu diller karşısında ikincil bir konuma itmemiş; tam tersine bu dillerin estetik imkânlarını birer enstrüman gibi kullanarak Kürtçede abidevi ve sanatsal bir edebi dil inşa etmiştir.

Tarihsel ve Sosyokültürel Tanıklık: Divan'da müşahede edilen bu dilsel yetkinlik ve tasavvufi olgunluk, o dönemde bölgedeki medrese geleneğinin, ilim ve irfan düzeyinin ne kadar yüksek olduğunu göstermesi bakımından tarihi bir vesika niteliğindedir.

Özetle; Melayê Cizîrî, klasik İslam kültürünün ortak mirasını kendi ana dilinin potasında eriterek, yerelden evrensele uzanan özgün bir şiir dili oluşturmayı başarmıştır.

Kaynakça

Aliyyü'l-Kârî, Muhammed. *Şerh alâ fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Dârü'l-Kütübi'l-Islamî, 1375/1955.

Arslan, Mehmet. *Sâkî-nâmeler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Mekâlâtü'l-Islâmiyyîn ve Ihtilâfü'l-Musallîn.* Haz: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:146, 2019.

Kutluer, İlhan. "Şey" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/34-36.

Melayê Cizîrî, *Divan/Dîwân.* çev. Osman Tunç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Pala, İskender. "Bezm-i Elest/Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 6/106-108.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü.* İstanbul: Kapı, 2010.

Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usulu 'd-Din, (Ehl-i Sünnet Akâidi),* Çev. Ş. Gölcük. İstanbul, 1988.

Râzî, Fahreddin. *Tefsîrü'l-kebîr*. Tahran: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6/106-108.

DEĞER EĞİTİMİNDE ROL MODELİN İKİLEMİ: MELAYÊ CİZÎRÎ DİVANI ÖRNEĞİ

Rasim TÖSTEN[1]

Giriş

Değerler eğitiminde manevi şahsiyetlerin yeri ayrıdır. Onların rol model alınması, ortaya koydukları eserlerin yüksek bir mesajla incelenmesi değerler eğitimi açısından kıymetlidir. Melayê Cizîrî bu anlamda öne çıkan şahsiyetlerden biridir. Ancak değer kazandırma sürecinin kendi içinde birtakım vartalarının olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada Melayê Cizîrî divanı üzerinden bir vartaya dikkat çekilmek istenmektedir. Şüphesiz Mela, yüksek şahsiyetli bir mutasavvıftır. Eserlerinde tasavvufun aşkın söylemleri sıklıkla öne çıkmakta ve mecazlara yer verilmektedir. Tasavvufî söylemler ve divan dili kendi içinde bazı hususiyetleri barındırır. Bu geleneğe hâkim olmayan birinin zahire kapılması ve derinliği kaçırması muhtemeldir. Örneğin oryantalistlerin divan edebiyatındaki yanılgılarından kaynaklı haksız ithamlar çok fazladır. Çünkü birçokları eserleri geleneğin dışından biri olarak yorumlamakta ve mecazdan hakikate bağ kurmakta zorlanmaktadırlar. Bu durum geleneğin dışında kalan herkes için geçerlidir. Değer kazandırma sürecinde de öğrencilerin tasavvuf geleneğindeki ve divan edebiyatındaki metaforlara olan uzaklığı, hazırbulunuşlukları göz ardı edildiği takdirde, derinliğin yakalanamaması ve mecazların yeterince anlaşılmaması bazı zorlukları doğuracaktır. Bu çalışmada Cîzîrî divanı üzerinden örnekler verilerek bahsi geçen sorunlara işaret edilmiş, dikkate alınması gereken noktalar öneri olarak sunulmuştur. Çalışma kapsamında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2012 yılında baskısı yapılan, Türkçe çevirisi Osman Tunç'a ait "Molla Ahmed-i Cezîrî Divan=Dîwan/Melayê Cizîrî" adlı eser referans alınarak incelemeler yapılmıştır. Doküman analizi tekniği ile ele alınan bu çalışmada öne çıkan bazı kelimelerin sıklıkları belirtilmiş, metinlerde yer alan ve dikkat çeken mecazî beyitler yine hakikati açıklayan beyitlerle karşılaştırılmıştır. Böylelikle değer kazandırma sürecinde önemli bir yeri olan manevi şahsiyetlerin rol modellikteki ikilemleri açığa kavuşturulmuş, eserleri üzerindeki olası kaygılar vartalar penceresinden çözümlenmiştir.

Değer eğitimi ve model alma

Değer eğitimi, karakter, ahlak ve etik gibi kavramların hinterlandındaki ortak alandır. Bireyin iç dinamiklerini harekete geçiren değerler

1 Prof. Dr., Siirt Üniversitesi Eğitim Fakültesi, rasimtosten@hotmail.com ORCID: 0000-0001-5135-7286

karmaşık bir süreç olmakla birlikte birçok davranışın da temelini oluşturur. Değerler eğitiminde telkin yaklaşımı, değer analizi yaklaşımı, edim yaklaşımı, bütüncül yaklaşım gibi birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar ışığında değer eğitiminde teknik olarak birçok uygulama da mevcuttur. Bunlardan birisi de model alma yoluyla değer inşasıdır. Yüksek ahlak ve karaktere sahip kahramanlar; davranış eğitiminde, karakter eğitiminde, değerler eğitiminde, kişilik gelişiminde çok büyük öneme sahiptir (Karakuş ve Çoksever, 2019). Model alma; bilgi, beceri ve davranış öğretmek, öğrencileri öğrenmeye motive etmek ve değer kazandırmaya yardım etmek için etkili bir yol olabilir (Higgs ve McMillan, 2006). Dolayısıyla model alma, öğrencilerde karakter oluşumu ve gelişimi üzerinde de etkilidir. Bununla birlikte tasavvuf geleneğinde de modelin ayrı bir yeri vardır. Birçok mutasavvıf kendi yaşamını düzenlerken öte taraftan tebasını da etkilemektedir. Bu bir anlamda ekol oluşturma, geleneği sürdürme, liderlik, seyitlik etme şeklinde betimlenen bu süreç rol model olarak da yaygınlaşmaktadır.

Tasavvuf ve değer ilişkisi

Tasavvuf bir yaşam biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Madde ile mana arasındaki ilişkileri kurmaktan öte maddeden anlam çıkarmaya ve soyut maksatları açıklamaya dönük bir yol alıştır. Kişinin iç dinamiklerini yöneterek sülûkudur. Tasavvufun kendi içinde bazı hususiyetleri vardır. Tasavvuf kavramının tanımlarına bakıldığında da Ebû Muhammed Cerîrî tasavvufu, "Bütün güzel ahlakî vasıfları benimsemek, her kötü ahlaktan da uzak durmaktır." (Serrac, 1960: 45); Amr b. Osman el-Mekkî: "Tasavvuf, kulun içinde bulunduğu vakti en iyi şekilde kullanmasıdır." (Serrâc, 1960: 45); Ebü'l-Hüseyin Nûrî: "Tasavvuf nefsin bütün hazlarını terk etmektir." (Hücvîrî, 1974: 232); Ebû Hafs Haddâd: "Tasavvuf tümüyle edebdir. Her vaktin, her makamın ve her halin bir edebi vardır." (Hücvîrî, 1974: 237) şeklinde açıklamaktadır (akt. Bolat, 2016). Tasavvuf tanımlarına bakıldığında değerler eğitiminde ve uzantısı olarak ahlaki eğitimlerde ortaya konan çerçeve ile tasavvufun ortaya koyduğu çerçevenin örtüştüğü görülmektedir. Tasavvufî karakterlerin bu anlamıyla değerler eğitiminde model alma yoluyla işlenmesi tercih edilesi bir durumdur. Genellikle bu yaklaşım sosyal öğrenmelerle açıklanabilir.

Sosyal öğrenme kuramı ve rol model

Sosyal öğrenme kuramı Bandura'nın öncülük ettiği ve dolaylı öğrenmeleri öne çıkaran bir yaklaşımdır (Bandura, 1969). Günlük hayatımızda öğrenmelerimizin birçoğunu dolaylı öğrenmeler oluşturur. Örneğin yılanın sokması ya da köpeğin ısırması bizi korkutabilir. Bizi daha önce bir yılan mı sokmuştur ya da köpek mi ısırmıştır? Çoğu zaman cevabımız "hayır"dır. O halde bu tutuma dolaylı olarak kapıldığımız varsayılabilir. Kazanımlarımızın birçoğuna gözlemleyerek, deneyimleyerek, model alarak ulaştığımızı söyleyebiliriz. Bandura burada dolaylı öğrenmelerle

birlikte duyarsızlaşmaya da işaret etmektedir. Hatta Bandura'nın sosyal öğrenme kuramında dolaylı öğrenmelerin, duyarsızlaşmanın ve içselleştirmenin temel kavramlar olduğunu ifade etsek yanlış olmaz. Aynı uyarıcıya defalarca maruz kalındığında bunun bir şekilde içselleştirileceği, duyarsızlaşabileceği ve dolaylı öğrenmelerin gerçekleşeceği öne çıkarılmaktadır. Bu durum olumlu ya da olumsuz içeriklerin tamamı için geçerlidir.

Sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde bakıldığında rol model davranışların önemli olduğu birçok araştırmaya da yansımıştır. Karakuş ve Çoksever (2019) kadın kahramanların rol model olarak değerler eğitiminde kullanılmasını, Hamitoğlu ve Salih (2022) peygamberimizin rol modelliğini, Duran (2023) din görevlilerinin sosyal bilişsel öğrenme kuramındaki rolünü, Çiftçi (2022) dini davranış kazandırmada rol modelliği, Yaşaroğlu (2016) rol model ve rol modeli sadakat konusunda Ebu Zer El- gifari portresini, Ayiş (2019) Anadolu inşasında Ahi Evren'i ele almıştır. Dolayısıyla değer eğitiminde rol model olarak birçok şahsiyet model olarak kullanılmaktadır. Mela'nın da değerler eğitiminde rol model olarak kullanılması anlamlı ve önemlidir.

Rol model ikileminde oryantalistler

Mela, şüphesiz tasavvufta önemli bir yeri olan şahsiyettir. Ortaya koyduğu edebi eseri de divandır. Bir taraftan divan edebiyatının öte taraftan tasavvufun kendi içinde hususiyetleri vardır. Bir geleneğinin olduğu söz konusudur. Özgünlüğü bakımından diğer tür ve yaklaşımlardan ayrılırlar. Üstelik divan edebiyatı ile tasavvuf iç içe geçmiş iki olguyu barındırır. Hemen hemen her divan şairinin tasavvufi bir bağlamı da söz konusudur (Bilgin, 2014). Bu bakımdan divan şiirini tasavvufsuz tasavvufu da divansız anlamak zordur. Bu zorluk birçok defa okuyucuyu zorlamaktadır. Özellikle oryantalistlerin anlama güçlükleri yanlış, eksik ve farklı yorumlara kapı aralamıştır. Hatta politika oluşturarak kasıtlı yanlışların da olduğu, çarpıtmalar ve olmayan içerikler üreterek etik ihlallerin de yapıldığını ifade eden araştırmalar dahi mevcuttur (Caner, 2008). Ancak burada dikkat çekilmek istenen konu başkadır.

Oryantalistlerin bazıları tasavvufu ve divan geleneğini yeterince anlayamadıklarında haksız ithamlara düşmüşlerdir (Yaman, 2016; Erginli, 2018). Mevlana'nın Şems'le olan yakınlığını (Açıkgöz, 2015), mecazlardaki anlam gerçeğini, Hacı Bektaş'ın menkıbelerindeki olay akışını, Latifî'yi (Coşkun, 2011) açıklarken büyük yanlışlıklara düşüldüğü anlaşılmaktadır. Bu tür hatalardaki önemli bir faktör Batı gözüyle Doğu'nun yeterince anlaşılamadığındandır. Bu durum Doğu gözüyle Batı'yı anlamaya çalışmakla eşdeğerdir. Aynı referans çerçevesinden bakılmadığı takdirde benzer hatalara düşmek muhtemeldir. Bunu Hacivat ve Karagöz oyununda da görürüz. Hacivat başka bir şey anlatır Karagöz başka anlar. Aynı çerçeveden bakılmadığında ya da bakılamadığında iletişim hataları olacak, mesaj yeterince anlaşılmayacaktır. Bu bağlamda dikkat çekilmek istenen husus

Mela'nın eserlerini okuyan birisinin de yeteri kadar bilgiye sahip olması, hazırbulunuşluğu olmaması ve geleneğin uzağında kalması gibi durumlarda benzer hatalara düşülebileceğine dikkat çekmektir.

Mecaz hakikat bağlamı ve Muhatap Tasnifi

Tasavvuf geleneğinde ve divan edebiyatında mecazın ve hakikatin önemli bir yeri vardır. Mecazi aşktan hakiki aşka geçiş, varlıktaki mecaz ve hakikat tartışması, lafzın mecaz anlamı ve hakikate işareti gibi birçok çalışma bu durumu açıklamak için yapılmıştır. Birçok şair teşbihler üzerinden mesajlarını verme yoluna gitmiştir (Çukurlu, 2013). Özger (2013) İslam sanatı ve estetiğinde hakikat ve mecazı, Yenikale (2002) divan tertibinde hakiki ve mecazi hüsün kavramını, Aydın (2013) hakikat ile mecazın terimleşme sürecini, Şahin (2023) mecaz ve hakikat kavramlarının ıstılahlarını, Şentürk (2022) mana lafız ilişkisi bakımından mecaz ve hakikati çalışmışlardır. Mela'nın divanında da benzer durumlar görülmektedir.

Mela'nın şiirlerinde mecazların sıklıkla işlendiği ve çoğu zaman olgunun metin içinde de şerh edildiği görülmektedir. Ancak çok yerde müdakkik bir okumaya ihtiyaç vardır. Aksi durumda hataya düşme ihtimali söz konusudur. Örneğin Divan'ın birçok yerinde kadından, kadın güzellemelerinden bahsedilmekte şehvet içerikli betimlemeler yapılmaktadır. Yahut şarap, kadeh, bade, saki, sarhoşluk gibi olgular çoklukla vurgulanmaktadır. Oysaki çoğumuz evlerimizde çoluk çocuğumuzla, aile ortamında şehvet ve sarhoşluk üzerine konuşmaktan imtina ederiz. Bu örfi bir gerçektir. Ancak Mela'nın manevi bir şahsiyet olarak öne çıkarılması, eserlerinin tavsiye edilmesi değerler eğitimi açısından iyi gibi görünse de bazı vartaları da doğurma ihtimalini göz ardı edemeyiz. Bu Mela'nın haksız ya da nakıs olduğu anlamına gelmez, bilakis muhatabın yetersizliği Mela'ya haksızlık olur.

Okuyucunun, özellikle gençlerimizin, hazırbulunuşluğu eserin ve eser sahibinin anlaşılmasında önemlidir. Şayet divan geleneğine ve tasavvufa karşı yeterli bir olgunluğa erişilmemişse mesajın anlaşılması zordur. Üstelik hazırbulunuşluğun da sağlanması tek başına yeterli değildir. Mela'nın eserlerinin dikkatlice, bütüncül olarak değerlendirilmesi gereklidir. Aksi durumda böylesi yüksek bir eserin anlaşılmaması haksızlıkları doğuracaktır. Her iki durumda da varta olarak görülen bu riskler "ikilem" olarak kabul edilebilir.

Cîzirî Divanından Mecaz Hakikat İkilemine Dair Örnekler

Divan'da mecazların sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. Bu mecazlardan öne çıkan bazıları şarap, kadeh, sarhoş, saki, bade gibi kavramlar üzerinden, bazıları ise aşk, âşık, sevgili, kaş, göz, göğüs, ben, raks gibi kavramlar üzerinden kurulmuştur. Dolayısıyla metinlerde aşk ve şarap ana metafor olarak kullanılmıştır.

Tablo 1: Divan geçen bazı kavramların frekansları

Kavram ve frekans değeri	
Şarap 56	Aşk 230
Kadeh 107	Âşık 151
Sarhoş 20	Sevgilinin kaşı 100
Saki 17	Göz 138
Bade 59	Raks 40

Tablo 1'de bakıldığında şarap ve aşk türevlerinin sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. Ancak bunların dikkatlice incelendiğinde kendi içerisinde tevil edildiği, birer metafor olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Divan edebiyatında sıklıkla tercih edildiği üzere ve tasavvufun karakteristiğinde yer aldığı gibi burada da mecazdan hakikate geçişin olduğu örnekler söz konusudur. Bu örneklerden bazılarının paylaşılmasında fayda vardır:

Örnek 1

"İnci gibi bir dilberim, gönülçelen tatlı bir sevgilim var benim
Hüsn ü cemali Seba diyarındaki Belkıs gibi sevgilim var benim" (s.33)

Burada dilberden bahsedilmektedir. Dilber, güzel alımlı kadınlar için tercih edilen bir kavramdır. Gönülçelenden bahsedilmektedir ki genellikle argo bir tabir olarak kullanılır. Yine Belkıs'a atıf yapılır ki Habeş ya da Yemen bölgesindeki bir melike olarak meşhur olmuştur.

"Sakın girme aşk yoluna sevgilisiz
Çünkü bu yolda dilbersiz yürüyorsan gider emeğin boş yere" (s.63)

Aşk yoluna sevgilisiz girilmeyeceğini, girilince emeğin boşa gideceğini ifade eden bu metinde yine dilbere, güzel işveli kadına işaret edilmektedir. Her iki beytin zahir manası referans alındığında bir kadına olan aşk üzerine konuşulduğu ve tavsiyelerin edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Mela ilerleyen yerlerde bu tür betimlemelerin mecaz olduğunu beyan etmektedir.

"Güzelliğin birer putları olan bu hurilerle peri yüzlüler
Gerçekte hakikat değil, tamamıyla mecazdır ey Mela!" (s.139)

Beyitten anlaşıldığı üzere güzellikte dillere destan olan huri yüzlülerin, peri misal suretlerin hakikat olmadığı birer mecaz olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu metaforların hakikate inkılabı daha farklıdır. O halde güzellik tanımlamaları, betimlemeleri, aşk meselesi, sahiplik konusunun tevili mümkündür. Örnekler arttıkça bütünlük daha açık görülecektir.

Örnek 2

"Yâr, endamı gözümüzden gitsin diye sultani kadehe döktü şarabı
Şükürler olsunki inci yüzlü sevgili yine sundu bize en saf şarabı" (s.31)

Bu beyitte şaraptan ve kadehten bahsedilmektedir. Yine inci yüzlü sevgiliden ve sunulan şaraptan bahis açılmaktadır. Hatta bu şükür sebebi

olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu duruma hakikat olarak bakıldığında farklı metinlerle tezatlıkların olacağı görülmektedir. Ancak bütüncül olarak beytin devamında gelen ifadelere bakıldığında konu biraz daha açıklığa kavuşmaktadır.

"Şükürler olsun Allah'a ki kulu olan Mela'yı
Aşk iksiriyle sarhoş etmiş, vermemiş ona altınla gümüş sevgisini" (s.31)

Mela'nın yukarıdaki ifadelerine bakıldığında Allah'a şükür sebebi olarak altın ve gümüş sevgisi, mal, mülk, meta gibi somut, maddi sevgilerden uzak kaldığı ve aşk iksiriyle sarhoş olduğu vurgulanmaktadır. Tasavvufta aşkın karşılığı ve aşk sarhoşluğunun anlamı farklıdır. Aşk sarhoşluğu bir deyimdir. Bu konu ayrı bir başlık altında tartışmaya açılabilir. Ancak çalışmanın bağlamından uzaklaşılacağı için kısa kesilmiştir.

Örnek 3

"Zünnar bağlayıp kilisede salib hizasında
Mihrapta secdeye kapandık amma o kaşlar var hayalimizde" (s.161)

Burada kutsal bir ortamda secde halinde hala sevgilinin kaşlarından çıkılamadığı gibi bir anlam yatmaktadır. Dolayısıyla ulvi bir eylem sırasında dahi dünyevi bir arzunun egemenliği anlaşılmaktadır. Ayrıca kilise ve zünnar meselelerinin İslam şeriatındaki karşılığının da farklı olduğunu bilmesine rağmen bu iki terimi kullanmıştır. Dolayısıyla zahir mananın referans alındığı takdirde tutarsızlığın olacağı aşikârdır.

"Gel seninle halvet olalım, diye söz verdi bana sevgili tatlı dudaklarıyla
Buluşmaya gittiğimde şafak vakti, aşk badesinden hâlâ mahmur idi" (s.167)

Yine sevgilinin tatlı dudaklarından ve halvet olmaktan bahsedilmektedir. Halvet ya da ifda, tenhada baş başa kalmak anlamına gelir. İslam şeriatında sahih ya da fasid halvet konusunda nikah düşecek bir kadınla erkeğin hükmü bellidir. Burada şafak vaktinde halvet olmanın tercih edilmesi, aşk badesi gibi ifadeler bazı halleri ihsas etmektedir. Ancak bütüncül olarak bakıldığında yine mecazların yer aldığı anlaşılacaktır. Peki, mecazların hakikati nasıl anlaşılır?

"Mecazi aşktan hakiki aşka geçemez salik;
Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına malik" (s.59)

Mela burada mecazdan hakikate geçmenin marifetle olacağını ifade etmektedir. Marifet, Allah'ı tanımadır. Marifetullah Allah'ı tanıma ilmidir. Fena makamına sahip olmadan bunların anlaşılmayacağı beyitte ifade edilmektedir. Fena makamı Allah ile fani olmaktır. Bunların tasavvufta yeri vardır. Dolayısıyla Mela bir taraftan mecazlara yer verirken öte taraftan hakikate açılan kapının anahtarını da sunmaktadır. Eserde bütüncül bir bakışla bakmaktan öte bir hazırbulunuşluğa da sahip olmak gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Mela'nın eserinin anlaşılması kendi içinde birçok uzmanlığı da gerekli kılmaktadır.

Örnek 4

"Hep gönlü hoş, mutlu ve mesrur olup kâm alasın daima

Tatlı erkek çocuklar hizmetinde hazır olsun divanında senin
Ta ki Şapurlu Husrev dahi kemendine bağlı olsun senin" (s.185)

Burada tatlı erkek çocukların hizmetinde bulunmasından bahsetmektedir. Şapurlu Hüsrev'den bahsetmektedir ki kendisi Fars hükümdarlarından güçlü bir şahsiyettir. Dolayısıyla zahiren dünyevi temenniler yer almaktadır.

"Dudak dudağa, diz dize bütünleşmiştik dilberle
Gelin de yorumlayın dostlar sevgiliyle olan bu rüyamızı" (s.187)

Dudak dudağa, diz dize güzel bir kadınla bütünleşmeyi hayal ettiğimizde zihnimizde canlanan anlamda ruhsal bir yücelik beklemek zorlama olur. Bunun sevgili ile rüya olduğunu varsaymak bile hakikatin uzağına düşecektir. İki metinde de işlenen konular mecaz midir hakikat midir sorusu zihne gelmektedir. Ancak aşağıdaki metne bakıldığında konu biraz daha açıklığa kavuşacaktır.

"Ey âşık! Sorun varsa gel de bize sor, biziz aşkın müftüsü
Bir elimizde Sünnet diğerinde Kitap var çünkü" (s.159)

Burada aşkın müftüsü olmaktan, Kur'an ve sünnetten bahsedilmektedir. Mela'nın eserinde zikrettiği birçok ilmi derinliğin üzerine aşk müftüsü, Kur'an ve sünnetin referans alındığı ifadesi yer tutunca aşkın mecazi olduğu çünkü zahir manasının kastedilmediği anlaşılmaktadır. Bu arada Mela, inancına yön veren iki temel referans kaynağını da belirtmiş olmaktadır. Hatta "sorun varsa gel bize sor, biziz aşkın müftüsü" derken bu konuda yetkinliğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla mecaz ve hakikat ilişkisinin örneğini buralarda da görmekteyiz.

Örnek 5

"Kab-ı kavseyni görmekteyim sevgilinin kaşları arasında
Maşallah gel de gör o gamzeli bakışlar nasıl belirmiş arasında" (s.191)

Divan'ın birçok yerinde sevgiliyi tasvir ederken kaşlarının güzelliğinden, göğsündeki benden, gamzelerinden ve saireden bahsetmektedir. Tabi birçok yerde mecazlar olduğuna dair örneklerden bahsedildi. Ancak Divan içinde birbirini tamamlayan, açıklayan atıfların olduğunu da görmekteyiz. O bakımdan bütüncül bir bakışla izaha ihtiyaç olduğu bilinmelidir. Örneğin sevgilinin kaşları ifadesiyle kab-ı kavseyne işaret edilmektedir. Kavseyn iki yay demektir. Kab-ı kavseyn adeta bir yay gibi imkân ve vücub ortasında bir makama benzetilir (Nursi, 1930/2025).

"Mir:
Bu işin sonucundan asıl maksat şahinşaha olan sevgidir
Mey kadehinde görünen benlerle çizgiler ismullah nişanesidir
Zülüf ve tuzak bahsini kısa kesmektir en doğrusu ey Mela" (s.213)

Hakeza kadının vücudundaki benlere bakıldığında benin metafor olarak kullanıldığı hakikatte ismullah nişanesi olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu işin sonunda şahinşaha olan sevgi derken kastın mecazi bir sevgili olmadığı, ilahi bir aşkın tecessümünü nazara aldığı, mey kadehindeki görünen benlerin ve çizgilerin birer nişane olduğu, zülüf ve

tuzakların mecaz olduğu, yine edebiyatta ayrıca yerinin olduğu (Akçınar, 2017) anlaşılmaktadır.

Sonuç

Tasavvufî söylemler ve divan dili kendi içinde bazı hususiyetleri barındırır. Bu geleneğe hâkim olmayan birinin zahire kapılması ve derinliği kaçırması muhtemeldir. Değer kazandırma sürecinde öğrencilerin tasavvuf geleneğindeki ve divan edebiyatındaki metaforlara olan uzaklığı, hazırbulunuşlukları göz ardı edildiği takdirde, derinliğin yakalanamaması ve mecazların yeterince anlaşılmaması bazı zorlukları doğuracaktır. Dolayısıyla muhatap tasnifine ihtiyaç vardır. Aksi durumda mecazda boğulma riski de vardır denilebilir. Öğrenciler ve umum halk için öğütler kitabı, davranış kodları, menkıbeler gibi içerikler üreterek Mela'nın eserleri, düşünce dünyası, yaşamı anlatılabilir.

Öneriler

1. Cizîrî'nin kendi eserini doğrudan muhatap kılmak yerine şahsiyetin model yönüyle ilgili davranış kodları oluşturulabilir.
2. Eserlerinde simgeleşmiş bazı konuları referans alarak çocukların seviyesine uygun içerikler oluşturulabilir. Mela'dan öğütler gibi eserler üretilip yaygınlaştırılabilir.
3. Cizîrî'nin eserlerini korumakla birlikte model davranış sözleri öne çıkarılarak yaygınlaştırılabilir. Örneğin ilan tahtaları bunun için idealdir.
4. Manevi bir şahsiyet olarak Cizîrî'nin anlaşılması, tanıtılması ve fikirlerinin yaygınlaştırılması adına Şırnak Üniversitesi bünyesinde kurulan araştırma enstitüsü daha da görünür kılınabilir.

Kaynakça

Açıkgöz, B. F., & Turan, S. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Ve Hâcı Bektaş Velî Menâkıbnâmelerinin İçerik Bakımından Analizi.

Açıkgöz, B. F. (2015). *Mevlânâ Celâleddîn* Rûmî Ve *Hâcı Bektaş Velî Menâkıbnâmelerinin* İçerik Bakımından Analizi. Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Akçınar, S. (2017). Melayê Cizîrî Dîvan'ında Zülüf Sembolünün Tahlili. *Mukaddime*, *8*(3), 133-152.

Aydın, I. (2013). Hakikat ve mecaz'ın terimleşme süreci. *İslami İlimler Dergisi*, 23.

Ayiş, M. Ş. (2019). Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve ahiliğin rol modelliği. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 91-116.

Bandura, A. (1969). Social-learning theory of identificatory processes. *Handbook of socialization theory and research*, *213*, 262.

Bilgin, A. A. (2014). Türk Tasavvuf Edebiyatının Mahiyeti. *Türkiyat Mecmuası*, *24*(1), 1-13.

Bolat, A. (2016). Değerler eğitiminde tasavvuf. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (40), 33-48.

Caner, F. (2008). Cumhuriyet Eleştirisi İle Oryantalizmin İşbirliği: Hasta Adamın Hasta Şiiri. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *10*(20), 159-171.

Coşkun, M. (2011). Latîfî'de Oryantalizmin Parmak İzleri: Latîfî'nin Türk ve İslam Büyüklerini Anekdodlar Vasıtasıyla Değersizleştirme Gayreti. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2011*(23), 145-169.

Çiftçi, S. (2022). *Dini Davranişlarin Kazandirilmasinda Rol Modellerin Etkisi* (Master's thesis, Inonu University (Turkey)).

Çukurlu, T. (2013). Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29-35.

Duran, H. E. (2023). Rol Model Olarak Din Görevlileri. *Ankara: Eskiyeni Yayınları*.

Duran, H. E. (2023). *Sosyal Bİlİşsel Öğrenme Kuramı Bağlaminda Dİn Görevlİlerİnİn Dİnİ-ahlakİ Rol Modelliğİ* (Doctoral dissertation, Hitit University (Turkey)).

Erginli, Z. (2018). Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *7*(13), 1-35.

Hamitoğlu, A., & Salih, M. (2022). Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örnekliğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim Metodu/Sistemi. *Turkey Journal of Theological Studies*, *6*(1).

Karakuş, N., & Çoksever, P. (2019). Değerler eğitiminde rol model olarak kadın kahramanlar. Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama, 10(20), 46-62.

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

Nursi, S. (1930/2025). 31. Söz. *Sözler*. RNK Neşriyat

Özger, M. (2013). İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz. *İslâmî İlimler Dergisi*, *8*(1).

Şahin, Ü. (2023). Mecaz Kavramı Etrafında Oluşan "Mecazın Umûmu","Umûmu'l-mecaz" ve "Hakikat ile Mecazın Cem'i" Istılahlarının Kavramsal Analizi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *23*(23), 191-228.

Şentürk, N. (2022). Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz. *Şarkiyat Mecmuası*, (40), 145-171

Yaman, H. (2016). İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Akademiar Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, *1*(1), 15-48.

Yaşaroğlu, H. (2016). Rol Model ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer El-gıfarî Portresi. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşâsında Dinin Yeri Sempozyumu*.

Yenikale, A. (2002). Divan Tertibine Farklı Bir Yaklaşım: Hüsn-i Hakikî-Hüsn-i Mecazî. *İlmî Araştırmalar*, (14), 209-219.

ULEMA-ÜMERA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA AHMED EL-CİZİRÎ'NİN SİYASET ANLAYIŞI

Maksut ÇETİN[1]

Giriş

İslam dininin ana kaynağı Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde din ile siyasetin birbirinden ayrıldığını görmek olası değildir. Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse onun tebliğ, tebyin ve teşrîîni gerçekleştiren Hz. Peygamber'in uygulamalarında ilim ile idare yani din ile siyaset iç içe ve peygamber merkezli idi. Hz. Peygamber'den sonra yönetime gelen ilk dört halife döneminde de bu ayırım pek göze çarpmamaktadır. Din-devlet veya ilim-iktidar yani ulema-ümera ikiliği daha çok Emevî devletinin kurulmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Çünkü o idarenin ve daha sonraki idarelerin yönetimindeki kişilerin çoğu, ilk dört halife gibi ilmî ve dinî bir derinliğe sahip değillerdi. Onun için İslam toplumunda ilmi temsil eden ulema ile siyaseti temsil eden ümera arasında bir ayırım meydana geldi.

İslam toplumunda ulema ile ümera arasındaki ilişki, toplumun refah ve istikrarını doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen bir gücü barındırmaktaydı. Ümera, idarî ve siyasî gücü temsil ederken; ulema, ilmî ve hukukî kuvveti temsil etmekteydi. Olgusal olarak bu iki güç arasında bazen gerginlik bazen de denge söz konusu idi. İkisinin birbirini tamamladığı dönemlerde, İslam siyaset tarihinde önemli başarılar elde edilirken; ayrıştıkları veya çatıştıkları dönemlerde ise toplumun istikrar ve düzeni bozulmaya yüz tutmaktadır.

17. yüzyılın önemli bir âlim ve şairi, filozof ve mutasavvıfı olan Ahmed el-Cizirî, Divan adlı kitabında İslam siyasetine dair çok önemli bilgiler vermiş bir şahsiyettir. Onun, doğrudan siyaset felsefesine yönelik bir değerlendirmesi olmazsa da siyasî tarihten ismini zikrettiği etkin kişiler, politik kavramlar ve idarî ilkeler üzerinden kendisinin siyasi görüşlerini ve politik tutumunu belirlemek mümkündür. Melayê Cizirî'nin kitabından anlaşıldığı kadarıyla onun Müslüman toplumun vicdan ve ahlakı, refah ve istikrarı için çok değerli bilgiler verdiği söz konusudur. el-Cizirî'nin İslam toplumu için önerdiği idarî prensipleri tespit etmek, ulema-ümera ilişkisinin nasıl olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda önemli birtakım ipuçları vermektedir. Onun için bu çalışmamızda, o bilgi ve ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışmak hem günümüz hem de geleceğimiz için bir nebze de olsa önemli olacaktır.

1 Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, maksutcetin25@gmail.com

1. Kavramsal Çerçeve

Bir konunun kavramları, o konunun özeti mahiyetindedir. Yani bir meselenin kavramları, o meselenin köşe taşları konumundadır. Molla Ahmed el-Cizirî'nin siyasetle olan ilişkisini belirlemek ve İslam siyaset tarihinde ulema ile ümera arasındaki ilişkileri ortaya koymak için öncelikle konunun temel kavramlarını izah etmek gerekir.

1.1. Siyaset

Siyaset kavramı, sözlükte eğitmek, terbiye etmek ve bir kıvama getirmek anlamındaki "sase" fiilinden türetilmiştir. Siyaset yapana "seyis" denir. Siyaset kelimesi, yöneten özne ile yönetilen nesne arasındaki ilişkiyi ifade eder.[2] Terim olarak siyaset, yönetmek ve birilerinin idaresinden sorumlu olmak demektir.[3] Bu bakımdan siyaset, öznenin nesneyi yönetmesiyle başlayan bir süreç olarak kabul edilir.

İslamî literatürde siyaset meselesi, genellikle imamet, hilafet, meliklik, emirlik, hakanlık ve sultanlık gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Hilafet ve imamet kavramları, genellikle en üst düzey dinî ve dünyevî otorite anlamında;[4] diğer kavramlar ise, daha çok bir alt düzey dünyevî otoriteyi ifade etmek için kullanılmaktadır.[5] Melâ Ahmed el-Cizirî de Divan adlı kitabında siyaset kavramını hem en üst düzey hem de bir alt düzeydeki yöneticiler hakkında kullandığı görülmektedir. Zira o, siyasî görüş ve tutumunu bu şahıslar üzerinde dile getirmiştir.

1.2. Ulema

Ulema kavramı, âlim kelimesinin çoğuludur. Âlim, bir şeyi hakkıyla idrak etmek manasına gelen "e-l-m" kökünden türemiştir.[6] İslam toplumunda dinî ilimleri (fıkıh, hadis, tefsir, kelam vb.) bilen, dinî hükümlerin açıklanması, uygulanması ve korunmasıyla görevli olan kişilere âlim denir. Ulema, dinî ilimleri tahsil eden, bazı hükümlerin tatbikinden sorumlu olan, dinî ve dünyevî alanlarda ilmî aktiviteler gerçekleştiren, bilgi üreten, dinî bir kimliğe sahip âlimler, fakihler ve mütefekkirleri ifade eder. Ulema kavramı, yukarıda zikredilen alanların birinde veya hepsinde uzman olan ve çoğunlukla dinin temsilcisi olarak dinî otoriteyi ifade etse de tarihsel

2 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, trs.), 1/710.

3 Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, (2006): 1-10.

4 İmam Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf el-Mekdisî, *el-Musamere*, (Dımeşk; 1430/2009), 413.

5 Siyaset kavramının her tür yönetim mekanizması için kullanıldığına dair Hz. Peygamber'den: "*Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Amir memurlarının çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz.*" (Buharî, "Cum`a" 11; Müslim, "İmare", 20.

6 Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 1024.

olarak, dört halife döneminin sona ermesinden sonra İslam toplumunun dinî, ilmî ve manevî liderliğini üstlenen kişilerin sıfatı olarak kullanılır[7]. Zira onların, dinin doğru anlaşılması, yorumlanması ve yaşanmasında çok önemli bir fonksiyonları söz konusudur.

1.3. Ümera

Umera kavramı, "e-m-r (emera)" kökünden türemiştir. Emir (çoğulu umur) kavramı, sözlükte "bir şeyin yapılmasını kesin olarak istemek, buyurmak, hal, durum, iş, olay ve konum" gibi anlamlara gelir. Bu kavram genellikle söz ve fiillerin hepsini kapsayan bir lafız olarak kullanılır.[8] İslamî bir kavram olarak emir; devlet başkanı, vali, yönetici, komutan, emir ve komuta sahibi gibi anlamlara gelir.[9] Ümera kavramı yönetim, idarî ve malî işlerden sorumlu, politik bir kimliğe sahip, ülkenin düzen ve asayişinden sorumlu yöneticiler sınıfını ifade etmektedir. Bu kavram, toplumun düzenini ve güvenliğini sağlamakla, yani dünyevî otoriteyi yürütmekle yükümlü kişileri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de ulu'l-emr (emir sahipleri)[10] tabiri başta peygamberler olmak üzere her tür idareci ve bilgili kişi anlamında yorumlanır.[11] İslamî literatürde bu kavram, başta devlet başkanı olmak üzere toplumsal sorumluluk taşıyan ve otorite sahibi olan herkesi içine alan kapsamlı bir tabir olarak kullanılır. Onun için kendi alanında uzman olan her bir birey, yönetim yetkisini kullanmasa bile ulu'l-emr kapsamında sayılır.[12]

Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Sünnî siyaset paradigmasında halife kavramı, yaklaşık otuz sene süren ilk dört halife dönemi için kullanılırken, emir kavramı onlardan sonraki dönemler için kullanılır. Sünnî ulema bu ayırımı Hz. Peygamber'in: "*Benden sonra hilafet otuz sene sürecek, daha sonra ısırıcı bir meliklik dönemi gelecektir*"[13] hadisine dayanarak yapar. Bu hadisten hareketle Sünnî paradigma, genellikle ilk dört halife döneminde din, hukuk ve ahiretin esas alındığını kabul eder ve över. Sonraki dönemlerde ise sadece dünya, toplum ve saltanatın esas tutulduğunu düşünür ve yerer.[14] Dolayısıyla Sünnî anlayışta hilafet kavramı, manevî boyutuyla emirliği aşmış bir yönetim şekli olarak algılanır. Zira emir olan kişi, amaç olarak dünyalığı tercih ederken[15], halife olan kişi,

7 *Dini Kavramlar Sözlüğü*, haz. Komisyon, (Ankara: Diyanet İleri Bakanlığı Yayınları, 2006), 666.

8 el-İsfahanî, *Müfredat*, 153.

9 *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 146.

10 Nisa, 4/59.

11 el-İsfahanî, *Müfredat*, 153.

12 Buharî, "Cum`a", 11; Müslim, "İmare", 20; Tirmizî, "Cihad", 27.

13 Tirmizî, "Fiten", 48: Ebu Davud, "Sünnet", 8.

14 Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 76-77.

15 Salih b. Mehdi el-Makbelî, *el-Ebhasu'l-Müseddede fi Fununi'l-Müteaddide*, (San'a:

dünya ile beraber ahiret mutluluğunu amaçlayan bir kişi olarak görülür.[16] Onun için Sünnî ulema zaman zaman toplumda birçok adaletsizliğe neden olduklarından dolayı emirlere nasihatler yapmış ve ahlakî öğütler vermiştir.

2. Tarihî Arka Plan

Tarih boyunca Müslümanlar din-siyaset yani ulema-ümera ilişkisi konusunda farklı dönem ve tecrübeler yaşamış bir ümmettir. Ümmetin yaşadığı tarihsel tecrübe farklı dönemlerde farklı şekillerde tezahür etmiştir. İslam siyaset düşüncesinde ideal durum, ulemanın rehberliği ile ümeranın icra gücünün bir uyum içinde bulunduğu dönemlerdir. Bu uyum, din-siyaset yani ulema-ümera birlikteliği ilkesine dayanır.

2.1. Hz. Peygamber Dönemi

İnsanlık tarihi boyunca birçok peygamber gelip geçmiştir. Onların bir kısmı sadece dinî anlamda görev ifa ederken diğer bir kısmı hem dinî hem de dünyevî yani yönetim işlerini de deruhte etmiştir. Onlardan biri, hiç şüphesiz Hz. Muhammed (s.a.s)'dir. O hem dinî hem siyasî lider olduğundan, kendi döneminde ulema ve ümera ayrımı söz konusu değildi. Zira dinî hüküm koyma ve siyasî yönetim işleri kendi otoritesinde birleşmişti. Bir yasa koyucu olan Hz. Peygamber, henüz hayattayken bir devlet kurmuş ve yönetmiştir. Dinî ve dünyevî liderlik peygamberin şahsında birleşmiş ve ortaya çıkan her türlü sorunun çözümü için Hz. Peygamber'e başvurmak yeterli olmuştur. Bu dönemde karşılaşılan hukukî ve siyasal sorunlara ya doğrudan vahiy ya da bizzat peygamberin yetkesiyle çözüm bulunmuştur.[17]

2.2. Hulefa-i Raşidin Dönemi

Hulefa-i Raşidin döneminde halifeler, ulema nitelikli devlet başkanlarıydı. Onlar, kararlarını istişareyle alır ve âlim sahabenin görüşlerine büyük önem verirdi. O dönemde dinî-siyasî birlik hala korunmaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahabe bir araya gelerek öncelikle Hz. Ebu Bekir'i halife seçmiş ve yönetim sorununu çözmüştür.[18] Daha sonra sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Hasan halife olmuşlardır. Müslümanlar, bu dönemde seçilen yöneticileri Allah'ın halifesi olarak değil, Hz. Peygamber'in halifesi olarak adlandırmıştır. Ayrıca bu dönemde siyaset, bizatihi dinî bir kurum olarak değil, toplumsal ve hukukî bir kurum olarak telakki edilmiştir. Bu yönetimi, daha sonraki yönetimlerden ayırmak

Mektebetü'l-Cili'l-Cedid, 1428/2007), 412.

16 Ahmet Gemi, *Siyasetname*, editör: Ahmet Tekin, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 162-164.

17 Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 871.

18 Hamidullah, İslam Peygamberi, 1105.

için ona Hilafet-i Nübüvvet[19] (Kamil Hilafet) adı verilmiştir.[20] Yaklaşık 30 yıl süren bu hilafet döneminden sonra meliklik dönemi başlamıştır. Bu ayırım, Hz. Peygamber'in: "*Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra ısırıcı melikliğe dönüşür.*"[21] şeklindeki sözüne dayanılarak yapılmıştır. Dolayısıyla ilk otuz seneden sonra Hakiki Hilafet son bulmuş ve Surî Hilafet denilen meliklik dönemi başlamıştır.[22]

2.3. Emevî-Abbasî Dönemi

Müslümanlar, tarihte ilk otuz sene hakiki hilafet veya imamet ismi ile yönetilirken, sonraki dönemlerde emirlik, krallık, meliklik, hakanlık veya sultanlık adıyla yönetilmişlerdir. Bu dönem, Emevî devletinin kurucusu Hz. Muaviye ile başlayıp 1924 tarihinde halifeliğin kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Bu dönemin yönetimi genellikle kuvvet ve galebe, tasallut ve kahır, istila ve cebir yoluyla elde edilmiştir. Başka bir ifadeyle bu dönemde iktidarlar ya veliaht tayini ile veya güç ve silah yoluyla elde edilmiştir.[23] Müslümanların çoğunluğu, bu şekildeki tarihî tecrübeyi kabullenmiş ve siyaset teorisini ona göre oluşturmuştur.[24] Hatta çoğu zaman siyasî irade, Allah'ın iradesiyle ilişkilendirilerek meşrulaştırılma yoluna gidilmiştir. İnsanların otoritelere karşı çıkışları, Allah'ın iradesine karşı çıkmak şeklinde görülmüş ve dolayısıyla siyasî iktidarın el değiştirmesi, Allah'ın iradesine bir müdahale olarak algılanmıştır. İktidarın el değiştirmesi, genellikle ilahî güç ve kaderin bizzat kendisine havale edilmiştir. Dolayısıyla siyasetin teolojik açıdan temellendirilmesi, ilk olarak Emevî ve Abbasiler'in, kendi siyasî uygulamalarını, Allah'ın kaza ve kaderiyle ilişkilendirmesi sonucu oluşmuştur. Bu durum, daha sonra siyasete ve iktidara kutsallık atfedilmesi ve onların sorgulama dışı tutulmasıyla sonuçlanmıştır.[25]

Emevî ve Abbasi dönemiyle birlikte siyasî otorite daha da etkin olmaya başlamıştır. Ulema ya devletin emrinde bir grup olarak varlığını devam ettirmiş ya da ona muhalif bir sivil sınıf olmayı tercih etmiştir. Zira devlet başkanları çoğu zaman din âlimi değil, politik birer figür olarak var

19 Ebu Davud, "Humus", 1969.

20 Sa'duddin et-Teftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 326.

21 Tirmizî, "Fiten", 48.

22 Hilafet-i Nübüvvet, Hilafet-i Kamil, Hilafet-i Hakiki veya Hilafet-i Surî kavramları için bkz. Ahmet Keleş, "Apokaliptik Hadis Edebiyatı Ve Problemleri", *İstem*, Yıl:4, Sayı:7, 2006, 37 – 54.

23 İsmail Yiğit, "Emevîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

24 Nevin Abdülhâlık Mustafa, İslam Düşüncesinde Muhalefet, (İstanbul: Ayışığı kitapları Yayınları, 1990), 189.

25 Abdulbasıt Saltekin, "Ulema-Umera İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 9. Sayı: 21. (2018), 545.

siyaset etmişlerdir. Dolayısıyla bu dönem ve sonrasında genellikle ulema ile ümera arasındaki ilişki farklı iki düzeyde gelişmeye başlamıştır.

Birincisi, ulemanın bir kısmı yöneticilerin meşruiyetini destekleyerek resmî din otoritesi haline geldi. Ekollerin önemli şahsiyetleri siyasetle içli dışlı olup birtakım idarî görevler (kadı, müftü gibi) aldı.[26] Mesela, İmam Azam Ebu Hanife'nin en önemli talebelerinden İmam Yusuf, bu tür siyasî görevleri ifa eden biri olarak öne çıkmıştır. Bu âlimler vasıtasıyla ya din, devletin emrinde bir meşrulaştırma aracı yapıldı veya siyaset, bir çeşit dinî kurum haline getirildi. Dinî bir kurum haline dönüştürülmek istenen kurumsal siyaset, ilk defa İmam Maturidî tarafından, din ile şeriat kavramları arasında bir ayırıma gidilerek dinden ayrıştırılmaya çalışıldı. Bu tutumla siyaset, aslî hüviyetine kavuşturulmak, dolayısıyla sosyo-politik zeminde insanî bir eylem olarak temellendirilmeye çalışıldı.

İkincisi, diğer bir kısım ulema ise yönetimden uzak durarak ona muhalif bir dinî otorite oluşturmaya çalıştı. Hasan Basrî ve İmam Azam Ebu Hanife gibi toplumda etkin ve yetkin, çoğunlukla da ekollerin ilk kurucuları olan şahsiyetler, günlük siyasî yapılanmalara karşı mesafeli durdu ve sivil kalmaya çalıştı. Bu tutumları dolayısıyla onlar, yöneticilerle sık sık karşı karşıya geldiler ve siyaset tarafından çetin bir imtihana tabi tutuldular. Mesela Ebu Hanife hem Emevî hem de Abbasi iktidarına karşı mesafeli davrandı, hatta birçok ısrara rağmen hiçbir idarî görevi kabul etmedi.[27] Ulemanın bu yaklaşımı, İslam tarihinde ulema-ümera yani din-siyaset veya ilim-iktidar geriliminin önemli bir nedeni olarak kabul edildi. Bu tutumlarından dolayı genellikle dinin temsilcileri ulema, siyasetin temsilcileri ise ümera olmaya devam etti.

2.4. Selçuklu-Osmanlı Dönemi

İslâm'ın ilk yıllarında daha çok sivil bir faaliyet olarak başlayan ilim tedrisatı, Selçuklulardan itibaren devlet desteğini de arkasına almış, mescitlerde kurulan ilim halkaları medreselere taşınmış ve daha sistematik bir hüviyete bürünmüştür. Selçuklulardan önce yaklaşık ilk dört asır boyunca dinî ve ilmî eğitim ulemanın özel imkânlarıyla sağlanmıştır. Selçuklularla birlikte ulema, Nizamiye medreseleri gibi kurumlar vasıtasıyla, çoğunlukla siyasetin emrinde kalarak varlığını devam ettirmiştir.[28] Osmanlı'da ise şeyhülislamlık kurumuyla birlikte onlar, devlet yapısına resmî bir şekilde dâhil olmuşlardır. Bu dönemde ulema, düzenli bir hiyerarşik ve bürokratik bir yapıya kavuşturulmuş oldu. Âlimlerin devlet içinde yer alması,

26 Adem Çaylak-Rabia Nur Kartal, "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema) İktidar (Umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği", *KOSBED*, 2019, 38: 143–160.

27 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

28 Ahmet Ocak, "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/375-377.

zamanla siyasî otoriteye bağımlılığı da beraberinde getirmiştir.[29] Selçuklu ve Osmanlı örneklerinde olduğu gibi ulemanın yöneticiler nezdinde ayrı bir değer gördüğü ve devlet yönetiminin farklı mertebelerinde etkin olduğu zamanlarda bu iki sınıf arasında ciddi yakınlaşmalar olsa da gerginlik ve sürtüşme hiçbir zaman son bulmamıştır. Bazen iş, ulemanın tasfiyesine kadar gitmiş, bazen de ulema sarayın emrine girmeye razı olmuştur. Buna rağmen zaman zaman onlar, halk ile yönetim arasında bir denge unsuru olmaya devam etmiştir.[30]

2.5. Modern Dönem

Modern çağda İslam dünyasında ulema-ümera ilişkisi farklı şekillerde evrilerek gelişmiştir. Bu dönemde İslam dünyasında hilafet kurumu ilga edilmiş ve modern ulus devletler kurulmuştur. Dolayısıyla neredeyse tüm Müslüman ülkelerin dinî otoriteleri, siyaset mekanizmasıyla farklı düzeylerde ilişki kurarak hareket etmiştir.[31] Genellikle yönetimler, dinî kurumları ya tamamen lağvederek ya da etkisiz hale getirerek varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bazı ülkelerde ulema, devletin resmî bir organı haline gelmiş ve fetva kurulları doğrudan hükümete bağlı kılınmıştır. Ancak bu memleketlerde birtakım reformist ve İslamcı hareketler ortaya çıkarak, ulemanın pasifleşmesini eleştirmiş ve yeniden din-siyaset bütünlüğü çağrısında bulunmuştur. Bazı yerlerde ise bağımsız dinî kurumlar, olabildiğince özgür davranarak devletin politikalarını eleştirir bir konuma gelmiştir.[32]

3. Ahmed el-Cizirî'nin Siyasî Görüşleri ve Tutumu

Ahmed el-Cizirî, Osmanlı döneminde 1567-1640 yılları arasında Şırnak ilimizin Cizre ilçesinde yaşamış bir âlimdir.[33] O, doğunun eğitim kurumları olan şark medreselerinde[34] tahsilini tamamladıktan sonra dönemin revaçta olan ilimlerinden; Usul, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Sarf, Nahiv, Mantık, Felsefe, Belagat, Matematik, Kelam, Astronomi gibi ilimlerde ehliyet sahibi olduktan sonra Medresa Sor (Kırmızı Medrese,

29 Mehmet Akif Aydın, "Osmanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 33/515-521.

30 *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 666.

31 Kemâleddin Nomer, Şeriat-Hilafet- Cumhuriyet-Laiklik, (İstanbul: Boğaziçin Yayınları, 1996), 373.

32 Mehmet Ali Büyükkara, Çağdaş İslâmî Akımlar, (İstanbul: Klsasik Yayınları, 2016), 23.

33 Rûhullah Öz, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizirî Örneği)*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 5.

34 Şark medreselerinin eğitim sistemi, müfredat kataloğu ve işleyişi ile alakalı geniş bilgi için bkz. Mehmet Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009).

el-Medresetü'l-Hamra)'da[35] yıllarca müderrislik yapmıştır.[36] Melâ'nın elimize ulaşmış tek eseri "Divan" adlı kitabıdır.[37] Bu kitap, dönemin fikrî ve ahlakî, dinî ve siyasî, edebî ve ilmî niteliklerini ve şark tasavvuf edebiyatının mahiyetini taşıması açısından önemli bir eserdir.[38] Ayrıca bu eser, tasavvuf sahasında Kürt edebiyatının kurucu bir metni olma özelliğini taşımaktadır. Melâ,[39] bu kitapta akaitten fıkha, tasavvuftan felsefeye, belağattan astronomiye, tarihî şahsiyetlerden siyasî meselelere kadar birçok konu ve disipline dair bilgiler vermiştir. Onun asıl yaşam felsefesi tasavvuf olsa da bir âlim olarak kendi kitabında bir kısım siyasî figüre, birtakım idarî kavrama ve belli başlı politik alana değinmeyi de ihmal etmemiştir.[40]

İslam tarihinde ulema-ümera ilişkisi, bazen ulemanın ümera üzerinde etkin olduğu (Şia'da olduğu gibi), çoğunlukla ümeranın ulemayı etkisi altına aldığı, bazen de ikisinin dengeli bir şekilde toplum ve siyasette egemen olduğu dönemler şeklinde cereyan etmiştir.[41] Müslümanların içtimaî, siyasî, iktisadî ve ilmî alanda başarılı görüldüğü dönemler, genellikle dinî ve siyasî otoritelerin bir ve beraber olduğu zamanlardır. Bu iki güç birbiriyle uyumlu olmadığı, aksine çatıştığı, didiştiği ve çeliştiği dönemlerde Müslümanlar huzursuz olmuş ve dolayısıyla duraklamaya ve gerilemeye başlamıştır.

3.1. Sorumluluk ve Meşruiyet

İlkesel olarak İslam siyasal düşüncesinde ulemanın, yöneticilerin uygulamalarına **şer'î** meşruiyet kazandırma fonksiyonu söz konusudur. Buna karşılık yöneticiler ise ulemaya birtakım imkânlar tanıyarak fikirlerinin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Onlar, bir taraftan iş ve icraatlarında âlimlerin bilgisinden istifade ederken diğer taraftan açtıkları ilim ve eğitim müesseseleriyle onlara birtakım imkânlar hazırlamıştır. Bununla beraber İslam toplum yapısı, görünürde ümera merkezli ise de gerçekten

35 Medresa Sor, Cizre beyi II. Şerefhan tarafından Cizre'de 1500 yıllarında inşa edilen ve günümüze kadar varlığını devam ettiren kırmızı renkli tuğlalardan yapılmış bir yapıdır. (Mesut Tüzün, "Cizre Medreseleri ve Melayê Cizirî Divanı", *Aşkın Müftüsü Mela*, Editör: İbrahim Baz vd. (Ankara: Özel Ofset Yayınları, 2023), 63.

36 Kanate Kurdo, *Tarixa Edebiyata Kurdî-Kürd Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: Özge Yayınları, 1992), 92.

37 Muhammed Nuri, *Şeyh Ahmed el-Cezerî/Divanü'ş-Şeyhu'l-Cezerî*, (Mısır, Daru'l-Kitab el-Arabî, 1993), 211.

38 Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizirî'nin Divan'ında Tasavvufî Mazmunlar*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023), 12.

39 Melâ kelimesi, Kürt geleneğine göre medrese tahsilini bitirip icazet alan ve özellikle İslami ilimler alanında ders verip talebe yetiştiren din bilgini ve üstat anlamına gelir. (Öz, *Sufinin Akidesi,*), 7.

40 Abdulcebbar Kavak, "Melayê Cizirî'nin Yaşadığı Çağ ve Yetiştiği Entelektüel Çevre", *Aşkın Müftüsü Mela*, Editör: İbrahim Baz vd. (Ankara: Özel Ofset Yayınları, 2023), 49.

41 Hamid İnayet, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 215.

ulema eksenli bir süreç olarak ilerlemiştir. Zira yönetimde uygulamaların meşruiyeti ilimden ve ulemadan geçmiştir. Doğrusu toplumun istikrar ve refahı, ulema-ümera ilişkisinin karşılıklı sorumluluk temelinde gerçekleştiğinde meydana gelmiştir. Bu ilişki, "din, sultan ile; sultan, din ile kaimdir" ifadesinde dile getirilmiştir. Bu durumu Melayê Cizirî, Mir İmadüddin ile olan karşılıklı konuşmasında net bir şekilde dile getirmiştir. Mesela,

Melâ:

"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."
"Mirlerin denizinden çıkarmaktayım cevherleri ustalıkla
Rastlamadım ulum ve tefsir bahsine bu denizde rastladığıma
Cümle emirlerle begler içinde hadimiyim İmadüddin'in.".[42]

Mir:

"Di baxê lefz û me'nayê suxen min serwî azad e
Ji îmla û ji înşayê me lewhê dil numa sade
Ji husnê rewneqek dayê ku Şeyx Ahmed me ustad e."
"Sözlerim, mana ve lafız bahçesinde azade ve özgürdür
Pak ve temizdir gönlümüzün aynası imla ve inşa konusunda
Güzellikten bir parıltı vermiştir, ki üstadımız şeyh Ahmed'dir."[43]

Bu beyitlerde ifade edildiği üzere ulema ve ümeranın birbirine karşı sorumlu olduğu ve her birinin diğerine karşı kendi görev alanını ve sınırlarını bildiği açık bir şekilde dile getirilmiştir. Zira İslam'da ümeranın görev alanı; adaletle hükmetmek, zulümden kaçınmak ve şeriatı korumak iken ulemanın sorumluluk alanı ise; hakkı söylemek, yöneticileri uyararak aydınlatmak ve gerektiğinde yol göstermektir. Nitekim İslam'ın bu tarihsel yürüyüşü ve birlikteliği bugün de hâkim kılınırsa İslam dünyası daha iyi bir yere gelir, kanaatindeyim.

3.2. Denge ve Denetim

Tarihsel olarak İslam toplumunda ulema ile ümera arasındaki ilişki, genellikle karşılıklı denge ve denetim esasına dayanır. Müslümanlar arasında bugünkü anlamda kuvvetler ayrılığı söz konusu olmadığından, yönetimsel denge ve denetim ulema ile ümera arasındaki ilişkiyle sağlanmıştır. Toplumun refahı, istikrarın devamı ve haksızlığın engellenmesi açısından, genelde din ve siyasetin bir ve beraber olarak varlığını sürdürdüğü bir vakadır. Ulema siyasetle iç içe geçip dinî ilkeyi koru(ya) mazsa, o zaman bir fetva aracı haline gelir ve siyasal amaçlar için içi boş bir nesneye dönüşmüş olur. Ümera ise dine ve ulemaya saygı göstermeden

42 Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2008), 540,541.

43 Cizîrî, *Dîwan*, 540,541.

hükmederse, zalim bir yönetici haline gelir. Bu denge bozulduğunda, toplumda ahlakî yozlaşma, adaletsizlik ve dinin araçsallaşması söz konusu olur. Yani birey, toplum ve değerler, yönetimin korunmasında araç; yönetim ise bir amaç haline gelir. Görüldüğü kadarıyla bu dengeyi korumak adına Melayê Cizirî, zaman zaman sorumlu bir âlim olarak davranmış, ümeraya karşı ilmin izzetini korumuş ve tutumunu din ve değerlerden yana ortaya koymuştur. O, bu durumu bir beytinde şöyle dile getirmiştir:

"Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'înayet"
"Beylikle padişahlığın bir kıl kadar yok değeri yanında Mela'nın
Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet".[44]

Bu beyitte ifade edildiği üzere Melâ, Yüce Allah'ın bir tek inayetini, kâinatın bütün mal ve mülküne bedel görmüştür. O, Divan adlı kitabında zaman zaman dönemin Osmanlı padişahına ve Cizre emirine övgülerde bulunmakla beraber, bu beyitte ifade edildiği gibi yeri gelince dünyevî yöneticilere ve onların yardımlarına önem vermediğini de açık bir şekilde dile getirmiştir. O, bu tutumuyla hem kendi özgünlüğünü ve özgürlüğünü korumuş hem de bir denge unsuru olmaya çalışmıştır.

Melâ başka bir beytinde de şunu ifade etmiştir:

"Ehle dunyayê seranser dijminên min bin Mela
Piştemêrê min 'Eli bê Heyderê Kerrari bes".
"Bütün dünya baştanbaşa bana düşman olsa da Mela
Arkamda Haydar-ı Kerrar bir Ali varsa yeter bana."[45]

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melâ, evvela İslam'ın büyük şahsiyetlerinden Hz. Ali'nin gücüne dayanmış ve onu yeterli görmüştür. Dada sonra diğer bütün düşmanları belki de zalim yöneticileri hiçe sayarak bir denge ve denetleme unsuru olmaya çalışmıştır. Çünkü ulemanın, kendi bağımsızlığını koruduğu, ümeranın da meşru sınırlarda kaldığı dönemler, toplum açısından daha sağlıklı ve daha faydalı olmuştur.

Başka bir beytinde de durumu şöyle izah etmiştir:

"Teftêşi bi mû mû bike er em bi xeta în
Hinca neke betin ti welatî ti cihê min".
"Kontrol et inceden inceye hatam varsa eğer
Koyma beni o zaman bulunduğun hiçbir yere".[46]

Bu beyitte ifade edildiği üzere Melâ, kendi görev ve sorumluluklarının ümera tarafından kontrol edilmesi gerektiğini açıkça dillendirmiştir. Zira tarihte Müslümanlar arasında ulema ile ümera karşılıklı birbirini denetleme görevini görmüş iki güç olarak var olmuştur. Bir taraftan ulemanın sapmaları, yöneticiler tarafından önlenirken, diğer taraftan ümeranın

44 Cizîrî, *Dîwan*, 276,277.
45 Cizîrî, *Dîwan*, 352,353.
46 Cizîrî, *Dîwan*, 476,477.

yanlışlıkları, âlimler tarafından düzeltilmeye çalışılmıştır. Zira ulemanın gücü; hak ve hukuktan, ilim ve beyandan gelir. Onların bu niteliği, yeri gelince yöneticinin gücünü sınırlar, pekiştirir ve düzeni sağlar.

Müslümanlar arasında ulema, çoğu zaman yöneticilerle yönetilenler arasında bir köprü vazifesini görme fonksiyonunu icra etmiştir. Bir taraftan tabanın istek ve taleplerini, itiraz ve şikâyetlerini yukarıya iletirken, diğer taraftan yöneticilerin meşru politikalarını halka taşımaya çalışmıştır. Melayê Cizirî, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Xeşmê li feqîran meke zû padişehê min
Pursê bike carek li xeta û gunehê min".
"Çabuk kızıp hiddetlenme biz fakirlere sultanım
Bir kez olsun soruver hatamızı, günahımızı".[47]

Bu beyitte ifade edildiği üzere Melâ, yöneticilerin, halkın istek, arzu ve yanlışlıklarına karşı hemen kızıp onları yargılamaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu ifadeleriyle o, İslam tarihinde bazen siyaset ve hukuku belirleyip yönlendirenin ilim ve âlim olduğunu, ayrıca yönetici ile halk arasındaki ilişkinin kurulmasında bir köprü vazifesi gördüğünü ima etmiş oluyor. Burada kastedilen, âlimin ilmiyle siyasete karışması değil, ona rehberlik etmesidir. Zira Müslümanlarda düşünceyi üreten âlimlerdir, onu onayla(ma)yan halktır, uygula(ma)yan ise idarecilerdir. Dolayısıyla yöneticilere idarî meselelerde halk üzerinde tasarrufta bulunma yetkisini veren, halkın bizzat kendisidir. Âlimler de dinî nasları anlama, yorumlama ve onları zaman ve mekânın ihtiyaçlarına göre izah ederek yöneticilere yardımcı olmuş ve onlara yol göstermişleridir.

3.3. İtaat ve Muhalefet

Müslümanların geleneğinde, genel olarak sahabeden itibaren yaygın olan anlayış, devlet başkanlarına karşı ayaklanmanın caiz olmadığı yönündedir. Daha büyük fitnelere sebebiyet vermemek için zalim devlet başkanının arkasında namaz kılınmış ve haram olan bir şeyi emretmedikçe kendisine itaat edilmiştir. Mesela, İmam Ebu Hanife, zalim de olsa, mümin olan bir imamın arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu savunmuş ve şöyle demiştir: "Senin mükâfatın sana, onun günahı da kendisinedir.[48] Ümeraya itaat konusunda Melayê Cizirî'nin de geleneksel tutuma uyduğu görülmektedir. O, bu durumu bir beytinde şöyle dile getirmiştir:

"Her serê dewlet heyî dê her di nêv benda te bî
Her kesê 'aqil bitin dê her ricukarê te bî".
"Devlet ve saadet isteyenler ipine tutunsun sımsıkı
Akıl ve idrak ehli olanlar ricakârın olsun senin".[49]

47 Cizîrî, *Dîwan*, 476,477.

48 Ahmed Efendi Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: MİFAV Yayınları, 1996), 144-146.

49 Cizîrî, *Dîwan*, 176,177.

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melayê Cizirî, bu şiirinde öncelikle ve açık bir şekilde güç ve kuvvet isteyen, mutluluk ve refah talep eden akıl ve şuur sahibi herkesin otoriteden yana ve onun emrinde olmasını arzulamıştır.

Melayê Cizirî'ye göre siyasetin nihaî hedefi toplumsal düzen ve refahı sağlamak, ilim ve ahlakı geliştirmektir. Melâ, bu durumu bir beytinde şöyle dile getirmiştir:

"Ma yek nefesek min dibitin sebr û qerarek
Qed bê te we bê te dibitin misle sihê min?"
"Bir lahza olsun sensiz olur mu hiç sabr u kararım
Doğrusu bırakamam seni, gölgem nasıl bırakamazsa beni".[50]

Bu beyitte ifade edildiği üzere Melâ'nın, bir birey olarak kendi sabır ve kararıyla ümeraya bağlılık arasında ontolojik bir bağ kurmuş ve dolayısıyla ümeraya itaatin gerekliliğini açık bir şekilde dile getirmiştir.

Başka bir beytinde şöyle demiştir:

"Qest û daxwaza Melê daîm ji can û dil ev e
Her di benda xizmetê pêşdestê dîldarê te bî".
"Dileği odur ki can u gönülden Mela'nın
Hizmetinin esiri olup her daim, didarına mazhar olsun senin".[51]

Bu beyitte ifade edildiği üzer Melâ, bir birey olarak kendisinin ümeraya itaatini, onun hizmetinin esiri olacak düzeyde göstermesi, itaatin son sınırını çizmiştir.

Başka bir beytinde şöyle demiştir:

"Ger çi der iqlîmê rabi' hate textê seltenet
Padişahê hefti iqlîman selamkarê te bî."
"Taht-ı saltanatın dördüncü ikliminde olsa bile
Yedi iklim padişahları selamdarın olsun senin".[52]

Bu beyitte Melâ, merkezi otorite olan Osmanlı padişahı IV. Murat'ın otoritesinin diğer otoriteler tarafından tanınması ve ona itaat edilmesi gerektiğini açık bir şekilde dillendirmiştir. Zira Müslümanlar arasında genellikle halifenin tek olması ve otoritenin de bir merkezde toplanması anlayışı egemendir. Bu durumu bir beytinde Melâ şöyle buyurmuştur:

"Ê ji emre te'y mukerrem serkeşi kit şubhê şem'
Ber serê tîxê te û meqtûlê mûkarê te bî".
"Yüce emrine baş kaldıran her bir kişi mum misali
Kahrına uğrayıp parça parça olsun önünde senin".[53]

50 Cizîrî, *Dîwan*, 476,477.
51 Cizîrî, *Dîwan*, 176,177.
52 Cizîrî, *Dîwan*, 176,177.
53 Cizîrî, Dîwan, 176,177.

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melayê Cizirî, otoriteye isyan edenlerin, o otoritenin emrine karşı mum gibi erimesini ve kahrına uğrayıp param parça olmasını isteyerek toplumsal birlik ve beraberliği savunmuştur.

Yukarıdaki beyitlerde belirtildiği üzere el-Cizirî'nin, genellikle var olan yönetimi desteklediği ve onunla uyumlu olduğu, başka güç ve mutluluk isteyen, ilim ve irfan ehlinin o yönetimden yana olması gerektiğini açık bir şekilde dillendirmiştir. Ancak onun bu tutumu, kör bir şekilde iktidarı taklit, onu yüceltme ve ona esir olmaktan ziyade, ilim ve iktidar, güç ve saadet isteyenlerin mevcut yönetimin yanında ve emrinde olması şeklindedir ki, toplumsal birlik ve bütünlük temin edilmiş olsun. Zira İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Hariciler, "emr-i bil'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" metodu adı altında toplumun istikrar ve asayişini bozarak birtakım isyan hareketlerini gerçekleştirmeye çalışmış ve topluma büyük zararlar vermiştir. Onların, "Huruc", "kıyam" ve "cihad" adı altında giriştikleri silahlı mücadeleler, topluma birçok sıkıntı çektirmiştir. Haricilerden itibaren yaşanan acı tecrübelere binaen öncelikle idareye karşı çıkışın zor olduğu veya başarılı olunamayacağı, bundan idarenin daha kuvvetli, halkın daha zararlı çıkma ihtimalinin yüksek olduğu gerçeğinden hareketle, yöneticilere itaat etmekten başka bir çare görülmemiştir. Bu nedenle genelde Müslümanlar arasında *"yöneticilere itaat"* ve *"cemaate* bağlılık" ilkeleri benimsenmiştir[54]. Çünkü Harici fırkaların işledikleri hatalar, ümmete ağır bedeller ödetmiştir. Onun için iktidar gücünü kullanarak ümmeti sefil duruma düşüren yöneticilerin baskı ve tahakkümleri yüzünden Müslümanların çoğunluğu, "temkin" ve "tebdir" ilkelerine sarılmak zorunda kalmıştır.[55]

Ancak her şeye rağmen ulemanın ümeraya olan itaati, körü körüne bir bağlılık değil, bilinçli ve sorumluluk temelinde olduğu ve yeri gelince onların hatalarını ya elle ya dille ya da pasif bir tavırla düzeltmeye dönük olduğu bir gerçekliktir. Melayê Cizirî'nin ümeraya olan itaati son derece belirgin olsa da yeri gelince onlara nasihatlerde bulunma, muhalefet etme ve onları kendi sorumluluk alanına çekme görevini de yerine getirdiği görülmektedir. O, bu durumu bir şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:

"Sih sal e ji derd û ji belayê te hilak în
Hetta bi felek her diretin ah û ehê min".
"Otuz yıldır helak olduk dert ve musibetlerinle
Tâ feleklere ulaştı ahlarımla iniltilerim".[56]

54 İbrahim Sarmış, *Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim,* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 277-298.

55 Müslümanların bu tavrını Ahmet el-Katip: "Devlet Başkanına Koşulsuz İtaat: İsyan'ın Haram Sayılması" ve Teslimiyet Kültürü" başlığı altında ele almış. Bkz. Ahmed el-Katib, *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru,* trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 244.

56 Cizîrî, *Dîwan*, 476,477.

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melâ, yönetimin yaptığı haksız ve hukuksuz uygulamaların sonucunda meydana gelen sitem, üzüntü ve iniltileri açık bir şekilde dile getirmiştir. Olgusal olarak tarihî tecrübeden hareketle ulema, genelde ümeraya itaat etmiş olsa da zaman zaman ilkesel bazda aktif veya pasif muhalif olma tutumunu da ortaya koymuştur ki, bunlardan biri de hiç şüphesiz el-Cizirî'dir. Aslında ulemayı bu muhalif tutuma sevk eden en önemli amillerden biri mevcut naslardır. O naslardan biri Hz. Peygamber'in şu sözüdür: "*Zalime karşı hakkı söylemek, en büyük cihattır*".[57] Hz. Peygamber, bu sözü ile açık bir şekilde âlimleri zalim yöneticilere karşı hak ve adaleti savunma konusunda cesur olmaya teşvik etmiştir. Bu sorumlulukla hareket eden bir âlim, yeri gelince siyaseti yönlendirmiş ve ona yol göstermiştir. Bu vazife bilinciyle ulema hem dinî rehberlik görevini ifa etmiş hem de siyasî otoriteyi denetleyen bir vicdan makamında kalmıştır. Bu durumu Melayê Cizirî bir beytinde şu şekilde dile getirmiştir:

"Teb'ê lami' weş zi minnet Bûlhesen
Min di dest da Zulfiqar û Duldul e".
"Ebu Hasan'dan armağandır bana şimşek gibi parlak beyanım
Altımda düldül, elimde Zülfikar var çünkü benim".[58]

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melayê Cizirî, tarihî bir şahsiyet olan Hz. Ali'nin üç önemli özelliğini örnek alarak yönetime karşı tutumunu belirlemeye çalışmıştır. O, kendi ilmî boyutunu, sözünün parlaklığıyla; çevikliğini, Düldül metaforuyla, yiğitliğini ise Zülfikar sembolüyle dile getirerek hak ve hakikat uğruna muhalif olma niteliğini ortaya koymuştur.

3.4. Adalet ve Merhamet

Adalet ve merhamet, insanlığın ve İslam'ın olduğu kadar, toplum ve siyasetin de en önemli iki kavramıdır. İslam uleması, yöneticilerle olan ilişkisini genellikle bu iki kavram üzerinden dillendirmeye çalışmıştır. Melayê Cizirî, bu anlayışını bir şiirde şöyle dile getirmiştir:

"Belku dilber ji ruwê 'adilî û merhamete
Rehmekê kit bi feqîran û bipirsit gilehê"
"Umulur ki, adalet ve merhamet nazarıyla bakar da
Bencileyin fakirleri dinleyip kulak verir şikayetlerine".[59]

Bu şiirde ifade edildiği gibi Melâ, yöneticilerin halka adalet ve merhametle muamele etmesi gerektiğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Zira onun siyaset felsefesinde, adalet ve merhamet egemen iki unsur olarak ortaya çıkmıştır. Yani onun siyaset anlayışı, adalet ve merhamet merkezli olduğu aşikârdır. Burada Melâ'nın siyasî görüşleri, doğrudan teorik bir

57 Tirmizî, Fiten, 13.
58 Cizîrî, *Dîwan*, 443.
59 Cizîrî, *Dîwan*, 480,481.

siyaset felsefesi şeklinde değil, pratik bir hayat anlayışı tarzında, adalet ve merhamet merkezli olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Onun bu düşüncesi, toplum için yaygın olarak kabul edilen "adalet dairesi" metaforuyla örtüşmektedir. Çünkü adalet ve merhamet olmadan düzen; düzen olmadan refah; refah olmadan ilim ve irfan gelişemez ve dolayısıyla toplumsal istikrar da sağlanamaz. Zira siyasetin istikrarlı bir alan olarak varlığı, toplumsal istikrar ve refahın da varlık nedenidir.

Melâ bir beytinde yöneticilerin merhametli olması gerektiğini başka bir beytinde açık bir şekilde şöyle dile getirmiştir:

"Zanî ku ji ber cor û cefayan elemen dil
Rehmê bi gedaê xwe ke sultan û şehê min".
"Bilirsin cevr u cefanla dolu olduğunu gönlümüzün
Merhamet edip acı bu dilencine sultanım, şahım benim".[60]

Bu beyitte Melâ, her ne kadar sultan ve şahın zulüm ve kahrına maruz kalsa da ondan şefkat ve merhamet beklediği aşikârdır. Burada el-Cizirî, yönetimin zulüm ve kahrını açık bir şekilde dile getirmekle beraber, asıl ondan merhamet bekledi çok aşikardır. Burada onun yönetime dair anlayışının, adaletten ziyade merhamet merkezli olduğu da açık bir şekilde görülmektedir.

3.5. Siyasî Kavram ve Şahsiyetler

Melâ Ahmed'in Divan adlı eserinde doğrudan yönetim felsefesine dair bir söylem bulmak zordur. Ancak atıflarda bulunduğu politik kavramlar, temas ettiği siyasî şahsiyetler ve ele aldığı karakterler, onun yönetime dair fikir ve düşüncesini ortaya koymaktadır. Melâ'nın, bir taraftan ilim ve irfan sahibi, adil ve ahlaklı, hak ve hukuka riayet eden, diğer taraftan zalim ve haksız, hak ve hukuka riayet etmeyen tarihî kişilikleri merkeze alması, siyaset unsurunu hukuka dayalı, istikrarlı bir alan olarak gördüğü ve toplumsal refahı da bu istikrarın sonucu olarak değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Melâ, bu düşüncesini zaman zaman birtakım siyasî şahsiyetlerin sıfatları üzerinden dile getirmiştir. O, bu durumu bir beytin şöyle dile getirmiştir:

"Nezera 'eyne' 'inayet bi me da şahê wîlayet
Ji 'inayet nezerê dil me tejî 'ilm û 'ubab e".
"İnayetle bir kez nazar kıldı bize Şah-ı velayet
İlim ve irfan doldurdu gönül denizine ol nazar-ı inayet".[61]

Bu beyitte ifade edildiği gibi Melayê Cizirî, İslam tarihinin en önemli şahsiyetlerin biri olan Hz. Ali'ye atfedilen velilerin şahı, ilim ve irfan sahibi oluşu gibi sıfatları üzerinde durması ve onun bu sıfatlarına atıf yapması, kendisinin dinî ve siyasî düşüncesini ortaya koymuş olmaktadır.

60 Cizîrî, *Dîwan*, 426,477.
61 Cizîrî, *Dîwan*, 120,121.

Melayê Cizirî'nin zaman zaman bazı yönetici kişiliklere ve bazı kavimlerin ön plana çıkmış sıfatlarına atıfta bulunması ve onlara övgüler düzmesi, kendisinin toplumda düzeni ve yönetimde istikrarı amaçladığı görülmektedir. O, bir beytinde bu durumu şöyle dile getirmiştir:

"Rüstem û Cemşîd û Xalid Hemze yan Şêrê 'Elî
Aferin ya şehsurwarê Turk û rimbazê 'Ereb."
"Rüstem mi Cemşid mi Halid mi Hamza mı yoksa arslan Ali mi?
Aferin sana ey Türk süvarisi, ey Arabın mızraktarı".[62]

Bu dizelerde ifade edildiği gibi Melâ, tarihî kahramanlıklarıyla meşhur olan şahsiyetlere ve önemli nitelikleriyle bilinen kavimlere övgü dolu göndermeler yaparak siyasî düşüncesini ortaya koymuştur. Zira burada Melâ, kahramanlıklarıyla bilenen kişi ve uluslara göndermelere yaparak aslında toplumsal ahengin devamlılığını arzulamış görünmektedir.

Melâ zaman zaman tarihte olumsuzluklarıyla bilinen şahıslar üzerinden de kendi siyasî duruşunu ortaya koymuştur. İslam ve insanlık âleminde zulmüyle, yıkıcılığıyla ve kan dökücü nitelikleriyle bilinen şahısların isimlerini ve fiillerini dile getirerek eleştirilerini dillendirmiştir. O, bir şiirinde bu durumu şöyle dile getirmiştir:

"Ji re'na nêrgizên te'y mest û xûnrîz
Zeman bû 'ehdê cengengîzê Cengiz"
"Kan dökücü nergis-misal sarhoş ve güzel gözlerinden ötürü
Savaşın kızıştığı Cengiz dönemine geri döndü zaman sanki."[63]
Başka bir beytinde de şunları dile getirmiştir:

"Sef sef mi dîn Hind û Zeng Cengîzi hat Teymûrileng
Xef wan reşandin dil xedeng teşbîhê tîrên Xan Şeref."
"Hind ve Zencileri gördüm sıra sıra, Cengizle Timutleng gibi saldırdılar
Ansızın oklar yağdırdılar kalbime Şeref-Han'ın okları gibi".[64]

Başka bir beyitte ise şunları ifade etmiştir:

"Abê heywan te divêtin tu bibe hemrehê Xudr
Camê Cem bîn û ji Dara û İskender meke behs."
"Hızırla yol arkadaşı ol, ab-ı hayatı istersen eğer
Getir Cam-ı Cem'i sun, Dara ile İskender'den söz etme artık".[65]

Yukarıdaki dizelerden anlaşılmaktadır ki Melâ, insanlık ve İslam tarihindeki zalim ve haksız kişi ve kavilere birtakım göndermeler yaparak yönetimin haksız, hukuksuz, zulüm ve adaletsizlikten ari olması gerektiğini ortaya koymuştur.

62 Cizîrî, *Dîwan*, 260,261.
63 Cizîrî, *Dîwan*, 342,343.
64 Cizîrî, *Dîwan*, 376,377.
65 Cizîrî, *Dîwan*, 284,285.

Melayê Cizirî, zaman zaman kendi siyaset anlayışını birtakım politik kavramlar üzerinden de dile getirmeye çalışmıştır. O, bu durumu şu dizelerle ifade etmiştir:

"İnsan ber e 'alem durext sultan ji xelwet hate text
Pê zayyinin îqbal û bext dewlet ji bala tale da"

"Âlem ağaç, insan onun meyvesi, gelip oturmuş sultan tahtına
Onunla süslenmiş ikbal, onunla bulmuş mutluluğu devlet".[66]

Bu beyitte Melâ, ağaç metaforuyla devlet ve kâinatın ontolojisi arasında bir benzerlik kurarak siyasi anlayışını ortaya koymuştur. Zira ona göre, nasıl ki bir devletin zirvesinde sultan oturduğunda toplumun geleceği, bahtı ve mutluluğu sağlanıyorsa insan da kâinat ağacının bir meyvesi olarak o ağacın başında oturduğunda onun da değeri, geleceği ve mutluluğu temin edilmiş olur.

Başka bir beytinde Melâ, siyasi kavramlarla ilgili şu beyti de zikretmiştir:

"Mahitaba dewletê yek pertewek şem'a te bit
Afitaba ref'etê berqek ji enwarê te bî"

"Devlet ayının ışığı, mumunun bir parıltısı olsun
Yücelik güneşi bir şulesi olsun nurunun senin"[67].

Bu beyitte Melâ devlet kavramı ile ay, mum, güneş ve nur arasında bir benzerlik kurarak politik görüşünü ortaya koymuştur. O, bu metaforla devletin ay gibi ışık vermesi, mum gibi parlaması, güneş gibi parıldaması ve nur gibi aydınlatması gerektiğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Onun bu semboller aracılığıyla toplumsal aydınlanmayı hedeflediği görülmektedir.

Bütün bunlarla beraber İslam uleması gibi Melâ'nın da zaman zaman bir kısım ümera için bazı mübalağalı ifadeler kullandığı görülmektedir. O, bu durumu merkezi otoritenin en güçlü devleti olan Osmanlı padişahı Sultan IV. Murat için bir beytinde şu övgü dolu ifadeleri kullanmıştır:

"Ey şehinşahê mu'ezzem Heq nigehdarê te bî
Sûreê "İnna Fetehna" dor û madarê te bî"

"Ey yüce şahlar şahı, Hak koruyucun olsun senin
'İnna Fetahna' süresi çevrende surun olsun senin".[68]

Melâ, başka bir beytinde bölgesel yönetimin başında bulunan İmadüddin için ise şu övgü dizelerini yazmıştır:

"Xanê xanan lami'ê necma te her purnurî bî
Keştîya bextê te ez bayê muxalif dûrî bî"

66 Cizîrî, *Dîwan*, 52,53.
67 Cizîrî, *Dîwan*, 174,175.
68 Cizîrî, *Dîwan*, 174,175.

"Ey hanlar hanı daha nurlu olsun yıldızının parıltısı"
"Ters esen rüzgârlardan uzak kalsın bahtının gemisi".[69]

Bu iki beyitte olduğu gibi Melâ'nın kullanmış olduğu, "Şahlar şahı, hanlar hanı" gibi övgü ifadeleri, bir kısım ulema tarafından eleştirilme nedeni olmuştur. Çünkü bu sıfatlar, bazen yöneticileri insanüstü bir konuma yükseltmekte veya o imayı vermektedir. Onun için bazı âlimler tarafından yöneticilerin bu tür övgülerle veya Allah'a ait birtakım unvanlarla yad edilmesi eleştirilme konusu olmuştur. Mesela, İmam Maturidî, dönemin yöneticileri tarafından kullanılan "şehinşah, yeryüzünün sultanı, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi"[70] gibi unvanlara karşı çıkmış ve yöneticilerin bu unvanlarla Cuma hutbelerinde zikredilmesini tenkit etmiştir.[71] Bu gibi eleştirilerle, aslında siyaset olgusu, hukukî ve sosyolojik zemine çekilmeye çalışılmış ve dolayısıyla eleştirilebilir bir olguya dönüştürülmüştür.

Sonuç

Müslüman toplumda ulema-ümera ilişkisi, İslam düşünce tarihinin temel tartışmalı konularından biridir. Bu ilişki, genellikle dinî alanı temsil eden ulema ile siyasî alanı temsil eden **ümera** arasındaki münasebeti, iş paylaşımını, karşılıklı iletişim ve etkileşimi ifade etmektedir. Bu mesele bazen din-siyaset (devlet) bazen de ilim-iktidar münasebeti şeklinde ele alınmıştır. İslam, bütün Müslümanlara iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme görevi yüklemiş bir dindir. Olgusal olarak yöneticilere rehberlik etme ve onları yanlışlıklardan alıkoyma görevi ulema tarafından icra edilmiştir. Bu da âlimler ile idareciler arasındaki ilişkinin gerilmesine ve hatta bazı çatışmaların meydana gelmesine neden olmuştur.

İslam siyasî tarihinde Hz. Peygamber ve dört halife döneminde ulema-ümera yani din-devlet ayırımı söz konusu değildi. Hz. Peygamber döneminde tüm din ve devlet işleri Hz. Peygamber'in şahsında temsil edilmiştir. Dinî ve dünyevî işlerdeki bu tek merkezlilik Hz. Muhammed (s.a.s.)'in ahirete irtihali sonrası Raşit Halifeler tarafından da devam ettirilmiştir. Onlar, Hz. Peygamber'in halefleri olarak kamu adına ve kamunun çıkarını gözeterek dinî ve dünyevî işlerin tatbikçisi şeklinde görevlerini idame ettirmişlerdir. Bu durum, halifeler döneminde hukukî birliğin sağlanmasına ve meşruiyetin tartışmasız kabul edildiğine dair bir göstergedir.

Dört halifeden sonra Emevî saltanatı ile birlikte, din ile devlet yani ilim ile iktidar gittikçe ayrışmaya doğru gitmiştir. Zira devlet başkanları artık çoğu zaman din âlimi değil, politik birer figür olarak tarih sahnesine

69 Cizîrî, *Dîwan*, 178, 179.

70 Vejdi Bilgin, "İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi", *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, 14 (1), 15.

71 Sönmez Kutlu, "İmam Maturidi'ye Göre Diyanet–Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *İslamiyat,* 2005/2, 29.

çıkmışlardır. Bu tutum, İslam tarihinde ulema-ümera yani din-siyaset geriliminin önemli bir nedeni haline gelmiştir. Dolayısıyla ilmî temsil eden "ulema" ile iktidarı temsil eden "ümera" arasındaki ilişki ve mücadele gittikçe önem kazanmaya başlamıştır. Yani İslam siyasi tarihinde bilgiyi (ilmi) temsil eden ulema ile iktidarı temsil eden ümera arasındaki ilişki, bazılarınca sorunlu bazılarınca da uyumlu bir seyir izlemiştir. Ulemanın bir kısmı, iktidarın emrinde iş görürken diğer bir kısmı ise iktidardan uzak sivil bir alanda dinî ve ilmî faaliyetlerini yürütmüştür. Ümeranın emrinde vazife almış olmak, ulemanın entelektüel kapasitenin, bilgi üretiminin ve yorum kabiliyetinin zayıflaması riskini beraberinde getirmiştir. Bu konudaki asıl problem, ulemanın bağımsızlığını kaybedip etmediği, haktan yana olup olmadığı, kendisinden beklenilen misyonu eda edip etmediği ve dolayısıyla dinî ve ilmî değerlerden taviz verip vermediği ve ilmin izzetini muhafaza edip etmediğiyle ilgilidir.

Osmanlı döneminde bir âlim, şair ve mutasavvıf olarak çok yönlü yetişen Ahmed el-Cizirî, 'Divan' adlı kitabında siyasete dair birçok isim ve kavrama, nice bilgi ve malumata temas etmiş bir kişidir. O, bir aydın ve âlim olarak yöneticilere karşı görev ve sorumluluğunu dile getirmeyi ihmal etmeden, bazen ümeraya övgüler yaparak, bazen onlardan istiğna ederek, bazen de nasihatlerde bulunarak onları meşru dairede tutmaya çalışmıştır. Bu tutumunu bazen örnek siyasi şahsiyetlere göndermeler yaparak, bazen birtakım politik kavramlar kullanarak bazen de belli ahlakî ilkelere değinerek dile getirmiştir. Bu görüş ve tutumuyla Melayê Cizirî'nin, toplumun istikrar ve refahı için siyasetin adalet ve merhamet, meşruiyet ve sorumluluk, vicdan ve ahlak merkezli olması gerektiği hususunda önemli bir görev ve sorumluluk ifa ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak İslam ümmetinde ulema-ümera ilişkisi; bilgi ile güç, din ile siyaset, toplum ile yönetim arasındaki dengenin aynasıdır. Bu ilişki, sağlıklı kurulmadığında toplumda refah ve istikrar, düzen ve asayiş bozulmaya yüz tutar. Bu durumun sağlıklı olması için şu hususlara dikkat edilmesi gerekir:

Ulema ve ümeradan her iki kesim, ümmetin maslahatını yani toplumun ortak iyiliğini, istikrar ve refahını öncelemelidir. Zira İslam siyaset ahlakının temel ilkesi: "Din, sultanla; sultan, adaletle; adalet ise halkın duasıyla ayakta durur" formülüyle dile getirilmiştir.

Ulema, olabildiğince yönetimden bağımsız olmalı, hakperest davranmalı ve ilmin izzetini korumalıdır. Yani siyasî otoriteyi körü körüne taklit etmemeli ve onların haksızlıklarına esir olmamalıdır. Yöneticilerin yanlışlıklarına karşı duyarlı olmalı ve gerektiğinde uygun bir enstrümanla onları uyarmalıdır.

Ümera ise, adalet ve hakkaniyet ilkesine riayet ederek hareket etmelidir. Yani dini ve ulemayı yalnızca meşruiyet aracı olarak görmemeli ve kullanmamalıdır. Aksine onlara gereken saygı ve değeri vermelidir.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, (2006): 1-10.

Abdurrahim, Alkış, *Melayê Cizirî'nin Divan'ında Tasavvufî Mazmunlar*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023.

Aydın, Mehmet Akif, "Osmanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Beyazizade, Ahmed Efendi, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: MİFAV Yayınları, 1996.

Bilgin, Vejdi, "İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi", *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014.

Büyükkara, Mehmet Ali, Çağdaş İslâmî Akımlar, İstanbul: Klsasik Yayınları, 2016.

Cizîrî, Mela Ahmedê, *Dîwan*, çev. Osman Tunç, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2008.

Çaylak, Adem-Kartal, Rabia Nur, "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema) İktidar (Umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği", *KOSBED*, 2019, 38: 143–160.

Çiçek, Mehmet Halil, *Şark Medreselerinin Serencamı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, haz. Komisyon, Ankara: Diyanet İleri Bakanlığı Yayınları, 2006.

Gemi, Ahmet, *Siyasetname*, editör: Ahmet Tekin, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.

Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, trs.

İnayet, Hamid, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

İsfahanî, Rağıp, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Kavak, Abdulcebbar, "Melayê Cizirî'nin Yaşadığı Çağ ve Yetiştiği Entelektüel Çevre", *Aşkın Müftüsü Mela*, Editör: İbrahim Baz vd. Ankara: Özel Ofset Yayınları, 2023.

Katib, Ahmed, *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2010.

Keleş, Ahmet, "Apokaliptik Hadis Edebiyatı Ve Problemleri", *İstem*, Yıl:4, Sayı:7, 2006, 37–54.

Kurdo, Kanate, *Tarixa Edebiyata Kurdî-Kürd Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Özge Yayınları, 1992.

Kutlu, Sönmez, "İmam Maturidi'ye Göre Diyanet–Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *İslamiyat*, 2005/2.

Makbelî, Salih b. Mehdi, *el-Ebhasu'l-Müseddede fi Fununi'l-Müteaddide*, San'a: Mektebetü'l-Cili'l-Cedid, 1428/2007.

Mekdisî, İmam Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf, *el-Musamere*, Dımeşk; 1430/2009.

Mustafa, Nevin Abdülhâlık, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, İstanbul: Ayışığı kitapları Yayınları, 1990.

Nomer, Kemâleddin, Şeriat-Hilafet- Cumhuriyet-Laiklik, İstanbul: Boğaziçin Yayınları, 1996.

Nuri, Muhammed, *Şeyh Ahmed el-Cezerî/Divanü'ş-Şeyhu'l-Cezerî*, Mısır, Daru'l-Kitab el-Arabî, 1993.

Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.

Ocak, Ahmet, "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öz, Rûhullah, *Sufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizirî Örneği)*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.

Saltekin, Abdulbasıt, "Ulema-Umera İlişkileri Bağlamında Kamu Hukukunda Çok Mezheplilik Problemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9. Sayı: 21. (2018).

Sarmış, İbrahim, *Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.

Teftazanî, Sa'duddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.

Tüzün, Mesut, "Cizre Medreseleri ve Melayê Cizirî Divanı", *Aşkın Müftüsü Mela*, Editör: İbrahim Baz vd. Ankara: Özel Ofset Yayınları, 2023.

Yiğit, İsmail, "Emevîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

NIETZSCHE VE MELAYÊ CIZÎRÎ'DE YARATICI RUHUN FELSEFESİ: DOĞU-BATI DİYALOĞU

Ata DEMİR[1]

Giriş

Modern felsefe ile klasik irfan geleneği arasındaki karşılaştırmalı çalışmalar, yalnızca iki farklı düşünce dünyasını karşı karşıya getirmekle kalmaz; aynı zamanda insanın varoluşuna dair temel soruların tarihsel ve kültürel bağlamlar arasında nasıl süreklilik gösterdiğini de açığa çıkarır. Friedrich Nietzsche (1844–1900) ile Melayê Cizîrî (1567–1640) arasındaki karşılaştırma, bu bağlamlar arası sürekliliğin en verimli örneklerinden biridir. Her iki düşünür de farklı metafizik ve epistemik ufuklara yaslanmakla birlikte, insanın yaratıcı potansiyelini, kendini aşma iradesini ve varlıkla kurduğu ontolojik ilişkiyi merkeze alan bir düşünüş biçimi geliştirir. Bu nedenle "yaratıcı ruh" kavramı, hem Batı modernliğinin Tanrı-sonrası ontolojisi içinde hem de Doğu'nun aşkınlık merkezli irfan geleneğinde ortak bir kavşak noktası hâline gelir.

Melayê Cizîrî, klasik İslam-Kürt düşünce geleneğinin vahdet-i vücûd merkezli ontolojisini şiirsel bir dil içinde yeniden yorumlar. Cizîrî'ye göre insan, Tanrı'nın tecellisinin en parlak aynasıdır; insanın yaratıcı eylemi, Tanrı'nın varlıktaki sürekli zuhurunun bir parçasıdır. Bu nedenle "yaratıcı ruh", Tanrı'dan ontolojik olarak kopuk bir fail değil, aksine Tanrı'nın hakikatini idrak ettikçe kendisini aşan bir özne olarak belirir. Cizîrî'nin insan-ı kâmil anlayışı, yaratıcı eylemi aşkın varlıkla birleşme süreci olarak tanımlar: İnsanın kendi varlığını aşması, kendi üzerine kapanan bir bireysel irade değil, Tanrı'nın varlık alanındaki bir tezahürünün farkına varma sürecidir. Bu nedenle Cizîrî'de yaratıcı ruh, varlığı Tanrı'dan bağımsızlaştıran değil, varlığın kaynağına doğru derinleştiren bir yönelimdir (Cızîrî, 2013, 112-118).

Buna karşılık Nietzsche'nin düşüncesi, modernliğin değerler krizi bağlamında insanın kendi varlığını yeniden kurma gerekliliği üzerine temellenir. "Tanrı'nın ölümü" tespiti, yalnızca bir teolojik iddianın çöküşünü değil, insanın anlamı dışsal bir kaynaktan devralma imkânının sona erişini ifade eder. Bu durum, Nietzsche'nin "yaratıcı ruh"u merkezî bir konuma yerleştirmesini mümkün kılar; zira yaratıcı ruh, çöken değerlerin ardından "yeni değer koyma" kudretiyle ortaya çıkar. Bu kudret, nihilizmi aşmanın hem estetik hem de ontolojik koşuludur. Nietzsche'nin insanı

1 Dr. Öğretim Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, ata.demir@siirt.edu.tr ORCID: 0000-0002-9075-8987

bir "oluş-varlık" olarak kavrayışı, yaratıcı eylemi insanın temel belirlenimi hâline getirir: İnsan, kendi sınırlarını aşmak suretiyle var olur. Böylece "üstinsan", bir biyolojik türün ötesine geçen bir ideali değil, insanın kendi varlığını sanatkârane bir iradeyle dönüştürme kapasitesini temsil eder (Nietzsche, 1990, 135-140). Bu yönüyle Nietzsche'nin düşüncesi, yaratıcı ruhu Tanrı'nın yokluğunda kendi kendinin kaynağı hâline getirir.

İki düşünürün metafizik öncülleri arasında belirgin farklar bulunsa da yaratıcı ruh fikrinin her ikisinde de insanın pasif bir varlık anlayışını reddettiği görülür. Cizîrî'de bu güç, Tanrı'nın ezelî hakikatine yönelen bir irfan yolculuğunun tezahürüdür. Nietzsche'de ise yaratıcı güç, Tanrı-sonrası dünyada insanın kendine bir zemin bulma mücadelesinin estetik formudur. Nietzsche'nin "sonsuz dönüş" öğretisi ile Cizîrî'nin "her nefeste yeniden doğuş" düşüncesi, varlığı döngüsel bir yenilenme içinde kavrayışlarının kültürler arası karşılığını gösterir. Bununla birlikte her iki düşünürde de yaratıcı eylem, varlığın durağan değil, devingen bir süreç olduğu fikrine dayanır. Dolayısıyla yaratıcı ruh kavramı, her iki düşünürün ontolojisinde insanın kendi varlığını sürekli yeniden kurma kudretiyle yakından ilişkilidir.

Bu çalışma, söz konusu kavramsal paralelliğin arka planını felsefi bir inceleme çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Hem Nietzsche'nin değer-yaratma merkezli estetik ontolojisi hem de Cizîrî'nin **aşk temelli** irfanî metafiziği, insanın yaratıcı bir özne olarak konumlanışını açıklayan iki farklı fakat birbirini aydınlatan düşünsel çerçeve sunar. Bu bağlamda temel araştırma sorusu, Batı modern felsefesi ile Doğu mistik geleneğinin insanı yaratıcı bir varlık olarak kavrayışlarının birbirine hangi yönlerden temas ettiği ve bu temasın güncel felsefi tartışmalar açısından ne tür imkânlar barındırdığıdır. Yaratıcılığın Batı'da Tanrı-sonrası bireysel iradenin, Doğu'da ise aşkınlıkla bütünleşen varlık idrakinin bir sonucu olarak ele alınması, insanın varlık alanındaki konumuna dair yeni bir karşılaştırmalı perspektif sunmaktadır. Böylece çalışma hem iki düşünürün özgün kavrayışlarını hem de modern düşüncede yaratıcılığın konumuna ilişkin farklı bir açı sunmaktadır.

1. Cizîrî'de Yaratıcı Ruhun İrfanî Temeli

Melayê Cizîrî'nin düşünce evreni, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) sonrası tasavvuf geleneğinin derin metafizik kavrayışlarını şiirsel bir dil aracılığıyla ifade eder. Onun yaratıcı ruh anlayışı, aşk metafiziğiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Aşk hem varlığın yaratıcı ilkesi hem de insanın ilahi hakikate ulaşma yolculuğunun temel dinamiğidir (Cızîrî, 2013, 14).

Cizîrî'ye göre aşk, varlıkların sürekli bir yaratım hâlinde bulunmasının sebebidir. Bu düşünce, İbn Arabî'nin "teceddüd-i halk" (yaratımın sürekli yenilenmesi) teorisine dayanır (İbn Arabi, 2007, 1/112). İnsan, ilahi isimlerin mazharı olarak yaratıcı bir potansiyelle donatılmıştır; ancak bu potansiyelin ortaya çıkması, aşk yoluyla gerçekleşen ontolojik dönüşümle mümkündür. Bu dönüşüm, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273)'nin

"pişmek" metaforuna, Hallâc-ı Mansûr (858-922)'un benlik çözülmesine ve sufî gelenekteki seyr-ü sülûk öğretisine paralel bir hat izler.

Cizîrî'nin şiiri, varlığı kavramlarla değil, imgeler aracılığıyla açığa çıkarır. Bu açıdan onun yaratıcı ruh tasavvuru, Gilles Deleuze (1925-1995)'ün "yaratıcı tekillikler" kavramıyla benzerlik taşır (Deleuze, 1994, 102). Her imge, varlığın bir tekilliğini ifade eder; yaratıcı ruh ise bu tekillikleri birbirine bağlayan ontolojik akışı sezme ve dile getirme gücüdür.

Cizîrî'de yaratım, insana kendi varlığının kaynağını bilme imkânı sunar. Bu bilgi, Michel Foucault (1926-1984)'nun "kendilik teknolojileri" kavramına yakın biçimde, öznenin kendini dönüştürme pratikleriyle ilgilidir (Foucault, 1988, 28). Ancak Cizîrî'de bu dönüşüm, tamamen immanent(içkin) bir süreç değildir; ilahi hakikatin insanda açığa çıkmasıyla tamamlanır. Başka bir deyişle Melayê Cizîrî'nin irfanî düşüncesinde "yaratıcı ruh", insanın Tanrı ile kurduğu varoluşsal ilişkinin merkezinde yer alan temel bir kavramdır. Cizîrî'ye göre insan, hakikatin yalnızca tefekkür eden bir muhatabı değil, aynı zamanda hakikatin zuhur bulduğu bir varlık alanıdır. Bu nedenle insanın yaratıcı eylemi, Tanrı'nın varlıktaki sürekli tecellisinin bir yansıması olarak ortaya çıkar. Cizîrî'nin ontolojisi, insanın bu tecelliye bilinçli katılımının hem epistemik hem de yaratıcı bir süreç olduğunu vurgular. Onun yaklaşımında insan, kendini Tanrı'nın nuruyla dönüştürdüğü ölçüde yaratıcı bir ruh hâline gelir; zira yaratıcı güç, insana dışarıdan verilen bir yeti değil, varlığın ilahî kaynağıyla kurulan ontolojik ilişkinin bir sonucudur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Cizîrî'nin yaratıcı ruh anlayışının merkezinde "aşk" bulunur. Bu aşk, sıradan bir duygulanım değil, insanın kendini ilahî hakikate açtığı bir varoluş modudur. Cizîrî'nin meşhur beyti bu ilişkiyi açık biçimde ortaya koyar:

"Ey dil, tu neyê bihîl ji Heq ve bê rewendê"
"Ey gönül, Hak'tan başkasına yönelip savrulma" (Cızîrî, 2013, 67).

Bu dize, yaratıcı ruhun ancak ilahî merkezlilik içinde ortaya çıkabileceğini vurgular. İnsan kendi benliğini nefsani kayıtlarla sınırladığı sürece yaratıcılığı eksik kalır; ancak hakikate yöneliş, benliğin dönüşümünü ve yaratıcı kudretin açığa çıkmasını mümkün kılar. Böylece aşk, Cizîrî'de hem etik hem ontolojik bir dönüşümün zorunlu aracı hâline gelir. Cizîrî'de yaratıcı ruhun irfanî temeli, vahdet-i vücûd öğretisinin poetik bir yorumudur. Ona göre âlem, Tanrı'nın sürekli olarak yenilenen bir tecellisidir; dolayısıyla varlık her dem yeniden yaratılır. Bu düşünce, Cizîrî'nin şu beytinde ifadesini bulur:

"Her dem ji nû dixwazim bûnê wucûdê xwe bê navêd"
"Her an kendi varlığımı yeniden kurmak isterim" (Cızîrî, 2013, 112-114).

Bu beytin ima ettiği varlık anlayışı, insanın yaratıcı eylemini kozmik yenilenmenin bir yansıması olarak görür. Cizîrî'nin ontolojisinde "yaratıcı ruh" durağan değil, sürekli oluş hâlinde olan bir varlık tasavvurunun sonucudur. İnsan, bu oluş döngüsüne katılarak kendi varlığını yeniden inşa eder; bu nedenle yaratıcı eylem, metafizik bir gereklilik olarak belirir.

Cizîrî'de yaratıcı ruhun oluşumunda tecelli ve zuhur kavramları merkezi bir yer tutar. İnsan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisine mazhar oldukça, kendi içsel varlığı da genişler ve derinleşir. Cizîrî'nin şu dizeleri bu ilişkiyi açıkça dile getirir:

"Tu cilweya 'Ezdî çi beqa, çi fenayê dinyayê ye"
"Sen, Tanrı'nın tecellisisin; bu dünya baki de olsa fani de olsa" (Cızîrî, 2013, 154-155).

Bu beytiyle Cizîrî, insanın varlık alanındaki konumunu yalnızca ontolojik bir yere değil, yaratıcı bir işlevselliğe taşır. İnsan, tecellinin aynasıdır; tecelli arttıkça yaratıcı ruh güçlenir. Bu nedenle yaratıcı ruh, bireysel bir psikolojik sürecin değil, Tanrı'nın varlıktaki sürekli feyzinin insanda aldığı bir biçimin adıdır. Kısacası Cizîrî'de yaratıcı ruh, insanın Tanrı'nın yaratıcı kudretine katıldığı bir ontolojik ortaklık hâlidir. Bununla birlikte Cizîrî'nin yaratıcı ruh anlayışı yalnızca metafizik bir söylemle sınırlı değildir; onun şiirlerinde yaratıcı eylem aynı zamanda epistemik bir süreçtir. Hakikatin bilgisi, aklın rasyonel sınırlarıyla değil, aşkın dönüştürücü gücüyle kavranır. Cizîrî'nin şu beyti, ilmin aşk olmaksızın hakikate ulaşamayacağını vurgular:

"Ji wîrê min xebat kir, lê bê hez li şîn nabînê"
"Aklımla çalıştım, fakat aşk olmadan hakikatin derinliğini göremedim" (Cızîrî, 2013, 89).

Bu epistemik yaklaşım, yaratıcı ruhun yalnızca varlıkla değil, bilgiyle de ilişkisinin dönüştürücü olduğunu gösterir. Cizîrî'ye göre hakikatin bilgisi, yaratıcı bir içsel seyrin sonucu olarak ortaya çıkar; bu süreç insanın yaratıcı potansiyelini epistemolojik bir düzeyde de gerçekleştirmesine imkân tanır.

Sonuç olarak Cizîrî'de yaratıcı ruhun irfanî temeli, aşk, tecelli, vahdet-i vücûd ve sürekli oluş kavramları etrafında şekillenen bütüncül bir metafizik anlayışa dayanır. İnsan, Tanrı'nın yaratıcı kudretine katıldığı ölçüde yaratıcı ruh hâline gelir. Böylece Cizîrî'nin yaratıcı ruh kavramı, hem Doğu irfan geleneğinin özünü yansıtır hem de insanın varoluşsal potansiyelini en yüksek düzeyde ifade eden poetik bir felsefi sistem sunar.

2. Nietzsche'de Yaratıcı Ruhun Felsefî Temeli

Nietzsche'ye göre modern insanın temel krizi, hakikatin çöküşü ve değerlerin işlevsizleşmesiyle ortaya çıkan nihilizm durumudur (Nietzsche, 1968, 23). Bu kriz, yalnızca kültürel bir bozulma değil, insanın dünyayla kurduğu ontolojik ilişkinin çözülmesidir. Yaratıcı ruh tam da bu çözülmenin ortasında ortaya çıkar; çünkü ruhun yaratıcı niteliği, hayatın anlamını aşkın bir kaynaktan değil, bizzat yaşamın immanent akışından üretme kapasitesiyle ilgilidir. Nietzsche'nin yaratıcı ruh kavrayışının merkezinde güç istenci (Wille zur Macht) bulunur. Güç istenci, biyolojik bir kavram değil, varlığın kendisini açma ve çoğaltma dinamiğini ifade eden ontolojik bir ilkedir (Nietzsche, 1990, 112). Yaratıcı ruh, güç istencinin en yoğun ve

en üretken biçimde tezahür ettiği varoluş tarzıdır. Bu ruh, mevcut kültürel normlara uyum sağlamak yerine onları dönüştüren ve aşan bir değer koyma kapasitesi geliştirir.

Nietzsche, yaratıcı ruhu "yasa koyucu" (Gesetzgeber) figürüyle ilişkilendirir. Bu figür, yalnızca mevcut dünya düzenine itiraz eden değil, aynı zamanda yeni bir düzenin filizlenmesine olanak sağlayan bir varoluş tarzını temsil eder. Bu açıdan yaratıcı ruh, nihilizmin edilgen etkisini aşan etkin bir etik tavırdır. Bu husus, insanı pasif bir varlık olmaktan çıkarıp kendi varoluşunu aktif olarak yeniden kuran, değer koyan ve estetik bir yaşam biçimi inşa eden bir özne hâline getirmeyi hedefler. Bu bağlamda "yaratıcı ruh", Nietzsche'nin varoluşsal ve etik projelerinin merkezinde yer alır. Yaratıcı ruh, yalnızca bireysel bir estetik yetenek değil, aynı zamanda ontolojik ve etik bir güç olarak, insanın kendi varlığını aşma ve yeniden inşa etme kapasitesini ifade eder (Nietzsche, 2016, 134). Yaratıcı ruhun en olgun biçimi, Nietzsche'nin üstinsan (Übermensch) kavramında somutlaşır. Üstinsan, metafizik bir tür değil, insanın kendi sınırlarını aşma yeteneğini temsil eden bir olanak alanıdır (Nietzsche, 1990, 96). Üstinsan'ın yaratıcı niteliği, Tanrı'nın ölümünden sonra insanın kendi değerlerinin yaratıcısı olma zorunluluğundan doğar. Bu zorunluluk, Martin Heidegger (1889-1976)'in Nietzsche yorumunda "varlığın tarihselliğinin yeniden açılması" olarak değerlendirilir: Nietzsche'de yaratıcı ruh, varlığın örtüsünü yeni bir tarzda açan düşünsel bir eylemdir (Heidegger, 2006, 221).

Nietzsche'ye göre, varlık yalnızca "olma" değil, içkin bir "olmaolma"-dır; bu durum, güç istemi (will to power) olarak adlandırdığı dinamik bir süreçle mümkün olur (Nietzsche, 2008, 45-47). Güç istemi, biyolojik bir dürtüden öte, metafizik bir varlık-dinamizmi olarak işlev görür. İnsan, kendi varlığını koruma, aşma ve dönüştürme kapasitesiyle donanmıştır. Bu irade, nihilist bir pasifliğe karşı yaratıcı bir eylemdir. Böylece, yaratıcı ruh, varlığı yeniden değerlendiren ve yeni değerler üreten bir ontolojik güç olarak anlaşılır (Nietzsche, 2016, 138).

Yaratıcı ruhun değer yaratma işlevi, bireysel iradenin estetik ve etik bir projesine dönüşür. Nietzsche'ye göre değerler, dışarıdan alınan veya toplumsal normlar tarafından belirlenen mutlak hakikatler değildir. Aksine, bireyin kendi yaşamını biçimlendirme arzusu ve iradesiyle ürettiği ölçütlerdir (Nietzsche, 2008, 61). Bu perspektif, sürü insanın kolektif değerlerine bağlı edilgenlikten uzak, yaratıcı ve özgün bir varoluş biçimini ifade eder. Böylelikle, yaratıcı ruh, bireyin ontolojik temeli olarak işlev görür ve insanı pasif bir varlıktan çıkarır (Nietzsche, 1990, 32).

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" tezi, geleneksel değerlerin temelsizleştiğini ve anlam ile amaç kaybının yaygınlaştığının ifadesidir (Nietzsche, 2016, 72). Bu bağlamda yaratıcı ruh, nihilizmin olumsuzluğuna karşılık verir. İnsan, anlam ve değeri dışarıda aramak yerine kendi varlığında yeniden üretme kapasitesine sahiptir (Nietzsche, 2017, 56). Nietzsche, pasif nihilizmi reddeder ve bunu, yaşamı onaylayan, kendi değerlerini yaratan aktif bir süreçle aşmayı önerir (Nietzsche, 2016, 138). Bu süreç, metafizik

bir yeniden doğuşu temsil eder. Değer yaratma eylemi, insanın yalnızca yaşamı anlamlandırmasını değil, aynı zamanda varoluşunu sürekli olarak yeniden kurgulamasını sağlar. Böylece yaratıcı ruh, nihilizme karşı ontolojik bir direnişin ve yaşamın estetik bir projeye dönüştürülmesinin temel unsuru hâline gelir (Nietzsche, 2008, 61-62).

Nietzsche'nin yaratıcı ruh anlayışının belki de en radikal unsurlarından biri, *Thus Spoke Zarathustra*'da öne sürdüğü "ebedî dönüş (eternal recurrence)" kavramıdır (Nietzsche, 1990, 45). Bu kavram, yaşamın ve varlığın sürekli olarak yeniden yaşanacağını ve aynı düzenle tekrar döneceğini varsayar. Ebedî dönüş, varoluşu pasif bir süreç olarak değil, sürekli yeniden yaratılan dinamik bir süreç olarak kurgular (Nietzsche, 1990, 64). Burada birey, yaşamını — acılarıyla, zaferleriyle, zaaflarıyla — tekrar tekrar yaşamaya razı olmalıdır. Bu onay, yaratıcı ruhun sınavıdır. İnsan hem geçmişini hem geleceğini üstlenmeli ve varoluşunun tüm yükünü kabul etmelidir (Nietzsche, 1990, 66). Bu onay, yaşamın kendisini bir sanat eseri hâline getiren yaratıcı ruhun özünü oluşturur (Nietzsche, 1990, 78).

Ebedî dönüş düşüncesi, nihilizme karşı bir yanıt olarak aynı zamanda yaşamın estetik onayını da temsil eder. İnsan, yaşamını tüm gerçekliğiyle onayladığında, yalnızca kendi varlığını değil, varoluşun kendisini de yaratıcı bir eyleme dönüştürür (Nietzsche, 2016, 178).

Nietzsche'nin ideal varlık biçimi olan Übermensch (Üstinsan), yaratıcı ruhun somutlaşmış hâlidir (Nietzsche, 1990, 78). Üstinsan, sürü değerlerini reddeder; kendi değerlerini koyan, kendi yaşamını biçimlendiren, nihilizmi aşan ve ebedî dönüşü onaylayan bireydir (Nietzsche, 2016, 140). Böylece, Üstinsan yaratıcı ruhun metafizik ve etik idealidir. Nietzsche'ye göre Üstinsan, bireyin değerlerini kendi iradesiyle üretmesini ve yaşamını bir bütün olarak onaylamasını sağlar (Nietzsche, 2017, 59). Yaratıcı ruh, bu idealin temelini oluşturur ve bireyin ontolojik, etik ve estetik olarak kendi varoluşunu sürekli yeniden kurmasını mümkün kılar (Nietzsche, 2016, 134).

Nietzsche'nin yaratıcı ruh anlayışında estetik boyut, merkezi bir öneme sahiptir. İnsan, yaşamını bir sanat eseri gibi tasarlayarak varoluşunu yeniden inşa eder (Nietzsche, 1990, 46). Bu estetik yeniden inşa, yalnızca dışsal güzellik veya sanat üretimi anlamına gelmez; varoluşun kendisinin sürekli biçimlenmesi ve değerler aracılığıyla yeniden yaratılmasıdır (Nietzsche, 2016, 138). Böylece, yaratıcı ruh, güç istemi ve değer yaratımıyla yaşamı hem anlamlı hem de estetik bir projeye dönüştürür. Bu süreç, Nietzsche'nin felsefesinde bireysel özgürlüğün, etik sorumluluğun ve ontolojik yaratıcılığın birleştiği noktadır (Nietzsche, 2008, 61).

3. Yaratıcı Ruhun Ontolojik Kesişimi: Doğu-Batı Diyaloğu

Nietzsche ve Cizîrî'nin yaratıcı ruh anlayışları, ilk bakışta birbirinden uzak görünür: biri Tanrı'nın ölümünü ilan eden radikal immanence filozofu, diğeri ilahi aşkın metafizik boyutunu savunan bir sufi düşünür. Ancak her iki düşünürde de yaratıcı ruh, insanın kendi varlığını aşma kapasitesiyle ilgilidir.

Nietzsche'nin *aşma* (Selbstüberwindung) kavramı, Cizîrî'nin *fenâ-fillah* anlayışıyla beklenmedik bir yakınlık taşır (Nietzsche, 2003, 215). Her iki düşünürde de benliğin sınırlarının çözülmesi, yaratıcı bir dönüşüme kapı açar. Ancak bu dönüşümün yönü farklıdır: Nietzsche'de benlik aşımı yeni değerler yaratma kapasitesini doğururken; Cizîrî'de benlik aşımı, hakikatin aşk yoluyla açılmasıdır. Bu iki yön farklı olsa da antropolojik açıdan ortak bir yapı ortaya çıkar: insanın yaratıcı doğası, kendine kapanmış bir benlikten çıkışla mümkün olur.

Örneğin, Baruch Spinoza (1632-1677)'nın *conatus* öğretisi, varlığın kendini koruma ve çoğaltma yönelimini ontolojik bir ilke olarak yorumlar (Spinoza, 2011, III. Bölüm, 67). Nietzsche'nin yaratıcı ruh kavrayışı ile Spinoza arasında bu bakımdan derin bir bağ vardır. Buna karşın Cizîrî'nin yaratıcı ruhu, İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûd* metafiziğiyle uyumludur; varlığın birliği yaratıcı süreci aşkınlık üzerinden açıklar (İbn Arabi, 2016, 89). Bu karşıtlık, Doğu-Batı diyalogunu mümkün kılar: yaratıcı ruh hem immanent bir güç (Nietzsche) hem de aşkın bir hakikatin tezahürü (Cizîrî) olabilir.

Bir diğer benzerlik, varlığın şiirsellik üzerinden anlatımıdır. Heidegger'e göre şiir, varlığın açığa çıktığı asli mekândır (Heidegger, 2009, 45). Bu bağlamda Cizîrî'nin şiiri, yalnızca estetik bir üretim değil, varlığın hakikatin dilinde tezahür ettiği bir ontolojik sahadır. Nietzsche'nin aforizmaları da benzer şekilde düşünsel olduğu kadar poetiktir; yaratıcı ruh hem Doğu'da hem Batı'da varlığı poetik bir tarzda açar.

Özgürlük, söz konusu iki düşünürün kesiştiği bir başka temadır. Nietzsche'nin Ahlâkın Soykütüksel çalışması, modern öznenin nasıl inşa edildiğini ortaya koyarken yaratıcılığın özgürleşme süreciyle ilişkisini belirtir (Nietzsche, 2008, 55). Bu anlamda yaratıcı ruh, mevcut ahlâkî yapının ötesine geçme cesaretiyle politik bir anlam kazanır. Cizîrî'nin yaratıcı aşk anlayışı ise, toplumsal düzlemde bir birlik imkânı taşır. İbn Arabî'nin vahdet teorisinde olduğu gibi tüm varlıkların kökensel birliğine yapılan vurgu (İbn Arabi, 2006, 2/174), yaratıcı ruhu politik bir kardeşlik fikrine açarak özgürleştirir. Hâsılı, iki düşünür arasında yüzyılların ve farklı kültürel bağlamların bulunmasına rağmen, insanın "kendini aşma" sürecine ilişkin yaklaşımda kayda değer bir yakınlık ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin temel hatlarını, karşılaştırmalı bir şema aracılığıyla şu şekilde göstermek mümkündür:

Melayê Cizîrî	**Nietzsche**
Aşk → İlahi birlik yoluyla benliği aşma	Güç istenci → Kendi değerini yaratma
Fenâ → yoklukta var olma	Nihilizmin aşılması → anlam yaratma
Bekâ → Tanrı'da varlığın sürekliliği	Üstinsan → İnsanın kendi anlamını yaratması

Melayê Cizîrî	Nietzsche
İlahi aşk → yaratıcı enerji	Sanat → yaratıcı eylem

Cizîrî'de insan, Tanrı'da yok olarak hakikatin bir parçası haline gelir. Nietzsche'de ise insan, Tanrı'nın yokluğunda kendini yaratır. Yani biri "yaratıcı teslimiyet"i, diğeri "yaratıcı isyan"ı temsil eder. Ancak her ikisinde de yaratma ve aşkınlık kavramları, insanın özgürleşmesinin özüdür. Cizîrî'nin "aşkın sarhoşluğu", Nietzsche'nin "Dionysosçu coşkusu" ile neredeyse aynı varoluşsal yoğunluğa sahiptir. Her iki düşünür de insanın pasif bir varlık olmadığını, tam tersine varoluşun anlamını aktif biçimde kuran bir özne olduğunu savunurlar.

Sonuç

Bu çalışma, Melayê Cizîrî ile Friedrich Nietzsche arasında görünür tarihsel ve kültürel mesafeye rağmen insanın kendini aşma edimi, yaratıcı öznenin oluşumu ve özgürlüğün metafizik temelleri bakımından dikkate değer bir yakınlık bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Söz konusu yakınlık, benzer kavramların yüzeydeki eşleşmesinden ibaret değildir; aksine, insan varoluşunun yaratıcı boyutuna dair iki farklı gelenekte gelişmiş derinlikli düşünme biçimlerinin kesişmesinde anlam kazanmaktadır. Cizîrî'nin varlık anlayışı, yaratıcı ruhu Tanrı'nın sürekli yaratım sürecine iştirak eden bir bilinç genişlemesi olarak ele alırken; Nietzsche, yaratıcı ruhu mevcut değerlerin soykütüksel çözümleme yoluyla aşılması ve öznenin kendisini yeni anlam ufukları içinde kurma kudreti olarak temellendirir. Bu nedenle iki düşünürün yaratıcılık kavrayışı hem ontolojik hem de etik düzeyde, insanın kendini aşma serüvenine temel bir konum atfeder.

Cizîrî'nin irfanî-ontolojik düşüncesinde yaratıcı ruh, varlığı durağan ve kapalı bir bütün olarak değil, ilahî hakikatin sürekli tecelli eden ve çok katmanlı bir zuhur süreci olarak kavrayan bir perspektife dayanır. İnsan, bu tecellilerin yalnızca pasif bir muhatabı değildir; bilakis, irfanî tecrübesi ölçüsünde ilahî hakikatin açılımlarına katılan ve kendi öz varlığını her defasında yeniden kuran bir faildir. Nefsini tanıma ve dönüştürme süreçleri, bu bağlamda, hem varlığın gizli boyutlarına nüfuz etmenin hem de insanın yaratıcı kudretini fiile dönüştürmenin asli zeminidir. Dolayısıyla Cizîrî'nin yaratıcı ruh anlayışı, metafizik bir yükseliş olarak görünmekle birlikte, insanın etik oluşumunu ve ontolojik genişlemesini iç içe geçiren çok katmanlı bir dinamik içerir.

Nietzsche'de ise yaratıcı ruh, modern öznenin soykütüksel kökenlerini çözümleyerek onun mevcut değer yapıları tarafından nasıl şekillendirildiğini gösteren bir eleştiri hattında anlam kazanır. *Ahlâkın Soykütüğü'n*de ortaya koyduğu üzere modern özne, kendi içsel potansiyelini bastıran ve onu edilgen kılan tarihsel bir kurgu olarak belirir. Nietzsche'nin yaratıcı ruhu, bu edilgenliği kıran ve insanı yeni değerlerin kurucu gücü hâline getiren bir irade biçimidir. Bu irade, yalnızca bir bireysel özgürlük beyanı değil; dünyayı yeniden anlamlandırma kudretinin metafizik bir işaretidir.

Bu bağlamda yaratıcı ruh, var olanın ötesine geçme cesaretiyle politik bir anlam da üstlenir: Değerlerin yeniden tesisi, toplumsal ve kültürel düzenin yeniden inşası anlamına gelir. Böylece Nietzsche'nin yaratıcılık anlayışı, öznenin kendi tarihsel koşullarıyla hesaplaşması kadar, geleceğin değerlerini belirleme kudretine sahip bir özgürleşme tasavvurunu da içerir.

Her iki düşünürde yaratıcılığın özgürleşmeyle ilişkilendirilmesi, insan varoluşunun temel sorunsallarından biri olarak kendini gösterir. Cizîrî'nin perspektifinde özgürleşme, nefsin çok katmanlı yapısını aşarak ilahî hakikatin kaynağına doğru yönelen bir içsel dönüşümdür. Bu dönüşüm, insanın kendi varlığının sınırlarını aşmasıyla sonuçlanır. Nietzsche'de özgürleşme, modern ahlâk düzeninin dayattığı özne formunun dağılması ve yaratıcı bir yeniden kurma iradesinin ortaya çıkmasıdır. Cizîrî'de özgürleşme metafizik derinleşme, Nietzsche'de ise metafizikten arındırılmış bir varoluş cesareti olarak belirse de iki düşünürün özgürleşmeyi yaratıcı bir "kendini aşma" hareketiyle ilişkilendirmesi kayda değer bir ortaklık sunar.

İki düşünürün insanı aşılması gereken bir varlık olarak konumlandırması, onların antropolojik yaklaşımlarının merkezinde yer alır. Ancak bu aşmanın niteliği farklılık gösterir. Cizîrî'de insanın kendini aşması, Tanrı'nın sürekli yaratımının metafizik yankısına katılmakla ilgilidir; insanın kendi içsel hakikatini keşfetmesi, Tanrı'nın hakikatine yaklaşmasının bir aracıdır. Nietzsche'de ise Tanrı'nın ölümü sonrasında ortaya çıkan değer boşluğu, insanın kendini aşma edimini zorunlu kılar. Bu aşma, metafizik bir kaynağa yönelmek değil; insanın kendi anlam yaratma kudretinin farkına vararak yeni bir varoluş tarzı geliştirmesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla Cizîrî'de aşkınlık ilahî bir mertebeye yöneliş, Nietzsche'de ise insanın kendi içkin gücünü aşma iradesi olarak ortaya çıkar. Buna rağmen her iki düşünürün de insanın sabit bir özden ziyade süreçsel bir oluş hâlinde düşünüldüğü bir antropoloji geliştirmesi, karşılaştırmalı okumanın temel eksenini oluşturmaktadır. Melayê Cizîrî'nin "aşkın ateşiyle yanmayan gönül, taş kesilir" sözüyle Nietzsche'nin "yanmaya değer bir amacı olmayan hayat, sönmüş bir ışıktır" sözü, aslında aynı hakikati dile getirir: Yaratıcı ruh, varoluşun anlamını ateşle yazar.

Bu karşılaştırmanın gösterdiği üzere, Cizîrî ile Nietzsche'nin düşünceleri, farklı metafizik sistemlere dayanmasına karşın insanın yaratıcı varoluşunu merkeze alan bir felsefi yönelimde birleşir. Yaratıcı ruh, her iki düşünürde de insanın edilgenlikten etkinliğe geçişinin, kendini yeniden kurmasının ve dünyaya müdahil olmasının asli kaynağıdır. Bu nedenle yaratıcılık, salt estetik bir kapasite değil; varoluşun anlamını belirleyen ve insanın kendi sınırlarını aşmasını mümkün kılan temel bir ontolojik kuvvet olarak değerlendirilir.

Sonuç olarak, iki düşünürün eserlerine yerleştirdikleri yaratıcı ruh kavramı hem bireysel hem de kozmik düzeyde bir dönüşüm düşüncesini içermektedir. Cizîrî'de bu dönüşüm, insanı ilahî hakikatle irtibatlandıran metafizik bir yükseliş hareketiyken; Nietzsche'de, insanın kendi

değerlerini yaratma kudretini keşfettiği bir özgürleşme eylemidir. Bu iki farklı yaklaşım, insanın kendini aşma serüveninin evrensel niteliğini, kültürel ve tarihsel farklılıkların ötesinde görünür kılar. Dolayısıyla Cizîrî ile Nietzsche'nin düşünceleri, insan varoluşuna dair çağdaş tartışmalar için de önemli bir teorik imkân sunar: İnsan, ne yalnızca geleneksel metafizik düzenin bir yansıması ne de modern bireysel öznenin sınırlı bir yansımasıdır; aksine, kendini her defasında yeniden kuran, yaratıcı bir etkinlik olarak varlığını gerçekleştiren bir oluş hâlidir. Kanaatimizce yaratıcı ruh, geçmişte olduğu gibi bugün de insanın hem ontolojik konumunu hem de özgürleşme imkânlarını anlamak bakımından merkezi bir kavram olmaya ve tartışılmaya devam etmektedir/edecektir.

Kaynakça

Cızîrî, Melayê. *Dîwan*. ed. Abdülkerim Zeydan. İstanbul: Nûbihar, 2013.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. çev. Paul Patton. New York: Columbia Univ. Press, 1994.

Foucault, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. ed. Luther H. Martin. Amherst, Mass: Univ. of Massachusetts Press, 1988.

Heidegger, Martin. "Nietzsche. 2". çev. Pierre Klossowski. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 2006.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. New York: Perennical Classics, 20. print., 2009.

İbn Arabi, Muhyiddin. *Fususu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demir. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.

İbn Arabi, Muhyiddin. *Fütuhat-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Arabi, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın soykütüğü üstüne*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 3. Aufl., 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo – Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. ed. Walter Arnold Kaufmann. çev. Reginald John Hollingdale. New York: Vintage Books, Vintage Books ed., 1968.

Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dos yayınları, 4. Basım, 2011.

MELA'NIN DİVAN'INDA CESARET VE METANET METAFORU: HAYDAR-I KERRÂR

Abdulbaki DENİZ[1]

Giriş

Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 1050/1640) 17. Yüzyılda Cizre'nin yetiştirdiği en önemli Kürt mutasavvıf, edip ve şairdir. Cizre'de ikamet ettiği, tedris faaliyetlerini Medresa Sor'da (Kırmızı Medrese) yürüttüğü ve aynı yerde medfûn olduğu bilinmektedir. Cızirî'nin bilinen tek eseri 114 şiirden meydana gelen Kürtçe manzûm *Divan*'ıdır. Hâfız-ı Şîrâzî gibi şahsiyetlerden etkilendiği anlaşılan Cızirî, şiirlerini gazel, kaside ve terciibend tarzında yazmıştır. Allah'ın tecellisi olduğu için değer verdiği ve O'nu hatırlattığı için vuslat ateşine katlandığı sevgilinin cemalini tasvire yoğunlaşmakla birlikte bunun ciddi cesaret ve metanet gerektirdiğini ve herkesin bu eziyetlere katlanamayacağını vurgulamaktadır. Bu makamda sevgilinin celal sıfatı tecelli etmekte, bu da cesaret ve metanetin sembolü Haydar-ı Kerrâr'ı hatırlatmaktadır. Ali b. Ebî Talib'in lakabı olan Haydar-ı Kerrâr artık tabi olunan bir imam, şiirlere ilham kaynağı olan en önemli metafordur. Bu bağlamda Haydar-ı Kerrâr'la özdeş hâle gelen Zülfikar ve Düldül gibi semboller de aşk yolculuğunda önem kazanmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda aşk yolculuğunda Mela'yı cesaretlendiren, sıkıntılara karşı metin olmasını sağlayan ve duygularının söze dökülmesinde kendisine ilham kaynağı olan Haydar-ı Kerrâr ve ilgili diğer kavramların mahiyetine değinilecek ve Divan'da nasıl işlendiği değerlendirilecektir. Ali b. Ebî Talib şahsında Ehl-i beyt'e olan hayranlığı açıkça görülen Mela'nın söz konusu kavramları edebî sanatlarla buluşturarak şiirlerine nasıl yansıttığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Divan'ın Türkçeye aktarılmasında genel olarak Osman Tunç'un çevirisi[2] esas alınmakla birlikte çeviriyi eksik yahut yanlış bulduğumuz yerlerde kendi doğrularımızı yansıtmaktan çekinmedik. Zira Divan dili mecaz ve teşbih gibi sanatlarla donatılmıştır. Zengin diller arasında kabul edilen Kürtçe de aynı anda birçok anlama gelebilen sözcüklerle doludur. Üstelik Divan Kürtçe, Farsça, Arapça ve Türkçe gibi dillerden müteşekkil olup her bir dil kendine özgü edebi ve sanatsal hususlar barındırmaktadır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, abdulbakideniz500@gmail.com ORCID: 0000-0002-9315-6690

2 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, Çev. Osman Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012).

1. Haydar-ı Kerrâr, Zülfikar ve Düldül Kavramları

1.1. Haydar-ı Kerrâr

Haydar kelimesi Arapça'da *"diğer aslanlar arasında kralın insanlar arasında durduğu gibi duran sürü lideri erkek aslana"* verilen bir isimdir. Aslan, en eski dönemlerden beri diğer milletlerde olduğu gibi Araplar'da da güç, cesaret ve kahramanlık sembolü sayılmıştır. Bazı kaynaklarda Haydar, Ali b. Ebî Talib'in Tevrat'taki adıdır.[3] Ali b. Ebî Talib, Hayber'de övünerek meydana çıkan Merhab/Murahhab isimli Yahudi komutana karşı *"Anamdır Haydar ismini bana bahşeden…Korkunç manzaralı ormanlar kralı Arslan gibi* (أَنَا الَّذِی سَمَّتْنِی أُمِّی حَیدَرَهْ … کَلَیْثِ غَابَاتٍ کَرِیهِ المَنْظَرَهْ)"[4] dizesini dillendirdikten sonra kısa zamanda Merhab'ın kafasını yararak öldürmüş ve Yahudilerin son kalesini de fethetmiştir. Bundan dolayı Ali b. Ebî Talib, divan edebiyatında cesaret ve kahramanlık söz konusu edildiğinde tenâsüp, tevriye veya telmih yoluyla Haydar olarak anılmaktadır.[5] Buna dair Nedîm, Bakî ve Zatî gibi şairlerin divanlarında çokça örnek mevcuttur. Kerrâr ise savaşta *"döne döne saldıran"* anlamındadır. Hayber'de Resulullah sancağı sırasıyla Ebu Bekir b. Kuhafe ile Ömer b. el-Hattab'a vermişti. Ancak Yahudilerle giriştikleri savaşta başarılı olmadıkları gibi savaş meydanından kaçarak asker ve komutanları Resulullah'ın huzurunda birbirlerini korkaklıkla suçlamışlardı. Bunun üzerine Resulullah; *"yarın, sancağı Allah'ı seven, Allah'ın da sevdiği, kaçan değil dönüp dönüp saldıran birine vereceğim* (لأدفعن الرَّایَة إِلَی رجل کرار غیر فرار یحب الله وَرَسُوله وَیُحِبهُ الله وَرَسُوله)" demiştir. Sabaha kadar bu faziletin kime nasip olacağını merak ederek sabahlayan sahabeler içinden Ali b. Ebî Talib'in ismi yankılanınca ona dair büyük bir fazilet olarak tarihe geçmiştir. Nitekim aynı gün Ali b. Ebî Talib'in eliyle Hayber'in Kamus kalesi dahil tamamı fethedilmiştir.[6] İşte bu olayda Resulullah, Ali b. Ebî Talib için *"saldırandır; kaçan değil* (کرار و لیس بفرار)" tabirini kullandığından söz konusu terkip onun lakabı haline gelmiştir.

3 Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî (Dâru'l-Hilal, 1431), 3/179.

4 Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, e*t-Tabakâtu'l-kübrâ,* thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1410), 2/85; Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Muhtasaru's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 3/1433, No: 1807.

5 DİA, "Haydar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,*1998*) 17/ 24.

6 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* 2/85; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Hastî b. Ebî Şeybe el-Absî. *el-Musannef fi'l-ahâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/367, No: 32080; Müslim, *Sahîh,* 3/1433, No: 1807; Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetillah b. Abdillah b. Asâkir eş-Şafiî, *Tarîhu Medineti Dımaşk,* thk. Muhibuddin Ebû Said Ömer b. Ğarame el-Umrevî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1410), 41/29, No: 4774.

1.2. Zülfikâr

Zû (sahip) ile *fekār* (omurga, boğum) kelimelerinden oluşan *Zülfekâr* Türkçe'ye *Zülfikar* şeklinde geçmiştir. Bedir'de ele geçirilen ganimetler arasında bulunan boyu yedi, eni bir karış, iki tarafı keskin ve ortası yivli kılıcın adıdır. Bedir'de öldürülen Âs b. Münebbih'e ait olduğu belirtilmektedir. Resulullah ilk başta kılıcı kendisine ayırmıştı. Uhud savaşında Ali b. Ebî Talib'e hediye etmiştir. "*Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur* (لا فتي الا علي ولا سيف الا ذوالفقار)" meşhur söz ise Hendek'te Ali b. Ebî Talib'in meşhur Kureyş savaşçısı Amr b. Abdüved'i Zülfikâr'la öldürünce[7] ilk olarak Resulullah tarafından tekbirler eşliğinde söylendiği rivayet edilmiştir.[8] Abbasiler döneminde farklı hükümdârlar tarafından muhafaza edildiği, Fatımîlerden sonra tekrar el değiştirdiği yönünde muhtelif rivayetler söz konusudur. Süreçte Zülfikar, hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü sayıldığından Resulullah'ın Zülfikar'ı Ali b. Ebî Talib'e hediye etmesi O'nun câhirî ve bâtınî mânada Hz. Peygamber'in tek ve hakiki vârisi olduğuna yönelik kanaat oluşmasına sebep olmuştur. Hatta bu kılıcın on ikinci imam Mehdî'nin zuhur alameti olduğuna dair rivayetler vardır. Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'ın (öl. 203/818), Zülfikar'ın Allah'ın emriyle Cebrâil tarafından semadan indirildiğini söylediği aktarılmıştır. Dolayısıyla İslâm ülkelerinin edebiyat ve kültürlerinde Zülfikar'a geniş yer verilmiş, Osmanlı sanatında çeşitli malzemeler üzerine Zülfikar resmedilmiştir.[9]

1.3. Düldül

Düldül, Resulullah'ın savaşlarda bindiği beyaz renkli dişi katırının adıdır.[10] Mısır Hükümdarı Mukavkıs'ın, hicretin 6. yılında (627) Hz. Peygamber'e gönderdiği kıymetli hediyeler arasında bulunan katıra; hızlı yürüyüşü ve çevikliği dolayısıyla *kirpi* anlamına gelen *düldül* adı verilmiştir. Resulullah'tan sonra Ali b. Ebî Talib'e kalan Düldül, ondan oğulları Hasan ve Hüseyin'e, ardından da diğer oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye intikal etmiştir. Hz. Ali'nin âsîlerle savaşırken Düldül'e bindiği yönünde güçlü rivayetler söz konusudur.[11]

---

7 Abdulmelik b. Eyyûb b. Hişam el-Himyerî el-Ma'âfirî, es-*Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz eş-Şelebî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 2/225; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvahid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395), 3/131.

8 İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî el-Halvetî, *Ruhu'l-beyan* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1431), 7/145.

9 Mustafa Öz, "Zülfikâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 553.

10 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Medenî, *el-Mağâzî*, thk. Martin Johns (Beyrut: Dâru'l-A'lamî, 1409), 3/897; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200.3/381.

11 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 5/11; Ali Yardım, "Düldül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,*1994*) 10/ 20.

2. Divan'da Haydar-ı Kerrâr, Zülfikâr ve Düldül

Mela, Divan'da değişik münasebetlerle Ali b. Ebî Talib'in cesur savaşçı yönünü gösteren lakabı Haydar-ı Kerrâr, kılıcı Zülfikâr ve bineği Düldül'ü kullanmaktadır. Zira Ali, bütün savaşlarda öne çıkan en önemli mübariz, kafir ve müşriklerin en çok çekindiği şahsiyet ve bütün savaşlarda en çok müşrik öldüren kişidir. Bu durum Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber'de belirgindir. Zira Bedir'de Talha b. Ebî Talha'yı,[12] Hendek'te yüz kişiye bedel olduğu söylenen Amr b. Abdivüdd'ü[13] ve Hayber'de meşhur Yahudi komutan Merhab'ı bir hamlede öldürmüştür.[14] Daha sonra Resulullah'ı kendisine hediye ettiği ve dillere destan olan Zülfikar'la münafıklarla savaşmış, Düldül üzerinde hakkı haykırmaya devam etmiştir. Bundan dolayı söz konusu kavramlar hem edebiyatta hem de tasavvufta deruni manalar içeren remiz ve sembollere dönüşmüşlerdir. Tasavvuf şiirini aşkla donatan Mela da *Divan*'ında hayranlık duyduğu Ali b. Ebî Talib'le özdeş hâle gelen söz konusu kavramları muhtelif bağlamlarda kullanmıştır.

Aşk yolculuğunda Mela'nın üsve-i hasenesi ve beyan gücünde ilham kaynağı Ali b. Ebî Talib'tir. Bundan dolayı duygularını lafızlarla buluşturmadaki etkileyici konumunu Ali'ye borçlu olduğunu beyan etmektedir. Zira Ali b. Ebî Talib, sahip olduğu beyan gücünden az bir kısmı kendisine armağan etme lütfunda bulunmuştur. Resulullah ilmin şehri, Ali de kapısıdır. İlim öğrenmek isteyen mutlaka kapıdan girmelidir. Etkili hitap ve beyan da ilmin bir parçasıdır. Ayrıca Ali, ilahi aşkın sembolü ve bütün tasavvuf tarikatlarının kesişme noktasıdır.[15] Dolayısıyla onu örnek alanın bineği Düldül olur, elinde ise Zülfikar bulunur. Her ikisi de Resulullah'ın Ali'ye özel hediyesidir. Bundan dolayı en güçlü müşrikler bile onun önünde diz çökmüş, ona karşı durabilecek yiğit doğmamıştır. Mela, aşk yolculuğunda çektiği acılara rağmen güçlü ve metin kalabilmesinin hikmetini beyan ederken engelleri aşmada zorluk çekmeyen Zülfikar'a sahip olmayı vurgulamış, bütün engellemelere rağmen sevgiliye kavuşma azminin zedelenmemesini Düldül üzerinde hedefe doğru ilerlemedeki rahatlığına bağlamıştır. Bundan dolayı kendini Ali'yle özdeşleştirerek şöyle demektedir:

Teb'ê lami'weş ji minnet Bûlhesen
Min di dest da Zulfiqar û Duldul e

Ebu Hasan'dan armağandır bana bu şimşek gibi beyanım
Altımda Düldül, elimde Zülfikâr var çünkü benim

12 Vâkıdî, *Mağâzî*, 1/229; İbn Sa'd, *Tabakât*, 67.

13 İbn Hişam, *Sîret*, 2/225; İbn Kesîr, *es-Sîre*, 3/131.

14 Ebû Davud, *Sünen*, 4/174, No: 4511, 12, 14; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 2/34, No: 1200; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/242, 4967.

15 Muhammed Emin Abdulhadi el-Farukî, *Şerha Divana Şeyh Ahmed el-Cezerî* (Kamışlı: Daru'l-Kalem, ts.),792.

Mela'nın mefkuresinde Düldül metaforu özel bir konumda değerlendirilmiştir. Normal şartlarda katırları ehlileştirmek ve amaca hizmetkar kılmak epey zordur. Buna rağmen Ali b. Ebî Talib'in Düldül'ü itaatkâr kılması hayret edilecek bir durumdur. Aslında Düldül, Ali b. Ebî Talib'in hakkı ikame etmede bütün vasıtaları kullanmasından kinayedir.

Eşqerê bedfi'l hi(n) kir 'eceb
Barekellah xweş bezî hespê qul e

(Ebû'l-Hasen) huysuz atı nasıl eğitti acep söyle
Barekallah dört nala koştu zayıf at böyle

"*Sonradan yaratılan (mahluk)ların kader döngüsünde değişen ve yenilenen hâlleri*" anlamındaki **hudûs** kavramını özel bir bağlamda değerlendiren Mela, hudûsu bir şiirinin tamamında nakarat yaparak on'dan fazla yerde değişik manaların bir tecelligâhı kılmıştır. Bu açıdan aslında fena ile muallel olduğu açık olan hudûs, ezel ve ebet içeren kıdem kavramının karşıtıdır. Ancak Mela'ya göre kıdemi anlamanın ve ona ulaşmanın anahtarı hudûstur. Dolayısıyla fenadan bekâya geçiş yapmak için hudûsa arız olan hâlleri iyi kavramak gerekir. Zira ilahî değişmez kanunlar (sünnetullah), muhteşem ahenk ve düzen ancak hudûs ile bilinebilir. Hudûsta kıdem nurunun tecelli ettiği kapı ve pencereler vardır.[16] Bu aynı zamanda beşerî aşktan ilahî aşka geçiş sürecinin muktazasıdır. Bundan dolayı ilk beyitte şöyle demektedir:

Tu sehergeh bi temaşa were bazarê hudûs
Lê ne bêfaîde azarî nedet xarê hudûs

Seher vaktinde seyre gel pazarına hudûsun
Hazer et, boş yere incitmesin seni, dikenleri hudûsun

Yani hakikatlere muttali olmak için efkârın berrak olduğu seher vakti gel. Ancak faydasız hudûs dikenlerinin sana acı vermesinden sakınmalısın. Kıdem ve hudûs arasında gelgitlerin olduğu bir ortamda Haydar-ı Kerrâr'ın Zülfikar'ı güzel bir teşbih unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır:

Rast û çep gav û se'et her li me ew datînit
Zulfeqarê qidemê Heyderê Kerrarê hudûs

Vurmaktadır bize darbelerini sağlı sollu her lahza ve saatte
Tıpkı Haydar-ı Kerrar gibi kıdem Zülfikarıyla hudûsun

Hudûs, her saat ve anda, sağdan-soldan ve her taraftan Haydar-ı Kerrâr gibi kıdem Zülfikar'ıyla bizi vurmaktadır. Burada aynı anda çok unsurun birbirine benzetildiği çok yönlü bir teşbih sanatı söz konusudur. Kader döngüsünde yaratılan ve sürekli yenilenen hadiselerle imtihan, düşmana her taraftan saldıran ve ciddi darbeler indiren Haydar-ı Kerrâr'ın mefhumuna benzetildiği gibi darp aletinin menşei de kıdemin bir yansımasıdır. Bu açıdan aslında yaşananlar kaderin bir yansımasından ibarettir. Bundan

16 Farukî, *Şerha Divanê*, 397.

dolayı Haydar-ı Kerrâr da aslında kendisine verilen vazifeyi yaparak ilahi emirleri yerine getirmektedir. Bunda gocunacak ve şikâyet edilecek bir şey olmadığı gibi kutsal aşk yolculuğunda Zülfikar'ın darbelerine maruz kalmak da vuslat yolunda güzel bir imtihandır. Bundan dolayı Haydar-ı Kerrar Ali de olsa hiç kimse takdir-i ilahinin önünde durma kudretine sahip değildir:

Ma qudretê def'ê dibit ger Şêrê 'Elî bit
Lami' ku bidet sa'iqeya teqdîrê

Kimin gücü yeter, Allah'ın Arslan'ı Ali dahi olsa
Kim dayanabilir mukaddirin takdiri parladığında

Buna rağmen beşerî düzlemde Haydar-ı Kerrâr ile boy ölçüşecek kimse yoktur. Zira onunla yiğitliğin kitabı yeniden yazılmıştır. Araplarda cesaret ve güç algısı yön değiştirmiş, yıllarca efsanelere konu olan birçok yiğit onun önünde diz çökmüştür. Bundan dolayı Hendek'te Haydar-ı Kerrâr'ın öldürdüğü Amr b. Abdived'in kız kardeşi, Amr'ın kimin tarafından öldürüldüğünü merak etmiş, "Ali b. Ebî Talib" cevabını alınca rahatladığını ifade etmiştir. Zira bir yiğidin ondan daha güçlü bir yiğit tarafından öldürülmesi zillet değildir. Çünkü asıl zillet yiğitliği bilinmeyen, meçhul biri tarafından kalleşçe öldürülmektir. Hâlbuki rakibiyle yüzleşen Ali, önce onu hakka çağırır, iltifat etmezse cezalandırma yoluna gider. Bu gerçekler ışığında Mela, Haydar-ı Kerrâr'ı bir tarafta, dünyadaki diğer yiğitleri bir tarafta değerlendirmektedir. Ona göre yanında Ali b. Ebî Talib varsa bütün dünya düşman bile kesilse umurunda değildir. Zira Ali hem hak ve hakikat hem de cesaret ve metanet sembolüdür. Bu açıdan Haydar-ı Kerrâr'da bulunan ilahi inayete işaret etmektedir:

Ehlê dunyayê seranser dijminê min bin Mela
Pişt min mîrê 'ela bit Heyderê Kerrari bes

Bütün dünya baştan başa bana düşman olsa ey Mela!
Haydar-ı Kerrar olan Ali gibisi varsa arkamda, bana yeter

Manevi bir savaşım içinde olduğu sevgiliye hitap eden Mela'ya göre kendisi de her gün yüzlerce kişiyi kurban eden sevgilinin kurbanı olmaya yakındır. Zira o, bir şeyi irade ettiğinde ona karşı durabilecek bir güç yoktur. Üstelik İran'ın meşhur komutanı Rüstem ve Cemşid olmadığı gibi risalet döneminin bariz komutalarından Halid, Hamza ve Haydar-ı Kerrâr Ali ve diğer Türk ve Arap komutanlar gibi de dayanma gücü yoktur.

Rustem û Cemşîd û Xalid Hemze yan Şêrê 'Elî
Aferîn ya şehsurwarê Tirk û rimbazê 'Ereb

Rüstem mi Cemşid mi Halid mi Hamza mı yoksa Arslan Ali mi?
Yaşa sen ey Türk süvarisi, ey Arab'ın mızraktarı!

Neticede savaş meydanında savaşın acı sonuçlarıyla yüzleşmek kaçınılmazdır. Tıpkı Kerbela'da hak taraftarlarının maruz kaldıkları ihanet neticesinde yüzlerce yara almaları gibi Mela da yara ve bere içinde bir nevi Kerbela faciasını yaşamıştır. Bu hâlin yaşanması için tayy-ı zaman ve

mekân ile deniz, çöl ve sahra dürülmelidir Mela'nın önünde. Bu gerçeği şöyle beyan etmektedir:

Çûme ser pişta kumeydî min ji ber çûnê ku key dî
Behr û ber me l'ber xwe tey deşt û çol û kelbela ye

Binince rüzgâr atına, çok acılarla yaralar gördüm kendimde
Deniz ve kara, çöl, sahra ve Kerbelâ dürülmüştü önümde.

Sonuç

Melayê Cizirî'nin Divan'ı Kürtçe kalıplarla yazıya dökülmüş, aşk ve tasavvuf kültürüyle yoğrulmuş ahlakî ilkelerin bir yansımasıdır. Mela'nın felsefesinde fena bekâya, mahlukât hâlıka ve beşerî aşk ilahî aşka ulaşmanın aracıdır. Bu terminolojide hakikat mecazla, mecaz hakikatle buluşturulur, teşbih ve telmih kinayeyle yarışır. Her zâhir bir bâtın içerir, hangisinin maksut olduğu ancak siyak ve sibaktan anlaşılır. Aşk yolculuğunda semboller büyük anlam ifade eder. Remz ve işaret dilini bilmeyenlerle aşk aşamalarını derk edemeyenler farkında olmadan başkalarına kazıdıkları helak çukurlarına düşerler. Resulullah'a olan engin sevgisinden dolayı[17] Ehl-i beyt'ine de hayran olan Mela, onların şahsında Ali b. Ebî Talib'in cesaret ve metanetini örnek almış ve ondan iktibas ettiği ilhamları dizelerine ustaca nakşetmiştir. Aslında Mela'nın bu tavrı iman, ihlas ve üstün ahlakın gereğidir. Zira Ali, ilk günden son anına kadar hiçbir zaman ve zeminde Resulullah'ı yalnız bırakmamış, bütün savaşlarda O'nun en yakın koruması, mübarezelerde öncü, müşriklerin korkulu rüyası ve münafıkların en çok çekindiği şahsiyettir. Dolayısıyla sürüsüne öncülük eden erkek arslan manasındaki Haydar, hiçbir savaştan kaçmayan ve dönüp dolaşıp saldıran manasındaki Kerrâr gibi lakapları herkesten çok o hakketmiştir. Risalet döneminde yaşanan bütün savaşlarda öldürülen müşriklerin yarısından fazlasında hem Zülfikar'ın hem de hâmilinin payı çoktur. Bu gerçek, Ali b. Ebî Talib'in neden herkesten daha çok düşmana sahip olduğu hususuna da açıklık getirmektedir. Bundan dolayı Resulullah'ın vefatından sonra da Resulullah'ın kendisine emanet ettiği Düldül'ün sırtında âsî ve münafıklarla savaşmaya devam etmiştir. Bu bakımdan Ali b. Ebî Talib, maşuka vuslat yolculuğunda Mela'ya da güzel bir örnek ve ilham kaynağıdır. Zira ondan öğreneceği çok şey vardır. Aslında bu durum, Şafiî'nin; "*kafir ve müşriklerle savaş hukukunu Resulullah'tan, bâğî ve âsîlerle savaş hukukunu Ali b. Ebî Talib'ten öğrendik*" demesine benzemektedir. Bu gerçekler ışığında haklı olarak Mela, Ali'nin sadakat, cesaret ve metanetinin yansıması olan Haydar-ı Kerrâr, Zülfikâr ve Düldül gibi metaforları Divan'ın birçok yerinde birçok münasebetle ustaca kullanmaktadır.

17 Bk. Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî)*, ed. Abdulhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend, 2023), 411. Ahmet Özdemir, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri,* ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 139-156.

Kaynakça

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-Halvetî, *Ruhu'l-beyan*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1431.

Cezîrî, Molla Ahmed. *Divan*, Çev. Osman Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

DİA. "Haydar". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları,1998.

Farukî, Muhammed Emin Abdulhadi. *Şerha Divana Şeyh Ahmed el-Cezerî*. Kamışlı: Daru'l-Kalem, ts.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî. Dâru'l-Hilal, 1431.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetillah b. Abdillah eş-Şafiî. *Tarîhu Medineti Dımaşk.* thk. Muhibuddin Ebû Said Ömer b. Ğarame el-Umrevî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1410.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Hastî el-Absî. *el-Musannef fî'l-ahâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hişam, Abdulmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Ma'âfirî. es-*Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz eş-Şelebî. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimaşkî. *es-Sîretü'n-nebeviyye.* thk. Mustafa Abdulvahid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed. e*t-Tabakâtu'l-kübrâ.* thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1410.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillah el-Hâkim Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. ed-Dibbî et-Tahmânî. *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Müslim, b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Muhtasaru's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Öz, Mustafa. "Zülfikâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özdemir, Ahmet. "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî), ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri, ed. İbrahim Baz, vd. Ankara: Özel Ofset, 2023.

Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr.* thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Medenî Ebû Abdillah. *el-Mağâzî*. thk. Martin Johns. Beyrut: Dâru'l-A'lamî, 1409.

Yardım, Ali. "Düldül". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları,1994.

MOLLA AHMED EL-CEZERÎ'NİN DÎVÂN'INDA HARF SEMBOLİZMİ

Emin CENGİZ[1]

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca yazı, bilgiyi ve kültürü koruyan en önemli araçlardan biri olmuştur. Divan edebiyatı şairleri, Arap alfabesinin harflerinden yalnızca birer işaret olarak değil, estetik ve manevi anlamlar taşıyan semboller olarak yararlanmışlardır. Bu sembolik yorumu ustalıkla kullanan isimlerden biri de Molla Ahmed el-Cezerî'dir. Hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmasa da onun Cizre'de doğduğu ve 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın ortaları civarında yaşadığı kabul edilmektedir.[2] Şiirlerinde kendisini Ahmed olarak tanıtan el-Cezerî genellikle "Melâ", bazen de "Nişânî" mahlaslarını kullanmış, fakat halk arasında daha çok Molla Cezerî (Melâ-yi Cizîrî) diye şöhret bulmuştur.[3]

Cezerî'nin bilinen tek eseri, 114 şiirden meydana gelen Kürtçe mürettep divanıdır.[4] Klasik Kürt edebiyatının temel eserleri arasında yer alan *Dîvân*'ı, dilindeki derinlik ve tasavvufi üslubuyla dikkat çeker. O, şiirlerinde hem yaşadığı coğrafyanın kültürünü yansıtır hem de Arap harflerinin divan şiiri geleneğindeki sembolik çağrışımlarını incelikle işler.

Bu çalışma, Molla Ahmed el-Cezerî'nin *Dîvân*'ında kullandığı harf sembollerini belirlemeyi ve bunların şairin düşünsel dünyasındaki anlamını açıklamayı hedeflemektedir. İnceleme, harflerin şekilleri ile onlara yüklenen sembolik değerler arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Elde edilen sonuçlar, şairin harfleri sadece dilin temel birimi olarak değil, ilahi gerçeklik ve insanın manevi derinliği için birer gösterge olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı / Associate Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, ORCID: 0000-0001-5109-1342, emincengiz560@gmail.com, Türkiye/Şırnak.

2 el-Cezerî'nin doğum ve vefat tarihiyle ilgili çeşitli görüşler için ayrıca bk. Ruhullah Öz, S*ufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*, ed. İbrahim Baz, (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 8-20.

3 Abdurrahim Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, ed. Ruhullah Öz, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2023), 11.

4 Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, ed. Süleyman Çevik, (İstanbul: Nûbihar, 2012), 25.

1. Molla Ahmed el-Cezerî'nin *Dîvân*'ında Harf Sembolizmi

Divan şairleri düşüncelerini dile getirme, amaçlarını görünür kılma ve dolayısıyla şiirlerini inşa etme aşamasında sembolik dil argümanlarını kullanmışlardır. Bu anlamda Arap alfabesindeki harflere çeşitli anlamlar yükleyerek çoğu zaman da harflerin şekilsel özelliklerinden yola çıkarak pek çok şeyi sembolize etmek için kullanmışlardır.[5] Halk edebiyatında ve özellikle de divan edebiyatında sevgili veya onun bir özelliği vasf edilirken veya aşığın ıstırap ve halleri tasvir edilirken bazı harf sembolizmine başvurulmuştur.[6] Bu minvalde oluşan gelenekte kullanılan bazı harfler ve tasvir ettikleri karşılıkları aşağı yukarı şu şekildedir:

Elif (ا); yüce Allah'ın birliğini, tekliği, sevgilinin boy, burun ve parmağını, göğüste açılan boylamasına yarayı, minare, sancak, tel, mum, ok, kılıç, hançer, mızrak, yol, köprü, kalem gibi cisimleri sembolize etmek için kullanılmıştır. Cîm (ج) harfi; saç; dal (د) harfi bükülmüş boy, saç, kaş, hilâl, hançer, ayak; râ (ر) harfi kaş, hançer, kılıç, hilâl, eğilmiş boy; sîn (س) harfi diş, testere, tarak; sad (ص) harfi göz; 'ayın (ع) harfi göz, nal; kef (ك) harfi bükülmüş boy; lâm (ل) harfi saç, bükülmüş boy; mîm (م) harfi ağız; nûn (ن) harfi kaş, hilâl, nal, devat, bükülmüş boy, kâse; vâv (و) harfi yaşlı insan vücudu; hâ (ه) harfi göz, ağız, ay, yara; lâmelif (لا) eğri boy ve Zülfikar; yâ (ي) harfi ise kaş ve yay için bir sembol olarak kullanılmıştır.[7]

Divan şairlerinin harf sembolizmi çerçevesinde oluşturdukları geleneğe muvafık olarak el-Cezerî, tasavvufî ve felsefi görüşlerini *Divâan*'ında işlerken sembolik dilin argümanları ve inceliklerinden istifade etmiştir.[8] O, şiirlerinde dinî, tarihi, edebî, felsefi ve coğrafik sembolleri yoğun bir şekilde işlemiştir.[9] Bu semboller onun varlık felsefesi ve epistemolojik görüşleriyle ilgili olmakla birlikte daha çok aşk ile alakalıdır. Kullandığı sembollerin tümünü ele alıp yorumlamak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada sadece şiirlerinde kullandığı harf sembolizmi incelenecektir.

Melâyê Cezerî, şiirlerinde kullandığı harf sembolizminin dolaylı olarak Allah'ın esmasına işaret ettiğini ve her harfin mazmununda bir ruh ve bir mana barındırdığını belirtir. Bu nedenle tasavvuf erbabına göre çeşitli dillerde de olsa bu harflerin tamamı Kur'ân'ın birer tefsiri niteliğindedir. Melâ, şiirlerinde Cenâb-ı Hakk'ın tenzihî vasıf ve kemâlâtının

5 İskender Pala, "Harfler Dünyası", *Müstesna Güzeller*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 154; Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Harf Simgeciliği*, (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 25; Hasan Kaya, "Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi", *Journal of Turkish Language and Literature* 48/48 (Ocak 2014), 72.

6 Âmil Çelebioğlu, "Harflere Dair", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 599.

7 Kaya, "Divan Şiirinde Harf ve Kelime", 73.

8 Kamuran İbrahim Mişextî, *Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî*, (Duhok: Spirez, 2011), 145.

9 Öz, S*ufinin Akidesi*, 46.

anlaşılabilmesi için isimlere ve bu isimlerin harflerle cismânî bir levhada görünür kılınmasına ihtiyaç duyulduğunu, kalem ve levhanın yaratılışının da ilâhî tanınma isteğine dayandığını ifade eder. Yüce Allah'ın yarattığı her varlığı bir harfe benzeten el-Cezerî'ye göre harflerin tümü, mana cihetiyle aynı olup noktadan türemiştir. Noktaların bir araya gelmesiyle harfler, harflerin yan yana gelmesiyle kelime ve cümleler oluşsa da mana itibariyle hepsi aynı asla rücu eder. Böylece kesretin vahdetten çıkışını "nokta" ve "harf" metaforundan yola çıkarak izah eder.[10]

el-Cezerî'nin herf sembolizmini başta tasavvuf olmak üzere felsefe, tarih, astronomi, fıkıh ve estetik gibi çeşitli ilimler açısından yorumlamak mümkündür. Zira o, sembolik dilin argümanlarından olan harf metaforunu çeşitli ilimleri ilgilendiren imgeleri tasvir etmek için sıkça kullanmıştır. Bu çalışmada ise daha çok el-Cezerî'nin *Dîvân*'ında kullandığı harf sembolizminin edebî yönü örnekler üzerinden incelenmektedir.

1.1. Elif (ا)

Edebiyatta sevgili, âşık veya başka bir varlığı simgelemek için şâirlerin en fazla başvurduğu harf eliftir.[11] Bu harf, genellikle düzlüğü, dikliği ve inceliği itibariyle sevgiliyi veya onun zarif ince boyunu sembolize etmek için kullanılmıştır.[12] el-Cezerî'nin şu beyitlerinde elif harfinin, sevgilinin selvi boyunu veya bir sayısını sembolize ettiğini görmek mümkündür:

Hat padişahê pursipah qametelîf dêm şubhê mah
Dad û meded sed ah û ah zulf û 'eqarib bêne ser[13]
Sayısız askerleriyle, elif boylu, o ay yüzlü padişah geldi
Eyvah, yüzlerce ah u vah, akrep kâküller düşerse yüzüne
Îro tinê derhat "elîf" me'na diçû bejna şerîf
Ya xar e lê kemxe'w qedîf feryad ji destê firqetê[14]
Sevgilimin selvi boyunu gösteren "elif" çıktı falımızda bugün
Hareli ipek ve kadifedendir giysileri, aman ayrılığın elinden aman

Allah lafzının elif harfiyle başlaması ve bu harfin ebced hesabında 1 (bir) sayısına tekabül etmesinden kaynaklı divan şiirinde elif, Allah'ı ve onun vahdaniyetini simgeleyen bir (tek) sayısını da sembolize etmiştir.[15] el-Cezerî'nin şu beytinde elif harfi bir sayısını sembolize etmektedir:

10 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, 24-26,75,94.

11 Tökel, *Divan Şiirinde Harf Simgeciliği*, 81.

12 Amil Çelebioğlu, *Elif Harfiyle İlgili Edebî Hususiyetler*, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 608.

13 Molla Ahmed-i Cezîrî, *Divan*, çev. Osman Tunç, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 90.

14 Cezîrî, Divan, 176.

15 Ramazan Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları Yahut Harf Simgeciliği", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Temmuz 2016), 71; Öz, S*ufinin Akidesi*, 58.

Yek bû elîf-reng nuqte kir çend şiklê dî lê zêde kir
Her dem peyapey sifre kir bala bi bala rutbe da[16]
Elif gibi bir idi, sonra noktalar ile birkaç şekil ilave etti
Sıfırlar koyup art arda yükseltti böylece rütbelerini

Yukarıdaki beyitlerden anlaşıldığı üzere Molla Ahmed el-Cezerî de elif harfini dönemin divan edebiyatı geleneğine uygun olarak ya tekliğe işaret olarak veya sevgilinin zarif boyunu tasvir etmek için kullanmıştır. *Dîvân'*ın farklı nüshaları incelendiğinde elif sembolünün kullanıldığı hemen hemen tüm beyitlerde benzer minvalde bir sembolizme yer verildiği görülmüştür.[17]

1.2. Bâ (ب)

el-Cezerî, sevgilinin dudağını sembolize etmek için kullandığı "bâ" (ب) harfini ilmin menbaı ve çıkış noktası olarak tasvir ederken ondan uzanan "elif" harfini ise marifet kapısı olarak yorumlamaktadır:

Lebê le'lên te di bê herdu bi yek nuqteyê 'ilm in
Li xetê herfê elîf cezme şibê helqeyê bab e[18]
Ba harfini andıran al dudaklar ilmin çıkış noktasıdır bil
Ondan uzanan elif harfinin cezmi de marifet kapısının halkasıdır

Tasavvufta "bâ" harfi akıl mahsulü ilme tekabül ederken elif ise ledün ilmini ve Allah'ı sembolize etmektedir. el-Cezerî'nin marifeti "bâ" harfinden uzanan elif ile sembolize etmesi, marifete ulaşmanın ilimden geçtiğine bir işaret olarak yorumlanmıştır. Çünkü ona göre bütün ilimlerin kaynağı Allah'ın zatıdır.[19] O, marifetin hem vahdaniyeti idrak hem de ilahî sır ve kudreti tanıma olmak üzere iki yönlü bir süreç olduğunu vurgular.[20]

el-Cezerî, divanında zaman zaman "lam" ve "bâ" harflerini "leb" (dudak) kelimesini sembolize etmek için beraber kullanmıştır:

Şerbeta "lam" û "bê"yan nadim bi heyatê
Me'dena "dal" û "rê"yan dibarînin nebatê
Îzhar keyn me'neyan ji husna but û latê[21]
"Lam" ve "bâ" şerbetini abıhayata değişmem
İnci gibi dişlere sahip o tatlı ağzı şeker saçmada
Sevgililerin güzelliklerini izhar etmede

16 Cezîrî, *Divan*, 20.

17 Elif harfinin bir sembol olarak kullanıldığı farklı nüshalardaki beyitlere örnek için bk. Abdulbaki Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, (Diyarbakır: Nubihar Yayınları, 2010), 109,347,418,535,589,645.

18 Cezîrî, Divan, 158.

19 Öz, S*ufinin Akidesi*, 126.

20 Ruhullah Öz, "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 55.

21 Cezîrî, Divan, 214.

Yukarıdaki beyitlerden da anlaşıldığı gibi el-Cezerî, "bâ" harfini sevgilinin dudağını sembolize etmek için kullanmakla birlikte bazen de leb kelimesine işaret olsun diye "lâm" harfiyle beraber zikretmiştir.

1.3. Cîm (ج)

Divan şiirinde "cîm" (ج) harfi, kıvrımlı ve çengel biçimindeki şeklinden ötürü sevgilinin saçına benzetilmiştir. Bu saç, sevgiliye müptela olan aşığı bir çengel gibi tutar ve kendisine esir eder.[22] el-Cezerî de "cîm" harfini aşk arayışını tasvir etmek için Kur'ân-ı Kerîm'in sırlı şifreleri olan ve mutasavvıfların gizem ve derin manalar yükledikleri hurûf-ı mukattaayı işlediği şu dizelerinde zikretmektedir:

"Hê"yêt heft "Ha" "Mîm"an nuqteyan lê peyda ken
Ismên du "Ta" "Sîm"an "mîm"an jê cuda ken
Bavêne cem "cîm"an 'işqê jê peyda ken[23]

Nokta koyun yedi "hâ-mîm"lerin hâ'larına
"Tâ-sîn"i "mîm"lerden ayırın ki anlaşılsın asıl mana
Onları koyup "cîm"lerin yanına bulun böylece aşkı

1.3. Hâ (ح)

el-Cezerî, *Dîvân*'ında "hâ" (ح) harfini hurûf-ı mukataanın yanı sıra Muhammed ismini veya Fakiyê Tayrân'ı (öl. 1050/1640 [?])[24] sembolize etmek için "mîm" (م) harfiyle birlikte kullanmıştır.

Selamên melayîketan bêhedd û bêhisêb in
Şubhetê avêt di şetan ji [Mela] li Mîm û Hê bin
Hilak în ji zehmetan derman ji "lam" û "bê" bin[25]

Meleklerin selamları hadsiz hesapsız
Nehirlerin suları misali selamlar Mela'dan Mim û Ha'ya (Fekiyê Teyrân) olsun
Acılardan oluşan derin yaraların ilacı dudaktan olsun

Şiirde geçen "mîm" ve "hâ" harfleri, Muhammed isminin ilk harfleri olup Fekiyê Teyrân'ın (Muhammed Fakî-yi Teyrân) şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. "Lâm" ve "bâ" harfleri ise "leb" yani dudak anlamındadır. Dolayısıyla el-Cezerî burada Fekiyê Teyran'a sonsuz selamlar yollar ve aşk

22 Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 71.

23 Cezîrî, Divan, 214.

24 Klasik Kürt edebiyatının önde gelen temsilcilerinden olan Fakî-yi Teyrân, Hakkâri vilâyetine bağlı Müküs (Miks) kasabasından olup 702 (1303) yılında dünyaya gelmiştir. Çeşitli manzum eserleri olan Fakî-yi Teyrân, güçlü mülemma' ve rengîn şiirler yazdığı ve şiirlerinde genellikle "Mim-Ha" (م ح) mahlasını kullanmıştır. Onun yetmiş beş yıllık bir ömürden sonra 777'de (1375) vefat edip Müküs'te defnedildiği aktarılmaktadır. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, "Fakî-yi Teyrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020), Ek-1/436-439.

25 Cezîrî, *Divan*, 214.

okundan aldığı derin yaralarının tek ilacının sevgilinin dudakları olduğunu ifade eder.[26] "Mîm" ve "hâ" harflerinin Fakiyê Tayrân'a işaret ettiğini gösteren bir diğer delil de ilgili harf sembolizminin Fakiyê Tayrân ile Melâ'nın yaptığı müşâarede geçiyor olmasıdır.

Molla Ahmed, "hâ" harfini ayrıca hurûf-ı mukattaayı işlediği dizelerinde de kullanmıştır.[27]

1.4. Dâl (د)

Dâl harfi, divan şiirinde şekil özellikleri itibariyle bazen âşığın bükülmüş boyuna bazen de kıvrımlı hâli ve çengel gibi duruşuyla sevgilinin saçına ve zülüflerine benzetilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde olduğu gibi bazen zülüfleri sembolize eden "dâl" harfi, sevgilinin saçlarını sembolize eden "lâm" harfiyle birlikte zikredilmiştir:

Dil di zulfa silsilîn bû fer dida xala siyah
Şehperê zulfê ji bi "lâm" û "dâl" dayê rast û çep[28]

Gönül, sıra sıra zülüflere takılı kalıp o siyah beni aydınlatırdı
Latif zülüflerin uçları "lâm" ve "dâl" harfi gibi kıvrılmış sağlı sollu

Min dî li dor bedra temam herfên di mektûb "dâl" û "lâm"
Wê pêşrewê batin revam yexma kirim sîmînberê[29]

Dolunayın etrafında gördüm onları "dâl" ve "lâm" harfleri gibi
Alıp kaçırdı beni o rehber, yağmaladı beni ak göğüslü dilber

Bazen de Melâ, zülüfleri sembolize eden "dâl" harfini kalem kaşları sembolize eden "nûn" harfiyle birlikte zikretmiştir:

Secdeya ber "nûn" û "dâl"an min tewafa zulf û xalan
Ew bes e j'sahibcemalan da neçî bê 'umre ye[30]

Secdeye kapandım kaşlar önünde, tavaf için zülüflerle benleri
Umredir ziyaret etmek onları, kâfidir güzeller için bu kadarı

Melâ, "dâl" harfini sevgilinin zülüflerinin dışında âşığın perişan halini tasvir ederken bükülmüş belini sembolize etmek için de kullanmıştır:

Sa'et li min têk sali bûn daîm li ser dest fali bûn
Herfên dihatin "dal"i bûn feryad ji destê firqetê[31]

Saatler bir yıl oldu bana, kaldım elimde hep fal cetveliyle
"Dâl" harfidir çıkan karşıma, aman ayrılığın elinden aman

26 Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, 143.
27 Örnek için bk. Cezîrî, Divan, 214.
28 Cezîrî, *Divan*, 50.
29 Cezîrî, *Divan*, 174.
30 Cezîrî, *Divan*, 146.
31 Cezîrî, *Divan*, 176.

Bazen de Melâ, "dâl" harfini âşığın bükük boynunu sembolize eden "nûn" harfiyle birlikte zikretmiş ve onun aşk acısıyla düştüğü perişan halini tasvir etmek için zikretmiştir:

Ne tinê zewq û sefa kir bi seyên dilberê ra
Sernixwûn geh şibi "nûn" geh weku "dal" î şeb û roz[32]

Sadece yârin kapısındaki köpeklerle zevk u safa sürmedin
Gah "nûn" gibi boynu bükük, gah "dâl" gibi beli kırıksın gece gündüz

1.5. Râ (ر)

"Râ" harfi, şeklinin eğriliği nedeniyle divan şairleri tarafından bazı varlıkları anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Nitekim bu harf; şekil itibariyle eğri oluşu, kavisli duruşu ile kaşa ve özellikle de âşığa zulmeden sevgilinin kaşına, hançere, bazen âşığın bükük boyuna bazen de kılıca benzetilmiştir.[33] Melâ da şiirlerinde "râ" harfini kalbe saplanan okları sembolize etmek için kullanmıştır:

Misrî ji kalanê keşand cellad "rê" û "mîm" Mela
Ger tu nizanî qenc bizan wan ev ji dewran e xered[34]

Parçaladı gönlü bu işveler, kanla nakşetti kalbe saplanan oklar
Ey sevgili, kurban olarak almaktır Melâ'nın canını maksadın

Yukarıdaki beyitte geçen "mîm" harfi sevgilinin ağzını sembolize ederken "râ" harfi de sevgilinin ağzından çıkan ve aşığın kalbine saplanan okları temsil etmektedir. Bu durumda "mîm" harfi aynı zamanda sevgilinin işvesini sembolize etmektedir.

1.6. Sâd (ص)

Divan şiirinde "sâd" (ص) harfinin baş kısmı sevgilinin gözüne benzetilir.[35] Melâ da aynı şekilde geleneğe uygun olarak şiirlerinde "sâd" harfini sevgilinin gözünü sembolize ederken genellikle sevgilinin kaşlarını sembolize eden "nûn" harfiyle birlikte zikretmiştir:

'Alim e bi daxên fuadan gezmeyên wan "nûn" û "sad"an
Çûne dil hetta bi radan yengiyê reşgoşe ye[36]

Dağlanmış gönülden, kaş ve zülüflerin gamzesinden haberdardır
Siyah renkli yeng oklarıdır saplanan kalbin ta derinliklerine

32 Cezîrî, *Divan*, 96.

33 Bk. H. İbrahim Demirkazık, "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 97; Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 96.

34 Cezîrî, *Divan*, 107.

35 Demirkazık, "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları", 97; Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 73.

36 Cezîrî, *Divan*, 144.

Gezmeyên wan sad û nûnan ra[d]iken ew qetl û xwûnan
A[w]irên eswed'uyûnan min diye û dil şehde ye[37]
"Sâd" ve "nûn" harfine benzeyen gözlerle kaşlardan atılan oklar
Kışkırtmada fitneyi durmadan katletmekte, gönül de şahittir buna

1.7. Kâf (ق)

Melâ şiirinde "kâf" (ق) harfini yüksekliğin, uzaklığın, ihtişamın ve kâinatın sembolü olarak kullanılan Kaf dağını sembolize etmek için kullanmıştır:

Binê "nûn"ên li ser "sad"an ku katib goşe lê badan
Seraser Qaf ta Qaf e rumûza Hikmet-il'eynê[38]
Gel gör, kâtip nasıl da iki "sâd" üzerine kıvırmış iki "nun"u
Kaf'tan Kaf'a, baştan başa ihata eder Hikmetü'l-ayn'ın remizleri

Yukarıdaki beyitte Melâ, ilahî kudret katibinin gözleri yaratmasına duyduğu hayranlığa dikkat çekmektedir: Kavisli bir tarzda yarattığı iki kaşa bak! Onlar ters çevrilmiş iki "nûn" harfi gibidir; onları cezbedici can alıcı bir şekilde "sâd" harfine benzeyen iki gözün üst tarafına yerleştirmiştir. Dolayısıyla iki gözün sağından, solundan, altından, üstünden yani her taraftan gizli gamzeler, muğlak remizler, anlaşılmayan işaretler meydana gelmektedir. Bu remizlerin anlamını ancak gönül erleri bilir. Burada gözün esrarlı remizleri, "kâf" harfi ile sembolize edilen azameti, ihtişamı ve kâinatı ihata eden Kaf dağına benzetilmiştir. Hikmeti'l-ayn sözünde ise tevriye[39] sanatı vardır. Çünkü o, ünlü bir kitabın adıdır.[40] Ancak buradaki anlamı kitap değil de gözlerin ihtiva ettiği remizlerin esrarıdır.[41]

Başka bir beyitte Melâ yine Kaf dağının sarsılmaz yapısı ve sağlamlığını sembolize etmek için "kâf" harfini kullanmıştır:

Dil di deryayê qidem Qaf e bi sabit qedemî
Gerçi li serê ferq e me minşarê hudûs[42]
Kaf dağı gibi sabit kademdir gönlümüz ezel denizinde

37 Cezîrî, *Divan*, 146.

38 Cezîrî, *Divan*, 190.

39 Belâgatın bedî' kısmında mânayı güzelleştiren söz sanatlarının en önemlilerinden biri olan tevriye; bir kelime söylendiğinde herkesçe anlaşılan, diğeri sadece erbabı tarafından bilinen iki anlamlı kelimeyi gizli bir karineye dayanarak uzak anlamında kullanmayı ifade eder. Bk. İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/45.

40 Hikmetü'l-'ayn, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî el-Kazvînî'ye (öl. 675/1277) ait bir eserdir. Mantık, ilâhîyat ve tabii bilimlere dair olan bu muhtasar eser hakkında çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmış olmasına rağmen ibaresi muğlak ve anlaşılması güç bir kitaptır. Bk. Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, 442; Yusuf Şevki Yavuz, "Kâtibî, Ali b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/41.

41 Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, 442.

42 Cezîrî, *Divan*, 64.

Sallansa da her dem hudûsun testeresi başımız üstünde

Melâ, bu beyitte; gönlümüz, fani dünyanın her türlü bela ve musibetine rağmen sarsılmaz; Allah'a olan muhabbetimiz hiçbir koşulda eksilmez ve Kaf dağı gibi dimdik ayakta kalır diyerek kulun Allah aşkına bağlılığını ifade etmektedir.[43]

1.8. Kef (ك)

Melâ, divanında "kef" (ك) harfini "Kun" (كن) yani "ol" emriyle birlikte zikretmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde geçen "ol" emri, yüce Allah'ın bir şeyin olmasını dilediğinde ona كن emrini vermesiyle hemen oluvermesi anlamına gelir.

Feyyadê 'ilmê min ledun, pey pey ji behra "kaf û kun"
Kef kef bi ustadê sexun, her gewherek nasufte da[44]

İlm-i ledünün feyzini veren Allah, "kâf u kûn" denizinden
Söz incisinin ustası ile avuç avuç işlenmemiş cevher verdi

1.9. Lâm (ل)

Divan şiirinde "lâm" (ل) harfi, ucunun kıvrımlı yapısıyla sevgilinin saçlarına[45] veya aşk acısından iki büklüm olmuş âşığın bedenine benzetilmiştir.[46] Melâ'nın şiirlerinde "lâm" harfinin genellikle sevgilinin ucu bükülü saçlarına veya zülüflerine benzetildiği için "dal" (د) harfiyle birlikte zikredildiği görülmektedir:

Dil di zulfa silsilîn bû fer dida xala siyah
Şehperê zulfê ji bi "lâm" û "dâl" dayê rast û çep[47]

Gönül, sıra sıra zülüflere takılı kalıp o siyah beni aydınlatırdı
Latif zülüflerin uçları "lâm" ve "dâl" harfi gibi kıvrılmış sağlı sollu

Bir başka beytinde Melâ, dolunaya benzettiği sevgilinin yüzünün çevreleyen saçları ve zülüfleri yine "lâm" ve "dâl" harfleriyle sembolize etmektedir:

Min dî li dor bedra temam herfên di mektûb "dâl" û "lâm"
Wê pêşrewê batin revam yexma kirim sîmînberê[48]

Dolunayın etrafında gördüm onları "dâl" ve "lâm" harfleri gibi
Alıp kaçırdı beni o rehber, yağmaladı beni ak göğüslü dilber

43 Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, 197; Öz, S*ufinin Akidesi,* 269.
44 Cezîrî, *Divan*, 26.
45 Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 75.
46 Demirkazık, "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları", 98.
47 Cezîrî, *Divan*, 50.
48 Cezîrî, *Divan*, 174.

Melâ, "lâm" harfini bazen de leb (dudak) anlamına gelmesi için "ba" (ب) harfiyle birlikte zikretmiştir. Tasavvufta leb; fenafillâh, yokluk, vahdet, manevi feyiz ve neşeyi anlatmak için kullanılan bir argümandır. Ayrıca lêb, Hakk'ın sözü ve sözün gizli söylenmesi gibi anlamlarda da kullanılır.[49] Melâ'nın sembolizm terminolojisinde dudak çoğunlukla ebedilik suyu olan ab-ı hayatla birlikte kullanılır. Melâ'nın tasavvufi anlayışında dudak, aşığın kalbini celp eden bir işve aracıdır.[50]

Mela:

Selamên melayîketan bêhedd û bêhisêb in
Şubhetê avêt di şetan ji [Mela] li Mîm û Hê bin
Hilak în ji zehmetan derman ji "lam" û "bê" bin[51]

Feqî:

Şerbeta "lâm" û "bê"yan nadim bi heyatê
Me'dena "dâl" û "rê"yan dibarînin nebatê
Îzhar keyn me'neyan ji husna but û latê[52]

Mela:

Mela'dan Feqî'ye nehirlerin suları kadar
Sayısız meleklerin selamı olsun
Elem ve acıların dermanı tatlı dudaklar olsun

Feqî:

"Lâm" ve "bâ" şerbetini abıhayata değişmem
İnci gibi dişlere sahip o tatlı ağzı şeker saçmada
Sevgililerin güzelliklerini izhar etmede

1.10. Mîm (م)

Divan şiirinde "mîm" (م) harfi, genellikle sevgilinin küçük ağzını sembolize etmek için kullanılmıştır.[53] "Mîm" harfinin baş kısmının şekil itibariyle kapalı ve küçük bir daire şeklinde olması, bu harfin sevgilinin küçük dudaklarına benzetilmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim divan şiirinde sevgilinin ağzı genellikle mîm (م) harfi gibi daracık, ufak ve hatta bazen 'yok' gibi tasavvur edilir. Ayrıca "mîm" harfi, baş kısmından dolayı zerre ve yüzüğe de benzetilmektedir.[54] Melâ da şiirlerinde "mîm" harfini sevgilinin ağzına benzeterek gelenekteki kullanıma benzer bir sembolizmi kullanmıştır:

49 Kaplan Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2007), 269.
50 Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, 107; Öz, *Sufinin Akidesi*, 72.
51 Cezîrî, *Divan*, 214.
52 Cezîrî, *Divan*, 214.
53 Demirkazık, "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları", 98.
54 Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 75.

Mîmê yaqûtî ya serçeşmeê abê heyat
Huqqeê durdaneê ya le'lê şekerxa-stî în[55]

Gördüğüm şey, "mîm" harfi mi, yakut mu, ab-ı hayatın kaynağı mı,
İncilerle dolu bir kutu mu, yoksa (tatlı konuşan) sevgilinin kırmızı dudakları mı?

Melâ bu beyitte sevgilinin yuvarlak ve küçük ağzını "mîm" harfine, hayat suyunun kaynağına; kırmızı dudaklarını yakuta; ağzını, içindeki beyaz dişlerle birlikte incilerle dolu bir kutuya; tatlı sözlerini de şekere benzetmektedir. Ancak o, bu beyitte tecâhül-i ârif [56] sanatını kullanıyor. Zira sevgilinin ağzının "mîm" harfi; dudaklarının yakut; dişlerinin inci ve tatlı sözlerinin de şeker olmadığını bildiği halde mübalağa ve istifham sanatlarını ustalıkla kullanmak suretiyle övgüyü daha cazip ve daha etkili bir hale getiriyor.

el-Cezerî, "mîm" harfini Muhammed (محمد) isminin ilk harfi olması hasebiyle Hz. Muhammed'i sembolize etmek için de kullanmıştır:

A. ***Mîm metle'ê şemsa ehed ayînesifet kir***
Lami' ji 'Ereb berqê li fe[xx]arê 'Ecem da[57]
Ehadiyet güneşine ayine kıldı Muhammed adını
Acemde gösterdi Arap diyarında parlayan nurun tecellisini

Hz. Muhammed'in "mîm" harfiyle sembolize edildiği bu beyitte, Hz. Peygamber yüce Allah'ın (cc) sıfatlarının yansıdığı bir ayna gibi tasvir edilmiştir. Yani yüce Allah, ilk olarak Hz. Muhammed'in nurunu yaratmış ve böylece Allah'ın sıfatları bu nur üzerinden kâinata tecelli etmiştir. Dolaysıyla Hz. Muhammed'in ismi, "ehadiyet" sıfatlarının aksettiği ilk yer olarak görülmüştür. Başka bir anlayışla insanlar, yüce Allah'ı Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle tanımıştır. O, her ne kadar Arap diyarında doğmuş olsa da onun nuru, ışığı ve hidayeti diğer diyarları da kuşatmıştır.[58]

55 Turan, *Melayê Cizîrî ve Divanı*, 112.

56 Sözlükte "bilmemek, tanımamak" anlamındaki cehl kökünden türeyen ve "bilmiyormuş gibi görünmek" mânasına gelen tecâhül ile ârif (bilen) kelimelerinden oluşan tecâhülü'l-ârif (tecâhül-i ârif) terkibi "bilenin bilmez görünmesi" demektir. Geniş bilgi için ayrıca bk. İsmail Durmuş, "Tecâhül-i ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 40/232-233.

57 Cezîrî, *Divan*, 28.

58 Tehsin İbrahim Doski, *Şerha Diwana Melaye Ciziri*, (Dıhok: Komelegeha Ferhenge Ya Ahmede Xani, 2018), 43-45; Ahmet Özdemir, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*, ed. İbrahim Baz, vd., (Ankara: Özel Ofset, 2023), 145,146; Özdemir, Melâyê Cizîrî'nin "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Bırîn E" Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melanasî: Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*, ed. Abdulhadi Timurtaş, vd., (Van: Peywend Yayınlaro, 2023), 365-376.

1.11. Nûn (ن)

Divan şairleri diğer harflerde olduğu gibi "nûn" (ن) harfini de şekli itibariyle birçok benzetmelerde kullanmışlardır. "Nûn" harfi genellikle şiirlerde sevgilinin kaşı olarak teşbih edilmiştir.[59] Bazen de hilâle, kâseye, tırnak izine ve sevgilinin derdiyle âşığın bükülmüş beline benzetilmiştir.[60] Melâ ise şiirlerinde "nûn" harfini daha çok sevgilinin hilal kaşlarını, bazen de aşığın bükülmüş belini sembolize etmek için kullanmıştır:

Da ji mihraba du nûnan secde bet Eswed-hecer
Dil bi mîzan mahê new ebrû numayê rast û çep[61]
Gönül, iki "nûn"un mihrabından hacer-i esvede secde etsin diye
Kaşları, yeni doğmuş ay gibi ölçülü görünür sağlı sollu

Melâ bu dizelerde iki "nûn" harfini sevgilinin iki kaşına teşbih ederken bazen de sevgilinin gözlerini temsil eden "sâd" harfiyle birlikte zikretmiştir:

'Alim e bi daxên fuadan gezmeyên wan "nûn" û "sâd"an
Çûne dil hetta bi radan yengiyê reşgoşe ye[62]
Dağlanmış gönülden, kaş ve gözlerin gamzesinden haberdardır
Siyah renkli yeng oklarıdır saplanan kalbin ta derinliklerine

Melâ, şiirlerinde sevgilinin göz (sâd) ve kaşlarından (nûn) fırlayıp aşığın kalbine saplanan okları (râ) da harf sembolizmini kullanarak şu şekilde dile getirmiştir:

Gezmeyên wan sad û nûnan ra[d]iken ew qetl û xwûnan
A[w]irên eswed'uyûnan min diye û dil şehde ye[63]
"Sâd" ve "nûn" harfine benzeyen gözlerle kaşlardan atılan oklar
Kışkırtmada fitneyi durmadan katletmekte, gönül de şahittir buna

Ayrıca Melâ, sevgilinin elinden boynu bükük ve beli kırık bir halde olan âşığın düştüğü hali tasvir etmek için de "nûn" harfini "dâl" harfiyle birlikte zikretmiştir.

Ne tinê zewq û sefa kir bi seyên dilberê ra
Sernixwûn geh şibi "nûn" geh weku "dal" î şeb û roz[64]
Sadece yârin kapısındaki köpeklerle zevk u safa sürmedin
Gah "nûn" gibi boynu bükük, gah "dâl" gibi beli kırıksın gece gündüz

Melâ şiirlerinde "du" (iki) ifadesiyle bir sembolizm kullandığında genellikle Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve celâl isimlerini ve tecellilerini kastetmektedir. Nadiren de olsa "kavs-ı ûrûc" ve "kavs-i nûzül"ü kastettiği

59 Demirkazık, "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları", 99.
60 Doğan, "Emrî'de Kelime Oyunları", 74.
61 Cezîrî, *Divan*, 50.
62 Cezîrî, *Divan*, 144.
63 Cezîrî, *Divan*, 146.
64 Cezîrî, *Divan*, 96.

olmuştur. Fakat "du nûn", "dû lâm", "du ebrû", "du hilâl", "du birh/kaş" ve "du kemân" gibi semboller, cemâl ve celâl isimleri ile ilgilidir. Örneğin Melâ, güzellik sahibi olanlar ile ömrünü geçirmek için "iki nûn" ve "iki dâl" önünde secde ettiğini belirtirken iki "nûn" iki kaş, iki "dâl" ise iki zülüf olup cemâl sıfatlarının tecellileridir:[65]

Secdeya ber "nûn" û "dal"an min tewafa zulf û xalan
Ew bes e j'sahibcemalan da neçî bê 'umre ye[66]
Secdeye kapandım kaşlar önünde, tavaf için zülüflerle benleri
Umredir ziyaret etmek onları, kâfidir güzeller için bu kadarı

Melâ'ya göre âşık, yârin yüzündeki siyah beni "hacerü'l-esved" gibi kıble edinmelidir. Yani, tevhîd-i zât'ı gerçekleştirmek ve onun tecellilerine mazhar olmak için tevhîd-i kıble etmelidir. Yârin cemâl ve celâl isimlerini temsil eden iki kaşına sürekli secdeler etmeli, onlardan gelen her türlü tecelliye âşık olmalıdır:[67]

Pêşber du "nûn"an secde bit vêkra biwêrin suhbetê[68]
İki "nun" önünde secdeye kapanıp, birlikte sohbete devam etmeli

Yine Melâ, sevgilinin dolunaya benzettiği yüzünün üstüne kudret elinin nakşettiği ebru kaşları tasvir ederken iki "nûn" sembolizmini kullanmıştır:

Bedr e ji qudret lê du "nûn" ew qatila eswed'uyûn
Pur rakirin wê qetl û xwûn 'alem bir û yexmakerê[69]
Kudret eli iki nûn işlemiş dolunay üstüne, o katil siyah gözler
Çokça kan döküp katliamlar yapıp yağmalamış âlemin her yanını

2. el-Cezerî'nin Divanında Hurûf-ı Mukattaa'nın Sembolik Değeri

Kur'an-ı Kerîm'in yirmi dokuz sûresinin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflere verilen bir ad olan hurûf-ı mukattaa, Arap alfabesindeki on dört harften (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ى) teşekkül etmiş olup bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir. Tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz ünite oluşturan hurûf-ı mukattaa, ikisi Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında yer alır.[70]

Melâ'nın şiirlerinde İbn Arabî'de olduğu gibi harf ontolojisine benzeyen düşüncelere rastlamak mümkündür. *Dîvân*'da kullanılan harf sembolizmi incelendiğinde, bu yöntemin tanrısal tecellinin akli formasyonlarla izah edilmesinin zorluğunda devreye girdiği görülmektedir. Örneğin

65 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, 145.
66 Cezîrî, *Divan*, 146.
67 Alkış, *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar*, 51.
68 Cezîrî, *Divan*, 198.
69 Cezîrî, *Divan*, 174.
70 Geniş bilgi için bk. M. Zeki Duman – Mustafa Altundağ, "Hurûf-I Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401-408.

Melâ, bu zorluğa işaret etmek için hurûf-ı mukattaaya göndermede bulunmuştur. Zira ona göre bu tür harflerin anlamını bir tek Allah bilebilir.[71]

Feqî:

"Hê"yêt heft "Ha" "Mîm"an nuqteyan lê peyda ken
Ismên du "Ta" "Sîm"an "mîm"an jê cuda ken
Bavêne cem "cîm"an 'işqê jê peyda ken[72]

Feqî:

Nokta koyun yedi "ha-mim"lerin ha'larına
"Ta sin"i "mim"lerden ayırın ki anlaşılsın asıl mana
Onları koyup "cim"lerin yanına bulun böylece aşkı

Ayrıca o, varlık mertebelerini izah ederken de bazı mertebeler için birtakım harfleri sembol olarak kullanmıştır. Örneğin Mela, zat mertebesi için "hâ" (ح) harfini, varlığın ikinci mertebesi olan taayyun ya da Hakikat-ı Muhammediye için "mîm" (م) harfini, akıl için "ayn" (ع), ruh için "sin" (س), külli nefis ve madde âlemi için "kâf" (ق) harfini birer sembol olarak kullanmıştır.[73] Melâ, divanında Şûrâ Suresi'nin başında yer alan hurûf-ı mukataaya yer verdiği şiiri şu şekildedir:

Mela:

Cemala nûrîn saf e di wechên tecellayê
Bi herfên xwe keşşaf e zemîr diden me'nayê
Ha, mîm, 'eyn, sîn, qaf e di remza wê mu'emmayê[74]

Mela:

Saf ve berraktır güzelliği tecelli yönünden
Harfleriyle keşfetmektedir asıl manaları
Ha, mim, 'ayn, sin ve kâf'tır o muammanın remzi

Bunun yanı sıra Melâ hurûf-ı mukattaadan olan "kef" ve "ha" harflerine de şu şiirinde yer vermiştir:

Mela:

Neqşê mecaz tilism e mezher e ji reng mir'atê
Sûret li balê ism e me'nayê tecella tê
Herfên nûrîn cism e "Kaf" "Ha" ye di ayatê[75]

Mela:

Bir tılsımdır mecazi nakış, aynanın rengidir mazharı
İsimden ibarettir sûret, tecelli ile anlaşılır mana

71 Nesim Doru, "Mola Ahmed el-Cezerinin Felsefesinde Ontolojik Aşk", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Çevresi Sempozyomu Bildirimleri*, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 601.

72 Cezîrî, *Divan*, 214.

73 Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, 69; Öz, *Sufinin Akidesi*, 59.

74 Cezîrî, *Divan*, 214.

75 Cezîrî, *Divan*, 214.

Birer cisimdir nurlu harfler "Kaf" ve "Ha"dır ayetlerde

Sonuç

Molla Ahmed el-Cezerî, Osmanlı ve Fars edebiyatında divan şiirinin zirvede olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, Kürt edebiyatının şaheserlerinden biri olarak kabul edilen *Divân*'ını yazarken dönemin edebi seviyesine yakışır bir ustalık sergilemiştir. Yaşadığı dönemde divan şiirinde yaygın bir kullanımı olan Arap harflerinin sembolik değerini ustalıkla kullanmıştır. O, harf sembolizmini çoğu zaman gelenekteki çağrışımlarına paralel olarak kullanmakla birlikte zaman zaman bir mutasavvıf olarak harfleri, mistik çağrışımlara kapı aralayacak şekilde tasavvur etmiştir. Nitekim el-Cezerî, şiirlerinde harf sembolizmini ya günlük dilde ifade edilmesi güç olan düşünceleri aktarmak ya da uzun ifadeleri veciz bir şekilde dile getirmek veya birtakım ebced hesaplamalarını yapmak için kullanmıştır. Bu manada şiirlerinde elif, bâ, cîm, hâ, dâl, râ, sîn, sâd, tâ, 'ayn, kâf, kef, lâm, mîm, nûn, he harflerini ve nokta metaforunu sıklıkla kullanmıştır.

Bu yönüyle el-Cezerî, harfleri yalnızca dilin temel unsurları olarak değil, aynı zamanda varlık, hakikat ve insanın içsel yolculuğuna açılan sembolik kapılar olarak değerlendirmiştir. Şairin harf metaforuna yüklediği anlamlar, onun düşünsel derinliğini ve tasavvufi birikimini görünür kılmakta; *Dîvân*'ını klasik şiir içinde özgün bir konuma yerleştirmektedir. Böylece el-Cezerî, harf sembolizmini hem geleneği sürdüren hem de ona yeni anlam boyutları kazandıran bir unsur hâline getirmiştir**.**

Kaynakça

Alkış, Abdurrahim. *Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Tasavvufî Mazmûnlar.* ed. Ruhullah Öz. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2023.

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

Çelebioğlu, Âmil. "Harflere Dair". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Çelebioğlu, Amil. *Elif Harfiyle İlgili Edebî Hususiyetler*. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Demirkazık, H. İbrahim. "Meâlâ Divanı'nda Harf ve Kelime Oyunları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 93-109.

Doğan, Ramazan. "Emrî'de Kelime Oyunları Yahut Harf Simgeciliği". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 6/12 (Temmuz 2016), 67-91.

Doru, Nesim. "Mola Ahmed el-Cezerinin Felsefesinde Ontolojik Aşk". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Çevresi Sempozyomu Bildirimleri*. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.

Doru, Nesim. *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. ed. Süleyman Çevik. İstanbul: Nûbihar, 2012.

Doski, Tehsin İbrahim. *Şerha Diwana Melaye Ciziri*. Dıhok: Komelegeha Ferhenge Ya Ahmede Xani, 2018.

Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa. "Hurûf-I Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 18/401-408.

Durmuş, İsmail. "Tecâhül-i ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2021. 40/232-233.

Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2012. 41/45-47.

Kaya, Hasan. "Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi". *Journal of Turkish Language and Literature* 48/48 (Ocak 2014). 71-114.

Mişextî, Kamuran İbrahim. *Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî*. Duhok: Spirez, 2011.

Öz, Ruhullah. "Melayê Cizîrî'nin Bilgi Anlayışında Marifetin Epistemolojik Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 43-61.

Öz, Ruhullah. S*ufinin Akidesi (Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)*. ed. İbrahim Baz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.

Özdemir, Ahmet. "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî". *Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri*. ed. İbrahim Baz, vd., Ankara: Özel Ofset, 2023.

Özdemir, Ahmet. "Melâyê Cizîrî'nin "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Bırîn E" Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber". *Melanasî: Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî,* ed. Abdulhadi Timurtaş, vd., Van: Peywend Yayınlaro, 2023.

Özel, Ahmet. "Fakî-yi Teyrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020, Ek-1/436-439.

Pala, İskender. "Harfler Dünyası". *Müstesna Güzeller.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Harf Simgeciliği.* Ankara: Hece Yayınları, 2003.

Turan, Abdulbaki. *Melayê Cizîrî ve Divanı*. Diyarbakır: Nubihar Yayınları, 2010.

Üstüner, Kaplan. *Diwan Şiirinde Tasavvuf*. Ankara: Birleşik Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâtibî, Ali b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/41.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN DİVANI'NDA NEFSİN TEKÂMÜLÜ: AKIL-NEFS İLİŞKİSİ

Hatice ÇOLAK[1]

Giriş

Bu çalışmada öne sürülecek temel argüman tasavvufî düşüncenin ana konusu olan "nefs terbiyesi ya da tekamülü" konusunun aslında bir "akıl terbiyesi yani tekamülü" olduğunu Melayê Cizîrî'nin Divan'ından hareketle açıklamaktır. Tasavvuf düşüncesinde nefsin terbiyesi, insanın ahlaki ve manevi olgunluğa ulaşmasının temel şartı olarak görülmektedir.[2] Sufiler, akıl, nefs, ruh gibi insani özelliklerin mahiyetlerini ele almış, tam ve kâmil bir insan tanımına ulaşmaya çalışmışlardır. Sufi literatür incelendiğinde eserlerin genellikle nefs terbiyesi sürecinden bahsettiği görülür. Fakat bu süreçte örtük olarak işlenen konu aklın nasıl bir yol izlediği, doğru düşünmeyi başarması ve doğru düşünmenin güzel ahlaka nasıl etki ettiğidir. Aklın nefs ile ilişkisi ve bu ikisinin kişinin ahlaklanmasındaki rolü de ahlak ilmi olarak tasavvufun ana konuları arasında yer alır. Aynı durum Melayê Cizîrî'nin Divan'ı için de geçerlidir. Cizîrî, Divan'da nefs terbiyesinden bahsederken çoğu beyitinde akıldan da bahsetmiş ve aklın nefsin ahlaklanması sürecinde nasıl metafiziksel bir dönüşüm ve değişim geçirdiğini ortaya koymuştur. Melayê Cizîrî, Divanı'nda nefsin tekâmülünü akıl ve aşk ekseninde ele alarak klasik sûfî anlayışı şiirsel bir dille ifade etmiştir. "Aşk ehli bir sûfî" olarak nitelendirilen Melayê Cizîrî'ye göre varlık, mutlak hâlden varoluş âlemine çeşitli mertebelerden geçerek zuhur ve tecelli etmiştir.[3] Klasik sûfî düşünceye uygun olarak nüzûl ve urûc döngüsünden söz eden Cizîrî, bu süreci Divan'ında şiirsel ifadelerle dile getirir. İnsanın varoluşunu da bu anlayış çerçevesinde açıklayan Melayê Cizîrî aklı merkezi bir kavram olarak ele alır. Ona göre var olan her şey, "akıl nuru" ndan zuhur etmiştir. Hakikat-i Muhammedi anlayışı doğrultusunda bu nur "Nur-i Ahmedî" olarak ifade edilir. Bununla birlikte Cizîrî, aşk söz konusu olduğunda rasyonel aklın yetersizliğine dikkat çeker ve aklın farklı anlam katmanlara sahip olduğunu ortaya koyar. Bu da bize Divan'da farklı akıl anlamlarının bulunduğunu, Cizîrî'nin de bu anlamları farklı beyitlerde ele alıp açıkladığını göstermiştir.

Çalışmada öncelikle Melayê Cizîrî'nin varlık anlayışına kısaca değinip ardından aklı nasıl ele aldığı ve nefsin tekâmülü sürecinde akıl ile

1 Öğrt., MEB, copelhatice@gmail.com

2 Süleyman Uludağ, s.30, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.

3 Nesim Doru, Molla Ahmed el-Cezerî'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi Gönül Sultanları Buluşması. s. 209. Eskişehir, 2014.

nefs arasında nasıl bir ilişkisellik olduğu ortaya koyulacaktır. Bunun için de akıl kavramının çok katmanlı yapısı ve nefsin tabiatı konusu ele alınacaktır. Bu çalışma ile Cizîrî'nin Divan'ı nefs terbiyesinin aslında bir akıl terbiyesi olduğu kabulüyle yeniden okunmuştur. Divan'ın bu minvalde okunması klasik bir nefs terbiye süreci anlatısından farklı olarak Cizîrî'nin ahlak düşüncesine yeni ve farklı bir bakış açısı sağlayacaktır. Böylece Cizîrî'nin ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışının günümüz akıl ve ahlak anlayışına nasıl ışık tuttuğu ve bugün yapılan akıl tanımlarına yaptığı katkı görülmüş olacaktır.

1. Melayê Cizîrî'nin Varlık Anlayışı ve Nüzûl–Urûc Döngüsü

Melayê Cizîrî'nin Divan'ı bütüncül bir bakış açışıyla okunduğunda ele aldığı tasavvufi konuların arka planında yer alan varlık anlayışı görülür. Cizîrî klasik sufi metodolojiye uygun olarak varlığı mutlak halden taayyün ve zuhur hallerine doğru inen bir silsilede ele alır. O'na göre gerçek varlık sermediyet, kıdemiyet ve samediyet şeklinde isimlendirdiği boyuttur. Var olan her şey varlıklarını mutlak sermediyet boyutundan almışlardır. Dolayısıyla gerçek ve hakiki varlık sermediyet boyutudur. Diğerleri bir tür varlık yansıması veya zuhurudur. Cizîrî, Divan'da mutlak varlık halini şöyle ifade eder:

Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette
Çünkü ezel ve ebed farkı yok sermediyette
Gerçi sözcüklerde farklıdır "vahid" ile "ehad"
Lakin gerçekte yoktur farkları birleştirir onları "samed[4]

Cizîrî, İbn Arabi düşüncesine uygun olarak vahidiyet ve ehadiyet makamlarından bahsetmiş fakat bunların da mutlak varlık halinde aslında bir olduklarını belirtmiştir. Cizîrî, insanın varoluşunu da bu düşünceye uygun olarak mutlak varlık halinden zuhur âlemine bir nüzul olarak açıklar. Bu sadece bir iniş değil aynı zamanda yükselişin (uruc) de başlangıcıdır. Yani insanın varlık zuhuru için nüzula, hakiki varlığa ulaşmak için de yükselişe ihtiyacı vardır.

Yücelerin sultanı indi yeryüzüne, böylece lahutu gizledi nasut
Âlemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş deveranı[5]

Bu döngüyü Cizîrî bir başka beyitte şöyle ifade eder:

Her şeye mikyas bir ilim doğdu gönülde, aşkta uruc eyledi kalbim
Felekleri ve burçları aşıp süratle ulaştı ta sidretü'l-müntehaya[6]

Nüzul ve uruc dngüsünün aşkla tamamlanacağını ifade eden Cizîrî'ye göre sermediyetten zuhur eden ilk varlık akıldır. O'na göre var olan her şey, dolayısıyla insan da "akıl nurundan" var olmuş ve var olan

4 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s.278-9
5 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s. 27-1
6 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s. 29-1

her şey o nur ile görünür olmuştur.[7] Bu nuru, Hakikat-i Muhammedi anlayışına uygun olarak "Ahmedi nur" şeklinde açıklayan Melayê Cizîrî, aynı zamanda Hz. Peygamberi var olanların ilkesi anlamında "akıl ve kalem" olarak nitelendirmiştir.[8] Melayê Cizîrî şöyle der;

Nur-i Ahmedi'den saçılan nur, ebedi sıfatların sırrıdır
Zatının aynasında görüp açığa vurdu kemalatının sırlarını
O idi kalem, o idi akıl, böyle geldi bize rivayet hadislerle[9]

Varlığın mutlak halinin en kâmil ve tam şekilde Hz. Peygamber'de zuhur ettiğini vurgulayan Cizîrî'ye göre[10] var olan her şey Allah'ın isim ve sıfatlarının da birer yansımasıdır.

Varlıkların her bir nevi, her bir ferdi, her bir kısım ve heyeti
Allah'ın güzel isimlerinden birinin idaresi ve hükmü altındadır[11]

Cizîrî aklı burada varlıkların ilkesi ve Hz.Peygamber'in makamı olarak açıklarken farklı beyitlerde daha başka akıl anlamlarından bahsetmiştir. Bu da Cizîrî Divan'ında aklın farklı anlamları olduğunu gösterir.

2. Akıl Kavramının Çok Katmanlı Yapısı

İslam düşünce geleneğinde akılla ilgili tanımlamaların üç farklı anlamda yapıldığı görülebilir. Bunlar felsefede cevher, kelamda ise araz-gariza şeklinde sınıflandırılabilir. Tasavvufun ise başlı başına bir akıl teorisi olduğunu söylemek zordur. Ancak sufilerin akılla ilgili yaptıkları tanımlamalar özellikle ilk dönem kelamının etkisi ile gariza anlamında yani değişip yetkinleşebilen bir anlamda kullanıldığı görülür. Bu sebeple bazen hakikati anlamada eksik akıl veya marifete ulaşmış akıl gibi tanımlamalar yapılmıştır. Melayé Cizîrî'ye göre de aklın iki farklı anlamı bulunduğunu ifade edebiliriz. Bunlar sırasıyla tüm varlığın kendinden zuhur ettiği ve nefsin terbiye sonunda ulaşacağı bir makam olarak akıl nuru diğeri ise insanın ahlaki yetkinliğinde eksik bir vasıta kabul edilen rasyonel akıldır. Dolayısıyla Cizîrî'nin de aklın bir eksik bir de marifete ulaşmış halinden bahsettiği görülür. Hem varlığın ilkesi hem de varoluşta ulaşılacak kemâlât makamı olarak akıl, ruh ve kalemden bahseden Melayê Cizîrî aşk söz konusu olduğunda ise aklın yetersizliğinden bahsetmiştir.[12]

7 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s 13-1

8 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s 21-1

9 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s.21-1

10 Bk. Ahmet Özdemir, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Melenasî (Melayê Cizîrî Mîrasa Wî,* ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van, Peywend, 2023, s. 411; Ahmet Özdemir, *"Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî". Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri.* ed. İbrahim Baz, vd., Ankara, Özel Ofset, 2023), s.139-156

11 Mela Ahmed Ciziri, Divan, çev. Osman Tunç, s.46-7

12 S. 21-1

Melayê Cizîrî'nin aşk karşısında yetersiz bulduğu akıl rasyonel akıldır. Neden-sonuç ilkesine göre çalışan rasyonel aklın mutlak varlığı kavraması elbette mümkün değildir. Hele Kadiri Mutlak Tanrı karşısında endeterminist bir ahlak anlayışı[13] bulunan tasavvufta aklın eksikliği açıktır. Melayê Cizîrî bu konuda da şöyle der:

Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine
Vahdet ilminin nuru olmazsa düşüp kalır şek-şüphe tuzağında[14]

Bu aklın yetersizliği hemen her sufinin vurguladığı bir konudur. Her sufi gibi Cizîrî de bunu ifade etmiş fakat aklın bu süreçte nasıl nur haline geldiğini ifade etmemiştir. İşte bu tebliğde öne çıkarmak istediğimiz konu tam olarak bu rasyonal aklın nefs terbiyesi ve ahlaklanma ile bir akıl nuru haline geldiğidir. Sufiler genellikle bu dönüşümü yaşayan aklı "kalp" şeklinde ifade ederler.[15] Marifet kavramı da bununla ilgilidir. Yani rasyonal akıl hakikatı kavrama noktasında yetersizken aşkla terbiye olmuş, marifete ulaşmış akıl -ki artık onun adı kalptir- ona yaklaşabilir. Her sufi gibi Cizîrî de bu süreçte aşkı ön plana çıkarmıştır.

Aklın bu dönüşümü yaşayabilmesi için öncelikle "iman" etmiş bir akıl olması gerekir. Özellikle Kur'an ve sünnete bağlı bir aklı vurgulayan sufiler daha sonra aklın muhasebe ve murakabesinden bahsetmişlerdir.[16] Sufilere göre akıl bu muhasebe ve murakabeyi de yine bir tür inayetle yapabilir fakat öncelikle kişinin Allah'ın vaad ve vaidini düşünerek kendisini kontrol etmesi ve ardından gelecek bir inayetle ahiret hayrını fark etmesi gerekir. Bu şekilde nefs riyazetine devam eden akılda basiret gerçekleşir. Kur'an'ı anlama, farzları yerine getirme ve yasaklardan kaçınmaya devam eden kişi basiretle birlikte marifet makamına da ulaşmış olacaktır.[17] Cizîrî'nin de vurguladığı nokta tam olarak budur. Bu şekilde hareket etmeyen akıl aşk karşında eksik ve yetersiz olacaktır. Dolayısıyla akıl insanı hakikat makamlarına ulaştırmada yeterli bir vasıta kabul edilmez. Ancak terbiye olmuş, basiret ve marifete ulaşmış akıl ise "nur" haline gelmiş ve hakikat makamlarına ulaşmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Cizîrî bu kişinin Hz. Peygamber olduğunu belirtir. "Alimler Peygamberlerin varisleridir" düsturunca her mümin kendi çabası ve inayet oranında bu nurdan nasiplenecektir. Bu sebeple de marifet makamları arasında farklar ve derecelenme söz konusu olur. yani her kişinin marifeti aklı oranındadır. Bir başka ifade ile en akıllımız en ahlaklı olanımız ya da nefsini en terbiye etmiş olanımızdır.

13 Ekrem Demirli, T*asavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul edilebilir mi?, İslam Tetkikleri Dergisi, s.431*,

14 S.27-1

15 Hatice Çöpel, Muhasibi'de Akıl-Ahlak İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, s. 46.

16 Haris el-Muhâsibî, er-Ri'âye/Kalp Hayatı, Çev. A.Yüce, İstanbul, Işık Yayınları, 2005, s. 55.

17 Haris el-Muhâsibî, Nefsin Terbiyesi, çev. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap, 2014.

Peki böyle bir halde nefsin terbiyesinden ya da bir diğer ifadeyle insanın ahlaklanmasından nasıl söz edilebilir?

3. Nefsin Tabiatı ve Terbiyesi

Sufiler tam ve doğru bir insan tanımına ulaşmak için akıl ve nefsi birlikte ele almışlardır. Aklı "ukab" yani kartal kelimesiyle nefs ve hayali ise güvercin anlamındaki "verka" kelimesi ile isimlendirmişlerdir. Akıl ile nefs veya hayal insanın iki temel gücüdür. Bunlar şeyleri algılamada iki farklı yol takip eder, biri yaklaşırken öteki uzaklaşır, biri bağlardan kurtularak sonsuz imkânlarda uçarken öteki ayrıştırarak ve bağlayarak zabt ü rabt altına almak ister… Kartal için pençe, başka bir hayvan için güçlü çene veya dişler, başka biri için tırnaklar ne ise insan için akıl da odur. Dolayısıyla hayal çözerken akıl bağlar, hayal genişletirken akıl daraltır ve sınırlar.[18] Bu sebeple akıl-nefs ilişkisi, nefsin tekâmülü, kâmil bir akla ulaşmak için ne yapılması gerektiği ve bu ikisinin güzel ahlaka ulaşmadaki etkileri tasavvufun en temel meseleleri arasında yer alır.

Sufiler tarafından insanın kötücül yönü veya insanı aşağılara çekme özelliği ile bilinen nefsin aslında kendi var oluş boyutunda en temel iki özelliği bulunur. Bunlar arzu ve istemedir. Arzu ve isteme, hemen gerçekleşmesi gereken, gerçekleşmediğinde nefsin öfke ve gazabına neden olan iki durumdur. Bu sebeple nefs doğal halinde bırakıldığında, aklı aşağı çeken, akla perde olan, bitmek tükenmek bilmeyen arzu ve isteklerin kaynağıdır. Herhangi bir terbiyeye tabi tutulmadığı sürece nefs, insanın/aklın muhalifi olarak hareket eder.[19] Tasavvufi terbiyeye tabi tutulduğunda ise doğasında bulunan arzu ve isteme artık Hakk'ın rızasını isteme ve ahiret hayrını isteme şeklinde zuhur eder. Nefsin aklın olgunlaşmasını sağlayacak herhangi bir zahmete, sıkıntıya kısaca zühd ve takvâ yoluna girmek istememesinin temelinde bilgisizlik ya da cehalet yoktur. Aksine bu durum nefsin tabiatından kaynaklanan acelecilik ve istediği şeylerin hemen gerçekleşmesini istemesinden kaynaklanmaktadır. Nefs, kendi başına bırakılsa ve insan, nefsin doğal halinde yaşamaya devam etse nefs sürekli bu özelliğini devam ettireceği için insanda herhangi bir değişiklik meydana gelmeyecek ve kişi dünyevi olanın peşinden gitmeye devam edecektir. Dolayısıyla nefsin kendi başına bırakıldığı zaman ahiret faydasını istemesi beklenemez. Tasavvufun temel gayesi ise nefsi iyi ve güzel olana yönlendirerek ahlaklanmasını yani ahirete uygun işler yapmasını sağlamaktır. Bunu sağlayacak olan unsurlardan biri de akıldır. İnsan dünya ve ahiret faydalarını düşündüğünde yani nefsi muhasebe ve murakabeye tabi tuttuğunda kendisi için gerçek hayrın ahiret hayrı olduğunu kavrayacaktır. Her ne kadar nefs bu konuda dünyaya yönelecek olsa da eğer akıl

18 Ekrem Demirli, "Kartal ve Güvercin: Akıl Bağlar, Hayal Çözer", (Çevrimiçi) https://www.ekremdemirli.com/yazilar/dergi-yazilari/kartal-ve-guvercin-akil-baglar-hayal-cozer (18 Temmuz 2023)

19 Hatice Çöpel, Muhasibi'de Akıl-Ahlak İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, s. 48.

terbiye olmuşsa gerçek hayrın ahiret hayrı olduğunu bilir. Aksine terbiye olmamış aklın dünyalık maslahatı istemesi, nefsin hemen gerçekleşmesini istediği arzu ve istekleri akla maslahat gibi göstermesinden kaynaklanır. Dolayısıyla nefsin gösterdiği bu maslahat, akli olan değil nefsin arzu ve istekleri olan maslahatlar olmuş olur. Arzu ve isteme özelliğinden kaynaklı aceleciliği ile nefs, akla kendi arzularını maslahat olarak gösterirken, akıl da maslahat ilkesi ile kâr ve zararını takip ederek bunları yerine getirir. Bu durumda ortaya çıkacak akıl nefs ilişkisi tam olarak dünya menfaat ve kârını gözeten bir akıl ile nefsin arzu ve isteklerinin yerine getirilmesi şeklinde tezahür eder. Elbette bu durumda da ortaya bir ahlak çıkmaktadır. Fakat sufiler bu ahlakı yanlış, düzeltilmesi gereken bir ahlak olarak nitelemişlerdir.[20] Her sufi gibi Melayê Cizîrî'nin de dikkat çektiği nokta aklın, determinist bir anlayışla güzel ahlakı inşa edemeyeceğidir. Zira sufiler için temel kabul şudur; insan her ne kadar nefsini terbiye etmeye çalışsa da Hakk'ın lütuf ve ihsanları yani ilahi inayet olmadan bunu başaramayacaktır. Bu dönüşümde akıl önemli bir rol oynasa da sûfîler için ilahî inayet olmaksızın nefsin tam anlamıyla terbiye edilmesi mümkün değildir. Şiirlerinde aklın bu yetersizliğine vurgu yapan Melayê Cizîrî şöyle der:

Putlaşmış güzellikler cemalinden yansımalardır "samed" in
Akıl hayret içredir sanemdeki tecellisinden "samed" in[21]

Melayê Cizîrî, Divanında aklı bir diğer anlamda yani insanın ulaşacağı yüce bir yer ve marifet makamı şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla ahlaklanmış akıl yani kalp tanımlamamız Melayê Cizîrî'nin Divan'ında nefsin tekamülü sürecinde aşkla hareket eden aklın ulaşacağı makam olarak açıklamıştır. Melayê Cizîrî bu aklı "selim akıl" şeklinde isimlendirir ve şöyle der:

Âşık, gamdan bir gölge görüp mey kadehini istedi
Hükemadan öğrendik bundan içenlerin selim akla sahip olduğunu[22]

Sonuç

Bu çalışma, tasavvuf düşüncesinin merkezî meselelerinden biri olan nefs terbiyesi kavramını, Melayê Cizîrî'nin *Divan*'ı üzerinden yeniden yorumlayarak bu sürecin özünde bir akıl terbiyesi ve tekâmülü olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Yapılan inceleme, klasik sûfî literatürde çoğunlukla nefs ekseninde ele alınan ahlâkî olgunlaşma sürecinin, Cizîrî'nin düşüncesinde aklın çok katmanlı yapısı dikkate alındığında daha derin ve bütüncül bir anlam kazandığını göstermektedir.

Melayê Cizîrî, varlık anlayışını nüzûl ve urûc döngüsü çerçevesinde temellendirirken aklı, hem varlığın ilkesi hem de insanın ulaşabileceği kemâl mertebesi olarak konumlandırmıştır. Divan'da "akıl nuru", "Nur-i

20 Hatice Çöpel, Muhasibi'de Akıl-Ahlak İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, s. 52.
21 S. 86-33
22 S.59-17

Ahmedî" ve "Hakikat-i Muhammediye" kavramlarıyla ilişkilendirilen bu anlayış, aklın yalnızca rasyonel bir idrak gücü olmadığını; aşk, marifet ve ilahî inayetle dönüşerek metafizik bir mahiyet kazandığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Cizîrî, rasyonel aklın aşk ve hakikat karşısındaki yetersizliğini vurgularken, terbiye edilmiş ve marifete ulaşmış aklı "selim akıl" ya da "kalp" olarak tanımlamaktadır.

Çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri, nefsin tabiatı gereği aceleci, arzu ve isteme odaklı bir yapıya sahip olduğu, bu nedenle kendi hâline bırakıldığında insanı dünyevî menfaatlere yönlendirdiğidir. Nefsin bu eğilimi, terbiye edilmemiş akıl tarafından maslahat ilkesiyle meşrulaştırıldığında, ortaya sûfîlerin eleştirdiği yanlış bir ahlak anlayışı çıkmaktadır. Buna karşılık iman, muhasebe, murakabe, riyazet ve ilahî inayetle olgunlaşan akıl, nefsin yönelimlerini dönüştürerek onu ahiret hayrına ve Hakk'ın rızasına yönlendirebilmektedir. Bu süreçte nefsin terbiyesi, aslında aklın doğru düşünme, doğru yönelme ve doğru değer belirleme yetisini kazanmasıyla mümkün hâle gelmektedir.

Sonuç olarak Melayê Cizîrî'nin *Divan*'ı, nefs terbiyesini yalnızca iradî bir ahlak mücadelesi olarak değil, aşk merkezli bir akıl dönüşümü olarak ele alan özgün bir ahlak anlayışı sunmaktadır. Bu yaklaşım, klasik sûfî ahlak düşüncesine yeni bir yorum imkânı sağladığı gibi, günümüzde akıl ve ahlak ilişkisine dair yapılan tartışmalara da önemli katkılar sunabilecek bir perspektif ortaya koymaktadır. Cizîrî'nin aklı merkeze alan bu ahlak tasavvuru, insanın manevi olgunlaşmasının ancak aklın aşk ve marifetle kemale ermesiyle mümkün olabileceğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.

Kaynakça

Cizîrî, M. (2012), Divan. (çev. Osman Tunç), Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Demirli, E. (2021), Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul edilebilir mi?, İslam Tetkikleri Dergisi, Cilt: 11 Sayı: 2

Doru, N.(2014), Molla Ahmed el-Cezerî'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri, Eskişehir, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi Gönül Sultanları Buluşması.

El-Muhasibi, Haris, (2005) er-Ri'âye/Kalp Hayatı, Çev. A.Yüce, İstanbul, Işık Yayınları. (2014) Nefsin Terbiyesi, çev. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayy Kitap.

Özdemir, Ahmet, "Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber", Melenasî Melayê Cizîrî Mîrasa Wî, ed. Abdulhadi Timurtaş vd. Van: Peywend, 2023.

Özdemir, Ahmet, "Melayê Cizîrî Divanında Nûr-i Muhammedî", Aşkın Müftüsü Melâ Molla Ahmed el-Cezeri'nin Hayatı ve Görüşleri. ed. İbrahim Baz, vd., Ankara: Özel Ofset, 2023.

Schimmel, A. (2004), İslam'ın Mistik Boyutları. (Çev. Ergun Kocabıyık). İstanbul, Kabalcı Yayınları.

Uludağ, S. (2012), Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul, Kabalcı Yayınları.

MELAYE CİZİRİ'NİN TASAVVUF ÖĞRETİLERİNİN İNSAN-I KÂMİL BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Kasım TATLILIOĞLU[1]

Giriş

Melayê Cizîrî, Cizre-Botan bölgesinde doğmuş; Arapça, Farsça ve Kürtçe bilen, klasik İran ve Osmanlı tasavvuf-edebiyatından beslenen bir şahsiyettir. Şiir dilini ağırlıklı olarak Kurmancî kullanarak divan türünde eserler vermiş ve Kürt şiir geleneğini Sufi-Bektaşi/Nakşibandî etkileriyle zenginleştirmiştir. Eserleri hem bölgesel bir kimlik hem de edinilmiş irfan/ahlak öğretisi taşır. Cizre'de bulunan Kırmızı Medresede ders verdiği ve burada defnedilmiş olduğu kabul edilen Melayê Cizirî'nin asıl adı Ahmed'dir. Şiirlerinde bu ismi de kullanmaktadır. Kaynaklara bakılırsa kendisi 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamış bir kişidir. 16. Yüzyılda, mîrler tarafından kurulan bu medreselerin ilk Kürtçe eser veren şairleri yüzyılın ilk yarısında yaşamışlardır. Medreseler asıl ürünlerini yüzyılın ikinci yarısından itibaren vermeye başlamışlardır. 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış iki önemli medrese âlimi ve şairi Melayê Cizîrî'dir. Melayê Cizîrî klasik tarzda bir divanı Kürtçe olarak meydana getiren ilk kişi olması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Medrese eğitimini Cizre, Hakkari, Imadiye ve Diyarbakır'da görerek Diyarbakır'da Mele Taha adında bir âlimden icazet aldığı bilnmektedir (Adak, 186-195). Melayê Cizîrî (Melayê Cizîrî / Malaye Jaziri, 1570–1640) Kürt edebiyatının klasik dönemine damga vuran bir şair ve mutasavvıftır. Divan şiiri formunda yazdığı eserlerinde aşk, marifet, vahdet-i vücud (varlık birliği) ve nefs terbiyesi gibi tasavvufi temaları yoğun biçimde işlemiştir. Etik/ahlak perspektifi, hem Kur'ânî-rehberî değerlerle hem de irfanî aşkın estetik ve metafizik yorumlarıyla harmanlanmıştır.

Melayê Cizîrî (1570–1640), Kürt edebiyatının klasik döneminin en önemli mutasavvıf şairlerinden biridir. Divanındaki temalar aşk, marifet, vahdet-i vücûd, nefs terbiyesi ve ilâhî güzelliğin idraki etrafında şekillenir. Kürt divan edebiyatının zirve temsilcilerinden biri olan Cizîrî'nin, eserleri yalnızca estetik değeriyle değil, barındırdığı zengin tasavvuf ve ahlak öğretisiyle de öne çıkmıştır. Cizîrî'nin şiiri, klasik İslam tasavvufunun temel kavramlarını (marifet, aşk, tecellî, nefs terbiyesi, sohbet, cemal vb.) Kürt kültürel ve dilsel bağlamına taşımış; böylece yerel ve evrensel

1 Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, kasimtatlilioglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-5964-4343

unsurları birleştiren özgün bir irfan geleneği oluşturmuştur. Cizîrî'nin şiiri, tasavvufî geleneği yerel kültürle birleştirerek hem entelektüel hem de estetik açıdan özgün bir ahlak modeli geliştirmiştir. 16.–17. yüzyıllarda Kürt bölgelerinde klasik divan şiirinin gelişmesine medrese kültürü, Arapça–Farsça şiir geleneği ve tasavvufi tarikatlar (özellikle Nakşî ve Kadirî ekolleri) yön vermiştir. Cizîrî, Feqiyê Teyran ve Ali Harirî gibi isimlerle birlikte Kürt edebi modernitesinin temellerini atan isimlerden biridir. Mele unvanı klasik medrese eğitimi gördüğünü göstermektedir. Cizre'de bulunan Kırmızı Medrese'de ders verdiğine inanılmaktadır. İlminin doruğundayken bir rivayete göre hac ziyareti sonrasında bir başka rivayet göre ise bir kadına olan aşkından dolayı medrese eğitimini bırakarak tasavvufa ve mistik şiire yönelmiştir. Tasavvuf çevrelerinde Şeyh-el Cezeri olarak anılsa da en çok Mela unvanıyla bilinmektedir ve kendisi de Dîwanında kedisinden Mela olarak söz etmektedir. Menkıbelerden hangisine inanılırsa inanılsın konu açısından önemli olan nokta iyi bir medrese âlimiyken medreseyi terk ederek tasavvufa ve mistik şiire yönelmiş olmasıdır. Bu noktada Gazalî, Mevlâna Celadeddin, Sâdî, Hâfız, Attâr, Molla Câmi, Molla Sadra ve bazı diğer tasavvufi şahsiyetler arasındaki benzerlik göze çarpacaktır. Bu çalışmada, Melayê Cizîrî'nin tasavvuf ve ahlak anlayışı kavramsal olarak ele alınmıştır (Şengül, 2025; Şerefhan, 2013; Yöyler, 2006; Noyan, 2022; AZARKAN, 2023).

Tasavvufî Çerçeve: Aşk, Cemal ve Marifet

Cizîrî'nin şiirinde "aşk" (şauk/mahabbet) merkezi bir kavramdır; ilâhî aşk, insanı varlığın hakikatine götüren ve marifete (hakikati bilme) vesile olan güç olarak sunulur. Şiirde sevgili (maşuk) motifleri hem dünyevi hem de ilâhî anlamlarda çok katmanlı biçimde kullanılır: maşuk bazen cismî bir sevgili, bazen ilâhî Cemâl'in tecellîsi, bazen de marifetin sembolüdür. Bu yaklaşım, Cizîrî'nin epistemolojisinde bilgiyi yalnızca aklın ürünü olarak görmeyip kalbin/irfanın bilgisine vurgu yaptığını gösterir (Muhammed, 2008).

Varlık Anlayışı: Vahdet ve Tecellî

Araştırmalarda Cizîrî'nin varlık anlayışının klasik tasavvufî "vahdet-i vücûd" (varlık birliği) çerçevesinde değerlendirildiği; fakat onun kendi şairî üslubuyla bunu "vahdet'in farklı ifadeleri, tecellî ve cemal dili" üzerinden açıkladığı belirtilir. Bazı incelemeler, Cizîrî'nin görüşlerini "vahdet-i mutlak" veya "tecellî-odaklı" bir yorumla ifade ettiğini öne sürer; yani yaratılanların sürekli ve çeşitli biçimlerde Rabbin zuhurları olduğu teması şiirlerinde sıkça yer alır. Bu metafizik yaklaşım, şiirdeki ahlakî öğretiyi de ontolojik bir temele oturtur: Erdemler ve nefs terbiyesi yalnızca toplumsal normlar değil, varlığın hakikatine uygun davranışlardır.

Ahlak ve Nefs Terbiyesi: Şiirde Pratik Etik

Cizîrî'nin ahlak anlayışı iki düzlemde ortaya çıkar: (1) Kur'ânî-vehadetli ahlak (hendese/ibadet, dürüstlük, toplumla uyum) ve (2) Tasavvufî/irfanî ahlak (nefsin terbiyesi, aşkın imdada çağrısı, sabır, tevazu). Şiirlerinde nefsin kötü eğilimleri sembollerle (ör. akrep, kurt vb.) betimlenir; erdemler ise çiçek, nergis, kartal gibi aşk ve ilâhî cemal ile ilişkilendirilmiş imgelerle verilir. Nefs kontrolü salt kuralcı bir eğitim değil, aşk ve marifet yoluyla gönülde meydana gelen dönüşüm olarak sunulur. Bu bağlamda, Melayê Cizîrî, ahlakî gelişimi bireyin içsel dönüşümü ve Tanrı'ya yakınlaşmasıyla birleştirir.

Dil, Sembolizm ve Eğitici Estetik

Cizîrî'nin dili, Fars-İslam şiir geleneğinden ödünç aldığı sembol ve formu Kürtçe'ye taşıyarak hem erişilebilir hem de derin bir ahlakî-irfani söylem kurar. Sembolizm aracılığıyla erdemler şiirsel bir estetik kazanır; bu estetik hem ahlak öğretisini yumuşatır hem de okuyucuyu duygusal bir dönüşüme sevk eder. Bu nedenle onun şiiri öğreticiliği doğrudan didaktik ifadelerden çok, estetik tecrübe yoluyla gerçekleştirir.

Sosyal Boyut: Cemaat, Şairin Rolü ve Miras

Cizîrî hem bir öğretmen/mela hem de şair olarak toplumsal bir rol üstlenmiştir; şiiri yalnızca bireysel irfanı değil, toplumsal erdemleri ve kültürel kimliği de desteklemiştir. Eserleri, sonraki Kürt şairleri ve tasavvufî pratikler üzerinde etkili olmuş; Kürt divan şiirinin kurumsallaşmasında önemli katkısı vardır. Onun mirası hem edebî hem de ahlakî-ruhsal bir rehber vasfındadır.

İlâhî Aşk ve Marifet

Cizîrî'ye göre hakikate giden yol "aşk"tır; aşk hem varlığın birliğini sezdirir hem de insanı marifete ulaştırır.

Beyit 1:

"Aşiq im bê-perde her dem ji cemalê re meğer
Perdeya dil çi kirê, bê-perde xudan di dilê."

(Divan, Gazel – yaygın transkripsiyon)

Anlamı:

"Âşık her an ilâhî cemalin perdesiz tecellisine muhtaçtır; gönül zaten perde koysa ne olur, çünkü Hak gönülde perdesizdir."

Tefsirî Karşılaştırma

Bu beyitte Cizîrî, gönlü Hakk'ın tecellisine açık bir mekân olarak görür. Bu anlayış *"Biz insana şah damarından daha yakınız"* (Kaf 50/16) ayetiyle örtüşür. Ayete göre ilâhî hakikat insana uzak değil, bizzat içkindir.

Ayrıca, *"Allah sizin sûretlerinize değil, kalplerinize bakar"* (Müslim, Birr 33) hadisi de Cizîrî'nin gönlü merkez alan tasavvufi yaklaşımını doğrular.

Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Cizîrî, varlık birliğini hem estetik hem metafizik bir söylemle işler.

Beyit 2:

"Her çi di cihan de ye, ew hemu tajellî ye,
Sûretê cihan bibîne, ma'nî li wê biniye."

Anlamı:

"Dünyada ne varsa hepsi ilâhî tecellidir; bu görünen sûretlerin ardındaki manayı gör."

Bu beyit, İbn Arabî çizgisindeki **tecellî–varlık** yorumunu şiirine taşır.

Ayet/Hadis Bağlantısı

Kur'ân:

"Her nereye dönerseniz Allah'ın vechini (yüzünü) görürsünüz." (Bakara 2/115).

Hadis:

Peygamber Efendimiz: "İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir" (Buhârî, Îman 37).

Bu metinler Cizîrî'nin tecellî merkezli varlık anlayışını destekler: Kâinattaki her varlık Allah'ın bir "işareti"dir.

Nefs Terbiyesi ve Ahlak

Cizîrî'nin ahlak felsefesinin temeli "*nefsin tezkiyesi*"dir. Bu kavram Kur'ân'da sıkça vurgulanır:

"Nefsini arındıran kurtulmuştur" (Şems 91/9).

Beyit 3:

"Nefsê ji te re dijmin e, her dem kîjan tedbîr e?
Her kim bi dil xudan gîr e, nefsê wî bi dest gir e."

Anlamı:

"Nefs senin düşmanındır; ona karşı tedbir ne olabilir? Kim gönlünü Allah'a bağlarsa, nefsi onun elinde esir olur."

Hadis Karşılaştırması:

Peygamber Efendimiz buyurur:

"Gerçek mücahit, nefsiyle mücadele eden kimsedir" (Tirmizî, Fadâil 2)

Bu hadis ile Cizîrî'nin beyiti arasında tam bir paralellik vardır: ahlakî yükseliş nefisle iç savaşla başlar.

Aşkı Ahlakın Kaynağı Olarak Gören Yaklaşım:

Cizîrî'ye göre ahlak, dışsal kurallardan önce *"aşkın arındırıcı gücünün"* sonucudur.

Beyit 4:

"Aşiqî bê-ahlakî ye? Ne, axlaq ji wî tê ye,
Aşiq çi zeman xwesha, çend dîlê wî nû beye."

Anlamı:

"Aşk ahlaksızlık mıdır? Hayır, aksine ahlak, aşktan doğar. Âşık her dem yenilenen bir gönle sahiptir." Bu beyitte ahlakın kaynağı aşktır; yani merhamet, sabır, tevazu gibi erdemler ilâhî aşkın tezahürleridir.

Kur'ân Bağlantısı:
"O mü'minler ki kalpleri Allah'ı andıkça yumuşar" (Zümer 39/23)
Kalbin yumuşaması → ahlaka dönüşür.
Cemal Estetiği ve Ahlak:
Cizîrî, "güzellik" (cemal) kavramını hem estetik hem de ahlaki bir unsur olarak işler.
Beyit 5:
"Cemalê xudan derya ye, gxemrê wî hemû mefhar e;
Her kes ku li cemalê wî, xwe bê, bi xwî qanî ye."
Anlamı:
"Allah'ın cemali bir deryadır; onun şarabı tüm övgülerin kaynağıdır. Kim bu cemali temaşa ederse kendi benliğinden geçer."
Bu, kibirden arınma, "ene"nin kırılmasıdır; tasavvuf ahlakı bunu hedefler.

Toplumsal Ahlak ve İnsani Sorumluluk
Cizîrî yalnızca bireysel içsel dönüşümü değil, toplumsal erdemleri de önemser.
Beyit 6:
"Mirov bi mirovan xweş e, ne bi dîwem û jahlê,
Xelkê xwedayî navda ye, tê girtin bê-'aql û 'ilalê."
Anlamı:
"İnsan, insanlarla güzeldir; cehalet ve düşmanlıkla değil. Halk içinde Tanrı'nın tecellileri vardır; onları akılsızca küçümsemek doğru değildir."
Bu beyit, insanlara merhamet ve saygı duymayı İlâhî hakikatin bir gereği görür.
Ayet bağlantısı:
"Biz insanoğlunu şerefli kıldık" (İsrâ 17/70)
Toplumsal ahlakın temeli: her insanın yaratılıştan gelen bir değer taşıması.

Medrese Geleneği:
Cizîrî'nin eğitim aldığı medrese sistemi;
Mantık
Nahiv/sarf
Kelam
Fıkıh
Tasavvuf
Şiir eğitimi veren güçlü bir disiplindi.
Bu nedenle Cizîrî'nin şiirinde hem felsefe hem metafizik hem de Arapça ve Farsça klasiklerin etkisi görülür.

Tasavvufi Atmosfer
Cizîrî'nin döneminde İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi bölgede oldukça yaygındı. Şair, bu geleneği estetik bir dil ile yorumlamıştır.

Bilgi Türleri: Akıl ve İrfan
Tasavvufi epistemolojiye göre üç temel bilgi türü vardır:
İlmü'l-yakîn (aklî bilgi)
Aynü'l-yakîn (şahitlik bilgisi)
Hakkü'l-yakîn (hakikatin içsel tecrübesi)
Cizîrî'nin divanında bu üç aşamanın tamamı mevcuttur; fakat en üst düzey bilgi **kalbin tecrübesidir.**
Kalp Merkezli Bilgi
Cizîrî'ye göre hakikat kalpte tecellî eder. Kalbin bu merkezi rolü Kur'ân'da da şöyle vurgulanır:
"Onların kalpleri vardır ama anlamazlar" (A'râf 7/179)

Aşkın Bilgi Doğurucu Rolü
Aşk, sadece duygusal bir hâl değil, epistemolojik bir ilkedir.
Aşkın Metafizik Konumu
Cizîrî için aşk:
Varlığın temel enerjisidir,
Yaratılışın sebebidir,
İnsanın asli itici gücüdür.
Bu görüş Hallac, Rûmî ve İbn Arabî çizgisine yakındır.
Beyit Analizleri
Beyit 1:
"Aşiq im bê-perde her dem ji cemalê re meğer
Perdeya dil çi kirê, bê-perde xudan di dilê."
Yorum:
Aşk, perdeyi kaldırır ve kalbi ilâhî tecellinin aynası yapar.
Beyit 2:
"Şem'a şewqê te dila min hemû roj şewqdar kir
Bê te, heqîqeten ne rojek, ne şewyek şewqdar e."
Yorum:
Aşkın yokluğu zamanın anlamını yok eder.
Kur'ân / Hadis Bağlantıları
"O müminler ki Allah anıldığında kalpleri ürperir" (Enfâl 2)
"Kişi sevdiğiyle beraberdir." (Buhârî).

Vahdet-i Vücûd ve Varlık Tasavvuru
Allah–Âlem İlişkisi
Cizîrî, varlığın birlik haline işaret eder.
Beyit 3:
"Her çi di cihan de ye, ew hemû tajellî ye;
Sûretê cihan bibîne, ma'nî li wê biniye."
Bu beyit, tecellî teorisinin doğrudan ifadesidir.
Tecellî Teorisi

Tasavvufta tecellî, Allah'ın isim ve sıfatlarının âlemde görünmesidir. Cizîrî, bu görünüşü estetik bir dil ile ifade eder.

Ayet Bağlantısı

"Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır." (Bakara 115)

Ahlak Anlayışı

Cizîrî'nin ahlakı iki temel üzerine kuruludur:
Nefs tezkiyesi
İlâhî aşka dayalı ontolojik dönüşüm

Nefs Terbiyesi

Beyit 4:

"Nefsê ji te re dijmin e, her dem kîjan tedbîr e?"

Kur'ân: *"Nefsini arındıran kurtulmuştur"* (Şems 9)
Hadis: *"Mücahit nefsiyle mücadele edendir"* (Tirmizî)

Ahlakın Kaynağı Aşk

Beyit 5:

"Ne, axlaq ji wî tê ye; aşiq çi dem xwesha…"

Erdemler aşkın tecellisidir.

İrfanî Ahlak

Bu ahlak türü, dışsal kurallardan ziyade içsel arınmayı hedefler.

Cizîrî'nin Estetik Ahlakı

Cemal Kavramı

Cizîrî için cemal, "Allah'ın güzelliği"dir.

Beyit 6:

"Cemalê xudan derya ye…"

Cemal → Tevazu → Ahlak dönüşümü

Estetik Tecrübenin Ahlakîleştirici Gücü

Estetik (şiir, güzellik, renk, ışık) ahlaka dönüşür.

Sembolik Dil ve İmaj Sistemi

Cizîrî'nin divanı sembollerle doludur:
Gül → *İlâhî cemal*
Bülbül → *Aşık*
Şarap → *İlâhî vecd*
Nergis → *Sevgilinin gözü*
Kandil/ışık → *Tecellî*
Her sembol hem estetik hem metafizik anlam taşır.

Toplumsal Ahlak

Beyit 7:

"Mirov bi mirovan xweş e..."

Cizîrî'nin toplumsal ahlakı:
Merhamet
Adalet
Kibirsizlik

İnsanların değerini bilme (Doru, 2016; Dost, 2018).

Sonuç

Bu çalışmada medrese eğitimi almış mutasavvıf bir âlimin Tasavvuf görüşleri insan-ı kâmil bağlamında analiz edilmeye çalışıldı. Melayê Cizîrî'nin tasavvuf anlayışı, klasik Sufi kategorilerle (marifet, vahdet, nefis-terbiye) uyumlu fakat şiirsel olarak kendine özgü bir ifadedir: Aşk merkezli, tecellî vurgulu ve estetik-pratik bir ahlak anlayışı. Ahlak onun için salt kurallara riayet değil, gönülde meydana gelen metafizik bir dönüşüm ve Tanrı'nın güzelliğine yöneliştir. Bu yönüyle Cizîrî, hem Kürt edebiyatında hem de İslam tasavvuf geleneğinin bölgesel yorumlarında köşe taşı sayılabilir. Daha derin analizler için şiirlerinin orijinal gazel ve kasidelerinin dikkatle okunması ile hem metin-içi (metaphor/sembol) hem de tarihî kaynak taraması yapılması gereklidir. Melayê Cizîrî'nin tasavvuf ve ahlak anlayışı; "ilâhî aşk merkezli olup, vahdet-i vücûdî bir varlık yorumuna dayanır, ahlakı içsel dönüşüm ve nefs tezkiyesi ile temellendirir ve Kur'ân ve hadislerle uyumlu bir irfanî çerçeve sunar". Sembolizm ve estetiği ahlaki eğitimin bir parçası olarak kullanır. Bu yönleriyle Cizîrî, yalnızca bir şair değil, klasik İslam tasavvufunun bölgesel ama özgün bir yorumcusudur (Alkış, 2013; Tunç, 2012). Mela ile ilgili yapılan önceki sempozyumlarımızda onun varlık, tevhit ve bilgi anlayışları üzerinde durulmuştu. Mela, kendinde önceki tasavvufi geleneğe uyarak, aşkı adeta yaratılışın mayası, alemdeki kesrette vahdet ve tevhidin var olduğu ilkesini benimsemiş, Allah ve Hz. Peygamber aşığı bir alimdir. Onun ahlak anlayışında Allah ve Peygamber sevgisi, en yüce değerdir. Zira Kur'an ve Sünnet'in de bizlere anlatmak istediği bakış açısı budur. Melayê Cizîrî, tasavvufî şiir geleneğinde ahlakî erdem ve nefs terbiyesi gibi temaları incelikle işlemiş, bu yönüyle hem sufî hem entelektüel bir çerçevede bu meseleleri bütünlemiştir. Bu bağlamda Mela'nın şiirlerinde ahlak, sadece bireysel bir erdem değil, ilahi aşk ve manevi yolculukla iç içe geçmiş bir varoluş hâlidir. Divan'da yer alan "çıplak söz" yerine sembolik anlatımlarla (örneğin, aşk, cemâl, nur, rûhî temsiller) ahlaki derinlik arayışı dikkat çekmektedir.

Kaynakça

Ehmedê Xanî Külliyatı: *Nûbehara Biçukan Analiz ve Şerhi*, İstanbul: Avesta, 2008.

Algar, H. (2013). "Tasavvuf ve Kürt Medrese Geleneği Üzerine."

Azarkan, M. Ş. (2023). Molla Ahmet Cezeri'nin Divan Nüshaları, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,* 22(86), 618-629. (https://doi.org/10.17755/esosder.1230155).

Alkış, A. (2013). *Melayê Cızirinin Dîwanında Tasavvufi Mazmunlar*. İstanbul: Nûbihar Yay.

Cizîrî, Melayê. *Dîwan*. Çeşitli nüshalar.

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

Dost, J. (2018). *Cizîrî, Mela Ebdusselamê, Şerha Dîwana Melayê Cizîrî.* (Çev: J. Dost). İstanbul: Dara yay.

Muhammed, H. C. (2008). *Melayê Cizîrî: Sevgi ve Güzelliğin Şairi*. (Çev. Ü. Demirhan). İstanbul: Hivda.

Noyan, Ş. (2022). Melaye Ciziri'nin Divanında Yer Alan Bitki ve Hayvan Türlerinin Tasavvuf Felsefesi Açısından Analizi. Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı.

Tunç, O. (2012). *Cizîrî, Mela Ahmedê Dîwan*. (Çev. O. Tunç). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Şengül, S. (2025). Melaye Ciziri ve Medreselerde Diwan Okuma Geleneği. (https://kurdarastirmalari.com/details/melay-cizr-ve-medreselerde-dwan-okuma-gelenegi).

Şerefhan, B.(2013). Şerefname*: Kürt Tarihi*. (1.Cilt). İstanbul: Nûbihar yay.

Yöyler, C. (2006). Şîroveya *Dîwana Melayê Cizîrî,* İstanbul: İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları.

Çevrim içi kaynaklar

https://islamansiklopedisi.org.tr, Erişim tarihi: 27.01.2026

https://tr.wikipedia.org/wiki/Molla Ahmed-i Ceziri, Erişim tarihi: 27.01.2026.

https://zimanuwejeyakurdi.wordpress.com/2013/08/28/molla-ahmed-i-ceziri-kimdir, Erişim tarihi: 27.01.2026.

http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?, Erişim tarihi: 27.01.2026.

https://melayeciziri.sirnak.edu.tr/, 27.01.2026.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN "RUH" REDİFLİ GAZELİNDE SİHR-İ HELÂL SANATI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Songül DURMAZ[1]

Giriş

17. yüzyıl Klâsik Kürt edebiyatı şairi olan Melayê Cizîrî'nin poetikasının merkezinde, şiiri yalnızca bir estetik ifade alanı olarak değil, hakikate yaklaşmanın imkânı olarak görmesi yatar. Onun şiirinde dil, anlamın dış kabuğu olmaktan öte, varlıkla temas kurmanın bir aracıdır. Bu nedenle Cizîrî, kelimenin sesini, çağrışımını ve kökenini titizlikle işleyerek hakikat ile mecaz arasında sürekli bir gidiş geliş imkânı yaratır. Şiirin anlamı tek bir düzeyde durmaz; okuyucuyu hem görünen hem de görünmeyen anlam katmanlarına çağırır.

Melayê Cizîrî'nin poetikasının en çarpıcı yönlerinden biri, hakikat ile mecaz arasındaki ince çizgiyi ustalıkla sürdürmesidir. Ne tamamen sembolik kapalılığa düşer ne de anlamı doğrudan teslim eder. Kelimenin mahiyetine, sesine ve bağlamına yüklediği estetik sorumluluk sayesinde şiiri hem aklî hem de zevkî bir tecrübeye dönüşür. Bu yaklaşım, onun şiirini yalnızca güzel söyleyiş düzeyinde değil, aynı zamanda derin bir düşünsel zemin üzerinde inşa edilen bir estetik forma dönüştürür.

Bu poetik atmosfer içinde Mela'nın dili, klasik belâgatın imkânlarını tasavvufî derinlikle kaynaştıran, anlamı sürekli genişleten nüanslı bir yapı sergiler. Kelimelere yüklenen çok yönlü çağrışım, mazmunların yerli yerince kullanımını aşarak neredeyse her dizeyi çok katmanlı bir semantik örgüye dönüştürür. Mela aklî ve kalbî ilimleri birleştirmiştir. (Doru, 2016)

Bu kapsamda, Cizîrî'nin şiirlerinde yer yer karşılaştığımız soyut redifler, derinleşen anlam katmanları, duyusal geçişlere dayanan sinestezik imgeler ve kelime tasarrufları, onun üslubunun Sebk-i Hindî'nin ince ve girift söyleyiş tarzıyla temas hâlinde olduğunu düşündürür. Bu özellikler, söyleyişte yoğunluk, imge derinliği ve anlamda çok boyutluluk arayan Sebk-i Hindî estetiğiyle Cizîrî poetikası arasındaki bağı görünür kılar. Bu poetik zemin içinde özellikle "sihr-i helâl" sanatı, şairin anlamı derinleştiren ve genişleten sanatını ortaya koyar. Çalışmanın devamında sihr-i helal sanatının teorik çerçevesini belirleyerek, ardından Melayê Cizîrî'nin "ruh" redifli gazelinde beyitler üzerinde nasıl işlediği incelenecektir.

1 durmazsongul6363@gmail.com

1. Sihr-i Helal Sanatı

Arapça kökenli "sihir" kelimesi sözlükte; aldatma, gizli etki oluşturma, bir şeyi aslının dışında gösterme ve hayreti celbeden davranış anlamlarına gelir. Klasik sözlüklerde sihir, sebebini anlamakta zorlanılan, tesiri akıl sınırlarını aşan gizli etki olarak tanımlanır. Bu anlamıyla sihir hem hayranlık hem de tereddüt uyandıran bir olgu olarak hem olumsuz hem de mecazî bir yön taşır.

Edebî bağlamda ise "Sihr-i Helâl" ifadesi, sihrin olumsuz çağrışımından ayrılarak, sözün güzelliğiyle etkileyici hâle gelmesini ifade eder. Başlangıçta "güzel, özlü ve zarif söz" anlamında kullanılan bu deyim, zamanla klasik şiirde belirli bir söz sanatını karşılayan terim hâline gelmiştir. Buna göre Sihr-i Helâl, bir kelimenin veya kelime grubunun beyitte iki mısra arasında anlam köprüsü kurması, yani her iki mısrada da farklı ama tamamlayıcı anlamlar taşımasıyla ortaya çıkar.

Bu sanat hem yapısal hem de anlam yönüyle dikkat çeker. Bir kelime veya ara cümle hem ondan önceki sözlerin sonunda hem de ondan sonraki sözlerin başında anlamlı olacak şekilde kullanıldığında, ifadenin ruha hoş gelmesi sağlanır. Bu geçiş hem ses hem mana bakımından bir ahenk oluşturur ve sözün okuyucu üzerinde büyüleyici bir etki bırakmasına imkân verir.

Kur'an-ı Kerim'de sihir kavramı çoğunlukla inkârcıların peygamberlere yönelik suçlamaları bağlamında geçse de Bakara Suresi'nin 102. ayetindeki dil yapısı bu kavrama farklı bir anlam ufku kazandırır. Ayetteki "insanlara sihri ve Bâbil'de Hârût ile Mârût adlı iki meleğe indirileni öğretiyorlardı" ifadesinde, sihir kelimesinin iki cümle arasında anlam bağı kurabilecek bir konumda yer alması dikkat çekicidir. Bu yapı, edebî bakımdan Sihr-i Helâl sanatının işleyiş biçimini hatırlatır: Bir kelime, iki farklı anlam düzleminde yer alarak metne derinlik kazandırır. Hz. Peygamber'in ''İnne mine'l-beyâni le sihran" "Bazı sözlerde sihir vardır" hadisi de bu anlamı destekler niteliktedir. Dolayısıyla Sihr-i Helâl hem edebî bir sanat hem de kelime anlamının dışına çıkmadan büyüleyici bir ifade gücünün aracıdır.

2. Sihr-i Helal Sanatının Ruh Redifli Gazelde İşleyişi

Bu bölümde gazelden örneklerle sihr-i helal sanatının anlam ve yapı özelliğini ele alınacaktır.

Heyfe qeyda xak û gil bit, `arifê çalaki rûh
Dê mucerred bit ku pertew dit ji nû ew paki rûh

Yazık o arife ki toprağa ve çamura saplanmışsa ruh
Yeniden ışık verip parlarsa kurtulur o zaman saf ruh[2]

2 Çalışmamızdaki Türkçe tercümeler, Prof. Dr. M. Nesim Doru'nun henüz yayınlanmamış çevirisi esas alınmıştır.

Bu beyitte "arifê çalaki rûh" ibaresi hem ilk mısranın anlamını tamamlamakta hem de ikinci mısraya taşındığında yeni bir anlam boyutu kazanmaktadır. Beyitin sihr-i helal sanatıyla bir diğer okunuşu mısralar arası geçişle şu şekildedir:

"Toprağa ve çamura saplanan arifin çalak ruhu, yeniden ışık verip parladığında arınır ve kurtulur."

Bu yapı, beyitteki semantik akışın çift yönlü ilerlemesini sağlayarak sihri helâl etkisini oluşturan söyleyiş oyununa zemin hazırlar.

Qeydê xak û gil nebit da bê hicab û perde
Mislê bedrê carinan têxit xusûfê xaki rûh

Perde ve hicap kalksın diye toprak ve çamurdan kurtulmak gerekir
Çünkü ay tutulduğunda nasıl sönerse toprakta da öyle söner ruh

"Hicab û perde" ifadesi ikinci mısraya taşındığında beyit şu şekilde yeni bir anlam kazanır:

"Perde ve hicap, ay tutulduğunda nasıl sönerse, toprakta da öyle söner ruh."

Beyitte husuf yani ay tutulması metaforik olarak kullanılmıştır: Ay tutulunca karanlıkta kalır; benzer şekilde, insan bedeni de ruhunu kavrayınca, yani ruh aydınlanınca, bedeni yalnızca ceset hâlinde, karanlıkta kalır. Burada, görünüşte olumsuz bir durum gibi görünen bedensel karanlık, aslında ruhun üstünlüğünü ve aydınlanmasını vurgulayan olumlu bir metafor işlevi taşımaktadır.

Dolayısıyla Sihri Helâl sanatının okuyucuda çeşitli anlamları çağrıştıran klasik bir örnek olarak değerlendirilebilir; ifade hem metaforik hem de sembolik anlam katmanlarıyla zenginleştirilmiştir.

Şemê sir nûr nadirit, ger ew nekit perhîzi dil
Zewqê cama işqê nakit, ger nekit îmsaki rûh

Sır kandili ışık vermez kalp arınmadıkça kir ve pastan
Aşk kadehi zevk vermez dünyadan elini çekmezse ruh

Her iki mısrada da "perhîzi dil" özne görevindedir. Kalbin perhizi, masivadan tamamen arınmayı ifade eder. Bu ifade ikinci mısranın başına taşındığında "Kalp arınmadıkça, dünyadan elini çekmedikçe aşk kadehi ruhu zevke erdirmez" biçiminde yeni bir anlam katmanı oluşturur. Burada anlam çoğalması sihri helâl etkisinin temel mekanizmasını görünür kılar.

Ger xeber darî ji sirra "kuntû kenzen" guh bidêr
Da bi sed tewrî beyan kit, maneyê "Lewlaki" rûh

Kulak ver eğer duyduysan 'küntü kenzen'in sırrını
Açıklar sana 'levlake'nin anlamını yüz tarzda ruh

Birinci mısrada anlam "Küntü kenzen'in sırrını duymuşsan kulak ver" şeklinde tamamlanırken, "guh bidêr" (kulak ver) ifadesi ikinci mısranın başına taşındığında anlamı şöyle genişletir:

"Ruh, sana yüz tarzda levlake'nin anlamını açıklar; kulak ver."

Bu çift yönlü okuma hem semantik yoğunluğu arttırır hem de beyitteki anlam büyümesini sihri helâl bağlamında belirginleştirir.

Lami`ê sirra tecellî, ser li Tûra dil didit
Debtê nakit wê mecalê, sed hezar eflaki rûh

Tecelli sırrının ışığı Tur dağı gibi olan gönlüme vurur
Yüz bin felek olsa da bu mecali zapt edemez ruh

Bu beyitte Mela Hz. Musa kıssasındaki Tûr tecellisine telmihte bulunuyor Tecellinin ağırlığı karşısında insanın dayanıksızlığına yapılan hatırlatma, gönlün tecelliye mazhar oluşunu yüceltir.

Beyitin birinci mısrasının son kısmında geçen

"Tûra dil didit" ifadesi ikinci mısraya taşındığında şu yeni yapı ortaya çıkar:

"Gönlüme Tûr gibi vuran bu tecellinin mecâlini yüz bin felek de olsa zapt edemez ruh."

Bu kullanım, beyitte anlamın bir mısradan diğerine akarak genişlemesini sağlar.Akış anlamı kuvvetlendirir ve etkiyi arttırır.

Dê bi vê endaz û terzê dê dibit sihrê helal
Ger ne bala teb`i bit wek pehlewan çalak-i rûh

Bu tarz ve ölçüyle olur mu hiç sihr-i helâl
Çalak bir pehlivan gibi yüce tabiatlı olmadıkça ruh

Gazelde sihr-i helal sanatı aramamıza sebep olan tamlama gazelin bu beyitinde geçmektedir. Beyiti incelediğimizde şair böyle bir ölçü ve tarzda sihr-i helal olmayacağını ifade eder, fakat bu beyitin anlamına baktığımızda sihr-i helal sanatının bu gazelde ölçü ve tarz itibariyle olmaması bekleriz fakat burda da şair söz oyunu yaparak sihr-i helal tamlamasını kelime anlamıyla kullanır. Şair gazelde dilin sınırlarını, imkânlarını kullanarak okuyucu üzerinde sihir etkisi bırakan bir anlama işaret ediyor. Nitekim gazel bütünüyle ele alındığında bu anlamı doğrulamaktadır.

Beyitin birinci mısrası "Bu tarz ve ölçüyle olur mu hiç sihr-i helal" derken sihri helâl tamlaması başa ikinci mısranın başına gelerek "Sihr-i helal çevik bir pehlivan gibi yüce tabiatlı olmadıkça ruh" diye anlamlanmaktadır. Burdaki anlamı göz önünde bulundurduğumuzda Mela gazelinde sihr-i helal sanatını çevik bir etkide kullandığını da söylememiz mümkündür.

Şehsiwar îro kemend avêhtine qelbê Melê
Bendi nakit xeyrê fitraka te sed fitraki rûh

Şehsuvar kement atmış bugün Mela'nın kalbine
Senin bendinden başka yüz bent olsa da bağlanmaz ruh

Ruh redifli gazelin mahlas beyitinde "Qelbe Mela" tamlaması hem birinci mısranın hem de ikinci mısranın öznesidir. Bu minvalde anlam birinci mısrada "Şehsüvar kement atmış bugün Melanın kalbine" diye tamamlanırken ikinci mısrada " Mela'nın kalbine senin bendinden başka yüz bent olsa da bağlanmaz ruh" diye ikinci bir okumayı da bünyesinden

taşır. Mahlas beyitte sihr-i helal sanatına tekabül eden söz grubunun "Mela'nın kalbi" tamlaması olması tesadüfi değildir. Şair kalbini tecellinin merkezi olarak görmektedir ve ruh gibi soyut bir redifi kullanarak tecelliye mazhar olan gönlünü gazel boyunca her beyitte bir başka yönüyle işlemektedir.

Sonuç

Klasik şiirde beyit merkezli anlam örgüsü yaygın olsa da Melayê Cizîrî'nin Divanı, bu sınırı aşan örnekler sunar. "Ruh" redifli gazelde anlam, her beyitte kendi iç bütünlüğünü muhafaza ederken aynı zamanda beyitler arasında genişleyen ve birbirini tamamlayan bir semantik süreklilik oluşturur. Her beyitin ikinci mısrasında yer alan ruh redifi kendinden sonra gelen beyitin ilk mısrasına eklemlenerek gazelde bütünlüğün meydana gelmesini sağlar. Bu sürekliliğin merkezinde yer alan "ruh" redifi, yalnızca bir tekrar unsuru değil, gazelin hem tematik hem de ontolojik eksenidir. Redifin her beyitte yeniden kurulması, şiirde bir "vurgu birimi" meydana getirir; kelime her tekrar edilişinde başka bir anlam katmanına açılır. Böylece ritmik tekrarın sağladığı süreklilik, sihr-i helâl sanatının çok anlamlı bir pencere açmasıyla şiire zenginlik katar.

Bu bağlamda sihr-i helâl, Melayê Cizîrî'de salt bir söz hüneri olarak ortaya çıkmaz. Kelimenin ses, bağlam ve çağrışım üzerinden kazandığı yeni anlam imkânları, hakikatin farklı cihetlerden görünmesini sağlar. Sözcüklerin mısralar arasında anlam değiştirerek katmanlaşması, ruh kavramının her beyitte başka bir yönüyle ele alınması ve ifadelerin beyitler arası geçişlerde derinleşmesi, sihr-i helâlin gazelin bütününe yayılan bir ifade bütünlüğü kazandırmıştır. Bu yönüyle söz konusu sanat, belirli beyitlere sıkışmış bir teknik değil; gazelin anlam örgüsünü taşıyan temel estetik ilkedir.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu temel sonuç: Cizîrî'nin şiirinde anlam, kelimenin sınırlarını aşarak hakikat alanına doğru genişler; sihr-i helâl ise bu genişlemeyi mümkün kılan estetik işleve sahip olan bir söz sanatıdır. "Ruh" redifli gazel bu bağlamda, şairin dil ile hakikat arasında kurduğu ince ilişkiyi, kelimenin hem ses hem anlam olarak ortaya koymuştur.

Kaynakça

Bilgegil, K. (1989). Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belagat (2. Baskı). İstanbul: Enderun Kitabevi.

Doru, M. N. (2016). Melayê Cizîrî: Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sufi'nin Portresi. Nûbihar Yayınları.

Saraç, Y. (2018). Belagat Kitabı. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Dilovan, S. (t.y.). Diwan / Melayê Cizîrî. Nûbihar Yayınları.

MELAYÊ CİZÎRÎ'NİN FINIK'TE BİR İMAMLA TARTIŞTIĞI AHLAKİ İLKELER

Abdullah YAŞIN[1]

Giriş: Ahlâkın Kaynağı ve Anlamı

İslam düşüncesinde Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in (as) sünneti ve icmâ, ahlâki değerlerin temelini oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim ahlâkı, gelip geçici bir hâl olarak değil beşerin iç dünyasında yerleşen ve karakterinin bir parçası haline gelen bir yapı olarak ele alır. Bu yaklaşımı kelimenin dilsel kökeninde de gözlemlemek mümkündür. Ahlâk sözcüğü Arapça hulk veya huluk kökünden gelmekte ve "din, tabiat, karakter" anlamlarını taşımaktadır.

Güzel ahlâk; sade, içten ve temiz bir yaşam anlayışını yansıtır. Bu anlayışta olan insanda yalan, sahtekârlık, alaycılık, kıskançlık ve gıybet gibi olumsuz davranışlar ya hiç görülmez veyahut pek cüz'îdir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber (as) için "Muhakkak ki sen yüce bir ahlâk üzerindesin"[2] buyrularak ahlâkın temel bir unsur olduğu beyan edilmiştir. Bu husus, Hz. peygamberin (as) sözü olan " İyilik güzel ahlâktır" buyruğu ile pekiştirilmiştir.

Söz konusu ahlâk anlayışının izleri, Melayê Cizîri'nin şiirlerinde ve yaşanmış olaylar bağlamında somut bir biçimde tezahür etmektedir.

Finik İmamı Olayı: Ahlâkî Bir İhlalin Ortaya Çıkışı

Rivayet odur ki, Cizre'nin Finik köyünden Şehmus adında bir imamın geceleri divanda Şêyh Ahmed El-Cezerî'nin kasidelerini kendi şiirleriymiş gibi okumaktadır. Bu durum Melayê Cizîrî tarafından duyulmuş ve imamın yaptığı davranışı ahlâki bir sapma olarak değerlendirmiştir. Yaşanan hadise kendisi için bir rahatsızlığın ötesinde, ilmin ve sözün emanetiyle alakalı ciddi bir ahlâk ihlali olarak görülmüştür.

Melayê Cizîrî bu sapmayı, Finik imamına hitaben "Ey Mela name te ye xemset'eşer" kasidesini kaleme alarak eleştirmiştir.

Hammadê Arab Vakası: Ahlâkî Uyarının Arka Planı

Melayê Cizîrî'nin bu sert uyarısının arka planında, Cizre'de daha önce yaşanmış ve halk arasında ibretle anılan Hammadê Arab vakası bulunmaktadır. Rivayetlere göre Hammadê Arab, kendisini şeyh olarak tanıtmış; sahte kerametler göstererek halkı etkilemiştir. "Allah" diyerek nara

1 Araştırmacı-Yazar,

2 Kuranı Kerim, Kalem Suresi, Ayet: 4.

attığında sağ kolundan kan, bir başka narada sol kolundan su akıttığını iddia etmiş; Dicle Nehri üzerine seccade sererek batmadan namaz kıldığı izlenimini vermiştir. Bu gösteriler kısa sürede halkın büyük bir kısmını etrafında toplamış, gerçek âlim ve mürşitlerin önüne geçmesine sebep olmuştur. Ancak Şeyh Abdurrahman-ı Veli'nin girişimiyle, Cizre halkının huzurunda yapılan imtihanda bu kerametlerin birer hile olduğu ortaya çıkmıştır. Hammadê Arab'ın bedenine gizlediği kan ve su dolu düzeneklerle insanları aldattığı anlaşılmış; böylece sahtekârlığı ifşa edilmiştir. Sahtekarlığı ortaya çıkan Hammade Arab olay sonrasında Cizre emiri tarafından cezalandırılmıştır. Bu olay, sahte ilim ve sahte maneviyat iddiasının er ya da geç açığa çıkacağını gösteren ibretlik bir örnek olarak hafızalara kazınmıştır.

Melayê Cizîrî'nin Finik imamına yönelik uyarısı, işte bu tarihsel tecrübenin ışığında daha anlamlı hâle gelmektedir.

Kaside: Şiir Yoluyla Ahlâkî İkaz

Kaside şu beyitle başlar:

"Ey mela name te ye xemset'eşer,
Tu bi şi'rê te ne gotî xwe dikî qend û şeker."

(Ey mela, adın on beş harfe denktir;
Söylemediğin bir şiirle kendini sevdirmeye çalışıyorsun.)

Bu beyitte Melayê Cizîrî, ebced hesabıyla muhatabını ima ederken, başkasına ait bir sözü sahiplenmenin ahlâkî karşılığını açıkça ortaya koyar. Tasavvuf geleneğinde bu durum, emanete ihanet olarak kabul edilir.

Eleştiri şu beyitlerle derinleşir:

"Durrê nasufte di dihûnî me nedî misle te qet,
Ne di semte Ecemî de ne di iqlîmê Teter."

(Deliksiz ham inciler diziyorsun;
Ne Acem diyarında ne de Tatar ülkesinde senin gibisi görülmüştür.)

Mela burada, zahiren parlak görünen ancak hakikat süzgecinden geçmemiş sözlerin değersizliğini ifade eder. Emek verilmeden, hak edilmeden ortaya konan söz, ne kadar süslü olursa olsun ahlâkî bir kıymet taşımaz.

Nefs, Riya ve Kendini Yüceltme Eleştirisi

Kaside, imamın kendini övmesi ve başkalarını kötülemesi üzerinden devam eder:

"Ev çi şi'r û xezel û medh û senayê xwe dikî,
Di civatan we dibêjî me te'n û bi xeber."

(Bu ne çok şiir, gazel, övgü ve sena;
Gittiğin her mecliste bize sövüp duruyorsun.)

Bu beyitlerde Melayê Cizîrî, nefsin hâkimiyetini ve riya hâlini eleştirir. Tasavvufî ahlâkta kendini yüceltme, insanı hakikatten uzaklaştıran en tehlikeli davranışlardan biridir.

Toplumsal Ahlâk ve İfşa

Mela'ya göre ahlâk yalnızca bireyin iç dünyasında kalmaz; toplum içinde sınanır:

"Tu dizanî Finik'a te ne mekanê xezelan e,
Çi buha tene meta'ê te eya bê ser û ber."

(Finik'te gazel ehli yoktur, bunu sen de bilirsin;
Tanınmayan metaına kimse değer vermez.)

Bu beyit, sahte sözlerin ancak bilgisiz ortamlarda karşılık bulabileceğini anlatır. Hakikat ise er ya da geç ortaya çıkar.

Hammadê Arab Kıssası: Ahlâkî İbret

Melayê Cizîrî, Finik imamını uyarırken Cizre'de yaşanmış Hammad'ê Arab hadisesini hatırlatır:

"Dest û payan ji berê zede bikî dê te bikim,
Mislê Hemmadê Ereb her wekî Şêx anî bi ser."

(Şiirime yeniden el uzatırsan,
Hammad-ı Arab'ın başına gelenleri senin de başına getiririm.)

Bu ifade bir tehditten ziyade, sahtekârlığın kaçınılmaz sonuna dair ahlâkî bir hatırlatmadır. Hammad'ê Arab kıssası, sahte kerametlerle halkı kandırmanın nasıl bir akıbetle sonuçlandığını göstermektedir.

Melayê Cizîrî'nin Ahlâk Anlayışı

Bu hikâye ve kaside birlikte değerlendirildiğinde Melayê Cizîrî'nin ahlâk anlayışı açıkça ortaya çıkar:

Şiir ve ilim emanettir, gasp edilemez.

Başkasının sözünü sahiplenmek ahlâkî bir suçtur.

Şiir, hakikati örtmek için değil, hakikati ifşa etmek için vardır.

Ahlâk yalnızca bireysel değil, toplumsal bir sorumluluktur.

Bu nedenle Mela, Finik imamının cezalandırılmasını istemez; fakat sahtekârlığının bilinmesi için bu kasideyi Divan'ına alır. Böylece yüzlerce yıl okunacak bir ahlâk metni bırakır.

Sonuç

Melayê Cizîrî'nin Finik imamıyla yaşadığı bu kıssa, ahlâkın şiir aracılığıyla nasıl savunulduğunu gösteren önemli bir örnek teşkil eder. Mela, ilmin ve sözün emanet olduğunu hatırlatırken, şiiri ahlâki bir ikaz olarak kullanmıştır. Bu kaside, başkasına ait sözün sahiplenmesinin veyahut ilmi gasbetmenin ahlâki açıdan meşru olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu ahlâkî duruş, günümüzde çağdaş akademide de oldukça anlamlıdır. Daha önce üretilmiş bilgilerin bilinçli biçimde göz ardı edilmesi, kaynağı belirtilmeden yapılan alıntılar ya da halihazırda bilgilerin özgün bir katkı gibi sunulması, bugün de akademik intihal ve etik ihlali olarak

tanımlanan davranışlardır. Melayê Cizîrî'nin ortaya koyduğu bu hassasiyet, bu ilkeler ile doğrudan örtüşmektedir.

Sonuç olarak bu kaside, sadece tarihi bir hadisenin anlatımı değil; her devirde geçerliliğini koruyan ve ilim ile uğraş veren her insan için ahlâki bir uyarı taşımaktadır.

NEFS, NEFES VE HAKİKAT IŞIĞINDA AŞK MAKAMI: MOLLA AHMED EL CEZERİ'NİN MELAYÊ CİZİRİ'YE DÖNÜŞME EVRESİ

Ömer HATTAPOĞLU[1]

Aşkın Kabahatine Doğru

Zamanın mekâna gerek duymadığı, aşk şehrinin, aşk nefesine konuk olduğu yerdeyiz. Aşk kabahat ister. Aşk imkânsızlık ister. Müthiş bir uyanışın, evrene mal olan bir yaşam hikâyesinin, nasıl da aşk makamına yükseldiğinin, canlı tanığı olmaya sizi aşk soframıza buyur edelim. Aşk soframız başlı başına bir aşk destanı niyetiyle başlayıp masumane olan bu duyguların kabahate çaldığı anda imkânsızlıkların kişiyi nasıl pişirdiğini gösterecek size.

Cizre her zamanki gibi cehennem sıcaklığını kıskandıracak günlerin birine doğmuştu. Serinlemek için herkesin nefes alacağı bir gölgelik aradığı anlarda imdada Dicle Nehri kıyısı yetişir olmuştu. Dicle Nehri sıcak günlerin en güzel ev sahibiydi. Günün diğer günlerden farksız bir gününde sıcaklığa dayanamayan halk soluğu Dicle Nehri kıyısındaki gölgelikte bulmuştu. Sıcak ne saray dinlerdi ne de medrese. Cizre'nin dillere destan bir medresesi vardı. Bu medrese taşlarının kırmızılığıyla bilindiği için Kırmızı Medrese ismiyle tanınır olmuştu. Bu medresemizden yıllara meydan okuyan cazibesine kapılan binlerce öğrenci gelip geçmişti. Medrese'nin ünü ne kırmızısından ne de o zamanın Cizre Beyliği'nin gücünden gelmekteydi.

Cizre Beyliği (Mirliği): Cizre Beyliği, zamanın ihtişamında gücünün en doruğundayken ilme ve ilim ehline büyük bir saygı gösteriyordu. Belki de bu saygıya layık olması için mükemmel bir evlat yetiştirmişti. Evladımız, Cizre'de doğup büyümüş ve ilk eğitimini babasından almıştı. Çevre illerde eğitimine devam ettikten sonra ömrünün sonuna kadar Kırmızı Medrese'de baş müderris olarak yürütecek olan bu büyük âlim ve evliya Molla Ahmed Cezeri'dir. Molla Ahmed, gördüğü eğitim dallarının tümünü büyük bir başarıyla tamamlayarak, âlimler arasında 'on iki ilmin Mollası' şerefine kavuşmuştu. Molla Ahmed'in kabiliyeti ve ilminin derinliği tüm bölge illerine yayılmıştı. Kırmızı Medrese hiçbir vakit öğrenci eksikliği hissetmemişti. Sürekli tıka basa ilme aç öğrencinin ilk uğrak noktasıydı.

İşte o zamanın medresede eğitim gören öğrencilerinin, nefes kesen yaz sıcağının bunaltıcı havasından etkilendiğini gören Molla Ahmed, öğrencilerine bugünkü derslerinin Dicle Nehri kıyısında yapılacağı

1 Eğitimci-Yazar

müjdesini vermişti. Bu medresede öğrenci olmak, Molla Ahmed'ten eğitim alma ayrıcalığından dolayı büyük bir şerefti. Öğrenciler sıcağın verdiği bunaltıcı havaya rağmen eğitime devam etse de büyük âlim üstadımız, öğrencilerine nefes aldırmak için eğitimlerini gün boyu serin yerde yapmak istemişti. Halkın da çok yoğun olduğu yere gitmek yerine nehrin tenha olduğu bir yer bulmaları gerekiyordu. Buna en müsait yer, Cizre Beyliği'nin dillere destan yönetim yeri olan Bırca Belek (beyaz saray) sarayının yakınları idi. Sarayın bırakın etrafında dolanmak yakınlarında bulunmak bile kimsenin haddine değildi. Ama bu haddin aşımı Molla Ahmed için geçerli değildi. Halktan uzak bir yerde öğrencileriyle daha verimli bir vakit geçirebilirdi. Halkın ilgisi öğrencileri ve eğitimi engellediği için Molla Ahmed çareyi tenha olan bu yerde bulmuştu. Sarayın kırmızıçizgileri Kırmızı Medrese Hocası için geçerli değildi. Bu sınırları anca Molla Ahmed Cezeri aşabilirdi. Cizre Beyi tarafından büyük bir saygınlık gören üstadımız Molla Ahmed, uygun yer konusunda tereddüt etmemişti. Bu vesile ile Cizre Beyi'nin günler önceden kendisine haber verdiği muhabbet etme davetine de icabet edecekti. Molla Ahmed, o kadar büyük bir saygınlık görüyordu ki Cizre Beyi'nin davetini reddedecek cesareti bile gösterebiliyordu. Molla Ahmed'in yoğunluğundan dolayı Cizre Beyi'nin davetlerini reddetmesi onu çok mutlu etmiyordu. Ama bunun bilinçli yapılmadığını ve Kırmızı Medrese 'de öğrenci yoğunluğundan ve Molla Ahmed'in öğrencilerini ve eğitimi her şeyin üstünde tutmasından kaynaklandığını biliyordu. Molla Ahmed'in bu huyu dillere destandı. Bundan şikâyetçi olan yalnızca üstadı el üstünde tutan Cizre halkı değildi. Aynı zamanda Cizre Beyi de bu durumdan şikâyetçiydi. Ama Molla Ahmed, ilminin hakkını veriyordu. Bu disiplin ve eğitim aşkı Kırmızı Medrese'nin ününe ün katmıştı. Yolu Kırmızı Medrese'den geçsin isteyen ve buna ulaşamayan pek çok kişi vardı.

Öğrenciler medrese bahçesine toplanmıştı. Yola koyulmak için Molla Ahmed'in gelmesi bekleniyordu. Ve nihayet ilim güneşi Medrese'nin avlusuna doğmuştu. Öğrenciler hocalarını izlemeye doyamıyordu. Yaşının kırklarında gezinse de ilmiyle bin yıllara meydan okuyordu. Hocalarının yürüyüş öncesi öğrencileriyle buluşması, onlarla beraber yürümesi öğrencilerinin en sevdiği şeydi. Yol boyu önde ilim güneşi Molla Ahmed, ardında bu güneşin ışığından ışık saçan yıldız gibi parlayan öğrenciler takip ediyordu. Yörüngesinden şaşmayan evren döngüsü disipliniyle gidecekleri yere doğru ilerliyorlardı. Yol, Bırca Belek'in önünden geçiyordu. Saray memurları dışında, Saray ailesi de bu sıcaktan etkilenmiş ve sarayın Babil'in Asma Bahçeleri'ni kıskandıracak, dillere destan Bırca Belek Sarayı'nın, asma bahçesinin ihtişamıyla süslenen gölgeliğinde dinleniyordu. Molla Ahmed ve öğrencilerinin geçişini büyük bir saygı ve hayranlıkla izlediler. Saray ailesinden üstada saygı duymayan yoktu. Üstada saygılarından dolayı herkes sessizleşmişti. Ne konuşma vardı ne de muhabbet kahkahaları. Molla Ahmed devlet töreni gibi bir saygıyla edebince sarayın yakınından geçtikten sonra öğrencilerini konaklayacağı yere kadar götürdü. Öğrencilere verilecek dersleri diğer hocalara söyledikten sonra

kendine yakışır bir edep örneğiyle öğrencileri dâhil, medresede olan herkesten müsaadesini istemişti. Cizre Beyi'nin ailesiyle dinlendiğini görmüştü. Saray önünden geçerken herkesin ayağa kalkıp geçiş esnasında ilme ve Molla Ahmed'e saygılarına verilen hürmete bir cevap gerekliydi. Beyin orada olduğunu gören üstad, gösterilen bu saygıya bir nefeslik sohbetle icabet etmesi gerektiğini biliyordu.

Öğrencilerinden müsaade aldıktan sonra cennet bahçesi güzelliğindeki Bırca Belek sarayının dinlenme yerine yol almaya başladı. Saray hizmetlileri uzaktan üstadın geldiğini görünce hemen Cizre Beyi'ne haberi vermişlerdi. Cizre Beyi bu şerefe nail olacağı için çok mutlu olmuştu. Bu gelme şerefine sadece Cizre Beyi değil sarayda en küçük hizmetlisinden en yüksek mertebedekine kadar herkes hem şaşırmış hem de mutlu olmuştu. Çünkü herkes çoluk çocuğuyla Molla Ahmed'e çok büyük bir saygı ve hayranlık duyuyordu. Molla Ahmed, Cizre Beyi'nin konakladığı yere yol alırken, Cizre Beyi'nin ailesiyle onu ayakta beklediğini gördü. Her ne kadar Beyi bu konuda uyarsa da Beyin üstada olan saygısı ve sevgisi herkesçe biliniyordu. Bunu bilen üstadımız, bu ilgiden rahatsız olsa da saygısından bunu dile getirmiyordu. Saraya gitmek muhabbet için bile olsa onun için işkence gibiydi. Mevki makamdan hep kaçıyordu. O bir âlimdi, ilmin siyaset ışığında aydınlanamayacağını sürekli dile getirirdi. Bu ilme ve eğitime gölge düşürürdü. Tarih bunun örnekleriyle doluydu. İlk günden çizgisini korumuştu üstadımız. Bunu bilen Bey ve Cizre halkı bu saygıya sevgiyle karşılık veriyordu. Sonuçta Molla Ahmed Cezeri herkesçe bilinen o devrin en büyük âlimlerinden biriydi. Böyle büyük bir âlimin Cizre'de olması onlar adına büyük bir onurdu.

Ve yol Cizre Beyi'nin üstadı ayakta beklediği yerde bitmişti. Büyük bir şerefle karşılanmıştı. Bey ailesine, herkesin üstadı karşılaması için hazır bulunma emrini vermişti. Çünkü Molla Ahmed, onlara şeref verip bulundukları yere geliyordu. Bu şerefe şerefle karşılık vermek Cizre Beyi'ne yakışırdı. Molla Ahmed, çoluk çocuk, kadın erkek saray ailesini ilk kez görüyordu. Utancından ayakları ilerlemiyordu. Aile de olsa kendisine yabancı insanlar vardı. Bu durum onu tedirgin etse de yolundan ayrılmak büyük üstada yakışmazdı. Yol şereflenmeye gidilirken bu şerefin tadından herkes faydalanmak istiyordu. Ünü yedi düvele yayılan büyük âlim, kendi yanlarına geliyordu. Kimse bu anı kaçırmak istemiyordu.

Molla Ahmed evden biriymiş gibi karşılandı. Cizre Beyi tüm hizmetlilerin alandan çekilmesini emretti. Emir büyük yerdendi. Bu emrin gelme süresinde bile üstadı görme şerefine herkes erişmişti. İkinci emir gelmişti. Misafirine aile erbabı hizmet edecekti. Molla Ahmed, bu emrin ağırlığının farkındaydı. Cizre Beyi'nin kendisine ne kadar değer verdiğini zaten biliyordu. Hatta bu değer onun Bey'den uzak durmasına neden oluyordu. İlgi görmenin, göz önünde bulunmanın ve el üstünde tutulmanın insan nefsine oyunlar oynadığını biliyordu. Her ihtimalde kendisi de bir insandı. Bulunduğu mevki ve makam onun hata yapmasına müsaade etmeyecekti.

Ünlenmenin, aslında hedefi olan insana pranga olduğunu kendisi daha iyi biliyordu. Ama zaten amaç ve hedeflerinin zirvesindeydi.

Emrin gerekleri tek tek yerine getiriliyordu. Etrafa bakmaya itina eden üstadın, kendilerine yapılan koyun ayranı ikramı pek de hoşuna gitmişti. Ayranların en güzeli idi. Dicle Nehri kenarında serin koyun ayranını kim içmek istemezdi. Ayranın yükü ağırdı. Hem lezzetine hem de üstadın şerefine bu yükü kim alacaktı. Sarayda çoluk çocuğundan, kadını erkeğine üstada hayran olmayan yok idi. Herkes daha kararını düşünürken aralarında en tez canlısı atılıvermişti. Bu onun için şereflerin en büyüğüydü.

"Çocukluğumdan beri üstadın ismi hikâyeleri ve ilmi ışığının büyüklüğü ile büyümüştüm. Ayranlar aşka doldurulurken bile heyecanlanıyordum. İkram tepsisinde endamı asalete kıvrımlanan iki bardak vardı. Biri Cizre Beyi'ne diğeri ise misafirliğiyle şeref verenin en şereflisine idi. Bu şerefe nail olmak bile benim için şeref vesilesi idi. Yol büyük üstadı görmeye doğru gidiyordu. İlk kez üstadı yakından görecektim. Kendi ellerimle ikram ettiğim ayranı, evrene ilim için yaratılmış üstada sunak edecektim. Yol bitmemeye inatlaşırken ayaklarım ise divanda bulunan konuğun huzuruna varmanın heyecanına dayanamıyordu. Ve nihayet yol beylik divanında parlayan güneşe varmıştı.

O ne büyük şerefti. Küçüklüğümden hayranı olduğum üstada ilk kez bu kadar yakın olmuş ve kendi ellerimle ona ayran ikram ediyordum. Gözlerim dolmuşluğuna ağlamaya, boşalmaya utanmıştı. Ağlamanın edebiyle kendimi zor tutuyordum. Yaşımın yirmiyi beşlere vuran tazeliğindeyken böyle bir şerefe layık olmam harika bir duyguydu. Emrin gereklerini belki de ilk kez aşkla ve aşka yapıyordum. İkramları teslim ederken nezaket icabı ikramı sunmalıydım. Gözüm, üstadın güneş yüzüne vardığında ışıldayan ışık karşısında gözlerim kamaşmıştı. Ağzımdan çıkan kelimeleri yakalayamıyordum. Dilim kendi kendine ikrama akışıyordu. İkram edilen bardakların tepsisi boşalmıştı. Bu benim oradan uzaklaşmama sebepti. Nihayetin son nefesi gibi ayrılmanın hareketliliği, kalıntılarını bile seyre ayırmıştım. O bir insan değildi, güneş de değildi. Güneş'e eş bir evrenin merkezi gibiydi. Yörüngemizden ayrılma başıboşluğumuza kendisinin saçtığı ışık bize yol gösteriyordu. Büyük üstadı görme şerefi son bulacağını bile bile geri çekilmiştim. Bunu daha ömrüm boyunca yaşamayacağımı biliyordum. Geldiği asil ailenin tüm heybetini endamında taşıyordu. Ama bu asaletin hiçbir nezaketi ve cilvesi şu an için geçerli değildi. Asalet asil ruhlarda bulunmaya layıktı. Ben asaletin asaletiyle ilk kez karşılaşıyordum. Yürümeye, bakmaya ve nefes almaya utanır olmuştum. Asilliğin nefesi aşka kabahatin kabahati olduğunun kim farkındaydı ki bu benim kabahatim olsun."

Ayranın gelme evvelinde bile ikramın aile efradı tarafından sunulma şerefi üstadın ağız tadını güzelleştirmişti. Bey ile muhabbet ederken gözü sürekli gelecek ayranın yoluna takılı vermişti. Hâlbuki üstad, ayrana muhtaç biri değildi. Bir emriyle bin kişiye yetecek kadar ayran ikram

edilirdi. Beyin şairlik yönünü bilen üstad, kendisinin şiir yazmaya zamanı ve ihtiyacı olmadığı için denk geldiğinde arada şiir karaladığı oluyordu. Edebiyata çok uzak duran biri değildi. Ama ders ve Kırmızı Medrese'nin sorumlulukları üstadın keyfi kelamlara yönelmesine izin vermiyordu.

"Hani olur ya hiç olmadık zamanların, hiç olmadık yerinde, gözün takılır bir yere ve dalar gidersin. İşte ben o olmuşların olmuşlara misafirliğindeydim. Bu anın, bu durumun sebepsizliğine düşmüştüm. Karşıdan gelen güneşin ışığı feleğimi tersyüz etmişti. Bu güneşi fark etmemek hangi feleğin haddine idi. Hangi güneş yörüngesinde dolanan yıldızın hayranlığına kabahat değildi. Ve bu güneş kendisine doğru geliyordu. Astronomi bilgimizde bir yanlışlık mı vardı? Evren güneşe dönerken güneş sabitliğinde her bir yıldız secdeye ibadetteydi. Ama gördüğü güneş kendine dönmekteydi. Güneş ışığının etkisine ve zarafetine gözüm bana ihanet etmiyordu. Güneş kendimize yaklaşırken bile dönen ben mi felek mi güneş mi bunun ezberlerinin tepetaklak imlasındaydım. Güneş tüm nazı, endamı ve cilvesiyle kalbimin yörüngesine odaklıyken, gelenin güneş bir insan siluetine dönüştüğünü görmem uzun sürmedi. O anda kabahate düşmemeye edebim yüzümü çevirmek istese de bunu değiştirmek feleğin dönüşüne müdahale idi. Gördüğüm bir kadın da olsa, zarafetin ve asaletin ışıldamasına dayanamıyordum ve doyamıyordum. Kendi içimde utanmalara bile kabahat işliyordum. Oysa bu kabahate ne çok utanmıştım. Ama bu kabahat beni benden etmeye utanmamıştı. Kendi ederinde bulunduğum bu seyranlığa layık görülmem aklımı başımdan almaya yetmişti. Gördüğü şerefin gafletini kim takacaktı ki? Aşk aşka zil çalmıyordu. Zil aşk namına kalbime naralar atıyordu. Güneş buz tutan edebimin ahlak çatlamalarına cemreler düşürüyordu. Düşen her cemrede eriyen her zerrem bu kabahate dem tutuyordu. Gözüm gözüme emretmekten beynimi menetmişti. Gelen güne eşim, tüm iklimlerini bana aşkına halvet eylemişti. Her noktası ve zerresi bana ezberletilecek kadar edebime gösterilmişti. Almıştı aklımı yerinden. Bu hakikat güneşim, hücrelerimde dolanırken nefesime nefesime dolan heceleri durdurmaya gücüm yetmiyordu. Gelen insafsızın gözleri gözlerime aşk damlatıyordu. Ortada ne utanan vardı ne de bu aşka gözlerini sakınan. Hangi ederin hangi cevherine yolum düştüyse sarrafın mücevhere dönüşen elması gibi parlıyordu her yer. Ağzımda yıllara iklimlenen aşk heceleri akmaya dur durak bilmeyecek gibiydi. Onları durdurmaya ederim edebim ve haddim yetmiyordu. Özgürlüğe özgünlüğe ve sınırsızlığa uçuşan nefesimle seslenmiştim konduğum gülün sunağına, yaz sıcağına düşen aşk cemresinin şaşkın nidasıyla;

ŞOX Û ŞENGÊ ZUHRERENGÊ DIL JI MIN BIR DIL JI MIN (ŞİİRİN EDEBİ ÇEVİRİSİ)

DILRUBA

Endamın bin nazına aydınlandım aldı gönlümü Dilruba
Heybetten bir bakışına aldı gönlümü gönülden
Süzülen bin kokuna sevdalandım zarif belli görününce
Savruldum bin rüzgârına aldı gönlümü gönülden
Saçın yüzün gözüne nazarlandım talan etti yâr Dilruba
Ay hilalden kaşlarına çaldı gönlümü gönülden
Nadirdi çul halime kızıllandım al ipekten süzülünce
Sinemden hoş bakışına çaldı gönlümü gönülden
Alımlı aşk nazına naçarlandım canım mı ister Dilruba
Aşkın bin bir cilvesine yardı gönlümü gönülden
Daldı her bir zerreme parçalandım gözün seyri iklimince
Avını parçalar gibi yardı gönlümü gönülden
Canı kurban olduğum yaralandım nazlı diline Dilruba
Oturdu gönül tahtıma sardı gönlümü gönülden
Ay yüzlüm selvi boylum aralandım asaletine serpilince
Rengi aşkın kendi idi sardı gönlümü gönülden
Yüzün hoş sifetinden hizalandım çeldi aklımı Dilruba
Gördüğüm aşk tarifine saydı gönlümü gönülden
Şems ile ay gibisin tamamlandım gündüz gece belirince
Döndürdü aşk feleğine saydı gönlümü gönülden
Başarmıştı güzelim umutlandım altından serpti Dilruba
Her sözün can bedeline kazdı gönlümü gönülden
Zarafet nişanıydı sevdalandım her bir zerrem serilince
Taze tomurcuk gibiydim kazdı gönlümü gönülden
Emri emiri verdi heyecanlandım serildi hemen Dilruba
Savruldum başıboşluğa aydı gönlümü gönülden
Çekmişti her silahın gururlandım olan olmayan görünce
Sultanlar diz çökmüştü aydı gönlümü gönülden
Bilirim aşksın Mela huzurlandım gönül çelendir Dilruba
Senden yansıyan akmıştı andı gönlümü gönülden
Yoksa Ahmed neylesin atarlandım gönle düşen dirilince
Aşk mecaza can revaydı andı gönlümü gönülden

– Melayê Cizîrî –

Şiir ilhamından damlalar: Daha nasıl anlatabilirdim. Gördüğüm güneş ve etrafında kendinden geçmişçesine dönen pervane bu sefer ben olmuştum. Her kim olsa tüm kabahati marifetçe anlatılır ama kendimi kendime nasıl anlatabilirdim. Anlatmalıydım, evrende Güneş'in merkez olduğunu ve bu merkezde bir bütünlük sağlayan Güneş'in etrafındaki yıldızları tek tek sıralamalıydım. Güneş'in kızıllığının en büyük yansıması olan Zühre yıldızı bile bu kabahatimizin yangınına sönük kalırdı. Hele ki Zühre renkli dilberin sinesindeki parıltıya hangi kabahatin nefesi dayanabilirdi. O nasıl şuh ve alımlı bir yürüyüştü. Raks ede ede üzerime üzerime geliyordu. Gönlüm kaçacak yerin var mıydı? Hele o gözlerin, o kaplan

bakışının nazarına kilitlenmiş hangi av kurtulabilirdi? Zülüflerin endamına saçılan her telin uydusu olan yüzündeki benlere ne demeli. Gözlerin ucundan bir bakışına ederime bütünleşip gönlümü çalmaya değil tarumar etmeye niyetliydi. Işığına, aşığına kilitlenmiş pervane gibiydim. Hele giydiği kızıl ipeksi elbisesinden, kıvrımlarından savrulan tenin gönlüme dalga oluşturan adımlara ne demeli. Beni giydirdiğin bu aşkta yarattığın dalganın kıyısında gönlüm bu iklime nasıl sakin durabilirdi. Endamın her zerresiyle elinde aşka dair her ne var ise kılıç, kalkan, ney, saz çengi ve hakikate uyandıracak her marifet ile sineme saldırıyordun be zalim. Her bir zerremi paramparça etmeye kararlıymış gibiydin. Hele o aşk şerbeti dudaklarından, aşk nefese melodi olan cilveli konuşmana, bilirim elbet ikram sunaktan öteydi. Aşkın en cilveli halin büyüsüydü beni kendine kabahate sürükleyen dilber. Bu saldırıya gönlüm daha nasıl talan olmasın. Teslim olmak ile yok olmak arasında tercih bile sunulmamıştı.

Nazarına odaklanmış hilal kavisli gözlerin nazında açıldım
Endamın büyüsüne pervane gibi ağırdan süzülüverdi
İpek kozasından çıkmışçasına hakikatin kokusuna saçıldım
Mestane izi aşka saçılan siyah zülfünde görünüverdi

– Melayê Cizîrî –

Hangi ilmin hangi bilgisi bu saldırıya cevap verip savunma yapabilirdi. Gelen anın anında olsa bile geceler gündüze, gündüzler gecenin seyrinde zaman aşka yıllanmıştı. Gözlerime resmedilen endamın zarafeti savaşta hedefine şaşmayan okçular gibi sineme aşk okları saplıyordu. Ki bu manzaraya yeni yeşeren çiçek tomurcuğu olan gönlüme reva görülen neydi? Bilirdim aşkı, aşka şehit ve gazi olanların iki kaş arasına olan secdelerini. Hem sultanlar hem de padişahlar aşk karşısında diz çökmekten geri durmamıştı. Bunlar bilinenler, bir de bilinmeyen o kadar çok kahramanı duymak aşka sır idi bu sır aşkın kabahatineydi. Gel hele bize uğrayan aşk, ne istersin bizden sen ki iki gözümün nurusun. Kapımızdan edebinle değil, Kızıldeniz misali gönlümüzü yararak hakikatinle giriverdin. Ama olsun aşka biçare olan Ahmed gönül sahibidir. Hak hakka ise bu hak ona da hak idi. Geldiysen hoş geldin. Esen yelin aşka savrulan Dilruba'sı. Çeldin gönlümü hem de ilmimin naçar kaldığı bir zamanın en sıcak vaktinde, yaz mevsimime cemre düşürmüştün. Ayıp değil mi?"

Aşk aşka ayran değil gönül sunmuştu sanki. Aşka çalınmış duyguların melodilerinde serpilen şiirin Molla Ahmed'in ağzından akmasına kimse şaşırmamıştı. İlmin üstadı olan edebinde üstadı olmalıydı. O ne güzel sözler ve aşkın mecazlara saklandığı kelimelerdi. İfşa olmaya ve verilen kıymetin duyguya yenik düşmesine utanmıştı. Her duyguyu, her sözü, derviş edası ve terbiyesiyle tasavvuf dili ile anlatmış olsa da bizim şiirin çevirisindeki akışa aldığımız kelimelerdeki üstadın iklimi aşkça olmuştu. Yoksa karşında, asalet endamıyla serpilmiş bir zarafeti hangi zülüfler, benler, gözler, güneş, ay, kaplan bakışları ve hangi yıldız açıklayabilirdi. Üstadımız edebince duygusunu evren dili ile anlatmıştı. Biliriz akış dili,

derviş dili edebince de olsa ateşe kor olan duygunun yanma dili gönül şehrineydi. Molla Ahmed'in gönül şehrinin tüm tabelaları aşka yönelmişti. Aşk şehrinin tüm adresleri dilbere idi.

Şiire çevirimiz kelime üzeri kelime ile değildir. Maksudun hedefe kilitlendiği anda mecaza saklanan kelimeyi görmüştük. Duygularını tüm çıplaklığıyla şerh tadında, çeviri nezaketinde ve edebi estetiğe uygun yapmıştık. Bu bize ve aşk makamında olan Melayê Cizîrî 'ye yakışan ve bizim yakışık gördüğümüz şiir dilidir. Kullandığı kelimelerin aşk nazarında uzayda bilinmeyene değil Dilruba'nın siluetinde gönül çelmeye yansıyanlar olduğunu bilmeye kelimelerimizi aşka secdeye götürdük.

"Ne ayranın tadını anlamıştım ne de sohbetin zevkine varmıştım. İçtiğim ayran değildi. Sunulan ayran ise ayranı ikram edenden bize sunulan ne idi? Gerçi şahsım adına yıllardır övgüye sığmayan kelimelerin bende hiçbir ederi yoktu. İlim için uğraşmıştım ve ilmin varlığını kendi akıl süzgecimden geçirmiştim. İnsanlar bendeki bu akışı niye bu kadar abartıyorlar anlamış değildim. İlim Bağdat'ta da Çin'de de Mısır'da da Cizre'de de aynıdır. İlim su gibidir, ilim her yerde aynıdır. Sadece akan çeşme farklıdır. Farklılık yorumda da olsa ilim yine ilimdir. Bunun yüceltilecek bir durumu yoktur. Herkes gibi bir insan olma hakkım maalesef bu abartılar yüzünden elimden ç/alınmıştı. Çarşıya çıkıp basit bir işimi görmeyi bile çok görenlere malumatımı anlatamıyordu bu ilim. Ne zaman özgürlüğe iki nefes çalmaya niyetlensem hemen etrafıma hürmetli eğilmelerin övgülere serenat çekenleri doluşuverir. Gösterilen saygının suskunluğu yüzünden iki kelimenin belini kıramaz olduk. Belki de öğrencilerime bu kadar sıcak ve samimi olmamın nedeni de budur. En yakın olduğum, benle nefeste nefes olan onlardı. Eğitimle dahi olsa bir şekilde onlarla iletişim kurmak beni bir nebze rahatlatıyordu.

Bu iş edep, terbiye işi ise terbiye ilimden önce kendinde başlamaz mı? Sonuçta ilmin yerleşeceği mekân edepli olmalı ki gelen ilmin kokusuna saçılan güzel olsun. Akan suyu bir havuza doldurmaya çalıştığınızı düşünün. Havuz temiz değil ise o suyun havuzdan çıkışı da temiz olmayacaktır. Onun için ilme saygı duymak, ilmin kendisinden önce o saygıyı kendine göstermen gerekmez mi? Kendine saygı duyan biri, herkese ve her şeye saygı duymayacak mıydı? Ondan dolayı cüppeye, sarığa duyulan saygı kişinin ederine de olmalı yoksa şahsım dahi olsa bir yerde yanlış yapsam; yaşından, başından, sakalından, cüppenden, verdiğin ilimden ve talebelerinden de utanmaz mısın? Diye başlayan değer verilenlerin gerçekliği bizi bile söz çarmıhına gerecekti. Şikâyetlerle su yüzüne çıkan anlamsız serzenişler boş ağızlara sakız olacaktı. İlme verilen değer çeşmeye miydi yoksa suya mıydı? Her ikisine değilse ne idi bu mantığın söz öbekleri. Aşk kabahatine bizi düşürmeye zevk naralarını onun için atacaktı. Ama bu kabahate aşk layıktı. Aşka kabahate dedikodu görenler layıktı. Ama ilim cüppesi altında yaşayan nefes alan mı layık olmayacaktı. Aşk ilme karşı değildi. Ki ilim aşkın nefesiydi. Ama ilmi anlamayanları korunağında

buna laf uzatmak kimsenin haddine değildi. Ondandır şiire sırlanmamız. Şiire sarılmalarımız.

İlme adanan biçare ömrüm, insan olma hakkıyla, yaşam adına beni kendim olmamdan uzaklaştırması en büyük sorunum olmuştu. Çarşıya ağız tadıyla bir tur atamıyorduk. Gezmeye çalışsak her bir yerden çıkan tanıdıkların ilgi alakaları yaşam hakkımızı elimizden alıyordu. Hâlbuki ben de bir insandım. Görev ve sorumluluğum dışında bir nefeslik de olsa özgürce yaşam hakkım vardı. Ama ünümüz şanımız yedi düvele yayılması en çok cüppemi, sarığımı mutlu etmişti. Ben ise bu cüppe ve sarığa hizmetkârlık etmek istemiyordum. Hiçbir şey olmasa da kendi yaşam hakkıma saygı duymam gerekiyordu. Gelen cüppeyi, sarığı öpüyordu. Öpsün elbet, buna bir gönül darlığımız yoktur. Ne de olsa kıymet verdikleri ve esir aldıkları oydu. Ama o cüppe sarığa asil bir ruhu sokamayacaklarını bilmiyorlardı. Her ne kadar istedikleri oluyor gibi görünse de asalete ulaşmış ruhumuz cüppe ve sarığın esiri olmayacaktı. Öptüklerine riayet usulen edeptendir. Belki de Cizre'ye kazandırdığımız en güzel huy el öperken büyük küçük fark etmeksizin her iki tarafın uzanan eli göğüste kalp hizasına çekip aynı anda beraber el öpmesini karşılama usulü saymıştık. Burada eğilme bükülme yoktu. Kimse kimsenin eline eğilmeyecekti. Halk bu öpme edebimize ayak uydurmuştu. Ama mevzu şahsımız oldu mu "Şeyhin elimizi öpmesi ayıp." diye kurala kural çıkarmada geç kalmamışlardı. El uzatmamıza müsaade etmeden omuzumuz, cüppemiz ve sarığımızın sarkan peçesinin öpülmesine engel olamıyorduk.

Hâlbuki el ele gelen iki duygudaşlığın selamında, elin kalp hizasına çekilip birlikte öpülen elin sevgi getirdiğinden şüphe götürmüyordu. Tabii ki bir şikâyetimiz de yoktu. Ama insan olmanın verdiği sorumluluğun olabilecek dünyevi hırslar ve meşakkatlerde vardı. Yapılacak en ufak bir hatanın neye sebep olacağı fikri bile bizi sıradan insan olma lüksümüzden uzaklaştırıyordu. Bize reva görülen cüppeye bekçilik ve kölelikti. Buna dur demeyi çok istesem de, sanki bunun kararını da cüppe ve cüppeye değer verenler veriyordu. Ama günden güne bu durum canımızı sıkmamış değildi. Bu sıkışmışlık ikliminin oluşması bile akli melekeleri yerinde olan birinin, bunun gelecek fırtınaya işaret ettiğini bilmesi için âlim olmasına gerek yoktu."

Aşkın Kabahati: Aşk, evrende bilinenden çok farklı bir sistemde çalışır. Her bir şey düze gitse de aşk illa ki ona ters gitmeyi tercih edecekti. İşte bunun için aşkın kabahate olan düşkünlüğüne farkındalık oluşturuyoruz. Belki de aşkın bu kadar çok şehidinin olması tesadüf değildi. Kabahat, bir suç işlemeye benzemez bulaşan da suçun kendisi olur. Kabahat kimseyi kendine seçmez. Kişi kabahati örteyim derken bir süre sonra kabahatin kendisi oluyordu. Aynı aşk ve aşk uğruna efsaneleşmiş aşk kahramanları gibi, aşk bulaşacak kişiyi seçmede tereddüt etmeyecekti. Aşk da âşık olacak, seven ve sevileni seçmez. Bu bulaşmada kişinin kendi hem aşk olur hem de sevilen nezdinde aşk olur. Mevzubahis aşk ise bunun eşanlamlısı olur kabahat. Kabahat işlenmeye çaba sarf edilenin dışında ayrı bir aşk

değildi. Aşka reva görülen hal üzere girilen durumdu. Aşk adına girilen yolun kendisiydi. Üzgünüm ama sanırım kabahat aşkın ta kendisiydi.

Misalen, koca Selçuklu Devleti'nin, başkentinin, en büyük camisinin, en şanı yüce müderrisi de olsan, aşkın kabahatine yolun düşmüşse hiçbir unvan, bu kabahatin işlenmesinde senin kurtarıcın olmayacaktı. Celaleddin-i Rumi de olsa ünün, aşk seni kabahatiyle aşk nefesi Mevlâna yapacaktı. Sen gel ki evden camiye tahtlar üstünde ayağın yere değmeden taşın. Sonra da herkesin soytarı yerine bile koymadığı, dokuz köyün kovulanı Şems-i Tebrizi uğruna, girdiğin aşk yolunda deli divane ol. Mahalleye dedikodu arayanlara, kabahatten serenatlar çektiriver. Ne içki içtiğin kalsın ne de genelev kapılarına dayandığın. Kabahatin kabahati ise halk nezdinde maşukun bir erkek olmasıysa Mevlâna olmaktan başka çaren yoktu. Onca engel, kısıtlama ve dedikoduya rağmen bu kabahatten ne dönen oldu ne de vazgeçen. Dedik ya kabahat kişi seçmez, kişinin kendisi olur. Fiil gibi görünse de işe bulaştığınızda failin kendisi olur. Artık bu yolun dönüşü kabahat kanunundan, aşk efsanesine konu olmakla bitecekti. Geçmiş olsun, kabahatten de olsa aşk seni kendisi etmiş ve senin kabahatinin ederinde kendini efsane etmiştir.

"Yedi düvele nam salmış, koca Molla Ahmed El Cezeri de olsam, ne yapabilirdim ki? Baktığım yere ne gözlerim akmıştı ne de nefs adına gözlerime düşen açlık. Nefs bizim kapımızın kölesi bile olamazdı. Ama karşımda gelen güzelliğin cazibesi, nezaketi ve cilvesi olsa olsa nefsin bana reva gördüğü aşk kabahati ile açıklanabilirdi. Yoksa aşk kabahate beni mi arıyordu? Ama bu sefer sert kayaya çarpmış olacaktı. Ben ki yedi düvelin Molla Ahmed El Cezeri'si idim. Yaşayan ilimlerin piri idim. Aşk bilmeze bu yemler cazip bir sunağın tuzağı olabilirdi. Ama bizim soframıza ikram edilmek istenen nefs muslukları kesilmiştir. Kimler gelip gönül eğdiyse divanımızda, biz buna ne malzeme ne de kabahatlerine meze olduk. Tam da biz bu nefsi aşklara yüz çevirmişken, Cizre Bey'inin ailesi ile ilgili olabilecek bir kabahate ismimizin geçilmesi ve bu kabahate aşk adına bizim seçilmemiz kabahat için kabahatin kabahati olacaktı. Ama ilmimizden, hoşgörümüzden ve soframızdan öğreneceği var ise kabahati bile marifetimizle ihya ederiz. Dedik bir kere biz cüppe, sarık kıymetiyle meşgul olmadık. Nefs açlığına, kabahatine de verilecek nefesimiz, iklimimiz olmayacaktı. Bir anlık nefsin nefes gafletine bile düşersek, çilehanemiz ne güne duruyor? Kırmızı Medrese'nin çilehanesi halvet içindir."

Tok lafların tok kabadayısı olmuştu Molla Ahmed. Kabahat ile uğraşıp onu da terbiye etmeye niyetliydi. Bu sefer çilehanemizin konuğu kabahat olacaktı. Kabahate terbiyenin şahidi, Kırmızı Medrese'nin çilehanesi ve duvarları olacaktı. Boşa mı inşa edildi bu medreseye ters kubbeler? Biz ezberler ve bilinenler uğruna kubbeyi bile ters inşa ettik. Ki kibir ve nefs tuzaklarında başımız daha fazla kendimizden göğe varmasın. Dünya tersine dönse de ilim hakikatinden vazgeçmeyecektik. Bunun için ne dünyanın ters dönmesine ihtiyaç vardı ne de yerle göğün yer değiştirmesine muhtaçtık. Bir eğitim hanenin kubbesini bile edebimizle terse çevirmeyi

akıl etmiştik. Dünyanın hiçbir keyfine, yüzümüzü hakikatin çizgisinden bir milim çevirmedik. Bugünlere şahitlik etme sırası, Molla Ahmed'e göz koyan kabahatin, gerekende dersini alma zamanı gelmişti. Biz ki Molla Ahmed isek kabahat ve aşkın da bizden, hak ve hakikat görmeye nasiplenmesi gerekiyordu.

KABAHATİN KIRKI
(ÇİLEHANE)

Kırk gün, kırk gece, kırk vaktin hakikat zamanıydı. Kabahatin kırkına, çilehane bizi misafir etmeye hoş geldin demişti. Çile ki Kürtçede 'çil' kırk sayısının kelime özünden geliyordu. Halvet bu sefer nefs adına kabahate fatura edilmişti. Öğrenciler bu duruma çok şaşırsa da var olan iklimin, ismi ve cismi saklanmamıştı. Tüm Cizre'ye bu kabahatin çilesi adına kırk günün ifşasını, kırk tellalın, kırk davulundan yükselen nefeslerine vaveyla etmişti. Bu duyurunun olacaklarını bilen üstadımız, önlemleri sıkı sıkıya almıştı. Ve herkese kabahat kırkı diye bilinen çilehane günlerini, yedi düvele ibret olsun diye özellikle duyurmuştu. Bunu kendisinde uygulamak ancak Molla Ahmed'e yakışırdı. Kabahat kırkını duyan halk şok geçirmişti.

– Kabahat kim? Molla Ahmed kim?

Bu iki kelimeyi yan yana getirmek bile kabahat idi. Üstadlarının kabahat kırkı için çilehaneye çekildiği duyumunu alan herkes dediğimiz gibi Kırmızı Medrese'nin yolunu tutmuştu. Cizre sıcağının cehennemi bu zemheri kalabalığın şaşkınlığına şahit olmuştu. Bu şahitlikte kendi sıcaklığının kabahatine mi yansın yoksa büyük üstadın kabahat kırkı için çilehanede kalacağı, özlem dolu kırk güne mi yansın. Ama Güneş'in yanmaya hakkı yoktu. Zaten kavurucu sıcağın kabahatine hep utanıyordu. Bir de bunun yüz kızartması Cizre'yi cehenneme çevirecekti. Cizre kaynıyordu, evlerde kimseler kalmamıştı. Çoluk çocuk herkes Medrese'nin kapısına dayanmıştı. Hatta çevre köylerden ve civar şehirlerden bunu duyanların yola koyulduğu haberi gecikmemişti.

Kırmızı Medrese'nin kapısı her daim ilme olduğu gibi halkın kendisine de açıktı. Ama bu sefer emir büyük yerdendi. Herhangi bir iletişim ve dedikoduya sebebiyet vermemek için kapılar kapanmıştı. Medresenin içi ise enkaz gibiydi. Kimsenin ne meseleye ne de çilehaneye sebep olan konuyla bir tanışıklığı vardı. Nefs adına, kendini bulma ve kendi nefsini terbiye adına çilehane sayısız misafir kabul etmişti. Ama kabahate misafir olan koca Molla Ahmed El Cezeri ise mevzu çok derin olmuştu. Hocalarına saygıdan dolayı, kimse bu konunun merakına bile meyletmemişti. Bunun da bir sebebi ve öğretisi elbet vardı. Alınan kararın emri büyük yerden idi. Kararı alan gibi karara layık görülen şüpheye yer vermeyecek Molla Ahmed idi. Alınan ilk karar anında kararın yolu çilehanede bitmişti. Belki de meraklı sorular ve şek şüpheler olmasın diye konu yayılıp uzamadan kabahatin kırkı hemen başlamalıydı.

Molla Ahmed, çilehaneye kabahatin sessizliğine çekilmişti. Ama Kırmızı Medrese de sessizdi. Cizre halkı da bu huşuya sessizdi. Yer gök sessizliğin sessizliğine çekilmiş gibiydi. Evren, bu kabahat iklimine şahitlik ediyordu.

Kabahat, uğradığının kabahatine mi?

Kabahatin kabahat gördüğüne mi?

Kabahate kabahat eyleyene mi?

Kabahat kim için, kimin için?

Kabahatle uğraşmak bile kabahat ise geri dönüş, aslında ileri gidiş midir?

Yoksa kabahatle uğraştıkça kabahat aşka mı dönüşecekti?

Halvet Başlıyor: Başlamıştı birinci günlerin ikincilere aktığı zaman dilimi. Duvarlar aynı duvar, çilehane aynı çilehane, göz, kulak, burun aynı ama bizim Molla Ahmed aynı değildi. Çilehane dediğimiz mekâna bakmayın. Molla Ahmed çilehanede değildi. Çilehanenin kendisi Molla Ahmed olmuştu. Kabahatin kırkında ilk geceden aşk aşka yarılmıştı. Molla Ahmed çılgına dönmüştü. Ayran ikramına duyduğu ses kulaklarına çarpıp duruyordu. Çilehanede olduğunu hatırlayınca kulaklarına gelen sese utanıp kulaklarını kime kapatıyordu. Ama tüm çabalar nafile idi. Duvar bile ona ihanet ediyordu. Taş duvarlar bile bu kabahate hizmette sınır tanımıyordu. Her taş aşk kabahatinin hakikat güneşine dönmüştü. Yârin yüzünde aşkın işareti olan benlerini, aya benzer ebru hilal kaşlarını, güneşi kıskandıran gözlerini yansıtıyordu. Hele hafif esen rüzgârda salınan ve deniz dalgasını andıran yüzüne düşen zülüflerini tel tel sayacak kadar apaçık görüyordu. Molla Ahmed ne gözlerine ne kulaklarına ne de hayallerine söz geçiremiyordu.

Her bir kabahati tam durdurdum dediği anda, sakinleşmeye bir soluk alayım derken, soluğunda biriken aşk nağmeleri bir anda evreni sarsacak kıyamette bir sesle tüm Cizre'yi zelzele gibi sarsmıştı.

– Zülf, zülf ve zülf, diyordu.

Sesi Cizre'de duymayan kalmamıştı. Hocalarının çektiği acının şiddeti ve ciddiyetini gören medrese hocaları ve talebelerinin çilehanenin kati ve net kuralları karşısında sessiz kalmaktan başka çareleri yoktu. Kural netti. Her ne olursa olsun kırk günün sonuna kadar içerde bulunanın durumu göz ardı ediliyordu. Her ne olursa olsun çilehanenin kapıları katiyen açılmıyordu. Zaten çilehanenin amacı da buydu. Terbiyeye maruz kalmaktı. Ta ki nefsin boyun eğdiği ana kadar dayanmaktan başka çareleri yoktu. İşte bu duruma halvet deniliyordu.

Her şeyin belirsizliğinde bir öğrencinin aklına çilehane dibinde nöbet tutmak gelmişti. Hocalarının yeri göğü inleten feryat ve figanlarını kaydedecekti. Bu diğer medrese hocalarına da mantıklı gelmişti. Çünkü hocalarının çektiği acı ve inlemeler yer göğü inletiyordu. Ve şu ana kadar hocalarından işitmediği edebi dizeler duyuyorlardı. Bu duyduklarını kaydetme mantığı herkese cazip gelmişti. Bunu sessiz yapmaları lazımdı. Çünkü çilehanenin mantığı sessizlik ve dinginlik üzerine kuruluydu.

Yazma görevini bekler gibi nöbetin başladığı anda Molla Ahmed'in günlerdir tekrarladığı kelime yine Kırmızı Medrese'nin duvarlarını titretiyordu. Zülf, zülf, ve zülf… Nöbetçi yazıcı bu sözleri hemen kaydetmeye başlamıştı. Sözler şiir gibi dökülüyordu. Zülf sevgilinin saçının yan tarafından, göz ve kulak arasından yüze düşen saç telleriydi. Ama duydukları öyle etkileyici dizelerdi ki şu ana kadar böyle dizeleri kimseden duymamışlardı. Tüm medrese dökülen bu sözlerin heybetine huşuya çekilmişti. Herkes bu sözlerin inlemelerine şahit olmuştu.

SER DİDİT ABÊ KEVSERÊ ZEMZEME Û SEMAYÊ ZÜLF
(ŞİİRİN edebi çevirisi)

ZÜLF
Cennetten taşan ırmaktır zülf susaktan içile lezzetinden
Yedi göğün ardına konan sırrını ikram etti zülf
Perdeyi eşen sunaktır zülf serildi sır ilmi kudretinden
Nokta harf kelamın talihine Hüma tüyüdür zülf
Sırra Hüma kanadıdır zülf açıldı tüyü aşk müjdesinden
Rüzgârına kapıldı her biri saçıldı tel tel zülf
Aşığa dilber süsüdür zülf salındı al kırmızı renginden
Şahin kartal kumru berisi çarpıldı seyrine zülf
Başak burcu sevdasıdır zülf tetikte olur gönül işinden
Dahası uzun zahmetlidir bahsin cilvesidir zülf
Yüzü zarife mizandadır zülf çarpılır aşığı ince telinden
Talana uğrasa da gönül kandım aşk iledir zülf
Yedi düvelin kavgasıdır zülf gizlice savaşır işvesinden
Kalan kaldı mı düşmeye peşine talanın zülf
Her anın her saatinde zülf sineme sürdü köz ateşinden
Aldı aklımı başımdan aşk verdi nasibime zülf

Ey siyah renkli vefasız zülf tatmadım sefayı ederinden
Ölürüm bitmez cefasına reva mı çektiğim zülf
Mela gör layığı nedir zülf kimseyi ayrı etmez cibilinden
Ölümün bin belaya kimse düşmeye derdine zülf

– Melayê Cizîrî-

"Dinlemiyor beni nefesim. Gönlüm, sinemi paramparça etti. Tam bitti derken bu sefer nefesime dadandı aşk. Nefesimden bir şüphem yok ama nefes aldığım, verdiğim her an onu solumaktayım. Nefesimi de yutacak değilim? Yok, yok yok! Ne olacak bu halim? Aşkın kabahatine havamızı atalım derken, aldığım verdiğim her nefes aşkın kabahatine büründü. Sen nasıl bir ibretsin aşk? Aşkın kabahati dedik lakin kabahatin, kabahati kabahatinden beter çıktı. Kabahate kabahat diye sıralanan her sözün sonu yine kabahate çıkıyor. Molla Ahmed, sen ki yedi düvelin, on iki ilmin üstadı diye yedi düvele nam salan bir nefes iken, baksana bir kabahatin kabahatinden habersiz nefes soluyamıyorsun.

İnanamıyorum kendime!

Bu halime ne oluyor ya hu?
Bu halde olan kimdi?
Ben kim idim?
Bu hale düşen kimdi?
Koca Molla Ahmed kim?

Birinci günüm kabahat ile geçti. İkinci gün kabahat üç dört yedi derken yirminci güne merdiven dayadık kabahat ile. Nefs terbiyesi ile girdiğim bu çilehanede kabahatten arınmayı bırakın, kabahate bulaşmak bile kabahat olmuştu. Meğer ben kabahatten kurtulayım derken kabahatin halvetine, filizlenmesine çekilmişim. Dışarda olsam belki kendimi dağa taşa çöllere salardım. Ama bu dört duvar içinde gördüğüm, duyduğum, hissettiğim, hayal ettiğim ve nefeslediğim tek şey aşkın kabahati oldu. Terbiye edelim derken terbiyeye maruz kalan kendimiz olduk. Aşkı nefsten arındıralım zannederken aşkın kendisine bulandıkça bulandım. Olay kabahatten beter hale geldi. Meğer kabahatin kabahatinin kabahati ile başlayan tüm cümlelerin sonu, başı, ortası ve adıymış aşk. Kabahat diye bildiğim meğer aşk imiş. Şimdi anladım ki, kabahat gördüğüm her sahne, meğer aşka taşınan bir tuğla imiş. Ve çilehanedeki halvetimin yirminci gününde koca bir aşk sarayı inşa etmişim. Kurtulmam gereken ve kaçmam gerekene bulaşmışım meğer haberim yokmuş. Aşk kendimden uzak tutmak ve bulaşmamak için girdiğim çilehane halvetinin arınmasında meğer aşka demlenmişim.

Aşkın halveti beni çilehaneye esir edip beni kendine bezedi. Sadece gönlüm tek değil, her zerrem aşka boyandı. Daha öncesinde aşkın mekânı olarak gönül bilirdim. Şunu anladım ki gönül gelen gideniyle umum evi gibidir. Aşk diye tabir edilen mevzunun ne geleni belli ne gideni. Yirmi günün sonunda o aşk gönlüme dar gelmişti. Aşk artık her zerreme işlenmeye başladı. Ve aşkı her zerremde yaşamaya başladım. Geldiğim bugünün sonunda anladım ki zerrem bile aşka taştı ve aşk şu an olması gereken yerin en ölüm ve en yaşam olan yerinde durdu. Meğer aşkın en kabahatlisi ve en ulaşılmazı nefesteymiş. Bundan sonrası ölümdür. Bundan yaşanılası ise aşkça nefes alıp vermektir. Kurtulmaya çabaladıkça aşktan, nefesimi kesmekle tehdit etti. Nefsin aşk kabahatinde nefesime yenik düştüm. O nefes ki bu âleme yaşamaya geliş sebebimiz bilirdim. Ama ne zaman ki nefesim aşka bulandı, aşka nefes almak için olmaya, nefes kesmek üzere ölmeye gördüm kendimi. Yirmi günün sonucunda, kabahatin kırkı diye başladığım her anımda kendimi kendimle keşfettim. Kendimi okudum ve kendimle uğraşırken Molla Ahmed'in her zerresinin her köşesini keşfetmiştim. Sır perdelerim bile bu aşk kabahatine her sırra yırtılır olmuştu.

…

Evvelin köşesinden bir ışık parıltısı gördük
Bulunan hal üzere geldi bize sırrı ikramına bir sunak
O ki bin bir şekliyle sunuldu izleriyle gördük
En tepenin tahtına aşk oturmuştu feleğe açtı sunak
Gelen sır ifşasın isteme hoş nazara kör demek

Varlığın başlangıcına perdeye örüldü sırlandı sunak
Hele özüne dön delil zıttı kendinde gör demek
Bilmezi ne bilsin evvelin varında izi kendindir sunak

– Melayê Cizîrî-

Cümleler sırlar ve evrenler dökülmüştü üzerime üzerime. İlham ve sır sağanağında sırılsıklam olmuştum. Islanan ben, ıslatan ben ve ıslanmışlığa nefes olan yine ben idim. Meğer her şey insanın kendisinde başlar ve kendisinde biter imiş. Bu başlangıç ve bitiş bir nefesle başlar bir nefesle devam edip bir nefesin ihanetinde son bulur. Durmadan devam eden bir yoldur aşk. Aşk ne durmaya ne yorulmaya ne de şek şüpheye yer verir. Sürekli kendini aşk iklimine uyarlamanı ister. Dedik ya aşk nefes olmuş. Aşkı durdurduğun bir anın gafletinde ne yaşam kalır ne senden bir ceset. Ölüm kapını çalmış demektir. O nefese ihanetin bedeli ölüm ola. Kimin buna dayanacak gücü olabilir ki. Daha önce dünya hevesi gözüyle baktığımız nefs ve nefes, meğer olma ve ölme sebebimize bizi sürükleyedurmuş. Herkesin unuttuğu şu ki, biz balçıktan bir toprak iken bir nefese yaratılmadık mı? Anne babamızın karnında su iken bir nefs buluşmasına doğmadık mı? Nedir bu nefse düşmanlık. Belki de nefse en büyük düşmanlığımız nefsi şehvete hapsetmemizden kaynaklandıysa da o şehvet, var olma ve doğup yaşam bulma sebebimiz olduğunu unutuverdik. Bunların hepsi edep ister. Edep demek nefse nefese düşman demek değildir. Nefesi aşk eylemek ama bunu kendinde başararak. Nefes ve nefsi kendimizden başkasına yaydığımız sürece, alan ihlali, ahlak ihlali ve yaşam ihlallerine girmiş oluruz. Nefes bulmak, nefes almak için senin kendine ihtiyacın var. Şu ana kadar ki tüm nefs mücadelemiz bir kavga idi. Ama nefs ilk yaratımımızda bize aşkla verilmişti. Hak nefsin nefesine dirilmişti Âdem. Nefs sadece bir şehvet olmamalıydı. Su içmek kadar ve yemek yemek kadar yaşamsal olmalıydı. O vakit ne zaman ki nefs şehvet dışında aşk görülse o vakit kıymeti bilinir. Nefsin sen olması yetmez. Onu kullanman da yetmez. Eğer sen nefse hükmediyorsan o zaman nefs, nefes olur ve o nefeste aşk olur.

Madem nefes yaşam için gerekli ise onu neden aşka uyarlamayalım. Sakın ola ki dediğimizi kendimiz dışında uyguladığımız sanılmasın. Her şey sende başlar, senle başlar ve senle yeşerir. Bizim bahsettiğimiz kendimizdeki nefs kendimizdeki nefes ve kendimizdeki aşktı. Asla kastımız başkalarına kasıt için değildi. Zaten aşkı bu şekilde kötü bir şey haline getirmedik mi? Anlatmaya çaba sarf ettiğimiz başkasındaki değil kendindekilerin farkında olup onların gerçeklik ve kapasiteleri ile kendi kendini kontrolün olmalıydı. Bir insan kendini kontrol etmesi nefes kadar mühimdi. Kendindekini kontrol ise kendini bilme ile olur. Bir insanın kendini bilmesi haddini bilmesidir. Bir insanın haddini bilmesi ederini bilmesidir. Ederini bilen bir insan edebince aşkın kendisi olacaktı. Kendinde güzelleşen her şey evrene aşk olarak yansımalıydı. Bahse konu olan kişinin kendindeki aşk dışında kendisinin aşk olmasıydı. Koca Molla Ahmed, Koca Celaleddin-i Rumi, Kadı Yunus, Şeyhi San'an dahi olsan aşk değil isen aşk

kabahati ile seni illaki aşk edecekti. İllaki aşk ne beşerî aşktı ne manevi aşktı. Aşkın aşk olma haliydi.

Kimse kimseye aşk olma halini sınayıp kendi aşk ederini başkası üzerinde ispata kalkmasın. Yoksa deneme yanılma yolu hem kişinin kendisine hem de kendisine güvenen insanlara zarar verecekti. Ondan dolayı âşık maşuk olmadan önce kişi kendindeki aşkı bulmalıydı. Aşk ise yaratılış özümüzdü. Bahsimiz iyilik değildi. Herkes bilir ki bu evrende herkes herkese iyilik yapar ve herkes iyilik peşinde olmasına rağmen bu evrenin en büyük eksikliğinin iyilik olması koca bir gerçeklikti. Aslında demek istediğimizin ne kadar önemli olduğunu da bu denilenin dillenince olmadığı mantığınaydı.

Şu ana kadar nasıl aşksız yaşadığımın cezası olsun. Kişi kendisiyle kavga ederek değil kendini aşk ederek hayatla barışık olmalıydı. Evrende aşk arıyorsan ilk önce kendinde ara, huzur arıyorsan kendinde ara, güzellik arıyorsan kendinde ara ve kıymetli arıyorsan ilk önce kendinde ara. Aşkta, huzurda, güzellikte ve kıymette de layık birini arıyorsan ilk önce bunları kendinde ara ve kendinde nefesle. Nefese giren her nefes seni evrende aşk eyler…

Sırrımız açıldı, perdelerimiz yırtıldı ve aklımız tüm güzellikleri aşkla bizi bize toplar oldu. Ne zaman ki evrenin güzelliklerini ilk önce kendimizde gördük, o vakit bizden yansıyan her şey, bizim pencereden aşkça görünür oldu. Kişiyi gaflet uykusundan uyandırmak gerekliyse bu kavga ile değil aşk ile olmalıydı. Sanırım bizim uyanışımız da aşkın aşk kokan kabahatiyle oldu. Çilehanede geçen yirmi günümde, evrenin tamamını gezmeye değer oldu. Çünkü evrenin bir minyatürü olan kendimiz, kendimize uyandı. Ve kendimizdeki nefesin aşk olduğunu görünce artık her şeye farkındalık ve aşk nazarından bakar olduk.

Dudak Hakikati*:* Zülfün tesirinden daha kurtulamamışken, dudakların sırrı bizim kapımızı çalar oldu. Dudaklar aşk çeşmesidir. Aşk çeşmesinin nefesinden dökülen her hece aşka bulanır oldu. Madem nefes bu kadar aşka boyandıysa nefesin varlık yeri olan dudaklar ve dudaklara nefesle aşka demlenen dudak şarabı bizi kendimize getirdi. Şaraplar kişiyi kendinden götürür. Onun için bizi bize getiren şerbetimiz dudak şerbeti ola. Soluğun aşk nefesiyle yıllanan bu şerbet aşkın nefesiyle demlenir durur. Aşka, dudağa ve dudak şerbetine açılan sırrımız döküledurur. Kıymeti bilene, aşk şerbeti ab-ı hayat suyundan daha kıymetliydi.

Çilehanede geçen anın her kabahatinde, perdelerim de benimle kabahatliymiş gibiydi. Sır perdelerim, edebe, ilme ve varoluşumuza tek tek yırtılır oldu. Sır perdelerinden gördüğümüz her edebi sır bize yabancı gelmiyordu. Çünkü her biri bizimle yakışa durdu ve aşkla secdeye durdu. Gördüğümüz her şey bizden farksızdı. Bu kabahatle anladık ki, varlık sadece bütün olmakla ve şahit olmakla değil. Onu kendinde nefeslenmekle mümkündür.

Hakikat bizle nefese geldi.
Nefesimizle yaşama geldi.

Yaşamla aşka geldi.

LİLLAHİLHEMD JİYARÊ ME DİDEST CAM E LEBALEB (ŞİİRİN EDEBİ ÇEVİRİSİ)

VAHDET-İ SIRF FELSEFESİ

Minnettarım layığında eli boş gelmedi elbet sunaktan
Dudağın lezzetten aşkça aktı gönle taşadurdu
Aşk işareti farklıdır kelam-ı kaleme nazıdır dudaktan
Döküldüysek sendendir hoş halimizi açadurdu
Ruhumu cezbetti elbet içtikçe mestane etti sunaktan
Ruh şahit vardım lezzetine aşk kendim oladurdu
Açılan rengin ahenge uyandık elbet nefesi dudaktan
İkramla şereflendik hicap sır perdeden akadurdu
Vahdet-i Sırf saf kendidir mecazsız vücut bula sunaktan
Biz çeşmeyiz hoş her gelen bizden nefes aladurdu
Işık pervane ne bilsin halimiz bizledir gayrı dudaktan
Ateş sırftan saçar aşkça oldu özümüz secde durdu
Nefese şifası ezelden bir bardak aşk içtiydik sunaktan
Ondan piştik haddim ederim kendime geledurdu
Şüpheye saçıldı dili Nişanî Mela kim göster dudaktan
İsteği buydu cana gönlüm iklimden serpedurdu
Kendimi buldum kendimle ışığı vücuda gelir sunaktan
Şaşırdım aşk bile vardı köşküme nasıl coşadurdu
Damladı şiir mısraya akan ilhamdı nefeslen dudaktan
Ölümsüzlük suyu serptik beytimizden içedurdu

-Melayê Cizîrî-

Vahdet-i Sırf felsefesi

Yaratım yurdunda, yani var olmanın ilk damlası dediğimiz birliğin ilk nefesinde, Vahdetname felsefemizle bizim de bir sözümüz olsun. Vahdetlik yurdundaki özümüzün güneşinde sırf duruşumuz ne mutlakıyet ne şahidiyet ne mevcudat ne de buna benzer bin bir açılım gibi değerli düşünceler bize yeterli değildi. Bir nar tanesini düşünün o nar tanesini binlerce habbe oluşturur. Narı oluşturan binlerce habbe olan bakışların varlığı yanlış değil eksiktir. Bir narı oluşturan binlerce habbe narın bütününün gerçekliğine delil de olsa o habbelerin her biri narın tamamının ederi olmamalıydı. Onun için bütünde buluştuğumuz bakış açımızda parçalar bütünden bağımsız değilken aynı zamanda kendi varlık realiteleriyle bir bütünle bütünleşmiş parçaların varlığı da bize renk ve sırf nazarında hakikate illakilik katmaktaydı. Bundan dolayı, vahdet dediğimiz bu buluşmanın birliğinde, yani yaratımın ilk noktasında olan ile olunan, bizden hem bağımsız hem de gayrı değildi. Felsefe dilinde, bizden ne içkin ne de aşkındı. Aynı zamanda bizden hem içkin hem de aşkındı.

Varlığın ilk hali nefeslenmeye bizim nefesimize aşk duyması bu aşkınlıkla içkinlik arasındaki bütünlükten gelir. Sonuçta su bir damlacık

olsa ve okyanus devasa su parçası da olsa okyanusu oluşturan o damlacıktı. Aynı zamanda o damlacık hakikatinde okyanusun tamamı olmaması damlacığın varlık ederinden kaynaklanır. Damlacık damladayken damla, okyanustayken okyanus ederinde realite alıyordu. Damla olması ile okyanus olması kendi varlık realitelerinden bağımlı da bağımsız da değildir.

Bunu örneklediğimizde okyanusun içine bir bardak su attığınızda okyanusa kendi gerçekliğinden bir gerçeklik ekliyorsunuz. Ama aynı okyanusa toprak parçası serptiğinde bu durum realiteler farkından dolayı ilk etapta görüntü bozukluğu yaratacaktır. Onun için özlerin uyumu da çok önemliydi. Buradaki bakış açımızın nedeni varlığı varlığın varlığıyla ile kabul etmekti. Bizim gördüğümüz, varlığın varlık içindeki varlığını da bilmek içindi.

Okyanusun sadece sudan ibaret olmadığı ve içinde yaşayan pek çok canlının varlığı bir realitedir. Daha doğrusu okyanusu okyanus yapan içindeki bin bir oluşumun realitesiyle okyanus olur. Maksudumuz varlığı yok etmek değil, var etmekti. Kim kimin sayesinde kavgası yapmak yerine, okyanus balıkla, balık okyanusla bir bütünü teşkil ediyordu. Kim kimin sayesinde var olur ayrı gayrılığına giremezsiniz. Vahdet-i Sırf ile bu bütünlük ve varlık gerçekliklerinin hakkına verdiğimiz saygı üzere bu hakikati ortaya çıkardık. Yoksa bir bütünlüğe aldanıp bütünlüğü oluşturan parçaları yok saymak her şeyden önce bütüne ve onu oluşturan parçalar gerçekliğine bir saygısızlıktı. Sonuçta gökkuşağını oluşturan renklerin benzemezlikleri de olsa ortaya çıkan bütünlük hem bütünlükle güzeldi hem de her bir rengin var olmasından oluşan bir gerçeklikti. Asıl aşk mevzumuz bu bütünlük, bütünlüğü oluşturan parçaların varlık ederi ve bu ederde oluşan nefesten geliyordu. Varlığa yaşam arayan nefesimiz de varın kendisinde kendisiyle aşk olmalıydı.

Yeri geldi şiirimizde hak ve hakikatin ilk doğuşu ve muhtaciyetsizliğe realitesiyle kendi başına bir hakikat olduğu vurgusunu yaptık. Ama kelamdan kaleme gelende meşrebimizce şiirde aşk ikliminin oluşum bütünlüğünde bu bütünlüğü oluşturan parçaların oluşturduğu bütünlüğün ikliminden dem vurmayı es geçmemiştik. Bu bütünlük yani aşk hali ne parçalardan ibaretti ne de parçalardan ayrıydı. Sonuçta varlığın var olabilmesi için bir var gerekiyorsa o varın var olma şekil ve çeşitleri varın varda var olması için olmazsa olmazımızdı. Özellikle dikkatimize takılan husus, varın varda buluşma ederi hak ve hakikatin parçası olmasıydı.

Örneklem: Sorulduğunda, çay bardağı canlı mı cansız mı sorusunda herkesin hemfikri cevabı, cansız olacaktır. Ama o cansız bardağa elimi uzatıp onu ağzıma getirip içindeki çayı içmeme ne dersin dediğimizde "Ama bardağa can veren sensin." itirazı yükselir. Sonuçta o bardak senin sayende canlandı ve seninle can aldı. Hayatın her noktası da böyle değil mi? Bu bardağa can veren ben isem onun ruhu ve canı oluyorsam, bu bardak benim sayemde vardır diyemezsiniz. Sonuçta o bardağın canı da olsam o bardaktaki çayı içmeme sebep olan diğer hakikatte bardaktır. Bardaktaki çayı içmeye ihtiyaç duyan ben olduğum için bardak nazarında

çayın bende olması için o bardağın gerekliliği bardağın benden bağımsız hakikatinden kaynaklanmaktadır. Bardaktaki çayın benle buluşmasına vesile olan bardağın varlığıdır. Çayın içilmesi için ben bardağın varlığına ihtiyaç duyar iken. Bardağın içindeki çayın benle buluşması için de bardak bana ihtiyaç duyar. Bu iki buluşmamızın çay içme lezzetiyle aşklaşması için ikimizin varlığı olmazsa olmazdır. Onun için her noktada sırf delil olsun diye bilinen bir hakikati tekrar tekrar ispatlamak şek şüpheden gelir. Hakikat ışığı için âşık ve maşuk gerekiyorsa bu yanlış bir durum değildir. Sonuçta nefsin olması için bir nefes lazımken, nefesin olabilmesi için de bir nefs gereklidir. Bunu arayışta dile getirmek hak iken, yaşayış boyutu ve aşk makamında bunu dile getirmeye gerek yoktur. Zaten hakikat hakikatiyle yaşam olmaya başlamıştır. Arayış, yaşayışa geçince hak hakikat söze değil alınacak nefese ihtiyaç duyar ve yaşayış ehli buna uymaya aşk nefesi olmuştur.

Her canlı bu şekil akışla can alıyorsa, kim kimin sayesinde noktasından bakarsanız hakikati ve hakikati oluşturan parçaları kaçırmış olursunuz. Bardak sayesinde çay içmem ile bardağın benim sayemde çay içme görevini yerine getirmesi bir muamma değildir. İkimizin ayrı ayrı gerçekliklerinin buluşmasında çayın yudumlanması bütünlüğünde bardak ve benim buluşmamda çay aşk olarak yudumlanıyorsa bu bir muamma değil aşk buluşması olmuş olur. Su ve ırmak, beden ve ruh, tohum ile toprak ve buna benzer tamamlanma buluşmalarında, oluşan bütünde ortaya çıkardıkları hakikatle, aşk makamı oluşur. Ama her biri tek başına bu hakikatin aşk boyutuna yetkin değilken varlıklarıyla bu bütünde etkin rol almaları aşkın hakikatidir. Onun için kimse kimsenin sayesinde değildi. Ruh sayesinde bedenimiz can alıyorsa, beden sayesinde ruh bir mekân elde etmesi bir muhtaciyetten değil bir aşk buluşmasıyla açıklanabilirdi. Onun için her şiirde Vahdet-i Sırf'tan bahsetmemizi bekleyen acizlerin bizden bu acizliği beklemeleri acizliktir. Çünkü her kelimemiz bu oluşumun gerçekliğiyle süslüdür. Zaten aşk makamı bahsimiz aslında Vahdet-i Sırf'ın hakikatle delillenmesidir. Aşk, yarensiz olmazken yaren de bensiz aşk olamayacaktı. İlhama gelen iklimde olan ile o iklimden kelama gelip kaleme dökülenin ne kadar birbirini tamamladığı gerçekliğini iyi bilmek gerekir. Onun için iklimimizde olan her şeyi yazmadığımız gibi yazılan her şeyin tamamen iklimimizin ederi olmadığı gerçekliği unutulmamalıdır. Bizi ne kalemle ne kelam ile bilebilirsiniz. Bizim nefesimize girmeden maksudun anlaşılması hep eksik kalacaktı.

Hakikat sırrı bile bir dilberin bedeninden bize göründüyse koca Sır ve Nur'un bile bir bedene ihtiyaç duyduğunu gösterir. Sonuçta muhtaciyet ile ihtiyaç çok farklı bir durumdur. Muhtaciyette birilerinin sayesinde durumu varken ihtiyaçta varın varlığı için başka bir varın olması gerekliliğidir. Sonuçta oluşan bu varlıkta her iki var birlikte bir bütün oluşturduğu için muhtaciyet olmaz. İki var için bir bütünlük ihtiyacında varların bir varda buluşması aşk iklimini oluşturuyorsa bu durum sırf ve illakilik bakışımızda olması gerekenlerdir. İllakideki mantık buna dayanır. İki varın varlık

ederiyle beraber bütünde oluşturduğu nizam ve tamamlama bir muhtaçlık değil ihtiyaç meselesiydi.

Vahdet-i Sırf dediğimiz illaki, yani olmazsa olmazlık, mutlakıyetten daha ötedir. Sonuçta mutlakıyet tek bütünden bahsederken bizdeki illakilik bütün parça, parça bütün realitesinde her birinin ederinin hakkını hakkınca verir. Bu varlığın ilk noktası tespitimizde de aynıdır. Perdeler arkasındaki sırlar tek başına ifşaya bir nefes aramaktadır. Bu nefes onun hakikati kadar haktır. Bu iki buluşmanın adresinde alınan nefesle hakikatin hakikatinin bulaşması ile aşk olmuşuz. Bu ruh ve beden ilişkisi gibi ikisinin buluşmasında yaşam, ayrılmasında ölüm olması gibi olmazsa olmaz olandır. Bu tespitimize Vahdet-i Sırf dememizin nedeni de budur. Sırf illakidir. Yani, tek başına olmayanın birliğinden doğan birlikteliğin yanında, bütünlüğün oluşumunun onu oluşturanlardan bağımsız olmamasıyla alakalı, illaki bakış açısına Vahdet-i Sırf dedik.

Nasıl ki su dağın içinde sır ise ve ırmak olmadan akamazsa, aynı durumda, ırmak da su olmadan kurudur. Her biri tek başına varlığa nefes olamayacağı için bu varlıkların bütünlüğüne ihtiyaç vardır. İşte bu ikilinin buluşmasıdır sırf ve illakilik. Ne su ırmağa muhtaç ne ırmak suya muhtaç ama her ikisinin varlıklarının buluşmasında oluşan akış, ikisinin buluşmasında doğan bir realitedir. İkisinin hem varlıkları hem de varlık birlikteliklerivle evrene yaşam olması Vahdet-i Sırf hakikatinin oluşumunu gerekli kıldı. Herkesin hakkını hakkınca vermek gerekirdi. Her birinin ayrı gerçekliği aşk iken, iki aşkın buluşmasından doğan akışla evrenin cennetleşmesi, aşkın aşkla buluşmasının aşkça akışı da aşktı.

ACI, KEDER, TECRÜBE VE UYANIŞ HAKİKATİ

Aşk adına çekilen dert, tasa, acı ve keder gibi olumsuz iklimler tek başına kişiyi pişirmez. Bu bilinen en büyük yanlıştır. Kişiyi kendine getiren olgunlaştıran sadece bu iklimler değil bu iklimlerle beraber aklın başa gelmesidir. Akıl olmadan, aklın başında olmadan, gelen gidenden yediğin hayat tokatları seni tek başına asla akıllandırmaz. Şu bilinmeli ki kişiyi pişiren özgürlük, özgünlük ve sınırsızlığın etkisidir. Bu sınırsızlığı kendinde fark ettiğin sürece kendin olursun ve kendin olan kendinden evrene yayılırsın. Ömrü boyunca çile çeken dert çeken bir insanın erdemli insan olmadığı gibi kendini akıllı zanneden birinin huzurlu ve her şeyi dört dörtlük yapacağı mantığı da yanlıştı. Hem tecrübe hem o tecrübeden alınacak ders için bir akıl lazım olacak. Bizdeki çürüklük ise bizim aklımız zaten başımıza gelmişti. Ne zaman ki dilberde hakikatimizi gördük o vakit artık uyanışımızı gerçekleştirdik ve artık her şeyin merkezine kendimizi koyduk. Demek ki acı çeken de biz idik. Huzur bulan da biz olduk. O vakit uyanışımızla biz olan kendimizi bulduk ve gelen gidende kendimizi deneme tahtası yapmaktan uyanışımızla kurtarmıştık. Bundan sonra kendimizin farkına varmamız için birinin gelip kapımıza, kafamıza ve gönlümüze tekme vurması gerekmiyordu. Uyanış ve farkındalıktaki ince çizgi; ne acı keder ne de huzur arayışı, bu ikisinin ederinde kendinin farkına

varmandır. Sen kendini fark ettiğinde bilirsin ki acı keder de sende huzur da sende. O vakit daha her şeyin terazisinde kendini gördüysen gelen gidenin sende ederi senin varlığın olduğunu bileceksin ve senin kendini fark etmen için Yunus Emre'deki gibi kırk yıl acı çekmene gerek kalmayacak. Ne zaman ki Yunus kırk yılın sonunda kendini fark etti o vakit kendine uyandı. Anladı ki şu ana kadar aradığı kendinden başkası olmadığıydı. O vakit arayışı bıraktı. Ve kırk yıllık kör olarak aradığı kendini bulup bundan sonra her şeyi kendinde yaşamaya başladı. Ve kırk yıldan sonra arayış yani çile acı dolu arayıştan vazgeçip huzurla aşk nefesini yaşadı. Ve "Bir ben vardır bende, benden içeri." diyerek kendini fark ettiğini uyanışıyla dile getirerek bundan sonra arayışı bitirip yaşayışa geçti. Hepimiz için bu geçerlidir. Uyanmak ve farkına varmak için gelen gidenin acı, keder ve tecrübelerine ihtiyacımız yoktu. Onlarla yaşayan bir kendine ihtiyaç vardı. Kendini bulan, bilen ve farkına varan için artık deneyimin kendisi kendi olmuştur. Şarabın şişesinde yıllanması ile nefes alan yaşamla, hareketle ömür biçilen insanın olgunluğu aynı şey değildir. Şarap şişede yıllandıysa bu şarabın evreninin şişe olduğunu gösterir. Ama bizim evrenimiz hapis ve dört duvar değildir. Kendimizle kaldığımız yedi yılda var olan aşk halimizden ne eksilen ne de artan bir şey oldu. Durgunluğun insanın kemale ermesine bir şey katmadığının şahidi olduk. Yedi yıl önce ne isem yedi yıl sonrasında kendimle aynıydım. Yedi yılda geçen ve ziyan olan zaman ve ömür olmuştu. Bize reva görülen yaşam, zindanda kendime gelmemle değil özgürce bir yaşayış olsaydı, kim bilir kaç bin evren daha katardım ederime. Acı, keder ile kemale erseydi yani farkındalık olsaydı çölün nefessizliğine dayanan develer kâmil-i mahlûkat olurdu. Bu çile, çöle düşen Mecnun'a Leyla'yı getirirdi. Ömrünün yirmi beş yılını çöllere veren Abdulkadir Geylani Pirimize yaşamın çölde olmadığını kendinde olduğunu zaman kaybına rağmen onda olan aklı ona hakikati öğretti. Olmaz canlar olmaz Aşk ve yaşam nefes ile vardır. İnsan evrene nefes vermekle büyüyecekse, zindana, acıya ve kedere çekilmenin mantıklı hiçbir tarafı yoktur. Yaşanmışlık adına bir hiç saydığım şu yedi yılın aşk adına bizi yokluğa düşürmemesi en büyük kazancımızdır. Ola ki ömrünün tamamını zikre ve ibadete vermek için bir mağaraya çekilen birinin kazancı Hakkın ona verdiği bir gözün nuru ederine yetemeyeceğini hakikat bize göstermişti.

Ey beni okuyan güzel gönül! Bize öğretilenlerin şahidi olarak, yedi yıllık sürgün ve hapis yaşamımı, doğru örnek almanı istiyorum. Yedi yılda çektiğim ayrılık acısıyla kâmil bir adama dönüştüğümü düşünürsen yanılırsın. Benim düştüğüm bu halden aşk ve hakikat çıkmaz ve zindana düşen kimseye de şu ana kadar çıkmadı. Bunun en güzel örneği aşka ilk düştüğüm andaki kabahat zamanımdır. İlme en olgun halimin, en kâmil insan yüceliğinde, dilberi gördüğüm ve bana kadar geldiği o zaman diliminin on metrelik yolunda; dilberin bana beni kattığı hakikatinde ve aşk sunağında aşktan nasıl da çarpılmışa dönmüştüm. Dilberin bana göründüğü on metrenin uyanışında benim pişmişliğime ve evrenime kattığını, sürgünün yedi yılının yokluklarında bana aşk katması ne mümkün? O

on metre yolda düştüğüm aşk kabahatinin bedelini ödeyebilmek, nefsimi terbiye edebilmek için soluğu çilehanede aldım. Kırk gün terbiye ile pişecek ve kendimi bu kabahatten temizleyecektim. Nefsim terbiye olacaktı. Ama ne oldu? Girdiğim çilehanede aşktan vazgeçeceğime daha çok aşk kabahatiyle yıllandım. Yine de o halim ile bu halim epey farklıydı. Çünkü çilehaneye kabahatli biri olarak düşmüştüm. Şimdi ise düşen ile çıkan aynı kişiydi. Orada eski ile yeni halim arasında bir evren farkı vardı. Giren şanıyla büyük âlim Molla Ahmed El Cezeri iken, oradan çıkan Şeyh-ül Aşk Melayê Cizîrî olmuştum. Çilehanede dolması gereken kırk günün yirmi üçüncü gününde dayanamayıp çıldırmıştım. Yani zaman kırkına varamadan doğum gerçekleşmişti. Çilehanedeki çileye düştüğümüzde kabahatliydik. Çünkü pişen veya kâmil olan yoktu. Ölen bir Molla Ahmed El Cezeri ve yerine doğumu müjdelenen bir Melayê Cizîrî vardı. Bunu kırk güne yaymaya gerek yoktu. Doğum yirmi üç günde gerçekleşmişti. Nasıl ki bir bebek anne karnında kırk haftada meydana geliyorsa, bebek büyüsün, serpilsin diye haddinden fazla anne karnında bekletmek bebeğin ölümünden başka bir şey kazandırmayacak. Bebek orada daha iyi besleniyor ve büyüyor demek yaşam hakikatine aykırıydı. Nasıl ki çilehane terbiye olmak için gerekli ise bu aşkımıza terbiye olmamıza çilehanene bize yirmi üç günde ancak dayanabilmişti. Yani yolu uzatmaya çile ve kedere daha fazla gerek yoktu. Uyanmış bir insanı uyandırmak için öğle vaktinde horozun ötmesine de ihtiyaç yoktu. Yedi yıllık sürgünümde uyanmış halimden kim ölecek, kim doğacaktı?

Beni Melayê Cizîrî yapan çilehane değil on metrelik yolda bana sunulan aşk hakikatinden başkası değildi. Daha ilk anın ilk dakikasına gelen Mela'nın ederini fark etmiştim. Çıldırmışlığımın inadına yirmi üç gün kalmıştım. Geçen süre bu doğumun engellerine idi. Ama engel olamayacağımı anlayınca ilk kez kırk günlük çilehane adabına aykırı yirmi üç günde çilehaneden çıkıp yeni doğuşun gerçekleşmesine karşı durduğum inada son vermiştim. Normalde çilehane adap ve edebinde kırk günden önce hiç kimse oradan çıkmamıştı. Kendimiz hariç…

Oysa ben yedi yıllık terbiye sürgünümde, yaşam ve nefesimin kesilmemesine anca direnebilmiştim. Onlar ise bu sürgünde, aşka hakikate doğan Melayê Cizîrî halimden vazgeçip benim eski Molla Ahmed El Cezeri 'ye dönmemi istiyorlardı. Ama ettikleri aşk ve hakikat adına kâfirlikti. Çünkü karşı çıktıklarının hakikat olduğunu bilmiyorlardı. Aynı şeytanın Hz Âdem'e karşı çıkması gibi…

Melayê Cizîrî aşkla hakikatine doğmuştu. Önceki yaşamımda beni istedikleri gibi sevenler, bendeki cüppe ve sarıktan vazgeçmek istemiyorlardı. Hâlbuki iki ben arasında değişen, cüppe-sarık ile hakikat-aşk kadar farklıydı. Ama kendilerine göre kıyafet ve dış görünüm önemli olduğu için benim ne olduğum ve ne olmak istediğim onlar için önemli değildi. Çünkü âşık oldukları iki ben arasındaki kıymet, yere göğe sığdıramadıkları cüppe ve sarıktı. Hâlbuki hakikate soyunan Mela ile eski sarık ve cüppeli olan ben aynı kişilerdik. Benim kendimden vazgeçmişliğim yoktu.

Bilakis kendime gelmiştim. Olan kendimden bir aşk doğurmuştum. Ortada onların istediği cüppe sarık ile benim hakikatim olan aşk kadar fark vardı. Kendimin hakikat ışığında parlamak varken birilerinin hatırı için basit bir cüppe sarık uğruna hakikatimin kaybolmasına müsaade edemezdim. Onun için ben kendime ve hakikatime aşkla uyanmıştım. Yaşadığım bu yedi yılda yaşanılanların aşk ve hakikat adına bana ve aşk halime bir faydası yoktu. Benden götürdüğü dört duvarlı yıllar dışında özgürlüğüme kastedilen bir yaşam olmuştu. Aynı bir mağarada yaşayıp kimseye bir zarar, günah ve yanlışlığa girmeden cennete gitmeyi düşünmek gibidir. Günah, bir tek başkalarına yapılan değildi. Ya kişinin kendi yaşam hakkına ettiği zulmün günahını kim karşılayabilirdi. Bize verilen mükemmel bir beden-ruh bileşimindeki yaşam potansiyelinde bunları kullanmamak en büyük yanlış değil miydi? Kendin güzel, evren güzel ise bize düşen terbiye olmak değil özgürce, özgünce sınırsızlığınla bunları yaşamaktı. Ama haddince… Çünkü hakikat adına bize yaşam olarak hak görülen bu dünyadaki ederimiz bir yaşamdan başka değildi. İster cennet gibi huzurla ister cehennem gibi zulümle… Sana verilen onca güzelliğe bir cehennemi reva görmek en büyük zulüm değil miydi? Bize verilen muhteşem potansiyelle bu dünyaya aşk yaymak varken çile, keder ve acıya ne gerek vardı. İşte kâfirlik dediğimiz bu ola…

Herkesin çevresinde buna benzer örnekler vardır. Hayatın bin bir tokadını yemiş insanların ne halde olduklarını görmüşüzdür. Hayatın sillesini yedi, deriz. Ve hayatları bitik bir haldeyken sırf yaşamak için yaşarlar. Onların iklimleri böyle devam ettikleri sürece öyle kalacaktır. Yaşam adına ölüm onlar için kurtuluş sayılır. Ama onun ikinci ve nadir tarafı var. O çileden yani küllerinden doğan insanlar da vardır. O çileden çıkanlar ise o çileye isyan eden akıllarının peşinde yolunu ve yöntemini değiştirenlerdi. Benim de çilehanenin yirmi üçüncü gününde kırk günü beklemeden çilehaneden çıkmamdaki mantık yine akıldı. Çünkü bana sunak edilen hakikatin doğumunda gelen Mela'ya herkes gibi bende karşı çıktığım için kendimi çilehaneye atmıştım. Ama baktım ve gördüm ki bu çile ile düzelecek iş değildi. O hakikat bana hakkın bir hediyesiydi. O vakit akıllanıp çilehaneye girdiğim cüppe sarık halimden kabul ettiğim Melayê Cizîrî'nin aşk kıyafeti ile çıkmıştım. Anlaşılsın diye önceki anlatımımızda olan çilehane kırkına girdiğim halimi size aşkça sunmak isterim. Aşk ola efendim aşk ola…

AŞKIN KABAHATİ

"Yedi düvele nam salmış, koca Molla Ahmed El Cezeri de olsam, ne yapabilirdim ki? Baktığım yere ne gözlerim akmıştı ne de nefs adına gözlerime düşen açlık. Nefs bizim kapımızın kölesi bile olamazdı. Ama karşımda gelen güzelliğin cazibesi, nezaketi ve cilvesi olsa olsa nefsin bana reva gördüğü aşk kabahati ile açıklanabilirdi. Yoksa aşk kabahate beni mi arıyordu? Ama bu sefer sert kayaya çarpmış olacaktı. Ben ki yedi düvelin Molla Ahmed El Cezeri'si idim. Yaşayan ilimlerin piri idim. Aşk bilmeze

bu yemler cazip bir sunağın tuzağı olabilirdi. Ama bizim soframıza ikram edilmek istenen nefs muslukları kesilmiştir. Kimler gelip gönül eğdiyse divanımızda, biz buna ne malzeme ne de kabahatlerine meze olduk. Tam da biz bu nefsi aşklara yüz çevirmişken, Cizre Bey'inin ailesi ile ilgili olabilecek bir kabahate ismimizin geçilmesi ve bu kabahate aşk adına bizim seçilmemiz kabahat için kabahatin kabahati olacaktı. Ama ilmimizden, hoşgörümüzden ve soframızdan öğreneceği var ise kabahati bile marifetimizle ihya ederiz, dedik bir kere. Biz cüppe, sarık kıymetiyle meşgul olmadık. Nefs açlığına, kabahatine de verilecek nefesimiz, iklimimiz olmayacaktı. Bir anlık nefsin nefes gafletine bile düşersek, çilehanemiz ne güne duruyor? Kırmızı Medrese'nin çilehanesi halvet içindir."

Tok lafların tok kabadayısı olmuştu Molla Ahmed. Kabahat ile uğraşıp onu da terbiye etmeye niyetliydi. Bu sefer çilehanemizin konuğu kabahat olacaktı. Kabahate terbiyenin şahidi, Kırmızı Medrese'nin çilehanesi ve duvarları olacaktı. Boşa mı inşa edildi bu medreseye ters kubbeler? Biz ezberler ve bilinenler uğruna kubbeyi bile ters inşa ettik. Ki kibir ve nefs tuzaklarında başımız daha fazla kendimizden göğe varmasın. Dünya tersine dönse de ilim hakikatinden vazgeçmeyecektik. Bunun için ne dünyanın ters dönmesine ihtiyaç vardı ne de yerle göğün yer değiştirmesine muhtaçtık. Bir eğitim hanenin kubbesini bile edebimizle terse çevirmeyi akıl etmiştik. Dünyanın hiçbir keyfine, yüzümüzü hakikatin çizgisinden bir milim çevirmedik. Bugünlere şahitlik etme sırası, Molla Ahmed'e göz koyan kabahatin, gerekende dersini alma zamanı gelmişti. Biz ki Molla Ahmed isek kabahat ve aşkın da bizden, hak ve hakikat görmeye nasiplenmesi gerekiyordu.

Molla Ahmed El Cezeri, Melayê Cizîrî Oluyor: Halvetin yirmiyi üçe bağlayan gündüzünde nefesinin aşk makamına uyanması, aşkın kabahatinin ikramı oldu. Cizre çalkalanıyordu. Halka türlü türlü dedikodular ulaşmıştı. Sanki geçen yirmi üç gün değil de yirmi üç seneymiş gibiydi. Cizre'de dedikoducular halka şiirlerden önce şiirlerin kabahatindeki aşkın hayâsızlığını anlatırken halk, Molla Ahmed'in delirdiği ve bir kıza âşık olduğu dedikodusuna inanmak istemiyordu./yaymaktaydı. Aşka kendini kahramanı ve ahlak bekçisi gören aşk celladı olan Bekoevanlar boş gördükleri meydanda cirit atmak düşüyordu. Çilehane günlerinde tutulan inlemelerin, şiirsel mektupları tüm evrene yayılmıştı. Anlayan aşk, anlamayan kabahat üstüne kabahat eklemişti. Bu duruma daha fazla sessiz kalamayacağını anlayan Cizre Beyi, duyduklarından ilk günden rahatsız olsa da Kırmızı Medrese'nin iç işlerine karışmamayı edep biliyordu. Ama mevzu, edepten, kabahatten çıkmıştı. Halk içinde ve çevrede türlü türlü dedikodulara dönüşmüştü. Kimi Molla Ahmed'in, Hasankeyf Mir'inin kızına âşık olduğunu, kimi Cizre Beyi kızına ve daha edebe ahlaka sığmayan yakıştırmalar ile Mola Ahmed'in aşk hastalığı olan kara sevdaya tutulduğunu söylüyordu. Ahlak ve edebe sığmayan yakıştırmaların aşk dedikoduları önlenemez bir duruma gelmişti. Cizre Beyi, bu kabahati sonlandırma kararını vermişti. Cizre bölgesinin emirliği topraklarında,

ilmine, hocalığına sonsuz güvendiği Molla Ahmed'in canını aşk ile yakan kadın, her kim olursa olsun ve kimin kızı olursa olsun bu aşkı evliliğe kavuşturacaktı. Kararı net olduğu gibi emirleri itiraza kapalıydı. Kırmızı Medrese ve Molla Ahmed adına yakışmayan bu dedikodulara son vermek için Kırmızı Medrese'nin yolunu tuttu.

Cizre Beyi, Kırmızı Medrese ve Molla Ahmed'in şerefine layık bir giyim kuşamın nezaketiyle Kırmızı Medrese'nin kapısını çalmıştı. Olayı gören medrese hocaları ve öğrenciler bu olay karşısında tedirgin olmuştu. Çünkü üstadlarının dur durak bilmeyen inlemelerinin Cizre Beyi'nin kulağına gitmesinden çekinmişlerdi. Kırmızı Medrese'nin misafiri şereflilerin en şereflisi Cizre Beyi idi. Kapı çalma sesinin emri büyük yerden idi ve medrese kapıları beye açılmıştı. Kapılar açılır açılmaz, İçerden yürek yakan inlemeleri duymayan kalmamıştı. Cizre Beyi şaşırmış bir şekilde sesin nerden geldiğini sorunca duyduklarına inanamamıştı. Ses çilehaneden geliyordu. Çilehanede olan, ilmi kabiliyetiyle namı yedi düvele yayılan Molla Ahmed idi. Başta ne yapacağı konusunda derin bir sessizliğe gömüldü. Sonuçta vereceği emrin gerekleri yerine getirilecekti. Emri vermeden Kırmızı Medrese ve Molla Ahmed'e karşı yanlış bir hamle yapmak istemiyordu. Ama duyduğu inlemeler yeri göğü inletiyordu. Daha fazla dayanamadı ve sesin olduğu yere yöneldi. Medrese hocaları çilehane kuralları ile ilgili beyi bilgilendirse de gelen sesin yürek yakan nidalarına daha fazla dayanamayan bey, çilehanenin kapısına dayanmıştı. Ses ağızdan çıkmıyordu. Gönülden, yürekten tufanlar koparıyordu. Duyduğu sesin edebine sus pus olmuştu herkes…

Yedi yılımın hapis hayatında yaşadıklarım gereksizliğin kocamışlığına hediye edilen bir yaşlanmışlıktı. Yaşanmışlığın olmadığı beyhude bir yaşlanmışlık. Bu yaşlanmışlıkta aşk adına asla yıllanma yaşamadım. Ömür adına yıla yıl katan bu gereksizlik, aşka ne bir hediye ne de bir sunak olmuştu. Benden akan edebin şiirinde dediğim gibi her geçen yıl aşkıma bir şey katmadığı gibi bedenime verdiği eziyetin aşka reva görülmediğiydi. Yeter bitsin bu acı, keder ve tecrübenin yalan yanlış öğretileri. Kim bunu iddia ettiyse karşımızda ve şahsımızda kabahatlidir. Çünkü yaşanmışlık makamında olduğumuz aşk makamının ederi özgürlük istiyordu. Cüppeye ve sarığa giydirilen halimden aşkıyla kabahatiyle bizi çıplak edip hakikat adına bizi Melayê Cizîrî eyleyerek aşk kıyafeti giydirilmişti.

Kendimden utansam kendim olamazdım.
Kendimden vazgeçsem kendim olamazdım.
Kıyafetime sarılsam kendim olamazdım.
Doğum çırılçıplak halimizle olduysa bu halimden utanacak değildim.

Yaşanmışlıkların yaşanması adına acı, tecrübe ve çilenin aslında ne kadar gereksiz ve boşa bir günah olduğunu bilmen gerek. Yaşam adına geldiğimiz bu dünyada kendimize huzurlu bir yaşam sunmamız gerekir. Her uzvumuzun üzerimizdeki hakkı adına onlara huzurlu bir yaşam sunmalıyız. En önemlisi nefesimizin aşkı adına nefesimize özgürlük katmalıyız. Bize verilen yaşam nefesinin su gibi akışa geçip evrene enfes bir lezzet

vermeliyiz. İnsana, nebata, hayvana ve doğaya aşk ve güzellik katmak varken yedi yıllık yalnızlığımızın sürgününde size akış ve yaşanmışlık adına sunacağım koca acziyetten başkası değildi.

Ayrılık üzere aşk, şiirimde aktığım gibi beter etti beni, bu ayrılık zehirledi, zayıflattı, soldurdu. Aşk kokan bedenim adına bu ayrılık sunağı bir ölüm demekti. Hâlbuki bir ağaç gibi bu beden yaşamam adına bana lazımdı. Bedenin zayıflaması, solması ve cılızlığından meyve beklentisi zulümdür. Aşka yaşanmışlıklarla dallanıp budaklanan bedenimin bolluğa, berekete ve özgürlüğe dönüşmesi için Yaşam alanı lazımdı. Çile ile pişme mantığı değil. Kimsenin sofrasına verimsiz bir yaşamı sunmaya, kelimeyi yormaya gerek yoktu. Her ayrılık cümlemin aynılığında savurduğum halimin, şikâyete dönüşmemesi için bile çile çekiyordum. Her şiirimde sırlara dem vurmam, aşka olan şikâyete edebimin hayâ etmesiydi. Aşk uğruna tabii ki her mevsime ve olana göğüs gerilmesi gerekirdi. Bizim Yunus Emre gibi kırk yılımızı arayışa acıya kedere verme merakımız yoktu. Yaşayış adına yaşanılanların ağacın meyvesine tat, lezzet, bolluk ve bereket katacağı aşk nefesimizin sürgünde susturulmasına izin veremezdik. Hani yine ve yine diyorum bunca yılın çürümüşlüğüne gerek var mıydı? Kimin ve neyin vicdanına sürgün çarmıhımız kurulmuştu. Yaşanılacak onca aşk nefesi varken zorluklara ve çileye nefesin kesmeleri kime ne kadar hizmet etmesini beklersin ey gafil! Bize sunulan bu acı, keder ve tecrübe iklimi kâfirlik ola. Çünkü inanmışlık ve kendinden emin olma namına bana ve aşka kattığı bir şey yoktu. Sadece meyveye düşecek nefesimin, sağlığını ve aşkını korumak adına dayandığım yılların sermekeşliğinde gereksizliğe gereksizlikler yükledi.

Yazdığım her kelimenin zahmetine girerken elif bile başı dikliğin utangaçlığına bana bakmaya utanmıştı. Akmaya ve sunak olmaya hecelerimin demine vereceklerime kendisi bile utanmıştı. Didarlık yani yaşanmışlık gerektiren iklimdeydik. Ama aynı suyun akışa geçtiği coşkunluk ve akışı gibi bizim durgunluğumuza coşacak hali yoktu. Demek ki aşk adına verilen bu durgunluğun gerekliliği zahmete zahmet verme mantığından öte değildi. Bu hapis ve sürgün aşka ölüm adına reva görülen sürgün, ödül verme bizi terbiyeye sayılmıştı dimi?

Aşk yaşanmaya yaş almalıydı.

Aşk yaşam adına serpilmeliydi.

Aşk nefesimiz aktıkça meyveye gelmeliydi.

Aşk durgunluğuna kim ne akış beklerdi ki?

Acı keder tecrübe ve çile bize yedirilen koca bir yalan idi.

Acı aşka gelecek ağaca ne meyveler verdirebilir.

Keder mevsiminde olan ağacın sonbaharında beklenen ne ola yaprak dökme dışında?

Tecrübe denilen yıllanmışlığın şaraba kattığı ile insanın nefesine kattığı aynı değildi.

Beden aşkın kendine gelme ve yaşam cenneti değil midir?

Şarap kendinden geçmişliğin cehennemiydi.

Çile diye bize reva görülen gereksizliğin bize kıyanların laf oyunundan başka bir kandırmacası yoktu.

Çile, kış mevsiminde olan ağaçtan meyve beklemek gibidir.

Çile, sonbaharına hüzün yemiş ağacın üstüne gelen ayazdan yaprak açmasını beklemek gibiydi.

Çile, çöle düşmüş susuzun çölde su namına gördüğü hülyadan su hayalinden öte ne olabilirdi?

De gelin canlar! Her okuyan bilsin ki sürgün hayatımda geçen yedi yılda verdiğim meyvenin ederi, aşka yakışmayan şikâyetlere dolmuş bu şiirimden başkası değildi. Ayrılığa düşen aşkın gayrılığında size nasıl bir yaşanmışlık verebilirdim. Talep ettiğim bir dilber ve aşk dolu bir romantizm değildi. Ama aşka dökülecek hecelerimin aşk yaşanmışlıkları ile dolu dolu akması varken boynunu hecelerimize bile bükmüş bir elifin zahmetine bile gayret verdiğimiz bu şiirimiz mi sizi mestane edecekti.

Ciğerime saplanan hançerin acısına derman diye sizleri kandırıp hangi heceye sürsem? Bir şiirin feryadından göze çektirilen ezânın cezaya çekilmesini mahcubiyetten ötesine sunamazdım. Dilberin yoluna sevdamız değildi gözden göze, gönülden söze talebimiz. Aşkın coşkunluğunda evrende her şeyi aşk göreceğimiz özgür, özgün ve sınırsızlığımızın aşka makam katacağı halimizin yedi yılını sürgün başıboşluğuyla saymaz olduk. Bu aşka reva mıydı?

Çilehanede geçirdiğim yirmi üç günün bana kattığı her nefesin ederi ile yedi yıllık sürgünde aşka reva görülen aynıydı. İkisinde de gereksiz bir çaba ve körleşmeye inat vardı. Yirmi üç günde hakikate ne kadar direnmem saçma ise bu yedi yıllık sürgündeki yalnızlığımın her anı ceza ve eza kadar gereksizdi. Aynı sonbahar ve kış mevsimi gibi zamansız gelen mevsimin etrafa verdiği anlamsızlık gibiydim. Yazın ortasında yağan karın faydasızlığında baharda meyveye çiçek açmalara coşan ağacın yaprak dökme saçmalığı gibiydim. Çilehanede akla ziyan geçirdiğim her sürede aşka taşmışlığımın daha kırkına varmadan, cemreye tutuşan yirmi üç günün baharına, bize ikram edilen çilehane bitmişliğinin müjdesi aklı kaybedenin aklına kavuşması gibiydim. Bunun aslında bir bitmişlik olmadığını fark ettiğimde çilehane saçmalığına son vermemle beraber yeni gelen başlangıcın bizi bize ve aşka katmasının kabulüne geçip hakikatimizi hakkıyla kabul eyleyip aşk olduk. Çilehanede de her şey yerinde tadında ve ederi kadar tutulmuştu. Kör bir inadın hakikat güneşini kapatamayacağını anladığım anda yirmi üç günün üzerine boşa geçecek nefes yerine özgürlüğe, özgünlüğe ve sınırsızlığıma ikram olan hakikatime aşkça kendimi de katarak kendimle barışmıştım. Ama yedi yıllık tek mevsimin bize terbiye görüntüsünde, ayrılık ve gayrılığın cemresine bir türlü düşmeyen nefesimizin, aşka takati ne kadar canlı ve gerçekçi olabilirdi ki? Yedi yıllık aynılığın mevsiminde akışa direnmemizin tek bir yaşam sebebi vardı. Dicle Nehri'ne aşk adına yazdığım şiirleri kamışlara geçirip gönderdiğim şiirlerin kime vardığını bile bilmeden yazdıklarımın nefesine yaşıyordum.

Kime kimle yeten bu yaşanmışlığa kim şükretmemi, ders almamı ve bunda yıllanmamı bekliyordu?

Aşka yaşanmışlıklar varken aşka zülüm etmek kâfirlik değil miydi?

Yaşam nefes almaya varken nefesi kesmek kâfirlik değil miydi?

Aşka akış olup ayet ayet dökülmelere varken susmak ve kurumak kâfirlik değil miydi?

Nefesimin bile yaşama nefes istediği bir akışta nefesi yalnızlaştırmak kâfirlik değil miydi?

Sürgün kâfirliği dediğimiz ve gereksizliğin keyfi güzelliği gibi bize sunulan acı keder tecrübe yalanlarına iman etmek kâfirlik değil miydi?

Varın gelin hele dostlar, gün şikâyet günü değildi. Dediklerimiz asla bir şikâyet ve acizlik olarak algılanmasın. Gereksizliğin gereksizliklerine kelimelerimiz gibi bize zindanı terbiye yeri görenleri ifşa etme mantığınaydı. Sizin sabrınıza sığınıp edebi haddimizle kelimemizi hangi süslü anlatıma soksak eder hep aynı çıktığının ispatı gibi hep aynı manayı farklı süslü kelimelere size sunak ettik. Sabrınızla teşekkürü hak ettiniz. Varsın yedi yılın sonunda bize gelen idam fermanımız olsun. Aşk adına layık görülecek ölüm dahi bu sürgünden daha aşkçaydı. En azından son nefesimiz aşk adına dökülecekti. Ölüme dahi aşk adına razı olacaktık. Ama durun hele biz bu evrene ölmeye ve ölüme gelmedik. Özgürce, aşkça yaşamak varken ölüme verecek nefesimiz olmazdı. Ölüm ve vazgeçmişliğin aşk utanmalarına sokmayın beni hele… Ben ki aşkı, acı kederim ile değil aldığım nefesimle bilirim. Daha bizi aşka darbeleyecek, öldürecek celladın kahramanlığına verilecek tek imlamız yoktur. Derdimiz tasamız huzur üzere aşktır. Nefes üzere yaşamdır. Yaşamak adına özgürlük, özgünlük ve sınırsızlıktır.

Kim ki kendini ayrılık ile aşka sınamak isterse, bulacağı acı, keder ve hicrandan ötesi olmayacaktır. Özlem ödülüne verilecek mantıksızlık yerine dilbere verilecek yaşam nefesini daha hayırlı görürüz. Sevdiğini yokluğunda değil varlığında sevmektir, aşk. Dilimiz aşkçadır. Ki edebimize ve aşk makamına layığı aşkça dilimiz ikram olsun aşk ayeti nefesimizce...

ÖZLEME DAİR

Özlemek diye bir suç işledim sana aşka dair
Nefesin sensizliğine yargıla beni
Mutluluk içre huzur besledim sana aşka dair
Yüzünün gülüne serpiver beni seni

Gülüşümü devrim yapacak tek insansın
Seni ben bir gülüşüme müebbet edeyim de gör
Varlığının mahkûmu olacak aşk ne yapsın
Nefesimle sana yaşam olayımda huzur aşk gör

Ê gel sallandır beni aşkın ağacında melekçe
Günlük değil ömürlük olsun salıncağı
Özgürce uçalım nefesinden bin bir kelebekçe
Hoş cennet değil cehennem olsa otağı

-Ê-

Kaynakça

Ömer HATTAPOĞLU, ÖH "Melayê Cizîrî - SAF AŞK BENİM" 2. baskı, Mavi Nefes 2024, Denizli

Ömer HATTAPOĞLU, ÖH " Melayê Cizîrî - YAKUP VE DİLAN AŞK DESTANI" 2. baskı, Mavi Nefes 2024, Denizli

MELAYÉ CİZÎRÎ ŞİİRİNE YAZILMIŞ BİR TAHMİS

Ahmet Muhtar SAYGIDAR

Bugün burada, Kürt edebiyatının zirve isimlerinden Melayê Cizîrî'nin divanına duyduğum hayranlığı ve ona olan borcumu ifade etmek üzere bulunuyorum. Cizîrî, yalnızca bir şair değil; aynı zamanda aşkın, hikmetin ve tasavvufî derinliğin sesi olmuştur. Onun beyitleri, yüzyıllar ötesinden bize hâlâ ışık saçmaktadır.

Ben de bu ışığın altında, onun dizelerine kendi kelimelerimle bir yol açmaya çalıştım. Yazdığım tesdiste her kıtanın son iki mısrası Melayê Cizîrî'ye aittir. Böylece hem ona bir saygı duruşunda bulunmak, hem de kendi sesimi onun sesine eklemek istedim. Tesdis, bir şairin başka bir şairle buluşma biçimidir; benim için bu buluşma, bir talebenin üstadına selamıdır.

Şimdi sizlere bu tesdisi okuyacağım. Dilerim ki, Cizîrî'nin hikmet dolu sözleriyle birleşen bu dizeler, gönüllerinizde yankı bulur.

TESDÎSA MUXTAR SER XEZELA MELA

Dil û hinav bi kêr çûn jan û birîn û tev xemê
Can û ceset du qet kir nazik tilî û qelemê
Şirîn ten û dêm zelal, hûriya baxê îremê
Ger hûd hûd mizgîn bîda min dida milkê ecemê
Hêvî û teqwe dikim ez ji Xwudanê heşemê
Wê nigar û senem padîşeh û muhteşemê

Te dil û mêlak li me hûr kirin sikîn û hem jî kêr
Kî dîte şepal xezala girtin piling û ew şêr
Ma rehmekê carek qey nelazim e sewab û xêr
Carek temaşe ke halê birîndar tu binêr
Carînan bendeyê dil sohtiye mehcur ve venêr
Bi lebê le'lê şekir bar û ji 'eynê keremê

Her dem û roj û gava zêde dibit evîna min
Lew melhema Loqman jî feyde nadê birîna min
Yarê nîhan e nêva cande tuyî canana min
Leb xunçe û dêm şirîn şeker reja zebanê min
Pirsiyar li me carek bike şirîn dehana min
Ku perîhtine firaqa te li ser derd û xemê
Derdê firqetê me vexwar safî cama şerab a
Dil û hinav şewitîn sîne me şuphe kebab a
Hêstirê çavan herikîn mîna sêylû serab a
Ger halim bipirsî willeh neşim bidim cewab a

Er ne hûdhûd ji seba bet û wekî bayê seba
Di jî hirr ku bigihit destî vî pêy ke herama

Ez kuştime sewt û xulxula bilbil û endelîb
Carek kezeb herişandin ew canana dilfirîb
Lewre min nema sebr û seman ne aram û şekîb
Ger umrîde carek min bidîta dîdara hebîb
Pirsiyarê li me bît werne xwe mehcûrê xerîb
Dê li kî erzê bikim vê xem û derd û elemê

Nesrîn û rîhana xunav girte gul û hem werdan
Qet ji min xilas nebû êş û jan û bela me serdan
Derd û kul û xem li me civîn hemî cih û erdan
Ez kuştim derba xencerê dilde bistik ba dan
Haşalîllah ku bikim eşkere van xursê derdan
Wer bisojim ji xemê işq û tu ser ta qedemê

Willeh dil bûye moxil ji derba xencer û tîra
Wek Memê mal xirab me nemaye eqil û tedbîra
Her çendî dîwane dewa dibin jî ew zincîra
Çi dibe ger carna me bînî ber xeyal û bîra
Me bi sehrayê wîsale xwe derîn tu ji Xudê ra
Werne weqtê ku bibîn xerqeyê behra edemê

Bejna dirêj kemer zirav gerden şemal û hor ê
Husn û xemlê de kesê nedît yek zerre qusûr ê
Lewre dil nalînim sîne wek çeng û bilûr ê
Lew me dil agir û pêht e kezeb wek kuhê tur ê
Ji gulîstana cemala te gulek bête zuhûr ê
Ji dinê dî biçitin navê bihiştê îrem ê

Işqa te hêliştim tinê em bêkes û bi qûs în
Tîr û xedengê te yê mutad em qet pê nahesîn
Serta qedem ez dişewitim wek ateşperes în
Wek te şox û şeng nînin perî rû qet nebihîsîn
Şerha halê xemê işqa te ji ku tê tête nivisîn
Medhê ewsavfê cemala te kuca te reqemê
Kuştim hebîba çav şehla ew dêm şirîna zerî
Qet er'er e bisk û zulf û xal û xetê enberî
Gava dikî xuya wek roja derketî ji xawerî
Şahidê cemala teyîn me he ye xweş bawerî
Vê mecalê ku cemala xwe tecella dikirî
Lazime secde bibin ber te di wê gav û demê

Tu ser defterê cumle nazik û hem nazenîn an
Taca serê evîndarê Sitî, Zîn û Şirîn an
Ew dewa û merhem û êş û jan û tev birîn an
Ez dizanim tu yî ronahiya çav û nebînan

Secde bin ber te rewa ye li hemî mezheb û dînan
Kî dibit muşrîk û kafir ji wê şirîn femê

Firqeta tê şewitîm dil dikelê serî dud ê
Carek tu lutfê li me bikî azar bikî hesûd ê
Nîşa me bide şems û talî û bextê seîdê
Qet ji dûr nabim ez ne qiyam û ne qu'udê
Ger bibim ber te sicûdê di dema keşf û şihûdê
Me li dilde bidiret pertewa nûra qidemê

Nizanim zimanê erebî û hem yê faris a
Lakîn Kurdî de ez uzman û hem mutexesîs a
Gerçî Muxtar hene qusîr noqsan û xelet wûsa
Wî qible û mîhrab wechê te yê şeb û roj dîsa
Qiblet û wechûke fî kullî sebahin we mesa
Bi dû ebrûyê te cana dixorim ez qesemê

Me dêmê di gul û rîhan û beybûn û nesrînan
Bisk û zulfê bêhn enberî çû tewafa xemriyan
Reşmariya em gestin xew nakin qet şev tariyan
Eqsa husna te ketîye rûyê hur û periyan
Muyekê ez ji te nadim bi du sed Zîn û Şirînan
Çi dibit ku tu hiseb kî me bi Ferhad û Memê

Tu husn û xemla wek şecer alem têk şewitandin
Ew bejnû bala qet er'er dinê tev peritandin
Wa cindiyê zend û baz a pehlewan herifandin
Ji şeng û şox û şemala muxalif tim bizdandin
Te Fireng û Erebîstan û Mecer te kî standin
Celwê xweş vegerin hatiye newba Ecemê

Lew me dest daye zulfê herîr û biskê du ta yî
Ji bo xatirê hebîba bênezîr û hemta yî
Gerden şemal, dêm dura bejin zirav û yekta yî
Cewr û cefa qehr û azar bo me lutf û a'ta yî
Mej dîwana se'adet sehkirî şubhê Melayî
Tu bi navê me gedayî bikşîne qelemê

TESDÎSA MUXTAR SER XEZELA MELA
Bulbula ji baxê gulîzarê te gulek yarî bes
Bû sed hezar gulan tu hinde dikî jarî abes
Me qet heyîn ser textekê du sultan ne dîte kes
Bibêjim guhdar be tu kesê kesê yek xeber bes
Dil yek e di işqê yek bit aşiqan yek yarî bes
Qiblê de yek bit quluban dilberek dildarî bes

Lazim dil sohtiya ewel hebit hem ixlas û sidq
Zêde dibit dilê dilberê de muhebet û rifq

Şerha halî dirêj neke ger arifî carek nutq
Çendî dil dişewitê cerg û kezeb lam'ê birq
Min di benda zulfekî dil da bi destê pîrê işq
Lew di işqê de ku best ihram û yek zunarî bes

Rast û dûrust be terîqa musteqîm bêşûbhe şek
Min dikujê ew awirên xedar bêsilah û çek
Xûb û rû zibayê tazetirî ji hurû melek
Min hebûna sed hezar can feda bikim tek tek
Terh û terzî bûna zunnar û çelîpa yek bi yek
Lew mi zunnar û çelîpa yek tinê yek carî bes

Pa bendê bisk û zulfa, cama sergeştê hin dikin
Dil bendê xet û xalan, xeml û qişta çi xweş dikin
Aşiqê dêm şemal, sêyra rûferîşte jî dikin
Miskînê weke Muxtar, çare ji nivîşta dikin
Hin jî nik dêrê ve tên qesta kiniştê hin dikin
Ney ji van im ney ji wan im min derê xemmarî bes

Gava min tu dî, derdê işqê nû li min kir eser
Hûri weşa rû sîmîn, dev biçûk û şirîn xeber
Wek te dêm şemal û ten zelal, nedît çav û beser
Çendî hene dilber û nazik ten û zerîn beşer
Ger çî tên reqs û semayê her seher sed neyşeker
Min di bezma surşirînan ew şirîn reftarî bes

Ew dilbera selwîqed bisk û zulf û xet û xal an
Îşwe û remz û nazan can gorî em kirin talan
Ger tu carek halê bêçareyê miskînî bizan
Çi qiymet heye can sed can gorî te bê ey canan
Weh çi walagewherin hatin libasê cism û can
Min ji wan horîsirîştan ew perî rûxsarî bes

Gerek nînin naz û îşweya ew me serxweş bikit
Dêma sor û zer ruxsarî j'rengê gula geş bikit
Ne lazim e dil û hinava rengê ateş bikit
Ger carek xwe nîşa me bidê ew me dilxweş bikit
Hewce sihrê Samîrî nînin ku zulfa reş bikit
Çeşme bendê dilrûbayin kakûla 'eyyarî bes

Perî rûya çav şehla, agirê dila hil dikin
Hin nazik û nazdar in, dilê aşiqa kul dikin
Çi şirîn û dilber in, ew qesta cama mul dikin
Endelibê şeyda nalînê xatirê gul dikin
Bulbulan sed gul di çavên çav li sed gul dikin
Min di baxê gulîzaran yek gul û gulnarî bes

Kî di aşiqê dilber hebin dest da zulfê hebîb

Dil û hinav sohtin naz û remz û hem tîra reqîb
Ji miskînê Muxtarê ger neyar bi yara tebîb
Lewre feqîra qet nema sebr û aram û şekîb
Min di baxê gulfiroşan di 'eceb resmek xerîb
Xarîteb'an gul di dest in gulperestan xarî bes

Şahidê husna te yin îzhar dikê sûre-î tîn
Xemlê tu dake çava kil bisk û zulf heyat û jîn
Willehî dilê min tejî ye matem û xem û şîn
Te xirab kir dara bedenê bes e ev cewr û kîn
Ew cefa çû der ji hed zulma te bir hetta bi Çîn
Rehmekê carek nekî hey zalim ev azarî bes

Ew spî de me reş kirin me ne ders û sebeq în
Ez meftûna xala gerdenê hem eniya deq în
Lê em cumle aşiqan bendewarê nûra sadiq în
Min bawer te heye hem îman û sidq û hem yeqîn
Xerqê deryayê gunah în teşneê lutfa heq în
Rehmeta Amirzîgar û şefqeê Xeffarî bes

Girîftarê qeydê me ji min xilas nabin bela
Selwîqed û dêm zelala kuştîme çavê şehla
Min rihê şirîn dida ew husn û cemala bala
Nizanim hebîba çav reş û agah j'min heye gela
Ehlê dunyayê seranser dijminên min bin Mela
Piştemêrê min 'Elî be Heyderê Kerrarî bes

TESDÎSA MUXTAR SER XEZELA MELA
Eqsa sîma hîlal ebrû leb xunçeya kete cam
Nêrgiz û lale û gul me dî fincan û falê cam
Kî dilda zulf û xala ewwel dibînê kêyf û kam
Kes nîne gulzar û gulşena xalî bê xas û 'am
Daneyên 'enber li nisrînan reşandin xalê xam
Sosinên nazik li ser xalan çevandin dalê dam

Bejn û bala qed şirîn gerden zirav spî û berf
Zendeganî umrê ciwan î rêya wê me kir serf
Aheng in ayetê husnê îmla û nuqte û zerf
Eşkên çavan herikî dil û hinava xwîn tê kef
Cebhet û dêmê ji qudret lê nivîsî herf û herf
Kagulan ta ta li ser herfan kişandî lam û lam

Ew tîr û şîrê misrî yengiyê tên dil nu cedîd
Sond dixwim ayet û Qur'anê mislê te me ne dîd
Ez qet ne poşmanim qet ne jovanim qet ne be'îd
Her çi tê dibînê şans û tali'ê bextê se'îd
Leyletûlqedr û berat in zulf û cebhet subhê 'îd

Dêm wekû fesla buharê lê qiyamet qedd û qam

Yê ew nedît ji xilas nabêt nalîn û zari ya
Sîne saf dêm durr û sîma nûr û enî xemriya
Sing gewher û çav belek û bisk û zulf û şetriya
Niqabê raket ser dêmê rohnî dibit tariya
Ew perî wextê di sundus da ji qundus bit xwiya
Bende dê şah û geda bit Xusrewê şirîn kelam

Feryad û dad û hewar tu yî eman û hem meded
Qurbana te û gorî bin weke sed hezar Ehmed
Yê te ne nasî sax bit ji lakîn miriyê bin hed
Kê dît ew sîma nûr û bejnû bala qamet û qed
Her kesê carek diye ew zindê ma hetta ebed
Ê nedîtî ew perî rû zindegî lê bit heram

Lew dilê aşiqa ji remza dilberê coşî bit
Işqa te ye bulbulê şeyda ji dil xuruşî bit
Her çi dil da te ew mesrûrê 'ebdê hebeşî bit
Yê dil dayî te zînde ye her weke necaşî bit
Herkesê camê ji destê wê binoşit noşî bit
Ê ji wî destî nenoşî zehrî bit lê ew medam

Heft îklîma girt husna te, tu şirîna canê min
Hem misk û enber şehd û şeker rih û rewanî min
Min tu heyî bes e mal û gencîne û xanê min
Medh û wesfa neşim nayê beyanê lîsanê min
Wan di reqsê da ku dîm awur peyapey dane min
Berq û tîrêjan li dil dan cezbeya 'işqê revam

Şirîn û rîhan û la'le û baxê letafetê
Nesrîn û Sosin û yasemîn û nêrgiz qametê
Cumle aşiqan feyz ji te ne mihrû mihubetê
Zorê êşa firaq û derd û elem û hesretê
'Umrek e dûr bûm ji canan ketme benda firqetê
Nagîhan perde hilanî go Melayim esselam

INTRODUCİNG MELAYÊ CİZÎRÎ TO THE WEST: A COMPARATİVE AND INTERPRETİVE STUDY THROUGH THE LENS OF WİLLİAM BLAKE

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER[1]

Introduction

As one of the most powerful and original voices of classical Kurdish literature, Melayê Cizîrî occupies a central position not only within his own literary tradition but also within the mystical, metaphysical, and aesthetic currents of Islamic thought. Despite this significance, Cizîrî remains only marginally known in Western academic circles, where studies of his work have largely been confined to local or philological research. As a result, the universal dimensions of his poetry have not yet been sufficiently articulated or made visible to a broader scholarly audience. This limitation has contributed to the persistent framing of Cizîrî as a regional or culturally bounded figure, rather than as a poet whose work engages with questions of universal human concern.[2]

This paper aims to introduce Melayê Cizîrî to Western readers and researchers by positioning him not merely as a "local" or "regional" classical poet, but as a significant representative of the global tradition of mystical poetry. Rather than offering a conventional biographical account or an analysis confined to his immediate intellectual milieu, the study adopts a comparative and interpretive approach. In particular, it proposes a reading mediated through William Blake, a canonical figure in Western literature, as a productive means of translating Cizîrî's poetic universe into conceptual frameworks more readily accessible to Western intellectual sensibilities.

As emphasized in comparative literature studies, intercultural transmission should not be grounded in claims of direct similarity or influence, but should instead focus on points of intersection between distinct fields of meaning. Accordingly, this study does not seek to establish any historical, geographical, or direct line of interaction between Melayê Cizîrî and William Blake. Rather, the theoretical basis of the comparison rests on shared poetic and philosophical orientations: both poets place mystical thought at the center of their poetic vision, employ symbolic language as a fundamental mode of expression, and conceptualize love as an ontological

1 Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Diyarbakır / Türkiye. Assoc. Prof. Dr., Dicle University Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects Diyarbakır / Türkiye.

2 Farhad Shakely, *We Drank the Wine from His Hand: Studies on the Time, Life and Poetry of the Kurdish Sufi Poet Malā-yē Jazīrī* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2024), 171.

principle that underlies existence itself. These convergences provide a fertile ground for dialogue without reducing either figure to the terms of the other.

The central argument of this paper is that Melayê Cizîrî's poetry should be understood not merely as the internal voice of a particular Sufi tradition, but as a universal poetic discourse that seeks to respond to humanity's shared metaphysical questions. In this context, William Blake may function as a "threshold figure" for Western readers, facilitating access to and interpretation of Cizîrî's symbolic and metaphysical language. Through such a mediation, Cizîrî's poetry can be read not as an exotic or purely historical curiosity, but as a living and dialogical body of thought that continues to speak to contemporary concerns.

Within this framework, the paper is structured around several guiding questions: In what ways do Melayê Cizîrî's conceptions of love, light, being, and oppositionality intersect with those found in Western mystical poetry? How does William Blake's poetic universe offer an interpretive key for understanding Cizîrî's symbolic language? And finally, how might these two poets enable the construction of a poetic and intellectual dialogue between East and West? By engaging with these questions, the paper argues for both the possibility and the necessity of presenting Melayê Cizîrî to Western audiences, treating comparison not as a competition of superiority or resemblance, but as an act of cultural translation and shared meaning-making.[3]

1. Methodology and Theoretical Framework: A Comparative and Mystical Reading

The methodological approach adopted in this study is grounded in an interpretive and contextual reading model that seeks to move beyond the superficial search for similarities characteristic of classical comparative literature. Rather than attempting to identify a direct historical interaction or a shared intellectual milieu between Melayê Cizîrî and William Blake, the analysis focuses on the metaphysical questions, mystical orientations, and symbolic modes of expression that nourish the poetry of both figures. By shifting the emphasis away from influence-based paradigms, this approach aims to explore how comparable ontological concerns are articulated through poetic language within distinct cultural and intellectual traditions.

Contemporary theories of comparative literatureparticularly those concerned with intercultural reading practices and debates surrounding "world literature" provide a conceptual framework for repositioning local literary texts within broader, transnational contexts. Within this

3 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 81-124; Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", *Journal of Language Studies* 3/4 (Summer 2020), 86.

perspective, Melayê Cizîrî's poetry is examined not solely in terms of its historical role within Kurdish literary history, but also through the conceptual depth it offers on themes such as love, being, divinity, and the relationship between God and the human. William Blake, by contrast, represents a Western literary response to similar metaphysical inquiries, articulated through the idioms of Christian mysticism, personal mythology, and densely symbolic imagery. Together, these two figures constitute the comparative axis of the present reading.[4]

The theoretical foundation of this study is structured around three principal approaches. The first consists of theories of mystical literature that examine the translation of mystical experience and Sufi thought into poetic language. From this perspective, poetry is understood not merely as an aesthetic artifact, but as an expressive medium of metaphysical experience and the desire to attain ultimate truth. Cizîrî's poetry, shaped by the doctrine of *waḥdat al-wujūd* (the unity of being), and Blake's visionary and symbolic poetics are thus read as two culturally distinct manifestations of mystical expression, each articulating a profound engagement with transcendence.[5]

The second theoretical pillar draws on approaches centered on symbolism and the analysis of poetic imagery. Both Cizîrî and Blake refrain from explicating abstract metaphysical concepts in direct or discursive terms; instead, they evoke such ideas through densely layered symbolic images. Motifs such as the candle, light, love, creation, innocence, and opposition function not as decorative elements, but as carriers of thought and meaning within their respective poetic universes. Accordingly, the comparative analyses undertaken in this study foreground the functional and meaning-generating roles of imagery, emphasizing how symbols operate as vehicles of metaphysical reflection.

The third and final conceptual framework underpinning this study is the notion of cultural translation. Here, translation is understood not simply as a linguistic transfer, but as the opening of distinct worlds of meaning to one another. In this sense, William Blake's poetry functions as an interpretive interface through which Western readers may approach and comprehend the symbolic and mystical language of Melayê Cizîrî. Through this mediating process, Cizîrî's poetry becomes legible not as a closed or alien text, but as a universal poetic discourse that can be meaningfully related to familiar symbolic structures.

In conclusion, the methodological stance adopted in this study treats comparison not as a tool for establishing hierarchies or evaluative

4 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 23-52, 171; Ashesava Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)* 2/2 (Şubat 2014), 15.

5 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 41-44, 137-138, 200, 202.

judgments, but as a dialogical space in which two distinct literary traditions are brought into conversation on equal terms. This approach seeks to present Melayê Cizîrî to Western audiences without transforming or assimilating his poetic voice, while simultaneously expanding the horizon within which his world of meaning can be understood and appreciated.

2. The Fundamental Elements of Melayê Cizîrî's Poetics

Although Melayê Cizîrî's poetry initially appears to conform to the conventions of classical Sufi verse through its formal structure and dense symbolic language, a closer examination reveals a highly original and internally coherent poetic system. This poetics is grounded in an integrated intellectual universe that places love at its center, interrogates the relationship between being and non-being, and positions poetry as a domain of metaphysical apprehension. For Cizîrî, poetry is not primarily an aesthetic expression of emotion, but rather an intuitive articulation of truth and a means through which spiritual experience becomes visible in language.[6]

2.1. The Ontological Status of Love

In Cizîrî's poetics, love is neither a worldly sentiment nor an individual passion; it is the foundational principle of existence and the driving force of creation. The concept of divine love, which occupies a central position within the Sufi tradition, acquires a distinctly ontological dimension in Cizîrî's poetry. Love is presented not merely as a means through which the human being approaches God, but as an eternal truth that determines the essence of all that exists. In this respect, Cizîrî's poetry elevates love from a moral or romantic category to the level of a cosmic principle.[7]

The persistent emphasis on love in the poet's verses unfolds in close conjunction with the dissolution of the individual self and the process of annihilation within divine reality. The lover willingly embraces burning, dissolution, and transformation in the pursuit of union with the beloved. Within this framework, love simultaneously functions as a trial and a process of purification. In Cizîrî's poetics, truth can be apprehended only through the searing experience of love.[8]

6 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 200; Melayê Cizîrî - Osman Tunç, *Divan: = Dîwan* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012); Vager Ozair Ibrahim, Suhayla Hameed Majeed, "Analyzing Sense Relations and some Figures of Speech in the Poetry of Melayê Cizîrî", *Zanco Journal of Humanity Sciences* 29/SpB (15 Ekim 2025), 839-850.

7 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 200.

8 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 200.

2.2. Light and Manifestation: The Poetic Construction of Divine Illumination

The image of light (*nūr*) occupies a central position in Melayê Cizîrî's poetic universe. Light signifies the manifestation of God within the realm of being, the visibility of truth, and a form of divine knowledge that transcends the limits of human cognition. Cizîrî treats light not as a static symbol, but as a dynamic, consuming, and transformative force that is constantly in motion.[9]

In this context, the images of the candle and the moth are particularly significant. The candle symbolizes divine illumination, while the moth represents the human soul that consciously moves toward this light, accepting burning and annihilation as inevitable. The moth's burning is not depicted as loss, but as the necessary cost of attaining truth. This symbolic structure underscores a central tenet of Cizîrî's poetics: knowledge cannot be separated from suffering, nor understanding from sacrifice.[10]

2.3. Waḥdat al-Wujūd and the Poetics of Unity

The philosophical foundation of Cizîrî's poetics is decisively shaped by the doctrine of *waḥdat al-wujūd* (the unity of being). This conception of ontological unity informs both the poet's thematic concerns and his symbolic language. According to this view, the apparent multiplicity of the world consists merely of diverse manifestations of a single, ultimate reality. Poetry thus becomes a space in which the veil of multiplicity is lifted and the intuition of unity is made possible.[11]

In Cizîrî's poetry, binaries such as self and other, human and divine, or being and non-being are not sharply opposed; rather, they are presented as interpenetrating and mutually transformative concepts. This perspective accounts for the frequent use of paradox and contradiction in the poet's language. The idea of unity in Cizîrî's work is not a purely theoretical assumption, but the very principle that structures and generates the poem itself.[12]

2.4. Symbolic Language and the Mystical Function of Poetry

Within Melayê Cizîrî's poetics, the symbol functions not as a means of obscuring meaning, but as a tool for intensifying and deepening it. Classical Sufi images such as the rose, the nightingale, wine, the cupbearer, night, and the path are reworked in Cizîrî's poetry and endowed with a

9 Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", 86.

10 Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", 86; Melayê Cizîrî - Tunç, *Divan*.

11 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 202.

12 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 43, 202.

dense metaphysical charge. Rather than leading the reader toward explicit knowledge, these images invite intuition and lived experience.[13]

Accordingly, Cizîrî's poetry employs a language that is evocative rather than explanatory. It does not position the reader as a passive recipient of meaning, but as a traveler who participates in the construction of understanding. Poetry itself becomes the mystical journey; each image functions as a station or a sign along this path.[14]

2.5. Oppositions and the Logic of Transformation

In Cizîrî's poetics, oppositions do not serve to generate conflict, but to enable transformation. Contrasts such as love and separation, beauty (*jamāl*) and majesty (*jalāl*), union and distance are not mutually exclusive elements, but complementary forces within the poem's semantic universe. Through these tensions, the soul is liberated from stasis and drawn into a continuous state of seeking.

This logic of transformation prevents Cizîrî's poetry from becoming a static doctrinal text; instead, it renders it a living, dynamic, and temporally resilient poetic structure. The poet's aim is not to provide definitive answers, but to draw the reader into the ongoing pursuit of truth.

Within this framework, Melayê Cizîrî's poetics emerges as a profound and universal aesthetic and intellectual field that transcends the conventional boundaries of classical Sufi poetry. The points of contact between this poetic structure and William Blake's conception of mystical poetry will be examined below, thereby exploring the possibilities of a poetic dialogue between East and West.

3. William Blake: A Visionary Poetics in Western Mystical Poetry

William Blake (1757–1827) occupies a singular position in the history of Western literature as a figure whose poetic, artistic, and intellectual productions are inseparable from one another. Situated at the threshold between the Enlightenment and Romanticism, Blake articulates a radical critique of the dominant rationalist and empiricist epistemologies of his time, which he regarded as reductive and spiritually impoverishing. Against these paradigms, he advances a visionary poetics grounded in the primacy of imagination (*imagination*), conceived not as a subjective or fictional faculty, but as a divine mode of perception through which reality is apprehended in its fullness. Poetry, within this framework, becomes a privileged site of revelation, where metaphysical truth is neither abstractly

13 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 184, 202; Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", 87-88.

14 Shakely, *We drank the wine from his hand*, 184; Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", 87-88.

theorized nor symbolically disguised, but directly experienced and given form.[15]

Blake's poetic project is thus inseparable from his broader metaphysical and anthropological concerns. His works seek to restore a mode of seeing that modern rationality, in his view, has obscured, one in which the material and the spiritual, the human and the divine, are not rigidly separated. This ambition places Blake firmly within the tradition of Western mystical poetry, while simultaneously marking him as a distinctly modern voice who reconfigures mysticism through personal vision, symbolic invention, and poetic experimentation. As will be explored in the following sections, this visionary orientation manifests itself through several interrelated dimensions: the elevation of imagination as a faculty of vision rather than fantasy, the reconceptualization of love and creation as dynamic and participatory processes, the centrality of oppositions such as innocence and experience in the formation of consciousness, and the use of symbolic language as a means of transformative rather than merely representational expression. Together, these elements constitute a coherent poetic system that renders Blake an especially productive figure for comparative engagement with non-Western mystical traditions, and particularly with the poetic universe of Melayê Cizîrî.[16]

3.1. Imagination and Vision as Modes of Knowledge

Blake's understanding of imagination constitutes the epistemological core of his poetics. Far from denoting creative fancy or aesthetic ornamentation, imagination is defined as a sacred faculty that enables access to divine reality. Blake repeatedly suggests that humanity's estrangement from truth coincides with the repression of imagination, while spiritual reintegration becomes possible only through its reactivation. His poems are therefore structured not as speculative constructions, but as testimonies of vision, records of what has been seen rather than what has been imagined. Angels, prophetic figures, mythic beings, and symbolic creatures appear not as allegorical abstractions, but as manifestations of a living metaphysical order. This visionary stance situates Blake beyond moral didacticism and firmly within the domain of mystical experience, where knowledge is inseparable from perception.[17]

15 Mazhar Nawaz - Kausar Rasheed, "Poets of Mysticism: Jalal ud-Din Rumi & William Blake: A Comparative and Contrastive Analysis", *Journal of Policy Research* 10 (01 Eylül 2024), 255-256; Ali Fahri Doğan, "İngiliz Edebiyatı'nda Bir Mistik: William Blake", *Mütefekkir* 2/4 (31 Aralık 2015), 364-365.

16 Zaheer Ahmad, "William Blake and Bulleh Shah : A Comparative Study of Their Mystical Poetry", *Research on Humanities and Social Sciences* 6/7 (2016), 48; Shiyuan Yu, "The Symbolism of Imagery in Poetry: William Blake's Songs of Innocence and of Experience", *SHS Web of Conferences* 222 (2025), 05014.

17 Nawaz - Rasheed, "Poets of Mysticism", 257.

3.2. Love, Creation, and the Presence of the Divine

Within Blake's poetic cosmology, love functions as the generative principle that binds the human and the divine. This relationship is not conceived through submission or transcendental distance, but through creativity and transformation. God, in Blake's vision, is not an external authority removed from the world, but an immanent reality revealed through human imagination, ethical action, and affective life. Poems such as *The Divine Image* articulate this view by presenting human virtues, mercy, compassion, peace, and love, as earthly manifestations of the divine. In this way, Blake dissolves rigid oppositions between God and humanity, relocating divinity within lived experience. Creation itself is understood as an ongoing process in which human beings participate as active agents, a perspective that shifts Blake's poetry from theological exposition toward ontological exploration.[18]

3.3. The Unity of Opposites: Innocence and Experience

A defining feature of Blake's poetics is his treatment of contraries as the engines of spiritual and cognitive development. Rather than framing innocence and experience, good and evil, or light and darkness as mutually exclusive categories, Blake presents them as interdependent stages in the evolution of human consciousness. His *Songs of Innocence and of Experience* exemplifies this dialectical vision, encapsulated in his assertion that "without contraries is no progression." Suffering, fear, and destructive force are not denied, but integrated into a broader metaphysical logic. The tiger of *The Tyger* embodies this principle, revealing a divine creativity that encompasses both beauty and terror. Through such imagery, Blake approaches the problem of evil not as a moral anomaly, but as an existential necessity within the dynamic unfolding of being.[19]

3.4. Symbolic Language and Transformative Experience

Blake's poetic language, while formally accessible, is marked by an intense symbolic concentration. His images do not aim to clarify meaning discursively, but to provoke transformation in perception. Reading Blake thus entails more than interpretation; it requires participation in the experiential space opened by the poem. The metaphor of the "doors of perception" succinctly captures this ambition: the poet's task is not to describe the world as it appears, but to cleanse perception so that reality may be seen as

18 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15-16.

19 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15-16; Yu, "The Symbolism of Imagery in Poetry".

it truly is. Poetry becomes both the means and the locus of this perceptual and spiritual reorientation.[20]

Taken together, these dimensions reveal Blake's poetics as a coherent mystical system that bridges reason and revelation, art and metaphysics, individual vision and universal truth. As the subsequent comparative analysis will demonstrate, these features render Blake an especially fruitful interlocutor for Melayê Cizîrî. Positioned as a threshold figure, Blake enables a dialogue in which Eastern and Western mystical traditions can be read not as isolated phenomena, but as distinct yet resonant articulations of a shared metaphysical imagination.[21]

4. Melayê Cizîrî and William Blake: A Comparative Poetics of Mystical Vision and Intercultural Dialogue

Having examined the poetic systems of Melayê Cizîrî and William Blake independently, this study has sought to articulate a comparative framework that foregrounds both convergence and difference without subsuming either poet within the conceptual vocabulary of the other. Despite their separation by geography, language, religious tradition, and historical context, both figures construct highly coherent mystical poetics that respond to shared metaphysical concerns: the ontological status of love, the nature of being, the epistemological function of vision or imagination, and the role of symbolic language in mediating spiritual experience. Their poetry thus enables a dialogical mode of comparison grounded not in influence or resemblance, but in parallel forms of metaphysical inquiry.[22]

At the core of both poetic systems lies an understanding of love as an ontological principle rather than a merely emotional or ethical category. In Melayê Cizîrî's poetics, love constitutes the foundation of existence itself, operating as the generative force of creation and the primary means through which unity with the divine is realized. This love entails annihilation of the self, suffering, and transformation, culminating in the dissolution of multiplicity within divine unity. Blake likewise conceives love as the binding force between the human and the divine, yet frames it within a participatory and creative ontology. Rather than emphasizing annihilation, Blake foregrounds the activation of divine presence within human imagination and ethical action. While Cizîrî's conception of love

20 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15-16; Nawaz - Rasheed, "Poets of Mysticism", 257-259; Syed Shadman Ul Hassan vd., "Exploring The Symbolism in William Blake's Poetry: A Critical Analysis", ` 2/4 (08 Kasım 2024), 279-292.

21 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15-16; Nawaz - Rasheed, "Poets of Mysticism", 257-259; Hassan vd., "EXPLORING THE SYMBOLISM IN WILLIAM BLAKE'S POETRY".

22 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15.

tends toward *fanā'* and metaphysical absorption, Blake's vision gestures toward creative reciprocity. Despite these differences, both poets reject sentimental or moralized notions of love in favor of a vision in which love structures being itself.

A second major point of convergence emerges in their shared commitment to vision as a mode of knowledge that transcends rational abstraction. For Cizîrî, poetic language becomes the site where metaphysical truth is intuited rather than discursively explained; knowledge arises through symbolic experience, often mediated by images of light, burning, and transformation. Blake articulates a parallel epistemology through his conception of imagination as a divine faculty of perception, insisting that poetry records what is *seen* rather than what is merely imagined. In both cases, poetry functions not as commentary on truth but as its enactment. The distinction between the two lies not in epistemic structure but in theological orientation: Cizîrî's vision is shaped by Sufi metaphysics and *waḥdat al-wujūd*, whereas Blake's emerges from a heterodox Christian mysticism infused with personal mythology.[23]

Symbolic language further reinforces this parallel. Both poets employ dense symbolic systems that resist literal interpretation and invite experiential engagement. Cizîrî's use of classical Sufi imagery, light, the candle and the moth, wine, and the path, guides the reader toward metaphysical intuition rather than doctrinal clarity. Blake's symbols, such as innocence and experience, the lamb and the tiger, or the "doors of perception," function in a similar manner, operating as dynamic structures of thought rather than fixed allegories. In both poetic universes, symbols do not obscure meaning; they generate it. The reader is positioned not as a detached interpreter, but as a participant undergoing transformation.[24]

Their treatment of oppositions constitutes another crucial point of intersection. Cizîrî's poetics, informed by the logic of unity, dissolves binary distinctions such as being and non-being, human and divine, or presence and absence, presenting them as interpenetrating dimensions of a single metaphysical reality. Blake, by contrast, insists on the productive necessity of contraries, famously asserting that "without contraries is no progression." Yet despite this apparent divergence, both poets reject static dualism. For Cizîrî, oppositions are ultimately absorbed into unity; for Blake, they generate movement, growth, and consciousness. In each case, contradiction functions not as a failure of meaning but as a condition of spiritual development.

23 Mazumdar, "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger", 15; Ibrahim Ali Murad, "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems", 85.

24 Doğan, "İngiliz Edebiyatı'nda Bir Mistik", 373-375; Yu, "The Symbolism of Imagery in Poetry".

Taken together, these convergences suggest that Melayê Cizîrî and William Blake articulate distinct yet resonant forms of mystical modernity, one emerging from the classical Islamic intellectual tradition, the other from a critical engagement with Enlightenment rationalism. Within this framework, Blake functions as a threshold figure for Western readers, offering conceptual access to modes of mystical expression that might otherwise appear distant or unfamiliar. Read through Blake's visionary poetics, Cizîrî's poetry can be approached not as an exotic or historically bounded artifact, but as an active participant in a shared human quest for metaphysical meaning.

At the same time, this comparative reading demonstrates that Western mystical poetry itself gains new interpretive depth when read alongside Islamic Sufi traditions. Placing Blake's reflections on contraries, creation, and divine manifestation in dialogue with Cizîrî's *waḥdat al-wujūd*–centered poetics reveals mysticism as a transhistorical and transcultural mode of thought capable of generating a shared symbolic language across cultural boundaries. Such a perspective challenges hierarchical and center–periphery models within comparative literature, instead advocating a dialogical and pluralistic mode of reading.

In conclusion, this study argues that the Cizîrî–Blake dialogue constitutes a productive intercultural reading model, both theoretically and methodologically. The comparison does not seek equivalence or hierarchy, but rather illuminates how different traditions articulate similar ontological and spiritual concerns through culturally specific poetic forms. More than a literary juxtaposition, the encounter between Melayê Cizîrî and William Blake exemplifies the possibility of a broader intellectual dialogue between East and West, mediated through poetry. In doing so, it affirms mystical poetry as a universal discourse that speaks to humanity's shared metaphysical memory and firmly situates Melayê Cizîrî within this global poetic horizon.

Conclusion

This study has argued that Melayê Cizîrî's poetry cannot be adequately understood if it is confined to the boundaries of regional literary history or approached solely through philological analysis. Instead, it has proposed that Cizîrî be read as a major figure within a global tradition of mystical poetry, one whose work articulates universal metaphysical concerns through a culturally specific yet conceptually expansive poetic language. By adopting a comparative and interpretive framework mediated through William Blake, the study has sought to render Cizîrî's symbolic and metaphysical universe legible to Western readers without diminishing its intellectual and spiritual specificity.

The comparative dialogue developed throughout the study demonstrates that Cizîrî and Blake, despite their historical, religious, and cultural distance, engage with strikingly similar ontological questions. Both poets

conceive love as a foundational principle of being rather than a purely emotional or ethical category; both privilege vision or imagination as a mode of knowledge that transcends rational abstraction; and both rely on dense symbolic systems that invite experiential participation rather than discursive explanation. These shared orientations do not imply equivalence or influence, but rather point to parallel modes of metaphysical inquiry that emerge independently within distinct traditions.

Central to this study has been the methodological claim that comparison need not rest on direct contact or historical transmission. Instead, comparison can function as a form of cultural translation that brings disparate poetic worlds into conversation on equal terms. In this context, William Blake has been positioned as a "threshold figure" whose visionary poetics provides Western readers with conceptual tools for approaching Cizîrî's Sufi-inflected symbolism. Through Blake's emphasis on imagination, contraries, and participatory creation, the metaphysical logic of Cizîrî's poetry, particularly his treatment of love, unity, and transformation, becomes accessible without being assimilated into Western categories.

At the same time, the dialogue works in both directions. Reading Blake alongside Cizîrî reveals the extent to which Western mystical poetry gains interpretive depth when situated within a broader, trans-cultural mystical horizon. Blake's insistence on the necessity of contraries, his critique of rationalist epistemology, and his conception of divine immanence resonate powerfully with Sufi metaphysics, particularly the doctrine of *waḥdat al-wujūd*. This resonance underscores the study's broader claim that mystical poetry constitutes a transhistorical mode of thought capable of articulating shared human concerns across cultural and religious boundaries.

Ultimately, this study affirms that introducing Melayê Cizîrî to Western audiences through a comparative lens is not merely an act of literary exposition, but a critical intervention into how world literature is conceptualized. By moving beyond center, periphery models and resisting the exoticization of non-Western texts, the Cizîrî–Blake comparison exemplifies a dialogical and pluralistic approach to comparative literature. Such an approach recognizes difference without hierarchy and commonality without reduction.

In conclusion, the study has demonstrated that Melayê Cizîrî's poetry speaks not only from within a specific Sufi and Kurdish context, but also to a universal metaphysical imagination concerned with love, being, and transformation. Read through the mediating lens of William Blake, Cizîrî emerges as a vital participant in a global discourse of mystical poetry, one that continues to offer insight into humanity's enduring search for meaning, unity, and transcendence.

References

Ahmad, Zaheer. "William Blake and Bulleh Shah : A Comparative Study of Their Mystical Poetry". *Research on Humanities and Social Sciences* 6/7 (2016), 48.

Doğan, Ali Fahri. "İngiliz Edebiyatı'nda Bir Mistik: William Blake". *Mütefekkir* 2/4 (31 Aralık 2015), 363-375. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.130265

Hassan, Syed Shadman Ul vd. "Exploring The Symbolism in William Blake's Poetry: A Critical Analysis". ` 2/4 (08 Kasım 2024), 279-292.

Ibrahim Ali Murad. "Bright Growth in the Darkness: Mysticism in Selected English and Kurdish Poems". *Journal of Language Studies* 3/4 (Summer 2020), 81-99.

Mazumdar, Ashesava. "Blake's Mysticism and Symbolism with Special Reference to the Lamb and the Tyger". *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)* 2/2 (Şubat 2014), 15-16.

Melayê Cizîrî - Tunç, Osman. *Divan: = Dîwan*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1. baskı., 2012.

Nawaz, Mazhar - Rasheed, Kausar. "Poets of Mysticism: Jalal ud-Din Rumi & William Blake: A Comparative and Contrastive Analysis". *Journal of Policy Research* 10 (01 Eylül 2024), 255-265. https://doi.org/10.61506/02.00341

Shakely, Farhad. *We Drank the Wine from His Hand: Studies on the Time, Life and Poetry of the Kurdish Sufi Poet Malā-yē Jazīrī*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2024.

Vager Ozair Ibrahim, Suhayla Hameed Majeed. "Analyzing Sense Relations and some Figures of Speech in the Poetry of Melayê Cizîrî". *Zanco Journal of Humanity Sciences* 29/SpB (15 Ekim 2025), 839-850. https://doi.org/10.21271/zjhs.29.SpB.46

Yu, Shiyuan. "The Symbolism of Imagery in Poetry: William Blake's Songs of Innocence and of Experience". *SHS Web of Conferences* 222 (2025), 05014. https://doi.org/10.1051/shsconf/202522205014

PROTOTÎPÊN CIWANIYÊ DI MELAYÊ CIZÎRÎ DE JI HÊLA ETÎK Û ESTETÎK

Nevzat EMİNOĞLU[1]

Destpêk

Di nav felsefeyê de sê qadên normatif hene ku têkiliya însan a bi hebûnê re dinirxînin û lêkolîn dikin: Mentiq, etîk û estetîk. Ev qadên felsefî her wekî têkilîya însan a bi objeyê şîrove dikin. Yek qada epistemolojîk e ku çavkaniya fêmkirin û zanîna însan a ji objeyê yanî kaînatê ye. Ev aliyê însan têkildarî bi hiş û ramanê wî ye. Qada duduyan têkildarê bi kirin û emelê wî ye ku aliyê însan ê etîk û exlaqî nîşan dide û tevgera însan dinirxîne. Qada sisêyan jî hêla însan a estetîk e ku bi hestpêkirin û hissiyata wî re eleqedar e.

Boçûnên Eflatun yên di vê qadê bû sedem ku fîlozofên dewra dêrîn yên wek Aristo, Plotinos, zanyarên çerxa navîn ên Ewrûpayê yên wek Augustinus, Aziz Thomasê Aquinoyî jî li ser vê mijarê hûr bibin (Tunalı, 2011: 90). Her wiha nîqaşên estetîk li gor nêrîna fîlozofan ya ontolojik û metafizik bûne du qisim. Yek, estetîka alemê dispêre maddeye û wek wesfekî zatî dibîne di maddeyê de. Di derveyî eşyayan de li çavkaniya ciwaniyê nagere û girîngiyê nade ciwaniyeke îdeal. Ya din ciwaniyê wek îdeayeke xarîcî, teceliyeke dervayî û şewq û şemaldaneke li ser objeyê dibine. Her wiha li çavkaniyeke raser û idea û membayeke mutleq digere (Bozkurt, 2016: 95).

Nêzîktayiya hizra estetîk a dewra antîk bandor li alema Ewrûpaya Xirîstiyaniyê û her wisa li alema Îslamê jî kiriye. Wihareng hûkema û ehlê îrfanê yên serdema klasik a Îslamî yên wek Farabî, Îbnî Sîna, Eynu'l-Qudatê Hemedanî, Îbnî Erebî jî li ser vê babetê sekinîne. Di derbarê çavkaniya ciwaniyê, cureyên ciwanî û eşqa li hemberî ciwaniyê de nêrînên xwe anîne ziman (Taşkent, 2013: 43-46). Di heman demê de ev mijara estetîkê kete nav qada edebiyatê û şairên çerxa navîn ê alema Îslamî jî ev babet di berhemên xwe de terenum kirin.

Di dîroka fikrî ya Kurdî de estetîk wek babeteke îrfanî û edebî li gor hizr û nêrîna klasîk ji hêla zanyar û mutesewufên Kurd ve him bi hizra hîkem û îrfanî him jî bi nêrîna edebî di berhemên wan de hatiye behs kirin (Cîhanî, 2013: 96). Navên wek Suhrewerdî, Aynul Qudatul Hemedanî, Baba Tahirê Uryan, Şêx Şemseddînê Exlatî, Eliyê Herîrî, Feqiyê Teyran, Mela Huseynê Bateyî, Ahmedê Xanî, Suwadî, Sîyahpoş, Pertew Begê Hekkarî, Mehwî û hwd. beşek şiîrên xwe bi babeta estetîkê honandine (Izady,

1 Dr. Öğr. Üyesi, Zanîngeha Muş Alparslanê, Fakulteya Fen Edebiyatê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, n.eminoglu@alparslan.edu.tr

2005: 104). Van şairên Kurd ên berî û piştî Melayê Cizîrî di edebiyata Kurdî ya klasîk de dab û nêrîteke hizra estetîk saz kirine û li dû xwe hîştine.

Di serdema modern de estetîk cara ewil li gor perspektîfa modern bi Kurdiya Soranî ketiye nav dîroka edebiyata Kurdî. Estetîk bi Kurdiya Soranî wek "Ciwanî", "Ciwanînasî", "Êstatîka" hatiye îfadekirin. Her wiha navê zanista estetîkê di zimanê Erebî de wek "îlmê cemal", di Osmaniyan de wek "bedîîyat", di Fransizan de wek "esthêtique", di Almanî de wek "aesthetik", di Îngilîzî de wek "aesthetics", di Farisî de wek "cemalşinasî/zîbayî şinasî", di Tirkîtî de jî wek "estetik/güzellik bilimi" derbas dibe (Eminoğlu, 2022: 56).

Estetîk, di bêjara poetîk a Melayê Cizîrî de babeteke sereke ye. Cizîrî bi uslûba xwe ya lîrîk û coşîş, dîrok û çîroka estetîkê ji gelek hêlan ve terenum kiriye. Bi qewlê Mela "qiseya eşqa cemal û dasitana husnê" sermeşk û sertaca qelema wî ye (Cizîrî, 2013: 204). Wî ev mijar bi şêweyeke hêzdar û bi terzeke rewneqdar honandiye. Helbestên di dîwana wî ya mureteb de, çend hebên wan ne tê de, bi temaya estetîkê dagirtîne ku em dê di beşên bê de mînakên wan nişan bidin. Lewma meriv bi rihetî dikare Mela wek "Şairê eşq û estetîkê" bi nav bike.

Di encama bikaranînên hevpar ên helbesta klasîk de prototîpên ku şair emilandine, derketine holê. ev jî di helbestê de temsîla ciwaniyê dikin. Bi dirêjahiya demê re ev tradîsyona berfireh li gor xwe zimanekî alegorîk pêk aniye. Her wiha ev tîp û tîmsal, beş û cuzên terakum û tecrubeyên teamulek e edebî ne. Taybetiyên hevpar ên unsûran hatiye mulehezekirin û li ser tesnîf û kategorizasyonên kifşe derketine holê. Prototîpên estetîka helbesta Melayê Cizîr hebûnên şênber ên li sirûştê yên wek roj, hîv, gul, xunçe, lale, simbil, sosin, serwî, kulîlk û hwd. nin. Her wiha însan û uzwên însan jî di vê hêlê de wek tîmsalên ciwaniyê xwedî rol in.

Cizîrî wek şairekî pisporê estetîk û ciwaniyê, van prototîpên han bikartîne ji bo ciwaniya razber bîne ziman. Xasma ji bo îfadekirina ciwaniya mitleq a îlahî van mazmûnan wek unwan diemilîne. Lewra di hizr û ramana sofîgeriyê de hemû mewcûd, çi jîndar û camid çi şênber û razber, sûretên Xweda nîşan didin, tecelliya cemala wî ne. Ev sûret, xuyang û eksa cemala mitleq in. Di emilandina van prototîp û hizra etîk û estetîk a Mela de têkiliyeke piralî heye. Di vê xebatê de armanca me ew e ku em li ser vê têkiliyê bisekinin û nirxandina cureyên van prototîpan bikîn.

Nêrîneke Gelemperî Li Hizra Estetîk a Melayê Cizîrî

Melayê Cizîrî şairekî Kurd ê serdema çerxa navîn e ku ji vê çavkaniyê behremend bûye, ciwan û ciwaniyê di tesewira vê muktesebatê de dinirxîne û di helbestên xwe de tîne ziman. Her wisa li gor hêza xwe ya îfadeyê û qabiliyeta ziman û qeriheya xwe bi form û awayekî xweser dihûne (Hartman, 2012: 45). Di şairên edebiyata klasîk de tişta giring a ku divê em jibîr nekin ew e ku helwesta şair ya li hember ciwan û ciwaniyê ye. Di vê tradîsyonê de şair yan jî hunermend ne afirînerê ciwaniyê ye, keşşafê wê ye, raveker e (Ayvazoğlu, 2016: 79). Lewma Mela di vê çarçoveyê de têkiliya

xwe ya li hember ciwaniyê di form û dirûvê aşiq û maşûqiyê de bicih dike. Ew aşiqekî heyirî ye li hemberî husna bêmîsal.

Gava Mela ciwaniya ku bi têgehên husn û cemalê îfade dike, teswîr dike, digihêje terîfeke ji terîfên herî kûr a hizra sofigeriyê û husn û cemalê wek sifetek ji sifetê Xwedê Teala diwesifîne. Li gor wî husn sifetek e ku di zatê Xwedê Teala de exleb bi muşahedeya bi awayekî îlmî tê dîtin. Lewra Xwedê Teala xwestiye ku cemala xwe bi muşahedeyeke eynî bibîne. Lewma alem wek neynik afirandiye û cemala xwe temaşe kiriye (Cizîrî, 2013: 32). Noqteya hereketa Cizîrî li ser vê fikra sofîgeriyê peyda bûye. Ew têkiliya rastiya husnê ya bi celal, lezet û seadetê re, li ser vê xalê vedihûne (Muhammed, 2008: 157). Lewra ciwaniya heqîqî bêsebeb û bêmenfîet tê hekkirin û ecibandin. Her wiha ciwanî çavkaniya eşq û evine ye. Eşq û evîn jî membaya hereket û hebûnê ye. Wihareng ev ciwan û evîn lezzet û seadetê diwelidînin û serçeşmê cemal û mewcûdatê ne. Lewma Mela dibêje:

Di istiwayê ku ji husna te veda lamiekê
Nezeruş şemsi mineş şerqî îlel xerbî delek (berê rojê tê girtin li şerqê hem di xerbê da)

Afitabê ku ne teswîrê ji husna te bitin
Nûruha fî nezerî zulmetu dacin we helek (tava wê digeriya şeva tarî di nezera min da) Cizîrî, 2013: 352).

Cizîrî ciwaniyê ne ku di huwîyeteke erzî û maddî de bilakis wek teceliyeke îlahî dibîne ku husn û cemala li alemê jî wek şewq û şemaleke piçûk a ji wê pertewê diwesifîne. Lewma dibêje ku çirûskeke wê husna îlahî roj û ronahiya alemê digerîne tarîtî û şevreşiyê. Yanî roj û ronahiya alemê li hember wê cemala sermedi wek çirûsk û taritiyekê ye. Li gor Mela ciwaniya ku li alemê hatiye parvekirin û li ser wan ciwanên alemê ye ku hûr û perî û îns û wildan in û bûne tîmsala husnê, hemû cîlweya wê cemala mutleq in (Turgat, 2011: 124). Yanî ew ciwanî ye ku siya wan daye ciwanên li rû erdê û ew cemala heqîqî ye ku li ser her ferd û heyet û murekebatên alemê tecelli kiriye. Her hebûneke ciwan cilweya cemala mutleq nişan dide. Lewma Mela dibêje:

Ew latê husn û eynê nûr suret bi suret tên zuhûr
Îns û perî wîldan û hûr cî cî di wan da cîlwe da (Cizirî, 2012: 132).

Hemû hebûn, mukewenat û mewcûdat li gor Cizîrî ji Xweda ne, eserê sen'etê wî ne, teceliya îsmê wî ne, ciwanî bi tena serê xwe hebûn û qîmeteke wê tune. Lewma ew wek ehlê hîkmet û tesewufê yên beriya xwe ciwaniyê wek diyarde û mefhûmeke ser bixwe nabîne û wek zuhura sifet û esmayê îlahî û nişane û îcaba kemala îlahî diwxîne (Öz, 2022: 166). Li gor wî çavkaniya her hebûnekê xwe dispêre esmayekî wî. Esmayên cemalî û celalî maden û maneya mewcûdat in. Lewma Mela dibêje:

Her heyet û her cîsmekî her ferd û new û qismekî
Ruh wî di destê îsmekî mayî di qebze û pençe da (Cizîrî, 2012: 102).

Di nêrîna Cizîrî de armanca şair ew e ku ji husna li alemê binhêre, temaşe bike û ji wê sûretê derbas bibe û li husna heqîqî û mutleq bigere, keşf bike. Sebebê lêbarkirina mane û wezîfeyeke bi vî rengî ya li ciwaniyê ev e ku ciwanî ne xwedî wesfekî objektif e. Husna di alemê de tê xuyan bi tena serê xwe tiştekî îfade nake, yan jî dîtin û teswîra wê, meriv nagihîne husnê. Şair bes dikare bi îşareta husna vê alema zahir xwe bighîne çavkaniya husna heqîqî. Li gor Mela însan ger bixwaze bigihêje heqîqetê, divê meriv ji husna mecazî destpê bike:

Ev hûr û perîçehre bût û latê cemalê
Der sûretê tehqîqî Mela eynê mecaz in

Lamia husn û cemale dê ji îlmê bête eyn
Işqi da jê hilbitin kî dî heqîqet bêmecaz (Cizirî, 2012: 142).

Rewşa Prototîpên Ciwaniyê Yên Şiîra Melayê Cizîrî

Hizra estetîk a Melayê Cizîrî ciwanî bi xwe nayête vegotin. Her wiha wesfên ciwaniyê jî rasterast nabe mijara gotinê. Mela vê yeke di beyteke helbesta xwe de awha tîne ziman:

Wesfên evîn û işqehê husn û cemala wê şehê
Nayête şerh û medehê ehsen ji neqşê beşerê (Cizîrî, 2013: 245).

Edebiyatnas vê ciwaniyê bi gelemperî li ser prototîpên wê yên herî têkûz vedibêjin. Ev tîmsal jî tiştên dîtbarî yan jî takekesên xwedî iwaniya destanwarî ne (Timuçin, 2009: 243). Wihareng ew objeya ku tîmsala ciwaniyê dike, dibite hêmanekî herî girîng di navbera hiş û ziman de. Her wiha objeya di rola tîmsalê de, dikeve dewsa ciwaniyê (Coşkun, 2004: 26). Yanî dibite ciwanî bi xwe. Bi vî awayî şaîr bi saya taybetiya prototîpê, ciwaniyê bi tehrekî şênber li ber çavan radixe û nîşanî hişmendiya însan dide. Şair ew prototîpên ku emilandine, di encama bikaranînên hevpar ên helbesta klasîk de derketine holê ku temsîla ciwaniyê dikin. Bi dirêjahiya demê re ev tradîsyona berfireh li gor xwe zimanekî alegorîk pêk aniye (Todorrow, 2001: 86). Her wiha ev tîp û tîmsal, beş û cuzên terakum û tecrubeyên teamulek e edebî ne.

Estetîka helbesta Mela de prototîp hebûnên şênber ên li sirûştê yên wek roj, hîv, gul, xunçe, lale, simbil, sosin, serwî, kulîlk û hwd. nin. Her wiha însan û uzwên însan jî di vê hêlê de wek tîmsalên ciwaniyê xwedî rol in. Cizîrî wek şairekî pisporê estetîk û ciwaniyê, van prototîpên han bikartîne ji bo ciwaniya razber bîne ziman. Xasma ji bo îfadekirina ciwaniya mutleq a îlahî van mezmûnan wek unwan diemilîne. Lewma Mela dibêje:

Eksa ji husna meyfiroş avête fîncanên bi poş
Nageh di caman hate coş fûrî di nêva kûze da

Saqî ji dengê bulbul e avête çerxê xulxul e
Rûhan li dorê silsil e govend û reqs û helqe da

Eynê tebîet cisme kul bişkift di wî baxê du gul
Eşqê gerandî camê mul husnê di wan da pence da (Cizîrî, 2013: 42).

Di hizr û ramana sofîgeriyê de hemû mewcûd, çi jîndar û camid çi şênber û razber, sûretên Xweda nîşan didin, tecelli Gava ev prototîp bêtin senifandin û di bin çendîn kategoriyan de bêne nişandan, dê prototîpên wek lehengên efsanewî yên eşqê, hêmanên razber, hêmanên sirûştî, hêmanên hunerî yên maddî, hêmanên kozmik derdikevin pêş. Em dê di ronahiya helbestên şair de li ser van prototîpan bisekinin û lê hûr bibin.

Hêmanên Razber

Di dab û nêrîta fikriyata Îslamî de û her wiha di baweriya gel de lehengên tîmsala ciwanî û bedewbûnê yên wek perî, hûrî, milyaket, wildan û hwd. hene. Ev hebûnên razber xwedî taybetiyên ciwan û payebilind in. Ev cure mewcûd di fikriyata estetîk a Îbnî Sîna de jî wek hebûnên herî bêqusûr in (Taşkent 2013:137). Lewma ev hebûn, bi wucûda xwe, bi navên xwe û bi îmajên xwe hizra ciwaniyê di hiş û xeyalan de disêwirînin.

Li gor Îbnî Sîna ev hebûnên razber mewcûdên ji alema fewqeqemer yanî ehlê alema li jor hîvê ne. Wihareng di hîyerarşiya mewcûdat de ev hebûnên navborî, ciwaniya mutleq herî zêde di xwe de didin nişandan û temsîla wê dikin. Lewra di vê hiyerarşiya hebûnan de ji hîvê berjortir ciwanî zêde dibe. Hey ku ji hîvê berjêrtir dibe ciwanî kêm dibe û kêmasî zêdetir dibin (Taşkent, 2013: 140). Melayê Cizîrî jî lehengên tîmsala ciwanî û bedewbûnê yên wek perî, hûrî, milyaket, wildan û hwd. di helbestên xwe de diemilîne. Li gor peywenda naverok û weznê di honaka helbestên xwe de bi cih dike. Wek mînak:

Hin esmer in hin dêmzerî mehpeyker in surmuşterî
Wîldan û hûr û ew perî hatin lîbas û came da (Cizîrî, 2013: 30).

Wildan û hûr û ger perî şirîn û mehbûbên berî
Hemyan ji husna Xawerî nûrê di wan yek zerre da (Cizîrî, 2013: 36).

Prototîpên ku şairên serdemê bi gelemperî bikaranîne yên ji bo remza ciwaniyê, di destê Cizîrî de digerin tabloyên estetîk yên here ciwan û xweser. Lewra Mela digel temamul, terakum û tecrubeya edebî ya dem û dewrana xwe, zewq, qabiliyet, qerîhe û dehaya xwe ya şairtiyê jî bi awayekî hunermendane tevlî dikiyê. Wihareng şair ji hêla hizra estetîk û hunerê ciwankariyê de berhemên xweser û helbestên orjînal derxistine holê. Her wiha bûne cewher û malê edebiyateke xwedî ziravbihîstiyariyeke payebilid û zewqeke estetîk.

Lehengên Efsanewî yên Eşqê

Ji ber ku di dirêjayîya dirokê de kesayetiyên efsanewî, bûne sembol û di derheq wan de di hişmendiya însan a subjektîf û objektîf de hudûdekî kifşe nemane, bi xweberê bune malê sembolîzmê. Bi gotineke din, tarîxê ew leheng, bi saya tesewura mîtolojîk gerandine tîmsal. Melayê Cizîrî di estetîka şiîra xwe de kesên efsanewî yên wek Şirîn, Zîn, Zuleyxa, Leyla, Yûsuf, Mem, Ferhad û hwd. bi piranî wek tîmsala ciwaniyê û işqê

bikaraniye (Çeliktaş, 2021: 263; Aykaç, 2022: 205). Ev nav bi gelemperî wek abîdeya ciwaniyê têne pejirandin. Lewma Mela ji vê îmkanê sûd wergirtiye. Wek mînak meriv vê beyta Mela ya li jêr dikare nîşan bide:

Lew heriftim ez ji meylê şubhetê sehlê we seylê
Muhbet û işqa di Leylê ez kirim yekser pilox (Cizîrî, 2013: 274).

Şair ji bo ku hêz û heşmeta işqa xwe û bandor û texrîbata zêde ya evîna xwe bîne ziman, prototîpên işq û ciwaniyê yên wek "Leyla" bikaranîye. Wihareng çawa işqa Leylayê Mecnûn har û dîn kiriye û bi çolan xistiye, işq û evîna şair, muhbeta di dilê wî de jî ew gerandiye wek kozekî agir. Ew kiriye agir û pêt.

Hêmanên Hunerî yên Maddî

Melayê Cizîrî objeyên wek hunerê beşerî jî di vegotina ciwaniyê de bikarînaye ku bi destê însan hatine çêkirin. Ev huner wek hêmanên maddî li dunyayê hene û navdar in. Her wiha ev hêman, li hemû cîhanê di nav civatên mirovahiyê de wek tîmsal û mînaka estetîk û ciwaniyê têne zanîn û nasîn. Lewma şair ji vê binhişa wek tîmsala ciwaniyê ya kes û civatan sûd werdigre. Ew qebûla amme ya di derheq ciwaniya wî berhemê hunerî de, di helbestê de bi xwe berê îmajeke estetîk û tesewireke ciwanî ya bala û rewnaq pêk tîne. Wek mînak:

Şeraba nabê numanî şefeq da iqdê perwînê
Muselsel mabû reyhanê xetê nazik li nisrînê
Xerez şiklê te bû Manî ji neqşên Çîn û Maçînê (Cizîrî, 2013: 478).

Di estetîka helbesta Cizîrî de hêmanên wek mabedên dînî yên baweriyên cuda û tiştên hunerî ku li wan mabedan cih digrin ên wek bût, senem, peyker, laleş, zunnar û hwd. hatine emilandin. Lewra ev hêman her çiqas ji aliyê hin civatan ve wek îlah û mabed hatibin pejirandin jî di esasê xwe de îşaretî hebûna Xwedayekî Ehed dikin (Turan, 2010: 231). Lewra di rastiyê de xwediyê her ciwanî û îbadetê Xweda ye. Lewma Mela wek piraniya wan şair û arifên serdema klasîk, van hêmanên hunerî yên maddî jî di helbesta xwe de bi awayekî pisporane bikaraniye. Wek mînak:

Ev hûr û perîçehre bût û latê cemalê
Der sûretê tehqîqî Mela eynê mecaz in (Cizîrî, 2013: 375).

Yan jî

Min dil geşte ji dêrê naçim kenişteyê qet
Mîhrabi wî bi min ra wer da biçîne Laleş (Cizîrî, 2013: 318).

Hêmanên Kozmîk

Şair hêmanên kozmîk jî wek prototîp di helbesta xwe de bikaraniye. Da ku ciwan û ciwaniyê bi wan hêmanên kozmîk ve sembolîze bike. Lewra ev hêman ji ber ku mezin in, rewneqdar in, têkûz in, paqij in, bi heybet in û hwd. xwedî bandoreke mezin in. Lewma ev hêman di însan de hest û hestiyariyên estetîk ên wek bengîbûn û ecibandin, tirs û xof, beht û

heyranî, îhtîşam û ûlwiyet, bêhudûdî û ezamet û hwd hişyar dike. Lewra ev hestên navborî her yeke wî kategoriyeke estetîk e di zanista ciwannasiyê de. Wek mînak:

Serçeşmeya husnê ew e Xurşîd e alem pertew e
Ger bedr e wer mahê new e wer Muşterî yan Zuhre da (Cizîrî, 2013: 34).

Mela prototîpên ciwaniyên yên kozmîk yên wek roj, hîv, brûsk, berq, merîx, kewkeb, stêr, zuhre, zuhel, xurşîd, şefeq, şipêde, seher, suheyl, muşterî, dewran, mahê new, kêywan, peyk, mîhr, şems, qemer, mahê taban, hîva çardeh, felek, gumbedê mîna, gerdûn, çerxê dewran, afîtab, mahîtab, xerçeng û hwd. bikaranîne. Mela her yek ji van hêmanan li gor mijar û mebesta helbestê di peywend û konteksên cuda de emilandine. Lêbelê meriv dikare bibêje ku armanca bikaranîna van hemû hêmanan di xaleke hevpar de temerkuz dike û digihêje hev. Ew xal jî anîna ziman a ciwaniyê ye. Xasma vegotina ciwaniya îlahî ye (Cizîrî, 2018: 89). Wek mînak:

Min dî seba bayê seher madarê bedrê kir du ker
Qews û qezej jê hate der dîsa bi zulfan ra teba (Cizîrî, 2013: 23).

Yan jî

Hin gulên bo enber in hin di şirîn esmer in
Hin gewher in dane yinmislê Suheylê sema (Cizîrî, 2013: 29).

Hêmanên Sirûştî

Di estetîka helbesta Cizîrî de hêmanên sirûştî yên wek sosin, simbil, lale, binevş, gulzar, gulşen, buxçe, xunçe, gul, selwî, çîçek, nîhal, gulistan, av, kanî, co, cobar, ber, behr, deşt, çol, çemen, sî, qaz, weşek, şêr, piling, roj û hîv, ber û behr, felek, sema, Çiyayên Tûr, Qendîl, Çemên Dîcle, Firat, Nîl û hwd. cihekî girîng digrin. Wek mînak:

Feyza me şubhê Nîl e em dîcle û Firat in
Ger şeyx û wer îmam e vê ra ye min keşakeş (Cizîrî, 2013: 320).

Yan jî

Mahîrûyê miskibûyê surpilingê şêrixûyê
Wê bi zulfa şbihê goyê dil ji min bir dil ji min (Cizîrî, 2013: 388).

Yan jî

Binêr li mahê nû û destê qezayê hey û hey
Ne li zer'ê felekê belkê li umre me ye das (Cizîrî, 2013: 312).

Şair hêmanên ku ji tebîetê deyn digre, ji rastiyê diqetîne û wan di nav formeke edebî de wek uslûb û şêwe diemilîne. Wan digerîne objeyeke razber a vegotin û tedayiyê. Wihareng dibe sembol û tîmsal ku ciwaniya mutleq a îlahî yan jî ciwaniya dilberê tîne ziman, vedibêje.

Encam

Ciwanî ku mijara estetîkê ye, ji hêla piraniya şairên serdema klasîk ve li ser unsurên muşterek, bi prototîpên kifşe û bi heman uslûbê hatiye

sêwirandin. Ew ciwaniya ku bi şêweyeke yekreng û yekawa dihate iman, bi rêya îfade û gotinên alegorîk, girîft û pirmane ya edîb û şairan, rewş û rehendeke nuwaze û orjînal wergirtiye. Edîb û şairan diyardeya ciwaniyê bi temsil, teşbih û îstiareyan û bi xeyalên pir dewlemend ve sêwirandine. Wan estetîk di form û kirasên ciyawaz de ji nûve saz kirine û bi mezmûn û gotinên klîşe yên curbecur ên ciwannasiyê ve anîne ziman.

Estetîkê piştî ku wek qadeke felsefeya hebûnê kete nav zanistên beşerî, digel hûkema û zanayên dînî, edîb û şair jî li ser vê mijarê sekinîn. Li dor vê babetê nêrîn û hestên xwe anîne ziman. Wihareng estetîk geriya qadeke rengîn a edebiyatê jî. Şair û edebiyatnasên Kurd ên serdema klasik jî digel hempîşeyên xwe yên ji miletên erdnîgariya Rojhilata navîn, ciwan û ciwanî bi heman nêrîn û boçûnê şîrove kirine. Ev nêrîn di zimanê wan ê Kurdî de û di berhemên wan ên bijarte de bi awayên herî rewnaq û herî xweser derdikeve pêşiya me. Melayê Cizîrî jî yek ji wan şairên Kurd ên mezin û berbiçav e ku di helbestên xwe de estetîk yanî hizr û nêrîna ciwan û ciwaniyê bi tabloyên herî rewnaq û herî bala û balkêş xêz kiriye di risteyên xwe de terenum kiriye. Rastiyên metafîzîk ên xeybî ji ber ku mucered û bê ser û ber in, nakevin bin hed û hudûdên maddî û şeklî. Lewma ji bo anîna wan a ziman, pêwistî bi zimanekî alegorîk heye.

Li gor Mela alema mecazan a maddî, tecelliyeke cîhana heqîqetan e. Ji ber vê qasê ji vê hêlê ve heqîqet in. Lêbelê bi gelemperî kesret û piratiya mecazan, demî, xapînok û arizî ne. Lewma mecaz wek pire û wesayît in ku diçe ber bi vê heqîqetê. Her wiha heqîqeta mutleq bi vê wesîleyê ve tê fêmkirin û nasîn. Ji ber vê qasê li gor şair bêyî mecazan heqîqet nayê fêmkirin. Fêmdariya estetîka Melayê Cizîrî ciwaneke mutleq a muşexxes yanî şênber napejirîne. Her wisa bi gelemperî di estetîka serdema klasik de jî ciwanî rasterast bi xwe nayête vegotin. Her wiha wesfên ciwaniyê jî rasterast nabe mijara gotinê. Şair û edîban ciwaniyê bi gelemperî li ser mezmûnên wê yên herî têkûz vedibêjin. Ev prototîp jî tiştên dîtbarî yan jî takekesên xwedî ciwaniya destanwarî ne. Bi vî awayî ew tişta ku temsîla ciwaniyê dike, dibite usûrekî herî rewneq di navbera hiş û ziman de. Wihareng objeya di rola nûnertiyê de, dikeve dewsa ciwaniyê. Yanî ew dibe ciwanî bi xwe. Bi vî awayî şaîr bi rêya xususiyeta prototîpê, estetîkê bi awayekî şênber yanî muşexxes li ber çavan radixe û raveyî hiş dike.

Ciwaniya mutleq a îlahî di nêrîna estetîka Cizîrî de xwe di sûretên mukemmel de dide ravekirin. Her wisa xwe di awayên nûwaze de dide tezahurkirinê. Lewma prototîpên kamil ên ciwaniya îlahî, wucûdên bi awayekî ciwan hatine afirandin ên wek nûra muhemmedî, milyaket, roj, hîv, însan in. Lewra ev cure prototîpên ciwaniyê di hîyerarşiya hebûnê ya Xweda de herî berbiçav in. Gava meriv prototîpên ciwaniyê yên sereke ku şair jo bo anîna ziman a ciwaniya mutleq bikartîne dinhêre, prototîpên wek lehengên efsanewî yên eşqê, hêmanên razber, hêmanên sirûştî, hêmanên hunerî yên maddî, hêmanên kozmik derdikevin pêş.

Çavkanî

Aykaç, Y. (2022). "Şah û Pahlewanên Mîtolojîk di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de", Mîtos û Edebiyat Mîtosên KurdoÎranî di Edebiyata Kurdî de. (Edîtor: Shahab Vali & Kenan Subaşi), Stenbol: Nûbihar, 205-256.

Bozkurt, K. (2016). Fuzûlî'de Güzellik Tasavvuru, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Esk Türt Edebiyatı, Malatya.

Cizîrî, Melayê, (2013). Dîwan, Çapa Pêncem, Selman Dilovan wer. bi tirkî: Osman Tunç, Stenbol: Nûbihar.

Cizîrî, Mela Ebdusselamê, (2018). Şerha Dîwana Melayê Cizîrî, Wergera Ji Erebî Bi Bal Kurdî: Jan Dost, Diyarbakır.

Cîhanî, P. (2013). Şîroveya Mem û Zîna Ehmedê Xanî, Stenbol: Nûbihar.

Coşkun, Ş. (2004). Kültürel İletişim Sürecinde Kalıp Düşüncelerin ve Önyargıların Rolü, Teza Akademîk, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitiüsü, Radyo ve Televizyon Ana Bilim Dalı, Ankara.

Coşkun, İ. (2010). "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, r. 561-578.

Çam, N. (2013). İslam'da Sanat Sanatta İslam, Ankara: Akçağ.

Çetinkaya, Bayram A. (2015). "Molla Ahmed el-Cezerî/Melayê Cizîrî", Doğudan Batıya Düşüncenin SerüveniOsmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce-, ed: İnsan Yay., İstanbul. r.797-822.

Çeliktaş S. (2021). "Hêmanên Mîtolojîk û Kesayetên Efsanewî Di Dîwana Melayê Cizîrî de", Cizîrînasî Maqaleyên Li Ser Melayê Cizîrî û Şi'rên Wî, Weşanên Dara, Diyarbekir/ Amed, r. 163.

Dedeler, S. (2012). "Grek Estetiği ve Sanat Felsefesinde Önemli Kavramlar", Farabi e-Dergi, Yıl: 2, Şubat, r. 5.

Eminoğlu, N. (2022). Tesewira Estetîk Li Nik Melayê Cizîrî, Zanîngeha Bingölê Enstîtuya Zimanên Zindî, Bingöl.

Erebî, Î. (2017). Tecelliler Kitabı, Tercüme: Osman Yolcuoğlu, İstanbul: Gelenek.

Hartman, M. (1904). Der Kurdische Diwan Des Schech Ahmad, S. Calvary & Co., Berlin.

Izady, M. (2005). Bir El Kitabı Kürtler, İstanbul: Doz.

آراء الملا أحمد الجزري في الأخلاق من خلال ديوانه الشعري

حسن الحفيضي[1]
Hasan HAFİDİ

مقدمة

تتمحور هذه المقدمة حول ديوان ملاي جزيري، وهو شاعر كردي صوفي، وعالم جليل اشتُهر باعتباره رمزا بارزا للتصوف في الأدب الكردي، وسنحاول استعراض المكانة الرفيعة لديوانه، وقد نُشر وتُرجم إلى العربية وشُرح عدة مرات من قبل علماء بارزين، مما يدل على تأثيره المستمر. ويتميز شعر الجزيري بكونه غزيرًا في فنون البلاغة والألغاز الرمزية، لأنه استخدم لغة العشق المجازي كجسر للتعبير عن حقائق العشق الإلهي الحقيقي ومقامات العرفان. وقد حاولَت تلك الشروح القيام ببعض التفسيرات التي تتناول المعاني الباطنية للقصائد، موضحة مصطلحات صوفية عديدة مثل مراتب اليقين ووحدة الشهود. وأكدت تلك الشروحات على عمق معرفة الجزيري بالعلوم الدينية، حيث يُقدَّم الديوان كدليل للسالكين في طريق الوصول الإلهي، وقد حظي الديوان بإعجاب شديد من الجميع، وحرص طلاب العلوم الدينية على حفظه واستنساخه وتناقله.

والأخلاق في قصائد ملاي جزيري عبارة عن حالة من الترابط مع الحب الإلهي والرحلة الروحية، ويُعدّ البحث عن العمق الأخلاقي من خلال التعبيرات الرمزية مثل الحب والجمال والنور والتمثيلات الروحية بدلًا من الكلمات المجردة الموجودة في الديوان أمرًا جديرًا بالملاحظة.

ويتناول البحث آراء ملاي جزيري في الأخلاق، إذ سيقدم تحليلًا دقيقًا لعالمه الفكري، حيث يسعى الشيخ إلى تطبيق قواعد الأخلاق القرآنية والصوفية في شعره. ويبتغي البحث تبيين الآثار الموضوعية لآراء ملاي جزيري الأخلاقية في الديوان الشعري، وإبراز مكانة هذا العالم في التراث الصوفي الأخلاقي. وتأثيره على من بعدَه. مع الإشارة إلى كيفية تناوله لبعض الأخلاق الفردية مثل الصدق والأمانة، والصبر والثبات، والرحمة والشفقة، والنية والإخلاص، والشكر والرضا، وتهذيب النفس.

كما يهدف إلى الإشارة إلى كيفية تناول ملاي جزيري لبعض الأخلاق الاجتماعية مثل المسؤولية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية والتعاون والأخلاق الأسرية والصداقة.

1 *د. حسن الحفيضي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الإلهيات، جامعة إغدير، تركيا
Dr. Öğretim üyesi., Arap Dili ve Belagatı, İlahiyat Fakültesi, Iğdır Üniversitesi, Türkiye.
hassanhafidi6@gmail.com ORCID: 0000-0002-1192-4941 Cep Telefon: 05365444292

1. ملاي جزيري حياته ومكانته العلمية

1.1. اسمه ونسبه

الملاّ الجزري أو ملاي جزيري هو أحمد بن محمد البوطي الجزري. ومُلاّ أو مَلي بإمالة الألف تعني في اصطلاح الكرد العالم الديني الذي نال الإجازة العلمية من المشايخ، ويصلح أن يؤم الناس في المساجد، ويلقّن طلاب العلوم الدينية دروس اللغة والشريعة.[2]

ينتمي الى العشيره البوهتية (البُختية) الشهيرة التي تقطن في مدينة الجزيرة منذ مئات السنين. والبوطي نسبة إلى مدينة بوتان أو بوطان التي ولد فيها، وقد ذكَر اسمَه بنفسه في أكثر من مرة في قصائده بأحمد بن محمد الجزري، نسبة إلى مدينة جِزْرة أو جزيرة ابن عمر التي تقع على ساحل نهر دجلة قرب جبل الجودي وسط كردستان، ويُطلِق على نفسه أحيانًا "نيشاني" والذي يعني "هدف الحب وسهام المودة" لأنه كان هدفاً لسهام المحبة والهوى، أو هدفاً للبلايا والمصائب بسبب عشقه. يقول فيما معناه: " يا ربّ من أي وجه أفتح فمي بثنائك وأتكلم به، سبحانك إني لن أحصي حمدا في شأنك وحقك، المنّة والشكر لله الذي أعطى عبده الملقب بملا غمّ العشق المشابه بالإكسير في قلب الحقائق، ولم يعطه الذهب والفضة، ولم يجعل حظه متاع الدنيا الدنية".[3] ومع ذلك، فقد أصبح أكثر شهرة تحت الاسم المستعار "ملاي جزيري" الذي يعني "إمام الجزيرة". وهو الشاعر الأشهر في تاريخ الأدب الكردي، وشيخ أدباء الكرد على الإطلاق.[4]

s.1.2 ولادته

على الرغم من اختلاف المعلومات المتعلقة بتاريخي ميلاده ووفاته، إلا أن الدراسات العلمية والأكاديمية الحديثة حددت أنه وُلد بين عامي 1567م و 1568م وينتمي لقبيلة (بُختي) الكردية الشهيرة التي كانت تسكن في مدينة بوتان (جِزْرة) وأطرافها.

1.3. تحصيله العلمي

بدأ ملاي جزيري تعليمه الديني في جزيرة ابن عمر، فدرس في السنوات الأولى من عمره مبادئ القراءة، وحَفظ القرآن وتعلم الحساب في مساجد ومدارس مدينة بوتان على أيدي رجال الدين الكرد المعروفين آنذاك، وتعلم على يد أبيه الشيخ محمد، وبعد أن أنهى دراسته في مدينته غادرها طلباً للمزيد من العلم والمعرفة، فطاف معظم أنحاء كردستان مثل منطقة هكّاري (مدينة جولميرك وأطرافها) وآميدي (العمادية) وآمد (ديار بكر) وحصن كيفا (القلعة الصخرية)، وفي ذلك الوقت، كانت مدرسة مير عبدل ومدرسة صور (المدرسة الحمراء) في جزيرة ابن عمر، ومدرسة مير حسن ولي في موكوس، ومدرسة كوبهان في العمادية، مراكز تعليمية معروفة، حيث تلقّى العديد من العلماء والمتصوفين تعليمهم. وكان يتوقف في هذه المناطق لتلقّي العلم من علمائها ومشايخها، فألمّ بمعظم العلوم المعروفة في عصره من النحو وأصول الدين والحديث والفقه وعلم الكلام والفلسفة..

---

2 حمدي عبد المجيد السلفي؛ تحسين إبراهيم الدوسكي، معجم الشعراء الكرد، (دهوك: دار سبيريز، ط:1، 2008)، 61.

3 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 44.

4 الدوسكي، تحسين إبراهيم، معجم الشعراء الكرد، 61.

1.4. إجازته

استمر ملاي جزيري في تحصيله العلمي حتى الثلاثينيات من عمره إلى أن حصل على الإجازة العلمية من أستاذه الملا طه في قرية سترباس التابعة لديار بكر، وعمل إمامًا ومدرسا لفترة، وكان يُدرّس في قرية سربا التابعة أيضا لديار بكر.

وقد أتقن إلى جانب لغته الكردية اللغات العربية والتركية والفارسية أيضاً، فقد اهتم بالعربية لأنها لغة القرآن، وأتقنها واستخدمها في بعض نظْمه، أما الفارسية فقد كانت لغة الأدب والكتابة والإنشاء، فأجادها واطّلع من خلالها على نتاج الشعراء الفرس أمثال شمس الدين محمد الحافظ الشيرازي (1325م– 1390م) والملا عبد الرحمن جامي (1414 – 1492م).[5]

وبعد أن حصل على الإجازة؛ أي الشهادة التي تخوّله التدريس والتعليم ونال لقب الملا أي العالم الديني، أصبح إماما ومدرّسا في قرية سربا التابعة لديار بكر، ثم مدرسة في حصن كيفا، ثم عاد إلى موطنه بلدة بوتان، وأصبح إماما ومعلماً في مدرستها (مدرسا صور) الشهيرة التي تعني المدرسة الحمراء.

1.5. دخوله إلى عالم التصوف

لا توجد معلومات قاطعة حول متى وكيف انتقل ملاي جزيري إلى التصوف، ومن المسلّم به عمومًا، استنادًا إلى بعض الأبيات في ديوانه، أنه كان عضوًا في الطريقة النقشبندية.

إلا أننا يمكن أن نقول إنه بعد أن مارس مهنة التدريس في كثير من الأماكن، تعمق في البحث عن الحقيقة، وتحول إلى زاهد مرتبط بالعشق الإلهي، وعشق الحقيقة، حيث اتبع طريق الزهد والورع، وتناول مسألة العشق التي يعتبرها طريقا للوصول إلى حقيقة الكون والإنسان والإله بعيدا عن الغايات المادية للحياة، ويرى في العشق أسمى وأعظم شيء في الوجود.

لقد اشتغل بالعلم، ووهب نفسه بالكامل للجانب الروحي، وعاش زاهدا ولم يتزوج، حيث كرّس كل وقته للعلم والتعليم، إلى درجة أن مكان دفنه كان في المدرسة نفسها التي كان يدرس فيها، مما يعني مدى إخلاصه لرسالته.

1.6. شاعريته

لم تكن كلماته شعرا عاديا بل كانت تشبه جسرا يأخذنا من الحب الإنساني إلى آفاق الحب الإلهي، فقد امتلك موهبة شعرية بارزة، وتأثر بعلماء مثل السهروردي (ت: 1234م) وابن عربي (ت: 1240م) في التصوف. كما شُبّهت آراؤه بآراء جلال الدين الرومي (ت: 1273م).

وقد انتقد ملاي جزيري الكرد بسبب عدم اهتمامهم بأدبه بالشكل المطلوب، وذلك بشكل مبطن ومجازي، وحاول بذلك لفت الأنظار إلى الأدب الكردي بدلاً من التوجه إلى الأدب الإيراني الفارسي، و هي الظاهرة التي تحولت إلى عادة لدى المثقفين الكرد في

5 الصويركي، محمد علي، معجم أعلام الكرد في التاريخ الإسلامي والعصر الحديث في كردستان وخارجها، (إقليم كردستان العراق: منشورات بنكه جين لإحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، 2005)، 723.

تلك الحقبة من الزمن بالسطرين التاليين من ديوانه، ويعني بالعربية: "لو أردت لؤلؤة من النظم المنثور، تعال واقرأ أشعار الملا، لستَ بحاجة إلى شيراز".[6]
لقد أظهر ملاي جزيري حبه لانتمائه وتعلقه بوطنه كردستان عبر هذين السطرين من ديوانه، أي بما معناه بالعربية: "أنا وردة حديقة إرم البوطانية، أنا شمعة الليل في الليالي الكردستانية".[7]
وقد اعترف أمير شعراء الكرد أحمد الخاني (1650م – 1707م) بشاعرية ملاي جزيري، وكذا علي حريري (1009م- 1079م) وفقيه الطيران المكسي (1561م – 1644م)، وقد كان زميلا للجزيري، وأشار الخاني إلى الروح الشعرية التي يمتلكها ملاي جزيري في إحدى قصائده حيث قال ما معناه بالعربية: "العلم والفن والمثالية والإذعان، الشعر والغزل والكتاب والديوان، كان معمولاً عنده بهذا النوع، لو كان مقبولاً عنده هذا النقد، لقمت برفع راية الكلام الموزون عالياً، فوق سطح المعمورة، لأحييت علي حريري، باسم روح ملاي جزيري، ولأعطيت نشوة لفقيه الطيراني، ظل معجباً بها إلى الأبد".[8]
ويعبر ملاي جزيري عن بعض الأفكار بأسلوب قوي وكلمات رائعة، يقول حول مسألة العشق ما يلي:
"كل من يريد أن يُطهّر باطنه، لا بد أن يكون عاشقا للحقيقة، مع أن الذين يعشقون الحقيقة، يلتقون مع طريق الحق ويتنظفون باطنيا، والذين لا ينجحون في ذلك، سوف يعيشون مع أوساخهم أبديا".[9]
والأبيات تتحدث عن التطهير الداخلي للنفس، فمن يريد أن يطهّر قلبه ويُصفّي باطنه، لا بد أن يكون محبًّا للحقيقة وساعيًا إليها بإخلاص، فالذين يعشقون الحقيقة يلتقون بطريق الحق، فينقّون أنفسهم من الداخل بفضل هذا السعي الصادق، أما الذين لا ينجحون في اتباع طريق الحق أو لا يبحثون عن الحقيقة بصدق، فسيظلون محمَّلين بأدران نفوسهم وعيوبها، وتُلازمهم هذه الأوساخ الروحية طوال حياتهم.

6 تاريخ كردستان الجزء الخامس الكرد والإسلام، (سوريا: منشورات مركز عفرين عربي). https://:www.acdefrin.com/2017/07/09/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D8%AE%D8%B3%D8%AA%D9%83%D8%B1%D8%AF%D8%AE%D9%8A%D8%B2%D8%A1%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF%D9%83%D9%8F/(تاريخ الاطلاع: 20/11/2025)

7 بلنك ميتاني، ملاي جزيري، https://:www.kurdi-diroka.com/2016/09/cziri-melaye.html(تاريخ الاطلاع: 19/11/2025)

8 بلنك ميتاني، ملاي جزيري.

9 بلنك ميتاني، ملاي جزيري.

1.7. وفاته

توفي ملاي جزيري في بوتان بجزيرة ابن عمر عام 1640م أو 1641م عن عمر يناهز خمسة وسبعين (75) سنة. ويقع قبره في قبو مدرسا صور (المدرسة الحمراء) في قضاء جزيرة ابن عمر في مدينة شرناق التركية. وهي المدرسة نفسها التي درّس فيها.

وإذا تعمقنا أكثر في رحلة هذا الشاعر فإننا نجد أن حياته لم تكن سيرة ذاتية عادية نقرؤها ونمرّ عليها مرورا عاديا، بل كانت أقرب لرحلة بحث ملحمية، كانت كلها سعيا وراء الحقيقة ووراء المعرفة الإلهية، وكل هذا كان في قلب كردستان؛ المنطقة التي كانت وما زالت تنبض بالروحانية، فقد كانت تعج بالمدارس الدينية والمساجد والتكايا والزوايا، والعلماء يملأون الأرجاء، والمنطقة التي عاش فيها كانت مركزا للمعرفة، ومركزا حيويا ونشيطا للعلوم الإسلامية، وبيئة غنية بالتصوف، ومحيطا زاخرا بالأفكار والتيارات الروحية، لذلك فإنه من الطبيعي جدا أن هذه البيئة ساهمت بشكل كبير في تشكيل شخصيته، ورسمت له طريق رحلته، ولا ننسى كذلك أن شغفه بالعلم وسعيه المستمر لتحصيل المعرفة هو الذي وجّهه لطريق النور والاستنارة، فقد تنقّل بين هكاري وديار بكر والعمادية لطلب العلم، وفي عمر الستة والستين (66) أنجز أهم ما عمل في حياته، ألا وهو ديوانه الشعري العظيم.

1.8. ديوانه

لدى ملاي جزيري عمل أدبي مشهور وهو ديوان شعر باللغة الكردية الكرمانجية الشمالية، وهو مجموعة من القصائد تسمى: "ديوان جزيري"، وهو العمل الوحيد المتبقي من أعماله، طبعه المستشرق الألماني (هرهارتمان) في برلين بعنوان "ديوان الشيخ أحمد الكردي" سنة 1904 م، وتوجد نسخة من ديوانه في مكتبة الأب انسطاس الكرملي في بغداد، وقد شرحه بالعربية الملا أحمد الزفنكي مفتي القامشلي، ويحتوي على مئة وإحدى وعشرين (121) قصيدة، وقد ألّف هذا الديوان في الأول من محرم عام 1041هـ الموافق لِـ 29 يوليو عام 1631م، أكسبه ألقابًا كردية كثيرة. ويغلب عليه طابع العشق الإلهي، في الوقت الذي يضعه المتصوفة الكرد في قمة الأدب الصوفي والعشق الإلهي الخالص، ويُذكر أنه ألف كتبا في مختلف العلوم، لكنها ضاعت وطواها النسيان..[10]

وقد قام بشرحه بالعربية مجموعة من العلماء أمثال الملا أحمد بن محمد الزفنكي (1893 - 1971)،[11] في كتابه: "العقد الجوهري شرح ديوان الشيخ أحمد الجزري"، وهو شرح مشهور، طُبع في جزءين سنة 1959 في سوريا. والملا عبد السلام بن مراد بن

10 الصويركي، معجم أعلام الكرد، 723.

11 هو الملا إبراهيم ابن الملا محمد الزفنكي البوطي، إمام وخطيب الجامع الجديد بمدينة القامشلي (في سورية) لعقود من الزمن. شقيق مفتي المدينة نفسها، شارح ديوان الملا أحمد الجزري الكردي باللغة العربية، أشهر دواوين الشعر الكردي في التاريخ. أصلهم من بوطان (جزيرة ابن عمر). كان غزير العلم، غائصا في معانيه، متمكّنا في أنواع العلوم الشرعية واللغوية، بالإضافة إلى علم السلوك. ولا أعرف من ترجمته سوى أخباره العلمية، من خلال معاشرتي له في عالم الفقه والتوجيه.. وانظر: محمد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام للزركلي، (بيروت: دار ابن حزم، ط: 2، 1422 هـ)، 3/5.

عبد السلام الجزري (1878 – 1952) سماه: "شرح ديوان الشيخ الجزري"، والملا عبد القادر قدري بن حسن الجزري (1882 - 1947)، وكان مفتيا في جزيرة بوتان، والملا عبد الرحيم بن عبد الرحمن الوسطاني (ت: 1956)، كما قام بشرح أشعاره الملا موسى الجلالي البيازيدي (1938 - 2021) في كتاب بعنوان: "فيض القدير الباري شرح ديوان الملا أحمد الجزري".[12]

كما شرح ديوان ملاي أحمد الجزري، لأول مرة إلى العربية، الملا عبد السلام مراد الجزري، وما زالت المخطوطة الأصلية محفوظة لدى حفيده الأستاذ عز الدين. هذا وقد تم طباعة شرح ديوان الجزري في دهوك بدار سبيريز بإقليم كوردستان العراق سنة 2004. وبات معروفاً لدى المختصين والمهتمين أن ملا عبد السلام هو أول من شرح وحقق ديوان الجزيري.

وقد ركّز ديوانه على موضوعات كثيرة من بينها الجماليات الفلسفية، والحب الإلهي، والمودة، ووحدة الوجود.. وتمتاز قصائد ملاي جزيري بأنها كتبت بعد أن سلك طريق التصوف، وأن محتواها يركز على البعد الصوفي، لذلك فالديوان يركز بشكل خاص على مواضيع التصوف.

واعتبر ملاي جزيري أن حب الله ورسوله أسمى القيم، وقد استكشف بدقة موضوعات مثل الفضيلة الأخلاقية وضبط النفس في التراث الشعري الصوفي. في هذا السياق، لا تقتصر الأخلاق في قصائد ملاي جزيري على فضيلة فردية، بل هي حالة من الترابط مع الحب الإلهي والرحلة الروحية. ويُعد البحث عن العمق الأخلاقي من خلال التعبيرات الرمزية مثل الحب والجمال والنور، والتمثيلات الروحية بدلًا من الكلمات المجردة الموجودة في الديوان أمرًا جديرًا بالملاحظة. ومفتاح الفهم الكامل لملاي جزيري يكمن في التحليل العميق للمنظورات الأخلاقية التي يتجلى فيها ديوانه.

1.9. مكانته العلمية

يعتبر ملاي جزيري من أقدم شعراء الكرد الكلاسيكيين، ويعتبر قمة شاهقة من قمم الأدب الكُردي، ويُذكر دائماً مع الشاعرين الكرديين أحمد الخاني[13] وفقيه الطيران[14]

12 الجلالي، ملا موسى البيازيدي، فيض القدير الباري شرح ديوان الملا أحمد الجزري، (تركيا: 2025).

13 أحمدي خاني (1651 – 1707)، شاعر وفيلسوف ومتصوف كردي، يُعدّ من أعظم رموز الأدب الكردي الكلاسيكي، وُلد في قرية خان/خاني التابعة لمنطقة هكاري، وعاش جزءاً كبيراً من حياته في جزيرة بوطان ، كان أديباً، معلماً، لغوياً، وله معرفة بالعلوم الدينية واللغة العربية والفارسية. من أشهر أعماله: مم و زين وهي أشهر قصيدة ملحمية في الأدب الكردي، وتروي قصة حب مم وزين، وفي الوقت نفسه تحمل أبعاداً فلسفية وصوفية. نوبهاره بچوكان وهو كتاب تعليمي للأطفال، يعلّم اللغة والأخلاق والدين بلغة شعرية بسيطة، وهو عمل منظوم يتناول أساسيات العقيدة الإسلامية .يعتبر أول من وضع أسس الأدب الكردي الكلاسيكي المنهجي، وتمتاز لغته الشعرية بالعمق الصوفي، الرمزية، والبلاغة العالية. تُوفي سنة 1707 في ضوغو بايزيد، وقبره هناك.

14 فقيه طيران (1590 – 1660) هو شاعر كردي صوفي من أبرز أعلام الأدب الكردي القديم، واسمه الحقيقي غير مؤكد، ويُلقّب بـ "فقيه الطيران" بسبب قصص تُروى عن كثرة تنقّله

كأبرز رواد الشعر الكُردي، وله تأثير كبير على الشعراء الكرد المعاصرين له، وعلى معظم الشعراء الكُرد الذين جاءوا بعده.[15] وهو عالم جمع بين علوم الدين وكتابة الشعر، وشعره أكبر بكثير من أن يقال عنه إنه مجرد ديوان شعر، فهو لم يكن ديوانا يُقرأ للمتعة الأدبية فحسب، بل كان يعتبر نصا روحانيا للتأمل والتبرك، والأجمل من ذلك أن قصائده لم تكن حبيسة الكتب بل كانت تُنشَد في حلقات الذكر في المساجد بألحان مؤثرة. وقد كان طلاب العلم والمعرفة وأهل التصوف ينسخونه بأيديهم ويحتفظون به كأثمن ما يملكون.

واشتهر بين الكرد من خلال شعره الوجداني والإنساني المفعم بالأحاسيس المرهفة والجيّاشة، والذي جُمع في ديوان يحوي 121 قصيدة، يغلب عليها طابع العشق الإلهي والغزل المادي البحت، وقد كان الحرمان من الوصل والفراق موضوعاً هاماً من المواضيع التي وقف عليها الجزري، وتعتبر قصائده أروع ما قيل في الكُردية في موضوع الغزل.

إن ديوان الجزيري هو ديوان العشق بالدرجة الأولى، وتعتبر سنة 1631 وهي السنة التي اكتمل فيها الجزء الأساسي من الديوان لحظة تاريخية في الأدب الكردي، حيث رأى عملٌ فنيٌّ رائع النورَ سيلهم الأجيال الصاعدة التي تأتي بعده.

لقد ربط الجزيري بين الحقيقة والإنسان الكامل النقي والخالي من كل الأمراض المعنوية كالتكبر والأنانية والجهالة والارتباط المفرط بالماديات، ويرى في العشق سبيلاً إلى الخلاص والحرية والعطاء الإنساني، ويرى في عكس ذلك الانهيار والدمار الأبدي.

وإذا تساءلنا ما الذي جعل صوت ملاي جزيري ما زال قويا ومسموعا؟ وما السر وراء شهرته وذيع صوته؟ فيظهر لنا أنه ترك إرثا ضخما ما زالت تتداوله الأجيال، كما أنه رفع مستوى اللغة الكردية من الناحية الأدبية، وجعلها لغة قادرة على التعبير عن أرقى الأفكار الفنية والفلسفية، ففي زمن كانت فيه اللغة العربية والفارسية هي لغات الأدب الرفيع، اتخذ ملاي جزيري قرارا مختلفا وهو أن يكتب أعمق تجاربه الروحية باللغة الكردية، وبذلك فقد أسس للغة شعرية قادرة على حمل أثقل المعاني.

وهو شخصية محورية من الناحية الروحية، حيث صار مصدر إلهام كبير في عالم التصوف الكردي، كما أنه رمز قوي يجمع الناس حول تراث أدبي عظيم، فقد استطاع أن يحوّل الحب إلى رحلة للروح وهي تبحث عن خالقها.

وسفره، أو لأنه كان يُنشد الشعر بطلاقة مثل "تحليق الطير". وُلد في منطقة بوتان في الجزيرة، وعاش في زمن قريب من عصر ملاي جزيري وتأثر به. يتميز شعره بأنه يجمع بين التصوف والحكمة والأسطورة، وتُنسب إليه قصائد كثيرة تدور حول الزهد، الغزل الروحي، القصص الشعبية، والكرامات الصوفية. وتتميز لغته بالبساطة والعذوبة والرمزية، مما جعله قريباً من عامة الناس. قضى حياته متنقلاً بين قرى وجبال بوتان، منقطعاً للعلم والشعر، وتوفي حوالي سنة 1660 في إحدى قرى المنطقة تسمى باسيا.

15 الكرد، عراء، الشاعر الكردي ملاي جزيري (1567م - 1645م).
https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=622011710105945&id=100068913642 1

16 (تاريخ الاطلاع: 20/11/2025)

1.10. أسلوب ملاي جزيري من خلال أشعاره

اشتهر الشاعر ملاي جزيري بين الكرد من خلال شعره الوجداني الإنساني المفعم بالأحاسيس المرهفة والجياشة والذي جمع في ديوانه قصائد يغلب عليها طابع العشق الإلهي والغزل، فضلا عن تناوله مواضيع عديدة من المديح والحكمة، إذ كان يمزج بين الغزل الإلهي والحكمة، وأيًّا كانت مواضيع شعره فقد جاءت قصائده رائعة متناسقة المبنى قوية السبك.[16]

لقد دمج ملاي جزيري في خطابه الشِّعري أكثر من مستوى تعبيريّ وأسلوبي، دون أن يغفل عن الجانب الفنيّ والجمالي الذي كان عُمدة ذلك الخطاب الذي يحتاج إلى قراءات بمقدار تلك المستويات التي لا تقتصر على موضوع أو اتجاه واحد، بل يكاد يتشعب ويتفرع ما بين البلاغة والتصوف والغزل والإيحاءات والإحالات التاريخية والمجتمعية والنفسية لدى شاعر جمع في قصائده بين اللغات الكُردية، العربية، الفارسية والتركية معاً.[17]

2. قراءة بلاغية وذوقية في أشعار ملاي جزيري

كانت مواضيع شعره لافتة، فقد جاءت قصائده رائعة متناسقة، قوية غنية بالصور البيانية، دقيقة المعنى، ذات موسيقى متنوعة، تلائم موضوع القصيدة، كما كان مُوفقاً في اختيار تعابيره وصوره البيانية، وكذلك في حسن اختيار القافية، وبذلك استطاع أن يسمو بالشعر الكردي إلى مستوى فني رفيع، ليضعه وباقتدار في مصاف روائع الأدب العالمي.[18]

لقد قام الشراح ببيان مفردات ديوان الجزيري الغامضة، ووضّحوا وجه بلاغتها، ومن هؤلاء العلماء الملا موسى الجلالي، فقد كان الجزيري شغوفا بحب التفنن والتلاعب بالألفاظ والعبارات مستخدما ما يمكنه من فنون البلاغة من تورية ومجاز وكناية وغيرها..

2.1. فصاحة وبلاغة ديوان ملاي جزيري

امتلأت لغة الجزيري الشعرية بمعاني بليغة وعبارات فصيحة، فبسبب لغته العالية، استشكل كثير من المعاني على أهل الاختصاص ناهيك عن العوام. لأنه جمع في ديوانه بين التصوف والفلسفة والرمزية والصور البلاغية الرفيعة، لذلك فإن بلاغته تتسم بطابع فريد يمزج بين جمال اللغة الكردية وعمق التجربة الصوفية، فظهرت لغته بليغة عالية تستعصي أحيانا في الفهم على أصحاب الميدان. ونشير فيما يلي إلى أهم ملامح البلاغة في ديوانه.

يقول الشاعر ما معناه: "إننا اليوم نرسل من جهتنا السلام مئة مرة، ذلك السلام الذي يرشّ العنبر وينشر رائحته إلى تلك المحبوبة التي هي كبدر التمام في حسنها، فيا أيها الهدهد الذي هو الرسول إلى المحبوبة، والذي هو حلو الكلام أهلا وسهلا ومرحبا

16 الكرد، الشاعر الكردي ملاي جزيري.

17 حسن، مها، الحب والجمال في الشعر الكردي، الملا أحمد الجزري أنموذجاً.
https://www.kurdipedia.org/default.aspx?q=20230125173530461395&lng=11
(تاريخ الاطلاع: 18/11/2025).

18 الصويركي، معجم أعلام الكرد، 327.

بك، لي محبوبة كالدّرة وهي الجاذبية والمَلاحة، ولها حسن وجمال كثير، وهي بصفة بلقيس في حسنها وعظمتها، ومسكنها مثل سبأ مسكن بلقيس".[19]
فهذه البلاغة العالية، وهذا الأسلوب الراقي الذي ينضوي على استعارات وجناسات وتشبيهات يدل على القوة اللغوية التي يمتلكها الشاعر في وصف الصورة التي يرسمها، ويعبر عنها بسلاسة دون تلكّأ أو تعثّر، بأسلوب هادئ لكنه يحمل معاني جميلة وعبارات حسنة. وما يدل على ذلك أيضا قوله فيما معناه: "إن الحبيبة التي قامتها مثل قصبة السكر، والبيضاء اليد والساعد، أعلم أنه حينما قرأت رسالتي تبسمت بشفاهها الحلوة، وتمايلت فرحا مثل شجرة بان في ربوة عالية، إن الرسول وهو الهدهد رجع من عند المحبوبة حاملا جواب رسالتي بقبول طلبنا.."[20].

2.1.1. الاستعارة والتشبيه

لغة الديوان بليغة جدا، ومعانيه عميقة، حيث تظهر الاستعارة في ديوانه بشكل بارز، فهو يستخدمها للتعبير عن معانٍ روحية، مثل الفناء والحب الإلهي، ويشبّه المحب بالعاشق المتحرّق، والحقّ بالشمس، كما يُجري استعارات ممتدة تطول أبياتا عدة، مما يعطي شعره بعداً فلسفياً عميقاً.
هذا العمق الفكري والروحي الذي امتاز به الجزري هو ما جعل شعره خالدا، فهو عمل فني متكامل يستفيد منه الشعراء الذين أتوا بعده ويقلّدونه.
يقول الشاعر فيما معناه: "إن مشّاطة الحسن الأزلي قد مشطت أطراف زلف المحبوبة حتى ثنّتها وجعلت أطرافها على هيئة الجنكال (حديدة منحنية الرأس) حلقا حلقا، وذلك لأجل أن يتحرك عشقنا زمانا بعد زمان، ولأجل أن تجلب بذلك الحسن في ذلك الزلف قلبنا وتميله إلى المحبوبة، فيعلق بهواها ولا يحيد عنه".[21] حيث اعتبر أن الله تعالى غرز العشق في الكائنات كلها، فالله تعالى معشوق دائما لكماله وجماله، وما سوى الله عاشق أبدا لوجود النقص فيه.
وهو يستعير "مُغْ" بمعنى رئيس حانة الخمر و "بجه" بمعنى الطفل، والمراد الصبيان الذين يخدمون في حانات الخمر ويقدمون الشراب للشاربين، وهو في المعجم الذهبي: هو رئيس دين عباد الصنم، وهو بمزلة القسيس عند النصاري، ويُستعار لبائع الخمر وصاحب الحانة.[22]
ويقول الشاعر أيضا فيما معناه: "جاءت الخمر وصب في القدح الصدفي، فهل يقدر أحد أن يشرب هذه الخمره اليوم سرا وفي الخفاء، أي لا يمكن ذلك، والساقي قد أعطى الشاربين القدح الفرفوري الذي يضيئ كضياء القمر مع أصوات آلات الطرب واللهو، هذا أوان يوم عيد الأضحى، والحبيب قد نذر على نفسه أن يكون الملا قربانا وأضحية له، فليتني يا ربي أرى شمس يوم العيد تشرق وأرى السكين في يد القصاب ليذبحني ويجعلني أضحية".[23]

19 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 71.
20 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 79.
21 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 46.
22 ألتونجي، محمد، المعجم الذهبي (فارسي عربي)، (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)، 546.
23 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 56.

وعندما قال الشاعر فيما معناه: "إن ذلك الحبيب هو بمنزلة روحي وقلبي، وهو يشبه الحور العين في نظري، وهو سلطاني وأنا واقف ببابه كفقير سائل".[24] فقد شبّه الشاعر محبوبته بالحور العين وبالسلطان، وشبه نفسه بالفقير السائل، استعطافا لإحسانه ومرحمته.

2.1.2. الطباق والسجع

نجد في الديوان أن المحسنات البديعية تتكرر عند الشاعر وخاصة الطباق بين: النور والظلام، الفناء والبقاء، البُعد والقُرب...، وهذه الثنائيات تتوافق مع خلفيته الفلسفية التي ترى الوجود ثنائياً يتجاوز بالفناء إلى الوحدة. وفي قول الشاعر: حرفِ دِبِتْ يكْ خطَكْ خطْ كو نما نقطه ما، فبين "نما" و"ما" طباق السلب؛ وهو الاختلاف بين كلمتين بالإيجاب والسلب.

كما نرى سجعا بين (وخْت) و(دِرخْت) و(تَخْت) في قوله بالكردية: إيرو مجال لي هاتُ ووخْت، ديسا جُوان بو مِن دِرخْت، أو لامعا دايي زِ تخْت. بمعنى اليوم أتى المجال وحان الوقت (وخت) للفرح، وقد رجعت شجرة (درخت) وجودي شابة، وذلك النور الذي لمع من جهة عرش (تخت) سلطنة المحبوبة..

وفي (متى) و(هتا) و(ختا) جناس لاحق، فمتى للسؤال، وهتا بمعنى إلى أن يقع ذلك الخاطر في قلبي، و(ختا) أي بهذا التأجيل. والصور كثيرة جدا، نكتفي منها بهذا القدر كي لا يطول البحث.

2.1.3. الرمزية الصوفية

ديوان ملاي جزيري مليء بالرموز المأخوذة من التراث الصوفي، فالخمرة رمز المعرفة الإلهية، والورد رمز الجمال المطلق، والليل والسفر رمزان للسير والسلوك في الطريق الروحي. كل هذه الرموز تُستخدم بمهارة بلاغية تسمح بتعدد القراءات حيث يقول في إحدى أبياته ما مفاده: "نرسل اليوم مئة سلام لتلك المحبوبة التي هي بدر تام في حسنها وعطرها يملأ الأرجاء".

وبهذا الكلام الساحر يفتح الجزري بابا واسعا على عالمه الخاص، فالمقصود بالمحبوبة هنا ليست هي المرأة باعتبارها جسدا وروحا، بل هي رمز للجمال المطلق.

والمحبوب عند الجزري وفي الشعر الصوفي معناه مختلف تماما، فهو لا يعني البشر بل المقصود منها الذات الإلهية، لأنه الهدف الأسمى لكل حب وشوق، وهذه الكلمة هي المفتاح الذي يفتح لنا أبواب شعر الجزري، وفي هذا يصور العلاقة القوية مع المحبوب أي مع الخالق، فالحب عنده مجازي؛ يعني حب الجمال الدنيوي الذي نراه في كل مكان، وليس هو المطلوب ولا هو النهاية، وإنما هو مجرد جسر يوصلنا للحقيقة الكبرى. والنوع الثاني هو الحب الحقيقي وهو الحب المطلق للخالق، فهو مصدر كل الجمال الذي في الكون، وحب المخلوق يمكن أن يكون بداية لحب الخالق.

وما دامت لغته معقدة ومحمّلة بالألغاز لدرجة أنها استشكلت على بعض المتعلمين، فلنا أن نتساءل كيف كان الناس يفهمونه ويتعاملون معه بهذه السهولة، مما يعني أن هناك حركة كاملة من الشروحات والتفاسير في ذلك الوقت، فذلك الكم الهائل من

24 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 62.

اللغة العالية والألغاز هو ما دفع الشراح إلى فك رموزه واستخراج كنوزه وكشف دُرره الكامنة في أصدافه.
اللغة الواضحة العادية بالنسبة للصوفي تكون قاصرة عن وصف التجربة الروحية، فهي تجربة تتجاوز الكلمات إلى المعاني، لذلك فالديوان الشعري مليء بعدة رموز، حيث يستخدم كلمات مثل الخمر وهي لها معنى سلبي واضح في السياق الديني، لكنه يرمز به إلى أسمى المعاني الدينية، فالخمر هنا ليست هي المشروب المسكر بل هي المعرفة الإلهية والعشق الإلهي الذي يُسكر الروح ويغيّبها عن العالم الماديّ، والساقي هو المرشد الكامل، والحانة هي مجلس الذكر وليست مكانا لشرب الخمر، فالمشهد بأكمله يتحول من صورة مبتذلة إلى مشهد روحي تعليمي، والرمز عند الصوفي ليس استعارة بل هو لغة بديلة. وهو يستخدم منظومة رمزية متكاملة من المرادفات تحتاج إلى فهمها في السياق الصوفي، ولغة أهل الفناء هي تجربة لا يفهمها إلا من خاضها.
يقول الشاعر في ما معناه: "أقسم بالقرآن والآيات، إن قال رئيس الخمارة المرشد لمريديه: اسجدوا لله أي المحبوب! يكونون مطيعين له، لأن المريد إن لم يكن بلا بصيرة لا يخرج عن أمر المرشد، لأن السالك لا يكون بلا خبر من أثر طريق منازل السلوك.[25]
ويقول أيضا فيما معناه: " إن تلك الأصابع اللطيفة الرقيقة من الحبيب أعطتنا مرارا كثيرة القدح الحقيقية المصنوعة من العقيق، وتلك الخمرة النيرة أعطاها لنا الوهّاب الحقيقي، وهو الله تعالى، فالمنة والشكر له".[26] ويشير هنا إلى أن طالب الوصول لا يصل إلى مقام الشهود ما لم يسكر بخمرة الحب ويغيب عن الحلم المجازي.

2.1.4. الموسيقى الداخلية

يعتمد ملاي جزيري على الجناس والسجع والتكرار الإيقاعي، وتأتي هذه العناصر لتعزيز التأثير الروحي للنص، حيث يتقارب شعره مع السماع الصوفي.
كما يمتاز بعمق اللغة الفلسفية، فبلاغته لا تنفصل عن رؤيته الفلسفية المتأثرة بابن عربي والحكمة الإشراقية. ويستخدم لغة ترمز إلى وحدة الوجود، ويصوغ المعاني الماورائية بلغة شعرية تجعل المجرد محسوساً. أما استخدامه للصور الحسية فعلى الرغم من عمقه الصوفي، فإن شعره غنيّ بالصور المأخوذة من الطبيعة مثل الجبل، والنهر، والزهر، وما في الطبيعة من جمال.. فيحوّل هذه العناصر إلى صور رمزية ذات دلالة روحية.
كما أنه يزاوج بين العشق الإنساني والإلهي، ويستخدم بلاغة الغزل التقليدي، لكنه يحوّلها إلى لغة عشق إلهي، فيصبح وصف المحبوب وصفاً للذات الإلهية، وهذه الازدواجية من أبرز سمات شعره.
وخلاصة القول فإن بلاغة ديوان ملاي جزيري تتجلّى في الاستعارة العميقة والرمزية الصوفية، وكذا في الصور المكثفة، والموسيقى اللفظية، والرؤية الفلسفية، فضلا عن القدرة على تحويل العاطفة إلى معرفة. وهو بذلك يُعدّ أحد أبرز من طوّعوا البلاغة لخدمة الشعر الصوفي الكردي. وبذلك فالديوان الشعري ظاهره غزل وباطنه عرفان.

25 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 33.
26 الجلالي، ملا موسى، فيض القدير الباري، 54.

3. الآراء الأخلاقية في ديوان ملاي جزيري

في ديوان ملاي جزيري تحتل الأخلاق مكانة مركزية، لأنها جزء من رؤيته الصوفية والفلسفية، ويظهر ذلك في العديد من قصائده التي تمزج بين الحكمة والعبرة والعشق الإلهي، وأخلاقياته ليست وعظاً مباشراً، بل تتجلى ضمن رؤية روحانية ترى أن تهذيب النفس شرط للوصول إلى الحقيقة.

وتنقسم رؤيته للأخلاق إلى قسمين هما: الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية، وتتجلى ملامح هذه الأخلاق في ديوانه فيما يلي:

3.1. الأخلاق الفردية

ومن هذه الأخلاق تهذيب النفس وتطهير القلب من الأدران والأوساخ مثل الحسد والغرور.. وتربية النفس على الصبر والرضا، والمحبة والتواضع، والعدل والزهد، والإخلاص والنية الصادقة.

تقوم الأخلاق في ديوان ملاي جزيري على رؤية صوفية عميقة ترى أن تهذيب النفس هو الطريق الأوّل للمعرفة والحقيقة. ويرى أن أساس الأخلاق هو أخلاق النفس وتزكيتها، ويكمن ذلك في تطهير القلب من الغرور والحسد والأنانية، وكذا من التعلق بالدنيا، فهو يصور النفس مثل كائن يحتاج إلى مجاهدة حتى يرقى، فالنفس عنده تحتاج إلى جهاد دائم لتطهيرها من أدرانها والتعلق بالمظاهر الدنيوية، إذ يصوّرها كقوة مضطربة تهدأ بالتزكية وتستنير بالمجاهدة، فيستخدم صوراً بلاغية مثل: النفس نار إن تُتْرك تحرق، وإن تُهذّب تضيء. وهي نظرة متأثرة بتصوف ابن عربي وجلال الدين الرومي.

ويركز كثيرا على الصبر والرضا بوصفه فضيلة لازمة للسالك في طريق العشق الإلهي، فالصبر عنده ليس تحملاً سلبياً، بل فِعلا روحيا يفتح أبواب المعرفة، واستعدادا داخليا لاحتضان الابتلاءات باعتبارها جزءاً من التربية الإلهية، وهو يقترن في كثير من المواضع بفضيلة الرضا التي تُمثل التسليم الكامل لحكمة الله وتدبيره.. كما يبرز مفهوم الرضا بوصفه قبولاً للحكمة الإلهية وتركاً للاعتراض، ويُبرز الجزيري في شعره قيمة الصبر بوصفه خلقاً روحياً يلازم السالك في دربه.

وتحتل المحبة موقعاً مركزياً في البناء الأخلاقي له؛ فهي طريق المعرفة وأعمق الفضائل الإنسانية، ومحبة الله عنده تنعكس محبةً للإنسان والوجود كله، وهي عنده ليست مجرد عاطفة، بل هي الخُلق الأعظم الذي يقود الإنسان إلى الحقيقة. وهي محبة تشمل: محبة الله ومحبة الإنسان ومحبة الوجود، وتظهر في بيت شهير يعبّر عنه بالمعنى: ما عرف الحقَّ من لم يعرفْ للمحبةَ طريقاً.

وعند تناوله للتواضع ورفض الكِبر فإنه في الوقت نفسه ينتقد الكِبر والعجب، ويعتبرهما حاجزاً بين الإنسان والارتقاء الروحي. ويشبّه المتكبر أحياناً بالصنم الذي صنعه بنفسه ثم سجد له. أما المتواضع فيراه كالنبع الصافي الذي يشرب منه الجميع.

وفي ضوء هذه الرؤية تتجلّى قيمة التواضع بوضوح، حيث ينتقد الشاعر الكِبْر الذي يُعمي القلب عن رؤية الحقيقة، ويصوّر المتواضع بوصفه القلب الذي تَطهّر من الأنانية فصار مرآة تعكس نور الحق.

كما يُعلي من شأن العدل والرحمة، فالعدل هو تناغم الإنسان مع النظام الكوني الذي أوجده الله وانسجام معه، أما الرحمة باعتبارها سرّ الوجود فهي الخُلق الذي

يفتح أبواب القرب، لأنها امتداد لنور الإله في الإنسان، فهي عنده خلق إلهي، وكل من يمارسها يقترب من الحقيقة، ولذلك يرى أن الظلم يدمّر صاحبه قبل أن يجرح الآخرين، لأنه خروج عن هذا التناغم. وينتقد الظلم الاجتماعي والسياسي في عصره، وينبذهما ولو بشكل غير مباشر، فهو يصور الظالم كمن يحفر قبره بيديه، لأن الظلم في نظره يرتد على صاحبه في الدنيا قبل الآخرة.

ولا يغيب الزهد عن أخلاقه، لكنه ليس زهداً يقوم على ترك الدنيا، بل على التحرر من تعلق القلب بها؛ حينما يتحدث عن الزهد لا يقصد الابتعاد عن الماديات، بل إلى التعامل معها دون تعلق، حيث يقول ما معناه: الدنيا ظلٌّ يمرّ، فاجعل قلبك في نور لا في ظل. فالدنيا عنده ظلّ عابر، وما يبقى هو نور الروح.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه عن الإخلاص فإنه يركّز على أن العمل لا قيمة له بلا نية صادقة، وأن الإخلاص هو ما يرفع الإنسان فوق ظاهر الطقوس إلى حقيقة التجربة الروحية. ومن هنا تظهر قيمة الإخلاص بوصفها روح الأخلاق كلها، فالعمل من دون نية صادقة لا يرفع الإنسان قيد أنملة، وأن الإخلاص وحده يفتح للإنسان باب الدخول في عالم الحقيقة. وهكذا تتشكل الأخلاق في ديوان ملاي جزيري من مجموعة مترابطة من القيم: المحبة، والصبر، والتواضع، والزهد، والرحمة، والإخلاص، وهي قيم ليست منفصلة عن شعره، بل تتجلى في صوره ورموزه ورؤيته الشاملة للعشق الإلهي، حيث يصبح السلوك الأخلاقي جزءاً لا يتجزأ من رحلة ارتقاء الروح.

ويمكن تلخيص رؤية ملاي جزيري الأخلاقية في خمس قيم كبرى وهي: المحبة والتواضع والصبر والإخلاص وتزكية النفس. هذه الأخلاق ليست منفصلة عن شعره، بل هي النسيج الداخلي لكل قصائده، حيث يمتزج العشق الإلهي بالتهذيب الروحي في لغة شعرية رمزية وعميقة.

3.2. الأخلاق الاجتماعية

ومن هذه الأخلاق الرحمة واللطف والعدالة الاجتماعية ونبذ الظلم، والتواضع والتعاون والتكافل والصداقة والأخلاق الإدارية والسياسية، وهذه الأخلاق نص عليها الجزيري في ديوانه وهي مستخلَصة من روحه الصوفية ورؤيته الإنسانية. حيث تقوم الأخلاق الاجتماعية في ديوانه على أساس رؤية صوفية ترى أن الإنسان لا يمكنه أن يبلغ الكمال الروحي إلا من خلال تفاعله الأخلاقي مع المجتمع؛ فالعلاقة بين الفرد والآخرين علاقة تكامل روحي، وليست مجرد علاقات مصلحية، لذلك يدعو إلى المحبة كأصل جامع للعلاقات الإنسانية، ويرى أن المجتمع لا ينهض إلا إذا سادت فيه روح التواصل والتعاطف بين أفراده، لأن الحب في نظره ليس علاقة فردية بل طاقة تتسع للجميع. ومن هذا المنطلق، يهاجم الشاعر مظاهر التفرقة الاجتماعية كالتحاسد والبغضاء والظلم، لأنها تمزّق وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان.

وتحتل الرحمة واللطف مكانة بارزة في أخلاقه الاجتماعية، إذ يراها امتداداً لرحمة الله في الأرض، ويعتبرها معياراً لسمو الإنسان. فالرحمة عنده ليست عاطفة عابرة، بل هي مبدأ عملي يُترجَم في معاملة الضعفاء والمحتاجين وحفظ كرامة الناس. كما يظهر في شعره دفاع غير مباشر عن الفقراء وذوي المكانة الاجتماعية المتدنية، حيث يصوّرهم أقرب إلى الطهارة الروحية من المتكبرين أو المتسلّطين.

ويُبرز الجزيري كذلك قيمة العدل بوصفه أساس الاستقرار الاجتماعي، فهو يرى أن الظلم لا يدمّر الفرد فقط، بل يخرّب المجتمع كله، لأن الظالم يعتدي على توازن الكون الأخلاقي، لذلك تتكرر في شعره صور تُدين التسلّط والانحراف السياسي والاجتماعي في عصره، وإن جاءت بشكل رمزي أو غير مباشر بسبب طبيعة السياق التاريخي. ويُضاف إلى ذلك دعوته إلى كفّ الأذى واحترام الآخرين، فالأخلاق في منظور الجزيري لا تقوم على فعل الخير فحسب، بل أيضاً على الامتناع عن كل ما يسيء للناس أو يَجرح قلوبهم.

أما التواضع فهو من أهم خصاله الاجتماعية، إذ يرى أن العلاقات بين الناس تَفسُد عندما يسيطر الكِبْر والعُجب. ويصوّر المتواضع منفتحاً على العالم، قريباً من قلوب الناس، بينما يجعل المتكبر معزولاً عن مجتمعه كما لو أنه بنى حول نفسه جداراً من الوهم. ولذلك يرتبط التواضع لديه بالحكمة، لأن الإنسان حين يفهم محدوديته يدرك قيمة الآخرين.

وتبرز أيضاً عنده قيمة التعاون والتكافل، إذ يرى المجتمع جسداً واحداً لا يكتمل إلا بتضامن أجزائه. وتنعكس هذه الفكرة في تصويره للمجتمع كمجموعة من الأرواح المتساندة التي لا يكتمل نورها إلا إذا تآلفت. ولهذا يدعو إلى نبذ الأنانية والمصلحة الضيقة، لأنهما يفصلان الإنسان عن محيطه ويمنعان تحقق الخير العام.

ومن منظور صوفي، يؤكّد الجزيري أنّ الأخلاق الاجتماعية انعكاس للأخلاق الباطنية، فالمجتمع لا يستقيم إلا إذا صلحت قلوب أفراده. لذلك يمزج بين تهذيب النفس وإصلاح المجتمع، ويرى أن العدل والمحبة والرحمة تبدأ في القلب ثم تنتشر في الناس، وكأن المجتمع مرآة لأخلاق الأفراد.

خاتمة

ملاي جزيري في شعره رقيق الشعور، دافئ العاطفة، ويُعتبر الغزل في شعره موضوعا هاما من المواضيع التي وقف عليها، كما تناول في قصائد أخرى أغراضا مثل المديح والحكمة، إذ كان يمزج ما بين الغزل الإلهي والحكمة، وجاءت قصائده رائعة متناسقة قوية غنية بالصور البيانية، وكانت الأخلاق أهم عنصر في ديوانه الشعري فضلا عن المديح والحكمة، فهو شاعر صوفي اهتم بالأخلاق الفردية والاجتماعية، وأولاهما أهمية كبرى، كما كان أسلوبه في ديوانه بلاغيا اختار ألفاظه بعناية، فحسُن بيانه وارتقت عبارته، وقد استخدم الرمز لكي يستوعب لغته الصوفية الراقية.

وقد خلُص البحث إلى أن الشاعر ملاي جزيري قد تناول قواعد الأخلاق القرآنية والصوفية في ديوانه الشعري، وكان له تأثير على الشعراء الذين أتوا من بعده، فكانت لهذا الشاعر قيمة ومكانة في التراث الأخلاقي الصوفي الكردي. لقد عبّر الشاعر تعبيرا جماليا عن الفضائل والأخلاق من خلال الرمزية الصوفية والبلاغة والبيان، ولا يمكن إلا أن نقول عنه إنه قام بتقديم رسائل أخلاقية بإيقاعات شعرية.

المصادروالمراجع

- الجلالي، ملا موسى البيازيدي، فيض القدير الباري شرح ديوان الملا أحمد الجزري، (تركيا: 2025).
- حسن، مها، الحب والجمال في الشعر الكردي، الملا أحمد الجزري أنموذجا، موقع إلكتروني.
- السلفي، حمدي عبد المجيد؛ الدوسكي، تحسين إبراهيم، معجم الشعراء الكرد، (دهوك: دارسبيريز، ط:1، 2008).
- الصويركي، محمد علي، معجم أعلام الكرد في التاريخ الإسلامي والعصر الحديث في كردستان وخارجها، (إقليم كردستان العراق: منشورات بنكه جين لإحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، 2005).
- علاء الدين السجادي، تاريخ الأدب الكردي، (كردستان العراق: 1952)
- الكرد، عراء، الشاعر الكردي ملاي جزيري (1567م - 1645م)، موقع إلكتروني.
- يوسف، محمد خيررمضان، تتمة الأعلام للزركلي، (بيروت: دارابن حزم، ط: 2، 1422 ه).

البعد الأخلاقي في شعر ملا أحمد الجزيري

Refaa Yıldırım[1]

مدخل

يعدّ ملا أحمد الجزيري من أبرز شعراء الصوفية في الأدب الكردي، وواحدًا من الشخصيات العلمية والأدبية التي تركت أثرًا عميقًا في الفكر الصوفي والأدب الروحي في الجزيرة[2] ولذلك لقب بـ "جزيري". وُلِد في عصر مليء بالاضطرابات السياسية والاجتماعية، حيث شهدت المجتمع الكردي موجات من الصراعات والتوترات بين السلطات السياسية وبين المؤسسات الدينية. وقد انعكس هذا الواقع على شعره، الذي جمع بين التأمل الروحي والحرص على الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي.

1. اسمه ولقبه وموطنه

اسمه الشيخ أحمد بن ملا محمد البوطي ولقبه (الملا الجزيري)، المشهور بـ الملاي الجزيري نسبة إلى جزيرة بوطان أو جزير ابن عمر وله لقب آخر قد ذكره في بعض قصائده وهو (النشاني) أما نسبة النيشان أي الهدف باللغة الكردية والهدف أنه كان هدفاً لسهام المحبة والهوى أو هدفاً للبلايا والمصائب بسبب عشقه، وأما نسبة إلى نشان بمعنى شامة كأنه ينسب نفسه إلى الشامة لمدحه لها في قصائده وهو من أهل جزيرة ابن عمر.[3]

---

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati. ryildirim@bingol.edu.tr

2 بلدة فوق الموصل، واسع الخيرات، وأوّل من عمّرها الحسن بن عمر بن خطّاب التغلبي، وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة شبه الهلال، وينسب إليها جماعة كثيرة، من العلماء ومنهم ملا أحمد الجزيري نسبة إلى الجزيرة. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت:626هـ) معجم البلدان، د ت، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، ج2، ص138، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت: 1089 هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط ، تحقيق، 1438 هـ، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط ، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1406،1 هـ - 1986 م، ج1، ص52.

3 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ط2، 1407هـ - 1987م، مطبعة الصباح، ج1، ص8؛ الملا موسى الجلالي البيازيدي، فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري، تحرير وتصحيح وتعليق، ملا محمد فريد بن ملا موسى الجلالي، ومحمد صالح بن ملا موسى الجلالي، ط2025 ، ص7.

2. مولده ووفاته

يُعَدّ ملا أحمد الجزيري واحدًا من أبرز الشعراء والمتصوفة في التراث الكردي، وقد ترك أثرًا أدبيًا وروحيًا عميقًا في تاريخ المنطقة. امتاز بأسلوبه الرفيع ولغته العذبة التي صاغ بها معاني الحب الإلهي والفلسفة الصوفية.

تختلف المصادر في تحديد تاريخ ولادة ووفاة ملا أحمد الجزيري، نظرًا لغياب السجلات الدقيقة في تلك المرحلة التاريخية. إذ تشير بعض الروايات إلى أنه وُلد نحو نهاية القرن السادس عشر، بينما تذهب مصادر أخرى إلى تقدير ميلاده في سبعينيات ذلك القرن. وينطبق الأمر ذاته على تاريخ وفاته، حيث تُرجّح معظم الدراسات المعاصرة أنه توفي في منتصف القرن السابع عشر، في حين تنسبه بعض المصادر إلى فترة لاحقة نسبيًا. ورغم هذا التفاوت في التحديد الزمني، يتفق الباحثون على أن الجزيري عاش في مرحلة حافلة بالحراك الفكري والصوفي، وأن أثره الأدبي ظل ممتدًا ومتجذرًا في الذاكرة الثقافية الكردية.

ذكر الزفنكي في مقدمة العقد الجوهري، يقدم معلومات عن حياة الجزيري، ويناقش النقاط الخلافية حول تاريخ ميلاده ووفاته، أنه ذكر بعض العلماء في ديوانه أمثال: الحافظ الشيرازي(ت: 792ه)، وأيضاً الشيخ سعدي الشيرازي(ت: 691ه)[4]، واسم المولى الجامي(ت: 898ه) [5]، في قصيدته(ژرنكي سعدي وجامي) فهذا دليل على أنه عاش بعدهم. وقد وسع الزفنكي في هذه المسألة بإثبات تاريخ وفاته ومناقشة المؤرخين بالأدلة الواضحة في مقدمة العقد الجوهري، شرح ديوان الجزيري[6].

وذكر الملا البيازيدي، في فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري بقوله: "أشار الجزري في قصيدة له إلى تاريخ ولَّدته بـ حساب الجمل(أو)الحساب الأبجدي والقصيدة كتالي:

ژحر فان ماه و سال ما نهات در شكل فال ما كُجا دانند حال ما سبكبار ان ساحلهل

4 حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بـ "كاتب جلبي" وبـ "حاجي خليفة" ، سلم الوصول إلى طبقات الفحول تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور مكتبة إرسيكا، إستانبول – تركيا، 2010م، ج5، ص288؛ ذُكر تاريخ وفاته (ت: 690ه)، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلّائي، البدور المضية في تراجم الحنفية ، دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش) ط2، 1439 هـ -2018 م، ج9، ص110.

5 الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، - أيار / مايو 2002م، ج3، ص296.

6 الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص20.

ويضيف الملا موسى البيازيدي، في فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري "ولأن الجزيري كان مشغوفاً بحب التفنن والتلاعب بالألفاظ والعبارات، مستخدماً ما يمكنه من فنون البلاغة من تورية ومجاز وكناية وغيرها، فقد آثر أن يخوض، عباب هذا اليم بـ فلك الرموز والألغاز المخفية ليجعل فكّاهاً يقول الجزري في أولى قصائد ديوانه ما ترجمته بالعربية: "إني كمن ركب سفينة سارت بها الريح في ليلة مظلمة إلى وسط أمواج عاتية، فأشرفت على الغرق بعدما انكسرت أشرعتها، فأصبح يائساً لَّأمل له إلَّا في تلك العاصفة الهوجاء التي ما هبت إلّاَ لتضاعف عليه حالكة الليالي، فأمسيت استكشف حروف الأشهر والسنين بطريقة التفاؤل المعروفة، لعلي أطلع على مخبئات الأيام، فلم يظهر لي من بين صور وأشكال الفأل إلَّا حروف هلاكي وتاريخ شقائي، فكيف يعلم بحقيقة حالي من عاش على الساحل في سلام؟!".[7]

ويُأيد ذلك أيضاً ما ذُكر في ديوان الجزيري، طبعة، WEŞANEN ROJANÜ ، ولكن أضاف وحدد تاريخ وفاته ومحله دفنه بقوله: "أن وفاته حوالي الخمسين بعد الألف على الراجح وقد دفن في قبو أرضي بجنوب المدرسة الحمراء الكائنة على سور مدينة جزيرة ابن عمر في الجهة الغربية رحمه الله تعالى[8].

3. علمه ومؤلفاته

كان الجزيري شخصية متعددة الأبعاد: عالمًا، شاعرًا صوفيًا، وفيلسوفًا أخلاقيًا، أسس مدرسة شعرية تتميز بالعمق الروحي والاهتمام بالجانب الأخلاقي في حياة الإنسان. وقد عُرف بعلمه الواسع في الفقه والتصوف والأدب، وبقدرته على مزج المعرفة النظرية بالخبرة الروحية العملية. وكان له تأثير ملحوظ على مجتمعه ، حيث استعمل شعره كوسيلة للتوجيه الروحي والأخلاقي، وليس مجرد تعبير جمالي[9].

من أهم مؤلفاته ديوانه "ديوان ملا أحمد الجزيري"، الذي يُعد مصدرًا غنيًا لتصوير تجربة صوفية بكافة أبعادها: العاطفية، والروحية، والأخلاقية. ويتميز ديوانه بتوظيف الرموز الصوفية، والأمثال، والمواعظ، حيث يُظهر احترامه للفضائل الأخلاقية مثل الصدق، والإخلاص، والتواضع، والعفة، والزهد، وفي الوقت نفسه يحذر من الرذائل كالغرور، والبخل، والكذب، والتسلط، والتعلّق بالدنيا.

---

7 الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص؛ الملا موسى الجلالي البيازيدي، فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري، ص6.

8 DIWAN melayê Cizir, Werger Zeynelabidin KAYA, M.Emin NAROZi : WEŞANÊN ROJA NÛ - 20 Cêrga Klasikên ÇiriyaPaşinl987, Edebiyata Kurdi, 334ص؛ الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص23.

9 الملا موسى الجلالي البيازيدي، فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري،ص8.

البعد الأخلاقي في شعر الجزيري ليس مجرد عنصر شكلي أو جمالي، بل جوهر التجربة الصوفية التي تسعى إلى بناء الإنسان وإصلاحه، فهو يقدم الأخلاق كجزء من منهج سلوكي يُمارَس في الواقع، يمتد أثره من الفرد إلى الجماعة، ويعكس التزامه بمقاومة الفساد والانحراف الذي في عصره. كما يوازن في شعره بين العاطفة والغرام الإلهي والسلوك الأخلاقي، حيث يُظهر الحب الإلهي ليس كعاطفة مجردة، بل كقيمة أخلاقية تهذب السلوك وتوجه النفس نحو الأخلاق والفضائل.

من هنا، يُمكن القول إن دراسة البعد الأخلاقي في شعر - ملا أحمد الجزيري- تكشف عن عمق تجربة شاعر صوفي متكامل، يُقدّم الشعر كرسالة تربوية وإصلاحية ذات أثر روحي واجتماعي، مما يجعله أحد أعمدة الأدب الصوفي الكردي ومثالًا يحتذى في الربط بين الشعر، والروح، والأخلاق.

بُحثَ في العقد الجوهري وفيض القدير في شرح ديوان الشيخ الجزيري، حيث ورد كثيرًا من الكلمات الصعبة والمفردات الكردية أو المركبة، ويبيّن معانيها للقراء العرب، ويُشرح المفردات ويقوم بإعراب الكلمات ويشرح الصور البيانية، والاستعارات، والتشبيهات، ويوضّح المقاصد البلاغية في الأبيات؛ حيث ذكر الزفنكي في شرحه لديوان الجزيري في المقدمة بقوله:" أنه كان آية كبرى في الفصاحة وغاية القصوى في البلاغة ومعجزة خارقة في باب العشق والغرام وكرامة فائقة في أسلوب الهوى والهيام"[10].

شعر الجزيري يتناول موضوعات العشق الإلهي، المعراج الروحي، الزهد، والبحث عن الحقائق الروحية، والزفنكي يشرح هذه المعاني بعمق، ويوضح كيف أن بعض الأبيات ليست مجرد غزل شعري، لكنها تمثل مقامات روحية وتعاليم صوفية.

من خلال شروح، يبيّن القيم التي يشدّد عليها الجزيري مثل التواضع، الزهد الحقيقي، المحبة، محاسبة النفس، والتسليم لله تعالى. ولأهمية ديوان الجزيري فقد أحيط ديوانه المطبوع حتى الآن أكثر من عشر مرات والمترجم إلى عدة لغات شرقية وغربية.

4. الشروح المكتوبة على الديوان

قد تُرْجِم الديوانُه الى اللغة التركية وبعض اللغات الأخرى، وكتب بعض من العلماء شروحا على ديوان الجزيري، منهم:

1. الملا عبد القادر قدري بن حسن الجزري (1882-1947م) وكان يشغل منصب الإفتاء في الجزيرة (جزيرة بوتان) حوالي ربع قرن من الزمن، وشرحه بالعربية.

1. الملا عبد السلام بن مراد بن عبد السلام الجزري (1878-1952م) وقد حقق شرحه، وطبع في دهوك سنة 2004م في جزأين، وشرح أيضاً بالعربية.

10 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ط2، 1407هـ - 1987م، مطبعة الصباح، ج1، ص11.

2. الملا عبد الرحيم بن عبد الرحمن الوسطاني (ت: 1956م)، وشرح بثلاث لغات: التركية والعربية والفارسية.
3. الملا أحمد بن محمد الزفنكي(1971-1893م)، وشرحه بالعربية، وهو مشهور، ومتداول، طبع في جزأين سنة(1959م) في سوريا، وأعيد طبعه مرات عديدة في أربيل، واسطنبول.
4. الأستاذ الشاعر عبد الرحمن شرفكندي المعروف بـ (هزار) ١٠(1991-1921) وشرحه بالكردية اللهجة الجنوبية، وهو مطبوع في مجلد واحد.
5. الأستاذ البروفسور عبد الباقي توران : (ت: 2020م) في ديار بكر، شرحه باللغة التركية Melâyê Cizîrî Divanı ve Şerhi مع ترجمة متنه من اللغة الكردية الى اللغة التركية بالحروف اللاتينية.
6. الأستاذ الملا موسى الجلالي(2021-1938م) ، وشرحه باللغة العربية11.

5. البعد الأخلاقي في ديوان ملا الجزيرة نموذجا

لقد وظّف الشاعر ملا أحمد الجزيري في مدوّنته الشعرية ثروة من المصطلحات والمفاهيم الأخلاقية التي تشكّل عُمق تجربته الصوفية والإنسانية، حيث تتجاوز هذه المفردات كونها مجرّد عناصر زخرفية لغوية لتصبح ركائز أساسية في منظومته القيمية التي تسعى إلى تهذيب النفس وإصلاح المجتمع؛ ويُمكن بالتالي تناول هذه المصطلحات، التي تشمل فضائل كالصدق والإخلاص والتواضع والوفاء، وتحذيرات من رذائل كالكبر والرياء والبخل، بتحليل دقيق في ضوء الشواهد والأمثلة الشعرية المختارة من ديوانه، مما يسلّط الضوء على كيفية تحويله للمفاهيم المجردة إلى ممارسة سلوكية وتجربة روحية معاشة. استخدم الجزيري في أشعاره مصطلحات ومفاهيم أخلاقية. ويمكن تناولها في ضوء الأمثلة التاليةنذكر هنا بعض الأبيات من ديوان الجزيري.

5.1. أبيات عن عظمة خلق الله

حيث يقول[12]:

چەرخ و فەلەک و مەلەک دیارن "شمسُ و کواکبُ و أبراج"
زوهرە ب قرانێ قابێ قەوسەین "و النَجْمِ اذا هَوی بِمِدْراج"
دەنگێ مەلەکان زمێنە زمزم ئەرواح ژ عشقێ تێنە معراج
دل بەحرە و سەد هەزاری مەوجن عارف[13] چ خەبەر ژ بەحرێ مەوواج

الألفاظ قد تختلف قليلاً بين النسخ بخط عربي أو لاتيني، لكن المعنى واحد

11 الملا موسى الجلالي البيازيدي، فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري، ص10.
12 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، باب الجيم، ج1، ص172.
13 في العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري لزفنكي(زاهد چ خەبەر ژ بەحرێ مەوواج).

چەرخ و فەلەک و مەلەک دیارن "شمسُ و کواکبُ و أبراج"
يصف حركة الأفلاك والملائكة والنجوم للدلالة على عظمة الخلق، وهو أسلوب ملاي جزيري في ربط الكون بالعشق الإلهي.
زوهرە ب قرانێ قابێ قەوسەین "و النَجْمِ اذا هَوى بِمِدْراج"
قاب قوسين: إشارة إلى مقام القرب الروحي
﴿النَّجْمِ إِذا هَوَى ﴾ [سورة النجم: 53\1].
البيت يربط بين علامات الفلك و الترقي الروحي.
دەنگێ مەلەکان زمێهنە زمزم ئەرواح ژ عشقێ تێنە معراج
ينزل صوت الملائكة كزمزم، وترقى الأرواح بالعشق كمعراج النبي صلى الله عليه وسلم.
هنا يعبّر عن البعد الأخلاقي العميق للعشق الإلهي عند الجزيري، والعشق عنده طريق إلى الصفاء والسمو والتطهير النفس.
دل بەحرە و سەد هەزاری مەوجن عارف چ خەبەر ژ بەحرێ مەوواج
القلب بحرٌ بمئة ألف موج، والعارف الذي يكتفي بالظاهر لا يعلم شيئاً عن بحر العشق المتلاطم الأمواج.
هنا نقدٌ أخلاقي للعارف الشكلي، وإشادة بالزهد والعارف الحقيقي القائم على المحبة الداخلية في القلب لدى العبد أمام عظمة الله سبحانه وتعالى.
العشق عند الجزيري ليس غزلاً دنيوياً، بل طريق إلى معرفة الخالق، و الزهد الحقيقي ليس ابتعاداً عن الدنيا، بل صفاء القلب، من الأثام وسفاسف الأمور وهذا قمة الأخلاق. إشارات الفلك والآيات ليست للعلم بل لتوضيح تناغم الكون مع سلوك العارف بالله وهو العبد الإنسان الذي يرتقي بقدر ما يرق قلبه وروحه الذكية من الدرن والأثام في الدنيا. محبة الله هي أعلى درجات السمو الأخلاقي
"اللە" چ شیرینی، چ نەباتی، چ حەیاتی! مەحبووب وەکی دیتە دبێژم: بوت و لاتی[14]
تمجيد القيم العليا قوله:"اللە... چ شیرینی، چ نەباتی، چ حەیاتی"
يحمل بُعداً أخلاقياً يتمثل في الاعتراف بالمصدر الأعلى للخير والجمال والحياة. هذا الاعتراف يولّد عند الإنسان: الامتنان، التواضع ، الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية تجاه

14 دیوانی مەلای جزیری، بەرهەمی:، مەلای جزیری (1640-1570) رقم الأبيات1517 من ديوان ملاي جزيري، جمعه ورتبه حسب ألف بائي، تحسين إبراهيم دوسكي، ترجمة إسماعيل طاها شاهين، دهوك، مطبعة هوار2005م؛ دیوانا مەلایێ جزیری، بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، پێداچوون و لێ زڤرینا: ئیسماعیل تاها شاهین، چاپا دووێ، دهۆک: دەزگەها سپیرێز، 2005.

نعم الحياة، فالجمال والخير الإلهي يدفعان الإنسان لأن يكون أفضل في سلوكه.ويدل على: الصدق في المحبة والإخلاص
البيت الثاني: "مەحبووب وەکی دیتە دبێژم: بوت و لاتی"
فيه بُعد أخلاقي يتمثل في: الوفاء للمحبوب، التعبير الصادق عن المشاعر دون تكلف، احترام قيمة الارتباط العاطفي والإنساني
فالمحبوب يُخاطَب بصفاء، كأنه الوحيد الذي يملأ الوجدان، وهذا يشير إلى الإخلاص و عدم الخداع.
النص يجمع بين: الاعتراف بجماليات الوجود الإلهي وما تفرضه من قيم أخلاقية (التواضع، الامتنان، السكينة).
الوفاء والصفاء في العلاقات الإنسانية من خلال محبة واضحة وصادقة.
وصف الجزيري الله بأنه: "چ شیرینی، چ نەباتی، چ حەیاتی"
هذا يعكس محبة روحية صافية لا ترتبط بمصالح دنيوية. تهذيب القلب وتوجيهه نحو المحبة العليا بدل محبة الأشياء الفانية. جعل الله مصدر الحياة والسكينة والأخلاق.

5.2. أبيات عن وحدانية الله

كل ما في الدنيا فانٍ، والصفاء الأخلاقي يتحقق حين يكون القلب معلقاً بالله وحده.
فەرقە واحد ژ ئەحەد لێ د مەقامێ سەمەدی ب حەقیقەت کو یەکن هەردو چ واحد چ ئەحەد[15]
يوضح الفرق بين "واحد" و"أحد"، لكن في مقام الكمال (الصمديّة) كلاهما واحد.
أخلاقيًا، هذا يعلّم قيمة التمييز بين الظاهر والجوهر، وأن الحقيقة النهائية تتجاوز الألفاظ والتصنيفات. السعي إلى إدراك الجوهر بدلًا من التعلق بالمظاهر، وهو درس في الصدق والعمق الروحي.
قەلبێ مە شوبی زێڕێ ژ فەیزا تە جەلا گرت ما رووسییەھ و سفر سفەت رەنگێ سەفا گرت[16]
قەلبێ مە شوبی زێڕێ ژ فەیزا تە جەلا گرت
القلب يُشبَّه بالذهب الخالص الذي اكتسب إشراقه من الفيض الإلهي.
أخلاقيًا، هذا يرمز إلى قيمة نقاء القلب وصفائه، وأن الفضائل الحقيقية لا تأتي من الخارج بل من إشراق داخلي مرتبط بالفيض الروحي. الإنسان مطالب بتطهير قلبه ليصبح مصدرًا للخير، مثل الذهب الذي لا يتغير و لا يصدأ كما تصدأ باقي المعادن

15 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب الدال، 1979.

16 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص 112؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب التاء، 2560رقم.

لكن الذهب يبقى كما هو لا يتغير، وكذلك الإنسان ذو أخلاق عالية كذهب لا يتغير أخلاقه.

ما رووسییەھ و سفر سفەت رەنگێ سەفا گرت

أخلاقيًا، هذا يذكّرنا بأن حتى الفراغ أو العدم يمكن أن يتزيّن إذا اتصل بالفيض الروحي.

لا ينبغي الاستهانة بالبساطة أو الفراغ، فالقيمة الأخلاقية قد تظهر في التواضع والعدم المظاهرة، حيث الصفاء الحقيقي يتجلّى.

الأبيات تعكس رؤية صوفية أخلاقية: القلب النقي هو أساس الفضيلة، والصفاء يمكن أن يملأ حتى الفراغ، مما يعلّمنا قيمة التواضع والرضا. الأخلاق هنا ليست مجرد سلوك خارجي، بل هي انعكاس لنقاء داخلي يفيض من الروح.

6. تحثّ على الفضائل الحميدة

كما حثّ الجزيري في عدد من أبياته على التحلي بالأخلاق والخصال الحميدة، ويمكن إيراد أمثلة على منهجه هذا من خلال الأبيات التالية:

6.1. تطهير النفس من الرذائل

الجزيري يذكر ضرورة أن الطين والتراب لا يعيقان الصفاء، أي أن الإنسان يجب أن يتجاوز الرغبات الدنيوية والشوائب ليكون قلبه نقياً بقوله[17]:

حەیف د قەیدا خاک و گل بت عارفێ چالاک رووح دێ موجەررەد بت کو پەرتەو دت ژ نوو ئەو پاک رووح

قەیدێ خاک و گل نەبت دا بێ حجاب و پەردە بی مسلێ بەدرێ جارنان تێخت خوسووفێ خاک رووح

هذا يشير إلى قيمة الزهد والتخلص من الماديات، وهي فضيلة أخلاقية رئيسية في الصوفية والأخلاق الإنسانية.

6.2. الصدق والنقاء الداخلي

الأبيات التي تتحدث عن " پەرتەو دت ژ نوو ئەو پاک رووح " (تتوهج من نور الروح الطاهرة) تؤكد على أهمية النقاء الداخلي والصدق في النفس، وهو جوهر الأخلاق الفاضلة.

17 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص -185 186؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب الحاء، 1964رقم.

6.3. التحكم في الشهوات والرغبات

يوضح الجزيري أن اللذة أو المتعة الحسية بدون ضابط روحي وأخلاقي لا قيمة لها بقوله[18]:

شەمعێ سەر نوور نادرت گەر ئەو نەکت پەرهیزێ دل زەوقێ جاما عشقێ ناکت گەر نەکت ئمساک رووح

دل ب تایەک نێرگزان دە، نازکەک تەروەندە دە گول دکن تەشبیهی خاران هەر خەس و خاشاک رووح

يعكس في تلك الأبيات تعليمًا أخلاقيًا ألا وهي: الانضباط الذاتي ومراقبة النفس وضبطها عند الشهوات.

6.4. الحب الأخلاقي والروحي

كلمات مثل: " جاما عشقێ ناکت گەر نەکت ئمساک رووح " (المحبّة الطاهرة للروح) تشير إلى أن الحب الحقيقي يجب أن يكون نقياً، غير مادي، قائم على الأخلاق والروحانيات.

هذه الأبيات ليست مجرد وصف شعري للجمال الروحي، بل هي رسالة أخلاقية تعليمية، تدعو القارئ إلى:

تنقية النفس من الرذائل والشوائب

السيطرة على الرغبات والشهوات

السعي إلى الخير والفضيلة في الحياة

باختصار، البعد الأخلاقي في النص متداخل مع البعد الروحي والفلسفي

يصف ملا جزيري نفسه بـ بلبل مجروح بقوله:

بولبولێ مەجرووحێ عشقێ تاقەتا خاران نەهن دێ کولافا ریشێ سینە بشکۆوەک بێ خار بت[19]

ملاي جزيري يصوّر نفسه كـ بلبل مجروح بالعشق، يئن من الأشواك التي علقت بجراح صدره.

هذه الصورة ليست مجرد وصف للألم، بل رمز لمعاناة العاشق في سبيل الحب الروحي أو القيمي.

الصبر على الألم: البلبل الجريح يواصل التغريد رغم الأشواك، مما يعكس قيمة أخلاقية و هي الصبر والتحمل في مواجهة الابتلاءات والمصائب.

---

18 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص 186؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب الحاء، 1964رقم.

19 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص107؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب التاء، 2576رقم.

الإخلاص في الحب: الجراح هنا نتيجة العشق، وهو رمز للإخلاص حتى لو كان الطريق مليئًا بالأشواك.

أخلاقيًا، هذا يعلّمنا أن الوفاء للقيم أو للمحبوب يتطلب التضحية الدائمة.

تطهير النفس عبر الألم و المعاناة، فالألم ليس مجرد عذاب، بل وسيلة لتطهير النفس وتهذيبها.

أخلاقيًا، يذكّرنا بأن المعاناة قد تكون طريقًا للسمو الروحي وعفة النفس.

مشاركة الإنسان هموم بعض، فصورة البلبل الجريح تجعل القارئ يتعاطف معه، وهذا يعلّم قيمة أخلاقية، وهي التعاطف مع الآخرين الذين يواجهون الألم. يكشف لنا الأبيات أن الحب الحقيقي يتطلب صبرًا وتضحية، وأن الألم يمكن أن يكون وسيلة للارتقاء الروحي، وأن التعاطف مع المعاناة جزء من الأخلاق الإنسانية.

دل ب زولمێ ناسۆژی، غەنج و خەت و خالن د دل خه یر خو ا هـ یّ ن

دەولەتێ میری ژ وان گوهدار بت

تەیرێ دل بێ تەمعەکێ نایێتە دەست شەهزادەیان قووشچییێ شاهین د دەستێ وی د بێ ئازار بت[20]

ملاي جزيري يصوّر القلب كجرح ناصوري (جرح لا يلتئم)، مليء بالآلام.

أخلاقيًا، هذا يرمز إلى معاناة المظلوم، وأن الظلم يترك جرحا عميقا في النفس.

يهدف إلى ضرورة التعاطف مع المظلومين، والاعتراف بأن الألم لا يزول بسهولة، بل يحتاج إلى عدل ورحمة.

هنا يُشبَّه القلب بطائر بلا طمع، لا يسعى إلى يد الأمير أو صيد الصقور.

أخلاقيًا، هذا يبرز قيمة القناعة والتواضع، فالطائر (القلب) يختار أن يعيش بلا أذى، بعيدًا عن الطمع والسلطة.

يبين أن النقاء والصفاء لا يتحققان بالسلطة والمنصب أو بالطمع، بل بالعيش في سلام مع الآخرين.

هناك رسالتين أخلاقيتين في البيتين السابقتين:

الظلم يترك جراحًا عميقة، ويجب أن يُقابل بالرحمة والعدل.

القناعة والابتعاد عن الطمع سبيل إلى حياة نقية وآمنة، حيث لا يؤذي الإنسان غيره ولا يتأذى هو.

بهذا المعنى، النص يجمع بين التحذير من الظلم وتمجيد القناعة كقيم أخلاقية عالية

20 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص109؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب التاء، 2578رقم

مەحبووب ب دل بت مە ب ئەڤراز چ حاجەت عەنقا ب خوە بێتن فڕ و پەرواز چ حاجەت[21]

ملاي جزيري يقول: إن القلب إذا ارتبط بالمحبوب الحقيقي (الحق، المطلق)، فلا حاجة إلى رموز أو وسائط أخرى مثل: "عنقاء" أو صور أسطورية خيالية.

أخلاقيًا، هذا يعلّمنا أن الصدق في الحب والارتباط المباشر بالقيم العليا يغني عن المظاهر والرموز.

الرسالة الأخلاقية: لا حاجة للتعقيد أو التزيين إذا كان القلب صادقًا في توجهه، فالبساطة والصدق هما الفضيلة.

نەی دوورە حەبیێ مە ب فەریاد و فەغان کین وەک گوهـ ل زەمیرا دلە ئاواز چ حاجەت[22]

هنا يوضح أن المحبوب ليس بعيدًا، فلا حاجة إلى الصراخ أو الشكوى، لأن القرب الحقيقي هو في الضمير والقلب.

أخلاقيًا، هذا يعلّم قيمة السكينة الداخلية، وأن الفضيلة تكمن في الثقة والطمأنينة بدلًا من الخوف والجزع والشكوى.

الرسالة الأخلاقية: القرب الروحي لا يقاس بالمسافة، بل بالصفاء الداخلي، وهذا يعلّمنا الصبر والرضا.

الصدق والبساطة تغني عن الرموز والمظاهر.

القرب الروحي والسكينة الداخلية أهم من الصراخ والشكوى، وهو درس في الصبر والرضا.

بهذا المعنى، النص يربط بين الحب الصادق والفضائل الأخلاقية مثل التواضع، القناعة، والسكينة...

الخاتمة

لقد سرنا مع هذه الأبيات في رحلةٍ روحية وأخلاقية، حيث لم يكن الشعر مجرد كلمات منمّقة، بل كان صوتًا للضمير الإنساني الحي، ومرآةً تعكس القيم التي تسمو بالروح وتطهّر القلب. رأينا كيف تحوّل القلب إلى ذهبٍ نقي، وكيف أصبح البلبل الجريح بالعشق رمزًا للصبر والوفاء، وكيف جسّد الطائر بلا طمع معنى القناعة والرضا، وكيف عبّرت صور الأزل والأبد عن السكينة الداخلية والارتباط بالمطلق.

21 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص124؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب التاء، 2567رقم.

22 الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج1، ص124؛ بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، رقم الأبيات باب التاء، 2567رقم.

هذه الأبيات لم تكتفِ بالتصوير الفني، بل حملت رسائل أخلاقية عميقة: أن الألم يمكن أن يكون طريقًا للتطهير، وأن الحب الصادق يعلّمنا التضحية، وأن القناعة والرضا سبيل إلى السلام، وأن الظلم يترك أثراً وجرحاً لا يزول أثرها إلا بالعدل والرحمة.

النتائج

يُمكن تلخيص النتائج التي تم التوصل إليها في دراستنا التي تناولت البُعد الأخلاقي في أشعار الجزيري على النحو التالي

الشعر الصوفي يربط بين الجمال الفني والسمو الأخلاقي، ليجعل من الكلمة وسيلة للارتقاء الروحي.

الرموز الشعرية (القلب، البلبل، الطائر، الذهب، التوحيدة) تحمل دلالات تربوية وأخلاقية تتجاوز حدود اللغة.

المعاناة والألم في الشعر الصوفي ليست عذابًا فقط، بل وسيلة للتطهير والتزكية والسمو.

الفكر الصوفي الكردي يتقاطع مع الفكر العربي والفارسي في إبراز الحب الإلهي كمنبع للأخلاق.

الأبيات تؤكد أن القيم الخالدة مثل الصبر، الوفاء، القناعة، والصدق هي أساس السلوك الإنساني.

التوصيات

قراءة تربوية للشعر الصوفي و التعامل معه كمنهج أخلاقي لا مجرد فن لغوي.

ربط بين الأدب والواقع، و استلهام قيم الصبر والقناعة لمواجهة تحديات العصر.

دراسة الشعر الصوفي الكردي إلى جانب العربي والفارسي لفهم القيم المشتركة.

إدخال هذه النصوص في المناهج التعليمية لتعزيز الوعي الأخلاقي والروحي.

التعمق في تحليل الرموز الصوفية وربطها بالواقع الاجتماعي المعاصر.

إن الشعر الصوفي، سواء كان كرديًا، أو عربيًا، أوتركياً، أو فارسيًا، يعلّمنا أن الكلمة ليست مجرد صوت، بل هي نورٌ يهدي، وجرحٌ يطهّر، ورسالةٌ تبني الإنسان، ومن هنا، فإن هذا البحث وما تضمنه تلك الأبيات التي تأملناها ليست مجرد تراث أدبي، بل هي دعوة حيّة إلى أن نعيد اكتشاف الشعر كطريقٍ للصفاء الروحي، وكجسرٍ يربط بين الجمال والأخلاق، وبين الفن والإنسان.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- تحسين إبراهيم دوسكي، ترجمة إسماعيل طاها شاهين، دهوك، مطبعة هوار 2005م.

-حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بـ "كاتب جلبي" وبـ "حاجي خليفة" ، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، مكتبة إرسيكا، إستانبول – تركيا، 2010م.
- ديوانا مەلایێ جزیری، بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، پێداچوون و لێ زڤڕینا: ئیسماعیل تاها شاهین، چاپا دووێ، دهۆک: دەزگەها سپیرێز، 2005.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، - أيار / مايو 2002م.
- الزفنكي، أحمد بن الملا محمد، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ط2، 1407هـ - 1987م، مطبعة الصباح.
- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت: 1089 هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط ، تحقيق، 1438 هـ، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط ، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1406،1 هـ - 1986.
- محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، البدور المضية في تراجم الحنفية ، دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش) ط2، 1439 هـ -2018 م.
-الملا موسى الجلالي البيازيدي، فيض القدير شرح ديوان الملا أحمد الجزيري، تحرير وتصحيح وتعليق، ملا محمد فريد بن ملا موسى الجلالي، ومحمد صالح بن ملا موسى الجلالي، ط2025.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت:626هـ) معجم البلدان، د ت، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.

Kaynakça

Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-'İmad el-'Ukkerî el-Hanbelî, Ebü'l-Felâh (ö. 1089), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr Men Zeheb*, thk: Mahmûd el-Arnâvût, Dâr İbn Kethîr, Şam – Beyrut, 1438 1986.

Melâyê Cizîrî, Dîwân, Werger Zeynelabidin Kaya, M.Emin Narozi : Weşanên Roja nû - 20 Cêrga .Klasikên ÇiriyaPaşin l987, Edebiyata Kurdi,

Melâyê Cizîrî, Dîwan, Berhevkirin: Tehsîn İbrahîm Dûski, Pedacûn ve Lê Zivrîna: İsmail Taha Şahin, Çapa Duyê, Duhok: Dezgeha Spîrez, 2005.

el-Molla Mûsâ el-Celâlî el-Beyazîdî, *Feyzü'l-Kadîr Şerh Dîvânü'l-Mulla Ahmed el-Cizîrî*, Thk. Molla Muhammed Ferîd b. Molla Mûsâ el-Celâlî, Muhammed Sâlih b. Molla Mûsâ el-Celâlî, 2025.

ez-Zifingî, Ahmed b. el-Molla Muhammed, *el-'Aqdü'l-Cevherî fî Şerh Dîvânü'ş-Şeyh el-Cizîrî,* Matbaatü's-Sabâh, 1407/1987.

ez-Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-E'lâm*, Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, bs. 15, Mayıs / Ayar 2002.

Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullah el-Kustantînî Katib Çelebî, *Selmü'l-Vusûl ilâ Tabaqât el-Fuhûl,* Thk: Mahmûd Abdulkadir el-Arnâût, thk: Akmelüddin İhsanoğlu, Sâlih Sa'dâvî Sâlih, Fehâris, Selahaddin Uygur, Ersîka Kütüphanesi, İstanbul – Türkiye, 2010.

Muhammed Hifzü'r-Rahmân b. Muhibü'r-Rahmân el-Kumellâî, *el-Budûrü'l-Mudiyye fî Terâcim el-Hanefiyye,* Dârü's-Sâlih (Kahire – Mısır), Şeyhü'l-İslâm Kütüphanesi (Dakâ – Bangladeş), bs. 2, 1439/2018.

Tehsîn İbrahîm Dûski, *İsmail Taha Şahin Biyografisi*, Duhok, Huwar Matbaası, 2005.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Rûmî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâr Sâdir, Beyrut, bs. 2, 1995.

خۆشەویستی و ئەدەب لە ئاوێنەی شیعرەکانی مەلای جزێربدا (ئاوڕدانەوەیەک لەسەر خوڵقاندنەوەی شوناسی ئەخلاقی و کولتووری)

پ.دمحەممەدزوبێر بایەزی میراوەیی[1]
م.لالە شێخ عبدالرئوف نەقشبەندی[2]

پێشەکی

لە پانتایی کولتووری کوردیدا، خۆشەویستی و ئەدەب تەنیا بابەتێکی ئەخلاقی نییە، بەڵکو جەوهەر و توخمی شوناسی مرۆیی و کولتووری هەژمار دەکرێن. ئەم دوو بابەتە وەک جومگەی تێڕوانینی شاعیران و ئەدیبانی کوردە، تێڕوانین و بۆچونێک کە لەودا بە هێز و دەسەڵات و دارایی نا، بەڵکو بە رێژەی عەشق و خۆشەویستی و جوانی ئاکارەکانی، هەڵسەنگاندنی بۆ دەکرێت. لەم روانگەیەوە، خۆشەویستی هێزێکی پیرۆزە و پەیوەندی دەخاتە نێوان مرۆڤ و هەستی و ئەدەبیش بە شێوەی رواڵەتی عەشقی دەروونە.

عاریفان و شاعیرانی کورد، لە مەلای جزێریەوە هەتا حاجی قادر و هەژار، هەرکام بە شێوە و شێوازێک لەسەر عەشق و مەحەببەت و ئەدەب، سوچێکی دیوانەکەیان نەخشاندووە. خۆشەویستی وەک نورێک کە تارمایی نەزانی و خۆبەزلزانی ناهێڵێ و ئەدەبیش وەک تیشکی ئەو نوورە لە هەڵسوکەوت و قسە و ئاخاوتنی مرۆڤدا دەردەکەوێ.

عەشق و محەببەت لە ئەدەبی عیرفانی کوردیدا، رەگ و ریشەی داکوتاوە. ئەو عەشقەی کە لە ناخی دڵی دڵدارەوە بۆ لای دڵبەر سەرچاوە دەگرێ و لە رێگەی خۆیدا هەموو بوونەوەران بەیەکەوە گرێدەدا و لە لایەکیتریشەوە، ئەدەب وەک جەمسەرێکی بەهێزی حورمەت و دامەزراوی نێوان مرۆڤ و هەستی و هەبوونە. ئەو ماکەی کە پیرۆزی دەبەخشێتە عەشق. لە نیگای عاریفانی وەک مەلای جزێریدا، محەببەت و ئەدەب دوو دیاردەی حەقیقەتێکن. محەببەت جەوهەری هەستی و ئەدەب شێوەی رواڵەتی ئەوە. محەببەت غەوغای دەروون و ئەدەبیش فەهم و شعوری جیهانی دەرەوەیە.

لە رۆژگارێکدا کە زوڵم و زۆرداری و بێ هەستی باڵی بەسەر کۆمەڵگای مرۆڤایەتیدا کێشاوە، بۆچوونی گەورە شاعیران و عاریفانی کورد ئەمەی لێدەخوێندرێتەوە کە رەگ و ریشەی شوناسی کولتووری ئێمە لە پەیوەندی عەشق و ئەدەب دایە، ئەو

1 نووسەر، وەرگێر، توێژەر مامۆستا لە ناوەندەکانی زانستی مەهاباد.mohammad.zobeir133@gmail.com ۰۰۹۸۹۱٤۳٤۲۹۱.۳

2 نووسەر، وەرگێر، توێژەر lala.naqshbandi@gmail.com 00989141689156

میراتەی کە لە رێگای عاریفانی وەک مەلای جزێریەوە دەخوێندرێتەوە و بانگەشە بۆ مرۆڤایەتی و هێدی و ئارامی دەکات.

هۆکاری هەڵبژاردنی بابەتی توێژینەوە: هۆکاری هەڵبژاردن و گرینگی بابەتەکەمان بۆ ئەوە دەگەڕێتەوە کە دوای بەدواداچون ئەو خاڵانەی خوارەوەمان بۆ دەرکەوت کە:

١. پلە و شوێنی تایبەتی و بەرجەستەی جزێری کە گۆڕانکاریەکی گرینگ و بەرچاوی لە شێعری کوردیدا هەبووە.

٢. رۆڵی سەرەکی عەشق لە شێعرەکانی مەلای جزێری.

٣. گرینگی عیرفانی و ئەخلاقی شێعرەکانی.

٤. هەست کردن بە بۆشایی لێکۆڵینەوە بە تایبەتی لە رووی عەشق و ئەدەب وەک بابەتی شوناسی ئەخلاقی مەلای جزێری.

ئامانجی توێژینەوە: لێکدانەوە و شیکاری نیشانەکانی عەشق و ئەدەب لە شێعرەکانی مەلا و روونکردنەوەی شوناسی ئەخلاقی و کولتووری هەندێ لە شێعرەکان بە نموونە لە روانگەی دوو چەمکی ئەشق و ئەدەب وەک بابەتی سەرەکی ئەخلاقی جزێری.

پێشینەی توێژینەوە: لێکۆڵینەوە لەبارەی ژیان و شێوازی شێعر و تێڕوانینی عیرفانی جزێری، لەم دوایانەدا ئاوڕی لێدراوەتەوە و بەشێکی هەرە زۆری توێژینەوەکانی پێشوو، لەسەر کۆکردنەوە و شرۆڤەی دیوانەکەی بووە و چەند کاری ئەکادیمیش کراوە، وەک توێژینەوەیەک بە ناوی بابەتی عەشق لە دیوانی (ابن فارض) و مەلای جزێری (احمد شریعت پناه)، بەڵام تاوتوێ کردنی عەشق و ئەدەب لە رووی پەرەی شوناسی ئەخلاقی و کولتووری لە دیوانی جزێریدا بە بەتاڵی مابوویەوە و ئەم توێژینەوە لە هەوڵی ئەوەدایە تا ئەو بۆشاییە پڕبکاتەوە.

شێوازی توێژینەوە: لەم توێژینەوەدا هەوڵ دراوە بە شێوازی شیکاری – وەسفی، رەوتی خۆشەویستی و ئەدەب لە ئەدەبیاتی عیرفانی و ئەخلاقی مەلادا بخرێتە ڕوو کە رۆڵی گرینگی لە شوناسی ئەخلاقی و کولتووری کوردیدا هەیە.

١. عەشق، بنچینەی یەکیەتی مرۆڤ و هەستی و هەبوون

عەشق لە هزر و ئایدیای عاریفان و خواناساندا، هێزێکی پەیوەندیداری سەر بە هەبوونە، کە بنەمای هەستی و هەبوون لەسەر ئەو دامەزراوە.

از جمادی مردم و نامی شدم　　وز نما مردم به حیـوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم　　پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
(مثنوی، دفتر سوم)

لەم رێچکەیەدا هێزی جوڵێنەر، هەمان عەشقە کە سەرچاوەی جم و جۆڵی و رۆحی خوڵقاوە. لە عیرفانی ئیسلامیدا، عەشق بەر لە عەقڵ گەڵالە کراوە. لە فەرموودەدا هاتـووە کە: (کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف)(زحیلی، ١٤١٨: ٢٤٨)أحببت: وەک

کلیلی سەرەکی وایە و خوڵقاندن لەسەر بنەمای عەشق و محەببەت بەدیهاتووە. کەواتە، عەشق وەک یەکەم هۆکاری خوڵقاندن و بەدیهێنەری، پەیوەندی نێوان بەدیهێنەر و بەدیهێنراوە.

مرۆڤ لە نیگای عاریفانەوە، ئاوێنەی هەستی و هەبوونە، بەڵام کاتێک ئەم ئاوێنەیە دەدرەوشێتەوە، کە خۆبەزلزانی لە خۆیدا بنەبڕ بکات و لە عەشقدا بتوێتەوە. لای عاریفان عەشق چرا و رووناکی ڕێگای خواناسییە و مرۆڤ بە پێوەلکاوبوونی بە عەشقی حەقیقی، لە حەقدا فانی دەبێ و ئەم نەمان و فەنایە لەدایکبوونی دووبارەیە. دونیای عەشق پڕ ڕەمز و ڕازە و کەسێ بێ بەهرە لە عەشق لە تارماییدا دەژیت. ئەمە عەشقە کە مرۆڤ دەباتە مەقامی فەنا.

عشق از ازل است و تا ابد خواهد بود جوینـده عشق بی عدد خواهد بود
فـردا کـه قیامت آشکـارا گـردد هر دل که نه عاشق است رد خواهد بود
(مولوی، ١٣٧٦: ١٣٦٦)

٢. کاریگەری عەشق و ئەدەب لەسەرپەرەی شوناسی ئەخلاقی و کولتووری

لە مێژووی ئەندێشە و هزری ئیسلامیدا، دوو چەمکی عەشق و ئەدەب وەک دوو جەمسەری پەروەردەی مرۆیی و کۆمەڵایەتی قسەی لێکراوە. ئەو دوو چەمکە، بێجگە لە ئامرازی پاڵاوتنی دەروون، وەک سەرچاوەی شوناسی ئەخلاقی و کولتووری هەژمار دەکرێن. لە تێڕوانینی عیرفانیدا عەشق وەک هێزێکی کاریگەر، مرۆڤ لە خوا نزیک دەکاتەوە و ئەدەبیش ڕێ خۆشکەری ئەم ڕەوێڵ و کردارەیە.

ئەگەر دەورێک بدەین بە ناو دونیای ئەدەبی کوردیدا، بۆمان دەردەکەوێت کە شۆڕەسوارانی ئەم مەیدانە چەندە بە توانایی‌و لێهاتوییەوە، لە زۆربەی بوارەکانی زانستی و ئەدەبیدا واتای جوانیان نەخشاندووە. بە لەبەر چاوگرتنی سەرجەم بوارەکانی شێعری و ئەدەبی، تەواو تێیدا قاڵ بوونەتەوە. یەکێک لە هەرە بوارەکانی جێی سەرنج و تێڕامان، ڕەهەندی ئایینی‌و عیرفانییە. لەگەڵ ئەوەی کە ئەم بوارە پانتاییەکی بەرفراوانی گرتۆتەوە، بەڵام لە زۆرێک لە ئەدیب و خواناسەکان قەترە لە دەریا، بە قەرای لێزانی و پێزانیان لە دەریای ئەدەب و ئایینیدا مەلەوانیان کردووە. وەک ئەوە کە دەڵێن: (مالا یُدرکُ کلُّهُ لا یُترکُ کلُّهُ). هەر وەک مەولەوی ئەڵێ: آب دریا را اگر نتوان کشید
هم بقدر تشنگی باید چشید

شاعیرانی گەورەی ئەدەبی کلاسیکی کوردی، لەوان مەلای جزێری بە لە بەر چاوگرتن و پابەندبوونیان بە بواری ئایینی و عیرفانییەوە، وێستوپانە ئەم ڕەهەندە بخەنە ناو دونیای ئەدەب و شوناسی ئایینی و خواناسی، ئەخلاق و کولتووری لە وێستگەی ئەدەبدا جێبکەنەوە.

عەشق لای کەسایەتییەکی عیرفانی وەک مەلای جزێری، ئیکسیر و گەوهەری حەقیقەتی مرۆڤە.

مینەت ژ خودایێ کو ب عەبدێ خو مەلایێ
ئیکسیرێ غەمی عیشقێ نە دینار و درەم دا
(جزێری،۱۳۹۳ : ۱۱)

عەشق، مرۆڤ لە رواڵەتەوە دەباتە ناخی مەعناوە و ئەمەش سەرچاوەی ئەخلاقی عیرفانییە و ئەم ئەخلاقە لە ناو کۆمەڵگادا رۆحێکی تازە دەکاتە بەری کولتوور، ئەو کولتووەی کە لەسەر بنەمای عەشق دامەزراوە و مەهرەبانی دەسەڵێنێت. حافیزی شیرازی کە کاریگەری ئەو لە سەر مەلای جزێری دیاەر، دەڵێت:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان
ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت
اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت
چه کند؟ سوز غم عشق نیارست نهفت
(رهبر،۱۳۷۷: ۱۱۳)

ئەدەبیش لە روانگەی عاریفانەوە، هەمان وێنەی کۆمەڵایەتی و رەفتاری عەشقە. ئەدەب هەماهەنگی دەروونی دڵ و زمان و ئەندێشەیە. لە عیرفاندا ئەدەب سێ پلەیە: ئەدەب لەگەڵ خەڵک واتە رێزگرتن، ئەدەب لەگەڵ خۆت واتە ناسینی خۆت، ئەدەب لەگەڵ خوا کە هەمان تەسلیم بوون و خۆبەدەستەوەدانە.

عەرز و حاڵێ من بگۆتایێ ب عینوانێ ئەدەب
ئاستان بکرا زیارەت چەتر و سەیوان و تەناب
(هەمان، ۱۰۹)

شوناسی کولتووری لە کۆمەڵگای کوردیدا لە روانگەی عیرفانەوە لە پەیوەندی عەشق و ئەدەب پێکدێت. عاریفانی وەک جزێری، کولتوور بە هەڵگەڕاوەی سلوکی عاشقانە و پڕ لە ئەدەبی مرۆڤ دەزانن.

۳. بۆچوونی جزێری لەسەر عەشق و ئەدەب، دوو تایبەتمەندی ئەخلاقی

۳.۱. عەشق

عەشق لای جزێری، عەشقی خواییە و لەم عەشقەدا رۆچووە. ئەم عەشقە لای ئەو: هۆکاری خوڵقاندنە، چونکە بە بێ عەشق دونیا مانایەکی نییە.

رێگەی فەنا و گەیشتنە بە بەقای هەمیشەیی.

پردێکە لە نێوان جیسم و رۆح.

زمانی شیعری مەلا، ئاوازێکی پڕ سۆزە لە نێوان ئاگر و نووردا کە لە سنووری عیرفان و عەشقی مەجازیدا دەخولێتەوە. لە هەر دێڕە شیعرێکیدا دەنگی سۆز و سووتان دەبیسترێ و هاوار ئەکات کە دونیا بە بێ عەشق، تەنیا خاک و خۆڵە.

۳.۱.۱. لێکدانەوەی چەند نموونەی شیعری

ژ مهرا وێ شەفەق سەعدێ شرین لەعلێ شەکەر وەعدێ
دنالم شوبهەتێ ڕەعدێ عەجیبم لی ژقێ جەعدێ
که دل را تاب هر چینش به کفری میبرد دینش
"زتاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها"
(جزێری، ۱۳۹۳:۲ . شریعت پناه، ۱۳۹۹: ۸)

جزێری بە تێکهەڵکێش کردنی شیعری حافیزی شیرازی، پردێکی نێوان شێعری کوردی و فارسی بنیاتناوە. لێرەدا عەشقی خوایی، هێز و حاڵی جەوانی و سەرسوڕمانی عاریف و خواناسی بە جوانی وێنا کردووە. لە ڕواڵەتدا قسە لە دولبەرێکە ناسک و جوان، بە ڕوخساری وەک شەبەق ئەستێرەی سەعد و زولف و پرچی لوول و لێوی شیرینی، بەڵام لە ڕووی عیرفانییەوە ئەم جوانییە، ڕەمزێکە لە جەماڵی پەروەردگار و سەرلێشێواوی عاشق، سەرلێشێواوی عاریفێکە لەبەرامبەر خۆنواندنەکانی دڵبەری حەقیقی.

لە عیرفانی جزێریدا، شەفەق نیشانەی دەرکەوتنی یەکەم نووری خوایە لە ئاسۆی وجودی مرۆڤدا. زولفی لولوو، ڕەمزی دەرکەوتنەکانی خوایە کە عارف و خواناسی وەک جزێری خستۆتە دونیای حەیرەت و سەرلێشێواوی. دەنگ و هاوار و ناڵە ناڵیشی وەک هەورەبروسکە وایە، چونکە هێزی ڕاکێشەری خوایی لە ناخی مەلادا تۆفانی عەشقی ڕێکخستووە.

ب قورئانێ ب ئایاتێ ئەگەر پیرێ خەراباتێ
ببێژت سەجدە بن لاتێ موریدێن وی دبن قاتێ
مرید ار بی بصر نبود ز فرمانش به در نبود
"که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها" (هەمان،٤)

ئەو دێڕانە شوناسی ئەخلاقی عاریف و خواناس لە دوو ڕوانگەوە وێنا دەکات:

یەکەم: خۆبەدەستەوەدان و متمانە

خۆبەدەستوەدان لە بەرامبەر مورشیدا، نە بە لاسایی کردنەوەی بێبنەما، بەڵکو لە ڕووی متمانە بە ناسیاوی دەروونیە. لە عیرفاندا، ئەخلاق ئەمەیە کە مورید درک بە ئەقڵی کاملّ بکات کە خۆی لە پیر و مورشیدا دەردەخات.

دووهەم: ئەخلاق و ئەدەبی مورید

لە عیرفانی جزێریدا، گرینگترین بابەت ئەدەبە. مەلا ئەدەبی مورید لەگەڵ مەعریفەی دینی بەیەکەوە گرێ دەدات. هەر وەک حافیز، پیری خەرابات بە نوێنگەی دەربازبوون

لە ریا و دووڕوویی دەزانێ. کەواتە، ئەخلاق لای جزێری لە سەر بنەمای دەروونێکی پڕ لە عەشقی خوایی داڕژاوە.

سالم (١٨٦٦-١٨٠٠ز)لە دیوانەکەیدا جزێری ئاسا بە تێکهەڵکێش کردنی شیعری حافیز دەڵێت: دڵا هەر چی بڵێ ناصح لە نیک و بەد بەجێبێنە

"کە سالک بی خبر نبود ز راە و رسم منزلها"

(پارسا، ١٣٨٧: ٤٢)

شێخ ئەحمەدی کۆڕیش (١٧٧١-١٨٥٦ز) بەم شێوە بە تێکهەڵکێشی شیعری حافیز دەڵێت :

کە هر کس عاشق تو شد ز دین و دل کە دست شوید
نە در دنیا نە در عقبا بە جز تو کس نمیجوید
بە جز غم محبت در دل او هیچ نمیروید
"بە می سجادە رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کە سالک بی خبر نبود ز راە و رسم منزلها"

(هەمان، ١٣٢)

مەلا عەبدوڵڕەحیمی سابڵاغی (وەفایی)، (١٨٤٤-١٩٤٠ز) لە موریدانی شێخ عوبەیدوڵڵای نەهری، بە هەمان شێوە دەڵێت :

دلا از جان و دل بگذر کە جانان ترک جان گوید
سعادت کارفرما هر چە یار مهربان گوید
کە بلبل در فراق گل بە فریاد و فغان گوید
"بە می سجادە رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کە سالک بی خبر نبود ز راە و رسم منزلها" (هەمان،١٥٠)

جەزبەی دڵ رادەهەژێنت ژمە لەو دشەڤان نالە ژ رەنگێ جەرەسێن

(جزێری، ١٣٩٣: ٤٧٢)

مەلا لەم دێڕەدا پڕهەستترین کاتەکانی سلوکی عاشقانە وێنا دەکات. ئەو کاتەی کە هێزی راکێشەری خوایی بەسەر سالیک و ڕێڕەودا زاڵ دەبێت و ڕۆحی سەیقەل ئەدات. لە عیرفانی ئیسلامیدا، جەزبە بە واتای راکێشانی ڕۆحی مرۆڤە بۆ لای حەقیقەت. جزێری ئەم واتایەی بە زمانی دڵ باس کردووە. جەزبە، هەمان ئەو کاتەیە کە نووری خوا دەکەوێتە سەر دڵ و ئەقڵ لەوبەینەدا کارایی نامێنێ و ئەمەش بە هۆی فەیز و ڕەحمەتی خوایە کە دەڕژێتە سەر دڵی دڵدار.

(رادەهەژێنت)، نیشاندەری قۆناغی فەنایە و ئیتر (من) بوونی نییە و تاکی بێ هاوتا هەر ئەوە. کەواتە، جزێری دەڵێ کە بێ ئاگاییم نە لە غافڵ بوونە، بەڵکو بە هۆی حزووری دڵە. خشتەی دووهەمێش نیشاندەری هەمان (لیلة الوصال)ە کە شەوی خەڵوە و

نزای خواناسی عاشق به حەقیقەتە و دەنگ و هەرای ئەو، دەنگی جیابوونەوە نییە، بەڵکو دەنگ و هەرای خۆشی دەربڕینە بە گەیشتن بە حەقیقەتی راستەقینە.
ئەم دێڕە، نوێنگەی تەجروبەی شادی و کەیف خۆشی عارف و خواناسە لە مەکتەبی جزێریدا و سێ قۆناغی سلوکی عاریفانە دەکەوێتە بەرچاو:
یەکەم: هێزی راکێشەری خوایی، وەک سەرەتای ڕێگا و بەخششی خوا.
دووهەم : فەنا، کە هەمان نەمانە لە عەشقی خوادا.
سێیەم : شاگەشکەیی و دەنگ و هەرایە بە هۆی دەرکەوتنی حاڵی مەعنەوی لە چوارچێوەی دەنگ و ناڵەی بەرزی خواناسەوە.
ئەی شەهی عالیجەناب! پر عاجز و پر کندەام
ئاە ژ دەست جەورا ئەڤینێ چ بکرم من بندەام (جزێری، ۱۳۹۳: ٤٥٠)
لەم دێڕەدا مەلاجزێری بە شێوازێکی پڕ لە ناتەواوی و هەژاری روو دەکاتە بارەگای دڵبەری راستەقینە و سکاڵای دەروونی پێشکەش دەکات. (پر عاجز و پر کندەام): نیشانە لە فەنا و خۆبەدەستەوەدانی تەواوەتی ڕێڕەوی ڕێبازی خواناسی. مەلا هیچ هێز و ئیرادەیەک لە خۆیدا نابینێ.
(ژ دەست جەورا ئەڤینێ): نیشاندەری هێزی راکێشەری خواییە کە مەلای جزێری لە پلەی فەنا نزیک کردۆتەوە. (من بندەام): نیشاندەری بەندایەتی عاریفانەیە لە ڕێگەی عەشقی حەقیقی. لە ڕووی ئەخلاقییەوە، ئەم شیعرەی مەلا، لەسەر سێ بنەما دامەزراوە:
یەکەم: خۆبەکەمزانە (تواضع). شاعیر خۆی بە لاواز و ناتەواوی لە بەرامبەر عەشقی راستەقینە دادەنێ و ئەمەش جەوهەری ئەخلاقی ئیسلامی و تەسەووفی راستەقینەیە.
دووهەم: سەبر و خۆڕاگری. مەلا لە دەردی عەشقەوە سکاڵا دەکات، بەڵام لە جۆری تەسلیم و خۆبەدەستەوەدانێکی تەواو.
سێیەم: فەقر و هەژاری عاریفانە. مرۆڤی کامڵ ئەو کەسەیە کە درک بر هەژاری و ناتەواوی خۆی بکات لە بەرامبەر خوای دلۆڤان.
لە ڕووی شوناسی کولتووریش، مەلای جزێری لەم دێڕەدا، کوردی باوەڕداری عاشق بە خوا و گوێڕایەڵ و خۆبەکەمگر و وێڵ بەدوای مەعنەویات وێنا دەکات. هەروەها ئەم بابەتە لە چوارچێوەی زمانی کوردی و فارسی، لەگەڵ پاکی هەست و گەورەیی ڕۆحی دەخاتەڕوو و لە ڕاستیدا شوناسی ئەخلاق و کولتووری کوردی عاشق بە خوا وێنا دەکات.
سەبر و تاقەت من نەمان لێ، بی کس و درماندەام
گر بخواهی ور برانی بندەام تا زندەام
واجب لی امتثال الامر ماذا تامرین (هەمان)

مەلای جزێری لێرەدا لە فەقر و فەنا دەدوێت، ئەو دۆخەی کە رێڕەوی ئەم رێبازە دەگاتە ئەم شوێنەی کە هیچ پەناگایەک شک نابات بێجگە لە تەسلیم بوون لە بەرامبەر ویست و ئیرادەی دڵبەری راستەقینە. واتە هەمان (فنا فی المحبوب). (بی کس و درماندەام)، لە رواڵەتدا مەلا سکاڵا دەکات، بەڵام لە راستیدا ئەمە جۆرێکە لە سەربەستی و دەربازبوون لە غەیری خوا. (واجب لی ...)، نیشاندەری تەسلیم بوونی بێ سنوورە. لێرەشدا جزێری شوناسی ئەخلاقی رێڕەوی عەشقی خوایی بە سێ تایبەتمەندی سەرەکی عاریفانە نیشان ئەدات :

یەکەم: سەبر و خۆشحاڵی، واتە جۆرێک سەبری عاشقانە.

دووهەم: بەندایەتی، واتە هەر چی ویستی خوای لەسەر بێت.

سێهەم: وەفاداربوون تا گەیشتن بە فەنا.

جزێری دەڵێت، ئەگەر دەریشم بکەی، ئیتر من هەمان بەندەی ملکەچم، وەفادارم. ئەمەش نیشانەی ئەخلاقی عاشقانەی عاریفانی خواناسی وەک مەلایە.

لە کولتووری کودیدا، عەشق و بەندایەتی لەگەڵ غیرەت و وەفا و کەرامەتی رۆحی لەپەیوەندی دایە، جزێری بە زمانێکی سادە و ساکار، بەڵام گرگرتوو بە عەشق، شوناسی ئەخلاق و کولتووری کوردەواری وێنادەکات.

ئیسمێ تەیە مەکتوب ددیوانێ قیدەمدا

حەرفەک قەڵەمێ عیلمێ ب تەقویمێ رەقەمدا (هەمان، ۷)

لێرە مەلای جزێری بە شێوازێکی عیرفانی و سەمبولیک، پەیوەندی نێوان پێغەمبەر(ﷺ) و دیوانی خودا (لوح المحفوظ) و زانیاری خوداﷻ وێنا دەکات. لە خشتەی یەکەمدا دەڵێت کە، ئەی پێغەمبەرﷺ! ناوی تۆ لە دیوانی خودادا نووسراوە. واتە، یا موحەممەد! هەبوونی تۆ بەر لە ئافراندنی جیهاندا لە زانیاری خودادا نووسراوە و هەبوونی تۆ رەگ و ریشەی لە زانستی ئەزەلی دایە.

لە خشتەی دووهەمیشدا دەڵێت کە، زانیاری خودا پیتەکانی ناوی تۆ، موحەممەدی لە دەفتەری چارەنووسدا تۆمار کردووە. (قەڵەمی عیلم)، نوێنگەی عەقڵی ئەووەڵ یان هەمان ئەو قەڵەمەی کە خوای گەورە، سەرەتا ئەوی ئافراندووە و چارەنووسەکانی پێ نووسیوە. واتە ئەی موحەممەدﷺ! تۆ بەر لە کات و لە شوێن، بووی و هەستی و هەبوونی تۆ، پیتێکە لە دیوانی خودا و هەرکات و لەحزەیەک لە هەبوونی تۆ، هەمان نووسراوەی ئەزەلی خودایە.

ئەم دێڕە سەرەتای ئەو هەڵبەستەی مەلایە کە تێیدا عەشق و خۆشەویستی راستەقینەی خۆی تێدا بەرچاوە کە حەزرەتی پێغەمبەرەﷺ. لە راستیدا ئەم دێڕە، جۆرە تەفسیر و لێکدانەوەیەکە بۆ ئەم راستییە کە (ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین)انعام/59 . لە روانگەی عیرفانی عاشقانەوە، (ئیسمێ)ناوی دڵبەر و (دیوانی

قیدەم) دڵی عاشقە کە هەر لە سەرەتا و لەئەزەلەوە عاشق و شەیدابووە و (رەقەم) واتە، هەڵکەندنی وێنەی دڵبەر لەسەر دڵی عاشقی دڵ سووتاوە.
حافزی شیرازیش بە هەمان شیوە کە کاریگەری لەسەر مەلا دیارە، بەر لە ئەو دەڵێت:
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(رهبر، ۱۳۸۲: ۲۰٦)
واتە:
رۆژی ئەووەڵ کە جەماڵت لە گوڵستان دەمیدا
ئاگری تاسە لەوێڕا لە دڵی عالەمیدا
(سالحی، ۱۳۹۱: ۱۵۲)
دا وەقتی لیقایێ ب تەحەی بن د بەقایێ
من نەقدێ دڵ و جان د فەنایێ ب سەلەمدا
(جزێری، ۹)
مەلا، باس لە دیدار و چاوپێکەوتنی حەقیقەتی محەممەدی دەکات. واتە، هەمان نووری محەممەدی کە لای عارِیفان و خواناسان سەرچاوەی (بقاء بالله)یە. لە عیرفانی ئیسلامیدا، پێغەمبەر ﷺ واسیتەی مەعریفەت و فەنایە و جزێری بە زمانێکی ساکار، عاشقانە و بە ئەدەبەوە دەڵێت کە گەیشتن بە لوتکەی کەماڵ و مانەوەم، لە گرەوی چاوپێکەوتن و دیداری پێغەمبەر گیانە و ئەمەش باش دەزانم کە مانەوەی هەمیشەیی بەندە بە عەشق و مەحەببەتی پێغەمبەرەوە ﷺ. ئیتر من دڵ و گیانی خۆم لەو پێناوەدا پێش فرۆش کردووە و ئەمەش نیشانەی ئیمان و باوەڕو ئەپەڕی تەسلیم بوون و محەببەتی پێغەمبەرە ﷺ.
هەر سینە تابێ ناتەمام ناپوختە خام بێ مهر و جام (جزێری، ١٤)
لەم دێڕەدا مەلا، سەرەکیترین ناوەڕۆکی عیرفانی دەخاتە ڕوو و ئەویش ئەمەیە کە ناپوختە بوونی دڵێک کە تامی خۆشەویستی راستەقینەی نەکردبێ. (سینە تابێ)، لە عیرفاندا ئاماژەیە بۆ دڵێکی لپاولپ لە عەشق و شەوق دەروونی. بەڵم مەلای جزێری دەڵێت: ئەو دڵە ناتەواو و ناپوختەیە، ئەگەر بە نووری عەشقی راستەقینە نەتوێتەوە. ئەم ناپوختەیە هەمان حاڵەتی (طلب)ە لە تەسەووف و عیرفاندا. خشتەی دووهەمیش ئاماژەیە بە ناپوختەیی مەعنەوی. (مهر) نوێنەی ئەشقی خوایی و (جام) نوێنەی شەڕابی عیرفانییە.
نەبوونی مهر و جام واتە، دڵ هێشتا ناپوختەیە و بەتاڵە لە گڕوتینی عەشقی حەقیقی. جزێری پێداگرە لەسەر ئەو بابەتە کە، گەیشتن بە لوتکەی کەماڵ و پوختەیی، تەنیا بەندە بە گەرمای گڕوتینی عەشقی راستەقینە و نۆش کردنی شەڕابی مەعریفەت و خواناسی.

مەولانا لە دەفتەری یەکەمی مەسنەویدا، هاوشێوە دەڵێ:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

(جلالالدین،۱۳۸۷: ۱۲)

سالیک کێیە؟ هاتی ژ مەجازی ب حەقیقەت

سوڕەت نەشوناسی یو بە مەعنی نەفەنا گرت (جزێری، ١٤٣)

لە ئەدەبیاتی عیرفانیدا، (مەجاز) پلەی رواڵەتی و شێوەی ماددی و هەستی جیهانە و (حەقیقەت) پلەی دەروون، نوور و شهودی خواییە. جزێری دەڵێت، کە مەجاز، وەک پەیژێکە بۆ گەیشتن بە حەقیقەت و ڕەتکردنەوەی مەجاز، لە ڕاستیدا قبوڵ نەکردن و ڕەتکردنەوەی حەقیقەتە.

خشتەی دووهەمیش، بنەمای سەرەکی عیرفان و هێرمۆنتیکە کە جزێری دەڵێت: ڕێڕەوی ڕێبازی خواناسی، دەبێ لە ڕێگەی نیشانە رواڵەتیەکان، جوانی و عەشقی مەجازی پێ بنێتە دونیای عەشقی ڕاستەقینە. هەروەها دەڵێت کە، فەنا بەردەوامترین قۆناغی سلوکە. واتە مرۆڤ لەو شوێنەوە دەست لە وجودی خۆی هەڵدەگرێ و تەنیا حەق دەبینێ و بەتەواوەتی فەنا دەبێ. لێرەدا جزێری وەک ڕەخنە، ڕوو لەو کەسانە دەکات کە بە بێ پێوانی ڕێگە و بڕینی قۆناغ لەدوا قۆناغ، بانگەشەی گەیشتن بە حەقیقەت دەکەن.

من دی سەحەر زولفین د مەست هاتن سەما ئیحرام بەست چون سەجدە با خاڵێ ب قەست لەو حاجبان مێحرابدا

(هەمان، ١٨)

خشتەی یەکەم: (سەحەر) لە عیرفاندا، ئەو کاتەیە کە ڕێڕەوی ڕێبازی خواناسی دەگاتە حاڵەتی کەیف و سەفا و نزیک بوون لە حەق. (ئیحرام بەست)، واتە سالک پێ دەنێتە حەججی عەشقەوە و بەتەواوەتی دەگاتە پلەی (فناء فی المحبوب). سالک لە بەرەبەیانی زوودا دەکەوێتە ناو هێزی ڕاکێشەری عەشقی خوایی کە لە بسکی یاردا خۆی دەنوێنێ و دەکەوێتە ڕەقس و سەما و دەڵێ کە دەستی کردووە بە ئەنجامدانی حەججی عەشقی خوایی.

خشتەی دووهەم: (خاڵ) لە عیرفاندا نوێنگەی ئەسراری غەیب و خاڵی وەحدەتە. وە سوجدە بردن بۆ خاڵ، سوجدە بردنە بۆ حەقیقەت. (محراب)، واتە جهەتی قیبلە بۆ لای حەقیقەت. کەواتە بە بڕوای جزێری، سالک لە ڕێگەی خواناسیدا، خاڵی دولبەر دەکاتە قیبلە و میحراب. واتە خواناسیەکەی لە ڕووی رواڵەتی شەریعەتەوە نییە، بەڵکو لە ڕێگای جەماڵی پەروەدگارەوە ئەنجام دەدرێت. جزێری لێرەدا پەسنی حەججی دەروونی و ڕەقس و سەماعی عاشقان دەکات.

٣.٢. ئەدەب

ئەدەب لای مەلای جزێری، سەرەکیترین ناوەرۆکی ئینسانی و عیرفانییە. ئەدەب بە بڕوای ئەو، بنەمای مەعریفەت، ئەخلاق و ڕێ نیشاندەری سلوکی عاریفانە. ئەدەبی خواناسانەی مەلا، بریتیە لە فەنا، خۆبەکەم زانین، ڕێزگرتنە. کەواتە، لە شیعرەکانی جزێریدا، عاشق بەردەوام خۆبەکەم زان و وەفادارە و سکاڵا ناکات و زمانی ئەو هەمیشە نەرم و نیان و پاکە و بەدوورە لە توندوتیژی و سەراسەر ئەدەبە.

۳.۲.۱. لێکدانەوەی چەند نموونەی شیعری

يا راميَ قلبي بسهامِ اللّحظاتِ! هيهات نَجاتي
ما زالَ فداءً لكَ روحي وَ حياتي مِن قبلِ مَماتي (هەمان، ٦٣٥)

مەلا لێرەدا، دڵبەر و یار بە تیرهاوێژی دڵ بانگ دەکات و ئەم بانگ کردنەشی پڕە لە ڕێز و ئەدەب. نە سکاڵایەکی توند دەکات و نە گلەیی و گازندەیەکی تاڵ، بەڵام دان پێداهێنانێکی عاشقانە دەکات کە دڵی لە ژێر دەستەڵاتی دڵبەر و یار دایە.

(هيهات نَجاتي)، نیشاندەری رازی بوون و خۆبەدەستەوەدانە. مەلا دەڵێت، کە من دەربازبوون و نەجاتم ناوێت، لە کۆت و بەندی نیگای یاردا مانەوە لای من، زۆر لە سەربەستی خۆشەویستترە و ئەمەش ئەخلاق فەنابوونە لە عیرفانی جزێریدا. لێرەدا ئەوپەڕی ئەدەبی عیرفانی مەلا دەبیندرێ کە هەڵە لە خۆی دەزانێ، هەر چەندە کەوتۆتە بەر تیری نیگای یار، بەڵام هیچ سکاڵا و گازندەیەک ناکات.

(فداءً لكَ روحي)، جوانترین تەعبیر و بۆچوونی عیرفانییە. ژیان و گیانی خۆی بەتەواوەتی پێشکەش بە یار دەکات و ئەمەش بەڵێنی ئەخلاقییە. (ما زالَ)، بەردەوام وەهابووم و ئەمەش نیشاندەری ئەخلاق و وەفاداری ئەوە. (مِن قبلِ مَماتي)، ئاماژەیە بۆ ئەم حەقیقەتە سۆفیانەیە کە دەبێ خواناس بەر لە مردنی سروشتی، لە عەشقی راستەقینەدا فانی بێ و بمرێ.

ئەم دوو دێڕە، نموونەیەکی تەواوی ئەدەبی عەشقە لە سلوکی عیرفانی جزێریدا. لای ئەو، عەشق لەگەڵ ئەدەب، خۆبەدەستەوەدان و وەفا، عەشقی راستەقینەیە و شوناسی ئەخلاق و کولتووری عیرفانی مەلای جزێریە.

قەوی مەشهورە کو ناڤێ تە مەلا خەمسەعەشەر تو ب شێعرا نەتەگوتێ خوە دکی قەند و شەکەر (هەمان، ٦٧٤)

لەم دێڕەدا، مەلا لەگەڵ ئەوەی کە دڵی ڕەنجاوە لە کارێکی نەشیاوی کەسێک کە شیعرەکانی لێدزیوە، بەڵام ئەدەب و ڕێز و گەورەیی ئەخلاق خۆی پاراستووە. لە جیاتی ئەوەی کە جنێو بدات، یان کەسایەتی کابرای شێعردز بڕوخێنێ، بە تەنزەو حەنەکێکی جوان و درکە و کینایەکێکی پڕ لە ڕێز و ئەدەب، کرداری نالەباری ئەو نیشان ئەدات. نازناوی (مەلا پانزە) نە تەوهینە و نە رق و کینەیە، بەڵکو شێوازێکی نەرم و نیانە بۆ ئاگادارکردنەوە و بە خراپ زانینی شێعردزین.

مەلا زۆر شاعیرانە و عاریفانە و ئەدیبانە، کەڕامەتی نەفسی خۆی دەپارێزێت. حوڕمەتی قسە ناشکێنێ و لە سنووری ئەخلاق دەرناچێت و بە زمانێکی شاعیرانە، کردارێکی نالەبار بە رەخنەیەکی چاکەخوازی دەخاتەڕوو. بەم شێوازە، مەلا نیشانی دەدات کە ئەهلی ئەدەب لە حاڵەتی رق و تووڕەیشدا، ئەدەبی هەر هەیە و رێزداڕە. ئەوەی کە مەلا بە باڵاترین شێوازی ئەدەب و رێز، بابەتەکە هونەرمەندانە دەخاتەڕوو، ئەدەبی زمان دەپارێزێت و لە بازنەی ئەخلاق پێ ناخاتە دەر و ئەمەش لە تایبەتمەندیەکانی گرینگە لە کولتووری زانستی و ئەخلاق و دەرهاویشتەی ئەخلاقی سۆفیانەی مەلای جزێری.

عەرزێ حاڵێ من بگوتایێ ب عینوانێ ئەدەب

ئاستان بکرا زیارەت چەتر و سەیوان و تەناب (هەمان، ١٠٩)

مەلا لێرەدا بە زمانێکی سەمبولیک و نیشانەیی دەڵێت کە ئەگەر خوازیاری ئەوەی کە لە حاڵ و ئەحواڵاتی من قسە بکەی، ئەوە بە زمانێکی پڕ لە ئەدەب و خۆبەکەمگری بیڵێ، چونکە بارەگای دڵبەری راستەقینەم شوێنی بێ ئەدەبی نییە. لای مەلا، ئەدەب کلیلی چونە ناو بارەگای حەقیقەتە. رێڕەو هەرچەندە عاریف و زانا بێت، بێتوو ئەدەب نەنوێنێت، ئیتر لە دەریای حەقیقەتدا دەخنکێت.

لە ڕووی ئەخلاقیەوە، ئەم دێڕە سێ بنەمای سەرەکی گرینگ لە عیرفان و ئەخلاق جزێریدا دەخاتەڕوو:

نواندنی ئەدەب لە قسەکردندا و تەنانەت لە لێبڕانی دڵیشدا.

ئامادەبوونی رۆحی بۆ گەیشتن بە ئاستانەی مەحبوب.

زیارەت و چاوپێکەوتن بە واتای سلوکی دەروون.

بە بۆچوونی جزێری، بێ ئەدەبی کردن لە جیهانی عەشقدا خۆی لە خۆیدا شیرکە لە مەعریفەت و خواناسیدا.

کوی او یا کعبه یا بیت المقدس یا بهشت؟ خلد یا فردوس این یا جنةالمأواست این؟ (هەمان،٧١٧)

مەلا لێرەشدا لەوپەڕی ئەدەبی عیرفانیدا، شوێنی دڵبەر بە پیرۆزترین و رێزدارترین شوێنەکانی ئایینی هەڵدەسەنگێنێ و لە ڕووی رێز و ئەدەبەوە چەند خاڵ لەخۆ دەگرێت: ئەوپەڕی رێز و ئەدەب بەرامبەر بە یار: لە ڕووی هەڵسەنگاندنەوە لە روانگەی مەلا، نرخ و بەها و پیرۆزی یار لە هەموو شوێنەکانی پیرۆزی جهان زیاترە و ئەمە لە ئەدەبیاتی سۆفیانەدا نیشانەی رێزگرتنێکی عاشقانەو ئەدێبێکی باڵایە.

لەبەرچاوگرتنی ئەدەبی عیرفانی: لە ئەدەبی عیرفانیدا، کاتێ شاعیر دڵبەر و یاری خۆی لەگەڵ پیرۆزیەکان هەڵدەسەنگێنێ، لەوپەڕی رێزەو ئەدەبدا دەڵێت کە عەقڵ لە دیاریکردنی سەرتری کام یەک لەوانە دەستەوەستانە. لێرەدا مەلا لە هەرە باڵاترین نیشانەکانی پاکی و شەڕافەت و ئابڕوو کەڵک وەردەگرێت.

کەعبە وەک قیبلە و پیرۆزترین شوێن، قودس شوێنی پێغەمبەران، بەهەشت وەک گەورەترین پاداشتی خوای گەورە. ئەمانە هەموو نیشانەی ئەوپەڕی ڕێز و ئەدەبی شاعیرە بەرامبەر بە دڵبەر و یاری راستەقینە و ئەدەبیاتی ئەم دێڕە، سەراپا کڕنۆش و پاکی و ئەدەبە.

ئاکام

لێکدانەوەی سیمای عەشق و ئەدەب لە دیوانی جزێریدا، ئەوە نیشان دەدات کە مەلا عەشق بە جەوهەری حەقیقەت دەزانێت. عەشق لە ڕوانگەی مەلاوە، ڕێگایەکە بۆ ناسینی خوا، پاڵاوتنی دەروون و (وحدت وجود) هەر خودایی. ئەم عەشقە جاری وەهایە لە دابڕان و جاری وەهاشە لە بەیەک گەیشتندا خۆی دەردەخات.

لە لایەکی دیکە ئەدەب لە ئەندێشە و زمانی شیعری جزێریدا، ڕەنگدانەوەی دەم پاراوی، هەڵسوکەوت و مەعریفەی دەروونی مرۆڤە. عەشق و ئەدەب لە شیعرەکانی جزێریدا، دو چەمکی لەیەک نەترازاون و دەتوانین بڵێین کە عەشقی مەلا زۆر ئەدەبانەیە و ئەدەبەکەشی زۆر عاشقانەیە. هەروەها عەشق و ئەدەب لای مەلا، بنەمای سەرەکی شوناسی ئەخلاق و کولتوورمانە.

سەرچاوەکان

١. قورئانی پیرۆز.
٢. پارسا، سید احمد(١٣٨٨)، تاثیرپذیری شاعران کرد از حافظ شیرازی، تهران، متن.
٣. جلالالدین، مولانا(١٣٧٦)، کلیات شمس، تهران، امیرکبیر.
٤. جلالالدین، مولانا(١٣٨٧)، مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، دفتر اول و سوم، تهران.
٥. خطیب رهبر،خلیل(١٣٨٢)، دیوان حافظ، تهران، نشر صفی.
٦. دیوانی مەلای جزیری(١٣٩٣)، شەرحی هەژار، تاران، پانیز.
٧. زحیلی، وهبة بن مصطفی(١٤١٨)، التفسیر المنیر، دمشق.
٨. سالّحی، عومەر(١٣٩١)، تاقگەی ئەوین(حافز به کوردی)، سنه، زانکۆی کوردستان.
٩. سیوطی، ئبدالرحمان بن ابی بکر(١٤١١)، الاشباه و النظایر، بیروت.
١٠. شریعت پناه، احمد(١٣٩٩)، ترجمه و شرح دیوان جزری.

تجلی جمال محبوب در دیوان ملای جزیری

احمد شریعت پناه[1]

مقدمه

"جمال در نظر اهل تصوف دو تعبیر دارد؛ اول آشکار کردن کمالات معشوق است که نتیجه آن ازدیاد در طلب عشق است تا رغبت در سالک افزوده‌تر گردد. تعبیر دوم اسماء و صفات الهی است که از آن معنی لطف، رفق، عطوفت، رحمت و رأفت مستفاد است" (گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ج 4: 53). برخی از نام‌های خداوند تبارک‌وتعالی دال بر زیبایی هستند ازجمله؛ جمیل و جمال و حدیث "إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالْ" رواه مسلم. (النووی، ریاض الصالحین، د-ت: 277). "خداوند خود زیباست و زیبایی را دوست دارد". دال بر اهمیت موضوع زیبایی است فکر و اندیشه ملای جزیری مبتنی بر زیبایی است. با تأمل در اشعار ایشان درمی‌یابیم که عاشق زیبایی خالق هستی بوده و زیبایی کامل را در وی مشاهده کرده است و معتقد است که تمام زیبایی‌های عالم از زیبایی مطلق گرفته‌شده است. زیبایی‌های که در توصیف این شاعر عارف آمده، مافوق زیبایی ظاهری است که در حور، پری و انسان زیبا دیده می‌شود. ایشان به‌ناچار برای اظهار زیبایی ذات اقدس الهی از واژه‌های زیبایی مجازی بهره گرفته است.

زیبایی طبیعت بکر شهر جزیره؛ گل و گلزاری که در باغ و بوستان آن شهر و اطراف آن قرارگرفته سبب شده تا شاعر به زیبایی بنگرد و بیشتر دیوان خود را در توصیف زیبایی و جمال محبوب بسراید (چاڵی، 2008: 67).

پیشینه تحقیق:

در رابطه با دیوان ملای جزیری مقالات، پایان‌نامه و رسالهای به شرح زیر به رشته تحریر درآمده‌اند

1. شعر التصوف بین الشیخ الجزیری و ابن‌الفارض، مجید ملک محمد الدوسکی.
2. مقاله تأثیرپذیری ملای جزیری از حافظ شیرازی در مضمون عشق، هادی بیدکی.
3. مطالعه تطبیقی خمریات در دیوان حافظ شیرازی و ملای جزیری، رساله دکتری، هیمن کریم محمد صالح.

1 دکترای زبان و ادبیات عربی امام جماعت مسجد حضرت علی مهاباد
Shariatpanah.ahmad1@gmail.com 00989149442502

4. مەرهمین خودی د هزرا مەلای جزیریدا، حسین ئوسمان ئوبدو ره حمان/ محەمەد بکر محەمەد.
5. الشیخ الجزیری نهجه و عقیدته من خلال دیوانه الشعریة تألیف نایف طاهر میکائیل.
6. فەرهەنگی سۆفیانەی دیوانی جزیری و مەحوی، دکتۆر ئیبراهیم ئەحمەد شوانی.
7. نور و شیوه کانی له شیعری جزیریدا، دکتر یادگار رسول بالەکی/ دکتر هیمن عومەر خوشناو.
8. زولف و دەلالەتەکانی له شیعری مەلای جزیری دا. دوکتور، هیمن عومەر ئەحمەد.
9. مقاله فناء فی‌الله و وحدت وجود، از دیدگاه ابن‌فارض و ملای‌جزیری، شریعت پناه، احمد.
10. مقاله حدیث عشق در دیوان ابن‌فارض و ملای جزیری شریعت پناه، احمد.
11. مقاله جمال محبوب در دیوان ابن‌فارض و ملای جزیری، شریعت پناه، احمد.
12. بررسی تطبیقی باد صبا در دیوان ابن‌فارض و ملای جزیری، شریعت پناه احمد.
13. بررسی تطبیقی مضامین عرفانی در دیوان ابن‌فارض و ملای جزیری، رساله دکترا، شریعت پناه احمد.

بااین‌وجود تجلی جمال محبوب در دیوان ملای جزیری، نخستین گام در این رابطه به شمار می‌آید، امید است بتوان گوشه‌ای از تفکرات ملای جزیری و آموزه‌های وی را نشان دهد.

سوال تحقیق:

آیا ملای جزیری به توصیف زیبایی محبوب پرداخته است؟

آیا در دیوان ملای جزیری تجلی جمال محبوب وجود دارد؟

آیا هدف از جمال محبوب در دیوان ملای جزیری تنها زیبایی ظاهری است؟

ملای جزیری به توصیف زیبایی محبوب پرداخته است

در دیوان ملای جزیری تجلی جمال محبوب یافت می‌شود

هدف از جمال محبوب در دیوان ملای جزیری تنها زیبایی ظاهری نیست بلکه باطن محبوب است که سبب زیبایی ظاهری گردیده است.

شناخت نامه ملای جزیری:

علی‌رغم جایگاه علمی و عرفانی (سلطان المشتاقین) شیخ احمد فرزند شیخ محمد، معروف به ملای جزیری، در اوایل قرن گذشته به‌ندرت اشخاصی سعی در شناختن و شناساندن وی انجام داده‌اند اما چون این تحقیقات با زمان زندگی شاعر فاصله

زمانی زیادی داشته؛ زندگی‌نامه آن مرد بزرگ در هاله‌ای از ابهام قرارگرفته چون بیشتر از چهار قرن اختلاف‌نظر در مورد زمان ولادت ایشان وجود دارد، به تحقیق و تفحص زیاد نیاز است تا روشن شود به‌درستی وی چه زمانی؟ و چگونه؟ زندگی کرده است. به‌اتفاق آراء نام او شیخ احمد بوده و اهل جزیره بوتان (ابن‌عمر) واقع در ساحل رود دجله نزدیک رشته‌کوه آرارات است (شەرفکەندی، ۱۳۹۳هـ ش: 31. صادق، 1389: مقدمه؛ به‌حرکی، 2010: ج 1).

تخلص وی در اشعارش گاه‌گاهی "ملا" گاهی "مەلێ" و بعضی‌اوقات "نشانی" بوده است ملا و مەلێ به معنی دانا در علوم دینی است برای وجه‌تسمیه "نشانی" هم جای پرتاب تیر است که اشاره به این دارد که به‌وسیله تیر عشق زخمی شده است یا شاید منظورش صورت یار بوده که کردهای کرمانج به خال روی صورت "نیشان" می‌گویند یعنی خودش را به آن خال روی صورت یار نام‌گذاری کرده است (بلچ شیرکو، 1930: 23). وفات ملای جزیری را 1160 میلادی در شهر جزیر بوتان نوشته است. جزیری در یک خانواده اهل علم چشم به جهان گشوده پدر و اجداد وی همه اهل دیانت و طریقه نقشبندی بوده‌اند (نائف طاهر، 2005: 38). ملای جزیری در دوران کودکی نزد پدرش تحصیل‌کرده و در نوجوانی مانند همۀ طلبه‌های علوم دینی (فقی‌ها) در کردستان برای تعلیم و درس خواندن به بسیاری از شهرها و روستاها سفرکرده و از افراد گوناگون کسب علم نموده است و در سن 32 سالگی نزد یک روحانی به نام ملا طه در روستایی به نام "ستریاس" فارغ‌التحصیل شده (اجازه‌نامه علمی گرفته) و درجایی به نام "سربا" نزدیک دیار بکر شروع به امامت، خطابت و تدریس کرده است بعدازآن به شهر حسن کیف – حصن کیفا- یکی از شهرهای باستانی کردستان ترکیه- رفته، مشغول به تدریس شده و شاگردان خوبی را تربیت‌کرده است (امین زکی بک،1947: 208-207؛ سجادی، 1952: 156- 179).

در همین ایام شیخ احمد، عاشق سلمی دختر حاکم حسن کیفا می‌شود اما چون عشق مجازی نبوده با توجه به این‌که حاکم شهر دختر را پیش‌کش جزیری می‌کند و پول را به وی می‌دهد که برای عروسش لباس و لوازمات عروسی بخرد وی تمام شهر موصل را گشته، لباسی در شأن سلمی نیافته، پول را به حاکم برگردانده و هیچ‌گاه ازدواج‌نکرده است (الجزری عبدالسّلام، 2004: 13).

دیوان ملای جزیری برای اولین بار در سال 1904 همراه با یک تصویر خیالی توسط مستشرق المانی به نام فون هارتمسن در برلین به چاپ رسیده است. در دیوان ملای جزیری شعری هست که برای امیر عمادالدین خان خانان نوشته و با او مشاعره کرده اکثر تاریخ نویسان را به‌اشتباه برده یکی گفته حاکم تبریز است و دیگری گفته حاکم موصل است و برای همین دنبال آن حاکم گشته‌اند که موجب شده قرن‌ها بر سر

ولادت و فوت جزیری اختلاف داشته باشند درحالی‌که شهر جزیره پایتخت حکمرانان کرد بوده است؛ و اکنون هم نشانه‌های از آن دیوار مرمری که به اطراف شهر کشیده موجود هست.

ملای جزیری، امیر را خان خانان و شاهنشاه معظم خطاب کرده؛ و در توصیف بزرگی امیر شهر گفته: "گرچی در ئیقلیمی رابیع هاته تختی سلطنت" (فەقێ تەیران، 2005: 184). مشخص است که جغرافی‌دانان قدیم طول و عرض زمین را به هفت‌اقلیم تقسیم کرده‌اند و هر قسمت را اقلیم گفته‌اند و شهر جزیره در این تقسیم‌بندی در اقلیم چهارم بوده است. جزیری در حق آن امیر کُرد که اسلام را ترویج کرده، از خدا می‌خواهد او را حاکم هفت‌اقلیم نماید (الزفنکی، ج 1، 1987: ط). همچنین در گفت‌وگوی شاعرانه‌ای میان جزیری و شاعر نام داری به نام فقیه طیران دریکی از اشعار خود زیر اسم "دلو رابه دلو رابه!" تاریخ آن روز را هزار و چهل‌ویک نوشته به همین سبب مسجّل است که جزیری در اواخر قرن دهم هجری به دنیا آمده و در قرن یازده هم زندگی کرده است (فەقێ تەیران، 2005: 184؛ الزفنکی، ج 1، 1987: ن).

جزیری در دوازده‌علم بسیار پرتوان و دانا بوده است؛ زبان‌های عربی، فارسی و ترکی را به‌خوبی دانسته و در دیوان وی اشعاری به زبانهای کردی فارسی و عربی موجود هستند که بسیار شیوا و فصیح شعر گفته است. جزیری در مسجد سور جزیر تدریس کرد و بعد از مرگش در سن 75 سالگی در زیرزمینی در همان مسجد به خاک سپرده‌شده و تاکنون هم یک زیارتگاه است (ئیبراهیمی، محەممەد سالّح، 1364: 200-204؛ دۆسکی، 2005: 26-19).

مباحثی که در مورد جمال محبوب در دیوان ملای جزیری آمده به شرح زیر است

توصیف جمال:

ملای جزیری تحت تأثیر زیبایی محبوب خویش قرارگرفته و با خواندن رقیه و نیایش به درگاه ایزد منان برای سلامتی محبوب به دعای خیر پرداخته و می‌گوید:

(تعالی الله) زەهی حوسنا موبارەک

تەبارەک، سەد تەبارەک، سەد تەبارەک

(زفنکی: 1987، ج 1، ص 375)

"چه نیکوئی! چقدر زیباست یک‌صد بار مبارک باشد، این زیبایی صدها برابر افزون گردد".

سرشت زیبا:

ملای جزیری معتقد است محبوب باید دارای سرشت پاک و زیبایی فطری باشد. به‌تنهایی قد و اعضاء زیبا کافی نیست که وجود داشته باشد و جذب محبت نماید، سیرت و صورت باید باهم زیبا و دلربا باشند.

حوسن و سوڕ زاتی نەبت، جەزبە لدل دەت مەحبوب
مە ژزولف و خەت و خال و قـەدی مەییال چحەز؟
)زفنکی: 1987، ج 1، ص 384 (
"اگر محبوب، زیبایی و خوشگل خدادادی نداشته باشد که قلب را برباید؛ زلف، خط، خال و قد میال (قامت) چه بهره؟"
زێرو زیوەر دکرن جەلبـــی قلوبان حاشا
حوسن و سوڕ زاتی نەبت قامەتی مەییاد چکەت؟
)زفنکی: 1987، ج 1، ص 384 (
"طلا و جواهرات هرگز توجه قلب را جلب نمی‌کند، اگر زیبایی فطری وجود نداشته باشد قامت بسیار خرامند چه کند؟"
زیبایی خداوند
ملای جزیری معتقد است زیبایی خداوند لایزال بر اشکال اصنام تجلی پیدا می‌کند و نور ازلی و ابدی خدا در مجسمه‌های فانی و ناپایدار ظاهر می‌گردد!. و می‌گوید:
حوسنی زاتی بت و لاتان ژجەمالا سەمەدە
ژمیسالی سەنەمێ وەهکو تەجەللایە سەمەد
(زفنکی: 1987، ج 1، ص 218)
"زیبایی بت و لات از زیبایی خالق بی‌نیاز است. جای تعجب است! چطور خالق هستی در این بت‌ها تجلی کرده است!"
ئەڤ حورو پەری چهرە بت ولاتی جەمالێ
دەر سورەتی تەحقیق (مەلا) عەینی مەجازن
(زفنکی: 1987، ج 1، ص 441)
"زیبایی این حور، پری‌چهره، بت ولات در صورت تحقیق ملا، مجاز هستند".
ملای جزیری به این نتیجه رسیده که زیبایی تمام زیبارخان، همچون پری، حور و مجسمه‌های بت و لات که مردم آنان را زیبا می‌دیدند از خالق یکتا گرفته‌شده است و زیبایی خداوند، حقیقی است و طبق ایده او، همهٔ زیبایی‌های جهان هستی که یافت می‌شوند و مردم دنبال این زیبایی‌ها می‌گردند و حتّی آمادهٔ جان باختن و فداکاری درراه رسیدن و دیدن آن زیبایی‌ها هستند، همه مجازی هستند، تنها و تنها، زیبایی محبوب که ذات اقدس الهی است، حقیقی بوده.
نور محبوب
ملای جزیری محبوب خود را آن‌قدر تابناک می‌بیند که خورشید در برابر زیبایی وی خجل است و همین شرمندگی را سبب غروب خورشید می‌داند و می‌گوید:
نەکو شەرمەندە ژرویی تەبوا

ئافتابی بزەوالێ چغەرەز؟
ئافتابێ کونە تەسویر ژ حوسنا تە بتن
(نورها فی نظری ظلمة داج و حلک)
)زفنکی: 1987، ج 1، ص 384 (

"خورشید اگر شرمنده محضر تو نباشد، چه احتیاج به غروب داشت؟. آفتاب اگر تصویری از زیبایی تو نباشد، نور آن در نظر من تاریکی شب است".

نائیتن گۆتن بقال شەرح و بەیانی حوسنی تو
دی بحال و سێربناسن دل فەسانێ حوسنی تو

(زفنکی: 1987، ج 2، ص 450)

"با علم قیل نمی‌شود زیبایی تو را توصیف کرد، باید با علم حال؛ قلب داستان و اسرار زیبایی تو را بداند"

ملای جزیری معتقد است که حسن و زیبایی، باید از علم‌الیقین به عین‌الیقین تبدیل شود تا عشق آشکار گردد، با علم قال نمی‌توان زیبایی محبوب را توصیف کرد، باید با علم حال، زیبایی محبوب را دانست؛ ملای جزیری از علم‌الیقین گذر کرده و به عین‌الیقین دست‌یافته است؛ از علم قال، فاصله گرفته و از علم حال، بهره جسته است که مخصوص عارفان است.

ئەلیف و دولام و هێ دین مەدئایەتا جەمالێ
ژجەگەر مەکر تەسەللی و ژسینە دەست فەشاندن
(زفنکی، 1987، ج2 ص، 452)

"من الف و دو لام و هاء را در آیه زیبایی دیدم، از جگر ناامید شدم و دست از سینه کشیدم".

الف و دو لام و هاء از کلمةالله تعبیر می‌کنند، آیه جمال یا آیه Pاللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌO (النور 35). "خدا روشنگر آسمان‌ها و زمین است. نور خدا، به چل چراغی می‌ماند که در آن چراغی باشد و آن چراغ در حباب قرار گیرد، حباب درخشانی که انگار ستاره‌ی فروزان است و این چراغ (با روغنی) افروخته شود (که) از درخت پربرکت زیتونی (به دست آید) که نه شرقی و نه غربی است انگار روغن آن بدون تماس با آتش دارد شعله‌ور می‌شود. نوری است بر فراز نوری! خدا هر که را بخواهد به نور خود رهنمود می‌کند. خداوند برای مردمان مثل‌ها می‌زند". یا مراد از آیه جمال رخسار

محبوب است الف استخوان بینی است و مراد از دو لام دو تا زلف محبوب هستند که به شکل لام قرار گرفتند و مراد از هاء دهان مدور محبوب است.

از سراب به شراب:

یکی دیگر از اخلاق زیبای ملای جزیری عروج از مدارج پایین همچون عشق مجازی و رسیدن به معراج عشق حقیقی است که با توصیف زیبای سراب به عشق مجازی و شراب به عشق حقیقی نام‌برده است.

من ڕێ ژسەرابێ بشەرابێ برو مونکیر

حەتتا بئەبەد، تەشنە جەگەرما دسەرابێ

(زفنکی، 1987، ج 2: 648)

"من از سراب به شراب دست‌یافته‌ام و منکر تا ابد تشنه در سراب باقی‌مانده است".

شراب و مستی:

شراب در اصطلاح سالکان عبارت از عشق، محبت و نیستی حقیقی است که در جلوه محبوب حقیقی حاصل می‌شود و سالک را مست و بی‌خود می‌گرداند. شراب شمع نور عارفان است که در دل عارف صاحب شهود افروخته می‌شود و آن را منور می‌گرداند. "شراب‌خانه" عالم ملکوت را گویند و نیز به معنی باطن عارف کامل است که شوق، ذوق و معارف الهی بسیار داشته باشد (گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، 1380، ج 6: 403). "می" در اعتقاد همهٔ عارفان بهترین داروی غم‌هاست، هدیه آسمانی و معدن حلاوت است وادی پرهیز و زهد را درمی‌نوردد و به سرزمین شادی رهنمون می‌سازد (نیساری تبریزی، بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی، 1389: 12).

با رواج شعر عرفانی، شعرای عارف و صوفی مسلک برای بیان اندیشه و احساسات درونی خویش، کلمات و واژه‌ها را در معانی اصطلاحی و کنایی، به‌کاربرده‌اند. می و شراب ازجمله الفاظی هستند که در شعر عرفانی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده‌اند. معنای جدید عرفانی شراب یا خمر در آغاز مربوط به‌اصطلاح سُکر – مستی- بود که نزد صوفیه دال بر حالی است که براثر غلبه محبت پروردگار به انسان دست می‌دهد و توانایی تمیز را از او سلب می‌کند؛ مانند حالی که براثر می‌گساری و مستی در آدمی پدید می‌آید (قلی زاده - خوش‌سلیقه، باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی، 1387: 169- 203).

از اشعار شاعر درمی‌یابیم که مست بادهٔ مسکر و آلودهٔ این جهان فانی نبودند؛ بلکه مست بادهٔ معرفت ذات اقدس الهی بوده‌اند؛ چون قبل از آفریده شدن درخت انگور و از روز "الست" از دست خداوند متعال یک‌دو قدح می، گرفته‌اند و تا روز آخرت

مست می معرفت پروردگار شده‌اند و به این آیه از قرآن کریم اشاره دارد: Pوَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًاO (الانسان، 21)؛ "و پروردگارشان بدیشان شراب پاك مي‌نوشاند". مستی ملای جزیری از روز ازل شروع‌شده و تا قام قیامت ادامه می‌یابد. شرابی که مورد توصیف ایشان قرارگرفته است فراتر از شراب معمولی است شراب دنیوی، ام‌الفساد و نوشیدن آن‌یکی از گناهان کبیره است شرابی که مورد توصیف ایشان قرارگرفته عشق است و سبب به دست آوردن تمام مدارج علیا می‌گردد، با عشق می‌توان رنج‌ها را تحمل کرد تا گنج‌ها را یافت، چون می، در اصطلاح عاشقان، عشق است و اصطلاح عرفانی شراب، عبارت است از ذوق، وجد و حال که از جلوهٔ محبوب حقیقی در اوان غلبه محبت بر دل سالک عاشق وارد می‌شود و سالک را مست و بی‌خود می‌گرداند. ملای جزیری در اشعار زیر طبق آموزه‌های دینی به شراب و مستی عرفانی نگریده و می‌گوید:

دامه شەهزاده بدەستێ خوە موبارەک قەدەحەک
نەغوبارەک ژخوماری یو نەتوندی و نەغەش
(زفنکی: 1987، ج 1، ص 301)

"شاهزاده با دست مبارک خود کاسه‌ای شراب را به من داد که مست‌کننده و آغشته به آب نبود".

به این آیات از قرآن کریم اشاره دارد که در توصیف شراب بهشت می‌فرماید: P لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَO (الواقعه 19). از نوشیدن آن، نه سردرد می‌گیرند و نه عقل و شعور خود را از دست می‌دهند؛ و همچنین می‌فرماید: Pلَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَO (صافات 47). نه در آن تباهی‌ها و گرفتاری‌هایی (همچون بیهوشی و سردرد و سایر مضرات و مفاسد) است و نه می خواران از آن به حالت تهوّع (و استفراغ و عرق و کثرت ادرار) درمی‌آیند.

جنگ خیالی

ملای جزیری زیباترین تصویر را از یک جنگ تمام‌عیار بر رخسار زیبای محبوب کشیده و به نمایش گذاشته و می‌گوید:

جەنگی هیندی دکرن فێرس و رمبازی عەرەب
تۆخ و عالا دفرەنگینـە کەمانداری حەبەش
توبنێ روم و عەجەم کوشتنە زەنگـی دکەمین
هاتە هەرتێتە پەیاپەی ژتەرەف رۆم خوەش و خوەش (یان، رەوم)
(زفنکی: 1987، ج 1، ص 301)

"چابک‌سواران و تیراندازان عرب با (هندی) می‌جنگند، کمانداران حبشی پرچم و نشانه‌های لشکر فرنگ دارند. به لشکر روم و فارس بنگر که زنگی را در کمین به قتل رساندند، به‌سرعت و پی‌درپی از طرف روم کمک می‌رسد".

چابک‌سوار، کنایه از زلف محبوب است که به‌سوی خال رخسار محبوب درحرکت هستند و تیرانداز عرب، کنایه از مژگان است. هندی و زنگی، کنایه از خال سیاه محبوب است. لشکر فارس و روم، کنایه از زلف و مویی پیشانی محبوب هستند که برای خال کمین گذاشته‌اند و پی‌درپی با زیورآلات و زینت‌آلات اطراف، در جدال هستند. جنگ خیالی و تشبیه بسیار ظریف از رخسار محبوب است.

پرهیز از هجو

برخلاف عادت اکثر شعراء، یکی از زیبایی‌های اخلاق زیبای ملای جزیری عدم هجو و یا کلمات ناشایست است که به آن مخالفین خود را توصیف کرده باشد. ایشان چون در خانواده‌ای مذهبی پرورش‌یافته است و پیامبر اسلام را اسوه حسنه خود قرار داده است نسبت به کسی که اشعار ایشان را به سرقت برده به کلمات رمزآلود متوسل شده و از عدد خمسه عشر استفاده کرده است تا آبروی کسی خدشه‌دار نشود که دال بر کمالات اخلاق ایشان است.

قەوی مەشهورە کو ناڤێ تە مەلا خەمسە عەشەر

تو بشیعرا نەتەگۆتی خوەدکی قەندو شەکەر

معنی: معلوم و مشهور است که نام تو ملا (خمسة عشر) است. تو با اشعاری که نه سرودهاید خود را قند و شکر کردهاید.

تواضع:

یکی از اخلاق زیبای ملای جزیری تواضع است نسبت به کسانی که در عرصه علم و ادب خدمت کرده‌اند و یا همچون امرای شهر جزیره در خدمات‌رسانی به عالمان دین و گسترش علم نقش به سزایی داشتند و درنهایت تواضع تمام علم خود را به دریای علم امرای جزیره و به‌ویژه امیر عمادالدین برمی‌گرداند که شاعر، مفسر و عالم بزرگی بوده است.

مەلا: ژبەحرا قولزوما میران بغەووا سی گوهەرچینم

دبەحسا عیلمو تەفسیران تو دەریایان وەنابینم

ژمیرو بەگلەرو چیران غولامی میرئەمادینم

(زفنکی، 1987، ج 2، ص، 913)

"با غواصی مرجان را در دریای فروبرده شده در حلق امرا چیدم. در بحث علم و تفسیر دریای همچو تو را نمی‌یابم، در میان امرا، بزرگان و نجیب زادگان غلام امیر عمادالدین هستم".

ملای جزیری در تواضع کامل، خود را نسبت به شاعران نامی و برجسته زمان خود، خام معرفی می‌کند و همین امر سبب شده از شیخ اجل سعدی، حافظ شیرازی و جامی به نیکی یاد کند و می‌گوید:

مه پا ژئەووەل چ بر خامی، کشاند ئاخرب بەدنامی
ژرەنگێ سەعدی و جامی، ژشوهرەت پێ حەسین عامی
ژحافز قوتبـێ شیرازێ، مەلا فەهم ئەربکی رازێ
ب ئاوازێ نەی و سازێ، ببی بەر چەرخێ پەروازێ

(زفنکی: 1987، ج 1 ص، 11)

"خامی مرا عاقبت به بدنامی کشاند، برعکس سعدی و جامی که شهره خوش‌نامی و حسن شده‌اند ای ملا، اگر از حافظ قطب شیراز تقلید کنید با نغمه نی و ساز به آسمان عروج خواهی کرد".

میهن‌دوستی

یکی از اخلاق زیبای ملای جزیری میهن‌دوستی و طلب خیر برای زادگاهش بوده که از طینت زیبا و بهره‌مندی از آموزه‌های دینی ایشان سرچشمه گرفته است چون از پیامبر (ص) روایت شده: "حب‌الوطن من الایمان" دوست داشتن وطن از نشانه‌های ایمان است.

ما جزیرێ شوبهی داری تەختی هەفت ئیقلیم بت
هەم بحوکم و سەلتەنەت ئەسکەندەرو فەغفور بێ

(زفنکی، 1987، ج 2 ص، 663)

"آیا جزیره مانند هفت‌اقلیم باشد؟ هم دارای قدرت و سلطنت اسکندر مقدونی و فغفور چینی باشد".

استفهام انکاری است. شهر جزیره که زادگاه شیخ احمد جزیری است و در آنجا نشو و نما کرده و محل تدریس و تدفین وی بوده است و حاکمان عادل و عالمان واصل در آن شهر به تبلیغ، تحصیل و تدریس پرداخته‌اند؛ نه‌تنها از خدا میخواهد مانند هفت‌اقلیم باشد، بلکه فراتر از آن حاکم آن شهر که خان شرف بن‌خان ابدال خان کردی است؛ مانند اسکندر مقدونی و فغفور چینی دارای قدرت و سلطه برجهان باشند.

نتیجه‌گیری:

از دیرزمان جمال و زیبایی محبوب مورد توجه شاعران و عارفان قرارگرفته است. زیبایی و توصیف آن از نگاه اشخاص متفاوت است و آنچه تفاوتش را دوچندان کرده؛ نگاه عارفانه عارف ربانی شیخ احمد معروف به ملای جزیری است که تنها زیبایی ظاهری را مدنظر نداشته و فراتر از زیبایی صورت، به سیرت و اخلاق زیبای محبوب پرداخته و زیبایی روح را بیشتر مورد توجه قرار داده و باطن زیبا را سبب زیبایی ظاهری

دانسته است و بالیدن به سرشت زیبا و مکارم اخلاق که در جمال محبوب تجلی کرده سبب متمایز شدن اشعار این شاعر از دیگر شعرای است که تنها زیبایی ظاهری توجه آنان را به خود جذب کرده است.

ایشان همچون یک جامعه‌شناس ماهر سبک پوشش زمان خود را به تصویر کشانده، موسیقی و ادوات آن را ذکر نموده بازی‌ها و سرگرمی‌های که در آن زمان مرسوم بوده به تصویر کشانده است. وی زیبایی‌های اخلاق را یادآور شده سرشت زیبا و نور محبوب را توصیف کرده و از سراب عبور کرده و به شراب رسیده، تواضع و میهن‌دوستی را تحسین کرده است.

توجه: کارهای علمی پژوهشی که اینجانب در مورد ملا جزیری قبلا انجام دادم به شرح زیر است

1-شریعت پناه، احمد. (1400): فناء فی‌الله و وحدت وجود، از دیدگاه ابن‌فارض و ملای‌جزیری، جستار نامه ادبیات تطبیقی، سال پنجم، شماره، 17، صص، 133-163.

2-شریعت پناه، احمد. (1400): حدیث عشق در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی کردستان، سال سیزدهم، شماره، 49، صص، 139- 165.

3-شریعت پناه، احمد، (1401): جمال محبوب در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، پژوهشنامه ادبیات کردی، سال 8، شماره 2، صص، 35- 50.

4- شریعت پناه، احمد، (1404 ه ش): بررسی تطبیقی باد صبا در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، مطالعات زبان و ادبیات کردی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال اول، شماره اول. صص، 113- 134.

علاوه بر چهارمقاله فوق که قبلاً چاپ‌شده‌اند دو کتاب زیر آماده چاپ هستند و تاکنون نتوانسته‌ام آنان را به زیور چاپ بیارایم.

1-رساله دکترا تحت عنوان بررسی تطبیقی مضامین عرفانی در دیوان ابن‌فارض و ملای جزیری

(که دربرگیرنده یک‌صد و چهل‌وهفت موضوع مشترک عرفانی هست).

2-ترجمه و شرح دیوان عارف ربانی ملای جزیری همراه با شرح اصطلاحات عرفانی. دیوانی که توسط استاد ملا احمد زفنگی مفتی قامشلی به عربی ترجمه شده است.

فهرست منابع و مراجع

منابع عربی

قرآن مجید

أمين زكى بک، (1947 م): **مشاهير الكرد و كردستان**، نقله الى العربية: الآنسه كريمه و اضاف اليه الأستاذ محمد على عونى، الطبعة الاولى، بجوار محافظة مصر: مطبعة السعاده.
بلچ شيركو، (1930 م): **القضية الكوردية**، الطبعة الاولى، بجوار مصر: مطبعة السعادة.
الجزرى الملا عبدالسلام، (2004 م): **شرح ديوان الشيخ الجزرى**، الطبعة الاولى اربيل: دار سپيريز، لطباعة والنشر.
الدوسكى. مجيد ملک محمد، (2016 م): **شعر التصوف بين الشيخ الجزيرى و ابن الفارض**، الطبعة ألأولى، اربيل: هيفى.
الزفنكى، احمد بن الملا محمد، مفتى القامشلى، (1987 م): **العقد الجوهرى فى شرح ديوان الشيخ جزرى**، الطبعة الثانية: مطبعة الصباح.
نائف، طاهر، ميكائيل، (2005 م): **نهجه و عقيدته من خلال ديوانه الشعرى**، الطبع الاول، اربيل: دار سپيريز لطباعة و النشر.
النووى، أبى زكريا يحيى بن شرف، (د- ت): **رياض الصالحين**، القاهره: مطبعة الأستقامه.

منابع فارسی

بیدکی، هادی، (1396 هـ ش): **تأثیرپذیری ملای جزیری از حافظ شیرازی در مضمون عشق**، مجله ادبیات تطبیقی، شماره 16، صص 21- 42.
جان‌دوست، (1402 هـ ش): **مجنون سلما**؛ ترجمه: فاروق نجم الدین، (رمانی بر اساس زندگی ملا احمد جزیری شاعر بزرگ کُرد) تهران: انتشارات مروارید.
دهخدا، علی‌اکبر (1377 هـ ش): **لغت‌نامه**؛ مؤسسه دهخدا، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
سعیدی، گل بابا، (1391 هـ ش): **فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی**، چاپ دوم، تهران: زوار.
شریعت پناه، احمد، (1404 هـ ش): بررسی تطبیقی باد صبا در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، مطالعات زبان و ادبیات کردی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال اول، شماره اول. صص، 113- 134.
شریعت پناه، احمد، بررسی تطبیقی مضامین عرفانی در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، رساله دکترا، ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد، (1403 هـ ش).
شریعت پناه، احمد. (1400): فناء فی‌الله و وحدت وجود، از دیدگاه ابن‌فارض و ملای‌جزیری، جستار نامه ادبیات تطبیقی، سال پنجم، شماره، 17، صص، 133- 163.

شریعت پناه، احمد. (1400): حدیث عشق در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی کردستان، سال سیزدهم، شماره، 49، صص، 139- 165.
شریعت پناه، احمد، (1401): جمال محبوب در دیوان ابن فارض و ملای جزیری، پژوهشنامه ادبیات کردی، سال 8، شماره 2، صص، 35- 50.
صادق شفیع، (1389 هـ ش): **ترجمه و شرح فارسی دیوان عارف ربانی ملای جزیری**، چاپ اول، ارومیه: انتشارات حسینی اصل.
قلی زاده حیدر و محبوبه خوش‌سلیقه (1387 هـ ش): **باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی**، فصلنامه تخصصی عرفان؛ سال ششم، شماره 50، صص 169- 203.
گوهرین، سید صادق، (1368- 1381 هـ ش): شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
نیساری تبریزی، رقیه، (1389 هـ ش): **بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی**، فصلنامه لسان مبین، (پژوهش ادب عربی)، سال دوم، دوره جدید، شماره دوم، صص 19-1.

منابع كوردى

143-ئیبراهیم ئەحمەد شوان، (2005 م): فەرهەنگی سۆفیانەی دیوانی جزیری و مەحوی، چاپی یەکەم، هەولێر: چاپخانەی حاجی هاشم.
-ئیبراهیمی، محەممەد سالّح، (شەپۆل)، (١٣٦٤هـ ش): ژیناوی زانایانی کورد لە جیهانی ئیسلامەتی، تاران: چاپخانەی مەهارەت.
بەحرکی، مەلا تاهیر مەلا عەبدوڵڵا، (٢٠١٠ م): مێژووی زانایانی کورد، چاپی یەکەم هەولێر: چاپخانەی ئاراس.
پێندەڕۆئی، محەممەد سالح، جگەر سۆز، (2012 م): فەرهەنگی ڕەسەن، چاپی یەکەم، هەولێر: چاپخانەی ڕۆشنبیری.
چاڵی، شەعبان، (2008 م): شێوازی شیعری جزیری، چاپا ئێکی، چاپخانا حاجی هاشم، هەولێر.
دۆسکی، تەحسین ئیبراهیم، (٢٠٠٥ م): **دیوانا مەلای جزیری**، چاپی یەکەم، هەولێر: دارسپێرێز.
سجادی، علاء الدین، (1952م): مێژووی ئەدەبی کوردی، بی شوین
شەڕفکەندی، عبدالرحمن، (هەژار)، (١٣٩٣هـ ش): **دیوانی عارفی ڕەببانی شێخ ئەحمەدی جزیری ناسراو بە مەلای جزیری**، چاپی دووهەم، تاران: چاپەمەنی پانیز.
شەڕفکەندی، عبدالرحمن، (هەژار)، (١٣٧٦هـ ش): **هەنبانە بۆرینە، فەرهەنگی کوردی- فارسی**، چاپی دووهەم، تاران: سروش.
فەقێ تەیران، محمد، (٢٠٠٥م): **دیوانا فەقێ تەیران**، هەولێر: وەزارەتی پەروەردە.
مەردۆخ، محمد مەردۆخ کوردستانی، (1362 هـ ش): **فرهنگ مردوخ**، کردی، فارسی، عربی، چاپ اول، سنندج: غریقی.
ئیبراهیم ئەحمەد شوان، (2005 م): **فەرهەنگی سۆفیانەی دیوانی جزیری و مەحوی**، چاپی یەکەم، هەولێر: چاپخانەی حاجی هاشم.
ئیبراهیمی، محەممەد سالّح، (شەپۆل)، (١٣٦٤هـ ش): ژیناوی زانایانی کورد لە جیهانی ئیسلامەتی، تاران: چاپخانەی مەهارەت.

دیتنا قوتابخانێن ئەخلاقی ل سەرعەشقا ئیلاهی ل دەڤ مەلایێ جزیری

م.ھ وحید نعمت رمضان[1]
م.ھ علی سعید سلیم[2]

پێشەکی

بەرێخوەدانا تێکستێ ئەبەدی ژ گۆشەنیگایا ئەخلاقیڤە ب ئێک ژ قوتابخانەیێن ڕەخنا ئەدەبی یێن نوی دهێن نیاسین، د ناڤ ئەڤێ قوتابخانێدا بەرێخوەدان ل بەرهەمێ ئەدەبی ژ ئالیێ ئەخلاقیڤە دهێتکرن، ئەڤجا تێدا ب ڕەنگەکێ گشتی هندەک بنەما دهێن دیارکرن و پاشی بەرهەمێ ئەدەبی ل ژێر تیشکێن ئەوان بنەمایێن ئەدەبی دهێت هەلسەنگاندن. د ڕەخنا ئەخلاقیدا هەردوو ئالیێن تێکستێ ئەدەبی و فەلسەفا ڕەوشتی دهێن تێکەل کرن و بەرهەم ل سەر وی بنەمایی دهێت هەلسەنگاندن.

قوتابخانەیا ڕەخنا ئەخلاق؛ ئەڤا ب ئێک ژ ڕێباز و قوتابخانەیێن ڕەخنەیی دهێت نیاسین، شیایە باندۆرەکا باش ل سەر ئالیێ ڕەخنا ئەدەبی بکەت، گەشەکرن د ئالیێ ڕەخنێدا کریە، ئەڤ جۆرێ ڕەخنێ ل ژێر کاریگەریا فەلسەفە و نەرینێن مینا ئەفلاتوون هاتییە، ئەو دەما د ناڤ کۆمارا خوەدا شعر و شاعران ڕەد دکەت، ب تنێ ئەو شاعر نەبن یێن نە دژی ئەخلاقیاتێن جڤاکی بن، ب تنێ ڕاستیان دیاربکەت، یان ژی ژ هزرێن فەیلەسۆفەکێ مینا ئەرستۆیی، دەما بانگا وێ یەکێ دکەت دڤێت بەرهەمێ ئەدەبی خودان پاکژبوونا هەستان (کاتارسیس)ێ بیت، ئەو بەحس ل پەند و ئاموژگاریێن پەهلەوانێن بەرهەمێ ئەدەبی دکەت، یان ژی کەساتیەکێ مەزنێ وەکی هۆراسی مفاداریا شێعرێ ل گەل ئالیێ جواننناسیا وێ باس دکەت و ئەوێ ب ئالیێ ڕەوشتیڤە گرێددەت، پاشان ئەڤ گرنگیدانا ب ئالیێ ڕەوشتداریا بەرهەمێ ئەدەبی د سەردەمێ ڕێنسانسێدا ژی دەردکەڤت، ئەو ژی د نەرینێن کەسانێن مینا (ساموێل جۆنسۆن، ماتیۆ ئارنولد) دا، ئەوان پێگەهەکێ باش بۆ ڕەوشتی دانا(ئیمامی، ۲۰۱۸: ۲۲۳).

عشق، ژ ئالیی زمانیڤە ب واتایێن جودا د ناڤ فەرهەنگێن زمانیدا هاتییە نیاسین، ژ ئەوان "عشق؛ ئانکو حەز ژێکەران زێدە، نەخۆشی دلداری، چێژ، خوەشی و ڤیانا گەلەک ژ حەدی زێدەترە"(معین، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۶۲۳). هەروەسا د لیسان العرب دا ب ئەڤێ ڕەنگی هاتییە نیاسین"عشق؛ زێدە حەزژێکرن، هەروەسا هاتییە کو مەندەهووش

1 زانکۆیا زاخۆ، کۆلیژا زانستێن مرۆڤایەتی، پشکا زمانێ کوردی - بەرپرس ژ ڤەکۆلینێ waheed.ramadhan@uoz.edu.krd

2 زانکۆیا زاخۆ، کۆلیژا پەروەردا بنیات، پشکا زمانێ کوردی

بوونا موحبییە ژ مەحبووبێ و د عشقا وێدا مەندەهۆش مایە"(ابن منظور، ١٤١٦، ج١: ١٣٢).

عشق؛ ژ ئالیێ تێگەهیشە وەسا هاتییە نیاسین کو ئاگرەکێ دژوارە ب سەر کەسێ عاشقدا دهێت، هەر ئێک ژ شەکۆلەرێ ئیرانی مرتضی مطهری، وەسا دبینت "عشق؛ پەیوەندییا کەسەکێ ل گەل کەسەک یان ژی تشتەکێیە، ئەو دەما دگەهت گۆپیتکا خوە، ب رەنگەکێ وەسا تڕانا ب هەبوونا مرۆڤی بکەت، ئەو ببت دەسهەلات ل سەر مرۆڤی، دبێژنە وێ عشق"(الهی و دیگران، ١٤٠١: ٣٤٨). دبت د بنەرەتدا موتەهەری ئەف هزر ژ زانایێ موسلمان ئبن سینایی وەرگرت بت، چونکی ئەو ژی عشقێ ب هەمان نەرین پێناسە دکەت. هەروەسا عشق؛ تشتەکێ د سەر ڤیانێ (محبت)یدایە، کاریگەرییا وێ ژی ئەڤەیە، بەروڤاژی ڤیانا ئاسایی، مرۆڤان ژ حالێ وان یێ سادە دەردئێخت، ب تنێ بەرێ وی دمینت ل مەعشووقێ(مطهری، ١٣٦٨: ٤٧). یان ب زمانەکێ دی د بارا عشقێدا هاتییە "عشق؛ گرنگترین بنەمایێ تەریقەتێیە، وەکو مەقامەک ب تنێ مرۆڤێ کامل هەست ب هەبوونا وی مەقامی دکەن"(شوان، ٢٠١٠: ٢٤٠).

ئێک ژ بنەمایێن دی یێ دبت پێگەهەکێ گرنگ د ناڤ ئەڤێ ڤەکۆلینێدا ئەم بەرێخوەدانێ بۆ بکەین، ئەو ژی پێگەها عشقێیە. عشق وەکو ئالییەکێ گرنگ د ژیانێدا و ب تایبەت د ناڤ بەرهەمێن عرفانیدا، لەورا گرنگە ئەم ئاماژێ ب عشقێ بکەین، عشق دبت دوومماهیک قۆناغا ڤیانێ، زێدەرەویکرنە د ڤیانا مەحبووبێدا، هەروەسا ئەم دشێین ب دوومماهیک قۆناغا ڤیانێ ل دەڤ ئەهلێن تەسەوفێ بدەین خۆیاکرن(امین الدوسکي، ٢٠١٠: ٢٤). فەلسەفەیا عشقێ ل دەڤ ئەهلێ تەسەوفێ پشتی دەربازکرنا چەندین قۆناغان ژ تەسەوفێ دهێت، پشتی تەیکرنا و دەربازکرنا چەندین سەرنشیقی و ژێهەلی یێن ئیمانێ، عارف دگەهت ئەڤێ قۆناغێ.

عشق د دیتنا عرفانیدا تشتەکێ ئەزلییە، ئەو عشقێ ب خودێ ڤە گرێ ددەن و بەردەوام دبت، هەر ژ ئەڤێ دیتنێیە سۆفی دیاردکەن "عشقا خودێ بۆ مرۆڤان، دەستپێک یان ئەنجامەک نینە، بەلکو ئەو کاکلەکا نەگوهۆڕە و سەرڕاستا تەوحیدا ئیلاهییە یاکو دەربرینێ ژ (یحبهم) ئانکو: ئەو حەز ژ ئەوانان دکەت، سەرەکانییا خوە گرتییە، ئەگەر خودێ ئەو بڤێن، وی دەمی ڤیانەکا نەخوەگر و لڤۆک نابت، ژ وێ چەندێ ڤە کو خودێ ئەزلییە و هەر هەیە، لەورا عشقا وی بۆ هەبووێن ئەردی یێن دێ ژ ناڤچن، کاریگەری وەرنەگرتییە، بەلکو ئەو زیندییە و نەمرە، چونکی خودێ ئەو دڤێن، هەروەکو کا چەوا د ئەزلدا ڤیانە، هوسا عشقا وی دێ بت کریارەکا ئەبەدی ژی، کەواتە عشقا وی چ جاران ناهێت گوهۆڕین"(چیتیک، ١٣٩٩: ٩١). ئەڤێ هزرێ مەلایێ جزیری ژی پەسەند دکەت و ب دیتنا وی هێشتا ئەف عالەم نەبوو، چەرخێ

گەردوونی و ئەڤ گونبەدا تەپکا ئەردی نەبوو، عەرش و کورسی هێشتا نەددیاربوون، وی دەمی خودێ هەبوو، عشق ل گەل خودێ هەبوو. هەروەکو کەرەم دکەت:

"عەرش و کورسی هێژد مەخفی بوون د کەنزا قودرەتێ

حوسنێ حەق بوو د ئستوائێ لامعا عشقێ هەبوو"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۳۷).

عشق ژ ئالیێن جوداڤە هاتییە پێناسەکرن، هەلبەت پێناسەیەکا هەر ئالیەکێ زێدەتر خوە د ناڤ چارچووڤێ وێ هزرێدا دبینت، ل دەڤ فەیلەسۆفێ مەشائی فارابی کو ئێک ژ مەزنە فەیلەسۆفێن موسلمانە د ناڤ آراء اهل المدینة الفاضلە وەسا هاتییە پێناسەکرن "د ئەگەرا ئێکێدا، موحب –ئەوێ عاشق- هەمان مەحبووبە، مەدحکار هەمان مەدح کرییە، عاشق هەمان مەعشووقە، هەرچەند ئەڤ گۆتن بەروڤاژی نوکەییا مەیە، چونکی ل دەڤ مە مەحبووب فەزیلەت و جوانییە، بەلێ موحب نە فەزیلەت و جوانییە، بەلکو ئەو ل دەڤ مە هێژەکا دییە و نە مەحبووبە، بەلێ ئەو د ناڤ ئەگەرا ئێکێدا عاشق هەمان مەعشووقە و موحب هەمان مەحبووبە، لەورا ئەو دبت مەحبووبێ ئێکێ و مەعشووقێ ئێکێ، ڤێجا کەسەکێ ئەو بڤێت یان نەڤێت، ڤێجا کەسەک لێ عاشق ببت یان نەبت"(چیتیک، ۱۳۹۹: ٤٤٤). ل دویڤ ئەڤێ فکرا فەیلەسۆفێ مەشائی، عشق ئەصالەت و کەڤناربیا خوە وەردگرت، هەورەکو مەلایێ جزیری و عارفێن دی ژی ل ئەوێ باوەر کو "عشقە ئەصلێ عالەمێ"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۳۷).

عرفان جوداهیێ د ناڤبەرا دوو جۆرێن عشقێدا دکەت، ئەو ب سەر "عشقا مەجازی و عشقا حەقیقیدا دابەش دکەت" و هەر ئێک ژ ئەڤان تێگەهان واتایا خوە هەیە "عسقا حەقیقی خودایییە و عشقا مەجازی ژی مرۆڤییە، ئەو ژی گەلەک جاران بەرەڤ یا حەقیقی دچت"(شوان، ۲۰۱۰: ۲٤۰). عشقا ئیلاهی ل دەڤ سۆفی و عارفان ب ڕەنگەکێ دیار دەردکەڤت و خوە د قالبەکێ هزرێن فەلسەفی یێن تەسەوفیدا دبینن، هەر چەند عشق وەکو مەسەلەیەک د ناڤ ژێدەرێن ئیسلامیدا و ل دەڤ صەحابییان ئەڤ زاراڤ نەهاتییە بکارئینان و نێزیکترین پەیڤ ژ ئەڤێ زاراڤی، ئەو ژی (حب) و پێکهاتێن وێنە، کەواتە "عشق د ژێدەرێن شەرعیدا وەکی کیتاب و سونەتێ و گۆتنێن صەحابییان دا، ئیکجار نەهاتییە بکارئینان، بەلکو پەیڤا (مەحەببەت) د ئەڤان ژێدەراندا هاتییە، وەکو: مەحەببەتا خودێ، مەحەببەتا ڕاستیێ، مەحەببەتا دینی...، بەلێ نوکە پەیڤا عشق ل نک خاص و عامان پتر دئێتە بکارئینان، ئەڤ پەیڤە ل وان خوەشتر دئێت"(دۆسکی، ۲۰۲۰: ۲۰). بەلێ ب دیتنا ڤەکۆلەران دیرۆکا ئەڤێ هزرێ بۆ سەردەمێن کەڤنتر ڤەدگەرت، د ناڤ پەرتووکا گولزاردا، ڤەکۆلەرێ کورد (تەحسین دۆسکی) ئاماژێ ب وێ یەکێ دکەت "هەرچەند ئەهلێ تەسەوفێ پتر ب ڤێ مەسەلێ ڤە یێن هاتینە گرێدان و پێ هاتینە نیاسین، بەلێ ئەو ب خوە ڕەھ و ڕیشالێن ڤێ مەسەلێ

کویرترن، و بنیاتا وێ ئەم ب ئاشکەرایی د دەقێن د کیتاب و سوننەتێدا دبینین، هەروەسا د سلووکێ گەلەک زانا و خودێناسێن مە یێن پێشیێ دا، بەری کو تەصەووف د قالبەکێ فەلسەفی دا جهێ خوە د ناڤ موسلمانان دا ببینت"(دۆسکی، ۲۰۲۲: ۱٦۰).

عشق ل دەڤ ئەهلێ دلان -سۆفیان- حالەکە ب سەر دەروونێ کەسێ خودێناسدا دهێت و ئەو دەم بۆ دەمی دهێت گوهۆڕین "مەحەببەت ل نک وان حالەکە، مرۆڤ دگەهێ، نەکو مەقامەکە ئەو ژێ دەرباز دبت، مەعنا: د هەمی مەقامێن چوونا بەر ب مەحبووبێڤە دڤێت سالکی مەحەببەت پێرا بت، و هەر مەقامەکێ ئەو لێ بت، ئەگەر مەحەببەت پێرا نەبت، هەر کارەکێ ئەو بکەت دێ یێ بێ فایدە بت"(دۆسکی، ۲۰۲۰: ۲۱). کەواتە هەر کریارەکا کەسێ عارف و خودێناس دکەت، دڤێت بنیاتا وێ ل سەر عشقا خودێ بهێت ئاڤاکرن، یان ئەو کار ناهێتە قەبویلکرن.

عشق؛ ئەگەر ب ئەڤێ قەدەرا مەزن د ناڤ زارێ ئەیب و زانایێن مەدا هات بت گۆتن، کەواتە تشتەکە گرنگییا خوە هەیە، پرسەک ل ئەڤێرێ سەرهلددەت: ئەرێ گرنگییا عشقێ چییە؟ بەرسڤا ئەڤێ پرسێ ژی د سێ خالاندا ئاشکرا دبت:

ئێک: تشتێ مە و خودێ دگەهینت ئێک، عوبوودییەتە، و عوبوودییەت ژی ب مەحەببەتێڤە گرێدایە، چ دەما مەحەببەت نەما، عوبوودییەت ژی نامینت.

دوو: مەحەببەت ئێک ژ مەنزیلەتێن گرنگە ل دەڤ سالکی و دڤێت بەر ب خودێ ڤە بچت، چ دەما چێنابت دلێ سالکی ژ مەحەببەتێ خالی بت.

سێ مەحەببەت بۆ ئیمانێ و کریاران، بۆ مەقامات و حالان، وەکی ڕووحێیە بۆ لەشی، چ دەما ڕووح نەما، لەش دێ بتە تشتەکێ مرار. (دۆسکی، ۲۰۲۰: ۲٦).

گرنگییا ڤەکۆلینێ؛ د وێ چەندێدایە ئێکەمین جارە ژ گۆشەنیگایا قوتابخانەیێن ئەخلاقیڤە بەرێخوەدان بۆ پرسا عشقێ د ناڤ دیوانا مەلایێ جزیریدا دهێتەکرن، هەر چەند پێشتر چەندین ڤەکۆلینان بەحسا بابەتێ عشقێ ل دەڤ مەلایێ جزیری کریە، بەڵێ کەسێ بەحسا ئەڤێ ئالیێ گرنگ نەکریە.

ئارمانج ژ ڤەکۆلینێ؛ ئەوە ئەم بشێین بەرسڤا چەند پرسێن مینا: ئەرێ جهێ عشق د ناڤ دیتنێن ئەخلاقیدا ل کیڤەیە؟ ئایا عشق پرسەکا ئەخلاقییە یان بلندتر؟ ئەرێ ئەخلاق د دیتنا هەمی قوتابخانەیاندا وەکو ئێکە یان جودا؟ دبنە ئارمانجێن ڤەکۆلینێ.

سنوورێ ڤەکۆلینێ؛ د هەردوو تێگەهێن (عشق و ئەخلاق)دایە، کریارا وێ ژی ل سەر شعرا مەلایێ جزیریە، ئێکەمین جار قوتابخانەیێن ئەخلاقی هاتیینە دیارکرن، پاشان ل دویڤ دیتنا ئەوان قوتابخانەیان شعرا مەلایێ جزیری هاتییە ئەنالیزەکرن.

ڕێبازا ڤەکۆلینێ؛ خوە د چارچووڤێ ڕەخنا ئەدەبیدا دگرت، ب تایبەت ڕەخنا ڕەوشتی، کەواتە دیتنا بەرهەما مەلایێ جزیری ژ گۆشەیا ئەخلاقیڤە و گرێدایی ب چەند قوتابخانەیێن ڕەوشتیڤە.

کارێن بووری، بەرهەمێ ب زمانێ عەرەبی ب ناڤێ (فلسفة العشق اللهي) یا نڤیسەر (محمد امين الدوسكي) ئەڤا سالا (٢٠١٠) هاتییە چاپکرن، نڤیسەر ل سەر پلەیێن عشقێ د دیوانا جزیریدا ڕاوەستیایە. دیسان ئەو گۆتارا ژ ئالیێ بەرێز (M. Zahir ER-TEKİNi)ڤە ل ژێر ناڤێ (Agirê ‘Işqê di Perspektîfa Mela de) ل سالا (٢٠١٧) هاتییە بەلاڤکرن، ڤەکۆلەر تێدا ل سەر تێگەهێن سۆتنێ و گرێدای ب عشقێڤە بەحس دکەت. دیسان ڤەکۆلەر (Dilêr DAWOD FETAH) گۆتارەک ب ناڤێ (TÊGEHA EŞQÊ DI ŞIÎRA MELAYÊ CIZÎRÎ DE) ل سالا (٢٠١٨) بەلاڤکرییە و ئەو ژی تێگەهێ عشقێ ل دەڤ مەلای بەحس دکەت. ئەم دشێین ئاماژێ ب نڤیسینا پەرتووکا (شیعری سۆفیانه له ئەدەبی کۆنی کوردیدا) یا نڤیسەر (ئیبراهیم ئەحمەد شوان) بکەین یاکو ل سالا (٢٠٢١) چاپ بووی، تێدا بەحس ل عشقا حەقیقی و مەجازی هاتییەکرن، بەلێ زێدەتر ل دەڤ ئەحمەدێ خانییە. هەروەسا پەرتووکا (ڕەنگڤەدانا سۆفیگەریێ د هۆزانێن جزیری دا) یا نڤیسەر (وحید سندی) ئەڤا ل سالا (٢٠٢١) هاتییە چاپکرن، بکەین، تێدا نڤیسکار ل سەر ئالیێ عشقێ د شعرا جزیریدا ڕاوەستیایە و شرۆڤەکرییە. ئەڤا ڤەکۆلینا مە ژ ئەڤان کارێن پێشتر جودا دکەت، ئەو ژی بەرێخوەدانە ل عشقا مەلایێ جزیری ژ گۆشەنیگایا قوتابخانەیێن ئەخلاقیڤە و هەتا نها کەسێ ئەڤ کار ب ڤێ دیتنێ ل سەر شعرا مەلایێ جزیری نەکرییە.

فەلسەفا ئەخلاقی

ئەخلاق ئێک ژ بنەمایێن گرنگ د جهیانا مرۆڤایەتیدا دهێت. مرۆڤ د هەبوون و پەیدابوونا خوەدا پێدڤێ ب هندەک ڕەفتار و کریارێن جودادا تاکو ئەنجامبدەت، هەر کریارەک یان ڕەفتارەکا بهێتەکرن فەلسەفا ڕوەشتی خوە د ناڤدا دبینت، چونکە، ڕوەشت و بیناتێ ئاڤاکرنا جڤاکێ و کەسێن جڤاکیە؛ ب ڕێکا ئەخلاقی دشێن کەسایەتی و ڕوەشتێ کەسان بنیاسین، ئەخلاق ب خالا سەرەکیا دیتن و پێشکەفنا جڤاک و کەسایەتیا کەسان دهێت، جڤاکەکێ ساخلەم پێدڤێ ئەخلاقەکێ ساخلەمە، تاکو ب شێن ڕوەشتی وەکو بنیاتێ ئاڤاکرن جڤاکی بیینن، پێدڤە کو ئەخلاقەکێ ساخلەم د کار، کریار و ڕەفتارێن مرۆڤاندا هەبیت و بهێتە دیتن.

فەلسەفە و ئەخلاق دوو تێگەهێن جودانە و هەر ئێک ژ ئەوان واتایێن خوە یێن سەربەخۆ هەنە. واتایا فەلسەفێ "واتا حیکمەت و ڤیانا حیکمەتێ ددەت، ئەو ڤیانا حیکمەتێ فەلسەفەیە یاکو پێکولا ل سەر پرسیارێن بنەرەتی یێن وەکو: ئەم کینە؟ بۆچی؟ دکەت"(Paul,6, 2013) فەلسەفە د واتایا خوە یا گشتیدا ب واتایا پرسیارکرن دهێت، ئەڤ چەندە ژی بۆ وێ یەکێیە ل سەر هەر تشتەکی دڤێت زانینەک هەبت، ئەڤ زانستە پێکولا دکەت، بەرسڤا بابەتێن جودا دگەرهت و ئەڤ زانستە

خوه د ناڤا زۆربەیا زانستێن مرۆڤایەتی و زانستیدا دبینیت. مانوێل ڤیلاسکینز[3] دبێژت:"ئەخلاق وەکو بەشەکێ فەلسەفێ یە، ل سەر ئەوێ چەندێ کار دکەت چ دروستە یان نەدروستە، چ باشە یان چ خرابە" (Domenic, 1, 2012) کەواتە ل گوهرێ ئەڤێ بۆچوونا فەلسەفی؛ ئەخلاق ب واتایا کریارێن مرۆڤان ئەڤجا دروست یان خراب دهێت، مرۆڤ وەکو بونەوەرەکێ خودایی؛ خودان ڕەفتار و کریارێن جۆراجۆرن، هەر مرۆڤەک د ئەڤان ڕەفتارندا یێ جیاوازە ژ مرۆڤەکێ دی، مرۆڤ ل گورە ئەخلاق سەرەدەرێ دگەل دەوربەران دکەت، سەرەدەریکرینا ژیانێ دگەل دەوروبەران پێدڤی ب راستگویی هەیە، ئەگەر مرۆڤ د هەر کارەکیدا یێ ڕاستگو بت، دێ بیتە ئەگەر هەبوونا ئەخلاقەکێ باش، ڕاستگویی ئێک ژ خالێن ڕوەشتینە، مرۆڤ دەمێ پێکولا کارێن درەو یان فێلبازیا ل مرۆڤان بکەت دێ بیتە کەسەک خراب و د ئەنجامدا دێ کارێن خراب ژی ئەنجامدت، ڕێکا ئەخلاقی دیتنا کەسێن باش یان خراب و ڕاستگویا مرۆڤان دیار دبیت.

فەلسەفا ئەخلاق و ئەخلاق کریارەکا لڤینەرە د ناڤا ناخ و جڤاکێ مرۆڤاهیێدا، بەردەوام ژ بۆ مرۆڤی یا پێدڤیە. هەر جڤاکەکی هەبیت ل گوهرێ ژینگەها خوە سەرەدەرێ دگەل جڤاکی دکەت، ژینگەهەکا خودان دیانەتەکا موسلمان بت، دێ ل گورەی ئەوی ئایینی سەرەدەرێ کەت، هەر ئاینەک خودایی خودان چەندین لایەنێن باشێن ئەخلاقیە، ئەڤ لاینێن ئەخلاقی دبنە ڕێک مرۆڤ ژ خرابێ بەرەڤ باشێ بچت، هەروەسا ژینگەها کەلتووری و دابونەریتان ژی کاریگەرێ ل سەر جڤاکی مرۆڤی هەیە، نموونە: کەسەک ل گوهرێ دابونەریتێن خوە دزانت کا چەوا ڕێزێ ل مرۆڤێن دانعەمریان یێ ژ خوە مەزنتر بگرت، ئەڤ ڕێزگرتنە ئێک ژ خالێن فەلسەفەیا ئەخلاقی دهێت نیاسین، چونکی دەمێ ڕێزگرتن د ناڤا جڤاکیدا هەبیت، دێ د بەرمبەردا لایەنێ ئەخلاقێ ئەوی جڤاکی ژی بەرەڤ باشێ چت.

تیۆر و قوتابخانەیێن ئەخلاقی:

د بیاڤێ پێشڤەچوونا زانستێن مرۆڤایەتی و دیتنا زانا و فەیلەسوفان ژ بۆ هەر پێدڤیاتیەک مرۆڤایەتی، چەند قوتابخانە و تیۆرێن جودا سەرهلداینە. فەلسەفەیا ئەخلاقی ل گورەی بۆچوونا چەند ئایین، فەیلەسوف، بیرمەندان چەندین قوتابخانەیێن جودا سەرهلداینە، هەر قوتابخانەیەکا ئەخلاقی د هەر بیاڤەکیدا جوداهی پێڤە دیارە و ژ گوشەنیگایەکا جوداڤە تەماشەیی فەلسەفەیا ڕوەشتی دکەن. د پەرتووکاeight theories of ethics یا نڤیسەر Gordon graham د پێشەکیا ئەڤێ پەرتووکێدا ئاماژە

3 - Manuel Velasqquez

ب هەشت قوتابخانەیێن ئەخلاقی کریيە، ئەڤ قوتابخانە چەند لاینێن جوداجودا دەربارەیی فەلسەفەیا ڕەشتی دیاردکەن.

قوتابخانەیا خوەپەرێسی (egoism)

قوتابخانەیا خوشگوزەرانی (Hedonism)

قوتابخانەیا سرۆشتیەت و ئەخلاق وەکو ساخلەت(Naturalism and Virtue Theory)

قوتابخانەیا هەبوونگەرای (Existentoalism)

قوتابخانەیا کانتزیزم (Kantianism)

قوتابخانەیا سودگەرای (Utilitarianism)

قوتابخانەیا گرێبەستگەرای (Contractualism)

قوتابخانەیا ئایینی (Religion)

قوتابخانەیا نەئەنجامگەر(Non-Consequentialist)

قوتابخانەیا بەهادارێ (Value Theory).

1. قوتابخانەیا خوەپەرێسی[4]

ئەڤ قوتابخانەی ل گورەی دیتنا کەسی تەماشەیی ئەخلاقی دکەت، مرۆڤ تنێ تشت بۆ خوە دڤێن، دشێین بێژین: ئەگەر تشتەک گەلەک سودمەند و باش بیت ئەو بۆ منە و ئەو تشت یان کریار ئەخلاقییە، ب تنێ ئەز مافدارم. ل گورەی دیتنا ئەڤی قوتابخانەیێ ب تنێ مرۆڤی چاڤ ل سەر ئەوان تشتا یان هەر کاودانەکێ یە ڕویبدەت، یا باش بیت بۆ من، ئەڤ چەندە ژی تنێ تاکە کەس د ناڤدا یێ مافدارە، نەکو کەسێن بەرامبەر(حەمە غەریب، ٢٠٢١: ٤٠). هندەک جاران ژی مرۆڤی وەکو ئەز ئەزاتی ب تنێ دێ ئەوێ کریارا ئەخلاقی کەت یاکو بۆ ئەوی باش و ڕەنگە ئەڤ کریار بیت ئەگەرێ دەستڤەئینانا هندەک دەستکەفتیان بۆ ئەوی، ئەڤ چەند دبت ل سەر ملێ کەسێن دیتر بهێتە ئەنجامدان، چونکی ئەو ب تنێ ئەوێ کریارێ دکەت ئەڤا د بەرژەوەندییا ئەویدایە، ئەڤ چەندە ژی ل گوەری جڤاک و دەروویەر و ڤیانا خوە دکەت، یان دبت هزر بکەت باشترین ژیان ئەوە د ناڤدا سەربکەڤم بۆ ب دەستڤەئینانا ئەوی تشتێ من بڤێت. (Hans, 2010: 218).

ئەگەر ئەم بەرێخوەدانێ ل شعرا عشقا ئیلاهی د ناڤ دیوانێن تەسەوفیدا بکەین، نەمازە شعرا مەلایێ جزیری، دێ بینین، دیوانا مەلایی یا پڕ و تژیيە ژ ئەڤی بابەتی، شاعرێ عارف هەمی دەمان د بزاڤێدایە بگەهت مەعشووقێ و ب وەصلەتا وێ شاد ببت، بەلێ وەکو ئەم دزانین ئەڤ ڤێکگەهشتنا ل گەل مەعشووقێ حەقیقی کو خودایە

4 - egoism

تشتەکە نابت، هەتا کەسێ عارف د رێکا مەعشووقێدا (فەنا) نەبت و ب تێگەها جزیری دێ ژی نوی ل گەل مەعشووقێ (باقی) بت. مەلا دبێژت:

"عاشق و مەعشووق دا واصل ب یەک بن بێ حجاب

مەحوو بوو بذذات عاشق لەود عشــقێ پەردەبوو"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۳۸).

عارف د ئایینێ عشقێدا هەمی دەمان تەریقێ تەی دکەت، داکو ب مەعشووقێ واصل ببت و ئەو پەردەیا د ناڤبەرا خوە و وێدا نەهێلت، بەڵێ ئەڤ چەند وی دەمی پەیدا دبت، ئەو دەما عاشق خوە ژ دەست ددەت و دبت ئەو (مەعشووق)، کەواتە "پاش ل فەنای فی اللە ب مەرتەبا بقاء باللە دگەهن، ئەو چشتێ دبینن د خۆدا دبینن، ئەو چشتێ دناسن و سەرگەردانیا وان د وجودا خۆدایە"(بخارائی، ۲۰۰۲: ۱٤٦). ئانکو ب ذاتێ خوە نامینت و فانی ببت، ژ نوی ل گەل مەعشووقێ خوە دکەڤت د حالەتێ بەقا و مانا هەر و هەردا.

ئەگەر ئەم بهێین و ب دیتنا "ئەگەر تشتەک گەلەک مفادار و باش بت ئەو بۆ منە و ئەو تشت یان کریار ئەخلاقییە یا ب تنێ ئەز مافدار بم" کو ب ناڤێ قوتابخانەیا خوەپەرێسی دهێت ناڤکرن، **هەلسەنگاندنێ بۆ ئەڤێ دەقێ بووری ژشعرا مەلایی جزیری بکەین، وی دەمی ئەم دشێین بێژین: عشق ل دویڤ ئەڤی پیڤەرێ قوربانیدانێ بۆ مەعشووقێ و هەتا دگەهت ڕاددا خوەگوریکرنێ ژی و تێچوونا عاشقی، بەڵێ د گەل هندێدا تەمام کریارەکا ئەخلاقییە و چونکی مفایێ وێ کریارێ ب تنێ بوو وی هەیە**. ڕاستە ژی کەسێ عارف و سۆفی نەکەسەکێ خوەپەرێسە، ئەوی دنیا بۆ هەمیان دڤێت، بەڵێ ب گۆتنا وی **"دل یەکە دێ عشق یەک بت عاشقی یەک یاربەس"**، ئەوی مەعشووق بۆ خوە دڤێت، چونکی "عاشق د ناڤ ژیانا خوەدا چ تشتی ژبلی مەعشووقا خوە نابینت"(سندی، ۲۰۲۱: ٦٥).

2. قوتابخانەیا خوشگوزەرانی، چێژپەرستی[5]

مەبەست ژ ئەخلاقی ب دیتنا ئەڤێ قوتابخانەیێ، ئانکو هەر تشتەکێ مفا د ناڤدا بت، ئەو چێژبەخشە و ئەخلاقییە، مرۆڤ د ناخێ خوەدا پێکولا ئەوێ چەندێ دکەت خوەشیێ پەیدابکەت یان یێ کەیف خوەشبت، ئەڤ چەند ژی دێ ل گورەی دەوروبەرێن ئەوی بت، ڕەنگە ئەو خوشیێ ژ هندەک ڕەفتار و کریارێن کەسێن دیتر ببنت، ئەڤ چەندە ژی ل دەڤ ئەوان ئەخلاقە. ل ئەڤێرێ پرسیارەک سەرهلددەت، ئەو ژی: ئەرێ چێژ کریارەکە هەژیە ل سەر کریارێن ئەخلاقی؟ ل گورەیی فەیلەسوفێن ئەخلاقی، وەسا دبینن مرۆڤان مەیلا بەرەڤ خوەشیێ هەیە، وەک ئارمانجا دووماهییا کریاران، چێژوەرگرتن بریتیە ژ بەرچاڤوەرگرتنا چێژێ وەکو بنەمایەکێ ب بها ل پشت هەمی

Hedonsim - 5

کریارێن مرۆڤی، کەواتە وەرگرتنا چێژێ گرێدایە ب کریارێن مرۆڤانڤە، هەر کریارەکا بهێت ئەنجامدان، دێ بۆ کەسێن دڤێت چێژێ ببین، چێژ وەرگرتنە. (Afzal, Rezvaneh, 2016, 2096).

عارف د عشقا مەجازیدا دەرباز دبت بەرەڤ عشقا حەقیقی، د پێنگاڤا خوە یا ئێکێ یا عشقێدادبت ڕازی نەبت هەمی تشتەکی و هەتا خوە ژی ژ دەست بدەت، کەواتە هێشتا هندەک قوربانیدان دمینت، ژ بەرکو د ئەوێ پێنگاڤێدا لەش سەنتەرێ هەلگرتنا عشقێیە و هەردوو مەحبووب ب وێ ڕێکێ ب هەڤ شاد دبن، بەلێ د پێنگاڤا دوویێدا (عشقا حەقیقی) عشق ژ چارچووڤێ دوو لەشان دەردکەڤت، بەرەڤ جیهانا ڕووحی دچت، لەورا ل دەڤ کەسێ عاشق گەلەک ئاسییە خوە قوربان بکەت و لەززەتێ بۆ خوە ژ ئەوێ قوربانیدانێ دبینت، مەلا کەرەم دکەت:

"عەقدێ ئحرامێ دەما دلبەرخـویابی (فـرض عـین)
سوجدەیەک بەروان دوو برهان ناگرت جهـ سەد نماز
عیدە و میرێ مە ئیرۆ دەرگـەهێ لـوطفێ ڤـەکر
گۆ: مەلا هنگی بخوازی دێ بدم بـەس تـو بخـواز"(جزیری، ۲۰۲۰: ۱۲۰).

قوتابخانەیا چێژپەرەستییێ وەسا بەرێ خوە ددەت کریار و گۆتنان "هەر تشتەکێ مفادار بت، ئەو چێژبەخشە و ئەخلاقییە" کەواتە چێژ و لەززەت دبت سەنتەرێ دیارکرنا کریار کا ئەخلاقییە یان نە، ل دویڤ ئەڤی ڕەهەندێ سەرەکی یێ ئەڤێ قوتابخانێ، ئەم دشێین دیاربکەین عشقا سۆفیانە ل دویڤ ئەڤی دەڤێ بووری تەمام کریارەکا ئەخلاقییە، کەواتە خوە د ناڤ قالبێ ئەخلاقیدا دگرت، چونکی ئەو چێژا مەلا ژ عشقا خوە دبینت، ئەوێ چێژێ د ناڤ سەد نڤێژاندا نابینت، ئەڤەیە ئولا عشقێ و سەنتەربوونا وێ، دەما دلبەر ل پێش چاڤێن وی دیار دبت، هەمی چێژ و خوەشییا مەلایی د ئەڤێ چەندێدایە، کەواتە وەرگرتنا چێژ و لەززەتێ ل سەر حسێبا یێن دی، کو ل ڤێرێ مەعشووقە، ژ بنەمایێن ئەخلاقی یێن ئەڤێ قوتابخانێ نە، تەمام جزیری پەیرەو کرییە، لەورا دشێین بێژین: **هزرا مەلایێ جزیری د بارا عشقێدا ل دویڤ پیڤەرێن قوتابخانا چێژپەرستییێ کریارەکا ئەخلاقانەیە.** یان ژی مەلا ل جهەکێ دی کەرەم دکەت:

"عیدە و حەبیبێ نەذرە لێ یان دێ ب قوربان بی مـەلێ
یا ڕەب ببینم ڕۆژهـەلێ سککین د دەست قەصصاب دا"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۲).

مەلا ل ڤێرێ هەمی خوەزیبان ڕادهێلت هەتاڤا سپێدەیا جەژنێ دەرکەڤت، چونکی ئەو سپێدەهییەکا جودایە ژ سپێدەهی یێن دی، ژ بەرکو مەعشووقێ نەزرەک ل سەرە و دڤێت قوربانی بدەت، ئەو قوربانی ژی مەلایە، هوسا مەلا هەمی خوەشییا خوە د دیمەنێ کێر و دەستێن بخوین یێن مەعشووقێدا دبینت. ب دیتنا مە ئەڤە کۆپیتکا چێژبەخشییا ڕووحییە مەلا گەهشتی یێ، لەورا ئەگەر ئەم ئەخلاقی ب کریارا

چێژبەخشینێڤە گرێ بدەین، ل دویڤ ئەڤێ قوتابخانێ، عشقا تەسەوفی یا وەکو یا جزیری ب تەمامی دبت کریارەکا ئەخلاقانە.

3. قوتابخانەیا سرۆشتیەت و ئەخلاق وەکو ساخلەت[6]

ئەڤ قوتابخانە دژی قوتابخانەیا بەری نوکەیە، نابت مرۆڤ چێژا خوە ژ کەسێن دەوروبەر وەربگرت، بەلکو دڤێت ئەڤ چەندە ژ سرۆشتێ مرۆڤی ب خوە بت، ئانکو ژ سرۆشتی بهێت، دڤێت ئەم چاڤەرێ ئەوێ چەندێ بین تشتێن گرنگ دەربارەیی خوە بزانین. ل بەرچاڤگرتنا دەستووری سرۆشتی خوە جهێ جیاواز د جیهانا سرۆشتیدا، مرۆڤ بوونەوەرەکێ خودایی خودان مێشکەک بزوێنەرە، دڤێت بەردەوام پێکولا ئەوێ چەندێ بکەت، ئەو چیە و چ دڤێت؟ تایبەت د سرۆشتێ خوەدا، ئەو جڤاکێ مرۆڤ د ناڤدا دژیت، ئەو ژینگەها د ناڤدا دژیت، چونکی ژینگەها جڤاکی کاریگەرێن ل سەر مرۆڤی دکەت، هەست ب هەبوونا خوە و شرۆشتی خوە بکەت، مرۆڤ هزر بکەت چ باشە و چ نەباشە، ئەڤ چەندە ژی ل گورەی سرۆشتێ مرۆڤییە، ئەو ژینگەها ئەو د ناڤدا دژیت(Grahm, 2004, 55)

ئەگەر د قوتابخانەیا چێژپەرستیێدا، وەرگرتنا چێژێ ژ کەسانێن دەردوور بنەمایێ سەرەکی یێ ئەخلاقی بت، بەلێ د ئەڤێ قوتابخانەیدا ئەڤ تێگەهـ دهێت گوهۆڕین، ل دەڤ ئەوان نابت ئەم چێژێ ژ دەردوورێن خوە وەرگرین، بەلکو دڤێت چێژ و لەززەت ژ سرۆشتێ مرۆڤی بت، وی دەمی دبت کارەک یان گۆتنەکا ئەخلاقیانە. ئەگەر ل دویڤ ئەڤێ پیڤەرێ مە گۆتی، بەرێ خوە بدەینە دیوانا مەلایێ جزیری و بابەتێ عشقێ، **ئەگەر ئەم وێ وەکو عشقەکا مەجازی وەربگرین، وی دەمی عشق دبت کریارەکا نەئەخلاقی، بەلێ ئەگەر وەکو عشقا حەقیقی سەرەدەرێن د گەلدا بکەین، وی دەمی ژ بەرکو وەرگرتنا چێژو لەززەتێ ژسرۆشتێ وی ب خوەیە، کەواتە دشێین بێژین: عشق کریارەکا ئەخلاقانەیە.** مەلایێ جزیری کەرەم دکەت:

"مەلا مە ل گەردەنا دلبەرژنوو سەد بووسە ماین دەین

مەجالێ دێ بخوازم ژێ دبێ دەینێ تە (فـوق العـین)"(جزیری، ۲۰۲۰: ۱۸۳).

ئەگەر ب دیتنەکا ئەخلاقیانە ل دویڤ ئەڤێ قوتابخانەیا سرۆشتیەت تەماشەی ئەڤێ مالکا شعری بکەین، ئەگەر ئەوێ ب عشقا مەجازی وەربگرین، دشێین بێژین: عشقا مەلایی کریارەکا نەئەخلاقانەیە، ژ بەرکو چێژا خوە د کەسانێن دیدا دیتییە، ل ڤێرێ ژی جهێ چێژ و لەززەتا وی مەعشووقە، ئەو ژی پرسا ماچکرنا مەحبووبێیە، بەلێ ئەگەر ئەوێ بەرەڤ بابەتێ عشقا ئیلاهی و یا حەقیقیڤە ببین، کو ئەو بنیاتا شعرا جزیرییە، دشێین بێژین: عشقا ئیلاهی ل دویڤ قوتابخانەیا سرۆشتیەتێ تەمام کریارەکا

Naturalism and Virtue Theory - 6

ئەخلاقانەیە، ژ بەرکو شاعر د ژ سرۆشتێ خوە لەزەت وەرگرتییە، نەکو ژ خەلکەکێ دی.

4. قوتابخانەیا بونیاتگەری[7]

ئەف قوتابخانەیە گرنگی ب بهاهێن مرۆڤی ددەت، دبێژیت مرۆڤ یێ ئازادە داکو ژیان و ڕێکا خوە هەلبژێرت، یان دروستبکەت، کەواتە ل گوڕەی ئەڤێ ئاخفتنێ مرۆڤ دشێت هەر تشتی بکەت، مرۆڤ د ناخ و هزرێن خوەدا دشێت ببتە کەسەکێ ب ئەخلاق یان بێ ئەخلاق، ئەف تشتە گرێدای ب کەسایەتیا ویڤەیە، ئەڤێت ئەو هەلبژێرن، مرۆڤ ل گوڕەیی ئەڤێ تیۆرێ یێ سەرپشکریە بۆ هەلبژاتنا هەر تشتەکی ئەو بخوازت. ژان پۆل سارتەر [8]ئێک ژ رابەرێن ئەڤێ قوتابخانەیێ یە دبێژت:"مرۆڤ کویرترین بهایێن ژیانێ هەلدبژێرن و بوورینا دەمی ئەم پابەندی ئەوان دبین، ئەڤە ژی ل بەرامبەر ئەوان هەلبژاتنێن تایبەت یێن زۆر ب پابەندبوونێ بەرجەستە دکەین"(Alison, 2013,6) مرۆڤ یێ ئازادە د هەلبژادنا هەر تشتەکێ ژیانا خوەدا، هەر مرۆڤەک ل گورەیی هزر و ژینگەها ئەو د ناڤدا دژیت، دشێت ئەو تشتێ ئەوی بڤێت هەلبژێرت، ل دویڤ ئەوێ هەلبژاردنا کار و کریارێن خوە ئەنجامبدەت، ئەو دێ ل دویڤ ئەوان هەلبژارتنا پابەندی کریاران بت، هەر کریارەکا ئەنجامبدەت، دڤێت ل گورەی ئەوێ هەلبژاردنا ئەوی بت، مرۆڤی حەزا ڤیانا هەلبژاردنا ژیان و ڕێکخسناتا هەر تشتەکێ ئەویڤە گرێدایيە هەیە. ئەف تیۆرە گرنگییێ ب ئەڤێ چەندێ ددەت مرۆڤ یێ ئازادە.

کریارێن سۆڤی و عارفان ب دیتنا ئەوان، خودێ مرۆڤ ئازاد نەکریيە د چارەنڤیسێ ئەویدا، بەلکو ئەو د چارەنڤیسیدا هاتینە بنچاڤکرن و چارەنڤیسێ ئەوان دیارکریيە، کەواتە ئەو ل وێ باوەرێنە چارەنڤیسێ مرۆڤی خودێ ژ ڕۆژا ئەوەلڤە هەر کریارەک بۆ مرۆڤی دانایە و ب تنێ مرۆڤ شانۆگەریيەکێ ئەنجامددەت، بەلێ ب دیتنا ئەڤێ قوتابخانەیا بۆنیادگەری و ئالیێ وێ یێ تایبەت پۆل سارتەر، نەکو بۆنیادگەریا فەیلەسۆڤێ هۆلەندی سۆرن کیرکیگاردێ[9]، کریارا عەشقێ ب تەمامی کریارەکا نەئەخلاقییە، چونکی ب دیتنا عارفان عشق ژ ئەزەل هاتییە نڤیسین بۆ مرۆڤی. مەلایێ جزیری د بارا عشقێدا دبێژت:

"ما یەک نەفەسەک من دبتن بێت وووجودەک؟
دێ بێ تە چ بم؟ هەم ڕوحی و هەم نەفەسی تو!"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۳۹).

7 Existentoalism -
8 Sarter-
9 Soren Kierkegaard -

جزیری ل ئەڤێرێ دیار دکەت ئەوی چ شیان ل هەمبەری مەحبووبێ حەقیقی نینن، کەواتە ژ ئالیێ چارەنڤیسێ خوەڤە کەسەکێ شانۆکارە و ب تنێ ئەو ئەکتەرێ ژیانێیە، نەکو خودان چارەنڤیسەکێ ئازاد. **هوسا ب پیڤەرێن بۆنیادگەریا سارتەری ئەوکاریێ مەلایێ جزیری دکەت، کریارەکا تەمام نەئەخلاقیانەیە، چونکی ئەو ب خوە د ئەوی کاریدا نە ئازادە،** ڤێجا چەوا دێ وەکو ئەخلاقی سەرەدەرێ ل گەل کەین. هەلبەت وەکو پێشتر مە گۆتی، ئەڤ هەلسەنگاندن ل دویڤ بۆنیادگەریا سارتەریە، بەلێ ب بۆنیادگەریا سۆرن کیرکیگاردی کریارەکا تەمام ئەخلاقیانەیە و وەکو باوەرێ دچت د ناڤ بابەتێ سەروو ئەخلاقیدا.

5. قوتابخانەیا کانتزیزم[10]

کانت؛ ئێک ژ بیرمەند و فەیلەسوفێن سەدێ بیستێ دهێت نیاسین، ئەڤ کەسە ب ئێک ژ کەسێن پێشەنگ یێن فەلسەفەیا ئەخلاقییە، ئەوی زۆر گرنگی ب تێگەهێ ئەخلاقی دایە، چەند خالەکێن گرنگ دەربارەیی فەلسەفەیا ئەخلاقی ئازراندینە، بوویە جهێ گرنگیدانێ ژ بۆ نڤیسەر و جڤاکناسان ب گشتی، هەر ژ بەر گرنگی و باسکرنا ئەوی بۆ فەلسەفەیا ئەخلاقی، دیتن و بۆچوونێت ئەوی بووینە تیۆر ب ناڤێ تیۆرا کانتیزیزم هاتینە ب ناڤکرن.

ب شێوەکێ گشتی کانت سێ یاسایێن ئەخلاقی ددانت:

بنەمایێ گشتگیر: ل دویڤ ئەڤێ یاسایێ ئەوە، ئەوێ کریارێ بکە، هەر وەک تو بۆ هەمیان دکەی، تشتی باش دەربارەی ئەڤێ یاسایێ ئەوە ئەم کار بکەین، پێدڤیە هەمی کەس بکەت، نابت د ئەوی کاریدا دوودل بین، دڤێت د کارێ خوەدا هەڤپشک بین و ئەڤێ کاری ل سەر بنەمایێ مێشک یان وژدانێ ئەنجامبدەین. ب شێوەکێ گشتی ئەڤ یاسایە وەسا دیار دکەت، دڤێت جڤاک و مرۆڤ خالا گرنگ بن، کەواتە ئەو تشتێ بۆ من باش بت، دڤێت ئەو تشت بۆ کەسێن بەرامبەر ژی باش بت، ئانکو مرۆڤ و جڤاک هەڤپشک بن د ئەوی تشتیدا.

بنەمایێ کەرامەتا مرۆڤی: ب شێوەکێ کار بکە مرۆڤ بۆ تە ئارمانج بن. ل دەڤ کانتی ئەوە، دڤێت وەک ئارمانج سەرەدەرێ دگەل مرۆڤان بکەین، نەک وەکو ئامراز، مرۆڤ بوونەوەرکێ خودان مێشکەکێ بهێزە، دڤێت رێز ل بها و کەراماتا مرۆڤی بهێتە گرتن، ل دویڤ تیۆرا کانتی مرۆڤ بوونەوەرەکێ ئازادە، نابیت مرۆڤ بۆ مەرەما کەسی یان وەکو کویلە تەماشەی مرۆڤ بکەت.

سیاسەتا یاسا دانانێ: هەمی بابەتێ رەوشتی دڤێت هەڤسەنگبن، د ئەڤێ یاسایێدا هەر کەسەکێ مافێ خوە هەیە پێشنیازا تشتەکی بکەت، یێ هەڤسەنگ بن دگەل کەسێن

10 - Kantianism

دی، ل دەڤ کانتی ئەرک بۆ ئەرکی یە، دەمێ تو ئەرکەکی دکەی، نە تێ ئەو ئەرکە ژ بۆ تە مفادار بت، بەڵێ تە حەزا ئەوێ چەندێ هەبت کەسێن دیترژی سودمەند بن. (Md. lovelu, 2022,11).

ئەڤ خالێن کانتی ئاماژە پێکرین، ژ ئەوان خالێن کاریگەرن ژ بۆ لایەنێ ئەخلاقیێ هەر تاکەکی. د ژیانا مرۆڤییا رۆژانەدا و د هەر جڤاکەکێ مرۆڤایەتیێدا پێدڤیە بۆ یێ بەرامبەر ئەو تشتە بڤێت یێ مرۆڤی بۆ خوە بڤێت، مرۆڤ بوونەرەکە شیانێت تێ بوونێ نینن و نەشێت تێ بژیت، ژ بەر ئەڤێ چەندێ یا پێدڤیە مرۆڤی ڤیان و خواستا تشتا بۆ کەسێن بەرامبەر ژی هەبیت. ئارمانج بوون ژ کریارێن ئەرێنییە مرۆڤ ب ئارمانجڤە تەماشەیی مرۆڤان بکەت، چونکی ئەو ئارمانجە دێ بیتە ئەگەرێ هندێ مرۆڤی کریار و رەفتارێن باش ژ بۆ مرۆڤان بکەت، ل گورەی دیتنا کانتی دبێژت:"جوانی د هەبوونا خوەدا نینە، بەڵێ جڤاک ئەوێ جوانیێ پێ دبەخشیت"(میراودەلی، ۲۰۲۱، ۷۸). ئەگەر تەماشەی ئەوان هەر سێ خالێن سەری بکەین، ئەو گۆتنا کانتی ئەڤا دەربارەی جوانیێ کری دێ بۆ ئەوان خالان زڤرت، چونکی ئەو خالە ژ بۆ ئەخلاق و باشیا جڤاکی کرینە، هەر جڤاکەکێ لایەنێ رەوشتی و ڕاستگۆی د ناڤدا نەبت، دێ لایەنێ جوانیێ ژی کاریگەری ل سەر هەبت، ژ بەر ئەڤێ چەندێ جڤاکی ب گشتی پێدڤی ب جوانی و ئەخلاقەکێ باش هەیە، خێزان، جڤاک و مللەت ب گشتی دێ ب ئەخلاقەکێ ئەرێنی و کاریگەری پێشکەڤت.

بنەمایێن پرسا ئەخلاقیبوونێ ل دەڤ فەیلەسۆف کانتی؛ خوە د هەرسێ ئالییێن (گشتگیری، کەرامەت و یاسایی)دا دبینت، کەواتە ئەو کریار یان گۆتن یا ئەخلاقییە، هەردەما گشتگیربت و بۆ هەمی کەسان یا باش بت، دیسان رێز و حوورمەتێ پێشکێشی مرۆڤان بکەت، ئەو مانێ ژیانێ ب هەر کەسەکێ بدەت، ئەگەر ئەم بەرێ خوە بدەینە عەشقا تەسەوفی و یا عارەفەکێ مەزنێ وەکو مەلایێ جزیری، ئەم دشێین ئاماژێ ب ئەڤێ خالێ بدەین خوە د قالبەکێ ئەخلاقیدا هەلدگرت، هەروەکو شێخ ئەحمەد کەرەم دکەت:

"ئنسان ب من ناسووتە	گەرهەرد نێڤ صەدەڤێ
ژعالەما جەبەروو تە	شەمسە هاتی شەرەڤێ
تەنەززول ژلاهووتە	مەحبووبە جام د کەڤێ"(جزیری، ۲۰۲۰: ۳۲٦).

مرۆڤ د دیتنا مەلایێ جزیریدا، ئەو ژ سەرەکانیەک پیرۆزە، د ئەسڵێ خوەدا نە ژ ئەڤێ جیهانێیە، ئەو ژ جیهانا لاهووتییە، بەڵێ هاتییە د ناڤ ئەڤێ دنیاییدا و وەکو گەوهەرەکا د ناڤ سەدەفێدا، یان وەکو ڕۆژەکا گەش خۆیابوویە، ب ڕەنگەکێ ب رێزڤە دەرکەڤتییە، ئەو وەکو مەحبووبەکا جام د دەستیدایە. ب ئەڤی ڕەنگی ئەگەر بەرێخوەدانێ ل چارچووڤێ عشقا شێخ ئەحمەدی بۆ مرۆڤی بکەین، ئەو ڕەنگ تێدا خۆیا دبت کو

پرسا کەرامەتا مرۆڤی جهەکێ بەرفرەھ ل دەڤ شێخی وەرگرتییە، ئەو مرۆڤی د قالبێ گەوهەرەکا د ناڤ سەدەفێدا دبینت و سەرەکانییا وی نە ژ ئەڤێ دنیایێیە، بەلکو ژ جهەکێ پیرۆزە، هەر وەکو مەولانا جەلالەددینێ ڕۆمی د غەزەلا (١٦٧٤)دا ژ دیوانا (شمس) د ناڤ چەند مالکێن دەستپێکا شعرا خوەدا دبێژت:

"ما زبالاییم و بالا می‌رویم
ما زدریاییم و دریا می‌رویم
ما ازآن جا و ازاینجا نیستیم
ما زبی جاییم و بی جا می‌رویم"

ئانکو: ئەم ژ سەری هاتینە و دێ زڤرینە سەری، ئەم ژ دەریایێ نە و دێ زڤرین دەریایێ، ئەم نە ژ ئەوێرێ و ئەڤێرێ نە، بەلکو ئەم ژ بێ جهێ نە و دێ زڤرین بێ جهێ.

مەلایێ جزیری ئەڤ ڕێز ب کەرامەت ب مرۆڤی بەخشییە، نە ب تنێ بۆ خوە یان بۆ کەسەکێ ب تنێ، بەلکو ئەو ب ڕەنگەکێ گشتگیر بەرێخوەدانێ ل هەمی مرۆڤان دکەت، بێکو بابەتەکێ دینی، جڤاکی، چینایەتی...، بینت هەبوونێ، بەلکو هەمی مرۆڤان د ئێک شەکل و وێنەدا دبینت، ئەڤە هەمی ژی ژ ئەگەرا عشقێ دهێت، ئەڤا جزیری کرییە هێڤێنێ "مەیاندن و چیکرنا هۆزانا خوە، چونکی سەنگا سەرەکییا وێ هۆزانێ ل سەر عشقێیە"(سندی، ٢٠٢١: ١٣٥). کەواتە دیتنا شێخێ جزیری، **ل دویڤ قوتابخانا ئەخلاقییا کانتی، دیتنەکا ئەخلاقییە و تەمام خوە د قالبێ هزرا ئەخلاقیدا دبینت.**

6. قوتابخانەیا سودگەرای[11]

سودمەندی ئێک ژ بنەمایێن بەختەوەریێ ژ بۆ مرۆڤی دهێت هژماردن، مرۆڤ د ناخ و ڕێکا ژیانا خوەدا پێکولا هندێ دکەت، د هەر کار و کریارەکێدا یێ سودمەند بت، ئەڤ چەند ژی گریێدا ب جڤاک و ئەو جهێ مرۆڤ د ناڤدا دژیت، مرۆڤ پێکولا هندێ دکەت یێ سومەندتر بت ژ کەسێن بەرامبە، کا چەوا تیۆرا چێژبەخشێ چێژا کەسێن دەوروبەر وەردگرت، ب هەمان شێوە ژی مرۆڤ ژ جڤاک و کەسێن د ناڤ جڤاکیدا سودمەند دبت، ژ بەر ئەڤێ چەندێ؛ ئەڤ تیۆرە پێکولا سومەندیێ دکەت، ئەڤ چەندە یا گرێدایە ب مرۆڤ و کەسێن دەردوورا ویدا. ئەخلاقناس بێتنام[12] دەربارەی سودمەندیێ دبێژت:"بنەمایێ سومەندیێ؛ مەبەست ژێ ئەوە هەمی کریاران پەسەنددکەت، یان پەسەندناکەت، ڕەنگە حەزا زێدەکرن و کێمکرنا بەختەوەریێ هەبیت"(W.D, Hudson, 1973, 2) ب شێوەیەکێ گشتی مرۆڤ یێ بەرپرسە ژ هەر کار و کریارەکێ، ژ بەر ئەڤێ چەندێ دەمێ هەر کریارەکێ دکەت ئەوی دڤێت ئەو کریارە

11 - Utilitarianism

12 - Btenam

یا سومەند بت، چونکی مەرەما مرۆڤی ژ کریاران سودمەندیە، ئەگەر یێ سومەند نەبت، ڕەنگە بەرەڤ بەختەوەریێ نەچت، ل ڤێرێ دبیتە جهێ پرسیارێ ئەرێ ئەو دێ ئەوێ چەندێ پەسەندکەت یان نە؟ خالا سەرەکییا سودمەندیێ بەختەوەریە! ئەگەر یێ بەختەوەر نەبت، ڕەنگە پەسەندنەکەت و ڕێژەیا بەختەوەریێ کێم بت. زانا جون ستوار[13] دبێژت:"ئەو عەقیدەیا بنەمایێ ئەخلاقی، سودمەندی، مەزنترین بنەمایێ بەختەوەریێ پەسەنددکەت، وەسا دبینت و کریارێن مرۆڤی، مرۆڤی بەرەڤ بەختەوەریێ دبت"(W.D, Hudson, 1973) بەختەوەری ل گورەی ئەڤێ بۆچوونێ گرێدایە ب ئەوان کار و کریارێن مرۆڤ دکەت، هەر کریارەکا مرۆڤ بکەت، بوو هندێیە مرۆڤ تشتەکی ب دەستڤەبنت، ئەڤ چەندە ژی دێ بیتە ئەگەر هندێ یێ سومەند بت، ئەڤ خالە ببت ئەگەر هندێ مرۆڤ د جڤاک و ژینگەها خوەدا یێ بەختەوەر و سودمەند بت، ئەوە هەر مرۆڤەکی پێکولا کار و کریارێن باش بکەت، یان تنێ بۆ خوە دڤێن، هەر ل گورەیی ئەڤێ قوتابخانەیێ هەر کارەکێ ئەز بکەم و یێ سودمەند بت، ئەو کار و کریار دبت ئەخلاق.

مادەم نەرینا ئەڤێ قوتابخانێ بۆ ئەخلاقی خوە د قالبێ سۆدگەرایێدا دبینت، کەواتە ئەخلاق ب دیتنا وان ئەو تشتە یێ مفایێ مرۆڤی تێدا هەبت، ئەگەر ئەم ل دویڤ نەرینا ئەڤی تێگەهی بەرێ خوە بدەینە عشقا تەسەوف و عرفانی، ب تایبەت عشقا مەلایێ جزیری، ئەو دەما دەبێژت:

"ڕوهنییا چەهڤێن نەبینان مورشدێ مەجذووب و دینان
دارووێ دەرد و برینان من طەلەب دینا تەیە"(جزیری، ۲۰۲۰: ۲۱۸).

سود و مفایێ مەلایی هەمی د دیتنا مەعشووقێدایە، ئەو تێگەهێن وەکو (ڕوناهییا چاڤێ کوڕەیان، پیرێ کەسێن جەزبە گرتی، دەرمانێ دەر و برینان...)، ئەڤە هەمی و زێدەتر ژی ژ بۆی مەعشووقێ بکارهاتینە، کەواتە ئەوی دڤێت بۆ خوە مفایی ژ ئەوی مەعشووقی وەربگرت، ئەگەر ئەو مفا د دووماهیک جاردا ژی ژ تێچوون و فەنابوونا وی یا لەشی بت، بەلێ ڕووح بگەهت مەسکەنێ خوە یێ بلنداهییا ژێ هاتی، چونکی ل دەڤ مەولانایێ ڕۆمی "مەعشووق هەمیشە زیندییە و عاشق مری"(نصر، ١٣٩٤: ١٨٦). یان ب گۆتنا لاتینی یا ناڤدار "عشق مرنە (amor est mors)"(نصر، ١٣٩٤: ١٨٦).

لەورا ب پیڤەرێ مفاوەرگرتنا مرۆڤی، عشقا حەقیقی یا مەلایێ جزیری خوە د قالبەکێ ئەخلاقیدا دگرت و ئەم دشێین ئاماژێ ب ئەخلاقیبوونا ئەوێ بکەین.

جارنا ئەڤ قوتابخانەیە ب ناڤێ (ئارمانجگەرا)ی ژی دهێت نیاسین، د دیتنا ڤێ قوتابخانێدا، ئەو پرس یان کریار و گۆتن ڕەوشتیە، ئەگەر و ب تنێ ئەگەر، ب ئەندازەیا

13 John stwar-

هەر کارەکێ دێ بۆ وی کەسی دبت ئەگەرا دەستقەئینانا ئەنجامێن باش، زێدەتر ژ یێن خراب.

ئەڤ قوتابخانە دوو نەرینان ب خوەڤە دگرت:

-ئەخلاقێ بچویک: بهایێ ئەنجامێ کارێ کەسییە دبت پیڤەرێ دروستی و نەدروستیا کاری. ئەو ژی ڤان پیڤەران ب خوەڤە دگرت:

ا- خوەسەنتەریبوونا ڕەوشتی: وی دەمی کارێ مرۆڤی دروستە، ئەگەر ب کێمیڤە ئەندازەیا هەر کارەکێ ل هەمبەر ویە ببت ئەگەرا باشیێ، زێدەتر ژ خرابیێ.

ب- مفاگەرایی: ئەو کارێ مرۆڤی دروستە، ئەگەر ب کێمیڤە ئەندازەیا هەر کارەکێ دکەت ئالیێ ئەنجامێن وێ یێن باش زێدەترن ژ یێن خراب و ئەڤ یەک بۆ هەمی مرۆڤان.

ئەخلاقێ بچویک، مان و خوەشیا گیاندارێن ژێگرتی ب خێرا بلند دهێت نیاسین، دروست ئەوێ ب هندەێ ددەت زانین کو خێر بگەهت پتریان، ئەڤ گیاندار دبت ب تنێ مرۆڤ بن، یان گیا و گیانەوەران ژی ب خوەڤە بگرت، ئانکو ئەڤ جۆرێ ڕەوشتی زێدەتر ب دیتنا ڤێ قوتابخانێ یا گرێدایە ب گرۆپ و دەستەیانڤە، ئەو زێدەتر بۆ هندێ دچن خێر زێدەتر کارەکێ تاکیە، ئەڤ تاکە دبت پێکهاتا جڤاکی، بەڵێ ئەخلاقێ مەزن، بەروڤاژی جۆرێ بوری هزردکەت، د ڤێ قوتابخانێدا ئەو خێرا دهێت، دڤێت زێدەترین مفایێ وێ بۆ مان و بەختەوەریا گرۆپ و تشتێن وەکی دەولەت، مللەت، نەژاد، ئاین، نەتەوە، سرۆشت، ...هتد، یان ژی بۆ جیهانێ هەمێ بت، ل سەر ڤێ چەندێ ژ نوی دبێژنێ خێر، ئانکو ئەخلاق د دیتنا ڤێ قوتابخانێدا ئەوە خێر بگەهت ڕێژا زۆر(هولمز، ١٣٩٤: ٦٦).

-ئەخلاقێ مەزن: بهایێ ئەنجامان بۆ کۆمێ یان ژی زاتێ کۆما کەسان ل بەر چاڤ دهێت گرتن، ئەڤە دبت نیشانا دروستی یان خرابیا ڕەوشتی(هولمز، ١٣٩٤: ٤٧٦).

7. قوتابخانەیا گرێبەستگەرای[14]

گرێبەستگەرای؛ پێکهاتییە ژ ئەوێ چەندێ کا چەوا بزانین ئەڤ کریار راستە یان شاشە؟! ئەڤ چەندە ژی ل دویڤ ئەوان بنەما و پەیمانێن هەمی کەسەک دزانت و پێ رازیبت، ئەڤ چەندە پشتبەستنێ ل سەر ئەوێ دکەت، هەر جڤاک ل گورەی ژێنگەها خوە ل سەر چەند بنەما و یاسایان ڕێککەفتینە، دێ ل دویڤ ئەوان یاسایان کارکەن، ئەگەر دژی ئەوان یاسایان کار بکەن، دێ بیتە تشتەکی دژی جڤاکی و بێ ئەخلاقی، ڵێ ئەگەر یاسایێ بنەما هەبن جڤاک ب گشتی نەشێت دژی ئەوان بنامەیێن هاتینە گرێبەستکرن رابن. سکانلون[15] دبێژت:"گرێبەستگەرای وەکو باسکرنەکا جیاواز

14 - Contractualism

15 - Scanlon

ل ڕەوشەکا دیار و ئاشکرا ئەخلاقی دنیاست. کریارەکا شاش ئەگەرێ ئەنجامدانا وێ کریارێیە د ژێر بارودخەکێدا ژ ئالیێ هەر جڤاکەکێ و بنامەیەکی بۆ ڕێکخستنا وی یە و کەسەک نەشێت ڕەتبکەت، وەکو بنەمایەک بۆ ڕێکەفتنێ ئاگەهدارن"(Scanlon, 1998, 153). دەمێ گرێبەست ل سەر تشتەکی بهێتەکرن و وەکو یاسایەک سەردەرێی دگەل بهێتەکرن، دێ بیتە ئەگەرێ هندێ هەر کریارەکا بهیتەکرن دگەل وان یاسایان بگونجت، وەکو تشتەکی ئەخلاقی دهێت نیاسین، د بەرامبەردا ئەگەر کەسەک شاشیا دژی ئەوان یاسایان بکەت، جڤاک و دەوروبەر دێ پێ زانن ئەڤە کریارەکا شاشە، دژی ئەوان بنەمایێن گرێبەست ل سەر هاتیە رادوەستت، گرێبەستگەرای پەیوەندی ب نەخشەکێشانێڤە هەیە، بۆ هندێ بزانی کەسەک ژ لایێ کەسکیڤە ستەم لێ هاتیەکرن، دێ ب ڕێکا ئەوێ گرێبەستێ زانن ستەم لێ هاتیەکرن و کەسێ گونەهبار دژی ئەوان یاسایان ڕادەوستت.

دانانا بنەمایێ ئەخلاقی د ئەڤێ قوتابخانێدا ژ چارچووڤێ جڤاکی دزێت، هەر جڤاکەک ل گورەی ژێنگەها خوە ل سەر چەند بنەما و یاسایان ڕێککەفتینە، ئەگەر دژی ئەوان یاسایان کار بکەن، دێ بیتە تشتەکی دژی جڤاکی و ب کریار یان گۆتنەکا بێ ئەخلاقی هێتە نیاسین، ئەگەر ژ ئەڤێ گۆشەنیگایێڤە بەرێخوەدانێ بۆ پرسا عشقا عرفانی بکەین، وی دەمی دێ گەهینە ئەوێ ڕاستی یێ کو عشقا مەلایێ جزیری ژ چارچووڤێ جڤاکی دەرکەڤتییە، بوویە ئەگەر گەلەک تێگەهـ و زاراڤ بهێنە تێکەلکرن ب تێگەهێن گەلەک جاران مرۆڤ هەست ب هەڤدژیا وان دکەت، بۆ نموونە:

"دەرێ مەیخانەیا عشقێ سەحەرعـارف زیـارەت کر

ب ئابێ چەشم و خوونێ دل ووضو بەست و طەهارەت کر"(جزیری، ٢٠٢٠: ١١٠).

دەرکەڤتنا ئەڤێ ژمارا مەزن ژ دال و مەدلوولاتێن عشقی ل دەڤ مەلایێ جزیری، بۆ نموونە د ئەڤێ مالکا سەریدا، هەر ئێک ژ هەڤدژی یێن (مەیخانە و عارف)، هەروەسا (ڕوندک و خوین و دەستنڤێژگرتن)، ئەڤە چەند هەڤدژیەکن د ناڤدا هاتینە پێش، هەروەکو دیار د دینداریا عەوامدا –بەلێ دینداریا تەسەوفیدا دگۆنجاینە، ژ بەرکو مەرەمێن دی هەنە- و دیسان ل سەر ڕێسایێن جڤاکی ئەڤە هندەک تشتێن هە دوو بنەمایێن هەڤدژن ل گەل جڤاکی و نابت ئەم بهێلین د ناڤ جڤاکا مەدا سەرهلبدەن، چونکی ئەو جڤاکەکا دینداره و مەیخانە و عارف دوو تشتێن هەڤدژ و ژێک دویرن، هەروەسا دەستنڤێژ ب خوینێ ناهێتگرتن. **هوسا ئەم دشێین عشقا مەلایی ب کریارەکا نەئەخلاقی ل قەلەم بدەین، چونکی ئەوی یاسایێن جڤاکی تێکشکاندینە**، لەورا هاتییە گۆتن "هەرچەند عشق ژیانە، بەلێ د هەمان دەمدا دشێت مرن ژی بت"(نصر، ١٣٩٤: ١٧٩). هەر ژ بەر ئەڤێ چەندێیە چەند کەسێن هەڤبزرێن مەلایێ جزیری ژ بەریا وی

هاتینه قەتلکرن، وەکو مەنسوورێ حەللاج و سوهرەوەردی...، د دەمەکێدا جزیری حەللاجی ب سەرمەشقێ خوە د عشقێدا دبینت، هەروەکو دبێژت:

"هۆستایێ عشقێ دل هەڤۆت　　سەرتا قەدەم هنگی دگۆت
رەمزا (انا الحق) هەردگـۆت　　باوەربکن مەنصـووره دل"(جزیری، ۲۰۲۰:۱۷۳).

جزیری؛ مەنسوورێ حەللاج ب رێبەر و سەرمەقشێ خوە د عشقێدا دبینت، بەلێ وەکو دیار ئەڤ کەس ژ بەر ئەگەرا شکاندنا هندەک ژ یاسا یێن جڤاکی هاتبوو کۆشتن و ب دارڤەکرن.

8. قوتابخانەیا ئاینی[16]

ئەڤ قوتابخانەیە ب دوو نافێن (ئایینی و ئەنجامگەرا) دهێت نیاسین. زۆربەیا ئایینێن جیهانێ گرنگی ب لایەنێ ئەخلاقی ددەن، هەر ئایینەک تایبەت ئاینێن عەسمانی خالا سەرەکیا ئەوان لایەنێن باش و خراب یێن ئەخلاقی بۆ مە دیار دکەن، وەسا دیار دکەن ئەڤ کریارە دروستە بکەی یان نەکەی، ئایین ب رێکا بەلگەیێن خوە ژ بۆ هەر جڤاکەکی دیار دکەن، ئەڤە چەندە تشتەکێ دژبەر بۆ مرۆڤی دروست ناکەت، کەواتە ئایین کۆمەکا بنەمایێن ئەخلاقی ژ بۆ جڤاکێ مرۆڤایەتی ددانت، دڤێت ل گورەیی ئەوان بنەمایان کار بکەین. "ڕاستیەکا مرۆڤایەتی، ئایین نێزیکە د هەر جهەکیدا، ب کویراتییا ل شێوازێن بیرکرنێ و هۆنەرێ بەرامبەردا نەلڤە، ئەم نەشێین هزر د کەلتورێ ڕۆژئاڤایدا بکەین، بێکو کاریگەریا جوهیاتی و مەسیحیان بزانین، هەروەسا ل ڕۆژهەلاتێ ژی ب هەمان شێوێ دڤێت کاریگەریا ئایینی ئیسلامێ بزانین"(Dobrin, 2002, 5)، کەواتە ب هەبوونا ئایینان ئەم دێ ئەخلاق و لایەنێن جوداجودا یێن مللەتان زانین، ئایینی کاریگەریەکا زۆر ل سەر زۆربەیا جیهانا مرۆڤایەتی یێ هەیە، تایبەت لایەنێ ئەخلاقی، چونکی ئایینی ڕێک یان یاسایێن ئەخلاقی ژ بۆ مرۆڤان دیارکرینە. ب شێوەیەکێ گشتی ئایینی سێ مەبەستێن سەرەکی یێن هەین، **ئێک:** تێگەهشتان مرۆڤی ژ بۆ ڕۆژا دوومahیکێ. **دوو:** پێشکێشکرنا شێوازێ ڕووحیبوونێ، ئەگەر خوە شێوازێ پەیوەندیکرنێ د جیهانا سرۆشتیدا ببینن. **سێ:** پێشکێشکرنا ڕێنمایێن ئەخلاقی. (Dobrin,2002,8) ئەڤە ئێک ژ خالێن گرنگە د جیهایا مە یا سرۆشتیدا ڕێنمایێن ڕەوشتی ئێک ژ ئەوان پێدڤییاتییێن گرنگ ژ بۆ هەر کەسەکی دهێت زانین، چونکی ئەڤ ڕێنمایە دێ بنە ئەگەرێ هندێ مرۆڤ بەرەڤ لایەنێ راستگویی و باشیێ بچت.

ژ بەرکو مەلایێ جزیری کەسەکێ موسلمانە، ئەم دێ ب چاڤێ دیتنەکا ئیسلامی بەرێخوەدانێ بۆ هزرا وی کەین، عشق د دیتنا عرفانیدا دوو پلەیە، عشقا مەجازی و

16 Religion -

عشقا حەقیقی، ب دیتنا ئەوان دڤێت کەسێ عارف د ناڤ پێنگاڤا ئێکێدا دەرباز ببت، هەتا دگەهت پێنگاڤا دوویێ و د ناڤدا بمینت، ئەڤ ئێک ل دەڤ مەلایێ جزیری ژی کریارەکا ڕەوایە، هەروەکو کەرەم دکەت:

"لامعا حوسن و جەمالێ دێ ژ علمێ بێتە عەین

عشق دا ژێ هلبتن کێ دی حەقیقەت بێ مەجاز؟"(جزیری، ۲۰۲۰: ۱۱۹).

جزیری ژی مینا عارفێن دی ل ئەوێ باوەرێیە، عشقا مەجازی پێنگاڤا ئێکێ یا بەرەڤ عشقا حەقیقییە، ئەو سۆتنا ئاگرێ عشقا دنیاداریە یا دبت ئاڤاکەر بۆ عشقا هەمی جهانێ د ناڤ خوەدا دسۆژت، ئەڤا هەتا گەهشتییە ئەوی ڕادەی، ئاییێ ئەوان ب ناڤێ ئاییێ عشقێ بهێت نیاسین. ئانکو "عشق؛ ئەو تشتە یێ بوونەوەران پێکڤە و پاشی ب بنیاتا وانڤە گرێددەت، عشق ئاگرەکە، نوورا وی ڕوناهیێ ددەت و گەرمییا وێ ژی دلی زیندی دکەت و ژیانێ ددەتێ"(نصر، ۱۳۹٤: ۱۷۹). هەر چەند ئەڤ بازنا عشقێ ژ هزرەکا ئیسلامی بۆ ئێکا دی دهێت گوهۆڕین، دبت د بنەرەتدا هزرا ڕادیکالییا ئیسلامی ئەڤێ جۆرێ دیندارییا تەسەوفی قەبویل نەکەت، کەواتە ب دیتنا وان عشقا ب ئەڤێ ڕەنگی دێ بتە کریارەکا نەئەخلاقی، بەڵێ خودانێن ئەڤێ هزرێ هژمارەکا کێم ب خوەڤە دگرت، ئەو موسلمانێن دی یێن هزرا عشق و ڤیانا خودێ قەبویل دکەن، هزرەکا زۆرینەنە، لەورا **ئەم دشێین ئەڤێ هزرا مەلایێ جزیری ل دویڤ قوتابخانەیا ئاییێن وەکو کریارەکا ئەخلاقی ل قەلەم بدەین، ئەگەر چەند هندەک زێدەکرن ژی تێدا هەبیت. قوتابخانەیا ئەنجامگەرا یان ئاییێ**، ب دیتنا ئەڤێ قوتابخانێ ب تنێ ئەنجامە دروستی و نەدروستیا ئەخلاقی دیاردکەت. ئەو تیۆرێن ژ گۆشەیا خێربوونێڤە بەرێخوەدانێ ل ئەخلاقی دکەن و دیاردکەن کو خێربوونە ئەنجامێن کار و کریار و گۆتنان دبن ئەگەرا دروستی یان نەدروستیا ڕەوشتەکێ، وی دەمی هەم ئەو جۆر بهاداره و هەم ژی ئەنجامگەرایە، یان ژی ئەم دشێین وی ب ئارمانجگەرا ب ناڤ بکەین، لەورا هندەک جاران دبێژن ئەڤێ تیۆرێ مفاگەر(هولمز، ۱۳۹٤: ٦۱). ئەخلاق د دیتنا ئەڤێ قوتابخانەییدا هەر کریار یان گۆتنەکە دەرئەنجامێ وێ باشی و خێر پێڤە بهێت، ئانکو ئەنجامێ دووماهیێ تێدا مەرجێ ئەخلاقیبوون یان نەئەخلاقیبوونا وێ دهێت نیاسین، لەورا ئەڤ قوتابخانەیە خوە نێزیکی قو

9. قوتابخانەیا نەئەنجامگەرا

ئەڤ قوتابخانەیە هەتا ڕادەیەکێ باش دژی قوتابخانەیا ئاییێیە، ب تایبەت ئەو دەما وەکو ئەنجامگەرا بەرێخوەدانێ بۆ کریار و گۆتنەکێ دکەت، چونکی ل دەڤ قوتابخانا بووری، ئەنجامێ کریار و گۆتنێ دبت ئەخلاقی یان نەئەخلاقی، بەڵێ ب دیتنا ئەڤێ قوتابخانەیێ ئەڤ چەند دهێت هەلوەشاندن. ب دیتنا ئەوان هەمی جۆرێن تیورێن

دەربارەی کریارێن ئەخلاقی دروستن، ب تنێ ئەنجامگەرا نەبت. ئەڤ دوو قوتابخانەیە ب ڤێ چەندێ ڕەوشتی دیاردکەن :

ا- زێدەهی: ب زێدەهیڤە ئەنجامێن کریاران نابن پیڤەرێن دروستیا ئەخلاقی.

ب- ب کێمی: ئەنجامێن کریاران دبن پیڤەرێن دروستیا ئەخلاقی، بەڵێ نەئەگەرا دیارکرنا وینە(هولمز، ١٣٩٤: ٦١).

ئەگەر پیڤەرێ ئەنجامێ کریارا عشقێ نەدروست بت، وی دەمی عشق نابت کریارەکا ئەخلاقی، چونکی ب دیتنا ئەڤێ قوتابخانێ ئەنجام نە پیڤەرێ دروستیا ئەخلاقییە، بەڵێ یا ژ عشقا عارفان دهێت زانین هەمی مەرەما وان گەهشتن و وێصالە، ئەو وێصال ژی پەیدا نابت، هەتا لەش فانی نەبت و ڕووح بگەهت جهێ خوە یێ باقی، هەروەکو مەلایێ جزیری کەرەم دکەت:

"سالک کییه هاتی ژمەجازێ ب حەقیقەت

صووره‌ت نەشناسی و ب مەعنا ته فەنا گرت"(جزیری، ٢٠٢٠: ٦٩).

ئەو سالکێ ڕێکا خودێ د دینێ عشقێدا گرتی، یێ کەڤتییە ڕێکێ و ژ مەجازێ یێ گەهشتییە حەقیقەتێ، هەتا پاشی د ئەوێ ڕێکێدا فەناببت. مەرەم ژ فەنابوونێ د ناڤ تەسەوفێدا ئەوە کەسێ عارف بگەهت مەعشووقێ و ب وێ باقی ببت ب دوست. ئانکو "فەنا عیبارەتە ل دوومانییا سیر إلی الله، و بقاء عیبارەتە ژ سیر في الله، سیر إلی الله هنگی دێ تەڤاف بیت کو سالک ل وەلاتێ سەبر داییەڤەیی و پارێت بەشەریەتێ ب تەڤاڤ بێتە دەر"(بخارائی، ٢٠٠٢: ١٤٧). هوسا **ب پیڤەرێن قوتابخانا نەئەنجامگەرا، ئەڤ کریارا عشقا عارفان کریارەکا نەئەخلاقییە، چونکی ئەوکارەکێ دکەن، بۆ ئەوان نوکەیا وی گرنگ نینە، بەلکو تشتێ گرنگ دەرئەنجامێ وێیە**، بەڵێ کەسێ عارف بۆ ئەنجامێ کاردکەت، هەروەکو مەلایێ جزیری کەرەم دکەت:

"ئەسرارێ ئەزەل دێ د ئەبەد بێنە ظوهووری

ئەنجامێ سەرئەنجامێ ژئاغازێ حاجەت"(جزیری، ٢٠٢٠: ٧٢).

ئەو ئەنجامێ ژ دەرئەنجاما کریارەکێ یان گۆتنەکێ دهێت، یان ب دیتنەکا دینی؛ پاشەرۆژ و ڕۆژا دوومانیێ گرنگە، ئەرێ ما نوکە چ بهایێ خوە هەیە؟!

10. قوتابخانەیا دیتنا بهایی

وی دەمی کارێ مرۆڤان ب دروست دهێت زانین و ب ڕەوشتی دهێت ل قەلەمدان، هەردەما ب کێمیڤە هەرکارەکێ دکەت دڤێت بزانت ئالیێ باش ب سەرخرابی کەڤتییە، ئەڤجا چ د ناڤ کاری ب خوەدا بت، یان ژی د ناڤ دەرئەنجامێن ویدا، یان ژی د ناڤ هەردوویاندا ئەو باشی ب دەستڤە بهێت. هندەک ژ ڤەکۆلەران د نەرینا ڤێ قوتابخانێدا هوسا بەرێ خوە ددەن ئەخلاقی، بهاداری ل پێشە و بریاردان ل بارا ئەخلاقی ئەوە دەما بهادار بت.

سەرەکانیا هزرا بهاداریا ڕەوشتی دیرۆکەکا کەڤنار هەیە، ژ ئالیێ گەلەک تیۆرڤان و فەیلەسۆفانڤە داکوکی ل بهاداریا ڕەوشتی هاتیە کرن، بۆ نموونە فەیلەسۆفێ گریکیێ سەدێ چارێ بەری زایینی، پشتەڤانی ل ڤی شێوازێ ڕەوشتداریێ کریە، ئەو وەکهەڤیەکێ د ناڤبەرا ڤی جۆرێ ئەخلاقی ل گەل ڕۆژێ دکەت، دبێژت: "کا چەوان ڕۆژ بۆ پەیداکرنا ڕۆناهی، خارن و پێگەهشتنا سەرانسەریا سرۆشتی پێدڤیە، وەسان هزرا خێرێ ژ هزر و کریارا مە مرۆڤان بۆ جڤاکی یا گرنگە"(هولمز، ١٣٩٤: ٢٧).

ئەگەر ل ژێر تیشکێن گۆشەیا بهاداریێڤە بەرێخوەدان ل کار و کریار و گۆتنان بکەین، ئەو ببت ئەگەرێ هەلسەنگاندنا وێ د گۆشەیا ئەخلاقیبوون و نە ئەخلاقیبوونا وێڤە، ئەوێ بینین ل سەر شعر و تێکستێن عرفانی پەیرەو بکەین، نموونەیا وێ ژی ژ دیوانا مەلایێ جزیری وەربگرین، بۆ نموونە دەما کەرەم دکەت:

"لەو د عشقێ دا فەنابوو دا ببت باقی ب دۆست

عاشقێ فانی نەبوو واصل حەتا باقی نەبوو"(جزیری، ٢٠٢٠: ٢٣٨).

وی دەمی ئەم دشێین ئاماژێ ب ئەوێ چەندێ بکەین، عشق عرفانی ب پیڤەرێن قوتابخانەیا بهاداریێ ب کریارەکا ئەخلاقی دهێت ل قەلەمدان، چونکی ئەو عشقە یاکو کەسێ عارف بهادار دکەت، هەتا ئەگەر چەند عارف خوە بشکێنت و خوە وەکو (تووله، سەگ...) تشتێن دی یێن بێ بها بدەت دیارکرن، بەلێ ئەوی دڤێت د ناڤ ئەوێ عشقێدا فانی ببت، داکو ب مەعشووقێ باقی ببت، هەردەما ئەو گەهشتە مەقامێ بەقایێ، ئێدی تەنەزول و هاتنە خارا ژ ئەوی مەقامی نینە، چونکی وی دەمی لەش فانی بوویە و ب تنێ ڕووح باقی مایە، ئەو ڕووح ژی گەهشتییە جهێ ئارمانج و مەرەما سەرەکییە، لەورا ل وێرێ خوە هندا دکەت، جزیری کەرەم دکەت:

"هەریەکە و دێ یەک بمینت ئەووەل و ئاخر یەکە

لا جەرەم نابت دو بن ئێ دێ بمینت هەر هەبوو"(جزیری، ٢٠٢٠: ٢٣٨).

ئەو دەما عاشق و مەعشووق گەهشتین هەڤ و ب ئێک شادبووین، ئێدی دوویاتی نامینت و ب تنێ ئێک دمینت، ئەو ئێک ژی هەبوونا هەروهەرییە، لەورا **ب دیتنا عرفانی ئەڤە بلندترین پلەیا عشقێیە، ئەو پلە ژی د دیتنا قوتابخانەیا بهاداریدا ژبەرکو بهایەکێ بۆ وی کەسی دئینت، لەورا دبت کریارەکا تەمام ئەخلاقی.**

د دووماهییا بابەتیدا ئەڤ یەک بۆ مە دیار دبت عشق کریارەکا دلی و ڕووحییە، ئەگەر چەند ئەو ل دەڤ هندەک ژ قوتابخانەیێن ئەخلاقی ب کریارەکا نەپەسەند و جهێ قەبولکرنێ نینە، بەلێ ئەو ب دیتنا پتریا قوتابخانەیان کریارەکا ئەخلاقییە، ل گەل ئەڤێ چەندێدا ئەم دشێین ئەوێ ب کریارەکا سەروو ئەخلاقی (بلندتر ژ ئەخلاقی) بدەینە دیارکرن، کا چەوا ئیمان دبت کریارەکا سەروو ئەخلاقی، چونکی "عشق؛ د ڕاستیدا پەرێ فرینا ڕووحێیە بەرەڤ وان جهان یێن چ جاران عەقل نەشێت بگەهتە وێرێ،

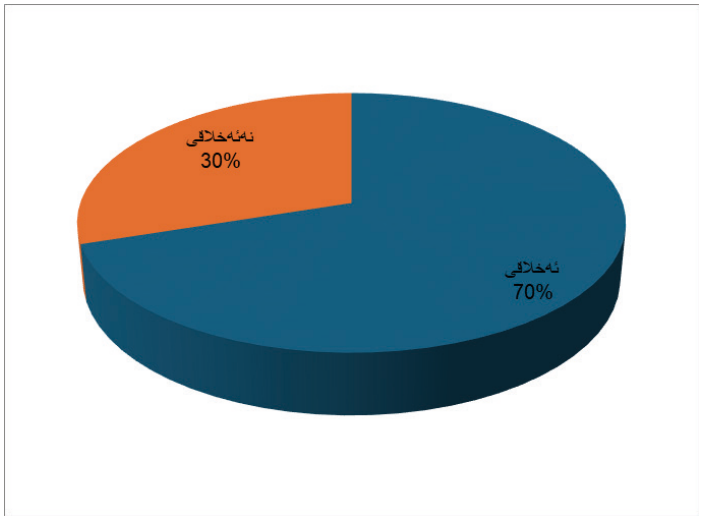
چونکی عشقێ پلەیێن هەین، کێمترین پلەیا وێ ژی عشقا گیانەوەریە، هەروەسا بلندترین وێ ژی عشقا ئیلاهییە، لەورا ئەم دشێین ئەوێ ب کەمالا ڕووحا مرۆڤی بدەینە نیاسین"(الهی و دیگران، ١٤٠١: ٣٤٧). بەشەک ژ زانایان ل وێ باوەرێنە باوەری ب سەر پرسا ئەخلاق دکەفت، "مرۆڤی ئیماندار دەگاتە ئەو باوەرەی پێویستە ئەخلاقیانەی ژیانی دوا بخرێت، لەبەر ئەوەی ئەخلاق کالایەکی ئادەمیزادییانەیە، پێوەندی ڕەها، یان مەبەست و فرمانی ڕەها، پێوەندییە لەگەل خوا. ئا لێرەدا ئەخلاق بەلاوە دەنرێت، دەبێتە مەسەلەیەکی ڕێژەی، لە جێگای ئەودا، مەبەست و ئامانجێکی بالاتر جێگیر دەبێت، ئەویش مەبەستی ڕەهاییە، بە مانایی ئەوەی خوا لە خود داوای دەکات"(ئیسماعیل، ٢٠١٧: ٢٤٢).

ئەخلاق ل دویڤ ئەڤان (١٠) قوتابخانەیێن مە ل سەری ئینایین و ل ژێر بنەماییێن ئەوان قوتابخانەیان مە تیشک ئێخستین سەر بابەتێ عشقا حەقیقی د ناڤ شعرا مەلایێ جزیریدا، وی دەمی ئەم دشێین بێژین: ژ سەرجەمێ هەمی قوتابخانەیان (٧) ژ ئەوان عشقێ وەکو بابەتەکێ ئەخلاق ل قەلەم ددەن، ڕێژا سەدییا وان دبت (٧٠٪) د هەمان دەمدا (٣) قوتابخانە ژی عشقێ وەکو بابەتەکێ ئەخلاق نابینن، ڕێژا سەدییا وێ ژی دبت (٣٠٪).

ئەم دشێین ناڤێن قوتابخانەیان ب ئەڤی ڕەنگی ڕێز بکەین و وێ چەندێ دیاربکەین کا عشق د دیتنا ئەواندا ئەخلاقییە یان ژی نە

ژ	ناڤێن قوتابخانەیان	عشق ئەخلاقییە	عشق نەئەخلاقییە
١	خوەپەرێسی	✓	
٢	خوەشگوزەرانی	✓	
٣	سرۆشتیەت	✓	
٤	هەبوونگەرایی		×
٥	کانتزیسم	✓	
٦	سودگەرایی	✓	
٧	گرێبەستگەرای		×
٨	ئایینی	✓	
٩	نەئەنجامگەرای		×
١٠	بهاداری	✓	

خشتێ ژمارە (١) نیشاندانا قوتابخانەیان و ئەخلاق و نەئەخلاقیبوونا عشقێ ل دەڤ ئەوان



خشتەیێ ژمارە (٢) ڕێژا سەدیيا قوتابخانەیێن ئەخلاقی ونەئەخلاقی

ئەنجام

هەردوو قوتابخانێن (خوەپەرێسی، چێژپەرێسی، سرۆشتیەت، کانتزیزم، سودگەرایی، ئایینی و بهاداری)دا عشقا تەسەوفی، یاکو ب ناڤێ عشقا حەقیقی دهێت نیاسین یا مەلایێ جزیری وەکو کریارەکا ئەخلاقانەیە دهێت نیاسین. ب ئەڤێ چەندێ ژی ڕێژا ئەو قوتابخانەیێن عشقێ ژ ڕویێ ئەخلاقیڤە پەسەند دکەن، دبت (٧٠٪).

هەروەسا عشقا حەقیقی ب دیتنا بەشەک ژ قوتابخانەیێن مینا (بۆنیادگەری، گرێبەستگەرا، نەئەنجامگەرا)، ئەڤ عشقا عرفانی کریارەکا تەمام نائەخلاقییە، دڤێت مرۆڤ خوە ژێ دویر بکەت. ڕێژا ڤان هەر سێ قوتابخانەیان دبت (٣٠٪).

دەرئەنجاما ئەڤێ ڤەکۆلینێ وێ یەکێ دیاردکەت عشق وەکو کریارەکا سەروو ئەخلاقی دهێت دیتن، چونکی وەکو باوەری یێ ئەو کریارە گرێدای ب ڕووح و باوەرا مرۆڤیڤەیە.

لیستا ژێدەران:

ئیسماعیل، ڕێبین ڕەسول (٢٠١٧)، فەلسەفە و ئیمان، چاپی یەکەم، هەولێر: بێ دەزگا.

ئیمامی، نەسرولا (٢٠١٨)، بنەما و میتۆدەکانی ڕەخنەی ئەدەبی، وەرگێران: سەنگەر نازم و هیمداد حوسێن، بێ چاپ، هەولێر: ناوەندی ئاوێر بۆ چاپ و بلاوکردنەوە.

ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٦)، لسان العرب، تصحيح: امين محمد عبدالوهاب، بيروت: نشر دار الاحياء.

امين الدوسكي، محمد (٢٠١٠)، فلسفة العشق الالهي في شعر الجزري، الطبعة الثانية، دهوك: دار سبيريز.

بخارائی، خواجه محمد بن محمد پارسای (۲۰۰۲)، قودسیيه (ئاخڤتنێت خواجه بهاءالدینێ نەخشەبەند)، وەرگێڕان: عبدالسلام بارزانی، چاپا ئێکی، هەولێر: بێ دەزگەهـ.
جزیری، مەلا (۲۰۲۰)، دیوان، بەرهەڤکرن: تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، چاپا دوویێ، دهۆک، بێ دەزگەهـ.
چیتیک، ویلیام (۱۳۹۹)، عشق الهی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، چاپ دوم، تهران: نشر سوفیا.
حەمەغەریب، تەحسین (۲۰۲۱) ئەخلاقناسی فەلسەف و ئەخلاق، چاپی دووەم.
دۆسکی، تەحسین ئیبراهیم (۲۰۲۰)، پەیاما عشقێ، چاپا ئێکێ، دهۆک: بێ دەزگەهـ.
دۆسکی، تەحسین ئیبراهیم (۲۰۲۲)، گولزار، چاپا ئێکێ، دهۆک، ژ وەشانێن پالۆ.
سندی، وحید (۲۰۲۱)، ڕەنگڤەدانا سۆفیگەریێ د هۆزانێن جزیری دا، چاپا ئێکێ، دهۆک، بێ دەزگەهـ.
شوان، ئیبراهیم ئەحمەد (۲۰۱۰)، فەرهەنگی سۆفیانەی جزیری و مەحوی، چاپی یەکەم، هەولێر: ئەکادیمیای کوردی.
مطهری، مرتضی (۱۳٦۳)، جاذبه و دافعه علی ع، چاپ اول، قم: انتشارات صدرا.
معین، محمد (۱۳۷۸)، فرهنگ فارسی، دوره ٦جلدی، تهران: امیرکبیر.
میراودەلی، کەمال (۲۰۲۱)، فەلسەفەی جوانیی و هونەری ئیستاتیکا، چاپا سێ.
نصر، سید حسین (۱۳۹٤)، گلشن حقیقت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران: نشر سوفیا.
هولمز، رابرت ال (۱۳۹٤)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
الهی و دیگران، کریم و خلیل بهرامی قصرچمی و حسین ایزدی (۱٤۰۱)، رقیقه عشق (جستارها در مفهوم عشق از دیدگاه سعدی)، فصلنامه علمی-عرفان اسلامی، سالهجدهم، شماره ۷۲، صص۳٤۳-۳٦۰.

Adem, R,M, (2001) Scanlon Contractualism: critical Notice of T.M Scanlon, .(what we Owe each other, Philosophy Review, V(110) P (563-586
Alison Stone, (2013), the Oxford handbook of Atheism. Published by Oxford .university
Azfal Boluki and Rezvaneh Najafi Savad Rodbari, (2016) Ethical Hedonism: Deliberation and analysis. The Social Sciences medwell Jornal. V(11) P (2096- .(2100
Domenic Marbaniang (2012), International to Philosophical Ethic A Christian .perspective
Dorbin, (2002) Religius Ethics A Sourcebook, Published by Humanist. press
Graham Gordon (2004) Eight Theories of ethics. Simultaneously published .the USA Francis Group
Hans Bernhard Schmid (2010) Philosophical Egoism: Its Natural and Limitati- .(ons, Economic and Philosophy Cambridge university press, V (24) P(217-24
Md. Lovelu Hasan, (2022), Immanuel Kant, The Review of contemporary Scientific and Academic studies an International Multidisciplinary Online .(Journal, V(9
Paul Kleinman (2013), Philosophy 101 From Plato and Socrates to ethic and .metaphysics, an essential primer on the history of thought
.W.D. Hudson. (1973), Anthony Quinton Utilitarian Ethics New studies ethics

هزری ئەخلاقیەت لای مەلای جەزیری و بەراورد بەچەند دەقێکی حافزی شیرازی

دکتۆر هێمن کەریم محمدصاڵح[1]
Dr. Hemn Karim M. SALIH[2]

پێشەکی:
مەلای جزیری و حافزی شیرازی دوو شاعیری کلاسیکن تاڕادەیەک دەتوانین بڵێین هاوشیعر و هاوزەمەنن، سەرچاوەکان دەڵێن تەمەنیان لەیەکەوە نزیکە و بەنزیکراوەی ٧٠ ساڵێک جیاوازیبانە، لەسەر بنەمای نزیکی تەمەنیان ئەم دوو شاعیرەمان هەڵبژاردووە، کە تاچەند وێنە خەیاڵیەکان و کاردانەوەی ئەخلاق بەجیاوازی حافز بخەینە ڕوو لە رووئیای چەند هۆنراوەیەکی شاعیرانەوە، لەخودی شەرابی عیرفانی مەلا و پێکهاتەی شەرابدا بە شێوەیەکی ئەدەبیانە بەکارهێێن، بتوانین بەپێی میتۆدی توێژینەوەکە بابەتەکانیان ڕوون بکەینەوە بۆ خوێنەر و بخرێتە بەر دیدی خوێنەرانەوە، لەدوای ڕوودەکی حافزی شیرازی بە یەکێک لە گەورەترین شاعیرانی کلاسیکی فارسی لە شێوازی عێراقیدا دادەنرێت و زۆرترین غەزەل و و دەق شیعری لەم بوارەدا هۆنیوەتەوە، بەهەمان شێوەش ئەتوان هەمان دید بۆ مەلای جزیری بخرێتە ڕوو کە بەسەرەتا و سەردەستەی شیعری ئەدەبیاتی کلاسیکی کوردی و شێوەزاری کرمانجی ژووروو دادەنرێت، شاعیران زۆر وەستایانە زۆرترین هونەری ڕەوانبێژی لە دەقەکانیاندا بەکارهێنن کەبوەتە جێگای تێڕامان و لێکۆڵینەوە لەسەر بەرهەمە شیعریەکانیان، هەر لەڕێگەی ئەم هونەرەوە توانرا تێکستی بەرهەمی هونەری باش لەتێکستی خراپ جیابکرێتەوە. میتۆدی توێژینەوەکەمان میتۆدێکی شیکاری وەسفی یە، ئەم تویژینەوەیە بەراوردکردنی دوو ئەدەبە واتەدەبێت پشت بەقوتابخانەیەکی ئەدەبی ببەستین بۆ ڕاقەکردن و شیکردنەوەی دەقەکان، زانستی ئەدەبی بەراورد لەرووی مێژوویەوە هەم کۆن و هەم تازەیشە. کۆنە وەك ئەوەی لەمێژووی ئەدەبدا لەژێر ناوی ترەوە قسەی لەبارەوە کراوە، بەناوی کاریگەریی و دزی ئەدەبی و چەندین ناونیشانی دیکەوە، تازەیشە

---

1 دکتۆرا لە ئەدەبی کوردیدا، کۆلێژی پەروەردەی شارەزوور، بەشی پەروەردەی تایبەت، زانکۆی هەڵەبجە، هەڵەبجە، عێراق. Hemn.kareem@uoh.edu.iq / دکتۆرا لەئەدەبی کوردیدا، کۆلێژی کارگێڕی، زانکۆی کۆمار، سلێمانی، عێراق hemn.karim@komar.edu.iq

2 PhD.Department Specil Education College of Sharazur, University of Halabja, Halabja, Iraq. hemn.kareem@uoh.edu.iq. / Department Business Administration, Komar University of Scince and Tachnology, Sulaymanyeh, Iraq. Hemn.karim@komar.edu.iq; Orcid: 0000- 0003-0627-8698.

وەك سەرچاوە مێژووییەکان ئاماژەی پێدەکەن بەشێوەیەکی زانستی و ئەکادیمی لە سەدەی نۆزدەهەمدا و بە تایبەتی فەرەنسییەکان پێشەنگبوون، بەراوردی ئەدەبی وەک لقێکی ئەدەبیاتناسی رۆڵێکی کارای لە دەوڵەمەندکردنی ئەدەبی نەتەوەییدا هەیە و لەهەمان کاتدا دەبێتە پردێك بۆ بڕینی سنوورەکان و دەرچوون لە چوارچێوەی لۆکاڵییەوە بۆ بەجیهانیبوون و گلۆبالیزم و چەسپاندنی بنەما هیومانیستییەکان و قبوڵکردنی فرەکلتووری لە دنیای تازەدا، ئەدەبی بەراورد یەکێکە لە لقەکانی ئەدەب و لە تازەترین ئەدەبی جیهانی کەگرنگی بە دوو ئەدەبی جیاواز دەدات، لەژێر چەمکی ڕەوانبێژیدا هونەرێکی ترمان هەیە ئەویش هونەری ڕوونبێژییە واتە ئەتوانین جیاوازی ئەخلاق مەلا لە ڕووی وشەی شەرابی عیرفانی و شەرابی دیایی بخەینە ڕوو یان بەراوردی پێکهاتەکانی بکەین لەنێوان ئەم دوو ئەدەبەدا، هەروەها خستنە ڕووی وشەی ئەخلاق و کاردانەوەکانیان لە ڕووی ئەدەبیەوە ڕەنگدانەوەیان لە هۆنراوەکانیادا ئەم دوو شاعیرە، بەشێوەی لێکچواندن بۆ بەکارهێنانی خۆشەویستی و تانە و تەنز بەکاریان هێناوە. هەروەها ئەو پیشینانەی سەبارەت بەم دوو شاعیرە نوسراون لە ڕووی بابەتی چەندیتیەوە، لە ڕووی شەراب و پێکهاتەکانیەوە زۆر گرنگیان پێنە دراوە. ئەم تۆێژینەوەیە زیاتر گرنگی بەلایەنی ئەخلاقیەت لای مەلای جەزیری و بەراورد بە چەند هۆنراوەیەکی حافزی شیرازی دەخاتە ڕوو، بەکارهێنانی دەقە شیعریەکانی ئەم شاعیرانە دوو دیوان بووەتە بناغەی هەموو دەقە شیعریەکان کە دیوانی مەلای جزیری لە نوسین و شیکردنەوەی (هەژار، عەبدولڕەحمان شەرەفکەندی)ە یە کە تازەترین چاپە، بەڵام دیوانە فارسیەکەشیمان بەکارهێناوە سوودمان لە چەند نمونەیەک وەرگرتووە کە لە دیوانەکەی هەژاردا نەبووە. هەروەها بۆ وەرگرتنی دەقە شیعریەکانی حافزی شیرازی دیوانی حافزم بەکارهێناوە لە نوسین و شیکردنەوەی (پرویز خانلری) کە ئەویش دوو بەرگە لە بەرگی یەکەمیاندا هەموو غەزەلەکانی لەخۆگرتووە. شتێک کە زۆر کاریگەربێت بە ئەخلاقیەت لای ئەم دوو شاعیرە بەرچاومان نەکەوتووە تەنها چەند لێکۆڵینەوەیەکی کوردت نەبێت ئەوانیش دوو نامەی دکتۆرا هەیە و چەند تۆێژینەوەیەک بەشێوەیەکی گشتگیر باسیان لەم بابەتانە کردووە، یان لەیەکەوە نزیکن لە شێوەدا و واتاکانیان ئەتوانین نزیک کەینەوە لە بابەتەکانی ئێمەوە.

هێمن کریم (١٤٠٠) بەراوردی مەی و شەراب لە دەقە شیعریەکانی حافز و مەلای جزیریدا کە نامەیەکی دکتۆرایە و لە زانکۆی کوردستان بەخشراوە لەژێر ناونیشانی (مطالعة تطبیقی خمریات در دیوان حافظ شیرازی و دیوان ملای‌جزیری) دا نوسراوە کە بەوردی باس لە مەی و پێکهاتەکانی مەی دەکات لای هەردوو شاعیر، هەروەها باس لە جیاوازی و بەکارهێنانی مەی و پێکهاتەکانی دەکات لای شاعیران.

تیمور مالمیر (١٣٩٦) لەم توێژینەوەدا بەوردی باس لە بەکارهێنانی شەراب دەکات، بە شێوەی تانە و تەشەرلە دەقە شیعریەکانی حافزدا لە ژێر ناونیشانی(کاربرد استعارهای طنز امیز شراب در غزلیات حافظ) کە بەشێوەی تانە تەشەر شەرابیان بەکار هێناوە بۆ ناشیرین کردنی سۆفی و فەقیە و پیاوە ئاینیەکان بە هونەرەکانی لێکچواندن و بەپێچەوانەوەش بەکار هاتووە.

ئامانج و گرنگی توێژینەوەکە: توێژینەوەیەکی وەسفی شیکاریە ئیش لەسەر لایەنی ئەخلاقیەت و ئەخلاق لای هەردوو شاعیر ڕەنگدانەوەی ئەم چەمکە لە هۆنراوەکانی شاعیراندا، هەروەها بەکارهێنانی لێکدانەوەی خوێنەر لە دەقەکانی شاعیردا و ڕەنگدانەوەی ئەو چەمکە ئەخلاقیانەی لای شاعیران بەکار هاتووە و چەند کاریگەریان لەسەر کۆمەڵگا درووست کردووە، ئەمە جگە لە ستایش کردنی پێغەمبەر (د.خ) و ستایش کردنی دولبەر و ستایش کردنی خودی خۆیان و گەیشتن بە هەموو پلەکانی فەنابوون.

پێکهاتەی توێژینەوەکە: توێژینەوەکە بەناونیشانی(هزری ئەخلاقیەت لای مەلای جەزیری و بەراورد بەچەند دەقێکی حافزی شیرازی) دا لە دووبەشی سەرەکی پێک دێت و لەبەشی یەکەمدا زیاتر باس لە لایەنە چەمکیە وشەیی و نەزەریە ئەخلاقییەکان دەکرێت، لەبەشی دووەمدا زیاتر شیکاری هۆنراوەکانی شاعیر دەکرێت کە بەچ شێوەیەک ئەقلاق ڕەنگدانەوەی هەیە لە هۆنراوەکانیاندا.

میتۆدی توێژینەوەکە: سوود لەمیتۆدی وەصفی شیکاری وەرگیراوە و شیکردنەوەی هۆنراوەکانی شاعیران.

بەشی یەکەم:

١-١ سەرەتایەک لە ژیانی هەردوو شاعیر دەخەینە ڕوو: ئەحمەد کوڕی شێخ مەحمودە، لە ساڵی ١٥٧٠ لە دورگەی بۆتان لەدایک بووە، سەرەتا لە وڵاتی بۆتان خوێندوویەتی، دواتر بۆ درێژەدان بە خوێندن چووەتە شارەکانی دیاربەکر و هەکاری و عیمادییە لە تورکیا، جگە لەمانە ئەدەبیات و فەلسەفە و زانستی سروشتی و فەلەکناسیشی خوێندووە، ئەخلاق لای مەلا یەکێک بووە لە پرێنسیپە سەرەکییەکان لای مەلای جەزیری، هەروەها بەهۆی خوێندەواری و زانیاریەوە بە مەلا ناسراوە و بەو پێیەی لە بنەڕەتدا خەڵکی دوورگەکە بووە، بەمەلا جزیری ناسراوە، هەروەها مەلا جزیری لە تەمەنی لاوێتیدا عاشقی بووە، وەک دەگوترێ عاشقی کچی مەلەک کامیل بووە کە یەکێکە لە شازادەکانی تەیموری، مەلاجزیری دامەزرێنەری ئەدەبی کلاسیکی کوردییە، دیوانێکی شیعریی لێی ماوەتەوە، کە شیعری لە شێوەی وەڵامدانەوە و برایەتیدا لەخۆگرتووە، لە شیعرەکانی مەلا جزیریدا، بیر و بیرۆکەی عیرفانیی، لەوانەش بیرۆکەی یەکگرتوویی بوون، وەحدەتت وجود گرنگی پێدراوە،

ئەم بیرۆکانە بە شێوەیەکی سەرەکی لەسەر هزری عیرفانی نەقشبەندی دامەزراون کەلەشیعرەکانیدا ڕەنگی داوەتەوە، مەلا جزیری لە ساڵی ١٦٤٠ کۆچی دوایی کردووە، گۆڕەکەی لە قوتابخانەی سور لە ئیستادا بووەتە زیارەتگاو زیارەتکەرانی خەڵکی، هەندێك جار (نیشان)یشی بۆ خۆی کردووە بە ناو، چونکە دڵێت خۆی بەنیشانی تیری خۆشەویستی و ئازار داناوە، هەر نیشان خاڵی گۆنایە کە بەر لەوەی زۆر باسی خەت و خاڵی کردووە، خۆی ناوناوە (نیشانی). مەلای جزیری بە دامەزرێنەری ئەدەبی کلاسیزمی کوردی بەشێوەزاری کرمانجی سەروو دادەنرێت، چونکە لە سەردەمی خۆیدا بەرهەمێکی ئەدەبی تازەی هێنایە کایەوە، کە لەمەو پێش بەو جۆرە نەبوو، واتە تازەگەر بووە، ئەمەش ڕەنگدانەوەی گەشەسەندنی شاری جزیرە و ئاواتی پەلهاوێشتنی میرانی بۆتان بووە، دەتوانرێت ڕاستی ئەم لێکدانەوەیە بەدێڕێکی مەلای جزیری خۆی بسەلمێنرێت، کە لە وێدا ئاواتی ئەویش لەوە دایە، کە هۆنراوەکانی لە سنوری جزیرە بچنە دەرەوە شاعیر دەڵێت:

گوڵی باغێ ئیرەمێ بۆهتانم شەبچراغێ شەبێ کوردستانم (دیوان جزیری ١٣٩٣: ٦٣٩).

مەلای جزیری دیوانێکی گەورەی هۆنراوەی کوردی هەیە، ئەم دیاوانە چەند جار و لە چەند شوێندا وەك (بەرلین، ئەستەمبووڵ، مەولێر، قامیشلۆ، بەغدا و تاران) چاپکراوە، دیوانەکە هەموو لە چاپەکەی قامیشلۆدا بە عەرەبی لێکدراوەتەوە. ڕۆژهەڵاتناس و کوردناسی بەناوبانگ ڤلادیمێر مینۆرسکی دەڵێت :(ئەگەر ڕۆژهەڵاتناسی ئەوروپا کەسێکی چەنگ نەکەوێت دیوانی مەلای جزیری بگۆڕێتە سەر زمانەکانی ئەوروپی، ئەوا بەڕاستی لە نرخی ئەدەبی کوردی و بەرزی زمانی کوردی و ئەخلاقیەتی مەلا ناگات) بەڵێ مەلای جزیری بە ڕابەری ئەدەبی کوردی دەژمێردرێت. چونکە لە سەردەمی خۆیدا شتێکی هێنایە ناوەوە، کە تەواو تازە بو، تاسەردەمی ئەو هەموو خوێندەواری کورد خەریکی خوێندنەوە و چێژ لە ئەدەبی ڕۆژهەڵات وەرگرتن بوون، بەڵام ئەو هات و سەر لە نوێ بەبۆن و ئاوازی مۆسیقای هۆنراوەی ڕۆژهەڵات هۆنراوەی کوردی نووسیەوە، زۆرجار ئەدەبناسان باسی پەیوەندی نێوان مەلای جزیری و حافزی شیرازی دەکەن و دەڵێن: حافز زۆر کاری کردۆتە سەر مەلای جزیری، مەلای جزیری زۆر شتی لە حافز وەرگرتووە، بەڵام ئەو کارتێکردنە هەر چەندێك بێت، بەشی تازەگەری و ڕابەری بۆ مەلا دەمێنێتەوە، چونکە ئەوەی حافز فارسی بووە، بەڵام ئەوەی ئەم ئەتوانین بڵێین حافز کوردی بووە، مەلا پێش هەموو کەس بە کوردی پەیڕەوی ئەدەبی خۆرهەڵاتی ئیسلامی کردوو هونەری ئەم جۆرە هۆنراوانەی بە کوردی دارشت ئەمە بۆ ئێستا کۆنە بەڵام بۆ ئەو کاتە تازە بوو. دەرئەنجامی ئەو شەڕانە کۆمەڵکوژی و ئاوارەبوون بوو بۆ گەلی کورد، مەلای جزیری لە ژێر کاریگەری ئەو ڕەوتانەدا لە زمانی

فارسی و عەرەبی دوورکەوتەوە و بە زمانی نەتەوەیەک کە زمانی کورددییە شیعری نووسی کەخاک و ئاو و ڕۆحی بە هۆی زیادەڕەویە ئیمپراتۆرییەکانەوە لەدەست دابوو (ئۆمیدیان، ١٣٩٠: ٥٦-٥٧).

١-٢ ژیاننامەی حافزی شیرازی: خواجە شەمسەدین محمد کوڕی محمدە حافزی شیرازی یەکێکە لە گەورەترین شاعیرە فارسەکانی ئێران وەخوێنرێکی زۆری لە تەواوی جیهاندا هەیە، کات و سەردەمی ژیانی شاعیر دەگەڕێتەوە بۆ قرنی هەشتەم و بە تایبەتیسالی٧٢٧ی هجری چاوە گەشەکانی بە دنیا هەڵهێناوە، لە ساڵی٧٩٢ی هیجری بەیەکجاری چاوی لیکناوە وەفاتی کردووە، بەوێیەی دوای تێپەر بوونی حەوت سەدە بەسەر مردنی شاعیردا بەڵام تاکو ئێستا قسەو باس و تێروانین لە سەر کارەکانیهەیە، بەردوام نامەی ماستەر و دکتۆرا و لێکۆڵینەوەی زانستی لەسەر دەکرێت، جگە لەمەش شیعرەکانی لە ناو دڵەکانداکانگاو پێگەیزۆری هەیە بە شێوازیك پیرۆزی پێوە دیارە، شیعرەکانی چێژ بەخشن هەر ئەم تایبەت مەندیانەی شاعیروایکردووە تائێستا شیعرەکانی شاعیر بە زیندوی بمێننەوە. یەکێکی تر لە تایبەت مەندیەکانی شاعیر لە سەردەمێکداژیاوە کە ئێران لە بارو دۆخێکی خراپی ناو خۆیبدا بووە چونکە سەردەمی ململانێ و شەری کورسی دەسەڵات بووە،بەڵام شاعیر توانی لەم ژینگەیەدا ئەم شاکارە بەرهەم بهێنێت. کە ناوەڕۆکەکەی لەو سەردەمەی تێیدابوە زۆر جیاوازبووە (شاعیر بۆ خۆی خاوەن زمانێکی ڕەوانبێژی زمان ڕەوان و دڵێکی پڕلە عەشقی دونیاو ئاسمانی یان عیرفانی چ ڕاستەقینەی یان خوازەی بە هۆی ئەم تایبەتمەندیەشەوە لە شیعرەکانیدا وشە و گوزارشتی تایبەت و کاریگەری دەر بریوە،هەر لەبەر ئەمەش خاوەن شێوازێکی تایبەتی شیعری بووە و لەو ڕێگەیەوە توانیویەتی داهێنانێکی جیاواز لە کۆیتایبەت مەندی شیعردا بکات. شاعیر بە زمانی غەیب نادیار و وەرگێڕانی نهێنیەکان ناسراوە واتە ئەم نازناوەی بەسەرداسەپێنراوە هەموو ئەمانەش لەوەوە سەرچاوەی گرتووە کەچەند تایبەت مەند یەکی لەزمان و لە ستایلی شعیرداکردووە (ئەکرەم عەنەبی، ٢٠١٧: ٩).

١-٣ چەمک وزاراوەی ئەخلاق: ئەخلاق واتە ڕەوشت، ئاکار، ڕەفتار، هەڵس و کەوت، لە زمانی فارسیشدا خلق، خو، عادت، تبع(عمید، ١٣٨١: ٦٠٦). لەزمانی ئینگلیزیش ئەخلاق بەنای Ethic یان Ethical واتە ڕەوشت و ئاکار، لە فەرهەنگی فەلسەفیشدا بە شێوەیە ئاماژەی بۆ کراوە Morality ناوە واتە ڕەوشتی، یان ئەخلاق واتە هەموو ئەو شتانەی پیوەنییان بە ڕەوشتەوە هەیە، وەک: وێژدان و ئاکار، یان بڕیاری ڕەوشتی بەرامبەر ئەمەش ناڕەوشتی، یان نا ئەخلاق Immorality(چیا، ٢٠٠٦: ١١٠). هەروەها فەلسەفەی ئەخلاق بابەتێکی ئاڵۆزە، بۆیە هێنده ساکار نیە بتوانین بە چەند گوزارەیەک پێناسەی چەمکی ئەخلاق بکەین. وەکو "سوکرات" دەڵێت: (ئێمە لە بارەی بابەتێکی بچوکەوە گفتووگۆ ناکەین، بەڵکو سەرقاڵی گفتوگۆ کردنین دەربارەی ئەوەی

کە دەبێت چۆن بژین؟) پرسی فەلسەفەی ئەخلاق پرسێکی ینێنقێرسالە و لە مێژووی هزری مرۆڤدا، مشتومڕی فەلسەفی زۆری بەدوای خۆیدا هێناوە و ڕوانگە و تێڕوانینی بیرمەندان و فەیلەسووفان جیاوازە لە مەڕ ئەمپرسەوە، ئەمەش دەگەڕێتەوە بۆ ئەو فاکتەرانەی کە پەیوەستن بە بابەتی فەلسەفەی ئەخلاقەوە، چونکە لە بنەڕەتدا فەلسەفەی ئەخلاق بابەتێکی فرە ڕەهەندە و پانتاییەکی زۆر داگیردەکات لە مێژووی هزری مرۆڤدا، بۆیە ئاڵۆزە پێناسەیەکی ڕەها و سەرتاپاگیر بۆ فەلسەفەی ئەخلاق بکەین، بەڵام لەڕێگەی کۆکردنەوە و ئاوێتەکردنی خاڵە کۆکەکانی قوتابخانەکانی "فەلسەفەی ئەخلاق"ەوە، دەتوانین، بە دەربڕینێکی لۆژیکیانە، پێناسەیەکی کامڵ بۆ فەلسەفەی ئەخلاق بکەین، بە مەدلوولە یونێنقێرساللییەکەی. هەروەها بەدرێژایی مێژووی مرۆڤایەتی مرۆڤەکان لە هەموو سەردەمەکاندا پێویستیان بە ئەخلاق هەبووە، ئەگەر لە ڕابردوودا یەکێک لە پێویستییە بەڵگە نەویستەکانی مرۆڤەکان بوو بێت، ئەوا لە سەردەمی ئێستا و نوێدا بە دڵنیاییەوە ئە پێویستیە گەلێک زیاتر و گرنگترە، لەسەردەمانی پێشوودا ژیان تاڕادەیەک ئاسان تربووە وەک سەردەمی ئێستا ئاڵۆز و نارەحەت نەبووە بۆیە پێویستییەکی گرنی سەردەمی ئێستامانە، بۆیە سەردەمی نوێ سەردەمی تەکنەلۆژیا و سەردەمی گەورەبوون و ناسینی دوونیای دەرەوە و بچووکبوونەوەی دونیای مەزنی مرۆڤەکانە، لاوازبوونی جیهانی مەعنەویەت و بەهێزبوونی دوونیای مادەگەری، هاتنە ناوەوەی هۆکارەکان و چۆڵبوونی کایە ڕۆحی و دەروونییەکانە، لە ڕاستیدا هیچ سەردەمیک هێندەی سەردەمی نوێ مرۆڤەکان لە خۆیان دوورنەکەوتوونەتەوە(ئەدهەم، ٢٠١٩: ١٥).

١-٤ ئەخلاق چییە: ئەخلاق تاکە پەیوەندی گرنگە کە پەیوەندی بە خوودی مرۆڤەوەهەیە، واتە لە دەروەی مرۆڤ و مرۆڤایەتیدا هیچ کارێک نییە کە بڕیاری ئەخلاقی بەسەردا جێ بەچی بکرێت، وەک ئیمامی غەزالی دەفەرموێت: کردار و ئادابە دەرەکییەکان ناونیشانی کردار و ئادابە ناوەکییەکانن، جوڵەکانی ئەندامەکانی لەش بەرهەمی فکر و بیرن و کردارەکانیش بەرهەمی ئەخلاقی مرۆڤن بۆیە مەولانای ڕۆمی لە دەکێدا دەڵێت:

ای برادر تو اندیشه ای مابقی استخوان و ریشه ای

این بیت از مولوی به این معنی است که جوهره و حقیقت وجود انسان، به عبارت دیگر، انسان نه به خاطر استخوان و ریشه‌اش، بلکه به خاطر تفکراتش شناخته می‌شود. واته ئەی هاوڕێ و دۆست و خۆشەویست تۆ هەموو پێکهاتەت بیرکردنەوە و ئەنێشەیە ئەوەی کە دەمێنێتەوە ئێسک و پرووسکە، بۆیە مەولانا زۆر جوان وەصفی ئەخلاق و مرۆڤ بوون دەکات(هەمان سەرچاوە، ٢٠١٩: ١٧-١٨).

بەسشی دووەم:

شیکردنەوە و هەڵسەنگاندن:

٢-١ چییەتی ئەخلاق و شیکردنەوەی لە دەقەکانی مەلای جزیریدا: چییەتی ئەخلاق بەواتا سەرەکییەکەی گرنگترین بابەت و لقەکانی فەلسەفەی ئەخلاقە، دەتوانین بوترێت گرنگترین بابەت و باسی تیۆری و فەلسەفەی ئەخلاق و دەربارەی ئەخلاق دەکرێت و دەکۆڵێتەوە، کەئەوانیش ڕاستەو خۆ دەکرێنە چوار گرووپەوە:

٢-١-١ بەڵگە یان ناسینی ئەخلاق لای هەردوو شاعیر: ئەم بەشەیان باس لە مانای زاراوە ئەخلاکییەکانی وەک چاکە و خراپە،...هتد دەکات، بۆ نموونە چ پەیوەندیەک لە نێوان وشەی چاکە لە سیاق و تێکستی ئەخلاق و چاکە لە سیاق و تێکستی وشەی نائەخلاق بوونی هەیە(ئەدهەم، ٢٠١٩: ٣٦). ئایا مەلای جەزیری شاعیر چۆن ئەم وشە ئەخلاقییەی بەکار هێناوە لە دەقەکانیدا، مەبەستی شاعیر لە بەکارهێنانی واتای ئەخلاق چییە و چۆن گرنگی بەم بابەتە داوە وەک لەم نموونەدا ڕوون دەبێتەوە:

عالەم چەیە ئیعراب و حرووف و کەلیماتنئەو نوقتە د نەفسا خۆ و مەعنایەم ئەز (دیوان جزیری، ١٩٩٠: ٢٥٨).

ئەخلاق جەزیری لەم دەقە شیعرەدا بەشێوەیەکی گشتی ڕاسگۆیانەیە بەنموونە وشکەی (اناالحق)ی حەلاجی دووبارە کردوەتەوە، جزیری لە شیعری کلاسیکی کوردیدا بێ وێنە دەربڕینەکانی ڕاستگۆیانەی پیوەدیارە، کە دەڵێت هەرچی لە دونیا و گەردووندا هەیە بەهەموو جیاوازییەکانەوە، وادەزانیت کە لەیک خاڵدا سەرچاوەیان گرتووە کە ئەویش خالی وجوودە لای جزیری، بە واتایەکی ڕوونتر جەزیری وشەی((اناالحق)ی حەلاجی بەشێوازێکی تر دەربڕیوە، لەو دێڕەشیعرەی سەرەوەدا دەربڕی تیۆری یەکێتی بوون و ڕاستگۆیی و ئەخلاق مەلای جەزیریە، هەروەها لە هۆنراوەیەکی تردا سەر سەختانە بەرگری لە حەلاج دەکات و دەڵێت:

گەر ج د چەهڤین (انا) عالەم(مەلا) کر فەنا دون فنا بابکم انه عبدل اقل (دیوان جزیری، ١٩٩٠: ٤٠٦).

ناسینی ئەخلاق جەزیری لەچەند دەقێکی وادا بەرووڕی دەردەکەوێت کە چۆن باس لە بیر و باوەڕی حەلاج دەکات و بەشێوەیەکی ئەخلاق و ڕاستگۆیانە گوتە بەناوبانگەکەی حەلاج دووبارە دەکاتەوە و ئاشکرای دەکات قۆناغی فەنابوونی مرۆڤایەتی جگە لە خودا هیچ شتێکی تری بەدی نەکردووە. زۆر ڕاستگۆیانە و ئەخلاقیانە باس لە گوتەکەی حەلاج دەکات. لە دەقێکی تردا دەڵێت:

هۆستای عشقی دل هەڤۆت سەر تا قەدەم هنگی دسۆت

ڕەمزا(انا الحق) هەر دگۆت باوەڕ بکەن مەنسورە دل (دیوان جزیری، ١٩٩٠: ٤٠٨)

لێرە شاعیر باس لەوە دەکات کاتێک عیشق سەرتاپای گرتووە، سەرتاپا و ووجوودی داگیر دەکات و گڕی تێبەردەدات دەیسوتێنێت، ڕەمزی(انا الحق) بەبەردەوامی بەسەر

زمانیدا دێت و دەچێت، لەو کاتەدا ئەقڵی شاعیر بەشێوەیەکە کە دڵی بەسەرکەوتوو دەزانیت لەو ئەزموونە ڕۆحییەی کە بەدەستی هیناوە، کەدڵی بە دڵی مەنسوری حەلاج دادەنیت کە هەمووی عیشق و خۆشەویستی بووە(مەحموود، ٢٠١٤: ١٣٦). بۆیە مەلای جەزیری ڕاستگۆیانە باس لە حەلاج و خۆشەویستی حەلاج دەکات واتە عەقڵ بریاری دڵە لای جەزیری.

چەند نموونەیەک لای حافزی شیرازی:

دلا، دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن بەفسق مباهات و زهد هم مفروش

(دیوان حافز،١٣٨٦:٢٥٩).

مەبەستی حافز لەم بەیتەدا ڕاسگۆی و ئەخلاق حافزە کەدەڵێت: ئەگەر کەسێ مرۆڤێکی باشبێت نابیت بڵی من باشم بۆ یەڕاستی و ڕاسگۆیی باشە بەڵام جێگای شانازی نییە ئەگەر خراپەیەکی کرد و بێت ئەم چاکەمان پێ بڵێتەوە، بەڵام نابێت کەکارێکی باشت کرد زهد هم فروشی کنید ڕێگای خەیر و نەجات ئەوەیە.

٢-١-٢ بوونناسی ئەخلاق: لەم بەشەدا لە دەوری یەکێ لە پرسیارە گرنگ و قسە هەڵگرەکان لە بارەی بوون یان نەبوونی تایبەت مەندییە ئەخلاقییەکان لە جیهانی دەور و بەردا دەسوڕێتەوە، بۆ نموونە ئایا بەو جۆرەی کە واقع گەرانی ئەخلاق بانگەشەی دەکەن پۆلێنکردنی(وەفا، پەیمان، وەسفی چاکە) هەروەها زیانگەیاندن بەوانی تر، لە جیهانی دەرکی و دەروەدا ڕووەدات و پەیوەندی بەدەرەوە هەیە، پەیوەندی بە ناوە و بە تەواوی هەستەکان و سۆز و ویستەکانەوەیە و شتێک لە دەرەوە کەشف بکرێت و بدۆزرێتەوە(ئەدهەم، ٢٠١٩: ٣٧). بۆنموونە لە چەند دەقێکی مەلای جزیریدا بوون نسای دەخەینە ڕوو.

دەنگی مەلەکان زمهنەی زم زم ئەوراح ژعشقی تێنە میعراج

دل بەحرە و سەد هەزار مەوجن زاهد چە خەبەرژ بەحری مەواج (دیوان جزیری، ١٩٩٠: ١٧٢).

جەزیری لەم دوو بەیتەدا باس لە دەنگ و زەمزەمەی فریشتەکان و چوونە ئاسمان و میعراجی ڕۆحەکان ئەکات و ئەخلاق ملا بوونناسی خۆیەتی و لەیاس معراجدا دڵ بەدەریایەک دادەنیت کە سەدان هەزار شەپۆلی هاتووە خواوەندییەکان و دەرکەوتە پەروەردەییەکان و ئەخلاق ناسییە بوونیەکان لە خۆدەگریت، بەڵام زاهد هیچ شتێک دەربارەی ئەم دەریا و شەپۆلانە نازانێت، دیارە لێرەدا مەبەستی شاعیر زیاتر ئەوەیە کە زاهید وازی لە خۆشیەکانی دوونیا هێناوە بۆ ئاخیرەت، بەهەمان شێوە ئەخلاق زاهیدمان پێدەڵێت بەرامبەر خۆشیەکانی دوونیا و مادە گەریەکان، هەروەها وەسف و پەیمان و چاکەی جەزیری بەرامبەر بە زاهید و وازهێنانی زاهید لە شتە دوونیاییەکان. حافزی شیرازیش بەهەمان شێوە کرنگی بە بوونسای ئەخلاق داوە و پێچەوانەی

مەلای جەزیرە باس لە زاهید دەکات و دەڵێت: در غزلیات حافظ به‌صورت مکرر و با شیوه‌های مختلف به مبارزه با کسانی می‌پردازد که با نیرنگ و ریاکاری، موجب آزار دیگران می‌شوند.

به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم بیا کز چشم بیمارت هزاران درد برچینم.. (دیوان حافز، ١٣٨٦:٣٥٤).

رندانه است اما استعلامی این غزل را عاشقانه می‌داند که حافظ آن را به‌صورت نامه عاشقانه برای معشوق فرستاده است (استعلامی، 1386: 907). زبان این نامه متناسب با مخاطب اصلی نامه یعنی کسی است که اعمال ناشایست انجام می‌دهد. روش حافظ این است که به زبان واعظ و زاهد حرف می‌زند. تا طنزش قوی‌تر باشد. پیام اصلی وی در این غزل، در قالب نامه‌ای عاشقانه بیان شده است تا بگوید آن کسی که مدعی خدا و دین است ریاکار و دروغگو است.

پەیمان و وەفاداری کە اسل اخلاق لای حافزی شیرازی کەلەم دەقەدا دەڵێت:

گوهر مخزن اسرار همانست که بودحقه مهر بدان مهرو نیشانست که بود

عاشقان زهره ارباب به امانت باشند لاجرم چشم گهر بار همانست که بود (دیوان حافز، ١٣٨٦: ٢١٣).

بەتایبەتی باس لە پەیمان و وەفاداری دەکات و ئەمانەت چۆن بپاریزین واتە عاشقان ئەربابی ئەمانەتن کاتێک ئەمانەتێکیان پێ ئەسپێری ئەیپارێزن واتە ئەسڵی عیشق پاراستنی ئەمانەتە و چۆن وەفا داربین واتە ئەهمیت حفز و پەیمان و وفاداری بەشێکە لە ئەخلاق حافز...

٢-١-٣ مەعریفەتناسی ئەخلاق: لەم بەشەدا باس لە چۆنیەتی گەیشتن بە دروستبوونی مەعریفەی ئەخلا و ڕۆشنبیری ئەخلاق ئاراستە کراو و مەعریفەت بەخش باس دەکریت، گوومان گەرانی ئەخلاق باوەڕیان وایە کە لەبنەڕەتدا مەعریفەی ئەخلاقیمان نییە، پییان وایە بانگەشە ئەخلاقییەکان لە بنەڕەتدا مەعریفەت بەخشن و دەتوانن بەشێکبن لە بیر و باوەڕە ئەخلاقییەکان(ئەدهەم، ٢٠١٩: ٣٧). مەلا لە دەقێکدا دەڵێت:

دل گەشتە من ژ دێری ناچم کە نیشتەیی قەت میحرابی وی ب من را وەردا بچینە لالش (دیوان جزیری ١٩٩٠:٢٩٣).

ڕۆشنبیری ئەخلاق مەلای جەزیەری زۆر جیاواز و تایبەتە، بۆیە دەڵێت دەکرێت بەو عارفانە بڵێین لەسەر ئاینێکی تایبەتی خۆیان بوون کە ئەویش ئاینی سروشتی و ئاینی عیشق و دڵە، بۆیە مەلا لەم دێرە پڕواتایەدا باسی چوون و گەڕانەوەی دڵی خۆی دەکات بۆ کەڵیسای مەسیحییەکان و پێشتریش باسی چوونی دەکات بۆ کەنیسەی جولەکەکان و بریاری داوە جارێکی تریش سەردانی پەرستگای ئێزدیان و لالش بکات

بۆ بیبینی یار که خودایه و له هەموو جێگایەکدا بوونی هەیە، بۆیە مەلا مەعریفی و ڕۆشنبیری ئەخلاق وایە که ڕێز له هەموو پەرستگا جیاوازەکان دەگریت و به چاوێکی ڕێزەوە سەردانیان دەکات و ڕێزیان لێ دەنێت ئەمە یەکێکە له مەعریفەت ناسیەکانی ئەخلاق مەلای جەزیری، حافزی شیرازیش دەڵێت:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده ام به بد دیدن
(دیوان حافز، ١٣٨٦: ١٣٨).

باشترین پەیامی ڕۆشنبیری اخلاق حافز لەم غەزەلەدایە دەڵێت: که مرۆڤ ئەبێت بەدبین نەبێت وە دەڵێت مرۆڤ ئەبێت عاشبێت، و جوانیەکان ببینێت، ناشیرینیەکان نەبینێت و خراپ بیرنەکاتەوە، بەجوانیەکان بیربکاتەوە، ئەمانە هەموویان عەناسری ڕۆشنبیری ئەخلاقن.

٢-١-٤ پاراستنی ئەخلاق و حورمەتی خرابات: ئەم خراباتە بە هۆی ئەوەی که لای حافز و ملای جزیری، ڕووگەو دیدی دینی و ئاینیانە دەبێت حورمەت و قورسی و گرنگی ئەم شوێنە و جێگایە گرنگە و پێویستە بەڕێزەوە پارێزگاری لێبکرێت و بپارێزرێت. جابۆیە ملای جزیری دەڵێت:

گوناه و زوهد و تامات هل ناگرت خرابات کەسێ ب ڤێ دردێ رەت دڤێ بکت رعایت (دیوان جزیری، ١٣٩٠: ١٣٨).

ئەمەش یەکیکە له دەقە شیعرییەکانی شاعیر تەرجوومەیەکی ملای جزیرییە بە شێوەیەکی ناراستەوە خۆ له بەیتێکی حافزدا باس له خەرابات و کاریگەرییەکانی ئەدەب دەکات و کاریگەری حافزی شیرازی له دەقەکانی شاعیردا ئەتوانین بڵێن بەشێک له ئەخلاق ڕاستگۆی شاعیر دەردەخات مەلای جەزیری بە پێی ڕاستگۆیی ئەخلاق کەوتووەتە ژێر کاریگەری حافزی شیرازی و بەدەقیش ئەمانەی بۆ سەلماندووین ئەمەش یەکێکە لەو دەقانە:

قدم منه به خرابات جزبه شرط ادب که سالکان درش محرمان پادشهند
(دیوان حافز، ١٣٥٩: ٢٠١).

واتە پێ مەبە بۆ ناو خرابات و کۆمەڵێک مەرج و ئەگەر هەیە له ئەدەبدا دەبیت جیبەجێ بکرێت، مەگەر ئێوە مەرجەکانی ئەدەب و حورمەتی خرابات ڕەچاو دەکەن، چونکە خرابات شوێنێکە که سالیکەکانی بەردەرگاکەی محرەم و هاورازی پاشاکانن.

٢-٢ چییەتی ئەخلاق و ڕاستگۆیی له دەقەکانی حافزی شیرازو مەلادا: چییەتی ئەخلاق بەواتا سەرەکییەکەی گرنگترین بابەت و لقەکانی فەلسەفی ئەخلاقە، دەتوانین بوترێت گرنگترین بابەت و باسی تیۆری و فەلسەفی لەئەخلاق و دەربارەی ئەخلاق دەکرێت و دەکۆڵێتەوە، کەئەوانیش ڕاستەو خۆ دەکرێنە چوار گرووەوە، وەک له پێشەکیدا ئاماژەمان پێدا که فەلسەفەی ئەخلاق، بابەتێکی ئەبستراکتی ئالۆزە

و هێنده ساکار نیه بتوانین به چەند گوزارەیەک پێناسەی چەمکی ئەخلاق بکەین، بەڵکو لە ڕێگەی پێناسە و بۆچوونە فەلسەفییەکانی فەیلەسووفەکانەوە، لەبارەی فەلسەفەی ئاکارەوە دەدوێن، دیدگای فەیلەسووفان بۆ پرسی ئەخلاق جیاوازە، هەروەها دیدگای شاعیرانمان بۆ پرسی ئەخلاق لە ڕێگەی دەقە شیعرییەکانەوە چۆن بەکارهاتووە؟ ئەمەش هۆکارێک بوو لێکدژی لە نێوان بیر و بۆچوونەکان لای هەردوو شاعیر دروستبووە، بەپێی ئەو قۆناغانەی بەسەر بیرکردنەوەی مرۆڤدا تێپەڕیون، مرۆڤ هزری خۆی ڕزگارکردووە لە کۆت و بەندە ئایینی و ئایدۆلۆژییەکان و توانیویەتی لە ڕێگەی درککردنی ئەقڵانییەوە دیاردەکان ڕاڤەبکات، بۆنمونە فەیلەسووفان لە سەدەکانی ناوەڕاستدا، پرسی ئەخلاقیان وابەستە دەکرد بە باوەڕهێنان بەخوداوە، ئێمە لەڕێگەی دەقەکانەوە و شیکردنەوەی دەقەکانەوە لەوە تێدەگەین ئەخلاو لای شاعیران چۆن بووە بۆ بابەتە گرنگەکانی ژیان حافزی شیرازیش وەک مەلای جەزیری کاریگەری ئەخلاقی لەسەربووە و لە دەقەکانیدا بەڕوونی ڕەنگی داوەتەوە.

تائێرە لەم حەقیقەتە ئاگادارین کە بۆ ڕزگاربوون لە هەرچی خۆپەرستی هو خۆ بینیە دەبێت مەست ببین و خۆمان لە بیر بچێتەوە، ئەویش مەست بوونە بە شراب واتە شراب عیشق یان شراب حقیقی، بەڵام وادیارە زۆر کەس لەم چەمك و مانایانە نەگەشتوون خەریکی ئامۆژگاری کردن و نەسیحەت کردنی هەردوو شاعیرن، داوایان لێدەکەن کە تەرکی شراب و وازهێنان لە شەراب بکەن، بۆیە مەلای جزیری و حافزیش خۆیان لە سەر خواردنەوەی شەراب سورن هەروەها پێیان وایە ئەو ئامۆژگارییانەش کە کراوە گوێی پێمەدەن، واتە ڕاستگۆن لەگەڵ ئەخلاق خۆیاندا بۆیە بەخەڵکانیش دەڵێن کە داوای واز هێنان لە شەرابتان لێدەکەن ئەوانە خەڵکانێکی گێل و نەفامن و خەڵکی هەرەمەکین نازانن کە ئەم شەرابە چ ئیکسیرێکە. حافز لە دەقیکدا دەڵێت:

من نخواهم کرد ترك لعل یار وجام می زاهدان معزور داریدم که اینم مزهب است

(دیوان حافز، ۱۳۵۹: ۳۱).

واتە من هەرگیز واز لە لێوی ئاڵی یار و جامی شەراب ناهێنم، لیرە شاعیر هەردووکی تێکەڵ بەیەک کردووە کە لیوی یار لە سووریدا وەک شەرابە، کەواتە بەهۆی ئەم زاهیدانەیە دەڵێت بمبورن کە دین و ئایینی من ئەوەیە، واتە حافز ڕاستگۆیە لەگەڵ ئەخلاقی خۆی ڕاستی دەڵێت ناتوانم بە قسەی ئێوەبکەم بۆیە بە قسەی خۆی بەردەوام دەبیت. ملای جزیریش دەڵێت:

گوش ب عامی مەده تەرکی مودامێ مەده أکثرهم في غمي أغلبهم في عمي

دیوان جزیری، ۱۳۹۳: ۳۰).

مودام واتە شەراب مانای بەیتەکەش هەر ئەوەیە کە دەڵێت: بەخەڵکی (عامی) واتە گوێ بە خەڵکانی نەزان و تێنەگەشتوو واز لە شەراب خواردنەوە مەهێنە، ئەم

خەڵکەی کەوات پێ دەڵێن زۆربەی زۆریان نەزان و نەفامن لە بێهۆشی و نەزانیدان و زۆربەشیان کوێرن و بینینیان نییە، ئەم ئایەتەی قورعانیش لەبەیتەدا پێدەچێت تلیمح کرابن، تەرك و مەفهوومی تەرك کردنی شەراب لە بەیتێکی تری خافزدا هاتووە وئیشارە بەوە دەکات کە دەڵێت: مرۆڤ ئەگەر تۆزقاڵێ عەقڵ و فەهمی هەبێت هەرگیز واز لە شەراب ناهێنێت ئەمەش جۆرێک لە ڕاستگۆی شاعیر دەردەخان وەک حافز دەڵێت:

من وانکار شراب این چه حکایت باشد غالبا این قدرم عقل وکفایت باشد (دیوان حافز، ۱۳۵۹: ۱۵۸).

واتە من و واز هێنان لە شەراب ئەمە چ قسەیەکە دەیکەن؟ من کاتێ ئەوەندە تێگەشتووم ئێوە دەبێت ئەمکارە نەکەم، ملای جزیریش دەڵێت ئەوانەی داوای ترکی شەراب دەکەن عامین واتە بێ عەقڵ و نەفامن، دەکرێت ملا لە ژێر کاریگەری ئەم بەیتەدا بووبێت، زیاتر مەبەستی ڕاستگۆی ئەخلاقی حافزبێت بەرامبەر بە بیر و بۆچوونەکانی.

۲-۳ اخلاق در اشعار حافظ: یکی از مهم‌ترین کارکردها و اهداف حافظ در غزل‌ها، نقد و ارزیابی مدعیان زهد و تصوف یا انکار روش‌های ریاکارانهٔ امثال آنان است تا مخاطبان را از شیوه‌های نیرنگ و دغل ریاکاران آگاه سازد و به بهبود جامعه و روابط انسانی کمک نماید. مهم‌ترین پیام اخلاقی حافظ اصرار بر اصل **"کم‌آزاری"** است:

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ که رستگاری جاوید در کم آزاری است (حافظ شیرازی، 1390: 47)

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست (همان: 53)

اصل "کم‌آزاری" بیانگر آن است که انسان در تمام اعمال خود باید مراقب باشد که دیگران را آزرده نسازد و تمام رفتار و اندیشه‌های خود را به‌گونه‌ای تنظیم کند که موجب آزار مردم نشود. این مفهوم در بیتی عامیانه چنین سروه شده است:

بهشت آنجا است کازاری نباشد کسی را با کسی کاری نباشد

کم‌آزاری یعنی بی‌آزاری، این مفهوم برای تعدیل قدرت و تحقق عدالت است. "لازمه مردم آزاری و آزار رساندن به دیگران، اعمال قدرت و قدرت‌طلبی است و در نتیجه، چشم بر نیکی فروبستن. در برابر، لازمه کم‌آزاری، تعدیل قدرت است و گرایش به عدالت و دادگری" (دادبه، 1389: 52). در غزلیات حافظ به‌صورت مکرر و با شیوه‌های مختلف به مبارزه با کسانی می‌پردازد که با نیرنگ و ریاکاری، موجب آزار دیگران می‌شوند.

غزل 354 با مطلع "به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم..." (همان: 243)، رندانه است اما استعلامی این غزل را عاشقانه می‌داند که حافظ آن را به‌صورت نامه عاشقانه برای معشوق فرستاده است (استعلامی، 1386: 907). زبان این نامه متناسب با مخاطب اصلی نامه یعنی کسی است که اعمال ناشایست انجام می‌دهد. روش حافظ این است که به زبان واعظ و زاهد حرف می‌زند. تا طنزش قوی‌تر باشد. پیام اصلی وی در این غزل، در قالب نامه‌ای عاشقانه بیان شده است تا بگوید آن کسی که مدعی خدا و دین است ریاکار و دروغگو است. غزل 436 با مطلع "آن غالیه خط گر سوی ما نامه نوشتی..." (حافظ، 1390: 303)، حکایت خرقه‌پوشی است که با وعدهٔ آخرت، ما را به ترک نعمت‌های دنیا دعوت می‌کند. اما خودش در همین دنیا حوری و قصری مثل بهشت دارد.

حافظ برای نقد کردار و گفتار ریایی زاهدان و صوفیان از عناصر و مسائلی چون شاهد و شاهدبازی به‌عنوان امور ممنوعه و زشت استفاده می‌کند. غزل 15 با مطلع "ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت..." (همان: 12)، حاوی تعابیر و مفاهیمی است که موجب شده برخی شارحان آن را غزلی عرفانی بپندارند. استعلامی درمورد ترکیب‌های "شاهد قدسی" و "مرغ بهشتی" می‌نویسد: "یعنی محبوبی که زیبایی او ملکوتی است، انگار از این جهان خاکی نیست. اگر شاه را به معنی پسر زیباروی گرفته‌اند درست نیست و خاصه در این بیت. مرغ بهشتی هم در مصراع دوم به همین معنی است" (استعلامی، 1386: 108). عالم قدس طبعا شاهد ندارد و شاهد قدسی وجود خارجی ندارد. خلق چنین موجودی و سخن‌گفتن با او می‌تواند جنبه استعاری داشته باشد؛ یعنی شاعر در قالب یک طرح داستانی از عشقی ممنوعه سخن بگوید تا بتواند روش و رفتار مدعیان دروغین ایمان را نقد کند. راوی در غزل 16با مطلع "خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت..." (حافظ، 1390: 13)، حکایت صوفی را نقل می‌کند که اندیشه صوفیانه دارد اما اینها را وسیله‌ای قرار می‌دهد تا به معشوق خود یعنی مغبچه برسد. سخن وی آن است که این صوفی نیرنگ‌باز است و به دنبال می و مطرب و شاهدبازی است نباید فریفته وی شوید.

حافظ در برخی غزل‌ها به نقد استعمال الفاظ و عبارت‌های دینی از سوی زاهدان و صوفیان می‌پردازد. شاعر در غزل 21 با مطلع "دل و دینم شد و دلبر به ملامت برخاست..." (همان: 16)، زیبارویی را با زیبایی فوق‌العاده توصیف می‌کند تا بگوید آنها با دیدن زیبارویان می‌لغزند؛ همچنان‌که در غزل 31 با مطلع "آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است..." (همان: 22)، اهل خلوت، صوفیان هستند، مبالغه در توصیف یک زیباروی برای بیان عاشقی نیست بلکه برای روکردن دست اهل خلوت است که آنها دلباخته زیبارویان هستند نه خدا. غزل 26 با مطلع "زلف

آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست...″ (همان: 20)، روایت زاهدی است که بر مستان و زیبارویان سخت می‌گیرد. خودش را عابد و شب‌زنده‌دار معرفی می‌کند ولی در مقابل شراب و زیبایی می‌لغزد هشدار می‌دهد که زهد و شب‌زنده‌داری زاهد برای فریب دیگران است. غزل 135 با مطلع ″چو باد عزم سر کوی یار خواهم کرد...″ (همان: 92)، روایت عارفی است که از گذشته ریاکارانه خود یاد می‌کند تا بگوید حالا می‌خواهد آشکارا عشق‌بازی کند و از ریاکاری و دورنگی دور شود. اشتیاق مخاطب (صوفی) برای می و معشوق، درجه ریاکاری او را نشان می‌دهد. این آدم تا توانسته پنهان‌کاری کرده است، اما الآن نمی‌خواهد پنهان‌کاری کند ادعای دین و ایمان او نیز برای رسیدن به معشوق زمینی بوده است. تعبیر ″عهد قدیم″ در بیت پنجم، همان است که عرفا برای بیان عشق الهی استعمال می‌کنند، اما حافظ آن را با طنز به کار برده است؛ یعنی مدعی عهد قدیم (عارف)، دین و دانش خود را نثار راه و خاک معشوق زمینی کرده است، گریه‌های او برای بازگشت به ملکوت نیست بلکه برای معشوق زمینی است. در غزل 168 با مطلع ″گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد...″ (همان: 114)، کردار پیر صوفی را نقد می‌کند. توجه به بیت‌های پنج و شش نشان می‌دهد این غزل، تبیین دیدگاه صوفی نیست، بلکه نقد کردار آنان است. چون در بیت پنجم می‌گوید: من خواستم خودم این کار را انجام بدهم و به یار برسم؛ یعنی از راه مستی خواستم لبش را ببوسم، ولی نائل نشدم و شکست خوردم، در بیت ششم علت عدم موفقیت خود را بیان می‌کند؛ می‌گوید برای اینکه عاشق بشوی و به مقصود برسی نیازمند پیر هستی. توجیه می‌کند که به پیر صوفیه احتیاج دارم که او دلیل این راه است (راه خلافکاری) با این نگاه، این بیت نه تنها بیانگر تصوف حافظ نیست بلکه نشان می‌دهد این بیت طنز گزنده‌ای به صوفیان دارد. حافظ، پیر صوفی را به دلالهٔ عشق تبدیل کرده است. درواقع، صوفی را تحقیر و ویران کرده است اما مستقیم نمی‌گوید دلاله بلکه از اصطلاحات صوفیه، ″دلیل راه″ را به کار می‌برد؛ برای بوسیدن لب یار فقط مستی کافی نیست به دلیل راه (پیر) نیازمندیم. در بیت هشتم بیان می‌کند که من از راه عرفانی خواستم به او برسم ولی باز هم نتوانستم. ″گنج حضور″ استعاره از نگار یا زیباروی است. همهٔ این غزل برای این است که بگوید من دنبال معشوق رفتم، ولی نتوانستم به معشوق و مقصود خود برسم. چه کسی می‌تواند آدم را به مقصود برساند؟ پیر طریقت می‌تواند.

در غزلی با مطلع ″دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود...″ (همان: 143)، از زیبارویي بزك‌کرده یاد می‌کند که آشکارا به دلبري مي‌پردازد. افرادی که مي‌خواهند ظاهر حفظ شود از چنین زیبارویی دوري مي‌جويند، اما وضع وي به‌گونه‌اي است که خرقه‌داران نیز نتوانسته‌اند حفظ ظاهر کنند. پنج بیت در وصف آن زیباروی است، آنگاه در

بیت ششم، از عاشقي یاد شده که در مقابل این زیباروی خودش را باخته است. این عاشق، کسی است که اهل دل است؛ خون دلي که به چند سال گرد کرده، به آساني با چشم برهم‌زدني آن را مي‌بازد؛ گويي یوسف را به زر ناسره فروخته است. مسندالیه ابیات اول تا سوم مستتر است. همین عدم ذکر مسندالیه حاوی نکته‌ای رندانه است و جنبهٔ روایتگری غزل را برجسته می‌کند؛ یعنی شاعر یک قصه یا داستان نقل می‌کند، راوی نیز حالت عدم مداخله‌گری دارد. با این شیوهٔ روایت، ماجرای میان زیباروی بزک‌کرده را با مدعی عرفان یا شیخ و صوفی روایت می‌کند. در بیت ششم نیز مرجع مسندالیه ذکر نشده و مستتر است؛ یعنی لفظ دل و دیده هست اما مشخص نیست از آن کیست. چنین مواردی را به گوینده نسبت می‌دهند و جرم آن از آن شاعر می‌شود، لیکن حافظ با عدم ذکر مسندالیه یا مبهم‌آوردن آن نشان می‌دهد که داستان روایت‌شدهٔ غزل، حاوی غرضی خاص است. بدین سبب است که راوی مداخله‌گر در بیت هفتم به نصیحت می‌پردازد. در بیت پایانی مشخص می‌شود "صاحب دل و دیده" در بیت ششم نیز همان صاحب خرقه است. این فرد، هرچند اهل خرقه است (بیت8)، خرقهٔ او دروغین است؛ خرقه‌اي که نتواند ما را یك لحظه در مقابل زیبایي تصنعي نگاه دارد، سزاوار سوختن است.

ئەنجام:

ئێمە گەشتینە ئەو حەقیقەتەی کە ئەخلاق مەلای جەزیری و ئەخلاق حافز ئەخلاکێکی ڕاستگۆیانەن هەریەکەیان بەشێوەیەکی ڕاستگۆیانە و بوێرانە لە ڕێگەی دەقەکانیانەوە ڕاستی و دروستی ڕاستگۆیانەی ئەخلاقیان بەشێوەیەکی وردی خستوەتە ڕوو.

ئەتوانین بڵێین مەلا و حافزی شیرازی بیر و تەعبیر و لێکدانەوەیان جیاوازە بۆ زاهید هەریەکەیان بە پێوەری ئەخلاق و بیرکردنەوەی کەسایەتی خۆیان و تەعبیر و ئایدیای جیوازیان لەسەر زاهید هەبووە.

ڕاستگۆیی لە ئەخلاق جەزیریدا کە خۆی دەڵێت کەوتوومەتە ژێر کاریگەری و تەئسیری حافزەوە ئەمە جۆرێکە لە جورئەتی ڕاستی ئەخلاق مەلای جەزیری، بەهەمان شێوە ڕاستگۆی حافز لە مرۆڤ ئازاریدا زۆر بەوردی باسی بێ ئازاری مرۆڤەکانمان بۆ دەکات و نەبووەتە هۆی ئازاردانی مرۆڤەکان و زیاتر ڕێزی لێگرتوون.

پاشان ئازار نەدانی مرۆڤ لە ڕووی ئەخلاق شاعیرانەوە هاوتایە وەک ئازار نەدانی مرۆڤە جیاوازەکان وەک دین و دیانەتە جیاوازەکان و کەم ئازاری مرۆڤەکان، هەروەها دین و دیانەت نەبوەتە هۆی جیاوازی مرۆڤایەتی لای هەردوو شاعیر.

سەچاوەکان:

امیدیان، فخرالدین(۱۳۹۰)، شعرای نامداری کرد (خلاصة زندگی و آثار)، چاپ دوم، تهران: آنا.

ئەدهەم، موسعەب(۲۰۱۹) نیگایەک بۆ فەلسەفەی ئەخلاق، چاپی یەکەم، چاپخانە، سەنتەری زەهاو، سلێمانی، عێراق.

ئەکرم عەنەبی(۲۰۱۷) مەحرەمی ڕاز، شەرحی غەزەلیاتی حافز، بەرگی یەکەم، چاپی یەکەم، هەولیر، عێراق.

چیا، محمد(۲۰۰٦) فەرهەنگی فەلسەفی، چاپی سێیەم، چاپخانە، مەهارەت، تەهران.

خانلری(۱۳٦۲) دیوان حافز، شمس الدین، تحقیق و توزیع، جلد اول، غزلیات، چاپ دووم، تهران.

عمید، حسن(۱۳۸۱) فەرهەنگی فارسی عمید، تالیف، تهران.

عەبدل ڕەحمان، شەرەفکەندی(۲۰۱٤) دیوانی عارفی ڕەبیانی شێخ ئەحمەدی جزیری مەشهور بە مەلای جزیری،چاپ یەکەم، پانیز، تەهران.

مەحموود، سالار(۲۰۱٤) هزری فەلسەفی لە شیعری مەلای جزیریدا، چاپی یەکەم، چاپخانە، موکریان، هەولێر، عێراق.

هەژار(۱۳۹۳) دیوان مەلای جەزیری، چاپ یەکەم، چاپخانە پانیز، تهران، ئێران.

Dadbeh, A. (2010), "Saadi and the ethical theory of non-maleficence", Saadi Studies, Vol. 13, pp 33-60.

Este'lāmi, M. (2007), Lesson of Hāfez (Critique and description of Hāfez's lyric poems), 2th ed., Tehrān: Sokhan.

Hāfez Shirazi, Sh. M., 2011, Divan, edited by Qazvini & Ghani, 10th ed., Tehrān: Zavvar.

(Karim M. Salih, H., & Zebarı, R. (2023). لێکچواندنی شەراب و پێکهاتەکانی لە دەقە شیعرییەکانی حافز و مەلای جزیریدا. Kurdiname(8), 41-55. https://doi.org/10.55106/kurdiname.1259328

Hemn, karim(2021) A comparative study of Khmer in the Di wan of Hafze Shiraz and the Di wan of Malay Jaziri, University of Kurdistan/ Sennadj/ Iran.

Malmir, T., & Karim Mohammad Saleh, H. (2024). The Use of Zolf as a Wine Cap in Lyrics of Hafez. Research of Literary Text in Iraqi Career, 5(1), 137-156. doi: 10.22126/ltip.2024.10092.1220

بررسی اخلاقیات مُلّای جزیری و بازتاب آن در رمز و سمبل، عشق و عشق و تصویر و توصیفات شاعرانه و اشعار حافظ‌گونه

د. سعدالله مجیدی[1]

مقدمه:

در مورد زمان حیات و ممات شیخ احمد جزیری نظرات متناقض و متفاوت ایراد شده، برخی آن را (1481 .1407) دانسته و آندی براین باورند که در سالهای (-540 556) در قید حیات بوده است و بعضی با اشارات شعری خودش او را همزمان با سعدی و امیر بوتان و امیر شرفخان گمانه‌زنی کرده‌اند.

شێعرت گەرەکن فەرموو، کە دوڕێکە نەسمراو
گوێ بگرە "مەلا" چۆنی دەڵێن، ڕوو مەکە شیراز

که معلوم نیست منظورش از شیراز، سعدی یا حافظ یا جامی بوده، ولی آنچه مسلّم است بیانگر ارادت ملّا به آنهاست.

در مدح امیر بوتان:

میری میران! دەی خودا پارێزدەر و یاری تۆ بێ
سوورەیی "انّا فَتَحْنا" پشت و دیواری تۆ بێ

یا در مدح میر شرفخان:

خانی من بەختت ستێری ڕۆشن و پڕ نوور بێ
لۆتکەکەی بەختت لە زریانی موخالیف دوور بێ

همچنین ملای جزیری با فقه‌طیران نامه‌نگاری داشته است تحت عنوان "دلۆ رابه، دلۆ رابه"[2].

اما به زعم نگارنده ایشان در سده‌ی دهم هجری پا به میدان حیات نهاده و مدتی هم از چرخ یازدهم را سپری کرده. حال صحت و سُقم بیوگرافی آن حضرت را به دست تاریخ و محققان می‌سپاریم، آنچه برای موضوع مقاله حائز اهمیت است و مطمح نظر است که بدانیم از این خم پر از می معرفت و اخلاق عرفانی و کنز توصیفات و تصویرات شاعرانه نصیب خواننده تا چه باش و تا چند بدیل حافظ و مولانا و سعدی و شبستری شده است و شکاف کتابخانه کُردی را پر نموده است.

به قول شیخ بهایی:

---

1 (دکترای زبان‌شناسی) استاد دانشگاه نام مستعار: عەوداڵ

2 دیوان جزیری، استاد هەژار، چاپ سروش، 1361، چاپ اول.

آن‌کس که بدم گفت بدی سیرت اوست
وان‌کس که مرا گفت نکو، خود نیکوست
(رباعی 19، بهائی)

سؤالات تحقیق

1. جایگاه رمز در اشعار جزیری تا چه حدی با شعرای چون حافظ و سعدی مطابقت دارد؟
2. توفیق ملای جزیری در بیان عشق (حقیقی و مجازی) تا چه حدی است؟
3. آیا توصیف‌ها و تصویرهای شعر ملای جزیری با تعاریف علمی این دو مورد توازن دارد؟
4. آیا ملای جزیری در آوردن اشعار حافظ‌گونه موفق بوده؟

"رمز" یا سمبول:

کلمه‌ای است به معنای نشان، نماد و استعاره که واژه‌ای عربی است. نشانه‌ای مخصوص که از آن مطالبی درک شود، چیزی نهفته میان چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد.[3]

رمز در نظر اهل بلاغت کنایه‌ای است که وسایل آن اندک باشد و معنی آن اگرچه پنهان است ولی با قدری تأمل دریافت می‌شود.[4]

علت بکارگیری عرفا از این فن این است که انسان در مسیر صعودی خودش گاهی به وجد و حال می‌رسد که در آن از مرحله حس و عقل می‌گذرد و به عالم کشف و شهود پای می‌نهد و به شناختی خاص نایل می‌گردد، که بیان آن به زبان محدود زمینی امکان ندارد که نگارنده به اجمال در شعر ملای جزیری با ذکر شواهد شعر او آورده است.

عشق: به معنای دلدادگی و دوست داشتن فرد یا چیزی است. امّا در کل باور و احساس عمیق، شدید و لطیف است با مفاهیم صلح و آشتی و انسان‌دوستی مطابقت دارد. بعضی ریشه آن را از عشقه که گیاهی است بدون ریشه به نام لیلاب می‌دانند که چون بر درختی بپیچد آن را بخشکاند.[5]

اما دکتر کزّازی در این باور است که ریشه اوستایی دارد و عربی نیست که بشیوی iš به معنی خواستن و آرزو بردن می‌باشد.

نجم‌الدین رازی در کتاب مرصاد العباد آن را به سه قسم آورده است:

الف) عشق خدا به بنده،

ب) عشق بنده به خدا،

3 لغت‌نامه دهخدا

4 زین‌الدین زاهدی، روش گفتار، ص 289.

5 در خربات جواد نوربخش، 1384، انتشارات یلدا قلم.

ج) عشق بنده به بنده.[6]

ملای جزیری شاعرانه هر سه مورد را با بیانی شاعرانه در دیوانش آورده است.

1. رمز و سمبول:

الف) وحدت وجود و جهان‌بینی عرفانی:

ڕازه وەحدەت، تۆ بڵێ هەر لە ئەزەل تا بە ئەبەد
تاک و یەک بوونی بە زاتە و نە ژمارەد و بە عەدەد

ب) لات و بوت جوانی لە ئەو گرتووە وەک باسی هەیە
جوان دەبێ تیشکی لە هەرچی بکەوێ یەک بێ چ لە سەد

انسان مظهر خداست، این جهان‌بینی عرفانی است که انسان را بر بلندترین جایگاه می‌نشاند و این نظر جزئی از نظریه کلی عرفان درباره جهان است که آن را دارای وحدت می‌داند که در وجود بسیط همه اشیاء اوست و ماهیت همه امور اعتباری و انتزاعی و غیر واقعی‌اند. عرفا عقیده وحدت وجود و موجود را توحید خاص الخاص می‌گویند و یا وحدت وجود و موجود را در عین کثرت موجود و این توحید اخص گویند.[7]

الف) ناوت کە نەقشبەندە لە دیوانی قیدەمدا
پیتێکی بە پێنووسی عیلم، ڕێک لە قەڵەمدا

ب) دەتهەوێ ئەمڕۆ بە سەد شێوە عەزیزت بێتە دەر
وەرە جارێ بکە سەیری تۆ لە ئەتواری حودووس

2. عرفان ملای جزیری (سمبولیسم):

عرفان در شعر ملای جزیری مثبت و پویاست و سمبلهای آن که به رمز، رازهای سربسته عشق را بیان می‌کند هم ایجادکننده این پویایی و تازگی و هم خود از این صفات برخوردار است. بعضی سمبلها مثل مستی در شعر دیگران آمده است ولی در شعر ملا به گونه‌ای دیگر است و تصویر مرزیی که ساخته به گونه‌ای دیگر است و خاص خودش است:

الف) وەک شەوی لەیلی قەدر، هەر ڕۆژ و شەوگارت جەژن
پڕ لە مەی پیاڵەت بەڵام نالێم لە ئی هەنگوور بێ

ب) مەستە "اَنا"ی کوت "مەلا" گشتی جەهان بوون فەنا
"دونَ فَنا بابِکُم، إنَّهُ عَبدٌ اَقَلّ"

6 مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی.

7 ملا هادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۰، مطبع اللەقلی خان.

3. مستی و شراب:

شراب در شعر ملا، شراب معنوی است نه شراب انگور، که در شعر فوق آمده تماماً رمز و سمبلیک می‌باشند.

الف) من له یارم ده شوکر گرتوومه ئەم جامه لەباڵەب
هەرچی دەڕژێتە دڵم لەو دەمە ئیلهامە لەباڵەب

ب) که حەکیم دایە دەسم ڕۆژی بەرێ کۆنە شەرابێ
بێوچان خواردمەوە، پڕ چێژ و پڕ سامە لەباڵەب

ج) مەستانە دەیخۆن نۆش و نۆش، بادەی لە جامێ هاتە جۆش
بۆ کەس لە سەریا ماوە هۆش، گەر بێتە گەڕ دوڕدانەیە؟

د) کاتێ خدر لەو بەحرەدا، دی مەستی مەستم کردووە
چۆڕێکی دی دامێ بە حاڵ، لەو چۆڕە دڵ حاڵان دەکا

خضر در اینجا ساق و به کنایه از فیاض مطلق و در مواردی مُراد ساقی کوثر و بر طریق استعاره بر مرشد اطلاق می‌گردد[8]. و در توضیح می و شراب "می غلیان عشق را گویند و به معنی ذوق بوده که از دل سالک برآید و او را خوش‌وقت گرداند.[9]

وادی ایمن

طریق تصفیه‌ی دل که پذیرای تجلّی الهی باشد و یا عالم علوم و وحدت مطلق[10]:

الف) شنه جارێ لەوێ حووری له وادی ئەیمەنی تووری
هەواڵ بێنێ له ڕێی دووری وەدەرخا لێم کەمێ نووری

ب) له تاریدا دەڵێی نووره، پەری ڕەنگە و سفەتحووره
به عەینی وادیی تووره، بەوی پیرۆز هەموو عەرزان

می: غلبه عشق را گویند:

الف) قەششەکوڕی مەیفرۆش، دێن له بەیان بۆ سەما
مەیخورەکان، نۆش به نۆش، دەوری دەدەن خرتەبا

ب) دڵ تەنگە ساق سەرلەنوێ، دەی پڕ کە مەی جامی زوجاج
دڵ تاسەباری بادەیە، دەرمان دەکا دەردی میزاج

میخانه: باطن عارف کامل است که در آن شوق و ذوق و عوارف الهی بسیار باشد و به معنی عالم لاهوت هم آمده است:[11]

8 سجادی، فرهنگ اصطلاحات، ص ۲۱۳.
9 همان مرجع، ص 131.
10 فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سجادی.
11 همان مرجع، سجادی ص 751

الف) دڵ لە مەیخانەی ئەوین، لەوە زوننارێ دەبەستین
بۆ مەی و مەعشووقە بەرماڵی دوعاکەم کە دڕاوە

ساق: معانی متعدد دارد از جمله: فیاض مطلق، ساقی کوثر، مرشد کامل[12] و ذات به اعتبار حبّ و ظهور و اظهار است.[13]

الف) وەک پەرین ساق هەموو، گوڵڕەنگ و وەک نەسرین دەچن
نەرگیزن یا عەنبەرن، وا دێن بە لەنجە و خاوەخاو

ب) ساقی کە مانگی نوێ بێ ڕووی، ڕەشتر لە شەو کاکۆڵ و مووی
وەک ئاگرێ بێ مەی سەبووی، بێشک دەبێ دڵ زوو عیلاج

زلف: کنایه از امکانی از کلیات و جزویات و معقولات و محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض یا ظلمت و کفر است.[14]

الف) جوانکاری جوانی بوو ئەزەل، داوی لە زولفان تابی دا
تا ڕاوی ئەشقی پێ بکا، بەم داوە زۆر عازابی دا

ب) دیم بای سەبا کاتی سەحەر، کردی دوو لەت ڕووی وەک قەمەر
وەک کۆلکەزێڕین هاتە دەر، شەوق لە بن زولفانی دا

خال: در نظر سالکان طریق و اهل ذوق، نقطه وحدت حقیقی است.[15]

الف) تا لێوی شەکری هاتە دەر، زولف و بسک هەستان لە بەر
تا خاڵی جێ هێشت بسکی سەر، شێریش نەمابووی نەختێ زات

ب) کوشتمی زاڵم شەپاڵێ، شۆخ و پڕ ناز و دەلاڵێ
بوون بە پەردەی زولف و خاڵێ، تانج و ئاڵای سیخمە جوان

رخسار: ظهور تجلّی جمال است که سبب وجود اعیان عالم و ظهور اسماء حق می‌شود.[16]

ڕوخساری یارن سوێندی نوون، بۆ ئەو دەناڵێن ئەرغەنوون
بیخوێنە ئایەی ئەشق و بوون، نووسراوە جوان، مەستوورە دڵ

12 سجادی، ص 752.
13 گلشن راز لاهیجی، ص 619.
14 سجادی، ص 442.
15 فرهنگ سجادی، ص 442.
16 فرهنگ سجادی، ص 336.

سماع: شنیدن، سرور و پایکوبی و دست‌افشانی صوفیان برای رفع ملالت و کلالت در قلب و نفوس، تحریک دواعی شوق و تهییج نوازی محبت و اهل سلوک را از سیر طیر و سلوک به جذبه و محبی به محبوب می‌رساند.[17]

الف) له گوڵڕوویان گەڕی شایی وەکوو ئیعجازە بۆ دەرویّش
"بِها تَصطَفُّ قاماتُ بعیدانٍ و نایاتِ"

ب) وەرە ساقی ئەوا چەنگی، هەرامان لێ دەکا دەنگی
دەڵێ زوو بن بەلەزڕابن لەبۆ میعاد و میقاتێ!

مُوتُوا قَبلَ أن تَموتوا: سه نوع است: 1. موت طبیعی (کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ) 2. مرگ اختیاری، ترک تعلّقات و ترک شهوات، 3. مرگ اضطراری: جدا شدن روح از بدن و تجرّد او از تعلق به بدن که شامل حیوانات است.

الف) له مردن پێش ئەوەی بمرم بە ناسینی خودام ڕێ برد
"سُجودی فِي ترابِ الْمَحو، مِن أَعلَى الْمقاماتِ"

رندی حافظانه:

ملّا:

الف) بە حەق، ڕەندی خەراباتم، لە دەیرێ زۆر نییە هاتم
بەوەم لۆمە دەکەن ئەمڕۆ کە بووم ڕەندی خەراباتێ

ب) وێشکەسۆفی لە بیری سەودایە
بە دوو پیاڵان تەبیعەتی تەڕکەی

ج) سڕپۆشی منن، گومبەز و سەججادە و تەزبێح
ئەم پەردە دەبا بدڕێ، نەمێنێ، بە فەنا بێ

حافظ:

الف) عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام[18]

ب) صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
ورنه اندیشه‌ی این کار فراموشش باد[19]

ملّا:

تا ڕەنگ نەکەی بەرماڵەکەت، تێر تێر بە ئاوی بادەکەت
قەت ناگەیە شازادەکەت، تاقانەیە و مل چەشنی عاج

17 فرهنگ سجادی، ص 447.
18 دیوان حافظ
19 دیوان حافظ

حافظ:

به می سجّاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها[20]

جبر ملای جزیری

ملّا:

لەم باخە ئەزەل بەشبەشی کردوون هەموو ویستێ
گوڵ بۆ یەک و خار بۆ یەک و یەک یاری خەرابات

حافظ:

در کارگُلاب و گل، حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری، وان پرده‌نشین باشد[21]

عشق:

مولانایی و حافظ و سعدی

ملّا:

جۆشی لوولینەش لە نێو پیاڵەی شەڕاب
هەر ئەوین خستوویە چەرخ و خولخولە

مولانا: آتش عشق است کاندر می فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
دیدگاه مولانایی ملای جزیری

موتوا قبل أن تموتوا:

ملّا:

شەم هەتا تۆزی دەروونی گڕنەدا، نابێ بە نوور
ئاشقیش ناگاتە جێ تاکوو نەکا ئیمساکی ڕووح

مولانا:

تا نمیری نیست جان کندن تمام
بی کمال نردبان نایی به بام

عشق حقیقی

ملّا:

ئاشقانی ڕاستی دڵپاک، کۆوە بن هەرچین لە ڕووی خاک

20 دیوان حافظ
21 دیوان حافظ

وەک "مەلا" نین کۆ بێ یا تاک، ئەو بە دڵ گیانی دەدایە

مولانا:

آن عشق که عشق حقیقی شعار نیست
نابوده به که بودن او غیر عار نیست[22]
هرکجا عشق آید و ساکن شود
هرچه ناممکن بود ممکن شود

ملّا:

دڵ کە یەک بوو، ئەشقی یەک بوو، ئاشقان یەک یار بەس
ڕووگە یەک ئەی دڵبەران، یەک دڵ بە یەک دڵدار بەس

سعدی:

ای که نیازموده‌ای صورت حال بی‌دلان
عشق حقیقتست اگر حمل مجاز می‌کنی

ملّا:

گەرلە ئاشق تاقە جارێک لێی بدا ئەشقی مەجاز
تا ئەبەد لای ئاشقان ڕووسوورە، شانی سەرفەراز

سعدی:

ای که نصیحتم کنی کز پی او دگر مرو
در نظر سبکتگین عیب ایاز می‌کنی

ملا:

شا و گەدا دوو نین لە کۆڕی خۆشەویستی و جوانییا
کوا چرای مەحموود بڵێسەی، تا نەبێ شەمعی ئەیاز؟

حافظ:

سر ز مستی بر ندارد تا به روز محشرش
هرمه چون من در ازل جرعی خورد از جام دوست

ملا:

تاقە جامێکی ئەوینی لە ئەزەل خواردوە "مەلا"
تا ئەبەد سەرمەستە لەو بادەی کەوا ڕشتوویە جام

22 دیوان شمس، غزل 455

تصویر و توصیف در شعر

تصویر در شعر بیانی است که به صور ذهنی حاصل از دریافت‌های حسی شاعر زندگی می‌بخشد. به عبارت دیگر سبب می‌شود تا خواننده احساس کند که چیزی را به گونه‌ای متمایز می‌بیند، لمس می‌کند و می‌بوید یا می‌شنود. یعنی شاعر دریافت خاص دارد که سبب می‌شود به واسطه چنین دریافتی اشیایی را که همه روزه می‌بینیم به گونه‌ای دیگر القا کند. یا می‌توان گفت تصویر هر نوع دریافت شاعر از اطراف خویش و ارائه‌ی آن به واسطه‌ی تشبیه و استعاره و کنایه و مجاز و ... است چه این دریافت شاعر حسی باشد و چه انتزاعی. تصویر یک ادراک حسی میرا نیست بل زبانی است که زاده می‌شود، اهمیتش تا حدی است که هنر شاعر و توان وی بستگی به میزان خلق تصاویر داشته باشد. یعنی شاعر باید نقّاش احساسات درونی باشد.[23]

ویژگیهای تصویر و توصیف

1. اولاً تصاویر ارائه‌شده از سوی شاعر نباید بسیار کلّی باشد که تصوّر گردد هیچ گونه بینش فردی در آن به کار نرفته است.

2. توصیفات باید منسجم باشند و یک کل را ارائه دهند.

3. از آنجا که شعر در تلاش است عواطف را بیان کند، هرچه تصاویر عینی‌تر باشد در القا این مفاهیم موفقتر است.

4. در هر صورت یک شعر نباید صرفاً تصویر عینی باشد، بلکه باید آمیخته به احساس و عواطف باشد، لذا تصویر و توصیف که از عاطفه تهی باشد یک تصویر نقاشی است نه تصویر شاعرانه.[24]

ارتباط تصویر و معنی:

با اندکی تأمّل می‌توان دریافت ارتباط و معنای شعر در زبان کُردی در همه انواع شعر یکسان نیست. در پاره‌ای اشعار گویا تصاویر جدا از معنی هستند و بدون آن نیز معنی نقصی ندارد. در برخی اشعار تصاویر معنای شعر را مؤثرتر جلوه می‌دهند و در پاره‌ای دیگر از اشعار معنی و تصاویر چنان به هم پیوند خورده‌اند که جدا شدن این دو از یکدیگر غیر ممکن است و گویا معنی تنها در همین تصاویر و اوصاف می‌تواند مؤثر و قابل بیان باشد، و این مهم در سه حالت جلوه می‌کند:

1. معنی از پیش در ذهن گوینده معلوم و مشخص است که ناشی از برخورد عاطفی گوینده یا شاعر و با موضوع نیست که می‌شود آن را با زبان ساده و عاری از تصویر بیان کند، مانند: قصاید.

23 سیروس طاهباز، انتشارات نگاه، 137

24 منبع قبلی.

2. معنی به علت برخورد عاطفی نویسنده یا شاعر با موضوع در ذهن شکل گرفته است که در آن قصد انتقال نیست، بلکه برانگیختن احساسات مخاطب است مانند تغزلات قصاید و غزلها.
3. معنی تصویرها و وصفها با یکدیگر پیوند ذاتی دارد. تصویر در اینجا پیش از آنکه به کار تزیینی یا تأثیرگذاری بپردازد، وظیفه ایضاح معنا را دارد که از بیان می‌گریزد.[25]
ادبیات سرشار از نمونه‌های درخشان تصویر و توصیف می‌باشد که با استفاده از تشبیه و استعاره و مجاز و کنایه تصاویر ذهنی زیبا خلق می‌کند که شیخ ما، ملای جزیری با استادی هرچه تمامتر از عهده آن بر آمده است:
1. توصیف طبیعت، 2. شور عاشقانه، 3. تخیّلی، نمادین، واقعی
ملا:

الف) هاته دەر زوهره و سورەییا، پڕ لە موورووسنگ و مل
هەی لە بەختم، هەور و سێبەر کەوتە ڕوویان وەک نیقاب!

ب) ئەو خاسەکەوەت دی لە بنەی دەنگی گوڕەی هات
خافڵ لە قەزا، بازی چلۆن کردی کز و مات

ج) گەر بێتە جۆش دڵی خوێناو، دەڕژێ لە چەو هەسر بە خەت
دیدە دەبێتە زێ بە تاو، کەوتوومە نێوی چەشنی بەت

در بیت اول آمدن معشوق که خود را مزین کرده به زهره و ثریا تشبیه نموده است و زلف او را که مانع دیدن چهره و زیورآلات شده به ابری مانع تشبیه فرموده است که در عناصر طبیعی مانند ابر، سایه و زیورآلات بکار رفته است.
در بیت دوم مغرور بودن و از قضا و قدر بی‌خبر بودن را به کَبکی آورده که از مشیت الهی بی‌خبر باشد، همانند همان شعر حافظ:

آن قهقهه‌ی کبک خرامان حافظ دیدی که از سرپنجه شاهین قضا غافل بود

در بیت سوم شاعر جوشش دل از فراق را به دریایی تشبیه کرده است فوران آن از طریق چشم ظاهر می‌گردد. در واقع توصیف زیبای گریده است که شاعر با بهره‌گرفتن تصاویری چون دل، چشم و دریا و غرقه شدن توصیف گریه را خلق نموده است.

شور عاشقانه:

ملّا:

الف) دڵبەرم دوو تیری تێم گرت چاوەکانی بەربەیان

25 منبع قبلی.

یەک لە سنگ و یەک لە جەرگم، بۆیە کەوتمە ئۆف و ژان
ب) یەک عیشوە "مەلا" نرخی بڵێی چەندە لە لێوان
سەد گیان کەمە بۆی، سووچی منن کاکە، هەژارم
ج) لەبۆ دەس‌نوێژ بە فرمێسک و بە خوێنی دڵ کرا تارەت
کە مەیخانەی ئەوین عارف، بەیانی زوو بکا زیارەت
د) ڕەوایە گەر وەکوو مووسا بڵێم دین و ئەویندارم
کە ئەو دیتی بەڵام جارێ، "مەلا" سەد جار دلال ئەبرۆ
هـ) بولبول و پەروانە ئەشقیان کاتییە
ئەشقی من دایم لەگەڵ دەرد و کوڵە

3. تخیّل

الف) ڕووسەری لادە لەسەر، با بێتە دەر مانگ و هەتاو
با نەێنی مانگ و ڕۆژ، بێنە تەماشا و ببنە جام
ب) شکڵی چاوی دی لە ڕووی یاری "مەلا"
گەر وەکوو خاڵ و خەتی دانێ، هەڵەن

4. نمادین:

الف) کۆن‌فرۆشە ئەو لە شێعرێ، تۆش "مەلا" هاورێشم و شاڵ
باسی فەڕوخی مەکەن، لام وایە هەر وەک جووجکەفەرخ

ملای جزیری کهنه را نماد بی‌ارزشی شعر فرخی آورده و ابریشم را نماد باارزشی شعر خودش آورده.

ب) ڕەگەز و ماکی "مەلا" بەرز و بڵیند
نە لە ژێر ئاخشیجانی تەرەسن

(آخشیجان نماد تعلّقات مادی و تکثّرات)

ج) بیکە هەوڕێیی خدر گەر دەتەوێ ئاوی ژیان
جەم و جام هەر ئەوە، دارا و سکەندەر مەکە باس

(خضر نماد پیر و مراد، جم و جام نماد دل، اسکندر نماد سالک ابتدایی)

5. واقعی

الف) بولبولان سەد گوڵ دەبینن، چاو لە سەد خونچە دەکەن
من لە باخی گوڵ‌عوزاران یەک گوڵی گوڵزار بەس
ب) بازی ڕاوێ گەر هەزار هێندەش بکا بەرزەفڕی
هەر دەبێ ڕۆژێ نێچیری داوی شمقاڕی تۆ بێ

نتیجه

با این اوصاف و تعاریفی که قطره به دریا بود از قادری و توانایی شاعری ملا بیان نمودم چنان برمی‌آید که ملای جزیری بر ادبیات کلاسیک مخصوصاً ادبیات عرفانیِ عصر خود آگاه و مسلط بوده. در واقع در غزل‌سرایی و توصیفات و تصویرگریهای شاعرانه.

حال اگر روند غزل را از بدو شروع یعنی جدا شدن ده بیت تغزل قصیده بدانیم و کمال عرفانی آن در مولانا و مجازش را در سعدی و عرفانی-مجازی آن را در حافظ بجوییم، باید گفت ملای جزیری هم مولانا هم سعدی و هم حافظ بلا منازعِ زبان کُردی است.

زیرا همچنانکه اشعار حافظ را به طور افقی معنی کنیم مجازی و اگر همین اشعار را به طور ستونی و عمودی بخوانیم و عصاره و شیره آن را از صافی ذوق و احسا بگذرانیم کاملاً عرفانی و تا جایی پیش می‌رود که محبوبش از معشوق مولانا والاتر است که این اوصاف کاملاً در اشعار ملای جزیری مشهود است.

اینک نمونه‌ای از غزلیاتش:

هەرای موتریب، نەوای چەنگێ گەیشتە بورجی خەرچەنگێ
وەرە ساقی هەتا کەنگێ نەشۆرین دڵ لەوێ ژەنگێ؟
حەیاتی دڵ مەیی باقی، دە بینۆشە بە موشتاقی
"اَلا یا اَیُّها السّاقی، اَدِرْ کَأْساً و ناوِلْها"
کە نووسی خەتتی ڕووت ئەڵڵا، قژی لوولت بە زنجیر کا
بە کۆی جوانیت لە پەیکێکا گرێی وا کێ دەشێ وا کا
دەزانی ڕوود و عوود ئەووەڵ، چرپاندیان کام سروود ئەووەڵ
"کە عشق آسان نمود اوّل، ولی افتاد مشکل‌ها"
لە مێهری ئەو شەفەق‌سەعدە، عەسەل لێوی شەکەر وەعدە
کە نالەم هەر وەکوو ڕەعدە، سەرم سووڕ ماوە لەو جەعدە
"کە دلبر تاب هر چینش بە کفری می‌برد دینش
ز تاب جعد مشکینش چە خون افتاد در دل‌ها"
لە ژێر تاق و لە خانی وا، ژیانێ بێ بە هێمنی کوا
لە باغێ تا دەبێ پەیدا، نەمامی تازەڕوو، ساوا
"در آغوشش چو می‌آرد، کە از دل جانش بسپارد
جرس فریاد می‌آرد، کە بربندید محمل‌ها"
بە قوڕعان و بە ئایاتێ، ئەگەر پیری خەراباتێ
بڵێن سوژدەی بکەن لاتێ، مورید نانێ هیچ کاتێ
"مرید ار بی بصر نبود، ز فرمانش بدر نبود

که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها"
شەوی تاریک و پێلی شەت، بە باهۆزیش گەمی لەتلەت
نەگا هاوار بە کەس قەت قەت، لەبەر هارە و گفە و هەڵمەت
بە کۆ پیتی ژیانمدا نیازم گرت، جگە نەیدا
"کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها"
هەوەڵ چی بردمی، خامی، منی کێشا بە بەدنامی
بە شوهرەی سەعدیی و جامی، بەراوەرد بووم لەگەڵ عامی
بە دەنگ و بانگ و ئاوازی، دەبێژن سازی ناسازی
"نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفل‌ها؟"
وەکوو حافیزی شیرازی، "مەلا" گەر تێبگەی ڕازی
چ بێژێ نەی، نەوای سازی، لە هەورانی، لە پەڕوازی
"تَزید مِن حُبِّها الصَّفویٰ، بِهِ اَهلُ الْهَویٰ نَشویٰ
مَتَی ما تَلقَ مَن تَهْویٰ، دَعِ الدُّنیا وَ اَهْمِلْها"

منابع و مآخذ:

1. قرآن کریم
2. دیوان ملای جزیری، استاد هژار، چاپ اول، سروش، 1361
2. دیوان ملای جزیری، سعدالله مجیدی به سۆرانی، چاپ اول، انتشارات زانکو، 1404
3. لغت‌نامه‌ی دهخدا، دوره 16 جلدی، 1377
4. زین‌الدین زاهدی، روش گفتار، ص 289
5. غزلیات پر غوغای مولانا، چاپ دوم، ناشر کتاب نمونه، 1368
6. دیوان حافظ، انتشارات سعدی، 1369
7. غزلیات سعدی، برگزینه، انتشارات پیام نور، 1370
8. فرهنگ تلمیحات، سیروس شمیسا، چاپخانه تابش، 1371
9. در خرابات، جواد نوربخش، یلدا قلم، 1384
10. مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، 1389
11. ملا هادی سبزواری، اسرار الحکم، ص 30، مطبع الله‌وردی‌خان
12. گلشن راز، شرح لاهیجی، 1400
13. سیروس طاهباز، انتشارات نگاه، 1375

بیچم(مۆتیڤ) ی تالیمی(پەروەردە) ئەتواری (ئەخلاق) هۆنیاکا مەڵای جەزیرینە، کاریگەری ئیبن عەرەبی بە نموونە پە (یجۆرێ بەراوردکاریا)

Namiq Hewrami نامق هۆرامی[26]

پاژی یوەم لایەنی ویریاری(تیۆری) ئەتوار پێسە ویریاری، ئەتوار و لامشتێ جە نموونەکا وەڵینە:

زانایی ئەتواری وێش جە ئەتواری خاس و خراپەنە وینۆوە، کە ئینسانەنە ڕەنگ مداوە، هەمیشە کۆشیای کریان تا ئینسانەکێ ئەتوارە خاسەکا هۆرگێرانە، و دور گنۆوە جە خراپەکاری، ئی پەیلوایە یۆ گێرۆوە چەنی ئانەیە کە زاتو ئینسانی جە ڕەوانی زاتی درۆس بیەن و بەکەماڵ یاوای نیا لاشەنە، پۆچی مشۆ پەی کەردەیۆ ئی لکەکۆرێ ڕوە بنیەیەێ زانای ئینسان ئەژناسی بەبێ ئینەیە قسەکەردەی سەرو ئەتواری مانێوەما پنە نمەبەخشۆ، چونکە بەتەبێعەتو حاڵی ئینسان ئینا چێرو کاریگەریەکانە متاومێ دوێ خاڵێنە باسشا کەرمێ:

یوەم / کاریگەریەکێ بەرو وێش: ئا چێوێ کاریگەری سەرو ئینسانی منیارە جە بەرو وێشۆ، پێسە:(ڕۆشنویری، خوە گلێرگەیەکێ (دابو نەریتی کۆمەڵگا) .دووەم / کاریگەریەکێ دڵێ وێش: کاریگەریەکێ دڵێ ئینسانی ئا سیفەتو ئەتوارێنێ کە فرەتەر دڵێ تۆرەمێوە پێش فارپاوە، پێسە:(ئازایی، تەرسەزاڵی، وێ بەزلزان، بەخێڵی، سەرەڕۆ، ئەڵواتی و ....)

ئی هەردوە خاڵێ کاریگەری منیارە سەرو ئینسانی چ بەخاسە یان خراپە، تێکەڵی خەڵکی خاسی ڕو بە خاسەش بەرۆنەو خراپەیچ ڕو بە خرابە، پۆچی ئینە نیازش بە ورد بیەیۆ جە فەلسەفۆ ئەتواری هەن پەی هێقمی شیکەردەیە ژیری و پەلسەفیەکا و دەسئاردەی دەسئاوەرێ(بەڵگە) پەی سەلەمنای خاسۆ خاسەکاراو نیشاندای خراپەکاو سەلەمنای نەتیجەکێش.

چێگۆ گنەێ دڵێ گمەو پەرسایێ، ئایا ئەتوار کار سەرو کارە واقێعیەکا کەرۆنە یان سەرو ئاکارا کە رێکێ گنەێ سەرش، ئا پنەوازێ چێشێنێ کە پێسە ترازیا ئەتوارش پنە کێشمێنە، ئایا ئەتوار گردگیریا یان لامشتیا(نسبی)؟

پەی جوابو ئی پەرسا مشۆ ئێمە تەنیا بە عەقڵ جواب دێەێ پێسە ئانە فەیلەسۆفە غەربیەکێ ماچاش یان مشۆ تەنیا ڕاو دین و عیرفانیۆ کە ساحیب دینەکێ داواش کەرانە؟

26 هەولێر /إقلیم کوردستان 009647504611644 namqhawramy@gmail.com

چی بەشو پەیجۆریەنە کۆشیەو کە جوابێما بۆنە پەی گردو پەرسەکا، وە بتاومێ چێوە تازە بارمێنە کە جوابو پەرسە وێمانەکا دۆوە و ئی نمونایچە سەرو هۆنیاکاو مەڵای جەزیریرە چەسپنەێ بزانێ تان و پۆیە وەش بەرمشۆ.

ئەتوار چێشا؟

پێسە یۆ جە چەمکەکا کە ویەردەو ئارۆنە بەکارئامان مشیۆ وانایۆش پێ کریۆنە، فەلسەفەو ئەتواری بابەتێ ئاڵۆزیاو قورسا، ئاسان نیا بە دوێ ڤاتێ بژناسنمێش، هەر پێسە سوکرات ماچۆنە:(ئێمە سەرو چێوێوی گولانەیۆ قسێ نمەکەرمێ، بەڵکو باسو ئانەیەنە مشۆ چنی بژیومێ). گلێرگەو بەشەری سەرەتاو ئاوەزیشۆ تا ئیسە ئینا مشتومالّو ئانەیەنە بزانۆ چێش گنۆنە دڵێ ئەتواری و کامە ئینا بەرشۆ.

ئەگەر گەرەکما سەرو ئینەیە دومێنە مشۆ بزانێ فەلسەفەو ئەتواری چێشا، پێسە مزانێ فەلسەفە ڕەنگش دانۆ چی پەرسانە کە هەنێ(چێش، چەنی و پێچێشی) هەرکام چینیشا دنێو ئاوەز و پەرسێ قوڵێ ئینێ پەشتۆ ڤاتەکاشاوە.

فەلسەفەو ئەتواری خەڵفێوە جێنە جە لەقەکا فەلسەفەی، وەختێ فەلسەفە بۆنە دیاریکەرو نامێوی، ئاوەختە کارو فەلسەفەی بۆنە بە پەرسای جەبارەو دیاریکریای، ئەگەر ئەتوار ئا کسمو یاسێ بانە کە سەرو کردارو ئینسانەکارە سەپیا، ئانە فەلسەفەو ئەتواری پەرسۆنە (مشۆ من چی کردارەکێم مشۆ ئەتوارێ بانە؟) یان پەیلوای کەرۆنە پەی ئانەیە کە (فلّانە کار چی درۆسا و فلّانەی تەر چی نادرۆسا؟).

ئەتوار دوێ بەشێن، واتیاری (نەزەری) و کرداری (عملی) ، یوەمینشا ئا زانایەنە کە ویژدان وخێر و شەڕی لەیەک مدۆوە و دیاریش کەرۆنە کامشا عالا، دوەمینشا ئانەنە کە فرەو جە هەرمانەکا لەیەک مدۆوە پێسە (ئەرکو ئینسانی وەراوەرو وێش و خواکەیش و خاک و وەڵات و کەسوکار و سەرجەمو ئینسانییەتی[27].

میانو ئی دوەیەنە قینەبەرێ نیەنە، هەریۆشا ڕێوەرە ملۆ بەڵام دماجار گرد کردار و زاتو ئینسانیەنە ڕەنگ مداوە.

ئەتوار پێسە مانێ:

ڤاتۆ ئەتواری زوانی ئینگلیزیەنە بە ("moral _ ethics") مۆراڵ یان ئیتیک بەکار مێنە، ئیتیک ڤاتێوە گریکییەنە و چەمەش گێڵۆوە پەی (ئیتۆس) ی، ئیتیک زوانی کوردیەنە بە (ڕەوشت) بەکار مێنە و دڵێ هۆرامییەنە متاومێ (تالیم) بەکار بارمێنە.

27 محمد عبد الرحمن مرحبا،من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية،المجلد الأول، منشورات عويدات للنشر و الطباعة، بيروت/لبنان،2007،ص.١٢٥

عەرەبیەنە (اخلاق) بەکار مێنە، هەر ئی ڤاتێچە پرێنۆ دلێ زوانی کوردی، بەڵام چی دمایبانە (ئاکار) دلێ سۆرانیەکانە بەکار مێنە، هۆڕامیچەنە ماچێ (ئەتوار).
ئەتوار کاری خاس و خراپا، چونکە هەریۆ جە ماناکا کارێو نیشانە مدانە، [28]
پەی قسەکەردەی سەرو (ئەتوار)ی مشۆ گێڵما دما ڕو بە فەلسەفەی کلاسیکی ، (سوکرات) یوەمین فەیلەسوفا جە تارێخو بەشەرییەنە تاوابۆش زانایانە ئینەیە لەیەک دۆوە، چونکە یۆنانییەکێ وەرپەرێ (پێشەنگ) بێنێ جە پەردای بە توانا ئاوەزییەکا ئینسانی.
فەلسەفەو ئەتواری و ڕاو ڕەچەکێش:
ئەگەر ویەردەی تەماشە کەرمێ ئانە وەرەچەم گنۆنە کە (ئەتوار) یاگۆ ئێژایی و وردۆبیەی فەیلەسۆفەکا بییەن، پۆچی مشۆ بەکوڵی سەرو گرنگتەرین سەرچەمەکا ڕاوڕەچە فەلسەفیەکا ئەتواری قسێ کەرمێنە.
فەیلەسۆفەکێ وەڵی سوکراتی سەرگەرمێ (سروشت و کەرەسەی سەرەتایی و هەسارەئەژناسی) بێنێ بەڵام ئانە کە ئینا وەرو چەماوە و مزانیۆ ئانەنە مەسلۆ ئەتواری مەژگو سوکراتیش شێونابێ و فرە پۆشۆ سەرقاڵ بێ، وەختێ ئی فەیلەسۆفە ملەجێڕێ سەرو ڕایەکا وێش کەرێنە هەمیشە واچێ (من چێشم دان جە سەرەکویای ویرۆکەردەی جە چێوە سروشتییەکا) ، ئاد هەمیشە شۆنۆ فێربییەی تازەیۆ بێ، ڕاسا چا دۆرانەنە (سۆفیستایەکێ) چ سەرو (ئەتواری قسێشا بێ باوەڕشا پانەی بێ کە : سەفستاییەکێ جەبارەو ئەتواریۆ باوەڕسا چامنەبێ کە ئەتوار چێوێ کەسییا، خێرە ئانێنە کە گەرەکتاو شەڕچ ئانەنە کە گەرەکت نیا کەرینەش، چی ڕاسانە ئەتوار چێوێ گردین نیا، کەسێوۆ پەی کەسێ تەری فارێۆنە، هەرچی خاسەکاریا ماناش ڕاوەبەردەو کارێویا بە خاسی، هەرمانەو حەکیمینە بە خاسی دەردەداری تەداوی کەرۆ، وەزیفەو مەیتەریا هەسپەکاش خاس بار بارۆنە.[29]
بەڵام یوەمین فەیلەسۆف کە قوڵ بیۆ و ئیپستمۆلۆژیاش تێکەڵو باسو ئەتواری کەرد، ئاد ماچۆنە(وەختێ ئینسان کارێ ناجۆر کەرۆنە، ئانە نەزانا، چونکە زانایش جەبارۆ کەردەکەیۆ نیا).[30]
ئیپستمۆلۆجی Epistemology ئی واتێ بنەڕەتەنە یۆنانییەنە جە دوێ بەشا درۆسە بێنە، epistēmēبەماناو زانای و logos بەماناو زانستی، یانێ بەگردینی بۆنە (زانستو

28 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية،وكالة المطبوعات، الكويت،١٩٧٥،ص10.
29 زكي نجيب محمود وأحمد أمين ،قصة الفلسفة اليونانية ،ط،٧ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر مؤسسة هنداوي / ٢٠١٨، ص 46
30 سامأڵ مانیی، هەگبەی زانین: کتێبی یەکەم:پیستیمۆلۆجی کلاسیک، پرۆژەی چاپی کتێبی مێخەک، زنجیرەی کتێب: ٢٢، تاران/ 2018، ل٦٤

زانای)، جە زوانی عەرەبینە بۆنە بە (نظرية المعرفة)، ئیپستمۆلۆجیا لقێوا جە فەلسەفەی، ئێژایی بە زانایی مدۆنە ڕاو بڕێ پەرساوە کە چی بارۆ پەیجۆری کەرۆنە.
ئا پەرسێ کە ئیپستمۆلۆجیا گەرەکشا جوابەکاش دەس وزۆ ئینێنێ :
زانای چێشا؟ ئایا ئینسان متاوۆنە بزانۆ ؟ سەرحەدو زانای چننا؟ تەبێعەتو زانای چێشا؟ سەرچەمەکێ زانای چێشێنێ؟ ئاوەز و ژیری کامشا زانایيما مدانە و کامشا یاگۆ دڵنیاییەنی؟ بناغۆ زانای چێشا؟[31]
پەیلوای فێلەسۆفەکا سەرو ئەتواری
پەیلوای فێلەسۆفەکا سەرو باسکەردەو لەیەکدایۆ ئەتواری لاشاوە ناکۆکیش سەربێ، ئینەیچە پەیوەستا بە سەردەمو ویرۆکەردەیشا و هەنگامەی دماتەرە دەربازبیەیشا بیەن جە ویرکەردەیۆی ئایینی و سیاسی و لاقۆر نیای ڕوەو ژیری و ئەقڵانی ویرۆکەردەی، ئەگەر بدیەیێ سەدەکا دلێڕاسینینە فێلەسۆفەکێ مەسەلۆ ئەتواریشا پەیوەند دا بە باوەڕ بیەی بە خودای، بە نموونە (جۆرج بێرکلی)
جە قسەوباسی یەرەمەنە (هیلیاس) ڕوەو دەمیش کەرۆنە (فیلۆنۆس) ی و پنەش ماچۆنە: (تۆ مەزانی ئەگەر خوای کەرینە بە درۆسکەرو گردو ئانیشا جە تەبێعەتەنە ڕوە مدا ماناش ئانێنە هەر وێت خودات کەردەن بە درۆسکەرو کوشەی و کوفری و گوناح و تاوانی؟

1. ئەتواری سوکراتی

دیای سوکراتی پەی ئەتوار و تالیمی جە ئێستەیۆ ڕاسیەنە وێش مێزۆوە، باوەڕش پانەیە هەن هیچکەس جە ئاوەزو ژیریۆ کەس توشو گوناهی نمەی، هەرپۆچی تەنیا بە ئاوەز متاوۆنە ئینسانی بیاونۆ بە فەزیلەت، ئی تەرحە ویرکەردەیە بە (ئەتواری ئاوەزگەرایی ئەژناسیان (چێگەنە نمونەو شیعرێ بۆنە)
ئاوەز لاو سوکراتیۆ بناغۆ هەرمانەو ئینسانییەنە، چونکە خاسەکەردەی زانایا ئەگەر سەرنج دەیێ ئی جورە ئاوەزگەراییە دڵ شێعرەکا جەزیریەنە وەرەچەما .
ئێمە مزانێ تارێخو فەلسەفەیەنە دوێ دیایێ وەراوەرو ئەقڵانیەتی بێنێ ئادیچێ: دان نیا پۆرەی (ددانپێدانان) و (ڕەخنەگێرتەی).
(کارڵ پۆپەر) ئی دیایە پەشتڕاس کەرۆوە و ماچۆنە:(ئێمە وەختێ مزانێ کەموکوڕی کارەکێما ئینا چکۆنە، لاقۆرێ جە زانای نزیکێ بیمێوە) و ئینە پەشتگیری واتەکۆ سوکراتیا کە باوەڕش پانەی هەن ئاوەز و زانای دورکۆتەیۆن جە گوناهی و ڕانمونێوا ڕوەو خاسە.

31 جاستون باشلار، ابستمولوجيا نظرية المعرفة، ترجمة وتقديم: درويش الحلوجي، دار المستقبل العربي، القاهرة/ مصر، 1998، ص 40

2. ئەتواری وێیی(ئەخلاقی خودی) subjectivism in ethics

(دەیڤد هیۆم) فێلەسۆفی ئینگلیزی ئەرەمەرزنەرو ئی بچمەی تەرو فەلسەفەو ئەتواریا، دەیڤد باوەڕش پانەی هەن کە مشۆ هەر هەرمانێوە نەحسەو نالەبارەما دییە مشو فرەتەر چنەش وردێ بیمێ تا چێوێ چا توخمو خراپەیە بێزمێ، تا بزانمێ ئایا ئیمە هۆکار نەبێنمێ چا تاوانیە ، کریۆ ڕاو مامەڵێویۆ یان تەنانەت قسێوە سەردێ کەسێما ڕەنجنابۆ، ئەگەر دەسی ئەنقەسیچ نەبۆ.

بە بڕواو (هیۆم) ی، ئینسان ڕاو هەستیۆ دەرک بە مەژگەو قیمەتە کرداریەکا کەرۆنە، ئینەیچ یۆ مەگێرۆوەو جیاوازا چنی پەیلواو ئەویشا وەڵێ وێش کە باوەڕسا پانەی بێ ئەقڵ دلێراسە وە کیانەرو کرداڕەکا ئینسانیا و جەڕاو ئاگایی و زانایۆ دەرکو ئێژاییە ئەتواریەکا کەرۆنە

هیۆم فەیلەسوفێوی تاقیکار(ئەزمونگەرا) بێ، بە بڕواو ئەزموونگەراکا زەینو بەشەری پێسەنە لاپەڕێوی چەرمەی و ڕاو تاقیکاریۆ متاۆنە دەرک بە دۆروبەریش کەرۆنە و ئێژاییە ئەتواریەکا بێزۆوە.

وەختێ باسو ئەتواری کریۆ ئا پەرسێ لاو ئینسانیۆ درۆسە بۆنە ئایا کریۆنە بنەچەکێ ئەتواری سەرچەمەو ئاوەزی بانە پێسە ئانەی دڵ فەلسەی ئەتواری سوکراتینە هەن؟

(دەیڤد هیۆم) چێگەنە ئەقڵانییەتی وزۆ لاوە، وەختێ باسو ئەتواری کریۆ کە خاسەکاری چێشاو چنی جە بەدکاری جیاکریۆوە، چ پنەواز(فاکتەر) ێما گەرەکا تا هورش سنجنمێ کە کردارێ پەسەندا یان ناپەسەند.

(هیۆم) پەیلوایش پاسنەنە هەست سەرچەمەو بنەما ئاکاریەکان و باوەش پانەیەنە کە :(برێ جە فەیلەسۆفەکا پاگیری کەراو باوەڕشا پانەیەنە باسو ئەتواری باسێوی ئەقڵانییا، وەختێنە هیچکەس پەی سەلەمنای ئینەیە لاقۆرێش هۆرنەگێرتێنە)

ئینە بەروزو باوەڕەکاشا کە هەست و زێڵی دەرک بە بنچینەکا ئەتواری کەرانە، پەی نمونەی وەختو خاسەکاریەنە هەست بە وەشی کەرینە و وەراوەرو بەدکاریچەنە تەمیەیەرە.

3. ئەتواری کەڵکگەرایی

ئی ڕاوڕەچە چنی سەرهۆردای فەلسەفەو لیبرالێزمی سەرش هوردا، هەردوە فێلەسۆفێ لیبرالێیوازێ "جۆن سیتوارت میل" و "جێرمی بێنسام" بە ئەرەمەرزنێش مژناسیا.

میل بنەماو کەڵگیراییش پیجۆرە نیشانکەرد(دیئامای دۆخێوی کە وازیارێنمێ بەدی بێنە، بارو زروفێ کە ئانێ چنەش مژیوا تا متاوا وەشبەختێ و خاسێ بانە، وەختێ جەوێما پەرسێ کام کارو کسم بۆنە سەبەبو دەسەبەرکەردەی فرەتەرین وەشبەختی پەی گردو ئانیشا ئی بارودۆخەکەنە؟ چیگۆ ئەتوار موازۆنە ئانەیە کەرمێ کە خاستەرینا).

چێگۆ پینەیە میاومێ جە نەزەرەو (میل) یۆ ئەتوار یانێ فەراهەمکەردەی وەشبەختی پەی دنیای
(بینسام) ماچۆنە:(ئەتوار تەنیا یەک ئێژایش هەن ئادیچ ئانەنە کە دەردە بوەرۆ) چێگەنە بەرگنۆ کە گەرەکشا واچۆنە ئێژایی ئەتواری ئانەن تا چننە دەردە موەرۆنە، مەسەلەن ئینسان مامەڵێو یان کارێ کەرۆنە مشۆ ئانەیە وەرەچەم گێڕۆنە ئایا ئی کارو مامەڵە فرەتەرین قازانج بە وێش یان بە گردی میاونۆ؟ ئەگەر جوابەکە ئەرێ بی ماناش ئانێنە کارو مامەڵێوی ئەتواری بیەن.
ئینەیچە بەروزو ئانەیەنە کە کردارەکە و ئێژاییش نیا کارەکەنە بەڵکو ئینا نەتیجەو کارەکەیەنە.
دڵ شێعرەکا جەزیریەنە فرە نموونێ هەنێ جەبارەو ئێژایی ئی مەسەلێنە، پێسە ئانەی کە دڵ سۆفیگەری و عیرفانیەنە وینمێش، عارف کار کەرۆنە بەڵام نەتیجەکەش پێ خاسو عامیا.

4. ئەتواری ئەرک وازی(ئەخلاقی ئەرکگەرایی)

فەیلەسۆفی ڕۆشنگەری "ئیمانیۆل کانت" ئی فەلسەفەشە ئاردەنە، کانتیچ پێسەو فرە جە فەیلەسۆکا تەری باوەڕش پانەیە بێنە مشۆ ئەتوار بە باڵا وینیۆنە چڵەپۆپەنە (ulti-mate) باسکریۆنە تا پنەوازە ئەتواریەکێما چنەشۆ سەرچەمە گێڕانێ.
بە پەیلواو کانتی زەینو ئینسانی بڕێ قانونو قاڵبێش هەنێ کە وەڵینێنێ، ئینسان وەختێ ڕاو هەستەکاشۆ جە دۆروبەرو وێش و تەبێعەتی ورد بۆوە، کۆشیۆ چێوە پەنهانیەکا بێزۆوە و چێوە زەینییەکاش سەپنۆ ملو تەبێعەتیەرە، ئاد زەینی بە عەینەکێ مزانۆ کە دنیاش پنە وینۆنە، بەڵام نەزمو ئینسانی متاوۆ ڕێکێشا بووزۆنە ئادیچ ڕاو ئا ئەتوارەیۆ کە باوەڕش پنەن هەرپۆچی ماچۆنە:(قانونو تەبێعەتی و ئاسمانی پەڕ جە هەسارە ئینا سەرو سەرێمۆ و ئەتوار و تالیمیچ دڵ وێمەنە)
کانت باوەڕش پانەی هەن کە کە پەی تالیمێ خاسی مشۆ سەربەوێ بینە، پێسە ئانەی (ئەرەستۆ) ماچۆنە: ئینسانی ئازاد کەسێوا کە سەربەوێ بۆنە.
تالیم کە بە ئەتواریچ مێنە بریتیا جە (مامەڵێوا میانو دوی کەسانە کە سەربەوێ و ساحیبو وازە و ئیرادەی بانە)
لاو کانتیۆ سەربەوێ بیەی پا مانا مێنە تا ئینسان سەربەوێ نەبۆنە نمەتاوۆنە ملکداری مامەڵەکا وێش کەرۆنە.
ئێمە ئەتواری عاریفانەنە ئینەیە وینێ کە کردار و هەرەڵەو مامەڵەو ئینسانی چن ئەوی تەری (خودا/ شێخ) ینە مامەڵێوا ئینسان وێش ئامانجا نەک وەسیلە، تەرێقەتنە وینێ کە عارف عیبادەت کەرۆ پێ ئامانجێ تەری نەک وێش بیەبۆ وەسیلە، گەرەکشا چی ڕاوە چێوێ بەدەس بارۆنە کەدماجار وێش بسیۆوە.

ئی وبرۆ کەردەیە هامشانو پەیلواکەو کانتیا کە ماچۆنە : (هەرگیز نمەتاوی کارو مامەڵەکێت دروسو حەساوی بژناسی تا نەتاوی پنەوازە زەینیەکێتش سەرەنە فەرز کەرینە)

ئینەیچە ئەگەر وردتەر لەیەک دەیەێ پا مانا مێنە تۆ گەرەکتا کارێ کەرینە ئایا وەراوەرو وێچتۆ کەریش؟ مەسەلەن گەرەکتا باخو کەسێویەنە هەنارێ کەنیۆ، پنەت وەشا کەسێویچ باخەکەتەنە هەنارێو کەنۆوە؟ ئەگەر لاتۆ ئاسایی بی ماناش ئانێنە کارەکەت دروسا، پێشە ماچا چێشت پەی وێت پنە وەشا پەی ئەویشا تەری پنەت وەش بۆ، سەرچەمەو ئی کارەو کانتی بەکاریگەری دینو مەسێجی نویسیان، خاسەکاری لاو کانتیۆ کە بنەماوو (ئەرک گەرایی)ا ئانەنە کە (خاسەکاری هەم ئەرکا و هەم ئاماجێ بێ ئامانجا)

5. ئەتواری سۆفیگەری ئیبن عەرەبی(یۆ بیەی/ وەحدە الوجود)

سەرو بنەماو سەلێقە و وەشەویسی مەرزیانەرە، بە پەیلوای ئیبن عەرەبی وەشەویسی سەرچەمەو (یۆ بیەی/ وەحدە الوجود) و (یۆبیەی زانایی/ یەکێتی زانین) یا بنەماو بەهە ئەتواریەکان، ئیمامی غەزالی باوەڕش پانەی هەن کە وەشەویسی دما مەسیرو دما مەرزا کە ئیمانەنە سۆفیەکێ شۆنیشەرە گێڵا تا بیاواش پەنە.

بەپەیلوای ئیبن عەرەبی(ئەتوار/ ئەخلاق) ئەتواری کەردەییا : ئی نۆعەمدرامانیا بە شێوەکا پەرستەی و گۆشەقوڵاغی و گۆشگیری، ئی شێوازە جە تالیمی کارکەردەیا پەی پاک کەردەیۆ ڕەوانی و ئامادەکەردەیش پەی یاوای بە کامڵی و وەشبەختی، بنەماو ئەتواری لاو ئیبن عەرەبیۆ (خاسەو خراپەن) و سەرەنجەش وستە سەرو پاڵنەرەکاش پەی وەشبەختی هەرەقەتینو سۆفیەکا، پا باوەڕە یاوا کە هەرچی گەردونەنە هەن خاسا، ئانە ڕەفتارو ئینسانیا مشۆ خراپە دۆوە دماوە ، پی نەقڵەو ئیبن عەرەبی ماناو بناغەو تالیمی وەرو و ڕۆشنایی (یۆ بیەی/ وەحدە الوجود) ی مەرزیانەرەو ئی یۆبیەیە سەرشارا جە پەیامو وەشبەختی پەی ئینسانییەتی.

سۆفی وهۆنیارە وی وەڵاکێ بەیەک چەم مدیانە چێوەکا، گردی پێسە یۆی وێنا کەرانێ و بە ویچنەو خیاڵی تەتەڵەش کەرا، شێوەو یارەکێشا، ڕوەو خەتو خاڵ، عیشوەو نازشا، گردی چێوێنە ویناوە، پەوچی عەشقەکەشا یاگێوە وەرتەسکەنە نمەمانۆ، فرە وەروەڵا بۆنە، هەر بارێڕەو هەر لاییڕە بدیانێ هەر یارەکێشا مێ وەرو چەماشا.[32]

میانەو ئەتواری و سۆفیگەری

32 حەمەکەریم هەورامی، مەولەوی شاعیری ئازارو خەمە، چاپی دووەم، ٢٠٢٥، چاپخانەی کارۆ/ سلێمانی، ل ٤٣١

ئەگەر مەژگەو دینی ئەتوار بۆنە، بێشک مشۆ خاس تالیم دریا (حسن الخلق) جەنی خاس و عامی، حەق و ناهەق، بەرو دڵ(ظاهروباطن)، گردینە پێسە یۆی بۆنە، هەرپێسە ئانەیە سۆفی وەختێ وێش و دەرونش جە پیسییەکا دنیای تەکنۆرە وێش تالیم مدۆنە، فرەتەر تالیمش لاوە گرنگا تا زانای.

سورەوەردی فرە سەرو ئەتواری قسێش هەنە و چنی سوفیگەری پێچنۆش یۆرە، برێ باوەڕشا پەنەیەنە سۆفیگەری بەرشیەیا جە کارو کرداری خراپی و لوای ڕوەو خاسەکاری، چونکە ئەگەر سۆیگەری تەی کەردەی ڕێوێ بۆنە پەی یاوای بە زانای، بێشک مشۆ وەڵێ ئانەیەنە یاوای بۆ بە تالیم (ئەتوار) ێ بەرزی، ئینەیچە مەکریۆ بەبێ تەرکو ئارەزوە نەفسیەکاو یاوای ئینسانی تا بتاوۆنە بە ئەتواری خوایی.[33]

تالیم سەرتە نیەنە هەمیشە فارێۆنە، کەسێو خاس تالیم دریان مشۆ چنی وێش فارۆنە؟ پۆچی سورەوەردی (سەرەوەردی) پایگیری چانەیە کەرۆنە ئەتوار و تالیم وەختێ متاوی فارێشا کە لارو گێڕو واڵ بیەبۆ و خەڵک نەپەسینۆش.[34]

تالیم و وێ پاکۆکەردەی پەی ئانەیەنە ئینسانی چنی باق گیانداڕەکا تەری جیاکەرۆوە، ئینەیچە بەئاوەز و زانای ملۆ ڕاوە، زانایی ئینەیە چاگەنە وەرچەم گنۆنە کە ئاوەز بیاوۆ ڕادێو کە خاس و خراپ جەیۆی جیاکەرێۆ، ئینەیچە بە پاک کەردەیۆ دەرونی درۆس بۆنە، هاموەخت ئانەما ویر بۆنە کە هیچ چیوێ دما خاڵ نیا مشۆ پێسە ئەرەستۆ ماچۆنە میانجیگەری ویری نە زانایی و نە حەکیمەکێ دیاریش مەکەرانە، بەلام لاو سورەوەردیۆ تالیم تانو پۆیەن جە(ئاوەزی ژیری/ حکمه العقل) و (دەرکو ئینسانی) و ئینەیچە مشو لاو گرد سۆفیێویۆ ڕەنگ دۆوە.[35]

چیگۆ بەرە کەرمێ پێئینەی بزانێ ئایا کاریگەری ئەتواری سۆفیانەی ئیبن عەرەبی سەرو سۆفیگەری کوردیۆ چنین بیەن و دڵ هۆنیارانە چنی ڕەنگش دانۆ بەتایبەت دڵ شێعرەکا جەزیرینە.

پاژی دووەم لایەنی کرداری

بیچم(مۆتیف) ی تالیمی ئەتواری هۆنیاکا مەڵای جەزیرینە، کاریگەری فەلسەفەی ئەتواری (یۆ بیەی/ وەحده الوجود) ئیبن عەرەبی بە نموونە

دەربازە

33 السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٥٦

34 د. احمد محمود الجزار، التصوف و الاخلاق عند السهروردي البغدادي، المجلد 4، العدد 1 - الرقم المسلسل للعدد 7، 2018، الصفحة 296

35 ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الت ا رث العربي، الطبعة الأولي، ١٩٨٢، ج ٢، ص ٢٢٨

گەرەکم نیا سەرو سەرهوردای سوفیگەری کوردستانەنە قسێ کەرو، ئانە پەی من ئێژزاییش هەن کاریگەری ویرو فەلسەفەو ئیبن عەرەبیا کە بە (یۆ بیەی/ وەحدە الوجود) ئەژناسیان سەرو هۆنیاکا مەڵڵای جەزیریۆ.

یۆ چا نوقسانیە کە دڵێ ئەدەبو ئێمەنە هەن ویەردەنە هەمیشە کتێب و نویستەو ئەویشا تەریما هۆرگێڵنان سەرو زوانو وێما نامێنەێ نویستەو شاکارەکا وێما وزمێ سەرو زوانو هامسایەکاما هەر نەبۆ. پۆچی کەمتەر لا جە نویسەرا و هۆنیارا وێما کریانۆ چی بارۆ.

کەس نمەتاوۆ ئینکاری جە کاریگەری کاریگەری ویرو ئیبن عەرەبی و فەلسەفەی ئەتواری (یۆ بیەی/ وەحدە الوجود) سەرو ئەدەبی کوردی کەرۆنە بەتایبەت دڵێ شاعێرە سوفیەکامانە، تا بزانیۆ ئایا ئینە تەنها کاریگەری و فارایۆن یان فرەجار ئیلهام بەخشی بیەن و برێ جارێنە زەریفتەر لاو هۆنیارا ئێمۆ ئی حاڵەتە ڕەنگش دانۆ، بەڵام مەتاومێ وێما چانەیە ویارمێ کە ئی کاریگەریە دڵێ هۆنیاکا جەزیری و مەولەویەنە وینیا، من ئەجۆم بەشێوش کاریگەری ڕاوڕەچەو نەقشبەندیا کە ئی کاریگەریشە درۆس کەردەن، یاگێنە کە ئیبن عەرەبی ماچۆنە زاتو خودای تەجەلی کەرۆ پەی گرد وەشەویسێ بەرگو وەشەویسەکێشەنە، کە ئاننە وەشەش مسیۆ کە سیفەتەکێ خوایش چنە وینۆنە، ئینە برێ جارێ لاو ئیبن عەرەبیۆ بە (ڕۆحانی بیەی لاشەی/ روحانیە الجسد) نامێ بریۆنە

ئانا جەزیری ماچۆنە:

ڕووحی و نەجسمی ژ جەمالی ب چ ئسمی
ڕەنگ ڕەنگ دبی کەشف و شوهوودی چ کەسی تو

ئینە لاو مەولەوی تاوگۆزیچۆ بەئاشکرا وینیۆنە:

ئۆسای بلوربەند پەنجەرەی کاوان
ئایینە سازیش وست ئەو شەوتاوان.

مەڵڵای جەزیری

ئەحمەدی کوڕو محمد جەزیری (1050-975 کۆچی / 1631-1567ز) ئەژناسیا بە (مەلا جزیری) سەر بە خێڵو (بوتی)یە، کە سەدان ساڵێن جەشارو جزیرەی نیشتەجا بیێنە. جە هۆنیاکاشەنە دووێ نامێ پەی وێش بەکار مارۆنە: (مەڵڵا) کە بەماناو وەرنما یان زانای دینی مێنە کە ئیجازەش هورگێرتەبۆ، دوەم (نیشانی) کە وێش بە نیشانو تیرەو ئایزیزی زانان یان بە خاڵەو سەرو گۆناو یاری، هەرپاسە ئەحمەدیچش بەکار ئاردەن.[36]

36 فەرهاد شاکەلی، لایەنە ئیستاتیکییەکان لە شیعرەکانی مەلای جەزیری دا، و. لە ئینگلیزیەوە/ محەمەد دانشگەر، گۆڤاری رامان ، ژ ٢٨٣-٢٨٤، ٥-٦/ ٢٠٢١، ل ٧٩

هیچ وردەکارییە جەبارۆ ژیوایشۆ سەرچەمە تارێخیەکانە باس نەکریان، محمد عەلی عەونی (١٨٩٧-١٩٥٢ز) بە پەشت بەستەی بە سەرچەمە دەمییەکاوە ماچۆنە: (جەزیری جەزاوڵەیۆ لوان مزگی و مەکتەبە دینییەکا ئاوەختەیە و پێشە ئانەیە تاتێش واستەنش چون تاتەش مەڵڵا بیەن، لاو تاتێشۆ قورئانو بنەماکێ دینیش وانێێ ، دماتەر وێڵو فێربیەی بیەن و بەینو جەزیرەو هەکاری و ئامەد/ دیاربەکر ینە و دماجار جە ٣٢ ساڵینە ئیجازەو مەڵاییش گێرتەن سەرو دەسو مەڵڵا تەهاینە جە دەگاو (ستراس) جە شارو ئامەدی.[37]

دمای ئانەیە خەریکو دەرس واتەیۆو وەرنمایی بیەن دیاربەکر و حەسەن کێفەنە، دماتەر گێڵانۆ جەزیرەو تا عەمرو ٧٥ ساڵی چاگە ژیوان و ماچیۆ کە هەرگیز ژەنیش ناردێنەو هەر چاگێچە وەفاتش کەردەن

چونکە جەزیری شاعیرێ دیار بیەن و یۆن جە کەسایەتییە گۆرەکا سۆفیگەری و شێعرێ ، وەرهەڵات ئەژناسی ئەڵمانی (ڤۆن مارتن هارتمان) جە ساڵەو ١٣٢٢ی کۆچی / ١٩٠٤ی زایینی جە بەرلین دیوانەکەش چاپ کەردەن.

کۆمەڵە هۆنیاکێش زیاتەر پەی چن زوانێوی هورگێڵێێ و پەیجۆرشا سەر کریان و بە بەرزتەرین سەمەرەو سوفیگەری کوردی مژماریا.

مەڵڵای جەزیری سۆفی و مەنسوبو تەرێقەتو نەقشبەندی بیەن

پێسە زانایا سەردەمو وێش جەبارۆ لەیەکدایۆ قورئان و فەلسەفە و هەسارەئەژناسی و کیمیا و فیزیک و حەکیمی شارەزاییش بیەن و زوانەکێ ، فارسی و عەرەبی و تورکیش بە خاسی زانێنێو فەلسەو سۆفیگەریەنە کاریگەر بیەن بە ئیبن عەرەبی.

(وەرکۆت ئەژناس/ڕۆژهەڵاتناس) و کورد ئەژناسی نامی ڤلادیمێر مینۆرسکی ماچۆنە : (ئەگەر وەرکۆت ئەژناس/ڕۆژهەڵاتناس) ێ ئەوروپا ی کەسێشا مشتە نەگنۆ دیوانو مەڵڵایی جەزیری هورگێڵنۆ سەرو زوانە ئەوروپاییەکا، هەرگیز ئادێ جە ئێژایی و بەرزی ئەدەبی کوردی نمەیاوانە.[38]

ئیبن عەرەبی

محەمەد کورڕو عەلی کورڕو محەمەدی ئیبن عەرەبی ئەلحاتەمی ٢٧ تەموزو ساڵەو ١١٦٥ ی عیسایی ئامان دنیا جە شارو مورسیاو ئەندەلوسی کە ئیسە نامێش ئیسپانیان، بنەچەشا گێڵۆوە پەی یۆ چا بنەماڵە عەرەبا کە بەشدارێ بێێ جە گێرتەی ئەندەلوسی لاو سپاو ئیسلامیۆ ، تاتەش جایەگایە خاسش بیەن لاو سەردارو مورسیایۆ، پەوچی دمای ئانەیە ئی شارە کۆت دەسو ئەلموهادەکا ، خانەوادەو ئیبن عەرەبی ناچار ماواو

37 هەژار، دیوانی مەلای جەزیری، نشر پانیز، تهران، ١٣٩٣، ل ٣٤

38 فلادیمێر مینۆرسکی، مینۆرسکی و کورد، و. ئەنوەر سوڵتانی، چاپی دووەم، دەزگای توێژینەوەو بڵاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر ٢٠٠٦، ل

وێشا ئاستەجیا و ڕوەشا نیا شارو سێڤیای، ئاوەختە محەمەد تەنیا هەست ساڵێ عەمرش بێ.[39]

ئیبن عەرەبی جە شارو سێڤییا ی گۆرە بی، چنی ژەنێوێ بەنامێ مریەمێ ژیوای هامبەشش نیا یۆوە، دماتەر قەرارش دا ڕوەو مەکە بلۆنە، دوێ ساڵێ چاگە مەنۆ، دماتەر چن ئاکاروانا حاجیێشا ئاردێبێێ ملش نیا ڕوەو شارو کۆنیای جە تورکیە، دماتەر ئاماوە بەغداو دماتەر لوا دیمەشقەنە مەنۆ ماوەو ١٧ ساڵا تا دماجار ٧٦ ساڵیێنە دنیاش جیا ئاست و هەر دیمەشقەنە ئەسپەردە کریا .

ئیبن عەرەبی نازنامی "گۆرەترین شێخ"یش پنە بەخشیا بۆنەو ئا زانایێە گردینەیە جە قورئان و زوان و ڕەوانئەژناسای و فەلسەفەو گەردونەنە بێش، یوەم کەس بێ جەڕاو نویستەکاشۆ لەیەکدایۆی فەلسەفیش سەرو فکری ڕازی بە ویری ئیسلامی دا، فتوحاتی مەکەیی کە بە هۆنیا وەشەکێ ئیبن عەرەبی نامێشا لوێنە تەمامو ئا ماوەیە مەکەنە بیەن گرد پەیلواکێشەنێ و یۆن جە پنەوازتەرین کتێب جەبارەو سۆفیگەریۆ، هەرپاسە و ویروڕاو ئیبن عەرەبی یۆ جە خاستەرین کتێبەکاشا کە فەقیەکێش هەمیشە ماواناشا و پەیلوایشا ئانەنە کە مەولاکەشا ویروڕای واتەگەرایش ئاردەنەنە و کتێبەکە سەرو بنەماو زاهیدی و لەزەتەکا سۆفیگەریا.[40]

ئاد تاواش سەرو فرێو چا بابەتا قسێ کەرۆنە کە دین و ڕاوڕەچەکێ سەرش کۆکێنێ، هەرپاسە باسو ئانیشایچشە کەرد کە دڵ ویروڕاکان ناکۆکیشا سەر هەن و جیاوازیەکێچ فرەن، دماجار ئینەشە وست ڕوە کە ئینسانی ئایدیاڵ ئا کەسەنە کە توانایێش هەن جە کرۆکو ئاییێ بە درۆسی بیاوۆنە بەپاو ئانەیە وێش باوەڕش پنە هەن و وێش بەڕاسش مزانۆ و ئانەشە پەشتڕاس کەردۆ کە ئینسان ئانە کەوینۆش وەش وینیا نەک تاریک وینی.[41]

کاریگەری ئیبن عەرەبی سەرو مەڵڵای جەزیری

فەلسەفەو وێ بیەی وەڵێ ئیبن عەرەبینە باسنەکریان و دمای ئادیچی هەرکەس قسێش سەرو ئی بابەتەیە کەردێبۆ گێڵانۆ پەی ویر و نویستەکا مەحیەدینی، تەرزەو ویرکەردەیۆش چنی ئا سوفیەتییە کوردیە موەرۆنە کە ئارامی و زانای و پاکۆکەردەی نەفسینە وێش مرمانۆ، ئێمە مزانێ ئی کاریگەریە هەرپاسە درۆس نەبیەن، فرێو

39 أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلوالمصرية، 1965، ص104

40 طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عرب، الناشر مؤسسة هنداوي، 2015، ص 170

41 د. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 26

چانیشا سەرو ژیوای ئی نامدارەیە قسێشا کەردێنێ ماچا سەرداکەیشەنە پەی تورکیای لوان پەی (قۆنیا) و (سیواس) ی، ئینە پرسیارێوەما لاوە درۆس کەرۆنە، قۆنیا یاگۆ گەشەکەردەی تەرێقەتی مەولەویەیا، کە مەولانای مەرزناره، سیواسیچ یۆن جە بنکەو جایگاکا (عەلەوی/ بەکتاشیە) یا کە هەردوێ کار سەرو فەلسەفە رۆحیەکاوە کەرانە.

دیارا مەڵایچ شارەزاو ئەژناسیایش سەرو ئی دین و تەرێقەتا بیەن پۆچی فرەتەر کاریگەریش سەر بیەن، بەپاو ئانەیچە کە مەڵڵا مەنسوبو تەریقەتو نەقشبەندی بیەن ئینەیچە بەرێوی تەرا پە لوانە دڵ (یۆ بیەی/ وحده الوجود)ی کە "چی فەلسەفەنە باوڕ چامنەنە خواو درۆسکریاکێش یۆنێ و گرد چێو گەردونەنە بەشێوو خوایش چنەن و خوا گرچێوەنە هەن، بڕێ جارێ شێوەو ئینسانیچیەنە بەرگنۆنە و ئینسان و خوا تێکەڵێ بانەو دماتەر باوە بە یۆو هیچ مەرزێ مەینشانە نمەمانۆ"[42].

تەرێقەتو نەقشبەندی کە مەڵای جەزیری مەنسوبش بیەن بەڕادێوی فرە کۆتەن چڕو کاریگەری فەلسەفەو ئیب عەرەبی ، بەپاو ئانەیە یۆپەرسای یۆن جە کۆڵەکەکا ئی تەرێقەتییە ، وە پەی سەلەمنای پابەندی وێش بە تەرێقەتو نەقشبەندیۆ ئی نموونە هەن جە شێعرەکا مەڵای جەزیری:

کو نور عشقی لامع دت ل طوارئ قه لبی جامع دت

دسه یرا (برزخ الأسماء، نهايات بداياتي)

تەرێقەتو نەقشبەندی ویرکەردەیەوێ فەلسەفی قوڵا ، شەریعەتی بە نیشانۆ ماناو دەرونی منیارە، بە مانێوە تەرە ئێژایی شەرێعەتی جە دیمە ئاشکراکەشەنە نیا بەڵکو جە دلێئاخن و مانا نادیارە دەرونیەکانە مێزیۆوە، بە ئی دیایۆ بۆ متاومێ واچمێ ئیسلام دلێئاخنەنە شەرێعەت نیا بەڵکو هەقیقەتا ، دین دڵا، ئینسانی بسڵمان ئانە نیا ویش بەروزۆ، ئانەنە کە ڕازداراو قایمکارو دڵیشا.

ای برادر در طریق نقشبند

ذکر حق را در دل خود نقش بند"

ئەدۆنیس باوەڕش پانەیەنە کە سۆفیگەری جەلایەنە سیاسییەکۆ مدرامانی نەداری و نەبیەی بێ و ئامانجش وڕنای دینداری نەریتگەرا و دەسەجەمعییا.[43]

پرۆفێسسۆر بوو ئویتاس/ Utas Bo ی ئێرانی ئەژناس و مامۆساو زوانە ئێرانیەکاو سەرۆکو بەشو ئێران ناسی جە زانکۆو ئۆپسالای جە سویدەنە باوەڕش پانەیەنە کە

42 ئەمجەد شاکەلی، خوێندنەوەیەکی سۆفیگەری و تەریقەتی نەقشبەندی ، تاران، ٢٠١٩، ل ١٥٥

43 أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت و المتحول ، خ 2 ، تاصيل الأصول، بيروت، 1986.، ص 211

"ڕەگوڕیشەو تەرێقەتو نەقشبەندی گێڵۆوە پەی ئا خێزگە سۆفیانەیە کە سەدەو دەیەمیەنە خۆراسانەنە کۆت وەروچەما، هەرچن ئی خێزگە وەڵێ بەرکۆتەی نەقشبەندییەکاوە جمەش ئامان، بەڵام کاریگەریش سەرو ئی تەرێقەتیۆ نیارە، ئینەیچە پاسشە کەرد سۆفیگەری بەش بۆنە سەرو دوێ بەشارە کە هەردوێ بنەچەو ڕەگشا گێڵۆوە پەی یوسف هەمەدانی دماتەرلوان پەی کەسا تەری پی جۆرە:

.1 ئەحمەد یاسەڤیی یان حاجی بەکتاشی وەلی ، تەرێقەتو بەکتاشی چادیۆ دەسش پنە کەرد.

.2 عەبدولخالیق غوجدوڤانی، تەرێقەتو خواجەکاش مەرزنارە و ئی تەرێقەتە بەردەوام بی تا یاوا دەسو باهائولدین نەقشبەند و نامەکێ فارپا پەی نەقشبەندی.[44]

چۆڵاوە دیما ئیبن عەرەبی سەردای (قۆنیای و سیواس) ی کەرۆنە کە خەڵکەکەش بەکتاشی / عەلەویا، چێگێچۆ وینێ ئی دوە تەرێقەتە(نەقشی و بەکتاشی) یەک سەرچەمەشا هەن کە ئادیچ (یوسف هەمەدان)یا.

ئانەیچما ویرنەشۆ ئەدەبیاتو یارسانینە باسو ئانەی کریان کە بە دۆنای دۆن حاجی بەکتاش هەر ئا سانسەهاکو هەورامانینە بەپاو دەقو کەڵامی دەفتەرو سەرەنجامیەنە هەن ، (پیر سمایلی کەوەلانی) کە یۆن جە هەفتاو دوە پیرۆ هۆرامانی چی بارۆ مەرەمۆنە:

ئەو بەکتاشیان، ئەو بەکتاشیان بارگەی شام وستەن ئەوبەکتاشیان
نەپەردیوەردا شام وستەن سڕخان نەحاجی بەکتاش بروزدا نیشان

نیاش تەرێقەت دین عەلەویان.[45]

ئێمە ئەگەر سەرنجە دەیێ فرەو یاگانە ئی هۆنیارەما کۆتەن چێرو کاریگەری فەلسەفەو ئیبن عەرەبی ئانا چی شێعرێنە ماچۆنە:

وەحدەتی (مطلق) مەلا نوورە د قەلبان جەلا
زور د ڤی مەسئەلی ئەهلی دلان شوبهەما

گەرەکشا پنەما واچۆنە یۆگێرتەیی (مطلق) ڕۆشنایێوا دڵەکانە بەرگنۆ ئنەیچە دڵی جەپیسییەکا پاک کەرۆوە، فرۆ جە ئەهلو دڵی نەیاوێێ ئی سەرحەدە و شکەشا هەنە و بە شکۆ مەنێنێوە و وێشا نەئێستەنۆ.

یاگێتەرەنە ماچۆنە :

حەرف زیەك بوونە فەصل گەر بیری وان ب ئەصل

---

44 committee on Inner Utas, Bo, The Naqshbandi in central Asia (Lunch talk for the-Harvard Univercity) 2 March 1988, p.6. Asian & Altaic, Studies at the Faculty Club,

45 نامق هەورامی، هەورامی زمانی ئایینی یارسان، بەڕێوەبەرایەتی چاپ و بڵاوکردنەوەی سلێمانی، ٢٠١٣، ل ٢٣

حەرف دبت یەك خەطەك خەط مو نەما نوقطه ما

چێگەنە بە پائەرەگێرتەی سەرو ویرواڕایەکاش پنەما ماچۆ کە ڤاتیلێ (پیت) کە مەخسەدش نۆعو گردو مەخلۆقەکان، چنی خولقیایشا یۆ بێنێ دماتەر جیا بێ ، ئادێ یۆگێرتێ بێنێ، ئەگەر باریشاوە سەرو ئەسڵو وێشا ئانە گرد پێوەرە باوە بە ڕیزێ یان دێڕێوە نویستەی، ئەچێگەنە گەرەکشا یۆبیەی نیشانە دۆنە و کە گردو مەخلۆقاتی تێکەڵو خاڵیۆێ بێنێ کە خالەو بیەیەنە و مەبەستش وجودی خواییا.

لاو جەزیرێۆ خوا مەعشوقەنە پۆچی گردی چەمو ئادیۆ وینۆنە، ئێمە واتما یۆبەیەیەنە گرجێو بەشێوا جە خوای و خوا دڵێ گردچێویەنە هەن ، ئینە بناغۆ ئا فەلسەفەیەنە کە ئەخلاقو ئیبن ێەرەبیۆ سەرچەمەش گێرتەن و مجیانەنە دڵێ وی و وە هۆنیاکا جەزیری.

عاشق ئەوە مەعشووق ئەوهظاهر ئەوە موظهر ئەوە

رووح هەر ئەوە کەو هەر ئەوە د هەر شاهدەك دا شوعلەدا

ئاد عاشق و وەشەویسیە ، ئاد بەرکۆت و بەرکۆتەن، ئاد رۆح و لاشەن، جە گرد شاهێدەکا درەوشیەیۆ، وەشەویست وەشەویست و گرد چێوی و گرد کەسیا، ئاد گرد چێوەنە بەرکۆتەن، بەرکۆتەی گردو بیەکایا، ڕۆحو گردو زیننەوەرەکان، هەر ئاد زەرافەتش بەخشان گرد چێوێوی

بیەی یەک مەژگەش هەن ئادیچ خوان، هەروێچش نمایەندەیی شکۆو گۆرەیی کەرۆ، درۆسکەر و درۆسکریا هەردوێ وەشەویسێێ.

جەزیری باوڕش پا مشتومڕو پەرسا هەن کە لاو سۆفییەکاوە هەن. بەڵام ئاد پاگێرۆرە سەرو ئانەیە یۆگێرتەیی دڵشەنە چەسپیان و شکەش لاوە ناستەن و گەرەکشا ئینەیە پەی خەڵکچ باسکەرۆنە و باسو ئانەیە کەرۆ کە یۆبیەی بە پاکی شێوەو ژیوایشا، چێگەنە باسو ڕاوڕەچەی تایبەتو وێش کەرۆنە کە هەر ئاچێوەنە کە ئین عەرەبی باسش کەرۆنە.

واحدەك صرفەمە مەشرەب تە چ ئکسیری ووجوود

ئەم لەبالەب چ لەبالەب ب خوە هەم جامە لەبالەب

ماچۆنە یۆبیەی (وحدە) ی پاک و ڕاس واردەیۆ ڕاو سۆفیگەری ئێمەن، چ ئەکسیرێوی سەیرا ئی یۆبیەیە پەی بیەی تۆۆ، بەشێوێو کە ئی منشە جە بیەیێوی فیزیکیی تاریکۆ کەردەن بە بیەیێ رۆحی وەشڵەو ڕۆشن، ئێمە پەرێنێ سەرشارێنێ جە باوەڕ بیەی پی (یۆبیەیە) ، گەرەکشا واچۆنە ئی باوەرو ئیمانە دەسش گێرتەن سەرو ئاوەز و خیاڵەکایچمارە، گەرەکشا بە بەڵگۆ ئی (یۆبیەی) یە سەلەمنۆنەو پێسە تالیمێ عالی نیشانەما دۆنەن پێسە ئانەیە کە ئیبن عەرەبی ئێدش فێرکەردەن.

سەلەمنای و پێوەندای پێوەرە:
ئێمە ئەگەر گەرەکما بۆ ئیتوارو فەلسەفەو یۆبیەی ئیبن عەرەبی لاو مەڵایی جەزیریۆ وینیێ ئانە دەیان نموونێ هەنێ من چی پەیجۆرەنە هۆنیێ (موغبەچەییّن مەیفرۆش) پەی سەلەمنای کرداری پەیجۆرەکەیما ئی هۆنیێ مەڵڵای جەزیریما وستە وەرو شیکەردەیۆ پەی ئێستەیۆ ئامانجو پەیجۆرەکەیما، چونکە چێگەنە فرە بەوردی بیچمە تالیمییەکا ئیبن عەرەبی وەرچەم گنانە بەتایبەت جەبارەو (یۆ بیەی / وحدە الوجود)یۆ.

موغبەچەییّن مەیفرۆش، هەر سەحەرێ تێن سەما
بادەخوران نۆش نۆش، مانە ل دۆرێ جەما
هن گوڵێ بۆعەنبەرن، هن د شیرین ئەسمەرن
هن گوهەری دانەین، مسڵێ سوهەیڵێ سەما
هن زەرینە پوڕ سوڕن، سەر ب پەڕ و دێم دوڕن
من کو د چەرخێ وە دی، سەبر و قەرارم نەما
سەبر و قەرارم کو بر، جان و جەگەر هوور دکر
زوڵمێ وە ڕەنگ کێ دکر، جان دبر و دل تەبا
جان و دڵێ من ئەوە، حووروەشێ من ئەوە
پادشەهێ من ئەوە، ئەزل دەرێ وی گەدا
یارێ کو دی ئەم گەدا، دەست ب دەستێ مە دا
ئەم ب سەمایێ برین، ڕەقس و سەما ژی وە ما
گۆتە مە دوڕدانەیی، ئەم ژتە و تو ژ مەیی
لەو ب حەقیقەت یەکین، مەسئەلە بێ شوبهە ما
دا مە ب دەستێ سوڕێ، جاما ژ ڕەنگێ دوڕێ
جەزبە گها جان و دل، پوڕ شەووشاندن هەما
بادە م نۆشی ژ دەست، چوومە ژ خوە و مامە مەست
قەترە ب بەحرێ گها، بەحر ب عەینێ خوە ما
گووش ب عامێ مەدە، تەرکێ مودامێ مەدە
"اَکثَرُهُمْ فی غُمیٰ، أغلَبُهُم فی عَما"
حەرف ژیەک بوونە فەسل، گەر بیری وان ب ئەسل
حەرف دبت یەک خەتەک، خەت کو نەما نوقتە ما
وەحدەتێ موتلەق مەلا، نوورە د قەلبان جەلا
زۆر د ڤێ مەسئەلێ، ئەهلێ دلان شوبهە ما
موغبەچەییّن مەیفرۆش، هەر سەحەرێ تێن سەما
بادەخوران نۆش نۆش، مانە ل دۆرێ جەما

مەی گێڵن و دڵ مەیخانەکانە، شەوو ڕۆ چاگە بەرا سەر، شەراب وەرەکێ تا سەرسەعب دۆرو یۆی کۆباوە، ئننە بەجۆشو خرۆش، زرنگەو پیاڵەیشا و دەنگو نۆش نۆشی میاوۆ ئاسمان،

هن گوڵێ بۆعەنبەرن، هن د شیرین ئەسمەرن

هن گوهەری دانەین، مسڵێ سوهەیڵێ سەما

ئا ساقیێ بڕێشا ولیەنێ و بوەو میسک و عەنبەری مدانەو نیمێچشا سۆزێ دڵنشینێنێ ، نیمێ تەرشا دانەو گۆهەریەنێ و پێسەنێ هەسارۆ سوەیلی

هن زەرینە پوڕ سوڕن، سەر ب پەڕ و دێم دوڕن

من کو د چەرخێ وە دی، سەبر و قەرارم نەما

بڕێ تەر چا ساقیا سۆزە ڕەنگ و ون شیرێنێنێ، زلف و کاکۆڵێشا هەنێ یان پەلو پەلەوەراشا نیان سەرەشاوە پەی زەریفی ، دیمێشا (ڕوخسار) پێسە مروارێ گۆرێ شۆق مدۆوە، وەختێ مەجلیسو بەزمو ئانیشانە ئی بیچمێمە وەرچەم کۆتێ، یەکجاری ئارامم چنە بڕیا.

سەبر و قەرارم کو بر، جان و جەگەر هوور دکر

زولمێ وە ڕەنگ کێ دکر، جان دبر و دل تەبا

کە سەبرو ئارامم جەدەسدا کە سەڵمای بەتاڵان بەردەن، پانێچۆ نەمدرێنە گیان و دڵمش ئەشکاوان، بەیدێ وێندێ چ ناهەقیەش کەردەن، ئاخر کێ دیەنش یارەکێش گیانش بەرۆنە و دلیچش بەتاڵان بەرۆنەو هیچێ پەی تاڵانکریای نازۆوە؟

چێگەنە دیسان مێوە هۆشەرەو ملۆوە دڵ فکرو ئیبن عەرەبی و گنۆوە هۆش و ئانەیە کە کە ئی (من) منو (تۆ) تۆشە جەچێشیا، تۆ کێنی تا دڵو گینێت بۆ یارەکێت بەرۆنەش، هەرچی هەن و نیا گرد وێشا ، دڵ و گیانێ کۆن واچو هنوو منا، ئاد هەر وێشا کە دڵێچا و گیانیچا

ئیبن عەرەبی باوەڕش پانەی هەن کە حەقێقەت یۆن و نمەبۆ بەدوێ سەربارو دیەی گردە زیرۆحەکا بەڵام مایەو گردی هەر یۆن .[46]

جان و دڵ من ئەوە، حووروەشێ من ئەوە

پادشەهێ من ئەوە، ئەزل دەرێ وی گەدا

ئیسە گیانو دڵو من ئادەنە، حۆری ڕەنگەکۆ من هەر وێشا، سەردارو گۆرەم هەر ئادا، من دلێبەرەو ئادینە گەدێوی رەتو ڕەجاڵ و هەناسە سەردەنا.

46 محيي الدين ابن عربي ، فصوص الحكم، شرح/ الشيخ عبدالرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع/ القاهرة، 2016، ص.٧٩

ئی تێکەڵ بەی و ئێد و ئادە بابەتێ وەشەویسی ڕۆحی و قوڵا، بەجۆرە تێکەڵێ بانە کەس کەسی نمەئێزۆوە، بەڵام دماجار پەرسێ مێ وەرۆ ئایا وەشەویسی و عەشق ئەزمون و هوروچنای عەقڵیا؟ بەپاو عەقڵی وەختێ مامەڵێ کەری ئەگەر مایەو دەسمایەت لوا ئیتر کۆڵە مدەینە و شۆنۆ ڕاچارێ تەریەرە گێڵۆ، بەڵام وەشەویسی بەدەرو خەمەکایچشۆ لەزەت بەخشا، بە ئامای و لوایش بنیادەم گەرەکشا لەزەت ویرو بیەیش بەرۆنە نەک دورگنۆوە، تەجرەبەو وەشەویسی چێوێوا دوەبارە بۆوە، چێوەکێ مەفارپا، ڕەنگا تەنیا بیچمەکێ فارپانە، "ڕێک پێسە ئانەیەنە تەماشۆ (تیاترۆ/ شانۆ) یە کەرینە کارەکتەرەکە مەفارپا ، ئانە کە فارپۆ تەنیا بیچمەکێنێ" .[47]

یارێ کو دی ئەم گەدا، دەست ب دەستێ مە دا
ئەم ب سەمایێ برین، ڕەقس و سەما ژی وە ما

جەزیری دماتەرەنە مێوە وێرە، ماچۆ من پاسە زانێنا دڵو گیانێم بیەن و بە غارەت بریان، ئەجێم ساحیبو گرد چێوێ بێنا و ئیسە مایەپوچ بیەنا، گەرمەو بێهۆشینە بەهۆش ئامانێ و یاوانێنە کە نەمن هەنا و نە ێهەرو گیان هنو من بیەن، من هیچ نەبیەنا گرچێوێ هەر وێش بیەن/ بێنە، وەختێ یارەکێم زاناش من زانانم چن گەدانا، ڕەحمش ژێێویا و دەسش گێرتاو بەردانێشەنە کۆڕەو سەماو یارا و منی گەدا کەلوانێ ئا جەمعێ هیچ جە سەماو وەشی نەفارپا و نەزمو جەمعەکێ نەشێویا.

جێگەنە گەرەکشا پنەما واچۆنە کە کە وێش تێکەڵم بی و بەرزش کەرداوە پەی دڵێ دنیاو قەدر و ئێژایی و من چاگە ڕەقسیانا، ئیتر سەرو زەمینی چێشا؟

هەر ئینە بەرۆما ویرو سەعدی شیرازی کە غەزەڵی هەژدەهەمەنە ماچۆنە :

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند
بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت

یانێ ئینسان میاوۆ یاگێ مەگەر تەنها خودا چاگە بۆنە، تۆ بدیە چن پایە بەرزەنی، هەر ئانەن کە خوادا نیەنی.[48]

گۆتە مە دوڕدانەیی، ئەم ژتە و تو ژ مەیی
لەو ب حەقیقەت یەکین، مەسئەلە بێ شوبهە ما

ئا گۆهەرە تاقانە بە ئیمە ماچۆ ئێمە جەتۆنەێ و تۆیچ جە ئێمە، پۆچی وەختێ درۆس ویرکەریۆ مزانینە ئێمە یۆنەێ، من و تۆ نیا، ئیتر باسەکە لاو منۆ رۆشن بیۆ و ورکەم نەمەن.

47 محمود محمد عبدالله، اسرار الحب، دار الغد الجديد/ القاهرة، ط7، 2007، ص14

48 مصلح الدين سعدي، كليات سعدى تصحيح محمدعلى فروغى، مصحح/محمدعلى فروغى، انتشارات هرمس، ايران، ۱۳۸۵، ص 385

ئیبن عەرەبی کۆشیۆ پەیوەننو یۆ و فرەی ڕۆشن کەرۆوە، پەی ئینەیە فۆرمی فرەمانای نوێنەرایەتیکەردەی بەکار مارۆنە، ڕەنگا ئی فۆرمە دەسباردەر بۆنە پەی ئەنەیاوای جە بابەتەکەی بەڵام وەردەنگ سەرەش ونە شێویۆ کە ئایا ئی فۆرما بە نویستێوی قوڵ بیاوانە یان دیمە مادیەکەو ڤاچەکا هۆرگێرانە، چانیشایچە ڕەنگدایۆ جەوهەرو خوای دڵ ئاچێوانە کە دڵێشەنە ڕەنگشا دانۆ یان بەرکۆتەن، یان ئەرمانای جەوهەری خوایی پێسە ژمارە یاەکی یان فرە ژمارەیی کە دماجار گرد باوە بەیۆ.[49]

ئانا هۆنێوە تەرەنە جەزیری ماچۆنە :٣٠

سڕڕێ وەحدەت ژ ئەزەل گرتیە گرتییە حەتتا ب ئەبەد

واحد و فەردە ب ذاتێ خوە وی نینن چو عەدەد.[50]

یۆ بیەی جە ئەزەڵۆ یۆن هەتا ئەبەد و یۆ فەردی بێ هامتان کە مەبەستش خوان و ئاد جەزاتشەنە ژمارەو شەریکی تەرش نیا.

دا مە ب دەستێ سوڕێ، جاما ژ ڕەنگێ دوڕێ

جەزبە گها جان و دل، پوڕ شەووشاندن هەما

ئاد کە منش یاونانێ یاگۆ بەزمو سەفاو وێش، یاونانێشەنە کە هیچ جیایێ نیا بەینمانە، پەردەو ڕاڕایی و شکۆ منش ماڵارە و خاس یاوانێنە مەسەڵێ چێشەنە، بەدەسی پەڕ جە نورشۆ پیاڵێش دا دەسمۆ کە پێسە مرواری ورشەش ئێ، کە پیاڵەم گێرت دەسۆ دەرونم ئەشکاویا، جەزبەی گێرتا ، گیانم گیریارە، وێچم نمەزانو چی پاسەم سەراما.

ئینە ئانەنە کە ئیبن عەرەبی جە کتێبوو "الإسرا إلى المقام الأسرى" نامێش نیان (شەوگێڵ/ میعراج) ی ڕۆحی، چی شەوگێڵەنە سۆفی بە "البراق" سەفەر نمەکەرۆنە و پەی مزگی ئەقسای مەلۆنە، سۆفی منیشۆ پەشتەو حەقیقەتی و ملۆ پەی لاو وەشەویسی خوای.[51]

لاو ئیبن عەرەبیۆ شەوگێڵو سۆفی پاک کەردەیۆ نەفسیا جە دنیاو لەزەتی کە (جەحەننەما) ڕوەو دنیاو ڕۆحی کە بە (النعیم) لەیەک دریانۆ،

پەی تەمامنای وێناکەردەی شەوگێڵو سۆفیا، بەشی دوەمو کتێبو (الفتوحات المكية) پاژێ خاسەنە بەنامۆ (کیمیاو وەشبەختی/کیمیاء السعادة)، باوەڕش پانەینە کە ئینە

49 أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الناشر مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، ص ١٦٤

50 تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، دیوانا مەلایێ جەزیری، کتێبخانا جزیری، دهۆک، ٢٠٢٠، ص ١٠٢

51 محى الدين ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق و شرح: د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة و النشر، بيروت-لبنان، 1988، ص 29

کردارێن جه ژیوای نەفسی چی دنیانه که خوای دیاری کەردەن پەی ئینەیه بیاوۆ به کەمالی و دماجار به ئامانجه گۆرەکێش که دیەی خوایا.[52]

بادە م نۆشی ژ دەست، چوومه ژ خوه و مامه مەست
قەترە ب بەحرێ گهـا، بەحر ب عەینێ خوه ما

پیالّەو شەراویما جه دەسو تاقانەی بێ هامتای گێرت و نۆشما کەرد، بەجۆرێ مەست بیا بڕیایۆش نەبێ، یانێ دڵۆڕێ ئاوی یاوا دڵ دەرەی و دەرە پێسه وێش مەنۆ، نەکەمش کەرد نه زیاد و به لێڵی من ئاوی ڕەنگەش نەفاڕیا، وەڵتەر لامشتێ جه دەرێوی بێنێ، ئیسه تێکەڵش بیەناوە، دەرە منەناو منیچ دەرەنا.

جەزیری پێسه هەر سۆفیێ تەری جەبارەو (یۆبیەی) و یاوای به حەقیقەتی گەرەکشا ڕاو ئیشارەتەکاوە بیاونۆمانه، فەلسەفەو یۆبیەی فرێو جه زاناو عارفا دەمشا ونه کوان و باسشا کەردەن، بیژگه ئیبن عەرەبی متاومێ نامۆ هەریۆ جه غەزالی، ئیبن فەرید، ، ئیبن سەبعین، عەبدولکەریم ئەلجیلی و فرێوتەر چانیشا.

غەزالی ئەگەرچی یۆن چانیشا که باسو (یۆبیەی/ وحدە وجود) کریۆ نامێش مێنه بەڵام فرەتەر به ئاماژەی سۆفیانه بەروزو ئی بابەتەیه بیەن یاگێنه ماچۆنه " وەزی مەژگەن، مەژگەش، مەژگەو مەژگەیا، تۆکڵەکەش تۆکڵو تۆکڵەکێشا، باوەڕش پانەیه هەن دماجار گرد گێڵۆوە پەی زاتی خوایی .[53]

گووش ب عامێ مەدە، تەرکێ مودامێ مەدە
(اَکثَرُهُمْ فی غُمیٰ، أغلَبُهُم فی عَما)

دمای ئینەیه جەزیری وێش بۆنه دەریاوانو دەریاو زانایی و میاوۆنه که ئیتر ئێد به پەل و پۆسۆ سۆتەن، جا روەکەرۆنه خەڵکی و پنەشا ماچۆ گۆش نەدێدێ قسۆ ئەغیاری، ئانێ کەئەجۆشا مەخلۆق وساحیبکار جێنێ، گەرەکشانه ڕا خەڵەتێنێتا پنه کەرا، نەکەردێ گۆششا دەیدێ و مەجلێسو شەراب وەری یارانه دورێ گندێ، ئانێ تیرو تانەما ماداونه فرەییشا نه ئاوەزشا هەن و نه دەرک و ئادێ کەم و کوڵێنێ و سیاوو چەرمه جەیۆی مەکەراوە.

ئەگەر وردێ بیمێوە وینمێوە وەختو وێچشەنه ئیبن عەرەبی ڕوبەڕو بڕێ جه نەیارا بیۆ، که به کافر و زەندیق نامێش بەرێنێ، سەرتۆپو دژمنەکاش (ئیبن تەیمیه) بێ، ویەردە نوویسەکێ جه هورسەنگنای ویرو ڕاو ئیبن عەرەبینه جیاییشا بێ بەجۆرێ

52 محيي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بدون سنة الطبع، ص.٣٥٧-٣٥٦

53 هيزوم مروة و داود خليفة ، وحدة الوجود في فلسفة الحب عند ابن عربي كطريق للتسامح، مجلة المقدمة للدراسات إلانسانية والاجتماعية ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية - جامعة باتنة- الجزائر، المجلد 6، العدد 2، السنة 2021، ص290

که به زەندیق و کافر ئەژناسێنێش، وەرو ئانەیە که فرەتەر فەلسەفەکەشەنە کار سەرو خیاڵی کەرێ، چونکە زوانەکەش هنو ئیشارەتی بێ که سڵێ سۆفیەکانە عادەتا، هەرکەس سەلێقەش نەبۆ نمەتاوۆ مامەڵێوی ژیرانە چن ئینیشا کەرۆنە،[54] چونکە سۆفیەکێ پەی بەیانو ویرو ڕاکاشا پەشتی بینا بە زوانو ئیشارەتی و لاشاوە درکنیای پەنهانەکا قورسا و ینێچە ملۆوە دڵێ دینو مهری که یارسانەنە وێش مرمانۆ که نمەبۆ سڕڕ فاش کریۆ.[55]

کەسا پێسە (ئیبن تیمیة وئەلبقاعي) فرە دژو ئیبن عەرەبی قسێشا کەردێ، جەزیری پێسە ئاماژە دای پانیشا که دژو فەلسەفەو ئەخلاقو ئیبن عەرەبی بێنێ و با کافرش زانێنێ و لاقرتێش پنە کەرێنێ ماچۆ مەگندێ شۆنۆ قسەکاشا.

مزانێ کەسایە پێسە زەینەدین عەبد ولڕەحیم بن حسێن ئەلعراق که ئیبن عەرەبی بە کافرئەژناسێنێ ، ئینە سەربارو بەدرەدین حسێن کوڕو ئەحدال ، ئەلعیز کوڕو عەبدولسەلامی و ئیبن ئەلجزاری ئەلشەفیعی، ئەبوحەیان کوڕو یوسف ئەندەلوسی، ئیبن عەبد ئەلسبکی، ئەلفاسی، عیسا کوڕو مەسعوود زەواوی فرێ تەری وەراوەرو ویرو فەلسەفەو ئیبن عەرەبی مدرێوە.[56]

حەرف ژ یەک بوونە فەسل، گەر ببری وان ب ئەسل
حەرف دبت یەک خەتەک، خەت کو نەما نوقتە ما

ئی زیڕۆح بەشەرێ که بێنێ و مشۆ بانێ، گرد جە نوقتێوە درۆسێ بێنێ، که ئەزەڵی و ئەبەدیێنێ، ئینێ هەر بێنێ و هەر مەناو مەسویا و مەفارپا، هەر چاگۆ خەتە کێشێنە و خەتەکێ جە ڤاتەکا مایەشا گێرتەن و بێنێ زێڕۆحێ جیاجیێ، بەڵام ئەگەر گردی لەیەل دێمێ و بیاومێ بنەوانەکەش وینمێ ئەگەر ڤاتەکێ نەبا بەڵام گەر بلمێ شۆنیشەرە وینمێ که خەتەکێ هەر ئانێنە که بێنە، ئینە بیێوی نەفارپان و یۆبیەی نەفارپا بنجۆو گردو چێوەکان.

ئانا جەزیری یاگێ تەرەنە ماچۆنە:

ژ سررا "لامکان" واجب تەنەززول کر د ئمکانێ
(فَأَيْنَ الْعِلْمُ، أَيْنَ الْعَيْنْ، وَأَيْنَ الأَيْن إِذْ لا أَيْنْ؟)

54 ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1431هـ – 2010م، ص15 .

55 أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة – السعودية، ٢٠٠٤ ، ص٦٨

56 عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974م، ص224.

بنەما ویرو کردارییەکێ ئیبن عەرەبی سەرو بیەی خوای چێگەنە وینیۆ ئانا جەزیری ماچۆنە(خوا جە وێشارایۆ و بێ مەکانی دەسش هۆرگێرت، وێش گرد یاگێنە بەروست، ئاد گرچێوش خلۆقنا، تا بژناسیۆ، ئەگەر بۆنەو ئی وێبەروستەیۆ نەبێ چەنی تاوێنمێ بژناسمێش؟ کۆن زانایی، کۆن چەم، تەنانەت ڤاتەو (کۆن) ی چکۆ بێ ئەگەر خوای دنیاش درۆسە نەکەردێبێ ؟)

ئینە ئا دیایەنە کە سۆفیەکێ پەی دنیایش وینا چونکە لاو ئادیشاوە باوەڕ چامنەنە کە هیچێ مەوینا ئەگەر خواش چنی نەوینا.[57]

ئینە لاو ئیبن عەرەبیچۆ پی جورە ڕەنگش دانۆ:

ممن تَفِرُّ وما في الكون إلا هو

وهل يجوز عليه "هو" أو ما هو؟

إن قلت "هو" فشهود العين تنكره

أو قلت "ما هو" "فما هو" ليس إلا هو

فلا تَفِر ولا تركن إلى طلب

فكل شيء تراه ذلك الله[58]

دما دێڕەنە ماچۆۆنە:

وەحدەتێ موتلەق مەلا، نووڕە د قەلبان جەلا

زۆر د ڤێ مەسئەلێ، ئەهلێ دلان شوبهە ما

مەڵای جەزیری چێگەنە میاوۆ دماین شاتو یاوای بە ئیمانی کاریگەریش بە (یۆبیەی) پێسە ئەخلاقێ سۆفیانەو تەمامو بیچمەکاش لینی کەرۆنە، چێگەنە وێش دۆنۆنە، بە (مەڵا) نامۆ وێش مارۆنە، بەوێش ماچۆ کە (یۆبیەی نەفاڕیا/ وحدە مطلق) ڕۆشناییەن کە دڵەنە گنۆنە، پێسەنە کڵەی تارمایی سەرو چەما ماڵۆنە و بینایی مدۆوە بە چەما، چڵوچۆی ڕاگیر جە جوەو ئیمانی ماڵۆنە، بەوێش ماچۆنە ئینە هەر پاسە سوکو ئاسان دەس نێ، ئی ڕێ مانیایش گەرەکا، فرێو جە ڕاویارەکا هەڵای ئینێ ڕاوە، مەیاوا چون دودڵی ئینا دەرونشانە.

ئی کاریگەریە دلێ فرەو هۆنیارا دەورەو کلاسیکیەنە وینیۆ، ئانا مەولەویچ ماچۆنە:

پەی کەسێ خاسەن نامەی جە حوب کەیل

تازە بسانۆ، وزوو جە جۆی مەیل

57 كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، ت: د. عبد الله الخالدي ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ، 1996، ج،١ ص١٤٦٨

58 بو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الناشر مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020، ص١٦٣

خۆمن هەر جەزوو وە مەیلت مەستم
هەر جانفیداکەی ڕۆکەی ئەلەستم[59]
یۆبیەی ڕەها یان بیەی ڕەها یۆن جە دیمەکەکا جە فەلسەفەو یۆبیەی لاو ئیبن عەرەبیۆ، یۆبیەی بەماناو ژمارەیی نیێ، یۆگێرتەی هەرەقەتینا، چون مەحیەدین باوەڕش پانەی هەن بیەی هەر یۆن، گرد چێو یاگێوۆ دەسپنەکەرۆنەو یاگەکێ تەرێچ گرد ئایوەنێ، گردوو فرەییەکا پیجۆرە وینۆنە کە (گیاندارو بێگیان) سەربەوێ نیەنێ هەریۆشا ئەرمانای یەک ئەسڵییا، لاو ئیبن عەرەبیۆ ئۆیۆشیەی پێسەنە دەریای و شەپۆلەکاش، دەریا بیێوی ڕەهان(واقیعا) سەپۆلەکێ درۆسکرێنێ(بەرکۆتێنێ) هەر شەپۆلێ شێوێو و نامێ تەیبەتۆ وێش هەنەش (فرەبیەی) بەڵام واقیعەکە ئاوەو دەریاکەیەنە کە (یۆبیەی) ا ، شەپۆلەکێ بیەیێ هەرەقەتینشا نیا دڵێ دەریایەنە.
بیەی مەرزدار، بیەی مەخلۆقەکان، بیەیشا کرۆکی نیا، بیەی ڕەهای بەشە دێنێ، گرد چێو بە بیەی سایەو خوای سەرشاوە هەنێ، هەرپێسە چنی مانگە بەبیەی رۆشنایی وەریۆ بیەیش هەن و خەرمانە مدۆنە.ئیبن عەرەبی ماچۆنە هیچ چێوێ نیا هەرەقەتین بۆنە ئەگەر مایەش جەتۆوە نەبۆنە.[60]
سەرەنجام:
چی پەیجۆرەنە پا سەرنجامە یاوایەێ کە مەڵڵای جەزیری پێسە یۆ جە هۆنیارە گۆرەکا تاوانش ڕاو ڕەچێ تایبەت بەوێش مەرزنۆرە جەبارە دیایش پەی گەردونی و مەخلۆقەکا، هەرچننە چێرو کاریگەری فەلسەفەو ئیتواری ئیبن عەرەبینە بییەن بەڵام تاوانش چێوێ تایبەت بەوێش مەرزنۆرە و کاریگەریش سەرو دۆرانەکۆ وێش و دمای وێچش بۆنە.
فکرو ئیبن عەرەبی دنیای ئیسلامییەنە تاوانش یاگەپاو وێش هێقم کەرۆنە و سەرو تەرێقەتەکاوە ڕەنگش دانۆ، سەرزەمینو وێچمانە ئی ئیتواوە سەرو تەرێقەتو نەقشبەندیۆ فرە پەڕ ڕەنگتەرا و دڵێ هۆنیارەکایچەنە کە سەر پی تەرێقەتییەنێ لاو جەزیری و مەولەویۆ وەش وینیۆنە.
ئێمە وینەێ مەولانا کە سەفەرو تورکیەی کەرۆنە ملۆنە (قۆنیا ، سیواس) ئینە سوالێوە تازێنە من وروژنام کە چی؟ وە پەیچێشی ئی دوە یاگە؟ قۆنیا یاگۆ گەشەکەردەی تەرێقەتی مەولەویەیا، کە مەولانای مەرزنارە، سیواسیچ یۆن جە بنکەو جایگاکا (عەلەوی/ بەکتاشیە) یا کە هەردوێ کار سەرو فەلسەفە رۆحیەکاوە کەرانە.

59 دیوانی مەلەوی، کۆکردنەوە و لێکدانەوەی: مەلا عەبدولکەریمی مودەرریس، سنە: انتشارات کردستان، ۲۰۱۰

60 مفهوم الحقيقة عند محي الدين ابن عربي، أ.د.م. إمام عبد العاطي الخضراوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنين في اسوان، مصر، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤٤٢ هـ - يونيو ٢٠٢١م ص ١٥١٧

دیارا مەڵایێ شارەزاو ئەژناسیایش سەرو ئی دین و تەرێقەتا بیەن پۆچی فرەتەر کاریگەریش سەر بیەن، بەپاو ئانەیچە کە مەڵڵا مەنسوبو تەریقەتو نەقشبەندی بیەن ئینەیچە بەرێوی تەرا پە لوانە دڵ (یۆ بیەی/ وحدە الوجود)ی کە "چی فەلسەفەنە باوڕ چامنەنە خواو درۆسکریاکێش یۆنێ و گرد چێو گەردونەنە بەشێوو خوایش چنەن و خوا گرچێوەنە هەن، برێ جارێ شێوەو ئینسانیچیەنە بەرگنۆنە و ئینسان و خوا تێکەڵێ بانەو دماتەر باوە بە یۆو هیچ مەرزێ مەینشانە نمەمانۆ" .

تەرێقەتو نەقشبەندی ویرکەردەیەوێ فەلسەفی قوڵا ، شەریعەتی بە نیشانۆ ماناو دەرونی منیارە، بە مانێوە تەرە ئێژایی شەرێعەتی جە دیمە ئاشکراکەشەنە نیا بەڵکو جە دلێناخن و مانا نادیارە دەرونیەکانە مێزیۆوە، بە ئی دیایۆ بۆ متاومێ واچمێ ئیسلام دلێناخنەنە شەرێعەت نیا بەڵکو هەقیقەتا ، دین دڵا، ئینسانی بسڵمان ئانە نیا ویش بەروزۆ، ئانەنە کە ڕازداراو قایمکارو دڵیشا.

" ڕەگوڕیشەو تەرێقەتو نەقشبەندی گێڵۆوە پەی ئا خێزگە سۆفیانەیە کە سەدەو دەیەمیەنە خۆراسانەنە کۆت وەروچەما، هەرچن ئی خێزگە وەڵێ بەرکۆتەی نەقشبەندییەکاوە جمەش ئامان، بەڵام کاریگەریش سەرو ئی تەرێقەتیۆ نیارە، ئینەیچە پاسشە کەرد سۆفیگەری بەش بۆنە سەرو دوێ بەشارە کە هەردوێ بنەچەو ڕەگشا گێڵۆوە پەی یوسف هەمەدانی دماتەرلوان پەی کەسا تەری پی جۆرە:

.1 ئەحمەد یاسەڤی یان حاجی بەکتاشی وەلی ، تەرێقەتو بەکتاشی چادیۆ دەسش پنە کەرد.

.2 عەبدولخالیق غوجدوڤانی، تەرێقەتو خواجەکاش مەرزنارە و ئی تەرێقەتە بەردەوام بی تا یاوا دەسو باهائولدین نەقشبەند و نامەکێ فارپا پەی نەقشبەندی.

چۆلاوە دیما ئیبن عەرەبی سەردای (قۆنیای و سیواس) ی کەرۆنە کە خەڵکەکەش بەکتاشی / عەلەویا، چێگێچۆ وینمێ ئی دوە تەرێقەتە(نەقشی و بەکتاشی) یەک سەرچەمەشا هەن کە ئادیچ (یوسف هەمەدان)یا.

ئانەیچما ویرنەشۆ ئەدەبیاتو یارسانینە باسو ئانەی کریان کە بە دۆنای دۆن حاجی بەکتاش هەر ئا سانسەهاکو هەورامانینە بەپاو دەقو کەڵامی دەفتەرو سەرەنجامیەنە هەن ، (پیر سمایلی کەوەلانی) کە یۆن جە هەفتاو دوە پیرۆ هۆرامانی چی بارۆ مەرەمۆنە:

ئەو بەکتاشیان، ئەو بەکتاشیان بارگەی شام وستەن ئەوبەکتاشیان
نەپەردیوەردا شام وستەن سڕخان نەحاجی بەکتاش بروزدا نیشان

نیاش تەریقەت دین عەلەویان.

لاو جەزیریۆ خوا مەعشوقەنە پۆچی گردی چەمو ئادیۆ وینۆنە، ئێمە واتما یۆبەیەیەنە گرجێو بەشێوا جە خوای و خوا دڵ گردچێویەنە هەن ، ئینە بناغۆ ئا فەلسەفەیەنە

که ئەخلاقو ئیبن یەرەبیۆ سەرچەمەش گێرتەن و مجیانەنە دڵ وی و وە هۆنیاکا جەزیری و باوڕش پا مشتومڕو پەرسا هەن که لاو سۆفییەکاوە هەن. بەڵام ئاد پاگێرۆرە سەرو ئانەیە یۆگێرتەیی دڵشەنە چەسپیان و شکەش لاوە ناستەن و گەرەکشا ئینەیە پەی خەڵکچ باسکەرۆنە و باسو ئانەیە کەرۆ که یۆبیەی بە پاکی شێوەو ژیوایشا، چێگەنە باسو ڕاوڕەچەی تایبەتو وێش کەرۆنە که هەر ئاچێوەنە که ئین عەرەبی باسش کەرۆنە، پەی سەلەمنای ئی باسیچە ئێمە ئەگەرگەرەکما بۆ ئیتوارو فەلسەفەو یۆبیەی ئیبن عەرەبی لاو مەڵایی جەزیریۆ وینێ ئانە دەیان نموونێ هەنێ من چی پەیجۆرەنە هۆنێ (موغبەچەیێن مەیفرۆش) پەی سەلەمنای کرداری پەیجۆرەکەیما ئی هۆنێ مەڵڵای جەزیریما وستە وەرو شیکەردەیۆ پەی ئێستەیۆ ئامانجو پەیجۆرەکەیما، چونکە چێگەنە فرە بەوردی بیچمە تالیمییەکا ئیبن عەرەبی وەرچەم گنانە بەتایبەت جەبارەو (یۆ بیەی / وحدە الوجود)یۆ.

ڕاسپاردێ:

ڕاو ئی پەیجۆریۆ یاوانێ پانەیە که ئی ڕاسپاردا کەرونە:

گلێرگە(ناوەند) ێو کریۆوە پەی وانایۆ و کارکەردەی سەرو هۆنیاکا مەڵڵای جەزیری و گلێگەو جەزیری ئەژناسیش نامێ بنریۆو چێگەنە جەروەی زانستیۆ پەیجۆر سەرو ویر و ئی هۆنیارەیە کریۆ.

پەیجۆر سەرو ئا ویرە تازەیە جە بوارو فەلسەفەی سۆفیۆ کریۆ که بێشک جەزیری ئاردەنەنە ، ئایچ دیایێوە عارفانەی کوردانەن پەی دینی که دورێما وزۆوە جە تیزەمەژگی دینی(توندوتیژی ئایینی).

میانو ویرو جەزیری و (یارسان و بەکتاشی و عەلەوی)ینە نزیکیە فرە هەن، کریۆ کار پەی ئێستەیۆ ئی نزیکیە کریۆنە.

یۆ بیەی(وحدە الوجود) شێعرەی کلاسیکەی کوردیەنە یەرەگۆشەو (جەزیری، مەولەوی، مەحوی) نە فرە وەرچەما، پەیجۆر سەرو ئی بابەتەیە یۆگێرتەی زوانی بەینو (کرمانج و هەورامی و کرمانجی وارین) ینە درۆس کەرۆنە.

سەرچەمێ:

بە کوردی:

ساماڵ مانیی، هەگبەی زانین: کتێبی یەکەم:پیستیمۆلۆجی کلاسیک، پڕۆژەی چاپی کتێبی مێخەک، زنجیرەی کتێب: ٢٢، تاران/ 2018.

حەمەکەریم هەورامی، مەولەوی شاعیری ئازارو خەمە، چاپی دووەم، ٢٠٢٥، چاپخانەی کارۆ/ سلێمانی.

- فەرهاد شاکەلی، لایەنە ئیستاتیکییەکان لە شیعرەکانی مەلای جەزیری دا، و. لە ئینگلیزیەوە/ محەمەد دانشگەر، گۆڤاری رامان ، ژ٢٨٣-٢٨٤، ٥-٦/ ٢٠٢١.

هەژار، دیوانی مەلای جەزیری، نشر پانیذ، تهران، ۱۳۹۳.
فلادیمێر مینۆرسکی، مینۆرسکی و کورد، و. ئەنوەر سوڵتانی، چاپی دووەم، دەزگای توێژینەوەو بڵاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر ۲۰۰٦.
ئەمجەد شاکەلی، خوێندنەوەیەکی سۆفیگەری و تەریقەتی نەقشبەندی ، تاران، ۲۰۱۹.
نامق هەورامی، هەورامی زمانی ئایینی یارسان، بەڕێوەبەرایەتی چاپ و بڵاوکردنەوەی سلێمانی، ۲۰۱۳.
تەحسین ئیبراهیم دۆسکی، دیوانا مەلایێ جەزیری، کتێبخانا جزیری، دهۆک، ۲۰۲۰.
دیوانی مەلەوی، کۆکردنەوە و لێکدانەوەی: مەلا عەبدولکەریمی مودەڕیس، سنە: انتشارات کردستان، ۲۰۱۰
به عەرەبی:
- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية،وكالة المطبوعات، الكويت،١٩٧٥.
- محمد عبد الرحمن مرحبا،من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية،المجلد الأول، منشورات عويدات للنشر و الطباعة، بيروت/لبنان،2007.
- زكي نجيب محمود وأحمد أمين ،قصة الفلسفة اليونانية ،ط،٧ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر مؤسسة هنداوي / ٢٠١٨.
- جاستون باشلار، ابستمولوجيا نظرية المعرفة، ترجمة وتقديم: درويش الحلوجي، دار المستقبل العربي، القاهرة/ مصر، 1998.
- السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢ .
- د. احمد محمود الجزار، التصوف و الاخلاق عند السهروردي البغدادي، المجلد 4، العدد 1 - الرقم المسلسل للعدد 7، 2018.
- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار التراث العربي، الطبعة الأولي، ١٩٨٢، ج ٢.
- أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلوالمصرية، 1965.
- طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عرب، الناشر مؤسسة هنداوي، 2015.
- د. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت و المتحول ، خ 2 ، تاصيل الأصول، بيروت، 1986.

.

- محيي الدين ابن عربي ، فصوص الحكم، شرح/ الشيخ عبدالرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع/ القاهرة، 2016.
- محمود محمد عبدالله، اسرار الحب، دار الغد الجديد/ القاهرة، ط7، 2007.

- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الناشر مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧.
- محى الدين ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق و شرح: د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة و النشر، بيروت-لبنان، 1988.
- محيي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بدون سنة الطبع.
- هيزوم مروة و داود خليفة ، وحدة الوجود في فلسفة الحب عند ابن عربي كطريق للتسامح، مجلة المقدمة للدراسات إلانسانية والاجتماعية ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية - جامعة باتنة- الجزائر، المجلد 6، العدد 2، السنة 2021.
- ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1431هـ – 2010م.
- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة – السعودية، ٢٠٠٤ .
- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974م.
- كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، ت: د. عبد الله الخالدي ، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ، 1996، ج١.
- بو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الناشر مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020.
- مفهوم الحقيقة عند محي الدين ابن عربي، أ.د.م. إمام عبد العاطي الخضراوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنين في اسوان، مصر، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤٤٢ هـ - يونيو ٢٠٢١م .

به فارسی:

- مصلح الدين سعدي، كليات سعدى تصحيح محمدعلى فروغى، مصحح/محمدعلى فروغى، انتشارات هرمس، ايران، ١٣٨٥.

به ئینگلیزی:

Utas, Bo, The Naqshbandi in central Asia (Lunch talk for the committee on - Inner Asian & Altaic, Studies at the Faculty Club, Harvard Univercity) 2 March 1988

ئەخلاقێ عشقێ ب دیتنا مەلایێ جزیری

تەحسین ئیبراهیم دۆسکی[1]

ئەخلاق پێناسە و تایبەتمەندی:

(ئەخلاق) پەیڤەکا عەرەبییە، د بنیاتێ زمانی دا ئەو دەربڕینە ژ وی سەروبەری یێ د نەفسا مرۆڤی دا دئێتە چاندن، و دبتە ژێدەرێ پەیدابوونا کاران ب ڕەنگەکێ ساناهی بێ خودانی هەوجەیی ب بەرێخۆدان و هزرکرنێ هەبت[2].

ل سەر ڤی بناخەیی ئەخلاق ل نك زانا و ئەهلێ سلووکی کاکلکا چوونا بەر ب خودێ ڤەیە، زانایێ ناڤدار ئبن قەییم دبێژت: ((دین هەمی ئەخلاقە، و هەچییێ ئەخلاقێ وی ژیێ تە پتر بت، دینێ وی ژیێ تە پترە، و تەصەووف ژی هەر وەسایە، کینانی دبێژت: تەصەووف ئەخلاقە، هەچییێ ئەخلاقێ وی ژیێ تە پتر بت، تەصەووفا وی ژیا تە پترە))[3].

ل سەر ڤی بناخەیی ئەخلاق نە هندەك پەیڤن مرۆڤ ب دەڤی دبێژت، یان کراسەکێ سەرڤە سەرڤەیە خودان ب زۆری ل بەر خۆ دکەت، و خۆ پێ نیشا خەلکی ددەت، بەلکی ئەو حالەکە ب سەروی دا دئێتە، و تبیعەتەکە ل نك وی پەیدا دبت دبتە ئەگەرا هندێ کو وی سلووك و رەفتارەکێ دەستنیشانکری هەبت، و عشق و هەر تشتەکێ دی یێ هەبت -ل نك ئەهلێ سلووکێ- چو مەعنا بۆ نابن ئەگەر نەبتە (سلووکەکێ عەملی) بەرێ خودانێ خۆ بدەتە هندەك سالۆخەتێن باش وەکی: دادی و دلۆڤانی و نەرمی و قەنجییێ.. هتد، ژ بەر ڤی چەندێ د سلووکا مرۆڤی دا ئەخلاق سەیرا باطنی و ظاهریێ بۆ هندێ کو ئەو سالۆخەتێن خودێ ل نك خۆ پەیدا بت، ژ وان سالۆخەتان یێن مومکن بن مرۆڤ ل نك خۆ پەیدا بکەت.

ئەخلاق حەتا ببتە ئەخلاقەکێ باش و دورست دڤێت هندەك تایبەتمەندییێن خۆ هەبن، ئەو پێ بێتە نیاسین، وەکی **بۆنموونە:**

1- ئەخلاق ئەوێ کار ژێ پەیدا دبن -وەکی مە گۆتی- ل سەر دلی نە کو لەشی دئێتە ئافاکرن، یەعنی: بەری هەر تشتەکی ئەو ب دلی ڤە یێ گرێدایە، ب ئنیەتا دورست پەیدا

1 نووسەر، مێژوونووس.

2 السيد الشريف الجرجاني: التعريفات، مؤسسة الحسنى المغرب، الطبعة الأولى 2006، ص 95.

3 ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، دار الكتاب العربى بيروت، ط سنه 1996، 2/294.

دبت، پاشی بەرهەمێ وی دبتە کارێ ئەندامێن لەشی، و پێغەمبەر -سلاڤ لێ بن- د گۆتنەکا خۆ دا دبێژت: ((هەما کار ب ئنیەتانە))[4].

2- ئەخلاق ب تەعدایی و (تەکەلووڤێ) ل نك خودانی پەیدا نابت، و ئەو نە کراسەکە مرۆڤ ل پێش چاڤ ل بەر خۆ دکەت، بەلکی ئەو تەبیعەتەکە د نەفسێ دا هەی، و ئەڤ تبیعەتە ب خۆوەستاندن و (موجاهەدەیا) دلی ل نك مرۆڤی پەیدا دبت، وەکی ئیمانێ ب خۆ ئەوا ئیمام حەسەنێ بەصری د دەر حەقێ دا دبێژت: ((باوەری نە کراسەکە مرۆڤ دکەتە بەر خۆیان خوزیبەکە ئەو ڕادهێلت، بەلکی ئەو جهێ خۆ د دلی دا دکەت، و کار وێ ڕاستگۆ دەردئێخت))[5].

3- ئەخلاڤ باش بەرهەمێ پاقژیا نەفسێیە ژ سالۆخەتێن کرێت و خراب، و نەفس ئەگەر یا پاقژ نەبت، ئەخلاڤ باش بۆ وێ نابتە تبیعەت، و ئەگەر جارەکێ ئەخلاقەکێ باش ل نك پەیدا دبت یا بەرهزر ئەوە ئەو ڕەنگەکێ نیفاڤ بت.

4- نموونەیێ بلندێ چاڤلێکرنێ بۆ سالکی د دەلیڤەیا ئەخلاق دا وەکی هەر دەلیڤەیەکا دی پێغەمبەرێ خودێیە -سلاڤ لێ بن-؛ ژ بەر کو د ناڤ مرۆڤان دا کەسەك نینە د ئەخلاڤ خۆ یێ باش دا گەهشتبتە وی، لەو خودایێ مەزن دبێژتە خودان باوەران: { **لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ** { (الأحزاب: 21) یەعنی: ب ڕاستی چاڤلێکرنەکا باش بۆ هەوە د پێغەمبەرێ خودێ دا هەبوویە.

عشق و ئەخلاق:

ل نك شێخ و شاعرێن ئەهلێ سلووکێ یێن وەکی مەلایێ جزیری عشقا سالکی بۆ مەحبووبێ حەقیقی گۆپیتکا ئەخلاقییە، ژ بەر کو ئەو وی ب نك ئارمانجا مەزن ڤە دبەت کو چوونا بەر ب خودێ ڤەیە ئەوا نەمومکنە پەیدا ببت ئەگەر عاشق پشت نەدەتە هەر خۆشییەکا مەجازی یا هەبت، یا ب گۆتنەکا دی: ئەگەر ئەو بەرێ وی نەدەتە وێ خۆشییێ یا ژ مەحبووبێ وی یێ حەقیقی دگەهێ.

و کەنگی ئەڤ چەند دێ ل نك وی ب جە ئێت؟

بەرسڤ: دەمێ -ژ لایێ ئەخلاق ڤە- ئەو خۆ ژ (ماسیوایی) ئازاد دکەت، و هەست و حەز و ڤیانێن خۆ هەمییان د وێ خەلکێ دا کۆم دکەت یا مەحبووبێ وی پێ خۆش بت، و ئەڤ نەشێت ڤان هەردو پێنگاڤان بهاڤێژت ئەگەر ئەو د عشقا خۆ دا یێ (موخلص) نەبت.

ب ڤێ چەندێ -ب دیتنا ئەهلێ سلووکێ- عشق حەتا ژ چارچووڤەیێ خۆ یێ ئەخلاق دەرنەکەڤت دڤێت ئەو ل سەر سێ ستوونان ڕاوەستت، ئەو ژی ئەڤەنە:

4 ئیمامێ بوخاری ڤێ حەدیسێ د دەستپێکا صەحیحا خۆ دا ژ ئیمام عومەرێ کوڕێ خەططابی -خودێ ژێ رازی بت- ڤەدگوهێزت.

5 ابن أبی شیبة: المصنف، دار الفکر بیروت، 6/327.

1- پاقژیيا دلی و (ئیخلاص) و مەعنایا ڤێ ئەوە ژ بلی کەسەك ژ بلی مەحبووبێ وی د دلێ وی دا نەبت، و ئارمانجا وی ژ کرنا هەر کارەکی رازیبوونا مەحبووبی بت.
2- بەرێخۆدان و (تەوججوها) وی ل دەمێ سلووکی ب نك مەحبووبی ب تنێ ڤە بت، و چو تشتێن دی وی موژیل نەکەن، حەتا ئەو دگەهتە ئارمانجا مەزن کو ویصالە.
3- خۆئازادکرنا ژ وان هەمی ئاستەنگان یێن دکەڤنە د ناڤبەرا وی و مەحبووبێ وی یێ حەقیقی دا، و دل و هزرا وی بندەست دکەن و ب نك خۆ ڤە دکێشن، و ژ چوونێ سست دکەن.
ئەو عشقا ب ڤی ڕەنگی بت عشقەکا ڕاست و دورست یا کو دبتە ڕێك بۆ وەصلەتێ، و ب دەستڤەئینانا وێ سەعادەتێ یا دلی ب هێز دئێخت ب ڕەنگەکێ وەسا ئێدی وی هەوجەیی ب وان پێنج هەستان نامینت یێن خەلك بۆ خۆ دکەنە ڕێك بۆ زانین و ڕاستییێ.
ئەخلاقێ عشقێ ب دیتنا مەلایێ جزیری:
شاعرێ مە یێ مەزن مەلایێ جزیری د دیتنا خۆ دا بۆ ئەخلاقێ عشقێ یێ جودا نینە ژ شێخ و شاعرێن دی ژ ئەهلێ تەصەووفێ، ئەو ژی هەر ب ڤی ڕەنگێ مە بەحس ژێ کری عشقێ دبینت و تێ دگەهت، ئەو ژی ل وێ باوەرێیە کو حەتا عشق یا دورست بت دڤێت ب هندەك ئەخلاقێن دەستنیشانکری بێتە نیاسین، و د دڤێ نڤیسینا خۆ دا مە ل بەرە ل بەر سیبەرا دیوانا وی بەحس ژ گرنگترین وان ئەخلاقێن عشقێ بکەین.
ئێك: عشق کورتترین ڕێکە سالکی دگەهینتە خودێ:
د دیرۆکا چوونا بەر ب خودێ ڤە دا کەسێن بسپۆر و تایبەتمەند د ناڤبەرا خۆ دا ب خیلاف چووینە کانێ کێژ ڕێك ب ساناهیتر و سلامەتیتر مرۆڤی دگەهینتە خودێ، مەلایێ جزیری د گۆتنەکا خۆ دا ئیشارەتێ ددەتە ڤێ مەسەلەیێ، و بۆچوونا خۆ بۆ مە ئاشکەرا دکەت، دەمێ دبێژت:

ڕەنگ ڕەنگ ئەهلێ مەقاماتێ طەریقێ چوونە سەیر

هن جەلال و هن جەمال و سەرمەیان ئەڤ بادە بوو

سالکێن ڕێکێ و ئەهلێ مەقامان ب گەلەك ڕەنگان یێن دایە ڕێ، ل سەر ڤێ ڕێکێ مەحبووبی ب صیفەتێ جەلالێ تەجەللی یا بۆ هندەکان کری، و بۆ هندەکێن دی ب صیفەتێ جەمالێ، و د هەر حالەتەکێ هەبت دا سەرمال و سەمیانێ سالکی یێ ژ هەمییێ ب بەهاتر د چوونا وی دا -ب دیتنا مەلایێ جزیری- ئەڤ بادە (مەیە) بوویە.. کێژ مەی؟ ئەو مەیا د مالکا بەری ڤێ دا وی بەحس ژێ کری کو مەیا عشقێیە ئەوا ژ جاما پیرێ طەریقێ دئێتە وەرگرتن، و ئەصلێ وێ مەیێ بۆ شەهزادەیی دزڤڕت، و شەهزادە کینایەتە بۆ مەحبووبی.

بۆچی عشق ئەو سەرماله یێ دڤێت سالك ل نك خۆ پەیدا بكەت؟ چونكی عشق ئاگرێ شەوقەكا وەسا د دلی پەیدا دكەت عاشقی پالددەت كو بەردەواميێ بدەتە رێكێ و ئاستەنگان دەرباس بكەت حەتا بگەهتە ئارمانجێ كو ویصالە.
ل جهەكێ دی و ب رەنگەكێ ئالۆز مەلایێ جزیری دیتنا خۆ بۆ وێ رێكێ یا سالكی دگەهینتە مەحبووبێ حەقیقی ئاشكەرا دكەت دەمێ دبێژت:
من جان یەدێ بەیضایە ژ عیسا چ خەبەر دم؟

من ئاتەشێ مووسا دییە گولنارێ شەرابێ

ئەگەر دەستێ سپی موعجزەیا مووسایی بت، و عیسایی ب دەستێ خۆ مری زێندی كربن.. و دەست ئەندامەكێ (ظاهرییە)، من -بەرانبەر وێ چەندێ- رح و جانەكێ سپی هەیە، و ئەو تشتەكێ (باطنییە) ژ نوورا حەقیقەتێ پەیدا دبت.. هەر وەسا ئەو ئاگرێ مووسایی دیتی ژ دارا طووری بلندبووی و بەرێ وی دایە خودایێ وی.. و ئەڤە ژی تشتەكێ (ظاهرییە)، ل شوینا وی ئاگری من وەسا دیتییە و زانییە كو گولنارا شەرابێ، و شەراب كنایەتە ژ عشقێ و عشق تشتەكێ (باطنییە)، ئەو ئاگرە یێ بەرێ مە ددەتە خودێ!
یەعنی: ئەگەر مووسا ب رێكا داریّ پاشی ئاگری پاشی رۆناهییا ظاهری ب سەر حەقیقەتێ هلببت، ئەز ب رێكا نوورا عشقێ یا باطنی كو ئێكسەر جانێ من سپیكرییە یێ گەهشتیمە حەقیقەتێ.
دویر ژ وێ مەسەلەیێ یا مەلا د ڤێ مالكێ دا دئازرینت، كانێ رێكا شریعەتی یا ظاهری كورتترە بۆ گەهشتنا حەقیقەتێ یان رێكا طەریقەتێ یا باطنی، ئەڤ مالكە هندێ دگەهینت كو ب دیتنا مەلایێ جزیری عشق كورتترین رێكە مرۆڤی دگەهینتە خودێ، بەلێ حەیفە -وەكی جزیری هزر دكەت- هندەك سالك ڤێ چەندێ ژ بیرا خۆ دبەن لەو خەلەت دچنە رێكێ:
وێ د دەستێ من گولاگەش پور
خوناڤ

حەیفە بولبول چوو گولستانێ غەلەط

یەعنی: گولا گەشا پور خوناڤ د دەستێ من دایە، بەلێ حەیف و مخابن بلبل وێ نابینت لەو تو دبینی ئەو خەلەت رێكا گولستانێ دگرت.. و گولا گەش ل ڤێرێ كینایەتە ژ مەحبووبی و بلبل كینایەتە ژ سالكێ عاشق.

دو: پاككرنا عشقێ ژ شەهوەت و دەستكەفتیێ نزم:
مادەم عشق كورتترین رێكە بۆ گەهشتنا ئارمانجێ، ئەو ب دیتنا مەلایێ جزیری دڤێت یا دویر بت ژ خۆشی و شەهوەتێن لەشی، و طەمەع و دەستكەفتی و رووەمەتییا دنیایێ، و نە ژ ئەخلاقێ عشقێیە كو عاشق رحا خۆ یا چالاك د قالبێ ئاخ و تەقنێ دا گرێدەت:

حەیف د قەیدا خاك و گل بت عارفێ چالاك رووح

دێ موجەررەد بت كو پەرتەو دت ژ نوو ئەو پاك رووح

هەر جارەكا عاشقی شیا رحا خۆ ژێ قەیدێ (موجەررەد) بكەت، هنگی ئەو رح دێ پاك بت و رۆناهییێ ژ خۆ دەت.
د بەیتەكا خۆ دا جزیری ئیشارەتێ ددەتە وی خرقەیێ موربد ژ دەستێ شێخی وەردگرت و دكەتە بەر خۆ و هزر دكەت هندە خلاص ئەو گەهشت! مەلا دبێژتە ڤی موربدی: وەسا نینە وەكی تو هزر دكەی، خرقە تشتەكێ ظاهرییە، لەو دبت رووەمەتی و دوڕوویی تێكەل ببت:

خرقەیێ زەرق و ژەنگێ زوهد من ب مەیێ موغانە شوست

شوست و شووەك د مەیكەدێ ئەووەلێ كارێ فەرضە فەرض

دڤێت تو وەكی من بكەی، خرقەیێ دوڕوویی و نیفاقێ و زوهدا ژەنگی و درەو، ب مەیا موغانی كو سەرۆكێ مەیخانەیێیە شویشت، و ئەو كینایەتە ژ شێخی كانێ چاوا مەی كینایەتە ژ عشقێ، و د مەیخانەیا عشقێ دا ئێكەمین كارێ فەرض ل سەر موربدی ئەوە ئەو شویشتنەكا ب ڤی رەنگی بكەت؛ دا ببتە خودان دلەكێ پاقژ ژ هەمی رەنگێن نیفاقێ.
هەر د ڤێ مەعنایێ دا مەلایێ جزیری دبێژت:

حەتتا ب نوورا بادەیێ رەنگین نەكی سەججادەیێ

دووری ژ وێ شەهزادەیێ دوڕدانەیا گەردەن ژ عاج

یەعنی: حەتا تو شەملكا خۆ، و ئەو ئیشارەتە بۆ عیبادەتێ ظاهری، ب رۆناهییا مەیێ رەنگین نەكەی، و ئەڤە ئیشارەتە بۆ عشقێ، تو هەر دێ مینی دویر ژ مەحبووبێ خۆ، ئەو شەهزادەیا گەردەن كێل و سپی وەكی هەستویێ فیلی ئەوێ دبێژنێ: عاج.

ب دیتنا مەلایێ جزیری دەولەمەندییا مەزن ئەوە عشقا مەحبووبی د دلێ سالکی دا هەبت، ئەگەر خۆ دەستێن وی ژ دنیاداریێ دڤالا ژی بن، مەلا دبێژت:

تو هەیی من د دنێ لەو د دنێ بەگلەر و میرم

زێر و مال ئەرچ نەدیرم تە ددیرم نە فەقیرم

سێ: پێشخستنا مەحبووبی و فەنابوونا ژذاتی:

ئەڤە ژی ئێك ژ بەرچاڤترین ئەخلاقێن عشقێیە ل نك شێخێن تەصەووفێ و مەلایێ جزیری ئێك ژ وانە، ب دیتنا وان حەتا عشق یا ڕاست و دورست بت، دڤێت مرۆڤ ژ مەحبووبێ ب پێش هەر تشتەکی و ب سەر هەر تشتەکی بێخت، و ژ وی پێڤەتر کەسێ نەبینت، ئەگەر خۆ ئەو کەس نەفسا وی ب خۆ ژی بت، و ئەڤەیە مەقامێ (مەحوێ) یا (فەنائا ژ ذاتی) یێ ئەو بەحس ژێ دکەن، کو مرۆڤ (ئیثارا) مەحبووبێ خۆ ل سەر نەفسا خۆ ب خۆ بکەت، مەلایێ جزیری د ڤێ دەلیڤەیێ دا دبێژت:

عاشق و مەعشووق دا واصل ب یەك بن بێ حجاب

مەحوو بوو (بالذات) عاشق لەو د عشقێ پەردەبوو

لەو د عشقێ دا فەنابوو دا ببت باقی ب دۆست

عاشقێ فانی نەبوو واصل حەتا باقی نەبوو

ب دیتنا جزیری حوسن و حوب ذاتەك بوون، پاشی ئەو د عالەما تەفصیلێ دا ژێکجودا بوون، حوسن د ذاتێ مەعشووقی دا ئاشکەرابوو، و حوب بوو ئاگر و کەفتە دلێ عاشقی، و دا کو عاشق و مەعشووق جارەکا دی ل بنیاتێ خۆ بزڤرن، و بێ حیجاب و پەردە واصل بن و ببنە ئێك، پەردەیەك د نافبەرێ دا هەیە دڤێت بێتە ڕاکرن، ئەو ژی هەستکرنا عاشقییە ب (ذاتێ) وی، و هندی ئەو هەست ب هەبوونا خۆ بکەت، و خۆ ببینت، ئەو واصل نابت، ژ بەر کو گەهشتن و بەقائا ب مەعشووقی ل سەر فەنائا عاشقی ڕادوەستت، ل سەر ڤی بناخەیی مەلایێ جزیری دبێژت: هەر جارەکا تە دیت ذاتێ عاشقی د چاڤێن وی دا مەحوو بوو، هنگی ئەو دێ واصل بت. و ئەڤ (مەحوا)

مەلایێ جزیری بەحس ژێ دکەت، ئەوە یا ئەهلێ طەریقەتێ دبێژنێ: (مەحوا خەواصان) یان (مەحوا وجوودا عەبدی) و مەخسەد پێ ئەوە -وەکی مە گۆتی- عەبد بگەهتە وی مەقامی یێ ئەو ذاتێ خۆ، یان وجوودا خۆ تێدا نەبینت، و ئاشکەرایە ئەوێ ذاتێ خۆ نەبینت ئەو ذاتێن دی ئێکجار نابینت، مەعنا: ئەو دێ ل وێ باوەرێ بت کو هەبوون ئێك هەبوونە، ئەو ژی هەبوونا واجبە، کو هەبوونا خودێیە.

و ئەگەر کەسەك بێژت: ئەرێ بۆچی یا فەرە عاشقێ سالك مەقامێ فەنائێ دەرباس بکەت؟ بەرسڤا جزیری ئەڤەیە: چونکی ذاتێ عاشقی دبتە پەردە د ناڤبەرا وی و مەحبووبێ وی دا، ڤێجا حەتا ئەو ڤی پەردەیی ڕاکەت دڤێت ئەو ذاتێ خۆ فەنا بکەت، دا پشتی هنگی ئەو دەرباسی مەقامێ بەقائا ب دۆستی بت، و بەقائا ب دۆستی ئەوە عاشق هەبوونا خۆ د هەبوونا مەعشووقێ خۆ دا ببینت، یەعنی: هزر بکەت ئەو هەردو ئێك تشتن نە کو دو، لەو ژ بەرێ وەرە ئێك ژ خودانێن ڤێ ڕێکێ گۆتییە: ڤیان د ناڤبەرا دویان دا دورست نابت، حەتا ئێك ژ وان بێژتە یێ دی: ئەی ئەز! یەعنی: خۆ و وی حسێب نەکەت دو تشتێن ژێکجودا.

د دووماهییا گۆتنا خۆ دا مەلایێ جزیری بیرا مە ل وی قاعیدەیی دئینتە ڤە یێ ئەهلێ طەریقەتێ وەکی ڕاستییەکا نەلڤ دبینن، ئەو ژی ئەڤەیە: ئەو عاشقێ گەهشتییە مەقامێ (الفناء في الله) نەشێت ببتە واصل حەتا دەرباسی مەقامێ (البقاء بالله) نەبت. مەعنا: هندی ئەو ڕێکا عشقێ ببڕت، و چەند مەقاماتان دەرباس بکەت ژی، ئەو هەر دێ ژ دەستێ فیراقێ نالت، و ویصالێ ب دەست خۆ ڤە نائینت، حەتا نەگەهتە بەقائا پشتی فەنائێ.

چار: حوسن و جەمالا مەجازی مەظهەرە بۆ جەمالا حەقیقی:

ئەڤ ئەخلاقە دو مەعنایێن گرنگ دگەهینت:

یا ئێکێ ئەوە: جەمالا مەجازی ژی د عشقێ دا نائێتە (ئیهمالکرن) و ئەو ب پشت گوە ڤە نائێتە هاڤێتن؛ ژ بەر کو ئەو ڕێکە بۆ گەهشتنا حەقیقەتێ، و قاعیدەیەکێ شەرعی هەیە دبێژت: (ئەو تشتێ واجب بێ وی تمام نەبت، ئەو ژی واجبە).

مەعنایا دویێ: جەمالا مەجازی یا ئەم ب چاڤ دبینین، دڤێت بەرێ مە بدەتە جەمالا حەقیقی یا ئەم ب چاڤ نابینین بەلکی ب عەقلی دگەهینێ، و ل نك شاعران ژ ئەهلێ تەصەووفێ (عشقا مەعقوولی) ژ (جەمالا مەحسووسی) دئێتە وەرگرتن، مەلایێ جزیری دبێژت:

ئەڤ حوور و پەری چهرە بوت و لاتێ جەمالێ

دەر صوورەتێ تەحقیق مەلا عەینی مەجازن

یەعنی: ئەڤ دلبەرێن مەجازی یێن د جەمالا دێمێن خۆ دا وەکی حوور و پەریان، ب جەمالا خۆ وەکی وان بوت و لاتانە یێن پەرستڤانێن خۆ ب نك خۆ ڤە دکێشن و بندەستی خۆ دکەن، و تو -ئەی مەلا- ئەگەر د کراسێ تەحقیقێ دا بەرێ خۆ بدەیە وان، دێ بینی و زانی کو ئەو عەینی مەجازێنە، ئەو مەجازا دبتە رێك، نە کو ئاستەنگ، بۆ گەهشتنا حەقیقەتێ، و ئایینە و مەظهەر بۆ بەرچاڤکرنا جەمالا حەقیقی.

ل جهەکێ دی مەلا ب رەنگەکێ ئاشکەراتر دبێژت:

وەرە صووفی موسلمان بە ب ساقی سەجدەئێ بینە

کو صوورەت مەظهەرێ ذات و صفاتێ حەق تەعالایە

بەلکی (ساقی) ل ڤێرێ مورشدێ کامل بت، ئەوێ عشقا حەقیقی ل سەر موریدان دگێرت، ب قەرینەیا ئینانا ناڤێ صووفی، شاعر ئیرشادا صووفییێ سالك دکەت، ئەوێ گەهشتنا مەحبووبێ حەقیقی داخواز دکەت، و دبێژتێ: ئەی صووفی! ئەگەر تە بڤێت بگەهییە ئارمانجێ، و عشقا حەقیقی ب دەست خۆ ڤە بینی، تو وەرە خۆ تەسلیمی مورشدێ خۆ بکە ئەوێ بەرێ تە ددەتە ئارمانجێ. و بەلکی ژی (ساقی) مەحبووبێ مەجازی ژی بت، ئەوێ ب جەمالا خۆ دبتە بەرچاڤکەر و (مەظهەر) بۆ ذات و صیفاتێن مەحبووبێ حەقیقی. مەعنا: ئەگەر عاشقی بڤێت دورست ل سەر رێکێ بچت، دڤێت وی باوەری هەبت کو (ساقی) مەظهەرە بۆ خودایێ حەق تەعالا!

پێنج: صەبر و رازیبوون ل سەر رێکا مەحەببەتێ:

ئەڤە دو ئەخلاقێن پێکڤە گرێدایینە ژ ئەخلاقێن عشقێ: صەبرا ل سەر جەفا و فیراقا مەحبووبی، و رازیبوونا ب حوکمێ وی، چ ویصال بت چ فیراق، چ کوشتن بت چ هشتن؛ ژبەر کو تشتەکێ بەرعەقل نینە مرۆڤ حەز ژ ئێکی بکەت و خۆ ل سەر ئەمرێ وی نەرازی بکەت..

مەلایێ جزیری دبێژت:

صەبرێ بەری شێرینە، وە ئوستادی خەبەر دا

لەو دل مە ب تەحلی و غەمان خوررەم و شا گرت

یەعنی: سەیدایی وەسا بۆ مە گۆتییە کو صەبر هەر چەندە تشتەکێ تەحلە ژی بەلێ بەرێ وێ یێ شرینە، ژبەر هندێ مە دلێ خۆ ب وان هەمی نەخۆشییان خۆش کر یێن د رێکا عشقێ دا دئێنە سەرێ مە.

ل دۆر رازیبوونا ب حوکمێ مەحبووبی مەلا دبێژت:
ئەر ب کوشتن وەر ب هشتن ئەمر و فەرمانا تە بت

(أحمد عبد رقيق واقف بين العبيد)

ئەی خۆشتڤیێ مە! ئەگەر تو فەرمانێ ب کوشتنا مە بدەی، یان ژی مە بهێلییە زێندی، ئەم درازینە؛ ژبەر کو ئەحمەد بەنی و کۆلەیەکێ تەیە و یێ ڕاستایە د ناڤ کۆما کۆلەیان دا.

شەش: ئەدەبێ باش د گەل مەحبووبی:

و باشترین ئەدەب و تۆرە ئەوە عاشق سرر و نهێنییا عشقا مەحبووبێ خۆ بۆ کەسێ ئاشکەرا نەکەت، ب تایبەتی بۆ وان کەسێن شیانا زانینا وێ نهێنییێ نەبت، یان مونکرێ وێ بت، ژبەر ڤێ چەندێیە ئەم دبینین شاعرێن وەکی مەلایێ جزیری گەلەك رەمز و کینایەتان بۆ عشقا خۆ ب کاردئینن، و ب هندەك ئامیرەتێن عشقا مەجازی ئیشارەتێ پێ ددەنە عشقا خۆ؛ دا ئەو وێ ل بەر عامییان ڤەشێرن.

مەلا دبێژت:

ژ وێ جامێ دنووشم ئەز　　سەحەر لەو نەی ل هووشم ئەز

ژ عامێ لێ دپووشم ئەز　　ب جان هەر لێ دکووشم ئەز

ل جهەکێ دی مەلا ب عەرەبی دبێژت:

حل له القتل بشرع الهوى

من كشف السر و بالسر باح

ب شریعەتێ ڤیان و مەحەببەتێ کوشتنا وی کەسی حەلالە یێ سررێ کەشف بکەت و وێ د ناڤ خەلکی دا ئاشکەرا بکەت.

ئەڤە هندەك ژوان ئەخلاقان بوون یێن پێتڤییە د عشقێ دا هەبن حەتا ئەو عشقەکا ڕاست و دورست بت، وەکی مەلایێ جزیری هزر دکەت.

SEMPOZYUM RESİMLERİ


IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî


IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CİZÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM
T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CİZÎRÎ YA NAVNE
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH A
المؤتمر العالمي الرابع لملاى جزيري
Cizre
T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


IV. SEMPOZYUMA
IV. INTERNATIONAL S
T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI


T.C.


T.C.
CİZRE KAYMAKAMLIĞI








IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYUMU
IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاى جزيري
28-29 Kasım
2025


SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NA
NTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MU
JAZIRI
العالمي الرابع لملاى جزيري
Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nade
ulkê 'alem yek zerreyek 'înay
Beylikle pad
bir tüy kadar yok değeri yanında M
Mülk-ü cih
nem, sevgiliden gelirse bir zerre i
-29 Kasım
025
melayeciziri.sirnak






SEMPOZYUMU
IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZIRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاي جزيري
Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'inayet






IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYUMU
IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ


IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYU
MELAYÊ CİZÎRÎ Y WEYÎ
CYMPOSIUM ON JAZIRI
melayeciziri






IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاى جزيري
28-29 Kasım
2025




IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYUMU


Sonuç


ŞIRNAK
ÜNİVERSİTESİ


IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYUMU
IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاي جزيري
Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'inayet
Beylikle padişahlığın bir tüy kadar yok değeri yanında Mela'nın
Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet
28-29 Kasım
2025
melayeciziri.sirnak.edu.tr


IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاي جزيري
28-29 Kasım
2025


ÖZYÛMA MELAYÊ CİZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
ATIONAL SYMPOSIUM
ILLAH AL-JAZIRI
Mîrî û padişah
Nadem bi mulkê
Melayê Cizîrî
KATILIM BELGESİ


NAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
Nadem bi mulkê 'alem yek ze
28-29 Kasım
2025
Melayê Cizîrî
melaye


IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاى جزيري
28-29 Kasım
2025




28-29 Kasım
2025


IV. ULUSLARARASI
Melayê Cizîrî
SEMPOZYUMU
IV. SEMPOZYÛMA MELAYÊ CIZÎRÎ YA NAVNETEWEYÎ
IV. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MULLAH AL-JAZIRI
المؤتمر العالمي الرابع لملاي جزيري
Mîrî û padişahî mûyek li nik Melayî
Nadem bi mulkê 'alem yek zerreyek 'inayet
Beylikle padişahlığın bir tüy kadar yok değeri yanında Mela'nın
Mülk-ü cihana değişmem, sevgiliden gelirse bir zerre inayet
28-29 Kasım
2025