

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

Ali TENİK¹

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

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



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

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

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

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

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

Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

Hostayê ‘işqê dil hevot ser ta qedem hingê disot

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

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

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

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

1. Cızîrî’nin Şiirinin Tasavvufi Dili

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

Sikkeê şîra me bi navê te hat

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

(Şiirim Senin isminle değer kazandı

Vezin ve nazımla dünyaya nam salmışsa)

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

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

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

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

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

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

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

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

ö 98

Melayê Cizîrî

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

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

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

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

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

Çünkü şiirimiz âb-ı hayat dolu bardaklar sunar.)

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

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

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

Ew nazıka nisbet gulê camek ji kewser da Melâ

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

(O sevgili kevserden bir kadeh sundu Mela'ya

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

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

Ez li çolê dinêrim te dibinim

Ez li behre dinêrim te dibinim

Çiya, der, deşt; li kû binêrim

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İnsan ber e 'alem durext sultan ji xelwet hate text

Pê zeyyinîn Îqbal û bext dewlet ji bala tale da

Sultan ji bala hate xwar lahût bi nasûtê vesar

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

(Âlemağaç insan onun meyvesi, gelip kurulmuş sultan tahtına

Onunla süslenmiş ikbâl, onunla bulmuş devlet mutluluğu

Yücelerden inmiş sultan insan, böylece nahûtu gizledi nâsût

Âlemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş devranı.)

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

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

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

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

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

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

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

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

Birheên ji qewsê qudret nişane kir Nişanî

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

(Kudretinin yay kaşları nişan kıldı Nişânî'yi kendine

Yengi kanatlı oklar durmadan yağmakta üstüne)

Ji hunsu be nişan nadî nişanek

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

(Ey Nişanî, eğer kalbini temiz tutmasaydın

Nişanı olmayan bir güzelliği izhar edemezdin.)

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

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

Em têk hewiyyat în yeqîn ism în ji mesder muştâq în

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

(Aynı mastardan türemiş isimleriz, tek hakikat, tek hüviyetiz

Mutlak olarak hiç mevhumlarımız, sadece aynadaki akisleriz.)

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

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

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

Wehdetî mutleq Mela nur e di qelban cela

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

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

Gönül ehlinin ekseriyeti bu konuda şüphededir.)

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

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

Pertew ji éynê nurekî tèn tèn tecella tûrekî

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

(Işığımız aynı nurdan tecellimiz aynı kaynaktan

Kaynayınca buharlaşır sonra damla damla sızar durur.)

İnsanlar bu hakikati göremiyorsalar, sorun hakikatte değil, sorun insanların görmeme veya müşâhede edememe hastalığındandır. Cizîri aynı şekilde Allah için “vahdet-i sır” kavramını da kullanmaktadır. Bütün varlıkların vücûda gelmesinin

asil unsuru “vahdet-i sır”dır. Allah’ın varlıktaki sır ilmi keşfolunmadan O’nunla yaşamak mümkün değildir.

Her hey’eta lê ruh û cism gil kî ku lê danî tilsim

Her yek ji yek ra bûne ism lew herf herf endoze da (Doskî, 2012: 59).

(Her varlığın ruhu ve bedeninin her bir tarafı tılsım/sır yüklüdür.

Her biri diğerine uyum içinde harf harf isim olmuştur.)

Cızîrî'nin Yaratıcısı hayatın gerçeklerinden kopuk, camînin, medresenin, hankâhın, tekkenin, dergâhın, kilisenin, havranın, sinagogun vb. mabetlerin loş, ıssız duvarlarında gizeme bürünmüş bir ilâh değildir. O, yaşamın her evresinde ve her yerinde vardır. O, Cızîrî'nin sevdiği kızın veya varlığın gözünde, kaşında, zülûflerinde; O, bir ceylanın gözlerinde (Zivingî, 1987: II/520), selvi ağacının endamında, çağlayanın çıkardığı gür seste, kuşların civıltısında (Zivingî, 1987: II/571), O, ulu dağlarda, derin vadilerde, çakan şimşekte, Cızre dağlarında, Cûdi dağının zirvesindedir. Kısacası O, yarattığı her varlıkta, mahlûkatı ile iç içedir. Çünkü O, varolan her varlığa tecelli ederek onları hava atmosferi gibi ihata etmiştir (Zivingî, 1987: II/470). Allah’ın kendisinin bütün varlıkları nasıl ihata ettiğini açık bir şekilde açıklamaktadır. Cızîrî Allah’ın, “her şeyi kuşattığını” (Nisa, 4: 126) ve “her nerede olursa olsun sizinle beraberdir” (Hadid, 57/4) gerçeğini insanlara hatırlatmaktadır. Cızîrî'nin Yaratıcı aşkı, tabiatta, her varlıkta varolan ilâhi güzellik karşısında bazen nehirlerin durgunluğu gibi durgunlaşarak, varoluşu hakkında derûnî düşüncelere dalmakta, fakat genelde şelâlelerin şarılıtsı gibi gürlemekte tasavvufun o ulvî ve yüce duygusuyla birleşerek, onu yücelerin en Yücesine taşımaktadır.

Ew latê husn û ‘eynê nur sûret bi sûret tên zuhûr

İns û perî wildan û hûr cî cî dî wan da cilwe da (Doskî, 2012: 74).

(O güzel nur sûretiyle farklı tecellileriyle görünür

İnsan, peri, vildân³ve hurilerde farklı güzelliklerle görünür.)

Melâ, yukarıda örneklerini verdiğimiz bazı şiirlerinin yanı sıra birçok şiirinde varlıkla ilgili görüşlerini belirgin bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre varlık, Allah’ın varlığının isim ve sıfatlarıyla taayyün ya da tezahür ettiği yerdir. Zerreden en büyük varlıklara kadar her hadis olanda Allah’ın bir tecellisi vardır. Allah, bütün varlıklara ilmini nakşetmiştir. İnsana düşen görev de varlıktaki ilahi bilgiyi, Allah’ın isim ve sıfatlarını keşfederek O’na olan vuslatını gerçekleştirmektir. Melâ şiirlerinde, kendisinin de Allah’ın bir nişanı, emaresi, işareti ve âyeti olduğunu ifade etmektedir. Melâ’ya göre varlıktaki her tecelli Allah’ın cemal isminin farklı bir görünümünü vermektedir. Nesnede Allah’ın nurunun güzelliklerini müşâhede edip yaşayan kişi kendisini kuşatan ilâhi ilimle O’na bağlanır. Bu bağlılık ve muhabbet farklı varlıklardaki ilahi cemalle alevlenerek tutkuya dönüşerek Allah ile insan arasında

³ Vildân: Cennette hizmet eden çocuklar. Bk. Vâkıa, 56: 17.

ilahi sevgi oluşturur. Melâ'daki ilâhi sevgiyi anlamak için bu konudaki şiirlerine bakmak gerekir.

Melaye Cızîrî'nin Şiirinde Cemal ve İlahi Sevgi

Melâ, yaratılan her varlıkta farklı ilahi güzelliklerin olduğunu söyler ve ona görev gönlünü Allah'a has kılan kişinin bu güzellikleri keşf ve idrak ettiğinde Yaraticıya karşı daima vecd ile coşan bir sevgi oluşur. Bu sevgi, zerreden küreye her varlıkta farklı tecellilerle alevlenerek yükselir.

Cızîrî, Yaraticısıyla öylesine hemhâldir ki, candan bir dost gibi, bütün isteğini, derdini O'nunla paylaşmaktadır. Zira O, Cızîrî'nin gözünde güzeller güzeli bir dilberdir. O'nu öyle bir aşkla sevmektedir ki, her an O'nunla olmak ister. Öyle ki birbirlerine duydukları muhabbet aralarındaki perdeleri “yok” etmiştir. Artık o, sevgilisinin yanında ve O'nunla hemhâl olmuştur. O Allah'ı güzelliğin kaynağı olarak görmektedir. Allah'ın yarattığı ve dilediği her şey güzeldir (Secde, 32/7). Zira “Şüphesiz ki, Allah güzeldir, güzelliği sevmektedir.” (Müslim, İman:147). Bu hakikatle bakıldığında Allah'ın “cemal” sıfatı bütün varlıkları güzelliğiyle ihata etmektedir. Fakat insan hiçbir varlıkla, hiçbir kelime ve cümleyle O'nun güzelliğini anlatamaz ya da şerh edemez. Zira bu konuda her şey O'nu tarif edip anlatmakta kifayetsiz kalır. Ancak O'na kendini açan gönül ilim ve hâl diliyle bu güzellikleri anlayıp yaşayabilir:

Naitin gohtin bi qal şerh û beyana husnê tu

Dê bi hal û sir binasin dil fesana husnê tu (Dorskî, 2012: 261).

(Güzelliğini anlatmak sığmaz kelimelere

Gönül ancak hikmet ve hâl diliyle anlar güzelliğini)

Ew sewretê mir 'atê husn jê bû zuhûr ayatê husn

Lê bû tecellâ zatê husn wê husnê ew serçeşma da (Dorskî, 2012: 68).

(Salt güzellik aynasındaki sûretlerden göründü güzellik ayetleri

Göründü gerçek hüsün, ondan kaynaklandı bütün güzellikler)

Melâ'ya göre, Yaraticısı, eşsiz bir sultan, eşsiz bir güzel, ruh ve cân'dır. İşte Allah dostunu, insanını kendinden alan sekr/sarhoş haline sokan varlıkta farklı şekilde kendini gösteren Allah'ın cemalidir. Yaratılan/hâdis olan hiçbir varlık tam olarak O'nu tarif edememektedir. O, hurî tabiatlı, şeker dudaklıdır. Cennetin hiçbir nimetine değiştirilemez, Cızîrî'ye göre, O'nu dünya hayatında gören, yani O'nu varlıkta idrak eden kesinlikle kendini bularak elest bezminin hakikatine kavuşur. Yani gayr-i ilahi aklın kuvvetine olan güvenini kaybederek ilahi aklın istikametine girer.

Serçeşmeye husnê ew e xarşide'w 'alem pertew e

Ger bedr e wer mahê new e wer Muşteri yan Zuhre da (Dorskî, 2012: 68).

(Güzelliği kaynağı o'dur, âlemi aydınlatan güneş O'dur

Nurlu dolunay, yeni doğmuş hilal Müşteri ya da Zühre O'dur.)

Dünya hayatında varlıklara ve insanlara dokunup onlardan Allah'ı yaşayan kişi, Allah'ı her an, he mekânda görür ve O'nu yaşar. İnsanın Allah'ı günlük hayatında yaşaması Hz. Peygamber (s.)'den intikal edilen rivayette şöyledir; “Allah hesap gününde insanlara, “Ben hastalandığımda beni ziyaret etmedin, aç kaldığımda beni doyurmadın, susadığımda susuzluğumu gidermedin diye sorduğum da, onlar hayrete düşüp. Ey Rabbim, sen hastalanmazsın, sen acıkmazsın ve susuz kalmazsın diye cevap verince, Allah, “susuz kalan, hastalanan ve aç kalan benim kendi ruhumdan yarattığım insanlardır. İnsanlar bu sıkıntılarla karşılaştıklarında, onlara yedirmeniz Beni yedirmek demektir, onları ziyaret etmeniz Beni ziyaret etmektir, onların susuzluğunu gidermeniz Benim susuzluğumu gidermeniz demektir.” (Müslim, Birr, 43).

İnsanların hayatına dokunup bununla Allah'ı hayatına hâkim kılmayı gerçekleştiren kişinin mahbûb olan Allah'a bağlanmasımıhabbeti/aşkı doğurur. Bunu hayatının her evresinde gerçekleştiren Cizîrî'nin tasavvuf anlayışında aşk en önemli sūfî hâlidir. Çünkü ancak aşk ile insanın gönlü Aşk/bağlılık, insanınsevki ve idrak dünyası olan kalbi nuruyla aydınlatır. Allah'ın Hira dağında Hz. Peygamberi aydınlatan nuru gibi ilâhî aşk, insanın aklını, gönlünü ve bütün varlığını mükâşefeye zorlar. İşte bu hâl gerçekleşirse insanın gönlü tıpkı Tûr dağında Musâ'nın duyduğu, “Ene Allah” sözü kadar aydınlık saçar. Cizîrî'ye göre kalb, Kâbe gibidir. Çünkü içinde Allah'ın hakikati mevcuttur. O hakikat, Tûr dağında Musâ'ya görünen nurdur. Onun için kalp hem Kâbe'dir hem de Tûr-ı Sinâ'dır. Ona göre, bu ateş kalpte öyle bir sevgi aydınlanması doğurdu ki, bu sonsuza dek süren bir sevgi ve güzellik nurudur:

Me ji narê diye nura te di dil

Lew ji 'işqa te her ateşperesîn

Eynê 'işqa î n u di dil ateşê Tûr

Ji sena berqê cemelê qebes î n (Zivingî, 1987: II/473).

(Senin nurunu ateşle gönülden gördük

Aşkınla ateşperest olduk

Aşk aynası gönüldeki Tûr ateşidir

Her şeyi ihata eden güzelliğin aydınlığıdır.)

Bu aşkı, masîvaya gönül verenlerin, yani ya dünya sevgisi ya ahiret ya da her iki sevgiyi gönlünde barındıranların anlaması mümkün değildir. Bu öyle bir ateştir ki, Hz. Musa'ya tecelli ettiği gibi, Şeyh-i Sen'an'a da tecelli etmiştir. Bu yüzden Şeyh-i Sen'an'ın şarap içmesi o ilahî nurun sebebiyle olmuştur. O, nurla o derece sahoş olmuş ki, sekr ile kendinden geçip yakaza halini kaybettiğinde ne yaptığını bilemez hale gelmiştir. Yoksa bu konuda anlatılanların aksine ('Attâr, 1962: 77-

91) aşkının peşinde Ermenistan'a gitmemiştir. O tıpkı Musa (as) gibi ilahi tecelliye görmüş o, tecelliyle kendinden geçmiştir. Onun bu hâli bir dilbere olan aşkı değil, Allah'ın cemalini görme ve onunla bütünleşme arayışıdır ('Attâr, 1962: 83). Onun için bu aşk nuruna şahit olanın O'dan başkasına/masîvaya sapması asla mümkün değildir:

*Mey nenoşî Şêxê Serî anî xelet
Ew neçû nêv Ermenistanê xelet
Mislê Mûsa wî tecellaya Te dî (Zivingî, 1987: II/327).
(Şarabın tesiri Şeyh Serî an'ı şaşırınca
O, yolunu şaşırarak Ermenistan'a gitmedi
Musa'nın Tûr'da yaşadığı tecelliye yaşadı.)*

Allah sevgisi kişiyi kuşatınca o, artık gayr-i ilahi olan her şeyden soyutlanmıştır. Bu kişi artık Allah'a yönelmiş O'nun istikâmetinde yol almaktadır. Onun masîvayla lakası kesilmiş Allah'la hayat bulmuştur. Aşkın bu tesir gücünden dolayı Cızîrî aşkı, varlığı eritip som altına çeviren iksire benzemektedir. Bu yüzden hudûsun/ yaratılanların yok olmaya yüz tutmuş cıvasının uçmaması mümkün değildir.

ö 108

Melayê Cızîrî

*Ateşê işqê wucûdê hel dikit şubhetê zêr
Heye mumkin nefirit zîbeqê ferrarê hudûs (Zivingî, 1987: I/162).
(Aşk ateşi varlığı şüphesiz sarınca
Onu hadis olanda tutmak mümkün değildir)*

Aynı şekilde aşk, gerçek varlığı sahte varlıktan ayıran, her şey hakkında gerçek hükmü veren iksirdir. Cızîrî'ye göre, Allah ile insan arasındaki bu aşk karşılıklı bir hakikattir. Bu aşk, insan kalbinin kimyasıdır. İlâhî tutkunun aydınlığı hangi kalbi kuşatmışsa Allah o kalbe yerleşir ve hâkimiyet tamamen O'nun olur. Allah'a Kendisinin ilmiyle bağlanma tutkusu olan sevgi öyle bir nurdur ki, dokunduğu yeri aydınlatır. Kişiyi her tür masîvadan arındırarak yücelerin yücesine çıkarır. Aşk, varlığın dönüşümünü sağlayarak, Yaratıcıya âmade kılan cevherdir. Tıpkı bakırı altına dönüştüren iksir gibidir:

*Nur e pur wucûd e
Berqa lami' dê li kû de
Hub di qelban kîmya ye (Zivingî, II/534).
(Nur vücûdun kabuğudur
Şimşeğin parlıtısı kimin kalbindeyse
Sevgi o kalbe ilaştır.)*

Eğer kişi bu aşkla, tutkuyla Allah sevgisine kavuşursa, işte o vakit bir bütün olarak değişim ve dönüşüme uğrayarak “ilahi benlik” ile bütünleşir. O’nun sevgisi ya da O’nun aşkıyla hemhâl olan sâliki güneşin buğdayı sararttığı gibi sarartır. Zira hakiki aşka ulaşıp Allah’ın rızasını kazanan sûfîlerin ten rengi de sarıdır:

Hüsna te nizanım bi çi teşbihi bikim

Fî ehseni teqwîm lew hatiye tefsiri (Zivingî, 1987: II/775).

(Senin güzelliğini neye benzetebilirim ki

Zira güzelliğin Ahsen-i takvîm ile tefsir edilmiş.)

Melâ’ya göre, yaratılan her varlıkta mevcut olan farklı ilahi tecellilerin hiçbiri ya da bütünü bir araya gelse yine de Allah’ın cemalini ortaya koyamazlar. O eşsiz güzelliği ancak en güzel olan tarif edebilir. Ona göre, sevgi tüm varlığın yaratılış iletidir. Bu yüzden yaratılan ilk hakikattir. Ve bu aşk yaratılan sevginin zirve noktasındadır. Bu aşk, ilahi nurun ruhunu taşımaktadır. Onun gerçekleşmesiyle âşık, Ma’şûk’un varlığında “yok” olur.

Cızîrî’ye göre, aşkın merkez üssü Allah’ın insandaki mekânı olan gönüldür. Aşk ancak gönül gözüyle görülebilen ilahi cevherdir. Aşk saf güzellik, yani Allah’ın en büyük sanatla tüm varlığa nakış nakış işlediği o mükemmel ilahi feyzin insan ruhunu kuşatmasıyla, ondan çıkan nur kütesinin ruh aynamızda yansıyan aydınlık parlıtıdır. Mısralarında bu konuyu şu şekilde ifade eder:

Me’nayê ‘işqê bêm çi ye lew min bi çeşma dil diye

Eksa cemalek sâfi ye lami di mir’ata me da (Zivingî, 1987: II/847).

(Aşkı nasıl tarif edeyim? Onu gönül çeşmesinde buldum

Aynamızdaki saf güzelliğin aydınlık yansımasını)

Ona göre, insanî sevgi, ilahi sevginin ilk aşamasıdır. Bu aşk, seven ile sevilen arasındaki mutlak vahdete kavuşturur. Zira âşık ile Ma’şûk’un ruhu aynı kaynaktan/güneş ruhunda kaynaklanmaktadır. Yani ma’şûk ve âşık aynı cevherdir. Biri ayna diğeri ise sûrettir. Bu güneş, Allah’ın nurudur. Bu yüzden her iki ruh aynı güzergâhta seyretmektedir. Onların ruhları aynı kaynaktan gelmektedir. Zât tektir ama her iki ruh aynı yörüngede dolaşan yıldızlardır. O’na duyulan aşk isim ve sıfatlardan kaynaklanırken, güzellik/cemalde rahmetin özelliklerindendir:

Her du ruh yek nurê tav in

Çerxek û du stêr din av in (Zivingî, 1987: II/534).

(Her iki ruh aynı nurun yörüngesindedir

İki yıldız birbirine geçmiş dönmektedir.)

Cızîrî, aşkı, hiçbir güzelliğe benzemeyen ilahi güzelliğin gerektirdiği bir nur olarak tanımlar. İşte bu nur kendini ona teslim eden kişinin gönül sarayını aydınlatır. Bu aşk, ezeli, ebedî olması hasebiyle ilahidir.

'İşqa ji nura "La yezal", husn û cemala bêmisal

İsand yelmûm û şemal, dîsa xwe lê perwane da (Zivingî, 1987: 11/848).

(Aşkın nuru sonu olmayan emsalsiz güzelliktir

Güzelliğin etrafında kelebek gibi dolaşmaktadır.)

Allah nurunun tezahürü olan sevgi, eşsiz cemaline olan bağlılığı tutuşturdu. Güzellik, sanki çıra veya mum gibidir. Bu yüzden sevgi, güzelliğin etrafında kelebek gibi dolaşarak kendi öz benliğini bulmaktadır. Ona göre, ruhun *"mukaddes güzellik"* sûretini idrak etmesi için veya şuurun tamamen ilahi vericilere açılması için yüce ve aydınlık bir kudrete ihtiyaç vardır. Bu güç ise tüm algıların üstünde ve ötesinde olan aşktır. Aynı biçimde insan üzerindeki maddî pas izlerinin tamamen kazınip atılması ve orada sadece Allah'ın renginin hâkim olması bu aşka bağlıdır:

Seven kişi gökte bir mecâz şimşeği çaktığında gönül sahibine sonsuz bir ulvî makam kazandırır. Ma'ûşuk'un isim ve sıfatlarının sırlarının ortaya çıkması bu kalpte doğan o ulvî sevgiye bağlıdır. Sevginin her şeyi alevlendirmesi için güzelliğe ait nur ilme'l-yakîn'den 'ayne'l-yakîn'e intikal eder. Onun için mecâz olmadan, o mecâzdaki hakikatlar algılanmadan gerçek sevgiye ulaşmak mümkün değildir. Cızîrî'de diğer mutasavvıflarda olduğu gibi *"Kesretten vahdete"* doğru bir rota çizmektedir. *"Varlık bilinmeden Hâlık bilinmez"* anlayışını taşımaktadır.

Aşiq er carek ji bala lê bidit berga mecaz

Dê li nit sahib-dilan hetta ebed bit serfiraz

Keşfê esrarê sifatan bê mehebbet nabitin

Suretê esma divêtin da bikin jê fehmê raz

Lamî'a husn û cemalê dê ji 'ilmê bête eyn

'İşqê da jê hilbitin kê dî heqîget bê mecaz (Zivingî, 1987: 1/262-263).

(Âşğın gönlüne bir kez mecaz şimşeği çaktığında

Gönül sahibinin gönlü ebediyen açık olur

Sıfatların sırlarının keşfi muhabbetsiz olmaz

İsimlerin sûretiyle ancak sırlar anlaşılır

Güzelliğin aydınlığıyla ilimden 'ayne ulaşılır

Mecâzdaki hakikatler algılanmadan gerçek aşka ulaşılmaz.)

Âşık ile Ma'şûk *"Zât-ı Ebediyye"*deki sırların hükmüne geçmişlerdir. Her ikisi *"tek"* bütündür. Seven ile sevilenin her ikisi de aynada *"tek"* görülmektedir.

Aslında onlar “tek” tirlir. Mum ve kelebek gibi, bir diğnerinin aydınlığına ihtiyacı vardır. Kelebek varoluşsal olarak muhtaç olduğu ateşin, aydınlığın etrafında dolaşınca, yani aleve dönüşüp ateşle bütünleşince kemâle ulaşır ve vuslat gerçekleşir. Sonuçta seven ile sevilen bir bütün olmuşlardır. Sevilenin zâtının sevenin zâtına dönüşümü gerçekleşir (İbnü'l-Arabî, 1998: II/334). Bu yüzden kadîm olan öz, toplanma özünden “vâhdet-i kadîm”de birleşerek inkişaf etmiştir:

‘Aşiq û me’şûq yek bûn şem’û hem pervane bû

‘Aşiq û me’şûq her du miratê yek in

Lew di eslê cem’ê de eslê qedîm ayîne bu (Zivingî, 1987: II/616).

(Âşık ve Ma’şûk birdir Şem ve Pervâne gibi

Âşık ve Ma’şûk birbirinin aynasıdır

Cem’in aslına kadîm olan aynadır.)

Yani Cizîrî’ye göre, âşık ile ma’şûk, ezeli ve ebedî vahdet gereği olarak bir aradaydılar. Zira insanın zâtı, Allah’ın zâtından beslenir. Çünkü Yaratıcı asıl öznedir ve bütün varlıkları kuşatıcıdır. Bu yüzden Allah bize, “O’ndan geldik dönüşümüz O’nadır” (Bakara, 2: 156) gerçeğini hatırlatmaktadır. Onun için bu birliktelikte herhangi bir kuşku duyulmamalıdır:

Gote me durdane yê: Ez ji te û tu jime yî

Lew bi heqîqet yek in, mesele bê şubhe ma (Zivingî, 1987: I/23).

(İnci tanesi dedi ki, ben benim sen de bensin

Zira şüphesiz ki hakikat “Bir”dir.)

Cizîrî, sevgi ile güzellik kavramlarını birbirlerini tamamlayan bir bütün olarak görmektedir. Aşk olmadan sevgi, sevgi olmadan aşkın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ona göre, Ma’şûk ile âşık aynı yüce varlıktır. Biri güzelliğin kaynağı, diğeri ise o mükemmel aynada yansıyan ve tarifi mümkün olmayan “Mutlak Güzellik” in yansımasıdır. O, tanımlanamaz güzellikten tecelli eden “güzellik” neticede aynı hakikattir. Özleri itibarıyla her iki kutup, yani güzellik-aşk ve Ma’şûk-âşık ikilisi birbirlerinin aynası ve yansımalarıdır. Melâ bu gerçeği şiirinde şöyle açıklar:

Husn û muhabbet zâtekîn me’şûqû aşiq zâtekîn

Lê sûret û mir’atek in her yek di me’nayêxweda (Zivingî, 1987: I/29).

(Güzellik ve muhabbet tektir, âşık Ma’şûk da tektir

Kendi manalarında her biri bir sûretin aynalarıdır.)

Cizîrî’ye göre, her iki ruh, yani seven ile sevilenin ruhu aynı güneşin nurudurlar. Bu güneş, Zât-ı İlâhiyye’nin güneşidir. Zira Yaratıcı kendisine âşık olup tutkuyla bağlanan insanın ruhuna üfleyerek kendinden ona can katmıştır (Hicr,

15:29). Bu güneş tek güzergâhtır. Âşık ile Ma'şûk'un ruhu, bu güzergâhta dönen iki yıldızdır. Her iki ruh, Hayy isminin "uluhiyyet" potasının tuzağında kuş ve tane gibidirler:

Her du ruh yek nurê tav in av

Çerxek û du stêr di nav in (Zivingî, 1987: II/533-534).

(Her iki ruh birbirine girmiş tek nurdur

Aynı yörüngede dolaşan yıldızlardır.)

Aynı şekilde seven ile sevilen Zât-ı ebediyye'nin sıfatlarının hükmüne geçmemişlerdir. Her ikisinde bir bütündürler, tıpkı mum ve kelebek gibidirler. Aslında Ma'şûk ile âşık aynı Zât'ın aynasıdır. Onun için kadim olan öz, toplanma nüvesinden kadim vahdetle birleşerek inkişaf etmiştir:

"Mutlak Sevgili" bazen âşık bazen de âşık kişinin sevdiği dilberdir. Ma'rifet bilgisine sahip olan ârif sıfatlı âşık, hakikati bu şekilde algılar ve onunla amel eder. Ârif kişi, bu anlayışla varolan tüm nesnelere, özellikle insanı Hakk'ın aynası olarak görür. Yarattığı her varlık tecelli eden ilahi nurun yansıyan bir aynasıdır. Bu yansıma sürecinde, Allah'dan varlığa, varlıktan varlığa ilahi tecelliler aksetmektedir. Bu hakikati idrak eden ârif ise ilahi nuru yansıtan aynaların en parlağıdır:

Ger dildber û wer 'aşîq in 'arif di vê da sadîq in

Ayineyê nura Heq in cih cih di wan da cilwe da (Zivingî, 1987: I/28).

(Eğer dilber âşıkta, ârif de sadıktır

Onlar, Allah nurunun bazen cilveli aynalarıdır.)

Görünen her nesnede yalnızca O vardır. Bütün varlığı vücûda getirip her güzelliği onlarda ortaya koyan yine O'dur. Güzel'in varlık sahnesine çıkardığı "inci tanesi gibi değerli" her şey güzeldir. Eşyaya verilen ruh ve bedeninin özü/cevheri, O güzeldir. Yani Yaratıcı, müşâhedeye, mazhara çıkan tüm varlığın hakikati ve bu varlıklarda tezahür eden ilahi güzellikten başka bir şey değildir:

'Aşîq ewe dilber ewe zâhir ewe mazhar ewe

Ruh û beden gewher ewe di her şahidek durdane da (Zivingî, 1987: II/847).

(Âşık O'dur, dilbet O'dur, zâhir O'dur, mazhar O'dur

Görünen her inci tanesinde ruh ve beden cevheri O'dur.)

Bu yüzden sevginin nuru ve ateşi olmadan, yani "ilahi kudret eli" nin her eşyada mevcûd olan nakış ve sanatı olmadan, varlıkta Allah'ın ilmi idrak edilip bu ilimle yaşanmadan sâlikin vuslat makamına ulaşması mümkün değildir. Allah'ı ilimle tanımak ma'rifete, ma'rifet ise, Allah'a tutkuyla bağlanmanın hakikati olan aşka, sevgiye götürür. Zira sevgi, aynı zamanda kişinin Allah'la aydınlanmanın kılavuzudur:

Bê neqş û sun'ê qudretê

Naçin meqamê wesletê (Zivingî 1987: I/177).

(O'nun mührünü, sanatını ve kudretini görmeden

Vuslat makâmına ulaşılmaz.)

Bu gerçek sevgiye ulaşmanın şartı da, varlıkta sevginin harflerini bir bir okumaktır. Bu okuma, yaratılan her şeyi bir harf bilip, görünen bütün varlıkları okuyarak Allah'ın, ilmine ulaşmaktır. Zira varlıktaki ilahi harfler bir araya gelmeyince ilahi hakikat ortaya çıkmaz. Sevginin anlamını öğrenmek için de o harflerde saklı olan Allah'ın cezb eden hakikatini idrak etmek gerekir ki, ilahi güzelliğin âyetlerinin atmosferine tam olarak girilsin:

Me'naya 'ışqê dizane ayeta husnê bixûn

Da tu herfên muhabbetê yek yek ji hev kî imtiyaz (Zivingî, 1987: I/264).

(Aşkın manasını anlamak istersen güzellik ayetini oku

Eğer birbirinden ayırt edebilirsen muhabbetin harflerini)

Cızîrî, sevgi ile güzellik ikilisini “Bülbül-Gül” ikilisiyle sembolize etmektedir. Ona göre, her ne kadar -“bülbül”- “gül”-ün zatının özü ise de, gül aydınlığını Bülbül'ün sevgisinde almaktadır. Ona göre, eğer Allah'ın yarattığı ve sürekli yaratmaya devam ettiği her varlıkta cemalden başka bir şey yoksa bu cemali idrak eden varlık olan insan da bu güzelliğe karşı muhabbet duyacaktır. Bu yüzden her varlık ilahi cemali taşımaktadır. Allah, varlıkları ezelden aşk üzerine yarattığına göre bu güzellik ve bu güzelliğe duyulan sevgi de ezelden beri vardır:

Ger çi bulbul, cewherê zatê gul e

Lê gulê, rewenq ji 'ışqa bulbul e (Zivingî, II,580).

(Gerçi bülbül gülün zatının cevheridir

Lakin gül bülbülün aşkıyla renklenir)

Âşık ile Ma'sûk'un, yani Allah ile insanın aralarında perde bulunmaksızın birbirlerine kavuşmaları için, âşık olan insanın Allah aşkını perdeleyen kendisindeki “benlik”ten vazgeçmesi gerekir. Eğer bu gerçekleşirse, âşık/insan, Ma'sûk/Allah'la bekâ/hayat bulur. Çünkü fânî/yok olan âşık kişi, bekâ'ya kavuşup Allah ile varolmadıkça vuslatının gerçekleşmesi mümkün değildir:

'Aşiq û me'sûq da wisal bi yek bin bê hicab

Mehw bû bizzat 'aşiq lew di 'ışqê perde bû

Lew di 'ışqê da fena bû da bibit baqî bi dost

'Aşiqê fanî nebû wasil heta baqî nebû (Zivingî, 1987: II/620).

(Âşık ileMa'şûk perdenin arkasında vuslat buldu
 Aşka perde olan âşık yok oldu
 Aşkla fenâ buldu, dostla bakî kaldı
 Fanî olan âşık bakî olmakla vuslata erdi.)

Cızîrî, aşk konusunda, seven ile sevilen arasında ezeli ve kadîm olan birlik/vâhdet vurgusu yapmaktadır. Ona göre bu aşk, Allah tarafından “elest bezmi”nden, Melâ'nin kalbine yerleştirdiği gibi bütün insanların fitratına yerleştirilmiştir. Eğer bu fitrat masîvayla perdelenmezse her insanın kalp idraki Allah'ın bilgisiyle aydınlanır: Cızîrî'ye göre, işte bu ilahi aşkın yansıması olmadan, yani O'nun ilmiyle varlık okunmadan, bu okumayla nesnedeki Allah idrak edilmedenvarlıktaki ilahi güzelliğin tecelli etmesi, görünmesi mümkün değildir:

Husn bê ayîneyê 'ışqê tecelli nadit (Zivingî, 1987: 1/128).
 (Aynasız güzellik aşkın tecellisini vermez)

O, aşk ile güzellik mefhumlarını öyle bütünleştirir ki, biri olmadan diğersinin varlığının sözkonusu olamayacağını beyitlerinde özellikle vurgular. İkinin birlikteliği; ruh-beden, et-tırnak ve Sultan ile hizmetkârının ilişkisine benzetir. Çünkü insan ancak bağlandığı kişiyi ondaki cezp edici vasıflarından dolayı sever. Diğer taraftan “Allah güzeldir, güzeli sever” hakikatiyle hareket edildiğinde Allah yarattığı her nesneyi eşyayı cemel sıfatıyla yaratmıştır. Bu güzelliği tam olarak algılamak ancak Allah'ı gereği gibi bilmekle gerçekleşecektir:

Husn û hub bê yek û du nabin dê bikin şah
 Nur nadit şu'leya Mehmûd bê şem'a Eyaz (Zivingî, 1987:1/263).
 (Güzellik ve sevgi Şah ve Geda/köle gibidir

Mahmud'un şulesi ışık vermez Ayaz'ın mumu olmazsa) (Mevlânâ, 2004: V/1857, VI/385).

Zira en yüce sevgili olan Allah'ın güzelliği ve letafeti kalbe öyle bir sevgi yerleştirir ki, diğerlerin elinden tercih hakkını alır. Allah'ın varlığa tecelli ettiği sayısız esmâ ve sıfatlarıyla ilahi şuuru canlı tutanın kadehine sürekli yaratılışa isimleriyle şarap dökmektedir. Yani her an yarattığı varlıklara birçok tecelli vererek bu nuru idrak eden insanları kendisine hayran bırakarak sahva sokar/kendinden geçirir:

Keşfê esrarê sifatan bê mehebbet nabitin
 Sûretê esma divêtin da bikîn jê fehim raz (Doskî, 2012: 171).
 (Aşksız sıfatların sırrını keşfetmek imkânsızdır
 Sırları açmak için de suret-i esma gerekir.)

Bu beyitlerden anlaşılıyor ki, aşk güzelliğin diğer yüzüdür. Zira kalbe

yansıması bakımından aşk, güzelliğin devamı konumundadır. Güzellik, ezelf olma vasfıyla aracısız ve ebedî bir sevgiyi gerektirir. Çünkü sevgi ulvî bir sezgiyle gönül atmosferini kuşattığında, Allah her nesneye tecelli ettiği cemaliyle sevgiyi dalga dalga yayarak kalbi aracısız ve çağırısız bir tuzağa düşürür:

Meşşateyê hunsa ezel çengala zulfan tab da

Da 'ışq hilbit pêl bi pêl qelbê me bê cellab da. (Zivingî, 1987: 1/4).

(Örücü ebedî güzellikle zülüfleri ördü

Aşk dalgalanıp yükselince kalbimi kendisine çekti.)

Sevginin tutkuya dönüşüp aşk haline gelmesi, güzelliğin bilinip, tanınmasına bağlıdır. Hakîki ilahi aşka ulaşmak isteyen kişinin, güzelliğin izlerini ve işaretlerini idrak etmesi gerekir. Bu idrak ise ancak her nesnede mevcut bulunan güzellik âyetlerini anlamakla gerçekleşir.

Melâ'ya göre, sevginin kadîmliği varlığın taayyünâtından önceye gitmektedir. Zira Allah, "bezmi elest"te ruhlara verdiği sevgiyle ruhlar O'na, O'da ruhlara muhabbet duymuştur. Böylece sevgi kadîm olmuştur. Bu yüzden aşkın varlığı, kadîmdir. Sevgiden önce hiçbir nesne "varlık" sahnesine çıkmamıştır. Aşk, Allah'ın ezelf güzelliğine eşlik ettiğinden dolayı ezelfdir. Âlemde mevcut bulunan bütün varlıklar hâdistir. Fakat sevgi bu muhdes özelliğin dışındadır. Yani arş ve kürsi daha kudretin definesinde saklı iken Allah'ın güzelliği kemâl noktasındadır. Âşık ile Ma'şûk "Zât-ı İlâhîye"den ayrılıp sıfatların hükmüne girmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Şem ve Pervane benzeri bir bütünlük oluşturmuşlardır:

Aşkın simgesi yüce makamdan indiğinde, melekler buna taacub/hayret ederek yüksek sesle Allah'ı tesbih etmeye başlarlar. Zira Allah ezelde rızıkları dağıtırken, âşık sûfilerin payına sevgiyi vermiştir. Onun için, isim, tılsım ve muska gibi şeylere gerek yoktur:

Ku nesîb da ji ezel Heq j ime ra 'ışq newişt

Feyde nakın lime ism û tilsim û ne nivişt. (Zivingî, 1987: 11/791).

(Hakk ezelden nasibimize aşkı yazdı

Bize artık tılsım ve muska fayda vermez.)

Melâ, her beyitte varlığın her zerresinde müşâhede ettiği her ilahi isim ve sıfatla Allah'la hemhâl olur. Bu sebeple Cızîrî, Allah'ı Kur'ân'ın işaret ettiği şekilde tanıyıp yaşayanlardandır. Onun için şiirinde ki konular ve kavramları ilahi çizginin ötesinde göstermek mümkün değildir. O, şiiriyle tasavvufu anlatırken izlediği metot da Kur'ânî'dir. Aslında Kur'ân'ın icâzi anlaşılırsa mutasavvıfların dili de açık şekilde anlaşılacaktır.

Sonuç

“İnsan, dilinin ardında saklıdır” gerçeği göz önüne alındığında Melâ gibi Allah dostlarında çıkan her kelime onların hâlini ortaya koymaktadır. Onlar için dil, can avlusunu örten perdeyi aralayıp, kalbin tercümanıdır. Yani dil bir rüzgâr gibi nasıl esip de perdeyi kaldırdığında evin avlusundaki bütün sırlar görünüyorsa, dil de insanın kalbindeki perdeyi kaldırıp içindekileri dışarıya yansıtan hakikattir. İşte Melâ’da olduğu gibi mutasavvıflar için şiir de aynı görevi icra etmektedir. Zira onlar, kalplerinden doğan ve kendilerini bir bütün olarak ihata eden ilahi hakikatlerin aydınlığıyla kelimeler icra ederler. Onların hâlleri, fiilleri nasıl ilahi edeple terbiye görmüşse sözleri de aynı terbiyeden geçmiştir.

Allah dostlarının şiirleri, insan idrakinin sıcak iklimi gibidir. İnsanı Allah sevgisiyle sınımsız sararak her tür soğuktan/menfi hallerden korurlar. Onların sözlerini Allah’ın cezbesi, coşkunluğu var ediyor; çünkü Allah, onlara kendilerinden daha yakın olduğundan daima Allah’ın muhabbetiyle kendilerinden geçip O’nunla varoluşlarını gerçekleştiriyorlar. Buda gösteriyor ki Melâ’da, kitapların satırları arasında Allah’ı arayıp bulmanın ötesinde bizzat kendi varlığında ve tabiiattaki varlıklarda O’nu müşâhede ederek her eşyada Allah’ın ilmini satır satır okuyarak Allah’la hem hâl olmayı gerçekleştirmiştir. Melâ, ilahi ilmin kendisine kazandırdığı feyizle varlıkta Allah’ı keşfedip ve idrak ettiği hakikatlerle vecde gelerek şiirini ifade etmiştir. Onun Hakk arayışı, Allah’ın gösterdiği istikâmette O’nun hükmünün hakikatine ulaşma arayışıdır. Allah’ın “akıl edin” ve “tefekkür edin” gibi hükümleri kendisini yaratılan her varlık üzerinde Allah’ın esma ve sıfatını okuyarak onlardaki ilahi nurla feyizlenmiştir.

Melâ’nın bu mükâşefeye dayalı mücahadesi sıradan bir gayret değildir. O, Allah’ın her varlıktaki sır olarak duran tecellisini keşfetme gayreti içerisinde. Melâ, bu hakikat arayışında Allah’ın hiçbir nesneyi abes olarak yaratmadığını, bütün mahlukatı bir gaye ve cemaletle yaratıldığını şuurunu kesb eder. Bu yüzden varlığa olan muhabbeti gün geçtikçe artar. Öyle bir hâl yaşar ki, her varlıkta Allah’ın farklı bir cemaletinin tezahürüyle sevgisi tutkuya dönüşür. Ve nihayetinde Allah aşkı kendisine hâkim olur. Bu ilahi ihata onun şiirinin ana teması olur. Allah muhabbetiyle vecd hâli yaşayınca kendisini kuşatan ilahi feyiz dudaktan dışarıya şiirin mısralarıyla dökülür.

Bu yüzden ki Melâ gibi sâflarda şiirin asli görevi, dinleyenin ilgisini, tutkusunu, bağlılığını ya da aşkını insanın ilahi fıtratına uygun olarak alevlendirmek ve coşturmaktır. Bunu yaparken de hiçbir şey rastgele, kendiliğinden, şahsî ve zorlama ile gerçekleşmemektedir. Ona göre şiir, kendisine Allah bağış olarak verilmiştir. Yani o, şiirdeki imge ve benzetmeleri tasarlayıp imal etmemiştir. O, arz ettiği sözleri Allah’ın kitabında yarattığı varlıktan aldığı ilmi ve o varlıklardaki ilahi tecellilere olan aşkı alır. Şiirlerinde sevgili olan Allah, kendisini ona “hayalî” ve “imgesel” biçimlerde göstermektedir. Bu yüzden o şiirinde neyi ifade ediyorsa, ifade ettikleri şeylerin değeri Allah’tandır.

Neticede Melâ’nın şiir anlayışında Allah’ın muradının yankısı vardır. O, bu

ilahi terennüm kaynaklı sözlerine kendi duygularını karıştırmaktan çekinir. Çünkü Melâ gibi sûfîler, kendi hayatlarına hâkim olan Allah'ın sözünün yanında bir söz beyanında bulunmazlar. O, Allah'ın razı olmadığı başka bir kelam icra etmekten haya duyar. Böyle bir gafleti de her şeyiyle fakr/muhtaç durumda olduğu Allah'a karşı yapılmış en büyük hayasızlık olarak görür. Kısacası Melâ, tek sevgili olan Allah'a olan kurbiyetini, samimi bağlılığını ihlâsla şiirin mısralarıyla ortaya koymaktadırlar.

KAYNAKÇA

- 'Attâr, F. (1962). Mantiku't-tayr. Muhammed Cevâd Meşkûr (haz.). Tahran .
- Alkış, A. (2014). Melayê Cizîrî'nin Dîvânında Tasavvufi Mazmunlar. İstanbul: Nûbihar.
- Badıllı, A. (1990). Bediüzzaman Said Nursî, Mufassal Tarihçe-i Hayat. İstanbul:Timaş
- Bruinessen, M. V. (1978). Agha Skeikh and State: On the social and political organisation of Kurdistan. Utrecht.
- Bruinessen, M. V. (2000). "Kurdistan in the 16 th and 17 th Centuries, as reflected in Evliya Celebi's Seyahatname". The Journal of Kurdish Studies.
- Câmî, A. (2011). Subhatu'l-Ebrâr. (H. Kırlangıç, Çev.). İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Doru, M. N. (2012). Melayê Cizîrî-Felsefî ve Tasavvufi Görüşleri. İstanbul: Nûbihar.
- Doskî, T. İ. (2012). Dîvâna Melaye Cizîrî. İstanbul: Nûbihar.
- Xanî, E. (2007). Memozîn. Hewler: Aras Yayınları.
- Ergül, S. T. (2010).Türkçe'de Türk Edebiyatı, Dipnot Sosyal Bilim Dergisi 2, 216.
- Çelebi, E. (2001). Evliya Çelebi Seyahatnamesi. İstanbul: Topkapı Sarayı Bağdat 305 yazmasının Transkripsiyonu ve Dizini.
- Herevî, A. E. (1315). Tabâkâtu's-sûfiyye. Tahran .
- İbnü'l-Arabî, M. (1998). Fütâhâtü'l-Mekkiyye (Cilt 1-8). Beyrut.
- Kurdo, Q. (1992). Kürt Edebiyatı Tarihi. Ankara: Özge Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (1998). er-risâletü'l-kuşeyriyye. Beyrut: Daru'l-kutûb.
- Mevlânâ, C. (2004). Mesnevî. (V. İzbulak, Çev.). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi.
- Muhammed , E. (2006). Meşahiru'l-Kurd ve Kurdistan fî'l- Ahdi'l-İslâm. Dimaşk.
- Muhammed, H. C. (2008). el-Cizîrî Şâru'l-Hûb ve'l-Cemal, Sevgi ve Güzelliğin Şairi Melayê Cizîrî. (Ü. Demirhan, Çev.). İstanbul: Hfvda.
- Muslu, R. (2003). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl. İstanbul: İnsan.

Özerverli, M. S. (2009). Tabiatın Ruhanî Boyutlarını Keşfetmek: Ahmed-i Cizirî ve Said Nursî. “Said Nursî ve Tasavvuf” içinde. İstanbul: Etkileşim.

Resûl, İ. M. (1979). Ahmedî Xanî, Şa’run ve Mufekkiren ve Feylesûfen ve Mutesevvifen.

Bağdat.

Şakeli, F. (1996). “The Kurdish Qasida”, Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Clasical Tradition and Modern Meanings. Stefan Sperl and Christopher Shackle (Eds). Leiden.

Tenik, A. (2012). Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi. İstanbul: Bor’lu Ahmed Kuddusi Vakfı.

Tenik, A. (2015). Tarihsel Süreçte Kürt coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Nûbihar.

Uryan, B.T. (2012). Dubyeti. (S. Kara, haz.). İstanbul: Nûbihar.

Uzun, M. (1999). Kürt Edebiyatına Giriş. İstanbul: Belge.

Veled, S. (2014). İbtidânâme. (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: İnkılâp.

Yaşın, A. (1983). Bütün Yönleriyle Cizre. Cizre: Dicle Kitabevi.

ez-Zivingî, A. b. M. (1987). el- İkdu’l-Cevherî fî Şerhi Dîvânî’ş-Şeyh el-Cizîrî (Cilt 1-2) (2. Basım) Dimaşk.