





Şırnak Üniversitesi Yayınları

No: 21

Akademi Serisi: 14

SUFİNİN AKİDESİ

(Molla Ahmed el-Ciziri Örneği)

Ruhullah ÖZ

ISBN

978-605-80962-1-9

Genel Yayın Koordinatörü

Prof. Dr. Mehmet Emin ERKAN

Editör

Doç Dr. İbrahim BAZ

İç Düzen ve Kapak Tasarım

Abdullah Özgür ORAL

Matbaa Sertifika No: 22114

Birinci Baskı

Şubat 2019

Mardin

Baskı-Cilt

Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık
Yayıncılık Amb. Dağ. San. ve Tic. Ltd. Şti
0482 213 16 56 - 212 11 58

Copyright© Şırnak Üniversitesi Yayınları

Yeni Mahalle Cizre Caddesi

Mehmet Emin Acar Kampüsü 73000 ŞIRNAK

Tel : +90 486 216 82 41- web : www.sirnak.edu.tr

SUFİNİN AKİDESİ

(Molla Ahmed el-Cizîrî Örneği)

Ruhullah ÖZ

SUNUŞ

Üniversiteler evrensel bilginin üretildiği ve toplumla paylaşıldığı yerlerdir. Bilginin paylaşılması birçok kanalla gerçekleşir. Toplum ve özellikle hedef kitle olan akademik çevrelerle bilgiyi paylaşmanın yöntemlerinden biri de yayıncılıktır. Yapılan her bilimsel yayın, bir yandan verilen emeğin kıymet bulması iken diğer yandan bir çok yeni bilimsel çalışmanın temeli olma özelliğini taşımaktadır.

Dünya bilim ve düşünce tarihini etkileyecek birçok önemli fikir ve çalışma, yayına dönüşemediği için sahibi ile birlikte unutulup gitmektedir. İşte bu nedenle Şırnak Üniversitesi olarak akademisyenlerimizin yıllarca emek vererek hazırladıkları tezlerini yayınlamayı bilimsel bir gereklilik olarak gördük.

Bugüne kadar sadece sempozyum kitaplarımızla yer aldığımız yayın faaliyetine yeni bir sayfa açarak doktora ve yüksek lisans tezlerini de bilim insanlarının dikkatine sunmaya başladık.

Akademik çalışmaları içerik ve görsellik açısından en kaliteli şekilde araştırmacıyla ve okuyucuyla buluşturmanın çabası içerisindeyiz.

Basım ve yayın faaliyetlerimiz Şırnak Üniversitesini her an bir adım ileriye götürme hedefimizin önemli bir parçası olacaktır.

Bu vesileyle Şırnak Üniversitesi Yayınlarından eserleri yayınlanan akademisyenlerimize ve eserlerin hazırlık ve baskı süreçlerinde katkı sağlayan yayın birimimize teşekkür ediyorum.

Yeni ufuklar açacak yeni kitaplarda buluşmak temennisiyle...

Prof. Dr. Mehmet Emin ERKAN
Rektör

Ruhullah ÖZ

1979 yılında Mardin'nin Dargeçit ilçesine bağlı Bağözü (Tiriwa) köyünde dünyaya geldi. 1994 yılında Batman İmam-Hatip Lisesi'nden, 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalında yüksek lisansını, 2018'da Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalında doktorasını tamamladı. 1997-2015 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip, vaiz ve manevi rehber uzman olarak çeşitli kademelerde vazife yaptı. 2016 yılında Şırnak üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Dalında Öğretim Görevlisi olarak göreve başladı. 2019 yılında Şırnak üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalında Dr. Öğretim Görevlisi olarak atandı. Halen aynı kurumda Kelam Bilim Dalında Dr. Öğretim Görevlisi olarak görevini sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ NİYETİNE	IX
-----------------------	----

GİRİŞ	1
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

1.MELAYÊ CİZİRÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ	5
1.1.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Biyografisi	5
1.2.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin İlmî Kişiliği, Fıkhi, İtikadi ve Tasavvufi Mezhebi.....	20
1.3. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Eserleri.....	25
1.3.1. Divan'ın Muhtevasına Genel Bir Bakış.....	36
1.3.2. Divan'ın Estetik Dil Yapısı.....	39
1.3.3. Divanda Kullanılan Semboller.....	49
1.3.4. Mela'nın Divanda Kullandığı Edebi Sanatlar.....	75
1.3.5. Divanda Kullanılan Aruz Vezinleri Kalıpları.....	89
1.4. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Bilgi Teorisi ve Kaynakları.....	102
1.5. İslam Düşüncesinde Varlık Kategorileri ve Mela'nın Varlık Teorisi	131
1.5.1. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi	138

İKİNCİ BÖLÜM

2.MOLLA AHMED EL-CİZİRÎ'NİN DİVAN'INDAKİ KELAMİ KONULAR ve CİZİRÎ'NİN KELAMİ DÜŞÜNCESİ	148
2.1. İlahiyat Konusu ve Allah'ın Varlığını Esmâ-i Hüsnâ'sı İle İspatı.....	150
2.1.1. Esmâ-i Hüsnâ'nın Nas'taki Yeri ve Önemi.....	154
2.1.2. Esmâ-i Hüsnâ İle Allah'ı Tanımak	155
2.2. Molla Ahmed el-Cizîrî'ye Göre Esmâ-i Hüsnâ ve Divanda Geçen Esmâ-i Hüsnâ'lar.....	166
2.2.1. Nas İle Sabit Olduğu Formu İle Divanda Zikredilen Esmâ-i Hüsnâlar.....	167
2.2.2. Mela'nın Esmâ Listesinde Allah'a İzafe Edilen Kıyasî Esmâ'lar.....	201
2.2.3. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Allah'a Atfettiği Kürtçe İsimler.....	206
2.2.4. Nassın Mefhumundan Yola Çıkarak Oluşturulan Kürtçe İsim-Sıfat Tamlamalar	212
2.3.Allah'ın Sıfatları	220
2.3.1. Allah'ın Sıfatlarının Sayısı	223
2.3.2. Sıfatların Çeşitleri.....	224
2.3.3.Kelam ve Tasavvufta Zat-Sıfat İlişkisi.....	278
2.3.4.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Efulu'l-İbad Teorisi	288
2.3.5.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Düşüncesinde Hidayet ve Delalet.....	295

3.1. NUBÜVVET.....	310
3.1.1. Mela'nın Dilinden Hz. Muhammed'e Naat.....	311
3.1.2. Hz. Muhammed'in İlk Yaratılan Nur Olması	314
3.1.3. Molla Ahmed el-Cizirî'nin Lewlake Hadisine Yaklaşımı.....	317
3.1.4. Divanda Peygamberlerin Görevleri: Tebliğ, Tebyin Tebşir ve İnzar.....	320
3.1.5. Nübüvvetin İspatı: Mucize.....	320
4.1.SEM'İYYAT ve MOLLA AHMED el-CİZİRÎ'NİN DİVANINDA AHİRETE DAİR KONULAR.....	331
4.1.1. Ahiretin Varlığına Dünyanın Fani Oluşunun Delil Gösterilmesi.....	331
4.1.2. Ahiretin Varlığına Ahir Zamanın Delil Gösterilmesi..	332
4.1.3. Nefh-i Sûr'un Ahiretin Habercisi Olması	333
4.1.4. Kıyametin Kopuşunun Ahiretin Varlığına Delil Oluşu	333
4.1.5. Ölümün Ahiretin Habercisi Olması.....	334
4.1.6. Ölümün Ani Habercisi: Ecel	335
4.1.7. Ebediyete Yolculuk: Ba's.....	335
4.1.8. Ahiret Yurdunun Ödüllerinden Havz-ı Kevser.....	336
4.1.9. Ahiret Yurdunun Nurani Varlıkları Melek ve Huri....	337
4.1.10. İnananların Dünyevi ve Uhrevi Düşmanı Şeytan....	338
4.1.11.Ahiretin Mutluluk Yurdu Cennet.....	339
4.1.12. Ahiretin Ebedi Mutsuzluk Yurdu Cehennem.....	340
4.1.13. Bir Hasad Yurdu Olarak Ahiret.....	340
4.1.14. Günahkârların Umut Kapısı: Şefa'at.....	341
4.1.15. Hüsnün Ziyadesi: Ruheyetullah	342
SONUÇ	344
KAYNAKÇA	346

ÖN SÖZ NİYETİNE

Tarihin gidişatına yön veren belli başlı tarihi hadiseler olduğu gibi toplumların sosyal, siyasal, kültürel ve ahlaki kimliğinin oluşmasına etki eden şahsiyet de olmuştur. Tarih, kendisinde iz bırakan bu şahsiyetlerden kimilerinin üstlendikleri görevleri kayıt altına alıp ardıllarına miras olarak aktarırken kimilerini de kayıt dışı kalma bahtsızlığıyla baş başa bırakarak tarihten izlerinin silinmesine seyirci kalmıştır. Oysa tarihin asli vazifesi, olumlu veya olumsuz tarihte etkin olan şahsiyetlerin hayat serüvenini kayıt altına almaktır. Tarihin bir diğer vazifesi de tarihe mal olmuş şahsiyetlerin geçirmiş oldukları düşünsel evreleri, ardıllarına bıraktıkları ilmi mirası, sahip oldukları metot ve sistemleri ve bunların işleyiş biçimlerini zaptu rapt altına alıp kendi sicilinde tescil etmektir. Ne var ki tarih, her zaman ve herkes için bu vefa borcunu aynı oranda ifa etmemiştir. Tarih, belli kesitlerinde önemli roller üstlenmiş kimi şahsiyetlere karşı vefasız davranarak bu görevini ihmal etmiş, sorumluluğunun gereğini yerine getirmeyerek kimi şahsiyeti nisyan köşesine atmış ve onları tarihen ölüme mahkûm etmiştir.

IX

Tarihin vefasızlığından nasibini alan şahsiyetlerin başında şarkın tasavvuf piri Molla Ahmed el-Cizîrî geliyor desek abartmış olmayız. Zira kayıt dışı kalmanın bahtsızlığına maruz kalan Molla Ahmed el-Cizîrî tasavvuf, felsefe ve edebiyat olmak üzere birçok İslami disiplinde çağdaşlarına fark atacak kadar mahir olmasına rağmen yine de üstü örtülü ve keşfedilmeyi bekleyen doğunun gizli hazinelerinden biri olarak kalmıştır. Bu nedenle tarihin kayıt dışı ihmaline uğrayanların başında gelen ve şarkın en önemli simalarından biri olan Cizîrî'nin farklı yönlerinin gün yüzüne çıkarılmayışı ve yeterince akademik ilmi mahfillerde konuşulmayışı bizleri onu araştırmaya sevk eden en önemli muharrik güç

olmuştur. Kayıt dışı tarihin hazin örneklerinden olan Cizîrî'yi ölümsüzleştiren ve onun anılmasını zorunlu kılan en önemli eseri hiç kuşkusuz Kürt edebiyatının zirvesinde yer alan divanıdır.

Tasavvuf, edebiyat ve şiirde Gülistan'ın sahibi Sa'd'ı Şirazi'ye meydan okuyacak kadar iddialı olan Molla Ahmed el-Cizîrî'nin sahip olduğu ilmi birikim, üstlendiği ilmi misyon ve irfani fonksiyon araştırmacılarından hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Bu nedenle yaşadığı döneme damgasını vuran ama ardıllarına bıraktığı ilmi mirası hak ettiği ilgiyi görmeyen Cizîrî, derinlemesine araştırılmayı hak eden bir şahsiyettir. Bu mütevazı çalışma, bilginin oldukça geliştiği ve ufuk açıcı bir biçimde çeşitlendiği günümüzde Cizîrî'nin tasavvufi perspektifinden kelami konulara yaklaşımını, onun akidesini metodolojik açılardan incelenmesini epistemolojik bir zaruret olarak addeder ve iş bu gerekçelerden dolayı Cizîrî'nin çeşitli yönlerini farklı branş uzmanları tarafından irdelenmesini, objektif bir şekilde muhtelif zekalar tarafından analitik ve kritize edilmesine öncülük etmeyi hedeflemektedir. Amacımız, Mela'nın tasavvufi zaviyesinde modern aklın, irfansız ve hikmetsiz çağdaş bilginin sekülerist anlayışın çarkları arasında sıkışmasına bir soluk salık vermesini, işin maddi boyutuyla beraber manevi boyutunun da gerekliliğini kanıtlayacak tasavvuf patentli bir şahsiyetin manevi mirasını meraklılarıyla buluşturmaktır.

Bu açıdan Cizîrî'nin tasavvuf metodolojisi ve irfani uygulaması, disiplinler arası etkileşimin malumat açısından ispatlaması bakımından oldukça araştırılmaya değer bir materyale sahip olduğunun iddiasındayız. Cizîrî'nin, bir mutasavvıf gözüyle itikadi konuları dâhiyane bir düşünce işçiliği ile işlemesi, kelim ve tasavvufun girift konularını Kürt dilinin kendisine kazandırdığı akıcı üslupla sentezleyip temellendirmesi bu iddiamızın en somut kanıtıdır. Bu bakımdan Cizîrî'nin engin mirası, akademik açıdan

derinlemesine araştırılmayı hak edecek kadar değerlidir. Cizîrî'nin iyice araştırılıp anlaşılması, hem bölge halkının irfani ve manevi hissiyatının canlanmasına hem de ortak kültürel değerlerin tekrardan kaynaşmasına vesile olacağı inancındayız. Nasıl ki Konya Mevlana ile ekonomik, kültürel ve manevi değerlerin buluşma noktası olduysa Cizre de Mela ile sevginin ve barışın, irfan ve farklı kültürlerin birlikte yaşama formülünün adresi olacaktır.

GİRİŞ

1567-1640 yılları arasında Şırnak'ın Cizre ilçesinde yaşamış olan Molla Ahmed el-Cizîrî'nin elimizde bulunan tek eseri divanıdır. Melayê Cizîrî mahlasıyla şöhret bulan el-Cizîrî'nin Divan'ı ortaçağ tasavvuf kültürünün özelliklerini, fikri ve ahlaki eğilimlerini yansıtan şark tasavvuf edebiyatının en köklü fikri ve edebi geleğinin canlı bir mümessili olmakla beraber aynı zamanda Kur'an'dan yapılan birçok iktibasla desteklenen hakika bir manevi üsluba sahip bir eserdir. Mela divanda tasavvuftan felsefeye, kimi tarihi şahsiyetten siyasete, belagattan astronomiye akaitten fıkha birçok konu ve disiplinlere göndermelerde bulunmuştur. Mela'nın es geçmediği dahası fikri omurgasını üzerine inşa ettiği temel disiplinlerden biri de akaittir. Mela akaid ve kelama dair düşüncelerini söz ustalığının gücünden yararlanarak şiir diliyle aktarmaya çalışmıştır.

1

Mela, 'kişi zamanın oğludur' vecizesine uygun bir tarzda kelami konuları yaşadığı çağın konseptine uygun işlediği görülmektedir. Bilindiği gibi 15. yüzyılın son çeyreğinde kelim disiplini büyük ölçüde mütahhirun kuşağının düşünce tarzını yansıtmaktadır. Artık kelim disiplinin konu yalpazesi, ilahiyat, nübüvvet ve semiyyat ile sınırlandırılmayıp her var, var olması hasebiyle kelim araştırma konusu olmuştur. Bir başka deyişle kelim, salt inançsal bağılıktan ziyade kelami konuların felsefesinin yapıldığı yabancı akımlara karşı muarizların yöntemi ile inanç ilkelerinin muhafaza ve müdafaa edildiği bir forma bürünmüştür. Melayê Cizîrî'nin divanı böyle bir zaman diliminin ürünü olması hasebiyle tasavvufi cenahın kelami konulara yaklaşım tarzına ışık tutması açısından büyük önemi haiz bir kaynaktır.

Muteahhirun döneminde yeni bir forma bürünen sistematik kelimanın konu yelpazesi değişmiş ve kelim yeni bir konu kon-

septine kavuşmuştur. Artık kalam eserlerinin ilk konusu öncekilerin aksine ilahiyat olmaktan çok ya umur-i ammedir ya da bilgi teorisidir. Bununla beraber kalamcılarının bilgi teorisi ve bilgiye kaynaklık eden istidlal yöntemleri ile tasavvuf erbabının istidlal yöntemleri birbirinden farklıdır. Kalamcılarının bilgi teorisi akli istidlale dayalı iken mutasavvıfların ise daha çok sezgiye dayalıdır. Eş bir deyişle kalamcılar, diyalektik yöntemi savunurken sufiler keşif ve sezgiye dayalı yöntemi benimsemişlerdir. Bu nedenle sufiler, çoğu kelami problemi temellendirmede sofistlik kıyas yöntemini kullanmışlardır. Ayrıca sufiler, varlık ve varlık kategorilerine dair düşüncelerini de bu paradigmaya uygun tarzda işlemişlerdir.

Kalam ve tasavvuf arasında var olan bir diğer ayrışma noktası da istidlal yöntemlerine dairdir. Örneğin kalamcılar, Allah'ın varlığı ve birliğini belli başlı kelami istidlal yöntemleri ile ispatlarken sufiler ise konuyu daha çok Vahdet-i Vucüd doktriniyle temellendirmeye çalışmışlardır. Kalamcılar, kaza ve kader gibi girift problemleri çözümlemede insanın irade, kuvvet ve istitaatini esas alarak daha çok akılcı yöntemi çözüm aracı yaparken sufiler ise daha çok salt tasavvufi teslimiyetçilikliyle tebarüz etmişlerdir. İş bu farklı yöntemlerden dolayı mutasavvıfların kelami konuları temellendirmesi hususunda takındıkları tavrın vuzuha kavuşması açısından Mela'nın divanı önem arz etmektedir. Bu noktada Mela'nın divanı, tasavvuf perspektifinden kelami konuların nasıl değerlendirildiğinin somut bir örneğidir.

Molla Ahmed el-Cizîrî, divanın ana temasını coşkulu ilahi aşk etrafında örülen tasavvuf felsefesi üzerine kurmuş olmasına rağmen yine de o diğer İslami disiplinlere değinmeden geçmemiştir. Daha doğru bir ifade ile Mela, tasavvufi aşk dilini diğer disiplinler hakkındaki düşüncelerine tercüman kılmıştır. Mela, felsefeden konuşurken sufi bir filozof, fıkihtan söz ederken sufi bir fakih,

akaitten bahsederken de sufi bir kelamcı dileyile meramını ifade etmeye çalışmıştır. Mela'nın klemşörlüğünü konuşturduğu ve düşüncelerini tasavvufi bir dile evrilerek ifade ettiği temel İslam bilimlerinden biri akaid/kelamdır. Bu nedenle divanda dikkatleri üzerine celb eden en önemli konulardan biri, bir mutasavvufun perspektifinden itikadi/kelami konuların işleniş ve temellendirme biçimidir. Zira kelami konuların temellendirilmesinde kelamcılar ve sufilerin tutumları hep farklı olmuştur. Sufilerin tutumuyla kelamcılarının tutumları arasındaki temel ayrım, kelamcılarının şeriat ve hakikati bir ve aynı şey olarak kabul etmelerine karşılık sufiler bu ikisini kalın çizgilerle birbirinden ayırmış olmalarıdır. Bu nedenle her iki disiplin sahiplerinin temel yaklaşım farklılıkları doğru bir şekilde anlaşılmadan onları aynı platformda buluşturmak mümkün değildir.

Sufi, doğrudan Allah'tan gelen bir itikada sahip olduğunu savunduğu için delillere dayalı dış âlemle pek fazla ilgilenmez. Bu nedenle sufi, çelişkili görünen istinbata dayalı delillere dayanma yerine kalp ve sezgi ile ilahi olana/keşfe ulaşma çabasındadır. Bu nedenle şayet kelamcılar ile sufiler kendi aralarında ihtilafa düşüyorlarsa bu ilahi hikmetin adil bir şekilde tevziinden dolayıdır. Zira kelam, itikada dayalı konularda ortaya çıkan problemleri izale etmeyi hedeflerken tasavvuf, hakikatin çeşitliliğinden dolayı sufiyane tecrübenin çok yönlü derece ve durumlarına uygun bir metod uygulamıştır. Bu açıdan çalışmamızda birbirlerine zıt gibi görünen iki kutbu aynı konuların izahı ve problemlerin çözümü noktasında buluşturmayı açamladık. Bunu da çok yönlü ilmi donanımına sahip bir şahsiyetin düşünce dünyasının sınırları çerçevesinde araştırmayı uygun gördük.

Mela, düşünce tarihi bakımından yaşadığı çağın âlim profiline karakteristik özelliğine uygun olarak felsefe, tasavvuf ve kelam başta olmak üzere birçok İslami disipline özgü konu ve

kavramı divanının dizelerine işlemiştir. Sufi kimliği ön planda olmasın arağmen onun kimi kelami konuların temellendirilmesinde mutasavvıflar gibi düşünmediğı gözlerden kaçmamaktadır. Örneğın genel sufi yaklaşım akli istidlale karşı mesafeli iken Mela, Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamada kelimcilerin çoğı delillendirme argümanlarını dizelerine işlediğı görölmektedir. Mela'nın kelami konuları analiz özgünlüğü ve seleflerine olan tutum ve yöntem farklılığı bizi divanı kelami bir açıdan araştırmaya sevk etmiştir.

Çalışmamızın temel amacı, Mela'nın divanında bahsi geçen kelim disiplini ile alakalı kavram ve konuları hem Kur'an'a hem sünnete hem de belli başlı kimi İslam kelim ekollerinin akaid ile ilgili düşüncelerine arz edip bir mutasavvıfın tasavvufi penceresinden kelimî konulara olan yaklaşımını irdelemektir. Bir başka deyişle doğuda asırlarca diğer bütün ilim dallarına rengini veren tasavvufun akaid ve kelim konuları üzerindeki etkisini ve tasavvufun kıskacında evirilen kimi kelimî konuların nasıl bir muhteva ve sunum değişikliğine uğradığını tespit etmektir. Bir diğer gayemiz de şark tasavvuf erbabının kelimî konulara olan bakış açısını Molla Ahmed el-Cizîrî'nin kelimî konuların tasavvuf perspektifinden ele alış biçiminin şifrelerini çözmeye çalışmaktır. İlke dinen bu temel gayelerle çalışmamızın kelami açıdan tahkiki bir inancın inşasına, tasavvufi açıdan da ruhların terbiyesi, nefislerin tezkiyesi ve masivanın tasviyesine vesile olmasını Allah'tan niyaz ediyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.MELAYÊ CİZİRÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Biyografisi

Melayê Cizîrî'nin hayatını araştıran araştırmacıların ittifa-kına göre Mela'nın asıl adı Ahmed b. Muhammed el- Boti/Bohtî el-Cizîrî'dir.¹ Nitekim Cizîrî de Arapça biten şiirlerinin son fıkrala-rında genellikle asıl adı olan Ahmed ismini mahlas olarak kullan-mıştır.² Cizîrî'nin biyografisini araştıran araştırmacıların ekseri-yetine göre onun asıl adı Ahmed iken en meşhur lakabı da *Melayê Cizîrî* (Cizreli İmam)'dır. Cizîrî, yaşadığı dönemde daha çok *Şexe Cizirê/Cizre*'nin Piri ve *Reisü's-Şüara/Şairlerin Reisi* olarak tanınır-dı.³ Cizîrî ile alakalı araştırmacılar arasında birçok konuda derin anlaşmazlıklar olmasına rağmen, Cizîrî'nin adı, mensubu olduğu aşireti ve doğum yeri konusunda fikir birliği olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmacıların ittifakıyla Melayê Cizîrî, Şırnak ilinin Cizre⁴ ilçesinde dünyaya gelmiştir. Zamanında Doğu ve Gü-

¹ Belic Şirko, *el-Kadiyyetü'l-Kurdiyye*, Matbaatü's-Se'ade, Mısır, 1930, s. 22; Muhammed Emin Zeki Bey, *Hulasetu Tarihu'l-Kurd ve Kürdistan*, Matbaatü Muhammed Ali Unî, Bağdat, 1961, s. 336; *Meşahiru'l-Kurd ve Kürdistan fi Ahdi'l-İslamî*, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1947, s. 208; el-Mai Enver, *el-Ekraud fi Behdinan*, s. 168; Ahmed Zivingî, *el-'Akdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, Daru Nuru's-Sabah, Şam, 1996, s. 9; Tahsin İbrahim Doskî, *el-Medhel li Diraseti'l-Edebi'l-Kurdi*, Mektebetü Medbulî, Kahi-re, 1999, s. 129.

² *Er bi kuştin wer bi hiştin emr û fermana te bit*
Ahmedu 'ebdu reqîqun wafîqun beyne'l-'ebîd (Cizîrî, *Diwan*, Daru Nuru's-Sabah, Şam, 1996, s. 229.)

Öldürmek yahut sağ bırakmak olursa eğer buyruğun
Durup beklemektedir emrini kölelerinden Ahmed kulun, Osman Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, Nübihar Yay., İstanbul, 1996, s. 285.

³ Kanate Kurdo, *Tarixa Edebiyata Kurdi-Kürd Edebiyatı Tarihi*, Özge Yay., Ankara, 1992, s. 35.

⁴ *Cizre*, Şırnak iline bağlı, Cudi dağının eteklerinde yer alan Cizre şehri Irak sınırının 70 km batısında yer alan bir yerleşim alanıdır. Mezopotamya'nın kadim ilim merkezlerinden bir tanesi olan Cizre şehri İslami kaynaklarda Ceziretü İbni Ömer veya Ceziretü Bohtan diye geçer. Yakut el-Hemevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru İhyau't-Turasu'l-Erebi, Beyrut, 1987, c.II, s.138.

neydoğunun ilim merkezi sayılan Cizre şehri, tarihi kaynaklarda ⁵ Ceziretü İbni Ömer veya Ceziretü Botan⁶ olarak geçer. Araştırmacıların ihtilafa düşmedikleri bir diğer husus da Cizîrî'nin Cizre yöresinin köklü aşireti olan Botan/Bohtan aşiretinin Ensari koluna mensup olduğu bilgisidir.⁷ Nitekim Mela da Botan aşiretine mensubiyetini şu şekilde dile getirmiştir.⁸

Gulê baxê iremê Bohta nim

Botan cennetinin bağının gülüyüm

Molla Ahmed el-Cizîrî, **Diwan**, s. 229.

6

Molla Ahmed el-Cizîrî, çağdaşı çoğu müellif gibi belli başlı mahlaslar⁹ kullanmıştır. Zira Mela'nın yaşadığı dönemde mahlas kullanmak bir gelenek olmuştur. Mela, divanında çoğunlukla Mela/Mele, Nişanî ve Ahmed mahlasını kullanmıştır.

a- *Mela* veya *Mele*¹⁰: Mela, Arapçada sahip/efendi anlamlarına gelen 'mevla' kelimesinden dönüşmüş ve Türk-

⁵ Yakut el-Hemevî, **Mu'cemu'l-Büldan**, Daru İhyau't-Turasu'l-Erebi, Beyrut, 1987, s. 123.

⁶ Abdalbaki Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, Nübihar, Yay. İstanbul, 2010, s.14.

⁷ Şerefhan Bidlisî, Cizîrî'nin mensubu olduğu Ensari aşiretin soy kütüğünün Halid b. Velide dayandığını savunur. Şerefhan Bidlisî, **Şerefname**, Matbaatu Vezaretü't-Terbiyye, Erbil, 2001, s. 147.

⁸ Molla Ahmed Cizîrî, **Diwan**, Daru Nuru's-Sabah, Şam, 1996, s. 231; Mela'nın divanından alıntılarımız şiirlerin Türkçe tercümelerinde genellikle Osman Tunç'un "**Mele Ahmedê Cizîrî Diwan**" adlı eserini esas aldık. Şiirlerin sayfa numarası dipnotlarında ise Molla Ahmed Zivingî'nin "**el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwanî's-Şeyhi'l-Cezerî**" adlı eseri baz aldık.

⁹ Mahlas, Diwan şairlerinin şiirlerinde kullandıkları takma addır. Mahlas, şiirlerin başka şiirle karışmasını önler. Bazı şairlerin kendi adlarını mahlas olarak kullandıkları da olur. Mahlaslar daha çok iki veya üç heceli kelimelerden seçilir. Üç hecelik mahlaslarda hecelerden biri kısa olur. Bunun nedeni, kelimeye aruzun her kalıbına uyum gösterebilecek bir kıvraklığın bulunmasıdır. Mahlaslar genellikle şairin kendi mizacına uygun olarak seçilirdi. Iskender Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, Kapı Yay., İstanbul, 2004, s. 294.

¹⁰ Melayê Cizîrî diwanının değişik yerlerinde çoğunlukla da şiirlerinin son beyitlerinde 146 kez *Mela/Mele* mahlasını kullanmıştır.

çedeki molla kelimesinin karşılığı olan Kürtçe bir isimdir.¹¹ Mela, Kürt geleneğine göre medrese tahsilini bitirip icazet alan ve özellikle İslami ilimler alanında ders verip talebe yetiştiren din bilgini ve üstat anlamına gelir.

b- *Nişanî*: Şeyh Ahmed Cizîrî'nin kullandığı bir diğer mahlas da *Nişanî*¹² mahlasıdır. *Nişanî*, nişan sözcüğünün nisbesidir. Nişan, hedef, alamet veya vücuttaki 'ben' anlamlarına gelir. Mela, *Nişanî* mahlasını her iki anlamda da kullandığı gözlerden kaçmamaktadır. Mela, *Nişanî*'yi kimi zaman kendini ilahi aşk oklarının hedef tahtası gördüğü için hedef anlamında kimi zaman da sevdiğinin yanaklarındaki siyah noktalara meftun olduğu için de 'ben' anlamında kullanmıştır. Mela, gazel ve kasidelerinde bu her iki mahlası da kullanmıştır. Mela, ilk dönemlerde *Nişanî* mahlasını çokça kullanırken hayatının ilerleyen dönemlerinde ise *Nişanî* mahlasını terk edip sahip olduğu ilmi kariyeri de ifade eden *Mela* mahlasını daha çok kullanır olmuştur.¹³ Bu sebeple halk arasında daha çok *Melayê Cizîrî* olarak tanınmıştır. Biz de çalışmamızda Molla Ahmed Cizîrî'ye atfen hem kısalığından hem de kullanımı daha yaygın olduğundan *Mela* mahlasını kullanacağız.

c- *Ahmed*: Cizîrî'in kullandığı bir diğer mahlas da Ahmed mahlasıdır. Cizîrî, özellikle Arapça şiir ve mülemmalarında kendi özel ismi olan *Ahmed*'i mahlas olarak kullanır.

¹¹ Tahsin İbrahim Doskî, *Mu'cemu Şuerai'l-Kurd*, Spirez Yay., Duhok, 2008, s. 61.

¹² Cizîrî, *Nişanî* mahlasını diwanın 14 yerinde kullanılmıştır.

¹³ Ferhad Shakely, *Melayê Cizîrî Şiirinin Estetik Boyutları*, Çev. Ayet Aram; Halid Cemil Muhammed, *Şairü'l-Hubbi ve'l-Cemal (Melayê Cizîrî Sevgi Ve Güzelliğin Şairi)*, çev. Ümit Demirhan, Hivda Yay., İstanbul, 2008, s.13.

Şark dünyasının birçok şair, müellif ve düşünürü gibi Molla Ahmed Cizîrî'nin de hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımızı peşinen ifade etmek mecburiyetindeyiz. Mela'nın divanını Türkçeye tercüme eden Osman Tunç'un belirttiği gibi şark dünyasının tarihi şahsiyetlerin hayatlarının yeterince kayıt altına alınmaması biraz da şark dünyasının gizemli bir hayata olan tutku ve aşinalığından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Zira bir kişinin hayat hikâyesinin kayıt altına alınmaması o kişinin etrafında daha çok mistik bir atmosferin oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum da şark insanının daha çok hoşuna gider.¹⁵

Mela'nın doğum tarihi doğulu birçok ilim adamı ve şairi gibi kesin olarak bilinmemekle beraber –özellikle divanını şerh eden şarihler tarafından- yine de konuyla ilgili belli başlı araştırmalar yapılmış ve tahminler ileri sürülmüştür. Bu nedenle yapılan araştırmalarda Mela'nın doğum ve ölüm tarihi ile ilgili birbirleriyle çelişen neticelerden kesin bilgilerin elde edildiğini söylemek güçtür. Ancak yapılan araştırma neticelerini kendi içinde bir tasnife tabi tuttuğumuzda doğruya yakın bir kanaatin hâsıl olduğunu söylemek mümkündür.

Kimi araştırmacılar Cizîrî'nin yaşadığı dönemi XII. yüzyıla kadar götürürken Belic Şirko, Cizîrî'nin miladi 1160 tarihinde vefat ettiğini kaydeder.¹⁶ Muhammed Emin Zeki Bey ise *Meşahiru'l-Kurd* adlı eserinde Cizîrî'nin hicri 600'ün sonlarında yaşadığını ve İma- düddin Zengi (öl.1146) ile çağdaş olduğunu iddia eder. Rus doğu

¹⁴ Mela'nın mistik yönüne dair bir sürü mankıbe ve rivayetler anlatılmaktadır. Anlatılanların ilmi bağlayıcı olmasa da onun edebi kişiliğinin etkisini yansıtmı babından şu mankıbe manidardır. Şifahi rivayete göre Mela, Divanını Medrasa Sor (Kırmızı Medrese)'in karşısında dicle nehrinin kenarında bulunan bir taşta yaslanarak yazarmış. Mela'nın aşk terennümlerinden cezbe gelen taş bir kor gibi ısınıp kızarmış. Bu durumu fark eden Cizrelî yaşlı bir bayan her seferinde yoğurduğu hamurunu tandır yerine Mela'nın aşk heybetiyle ısınan taşta yapıstırıp pişirmiş. Anlatılan hikâye her ne kadar bilimsel kaydı bulunmayan şifahi ve mistik olsa da Mela'nın şiirleri yürekleri okşadığı gibi taşları ısıtıp yumuşatacak kadar etkileyicidirler.

¹⁵ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, Önsöz, s. 3.

¹⁶ Tunç, *Mele Ahmedê Cizîrî Diwan*, s. 45;

bilimci Aleksander Jaba ise Cizîrî'nin İmaduddin Zengi zamanında yaşadığını savunur.¹⁷ Mela'nın İmadüddin Zengi zamanında hayatta olduğunu kaydeden bir diğer araştırmacı da 1904 yılında Mela'nın divanını ilk kez neşreden ve onu hayali bir biçimde resmeden Alman oryantalist Martin Hartman.¹⁸

Mela'nın yaşadığı dönemi XII. yüzyıla kadar götüren araştırmacılarından biri de Kanatê Kurdo olarak bilinen Kanat Kalashevich (öl.1985)'dir. Kurdo, Mela'nın şiirlerinde adı geçen İran asıllı Hafız Şirazi ile çağdaş olduğunu söyleyen, onun doğum ve ölüm tarihlerini 1407-1481 olarak veren Alaaddin Seccadi'nin ve 1570-1640 olarak tespit eden Mac Kenzie'nin görüşlerini doğru bulmayarak bu konuda Vezir Nadiri'nin görüşlerini benimsemiştir. Nadiri'ye göre Cizîrî 1101-1169 tarihleri arasında yaşamıştır. Kurdo, bu görüşün doğruya en yakın görüş olduğunu söyleyerek Mela'nın XII. yüzyılın ortalarında yaşadığını savunur.¹⁹

Mela'nın yaşadığı dönemin daha geç bir dönem olduğunu savunan araştırmacılar da vardır. Bunlardan biri Abdulkadir İmadi'dir. Mela'nın divanını istinsah edenlerden biri olan İmadi, Zivingî'nin aktardığına göre Mela'nın hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgiler sunar. Ona göre Mela, 827/1407 tarihinde Cizre'de doğmuştur. Mela'nın divanını Arapçaya şerh eden dönemin Kamışlı müftüsü Molla Ahmed Zivingî, Mela'nın doğum tarihi ile ilgili verilen bilgilerin doğruyu yansıtmadığını ve Mela'nın divanında adı geçen şahıslar üzerine yaptığı çalışmalardan farklı bir sonuca ulaştığını iddia eder.²⁰ Zivingî'ye göre, Mela'nın divanında atıfta bulunduğu kimi tarihi şahsiyetler iddia edilen tarihleri problemli kılmaktadır.

¹⁷ Muhammed Emin Zeki Bey, **Meşahiru'l-Kurd ve Kurdistan fi Ahdi'l-İslamî**, s. 348-349.

¹⁸ Azizan Herekol, (Celadet Ali Bedirhan), **Klasiken Me**, Hawar, Şam, 1941, II, sayı: 33, s. 811.

¹⁹ Qanatê Kurdo, **Tarixa Edebiyata Kurdi-Kürd Edebiyatı Tarihi**, Özge Yay., Ankara, 1992, s. 90.

²⁰ Zivingî, **el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî**, s. 12.

*Ji re'na nêrgizên te'y mest û xûnriz
Zeman bû ehdê cengengîzê Cengîz*

Kan dökücü nergis-misal sarhoş ve güzel gözlerinden ötürü
Zaman sanki savaşın kızıştığı Cengiz dönemine geri döndü

Cizîrî, **Diwan**, s. 270.

Zivingî'ye göre Mela'nın bu beyitte tarihi birer şahsiyet olan Cengiz Han'dan bahsetmesi, yaşadığı tarih aralığı hakkında ipuçları vermektedir. Zira Moğol İmparatorluğunun kurucusu Cengiz Han'ın (ö.1227) XIII. Yüzyılda yaşadığı bilinen tarihi bir vakıadır. Dolayısıyla Mela'nın Cengiz Han'dan bahsetmesi mantıksal olarak Cizîrî'nin Cengiz Han'dan daha sonra yaşamış olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca Mela'nın diğer bir tarihi şahsiyet olan Timur'dan bahsetmesi de diğer bir kanıttır.

*Sef sef mi dîn Hîndû û Zeng
Cengizî hat Teymûrileg*

Gördüm Hind ve zencileri sıra sıra
Cengizle Timurleng gibi saldırı saldırı

Cizîrî, **Diwan**, s. 352.

Mela, görüldüğü üzere bu dizelerde 1405 yılında ölen Timur'dan bahsetmektedir. Mela'nın Timur'a olan atfı, çoğu doğu

bilimci ve diğer araştırmacıların iddia ettikleri kadar onun o kadar erken bir dönemde yaşamadığını göstermektedir.²¹

Mela'nın, divanında birçok tarihi kişilikten bahsettiği bir gerçektir.²² Mela'nın şiirlerinde yer verdiği şahsiyetlerden biri de ünlü Fars şairi Hafız Şirazi'dir.²³ Çoğu doğulu ilim adamı gibi Hafız Şirazi'nin de doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber birçok doğu bilimci tarafından onun XIV. yüzyılın sonlarında (1390) yaşadığı söylenmektedir. Bununla beraber Mela, divanında Hafız Şirazi ile beraber Fars tasavvuf edebiyatının diğer iki önemli ismi olan Sa'di Şirazi ve Molla Cami'nin isimlerini de zikreder.²⁴ Fars edebiyatının önemli siması Bostan Ve Gülistan adlı eserlerinin yazarı olan Sa'di'nin de ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber XIII. yüzyılın sonlarında (1292) olması kuvvetle muhtemel görülmüştür. Mela'nın aynı mısra da adını zikrettiği ünlü mutasavvıf Molla Cami'nin vefat tarihi ise 1492'dir.

²¹ M.Nesim Doru, **Melay'e Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, Nübihar Yay., İstanbul, 2012. s. 16.

²² Cizîrî, atıfta bulunduğu kimi şahsiyeti kendisi için ilham kaynağı sayarken kimi de meydandan okuma amacıyla zikretmiştir. Örneğin Cizîrî, diwanına ünlü Fars şairi Hafız ŞîRâzî'nin Diwanına Yezid b. Muaviye'den mülhem (Cizîrî, Diwan, s.3.) şiiri (Ela ya ey-yühe's-sakî edir ke'sen ve nawilha/ki işq asan nemud evvel veli üftad-i müşkilha (Hafız Şirazi, Diwan, Cihan Danış Yay., Tahran, 1328, s. 17.) ile başlaması ilham aldığı kişiliklere örnek iken ŞîRâzî'ye meydan okurcasına Hafız'a göndermede bulunması meydandan okumasına örnektir. Zira Cizîrî, kendi Diwan'ının Hafız'ın Diwan'ına olan üstünlüğünü şu şekilde ifade eder; *Ger lu'lu'ê mensûrî ji nezmê tu dixwazî/Wer şî'rê Melê bîn te bi şîrazî çî hacet* (Cizîrî, Diwan, s. 129.) Nazmın etrafa saçılmış incilerini görmek dilerse eğer/Gel Mela'nın şiirinde gör olanları Şîraz'a gitmene ne hacet? (Tunç, **Mele Ahmedê Cizîrî Diwan**, s. 241.)

²³ Örneğin Mela divanında ünlü Faris şairi Hafız Şirazi'nin Yezid b. Muaviye'den mülhem “ela ya eyyühe's-Sakî edir ke'sen ve navilha/ki işq asan nemud evvel veli üftad-i müşkilha” (Hafız Şirazi, **Diwan**, Cihan Danış Yay., Tahran, 1328, s. 17) başlaması onun Hafız'dan sonra dünyaya geldiğinin en somut kanıtlarındandır. Ayrıca Mela divanın başka bir yerinde Hafız Şirazi'ye meydan okurcasına kendi şiirinin Hafız'ın şiirlerine olan üstünlüğünü şu şekilde ifade eder.

Ger lu'lu'ê mensûrî ji nezmê tu dixwazî

Wer şî'rê Melê bîn te bi şîrazî çî hacet (Cizîrî, Diwan, s. 129)

Nezmın etrafa saçılmış incilerini görmek dilerse şayet

Gel Mela'nın şiirinde gör olanları Şîraz'a gitmene ne hacet.

²⁴ *Me ra'jewel çî bir xamî kişand axir bi bednami*

Ji rengê Se'dî û Camî ji şuhret pê hisîn amî (Cizîrî, **Diwan**, s. 681.)

Kâlemin hakkımızda neler yazdığını bilir misin ezelde? Sonunda kötüye çıkardı adımızı Sa'di ile Cami'nin aşktaki şöhreti gibi âleme ifşa eyledi bizi

Dolayısıyla Mela'nın yaşadığı dönemi XI. veya XII. yüzyıla götüren görüşler gerçekçi değildir diyebiliriz.

Mela'nın doğumunu XI. veya XII. yüzyıla götüren görüşleri problemli kılan bir diğer delil de divanına aldığı bir Arapça beyittir. Bu beyit, XV. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Hızır Bey ve Ahmed Paşa İbni Velîyüddin el-Hüseynîye ait bir beyittir. Mela'nın bu iki şahsiyete ait şiiri divanına alışı, onun XV. yüzyıl öncesinde yaşamadığının en önemli kanıtlarındandır. Zira tarihi kaynaklara göre Hızır Bey'in ölüm tarihi 1459, Ahmed Paşa'nın ölüm tarihi ise 1497'dir. Mela'nın bu tarihlerde veya daha sonra yaşadığı hesaba katılırsa önceki görüşlerin doğru birer tespit olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Zamanında Suriye'nin Kamışlı Müftüsü olan Molla Ahmed Zivingî, anlattığımız bu tarihi gerekçelerden dolayı Mela'nın doğum tarihi ile ilgili verilen erken tarihlerin doğruyu yansıtmadığını savunur. Bu nedenle Molla Ahmed Zivingî, Aleksander Jaba ile Muhammed Emin Zeki Bey'in Mela'yı İmaduddin Zengi dönemine kadar götürmelerini ve Tebriz hakiki *Han-ı Hanan*'a şiir yazdığı tespitlerini doğru bulmamıştır. Zivingî'ye göre divanda adı geçen İmaduddin ismi, Musul hâkimi İmaduddin Zengi değil dönemin Cizre Emiri'nin kardeşi (veya amcasının oğlu) olan Mir İmaduddin'dir.²⁵ Yine Zivingî'ye göre Mela'nın *Han-ı Hanan* adını Divanında kullanması, bu adı taşıyan Tebriz hâkimini kastettiği anlamına gelmez.

*Xanê xanan lami'ê necma te her purnurî bî
Keştîya bextê te ez bayê muxalif dûrî bî*

Ey hanlar hanı daha nurlu olsun yıldızının parıltısı
Ters esen rüzgârlardan uzak kalsın bahtının gemisi

Cizîrî, **Diwan**, s. 660.

²⁵ Zivingî *el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri*, Mukaddime, (mim), s. 5.

Mela'nın divan şarihlerinde Zivingî'ye göre Cizîrî'nin 'Hanlar Hanı'ndan²⁶ kastı, Tebriz hâkimi Han-ı Hanan değil dönemin Cizre Emiri Azizan ailesinden Han Şeref²⁷ İbni Han Abdal'dır. Mela divanın başka bir yerinde dönemin Cizre emirine şu şekilde methiyeler dizmiştir.

*Ayete'l-Kürsi û En'am heykela toxê te bîn
Sure ê Ummu'l-kitab madarê hadret surî bî*

Ayete'l-kürsi ile En'am süresi asılsın tuğuna
Koruyucu bir sur olsun Fatiha süresi meclisinin etrafına

Cizîrî, **Diwan**, s. 662-663.

Mela, divanın farklı yerlerinde bu 'Hanlar Hanı' ya da 'Cane Canan' diye dolaylı övgü sözcüklerle övdüğü kişiden bahseder. Nitekim Mela, divanın bir başka yerinde ilgili şahsiyete şu şekilde methiyeler dizmiştir.

*Ey şehinşahê mu'ezzem Heq nighedarê te bî
Sureê İnne Fetejna dor û madarê te bî*

Ey yüce şahlar şahı hak koruyucun olsun senin
İnna Fetejna süresi çevrende surun olsun senin

Cizîrî, **Diwan**, s. 652.

Zivingî'ye göre kimi doğubilimcinin iddia ettiği gibi bu dizelerin muhatabı Tebriz hâkimi İmaduddin Zengi ya da Fatih Sul-

²⁶ Farklı el yazma nüshalarında 'Hanlar Hanı' ifadesi yerine 'Canê Canan' ifadesi geçmektedir. Nacî Abdusselam gerhu Diwani"Ç-ğeyhi"l-Cezeri, Spirez Yay., Duhok, 2004, II, s. 104.

²⁷ Zivingî **el-İkdu'l-cevheri fi şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri**, II, s. 652; Nacî, **Şerhu'd-Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri**, c.II, s. 479.

tan Mehmet gibi Osmanlı sultanı²⁸ veya İran Şahı İsmail²⁹ değil, Cizre Emir'inin kardeşi Mir İmaduddin'dir. Zivingî'nin iddiasını destekleyen en önemli kanıt tarihi arkeolojik bulgulardır. Zira beyitlerde de geçtiği gibi bugün yıkılmış ve tahrip edilmiş olan Cizre surlarının etrafında bu minvalde ayetlerin yazılı olduğu tespit edilmiştir.³⁰ Zira önceki dönemlerde şehrin surları, kalelerin giriş kapısındaki figürler, burçların geometrik şekilleri ve şehrin duvarlarına kazılan sözler, o şehrin ayırıcı vasfı sayılırdı. Örneğin Birca Belek (siyah-beyaz kale) Cizre şehrinin en önemli sembolü sayılır. Bu bakımdan Mela, kimi şahsiyetlerden bahsederken satır aralarında o şahsiyetin hüküm sürdüğü yerleşim alanına da dolaylı da olsa göndermelerde bulunmuştur. Bu bakımdan Mela'nın methiyelerine mazhar olan Şerefhan'ın dönemin Cizre Emiri olduğunu teyid eden argümanların bulunması, yukardaki iddaları problemlili kılmıştır. Örneğin Mela'nın aşağıdaki dizelerde methiyelerde bulunduğu kişinin hüküm sürdüğü yere de göndermelerde bulunması bunun en önemli kanıtıdır.

*Ger çi der iqlîmê rabî hate textê seltenet
Padişahê hefti iklîman selamkarê te bî*

Taht-ı saltanatın dördüncü iklimde olsa da senin
Yedi iklim padişahları selamdarın olsun senin

Cizîrî, **Diwan**, s. 655.

²⁸ Fetih süresindeki ayetin geçtiği dizeden hareketle kimileri Mela'nın bu methiyeyi Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmet'e ithafen yazdığını iddia etmişlerdir. Emel Kılıç, **Kültür Tarihimiz Açısından Ortaçağ'da Cizre, Uluslar arası Şırnak ve Cizre Sempozyumu Bildirileri**, ed. M. Nesim Doru, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 404.

²⁹ Mela'nın bu şiiri Şah İsmail'e yazması onun Şah İsmail'den nerdeyse 50 seneye aşkın bir müddet sonra dünyaya gelmiş olması sebebiyle mümkün görülmemiştir. Üstelik Şah İsmail 1514 yılında Yavuz Sultan Selim'e karşı yenilmiştir. Mela ise, söz konusu şiirinde methettiği hükümdarın zaferlerinden bahsetmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Celalettin Yöyler, **Şıroveya Diwana Melayê Cizîrî**, İstanbul Kült Enstitüsü Yay., İstanbul, 2006, s. 17.

³⁰ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 19.

Zivingî, bu ve buna benzer beyitlerin³¹ varlığından ötürü, divanda muteaddiden kendisine methiyeler dizilen *Hanlar Han*’ından kasdın Tebriz Hanı olmadığını Mela’nın dizelerine konu olan şahsiyetin Cizre Emiri olduğunu hararetle savunur. Zivingî, bu minvalde divana yaptığı şerhin mukaddimesinde Mela’nın şiirlerinde geçen ‘îqlîm’ sözcüğünü delil gösterir. Zivingî’ye göre klasik tarih bölge tasnifine göre İslam coğrafyası yedi bölgeye ayrılır. Her bölgeye ise ‘îqlîm’ denilir. Klasik tasnife göre Cizre emirliği dördüncü iklimde yer alır.³² Mela’nın şiirlerinde vurgu dördüncü îqlîm’e olduğuna göre methiyelere mazhar olan Mir de dördüncü îqlîm’ miridir. Dolayısıyla Zivingî, Mela’nın metihiyelerine konu olan kişi dördüncü îqlîm olan Cizre’nin emiri Şerefhan olduğuna göre Mela, müderrislik yaptığı *Medresa Sor* (Kırmızı Medrese)’un kurucusu olan Şeref Han’ın çağdaşdır.

II. Şerefhan hicri 1005/miladi 1596-1597 de hayatta olduğu bilinen bir vakiadır. Buna göre Mela’nın hicri X. yüzyılın sonlarında miladi takvime göre 1540’dan sonra yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir.³³ Zivingî’nin tespitine göre Mela ile Şeref Han’ın kardeşi veya amcasının oğlu Mir İmaduddin ve Feqiyê Teyran (ö.1660) arasında geçen diyaloglar (Müşaareler) da³⁴ bize Mela’nın yaşadığı dönem hakkında ipuçları vermektedir. Zira Mir İmaduddin, II. Şeref Han’dan sonra Cizre Emiri olmuştur. Feqiyê Teyran ise Mela’nın öğrencisi olup Mela ile müşaarada bulunmuştur. Feqiyê Teyran, yaşadığı tarih dilimine şu şekilde atıfta bulunmuştur.

³¹ *Xef wan reşandin dil xedeng teşbihê tîrên Xan Şeref*(Ansızın oklar yağdırdılar kalbime Şeref Hanın okları gibi), Cizîrî, *Diwan*, s. 352.

³² Zivingî, *el-‘İkdu’l-Cevheri fî Şerhi Diwani’ş-Şeyhi’l-Cezeri*, Mukaddime (Lam).

³³ Zivingî, *el-‘İkdu’l-Cevheri fî Şerhi Diwani’ş-Şeyhi’l-Cezeri*, Mukaddime (Lam).

³⁴ *Müşaare*, edebi sanatlardan karşılıklı şiir söyleme sanatıdır.

*Mîm û hê heftê felek çûn ji hicrete dewran gelek çûn
Sal hezar û çil û yek çûn ew xezal anî diyarê*

Mim ve ha şiirinin yazdığım da devran üzerinden yetmiş felek
geçmişti

Bu şiiri yazdığım da ömür üzerinden bin kırk bir yıl geçmişti

Feqiyê Tayran, **Hemû Berhemên Wî**, Belki Yay., İstanbul, 2008,
s. 82.

Feqiyê Teyran, “Ömür yetmişe gelmişti” diyerek hicri 1041/miladi 1631 tarihinde hayatta olduğunu ifade etmiştir. Zivingî, Feqiyê Teyran’ın bu şiirine dayanarak Mela’nın bundan sonra hicri 1050/miladi 1640-1641 tarihine kadar hayatta kaldığını ve bu tarihte vefat ettiğini savunur.³⁵ Mela’nın vefat tarihini 1640 olarak belirleyen bir başka araştırmacı da Mela’nın divanını Arap harflerinden Latin harflerine dönüştürerek yayınlayan Zeynelabidin Zinar’dır. Zinar, Mela’nın doğum ve vefat tarihlerini divanda geçen iki beytten ebced hesabına göre çıkarmıştır. Mela, divanına Hafız Şirazi’den mülhem başladığı Murabbaında şöyle demiştir.

*Ji herfan mah û salê ma nehat der şiklê xalê ma
Kuca danendi halê ma sibikbaranê sahil ha*

Ay ve yılımızın harflerinden çıkmadı bizi anlatan falımız
Selamet sahillerinde yükleri hafif olanlar ne bilir nedir halimiz

Cizîrî, **Diwan**, s. 8.

³⁵ Zivingî, **el-‘İkdu’l-Cevherî fî Şerhi Diwanî’s-Şeyhi’l-Cezerî**, Mukaddime (Mim)

Zinar, beyitte geçen “*Herfan*” ve “*Xalê*” kelimelerinin ebcet hesabına göre 980’e tekabül ettiğini bunun da miladi 1570 olduğunu savunur. Ayrıca Zinar, bu beytin divanın başlangıcı olan *Neweya Mitrîb û Cengê* de geçmesi üzerine bu iddianın güçlü olduğunu altını çizer.³⁶ Zinar, Mela’nın ölüm tarihini de divanda geçen şu beyitten çıkarmıştır.

*Lew elîf tîn me di herfên falan
Ku li şeklê reqemê sersalan*

Elif harfi çıkmakta falımızda her defasında
Yılbaşını gösteren rakam ve çizgilerdeki şekillerde

Cizîrî, **Diwan**, s. 76.

17

Zeynelabidin Zinar, beytin “*şekl*”, “*reqem*” ve “*sersal*” kelimelerini ebcet hesabına tabi tutarak kelimelerin rakamsal değerlerinin hicri 1041/miladi 1641’e tekabül ettiğini söyler. Zinar’a göre Mela, 1570 tarihinde doğmuş, kırk yaşında divanı yazmaya başlamış, 1621 tarihinde Feqiyê Teyran ile müşaarede bulunmuş, 1631’de divanı bitirmiş ve 1640’ta da 70 yaşındayken vefat etmiştir.³⁷

Yakın bir zamanda modern bir Kürtçe ile Mela’nın divanını şerh eden Celalettin Yöyler ise divanın başka bir yerinden seçtiği bir beyti ebcet hesabına tabi tutarak şimdiye kadar iddia edilen tarihlerden farklı olarak Mela’nın doğum ve vefatı için yeni bir tarih iddiasında bulunur. Yöyler Mela’nın şu dizelerini iddiasına delil gösterir.

³⁶ Zeynelabidin Zinar, **Diwana Melayê Cizîrî, (Peşgotin)**, Fırat Yay., İstanbul, 1986, s.12.

³⁷ Zinar, **Diwana Melayê Cizîrî, Peşgotin**, s. 13.

Tîlke enbaun yequûlun-nasu mînna ba'de hîn

Dillere destan olur yıllar geçse de bizden sonra

Cizîrî, **Diwan**, s. 450.

Yöyler, ilgili mısranın ebced hesabını yaparak rakamsal değerini hicri 1027'e tekabül ettiğini iddia eder. Yöyler'e göre bu tarih Mela'nın divanı yazmaya başladığı tarihin başlangıcıdır. Bu tarihte Mela'nın otuz yaşında olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Mela'nın divanında otuz yaşa vurgu, önemli bir vurgudur. Mela'nın bazı şiirlerinde otuz yaş öncesi ve sonrasını iki ayrı ömre işaret eder mahiyette atıfta bulunması, divanını yazarken Mela'nın otuz yaşında olmasını kuvvetlendirmektedir. Örneğin Mela aşağıdaki mısralarda şu şekilde otuz yaşa atıfta bulunmaktadır.

*Sih sal e ji derd û belayê te hîlakin
Hetta bi felek her dirêtin ah û ehê min*

Otuz yıldır helak olduk dert ve musibetlerinle
Ta feleklere ulaştı iniltirlerim ahlarımla

Cizîrî, **Diwan**, s. 455.

Celalettin Yöyler için otuz yaş vurgusu, Mela'nın hayatından önemli bir dönüm noktasıdır. Yöyler'in iddiasına delil gösterdiği ve Mela'nın otuz yaşa vurgu yaptığı bir diğer beyit de şu şekildedir.

*Er nekî rehîmê tu mîro dê çi bit halê me îro
Qet nebê carek esîro girtîyê sîsale ye*

Merhamet etmezsen sultanım ne olur halim benim
Otuz yıldan beri bir gün olsun demedin bana ey esirim benim

Cizîrî, **Diwan**, s. 455.

Celalettin Yöyler, otuz yaş vurgusunu, Mela'nın otuz yaşında eserini yazmaya başladığını delil gösterir. Yöyler'e göre Mela hicri 1027 tarihinde otuz yaşında divanı yazmaya başladığına göre doğum tarihi hicri 997'dir. Bu da miladi takvime göre 1589 tarihine tekabül eder. Mela yetmiş beş yaşında vefat ettiğine göre ölüm tarihi de miladi 1664 olmalıdır.³⁸ Mela'nın divanını Türkçe şerh eden bir diğer araştırmacı Abdalbaki Turan'a göre de Mela'nın *Ji herfan mah û salê ma...* ile başlayan beytinden ebcet hesabına göre 975 sayısı çıkmaktadır. Bu tarih, miladi 1566-1568 tarihlerine tekabül eder. Turan'a göre bu Mela'nın doğum tarihidir. Mela'nın vefat tarihi ise talebesi Feqiyê Tayra'nın kanıtıyla 1640-1641'dir.³⁹

Sonuç itibarıyla Mela, birçok doğulu ilim adamının makûs talihine maruz kalarak sahip olduğu ilmi birikime rağmen doğum ve ölüm tarihleri dahi bilinmeyecek kadar tarihin nisyan köşesine terk edilmiş bir şahsiyettir. Mela'nın divanını şerh eden şarihler ile divanın muhtevasını farklı ilmi perspektiflerle tetkik eden araştırmacılar, her ne kadar bazı materyalleri baz alarak tahminler yürütmüşlerse de bu tam olarak Mela'nın doğum ve ölümü hakkında kesin bir sonuç elde ettikleri anlamına gelmemektedir. Bununla beraber çağdaş dönem araştırmacılarının Mela'nın do-

³⁸ Celalettin Yöyler, **Şiroveya Diwana Melayê Cizîrî**, İstanbul Kült Enstitüsü Yay., İstanbul, 2006, s.18.

³⁹ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 17.

ğum ve ölüm tarihleri ile ilgili yaptıkları akıl yürütmelerde kesin olmamakla beraber neredeyse ortak bir kanıya varılmış gibidir. Başta Zivingî olmak üzere son dönem çalışmalarının ekseriyetinin ortak kanaati onun 17. yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiği yönündedir. Yetmiş beş yaşında vefat ettiği söylenen Mela'nın naaşı, Emir Şerefhan'ın aile fertleri ile beraber *el-Medresetü'l-Hamra* (Kırmızı Medrese)'da metfundur.⁴⁰

1.2.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin İlmi Kişiliği, Fıkhi, İtikadi ve Tasavvufi Mezhebi

Mela, şark geleneğinin yaygın eğitim anlayışı gereği henüz kâmil baliğ olmadan temel dini bilgilerini ilk hocası ve mürebbisi olan babasından almıştır. Daha sonra doğunun eğitim yuvaları olan şark medreselerinde⁴¹ dini ilimler sahasında mütehasşis şahsiyetlerden başta Hakkâri olmak üzere dönemin ilim merkezleri olan Diyarbakır ve İmadiye'de Arapça medrese tahsiline başlamıştır. Mela, otuz iki yaşında Diyarbakır'a bağlı Sıtrebas köyünde Mela Taha adındaki medrese âliminden icazet almıştır. Daha sonra Mela, ilk önce Diyarbakır'a bağlı Serba köyünde akabinde de Hasankeyf'te imamlık ve müderrislik yapıp medrese talebeleri okutarak icazet vermiştir. Mela, belli bir süre Diyarbakır ve Hasankeyf'te kaldıktan sonra memleketi Cizre'ye dönüp yetmiş beş yaşında vefat edinceye kadar Cizre'de kalmıştır. Mela, Cizre'de kaldığı sürece dönemin revaçta olan ilimlerinden; Usul, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Sarf, Nahiv, Mantık, Felsefe, Belagat, Matematik, Kelam, Astronomi, v.b. ilimlerde tam bir maharet ve ehliyet sahibi olarak *Medresa Sor* (Kırmızı Medrese)'da müderrislik yapmıştır.⁴²

⁴⁰ Doski, *Şerhu Diwani's-Şeyh el-Cezeri*, s. 10-11.

⁴¹ Bir eğitim kurumu olarak Şark medreselerinin eğitim sistemi, müfredat kataloğu ve işleyişi ile alakalı geniş bilgi için bkz. Mehmet Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Beyan Yay., İstanbul, 2009.

⁴² Kurdo, *Tarixa Edebiyata Kurdi*, s. 92.

Mela, yaşadığı dönemin ilmi disiplinlerine vakıf olduğu gibi yaşadığı coğrafyanın dillerine de vakıftır. Zira Mela'nın divanı tetkik edildiğinde kullandığı mülemmalardan onun ana dili olan Kürtçenin yanı sıra dönemin diğer dilleri olan Arapça, Farsça ve Osmanlıcaya da yeterince hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca divanın muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla Mela, şark medreselerinde öğretilen alet ilimlerine vakıf olduğundan ziyade tasavvufta mutahassıs bir kişiliğe sahiptir. Bir başka deyişle Mela'nın uzmanlık alanı tasavvuftur desek yeridir. Zira Mela'nın divanda kullandığı tasavvufi kavramlardan onun zengin bir tasavvuf literatürüne sahip olduğu herhalinden bellidir. Asıl uzmanlık alanı tasavvuf olan Mela, diğer İslami disiplinlere dair kimi konuları da tasavvufi bir zaviyeden ele almıştır.⁴³ Böylece Mela, tasavvuf temalı şiirlerinin satır aralarına diğer disiplinlerle olan dirsek temasına, kimi konular hakkındaki düşüncelerine yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Mela'nın tasavvufi şiirlerinin satır aralarına kaydettiği bir diğer bilgi de onun fıkhi ve itikadi mezhebi kimliğine dair olan ipuçlarıdır. Kelamî konulardaki düşünsel çizgisinden hareketle akidede Eş'ari kelam ekolüne mensup olduğu ve çoğunlukla akidede Eş'ari olanların fıkıhtaki mezheplerinin Şafii olduğu genel kabul görmüş varsayımıyla beraber, Mela'nın divanına baktığımızda onun fıkıhtaki mezhebinin emarelerini yakalamamız mümkündür. Bu güne kadar Mela'nın divanı üzerine yapılan ilmi çalışmalar, her ne kadar onun bu yönüne değinmemişlerse de fıkhi çizginin de bazen kelamî düşünceye etki ettiği gerçeğinden yola çıkarak Mela'nın fıkhi kimliğini tespit etmeye gayret ettik. Mela, divanında geçen kimi şiirlerinde belli başlı fıkhi meselelere o meselye dair benimsemiş olduğu fetvaya vurgu yapmakla fıkhi temayülüne göndermelerde bulunmuştur. Örneğin Mela, divandan iktibas ettiğimiz aşağıdaki dizelerde Şafii fıkının ünlü eseri olan Lübaba ve orda geçen bir Şafii fetvaya atıfta bulunarak bu

⁴³ Tunç, **Mele Ahmedê Cezerî Diwan**, s. 18.

fetvayı benimsediğini dile getirip Şafii kimliğinin ipucunu verdiği görülmektedir.⁴⁴

*Cama ne şekerleb bi me dit 'eynê heram e
Fetwa we numa haşiyeya şerha Lubabe*

Tatlı dudaklı sevgilinin sunmadığı kadeh haramdır bize
Zahir oldu bu fetva, Şerhi Lübab'ın haşiyesinde bize

Cizîrî, **Diwan**, s. 649.

Bir düşünürün düşünce dünyasına ya da fikri temayülüne kaynaklık eden ya da ışık tutan en önemli argüman terimlerdir. Zira çoğu terimin tanımı, farklı düşünce disiplinlerinin kimliğinin ipuçlarını vermektedir. Düşünsel temayüle göre tanımları değişen ya da kapsama alanları belirlenen kilit kavramlardan ikisi farz-vecip kavramlarıdır.⁴⁵ Bu iki kavramın tanımlanması ya kullanım alanının belirlenmesi kullanıcısının fıkhi meşrebinin ipuçlarını verir. Nitekim Mela, aşağıdaki dizelerde Şafii mezhebinin bir usul ilkesine atıfta bulunarak farz ve vacip kavramlarını aynı anlamda kullanarak birbirine atfetmiştir. Netice itibarıyla Mela'nın bu ve bunlara benzer göndermeleri, onun fıkhıta Şafii mezhebine mensup olduğu görüşünü pekiştirmiştir.

*Şêweê dilberê bizan sunnet e şêwe 'işwe ferz
Herdu nezer ku bin qeran wacibe e yek kirişme ferz*

Bil ki, sevgilinin nazı sünnet işvesi ise farz olur
Yaklaşınca iki bakış gamze ile göz kırpması vacip olur

Cizîrî, **Diwan**, s. 310.

⁴⁴ Nayif Tahir Mikail, **eş-Şeyhu'l-Cezerî Nehcuhu ve Akidetehu Min Hilali Diwanihi's-Şi'ri**, Spirez, Duhok, 2005, s. 26.

⁴⁵ Fıkıhta bir düşünürün fıkhi kimliğini belirlemede farz-vacip ayrımı belirleyici olduğu gibi kelami kimliğini belirlenmesinde de resul-nebi ve iman-İslam kavramları belirleyicidir. Buna göre rasul ile nebiyi ya da iman ve İslamı aynı anlamda kullanan kişi büyük ihtimalle Maturidi iken her dört kavramı farklı şekil ve muhtevada tanımlayan ise Eş'ari'dir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mela'nın hayatını ve divanını araştırma konusu yapan çoğu araştırmacı, onun fıkhi ve itikadi mezhebine dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Mela'nın itikadi mezhebinin araştırmasından önce onun fıkhi mensubiyetine yoğunlaşmamızın nedeni, fıkhi mezhebinin belirlenmesi büyük oranda itikadi mezhebinin belirlenmesine katkı sağlayacağından dır. Zira genel kabula göre fıkıhta Hanifi olanın itikatta Maturidi olduğu gibi fıkıhta Şafii olanın da itikattaki meşrebi Eş'ari'dir.

Araştırma konumuz Mela'nın itikadi düşünceleri olması hasbiyle onun kelami mensubiyetini gün yüzüne çıkarmayı bir zorunluluk olarak görüyoruz. Zira onun itikadi kimliğini belirlemeden şiirlerine konu edindiği kimi kelami konuları hangi itikadi mezhebin esaslarına göre temellendirdiğini kestirmemiz mümkün olmayacaktır. Bu nedenle Mela'nın itikadi mezhebinin belirlendikten sonra onun kelami konulara hangi zaviyeden yaklaştığı, mensubu olduğu itikadi düşünce ekolünün paradigmasına sadık kalıp kalmadığı ve konulara olan yaklaşımında kendine özgü bir duruşunun olup olmadığı daha net ortaya çıkacaktır. Bu nedenle biz de Mela'nın kalamî mezhep mensubiyetini kimi beyitlerinin muhtevâsından yola çıkarak açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Elde ettiğimiz bulgular neticesinde Mela'nın itikadta Eş'ari olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mela, akaid ve kelama dair düşüncelerini temellendirmede en fazla başvurduğu temel kaynak Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisleridir. Bir başka deyişle Mela, çoğu itikadi meselede Maturidi gibi akli nakle değil nakli akla öncelemiştir. Mela'nın kelami kimliğini deşifre eden en önemli kanıt onun ilahi sıfatların sayısı ve Esmâ-i Hüsnâ'ya olan yaklaşımında görülmektedir. Mela'nın ilahi isim ve sıfatlar konusunda akidede Eş'ari çizgiyi benimsediğini delilleri ile ortaya koyacağımızdan dolayı burada sözü fazla uzatmamayı tercih ettik.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mela'nın asıl uzmanlık alanı tasavvuftur.⁴⁶ Din ilimlerinin farklı alanlarında kâlem oynatmasına rağmen, her şeyden önce Mela bir mutasavvıftır.⁴⁷ Nitekim Mela'nın divanı da tasavvufi argümanla doludur. Bu nedenle Mela, divanında din bilimlerinin diğer alanlarıyla alakalı olan hususları da tasavvufi bir zaviyeden ele almıştır. Bilindiği gibi tasavvuf, hem form hem de muhteva bakımından doğrudan Kuran'a dayanan bir disiplindir. Bu yönüyle tasavvuf, İslam vahyinin deruni boyutunu temsil eder.⁴⁸ Bir başka ifade ile tasavvuf, esas itibarıyla metafizik âlem hakkında bilgi edinme yoludur. Bu yolun da en kestirme ve etkileyici anlatım biçimi şiirdir. Mela da bu kanaate binaen tasavvufun felsefesini şiir diliyle aktarmıştır. Zira bir mutasavvıf için şiir, düşüncelerini ifade etmede çok önemli bir dilsel sanattır. Şiir dilinde işaretler, remizler ve semboller şairin meramını anlatmak için başvurduğu en önemli araçlardır.⁴⁹ Şiir dilini düşüncelerine araç kılan Mela, aynı zamanda tasavvufta hangi ekole yakın durduğunun da ipuçlarını vermiştir. Başta vahdet-i vücud anlayışı, halvet ve celvet meselesi olmak üzere tasavvufi tasavvurlarını Nakşibendî tarikat ilkeleri üzere inşa ettiği şiirlerinde⁵⁰ açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle Mela'nın tasavvufi mezhebi Nakşinedî'dir diyebiliriz.

⁴⁶ Mela'nın tasavvufi düşüncesinin temel fikri kaynakları tasavvuf kültürünün pirleri sayılan Molla Cami, Ma'ruf-i Kerhi, Sa'di, Şibli, Şems-i Tebrizi ve Ferruhi gibi mutasavvıflardır. Ayrıca ünlü Faris tasavvuf şairi Şirazi de Mela'nın temel fikri kaynakları arasında önemli bir yere sahip bir kişidir. Öyle ki Mel'nın divanına Hafız Şirazi'nin gazelinin birinci mısrasıyla biten bir murabba ile başlaması bunun en önemli kanıtıdır.

⁴⁷ Mela, tasavvufi kimliğinin yanında felsefi bir ilmi otoriteye de sahiptir. Mela'nın felsefi fikri kaynakları arasında en fazla Hallac-ı Mensur, İbn Sina, İbn Seb'in ve İbn Arabi gelmektedir. Mela, her ne kadar tasavvuf ve tasavvuf felsefesini yoğun vurgu yapsa da kendini bu iki alanın sınırlarına haps etmemiştir. Örneğin Mela, Necmüddin el-Kazvin'in Mantık, matematik ve tabiata dair Hikmetü'l-Ayn'ına; İbn Sina'nın kapsamlı bir felsefe ve bilim ansiklopedisi olan eş-Şifa, tıpa dair el-Kanûn ve mantık, ilahiyat, tabiat, ahlak gibi felsefi konulara dair kâleme aldığı el-İşarat'ına; Celaleddin el-Kazvin'in me'ani ve beyana dair Telhis'ine; Taftazani'nin belagata dair Muhtasar'ına; Zemahşeri'nin tefsiri Keşşaf'ına; Ebu'l-Hasan el-Mehamili'nin Şafii fıkına dair Lübab şerhine yaptığı atıflar onun sadece tasavvufla yetinmediğinin en önemli kanıtlarıdır.

⁴⁸ Enver Fuad, **Mu'cemu'l-Mustalahatu's-Sufiyye**, Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut, 1993, s. 59.

⁴⁹ Doru, **Melaye Cizri Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 24.

⁵⁰ Cizri, **Diwan**, s. 136-257-700.

1.3. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Eserleri

Yapılan araştırmalar ve elde edilen bilgiler neticesinde Molla Ahmed el-Cizîrî'ye atfedilen tek eser divanıdır.⁵¹ Mela'nın divanından başka kendisine isnat edilen başka bir ilmi teliften haberdar değiliz. Mela'nın şiirlerini derleyip bir divanda tertip etme çabaları görece erken bir aşamada gerçekleşmiştir. Ancak bizzat şairin böyle bir işe girdiğine dair elimizde herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Divandaki şiirlerin tertibindeki sıralama çoğu yazmada ve farklı el yazmalara dayanan matbu baskılarda oldukça benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan dikkate değer diğer bir nokta da şairin şiirlerini kafiyeleştirirken Arap alfabesinin *zel*, *ayn*, ve *ğayn* dışında tüm harflerinden yararlanmış olmasıdır. Aynı zamanda *pe* ve *gaf* gibi Arap alfabesinde bulunmayan bazı Kürtçe harfleri de kafiye olarak kullandığı görülmektedir.

Mela'nın divanı ilk kez 1904'te Alman oryantalist Martin Hartman tarafından Berlin'de basılmıştır. Daha sonra 1919'da Muhammed Şefik Ervasi tarafından İstanbul'da basılmıştır.⁵² 1941-1943 yılları arasında da Suriye merkezli Hawar dergisinin yazarlarından Herekol Azizan tarafından bölümler şeklinde yayınlanmış görüşü yaygın olsa da, yaptığımız K. Irak merkezli çalışmalarda eserin el yazma nüshalarının çok daha erken tarihlere rast geldiği görülmektedir. Görme imkânı bulduğumuz divanın el yazma nüshaları, şerhleri ve divan üzerine yapılan çalışmaları şu şekilde özetlememiz mümkündür.

⁵¹ Mela'nın divan dışında bir eserinin olup olmadığı bu güne kadar kesin olarak tespit edilmiş değildir. 'Guftên Mela-Guftên Emîr' ve 'Guftên Mela-Guftên Feqîh' isimli müsaarelerinden onun divandan başka eserler yazdığı iddia edilmiş olsa da bunların divanın dışında eserler olup olmadığı netlik kazanmış değildir. Nitekim bu müsaarelerin de divanın içinde yer alması bu iddiaları problemli kılmıştır. Muhammed Nuri, Şeyh Ahmed el-Cezerî/Divanü's-Şeyhu'l-Cezerî, Daru'l-Kitab el-Arabî, Mısır, 1993, s. 211.

⁵² Veysel Aydeniz, **Seyyid Şefik Ervasi**, Nubihar Yay., İstanbul, 2013, s. 36.

a- Divan'ın el yazma nüshaları

1. Divan'ın en eski el yazması, Amidi'nin ikinci Miri *İsmail İbn Muhammed Tayyar Paşa*'ya ait olan el yazmadır. 1844 yılında yazılan bu el yazma nüshası İsveç'te yayın yapan Doz dergisinin arşivlerinde bulunmaktadır.

2. 1844'te kâleme alınmış bir diğer el yazma nüshası da *Şeyh Muhammed İbn Abdulaziz Şoşi*'ye ait olan el yazmadır. 1844 yılında kâleme alınan bu nüshanın en önemli özelliği 'r' kafiyesinden başlayıp 'w' kafiyesiyle son bulmasıdır. Bu eser Bağdat Kütüphanesi el yazmalar bölümünde Şoşi mahlasıyla muhafaza edilmektedir.

3. Divan'ın bir diğer önemli el yazması da Badini'li ünlü şair *Muhammed Tayyar İbn İbrahim Paşa*'ya ait olan el yazmadır. 1915 yılında yazılan bu el yazma, *Mayi Molla Taha*'nın şahsi kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.

4. 1937 yılında yazılan diğer iki el yazma eserlerden biri *Molla Mustafa Yusufi* diğeri de *Molla Ömer Es'ed* tarafından kâleme alınmış el yazmalardır. Bu iki el yazmada günümüzde *Molla Mahmud Yusufi*'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadırlar.

5. Muhsin Doski'nin şahsi kütüphanesinde bulunan divan'ın bir diğer el yazması, 1949 çıkışlı *Molla Taha Konevi*'ye ait olan el yazmadır. Bununla beraber Doski'nin şahsi kütüphanesinde ünlü Kürt şair *Cegerxwin* ve Diyarbakırlı *Molla Ahmed Hilmi Koçi*'nin de el yazmaları bulunmaktadır.⁵³

⁵³ Tahsin İbrahim Doski, *Diwana Melayê Cizîrî*, Spirez, Duhok, 2011, s. 8-10.

b-Divan üzerine yapılan şerhler

1-Mela Abdulkadir Kadri İbn Hasan el-Cezeri: (1882-1947) Çeyrek asır kadar Şırnak'ın Cizre ilçesinde müftülük vazifesi yapan bu zatın divan üzerine yaptığı *Şerhu Diwan'l-Cezeri* adlı matbu olan Arapça bir şerhi bulunmaktadır.

2-Mela Abdusselam İbn Murad İbn Abdusselam el-Cezeri: (1878-1952) Tahsin İbrahim Doski tarafından tashih edilen ve 2004 yılında Spirez yayınlarından çıkan bu eser divana yapılan en önemli şerhler arasında gösterilmektedir. Doski tarafından tashih edilen bu eserin kimi yerlerine talikler yazılmış ve divan mevcut olan diğer yazma ve matbu nüshalarla karşılaştırılmıştır. Eserin ihtilaflı yerlerine dipnotlar koyulmuş ve bu ihtilaflara göre beytin anlamı açıklanmıştır. Ayrıca şerhte geçen ayet ve hadislerin tahriri de muhakkik tarafından yapıp dipnotta belirtilmiştir. 2004'te Erbil kentinde basılan bu eserin en önemli özelliklerini şu şekilde özetlememiz mümkündür.

a-Kelimelerin sözcük anlamlarına çok önem verilmiş ve bütün Farsça ve Kürtçe sözcüklerin Arapça karşılıkları verilmiştir. Sözcüklerin kelime anlamları verildikten sonra *Yekulu Kaddese sirrehu* diye müellifin murat ettiği anlama geçilmiştir.⁵⁴

b-Şarih beyitleri muttali olduğu divanın yazma nüshalarına göre açıklamaya çalışmıştır. Sonra kendisinin özel bir görüşü varsa buna ekleyerek beyitlerdeki muhtemel tahrife dikkat çekmiştir.⁵⁵

c-Yer yer itimat etmediği nüshalara dikkat çekerek sağlam bulduğu el yazmaları esas alarak görüşünü belirtmiştir.

⁵⁴ Abdalbaki Turan, *Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi*, Nübihar Yay., İstanbul, 2010, s. 56.

⁵⁵ Doski, *Diwana Melayê Cizîrî*, s. 21.

e-Şarih, bir çok yerde şerh ettiği beyitle mana yakınlığı var diye Farsça ve bazen de Arapça şiirlerle istişhada başvurmuştur. İstişhad ettiği beyitler, çoğunlukla Hafız-ı Şirazi'den veya Celaleddin-i Rumi'nin mesnevisindendir.⁵⁶

f-Doski'nin tashih ettiği Molla Abdusselam'ın şerhinde dikkat çeken bir başka husus da kimi kelime, beyit hatta kasideleri şerh etmeden geçmesidir.

3. *Mele Abdurrahim İbn Abdurrahman el-Westani: (-1956)* Westani şerhinin en önemli özelliği, divanı üç dilde yani hem Türkçe hem Arapça hem de Farsça şerh etmesidir.

4. *Mela Ahmed İbn Mela Muhammed ez-Zivingî: (1893-1971)* Divanın en geniş kapsamlı şerhidir desek yeridir. Zivingî'nin bu eseri, *el-i'kdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyh el-Cezeri* adıyla ilk baskısı Suriye'nin Kamışlı kentinde 1987 yılında Matbaatu'r-Radifin, ikinci baskısı da 1989'de es-Sabah yayınları tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir.⁵⁷ Dönemin Kamışlı müftüsü Zivingî tarafından kâleme alınan bu kapsamlı şerhin en önemli özelliklerini şu şekilde özetlememiz mümkündür.

a-Zivingî'nin de belirttiği gibi o, kendisinden önce kâleme alınan Abdusselam Cizîrî'nin şerhinden çokça yararlandığı bilinen bir gerçektir. Zira iki eseri karşılaştığımızda lafızsal farklılık göze çarpsa da anlamsal benzerlik gözden kaçmamaktadır.

b- Güçlü bir edebi üsluba sahip olan Zivingî bu maharetini ince ve sanatsal bir zevkle şerhine işlemiştir. Bu bakımdan Kürt dilinin estetik güzelliğini Arap dilinin semantik letafetiyle harmanlayarak okuyucunun yüreğini sözcüklerle okşamaya çalışmıştır.

⁵⁶ Doski, *Diwana Melayê Cizîrî*, s. 24.

⁵⁷ Çalışmamızda divandan iktibas ettiğimiz beyitlerin divandaki yerini belirlemede Zivingî'nin matbu şerhinin sayfa numaralarını esas aldık.

c- Zivingî, Arapça olan kelimeler hariç hemen hemen divanda geçen bütün kelime, kaside ve beyitleri şerh etmiştir. Abdusselam Cizîrî'nin şerh etmediği beyit ve kasideleri de edebi bir üslupla şerhe tabi tutan Zivingî, kimi eleştirmenlerin kendi şerhi ile ilgili Abdusselam Cizîrî'nin birer değiştirilmiş kopyasıdır şüphelerini de böylece bertaraf etmiştir. Zivingî her ne kadar şerhinde selefi Molla Abdusselamdan çokça yararlanmış olsa da kendine özgü üslubuyla eserinin özgünlüğünü tescillemiştir.

d- Zivingî'nin şerhi anlaşılamayacak kadar kısa olmadığı gibi bıkkınlık verecek derecede de uzun değildir.

e- Zivingî, şerh ettiği beyitlerin çoğunlukla zahiri manasına aşk açısından yönelirken bazen de batini manaya da inceden incede dokunduğu olmuştur.⁵⁸

f- Zivingî şerhinde ilk önce kelimelerin lügavi anlamlarını vermiş, daha sonra icmalî mana ile beytin özet tercümesini yaparak sonunda da *tefsilu'l-ma'na* diyerek esas şerhe geçmiştir.

g- Zivingî çoğunlukla beyitlerin zahiri anlamları ile yetinmiştir. Zivingî yer yer zahiri manayı verdikten sonra, “*bundan maksat şudur...*” demek suretiyle tasavvuf açısından batini manaya dokunmaya çalışmıştır. Ama bu girişimlerinin akabinde ben bu meydanın süvarisi değilim deme tevazusunu da ihmal etmemiştir. Zira temel sloganı ‘ancak tadan bilir’ olan tasavvufî dili çözümlemek her babayiğidin harcı değildir.

5. *Abdurrahman Şerefkandi Hejar*: (1921-1991) Kürtçenin Sorani lehçesi ile yapılan bu şerh, *Diwana Arife Rabbani Şeyh Ahmede Cizîrî* adıyla 1983 yılında İran'ın Tahran kentinde Siruş yayınları tarafından tek cilt halinde basılmıştır.

⁵⁸ Zivingî, *el-İ'kdu'l-Cevherî fî Şerhi Diwani's-Şeyh el-Cezeri*, (önsöz)

6. *Abdalmukit Septioğlu*: Divanın ilk otuz üç kasidesini *Melaye Cizîrî Divanının Şerhi* adıyla basmıştır. Zivingî'nin şerhinin birer Türkçe tercümesini andıran bu şerh, 2005 tarihinde Nübihar yayınları tarafından basılmıştır.

7. *Celalettin Yöyler*: Yöyler'in çalışması, *Şiroveya Diwana Melaye Cizîrî* adıyla yapılan Kürtçe bir şerhtir. Bu şerh İstanbul'da 2006 yılında İstanbul Kürt Enstitüsü yayınları tarafından basılmıştır. Yöyler, yaptığı Türkçe çalışmasında Zivingî ve Hejar'ın şerhlerinden çokça yararlanıldığı görülmektedir.

8. *Tahsin İbrahim Doski*: 2011 yılında Doski tarafından tashih edilen divan, Spirez yayınlarından tek cilt olarak basılmıştır.

9. *Muhammed Emin Doski*: Doski'nin çalışması, daha öncesinde divan üzerinde yapılmış hemen hemen bütün çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır. *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî* adındaki bu kapsamlı Kürtçe çalışma, 2007 yılında Spirez yayınları tarafından dört cilt halinde basılmıştır.

10. *Abdalbaki Turan*: Abdalbaki Turan imzalı 2011 yılında Nübihar yayınları çıkışlı *Melaye Cizîrî Divanı ve Şerhi* adlı eser, divan üzerine Türkçe yapılmış ilk akademik çalışma olması yönüyle önemli bir çalışmadır. Dört bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde Mela'nın Hayatı ve divanının genel fikri ve karakteristik özellikleri irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Mela'nın aşk felsefesi enine boyuna masaya yatırılmıştır. Üçüncü bölümde yazar, Mela'nın tasavvufi görüşüne yer vermiş ve son bölümde de Mela'nın vahdet-i vücût anlayışıyla çalışmasını sonlandırmıştır.

c- Divan Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar

1. *Abdulkaki Turan*: Divan üzerine yapılan şerhler bölümünde de değindiğimiz gibi Mela'nın divanını ilk kez Türk okuyucularla akademik bir üslupla buluşturan kişi Prof. Dr. Abdulkadir Turan'dır. Eserinin adı: *Melaye Cizîrî Divanı ve Şerhi*'dir.

2. *M. Nesim Doru*: Divanın engin muhtevası gereği birçok ilim erbabına göz kırptığı bir gerçektir. Yrd. Doç. Dr. M. Nesim Doru'da divana felsefi bir zaviyeden yaklaşılarak, *Melaye Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri* adıyla kayda değer bir çalışmanın altına imzasını atmıştır. 2012 yılında Nübihar yayınları arasından okuyucuyla buluşan bu eser, çalışmamızın birinci ve ikinci bölümlerinin kaynakça bakımından bel kemiğini oluşturan eser niteliğindedir.

3. *Nayif Tahir Mikail*: Çalışmamızın üçüncü bölümünün çoğu yerinde konu başlıklarına atıfta bulunduğumuz ve tezimizin kelami konularla ilgili ana gövdesini oluşturacak kadar bize yol gösterici olan bir diğer akademik çalışma da Nayif Tahir Mikail imzalı *eş-Şeyhu'l-Cezeri Nehcuhu ve 'Akidetehu min Hilali Diwanihi's-Şi'*ri adlı eserdir.⁵⁹

⁵⁹ Yazar bu çalışmasının Giriş faslından sonraki birinci konunun birinci kısmında Mela'nın kısaca biyografisine temas ettikten sonra birinci konunun ikinci kısmında sırasıyla Mela'nın akaid, fıkıh ve tasavvufi meşrebi kimliğini okuyucusuna sunmaya çalışmıştır. Birinci konunun üçüncü kısmını ise İslam âlimlerinin Mela için dile getirdikleri övgülerine, Mela'nın teliflerine ve son olarak da Mela'nın vefatına ayırmıştır. Üç alt başlıktan oluşan eserin ikinci faslında ise sırasıyla Mela'nın yaşadığı dönemin siyasi, iktisadi ve kültürel durumuna dikkat çekmiştir. Üç alt bölümden oluşan eserin birinci babında müellif sırasıyla birinci babın birinci bahsinde nas ile sabit olup Mela tarafından divanda işlenen Esmâ-i Hüsnâ'ya ayırmıştır. Birinci babın ikinci bahsinde de nas ile sabit olmasına rağmen Mela tarafından farklı anlamları ile zikrettiği esmâ-i Hüsnâlara, birinci babın son kısmı olan üçüncü bahsinde ise nas ile sübutu sabit olmamasına rağmen Mela tarafından Allah'a isnat edilen esmalara ayırmıştır. Dört alt başlıktan oluşan birinci babın ikinci bahsinin ilahi sıfatlara ayıran müellif, bahsinin birinci meselesini selefın konu hakkındaki görüşlerine, ikinci meseleyi Cehmiye fırkasının ilahi sıfatlar konusundaki görüşlerine, üçüncü meselesini Mutezilenin konu bağlamındaki fikri tutumuna dördüncü ve son meseleyi de Eş'airinin ilahi sıfatlar konusundaki görüşlerine ayırmıştır. Eserin birinci babının ikinci kısmının ikinci meselesini Mela'nın sıfatlar konusundaki görüşlerine ayıran müellif, sırasıyla Kuran'ın konuya bakışını, kelimcülerin tutumunu ve en son kısmı da Mela'nın konu bağlamındaki görüşlerine ayırmıştır. Üçüncü meselede yazar sırasıyla Allah'ın sıfatlarından kıdem, beka, muha-

4. *Halid Cemil Muhammed*: Ümit Demirhan tarafından Türkçeye kazandırılan Halid Cemil Muhammed imzalı *el-Cezeri Şa'iru'l-Hubbi ve'l-Cemal* adlı eser, adından da anlaşılacağı gibi eserin temel teması Mela'nın divanındaki sevgi ve güzellik tasavvurudur. İlahi aşkı, sevgi ve güzellik perspektifinden ele alan bu çalışma divanın bir bölümüne ışık tutar niteliktedir. Eser, *Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğin Şairi* adıyla basılmıştır.

5. *Emin Narozi*: Son dönemde Mela'nın okuyucularına avesta yayınları tarafından sunulan Emin Narozi imzalı *Melaye Cizîrî Diwan* adlı eserin en önemli özelliği, matbu ve el yazması nüshalar arasında mukayeseli bir karşılaştırma yapmış olmasıdır.

6. *Kamuran İbrahim Mişexti*: 2011 yılında Duhok merkezli Spirez yayınlarından çıkan *Simolojiya Sofigeri Le Şe'rekani Melaye Cezeri da* adlı eser Kamuran İbrahim Mişexti'nin bir master tezidir. Bu tezin temel vurgusu Mela'nın dil dünyası ve divan dilinin semantik tahliline yönelik bir çalışmadır.

7. *İbrahim Coşkun*: 2010 yılında Şırak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Vahdet-i Vücûdcu Allah Tasavvuru ve Höşgö-rücü Kişiliği* adlı bir tebliğ sunmuştur. Coşkun tebliğinde, Mela'nın Vahdet-i Vücûd felsefesini merkeze alarak, varlığı ve olayları izah ederken daha çok Allah'ın tekvin iradesini ön plana çıkarmaktadır. Mela'nın Vahdet-i Vücûd düşüncesinin başlangıç noktası logos nazariyesidir diyen Coşkun, onun sisteminin temelinde bütün hikmetlerde olduğu gibi bilinmez, saf bir hikmetin özü ve sırrı

lefetun lil havadis ve vahdaniyet konularını işlemiştir. Eserin dördüncü meselesini sıfat-ı meaniye ayıran müellif, sırasıyla Mela'nın sıfat-ı meani konusundaki görüşlerinden kudret, ilim, irade ve semî konularını işlemektedir. Eserinin üçüncü bölümünü kaza ve kader konusuna ayıran yazar, bu bölümde de ilk etapta Kur'an ve sünnetin konuya bakışını, kelami firkaların kaza ve kader konusundaki görüşleri ve en sonunda da Mela'nın kaza ve kader konusundaki görüşünü dile getirmiştir. Daha sonraki bölümlerde tasavvuftaki ilahi aşkın mahiyetini, Mela'nın ilahi aşka olan bakışını açıkladıktan sonra bir hatime ile çalışmasına son vermektedir.

yattığını savunur. Bu saf öz Mela'ya göre Allah'ın sıfatları vasıtasıyla çoğalır ve yayılır. Özü itibarıyla bakıldığında O Hakk'tır. Mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında O halk/yaratılmış varlıklardır.⁶⁰

8. *Kılıç Cevdet*: Yine 2010 yılında Şırnak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda Cevdet Kılıç'ın *Şeyh Ahmed el-Cizîrî'nin Şeyh San'an'a Bakışı*, adlı bir tebliği bulunmaktadır. Bu sunum, editörlüğünü M. Nesim Doru'un yaptığı ve Şırnak Üniversitesi yayınlarından çıkan sempozyum bildirgesinin 579-588 sayfaları arasında yer alıp yayınlanmıştır.⁶¹

9. *Doru M.Nesim*: Yazarın Şırnak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk* adlı bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma editörlüğünü kendisinin yaptığı sempozyumun sonuç bildirgesinin 589-604 sayfaları arasında yer almaktadır.⁶²

10. *Gündoğar Hamdi*: Çalışmamızın belli yerlerinde yol göstericimiz olan *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Kelami Görüşleri* adlı çalışma, yine Şırnak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda bir tebliğ şeklinde sunulmuş ve sempozyumun sonuç bildirgesinin 605-613 sayfaları arasında yer almıştır.⁶³

⁶⁰ İbrahim Coşkun, "Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Vahdet-i Vücutcu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği", Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 561-578.

⁶¹ Cevdet Kılıç, *Şeyh Ahmed el-Cizîrî'nin Şeyh San'an'a Bakışı*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 579-588.

⁶² Doru, *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 589-604.

⁶³ Hamdi Gündoğar, *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Kelami Görüşleri*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 605-613.

11. Yılmaz Mehmet: 2010 yılında Şırnak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Şiirinde Mitolojik Unsurlar* adlı bir tebliğ sunan Yılmaz, bu çalışması sempozyumun sonuç bildirgesinin 615-624 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁶⁴

12. Bozkurt Birgül: Yine 2010 yılında Şırnak Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumunda Bozkurt Birgül imzalı *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı* adlı bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma da sempozyumun sonuç bildirgesinin 625-636 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁶⁵

13. Erkol Ahmet: 2012 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi, Şırnak Üniversitesi ve Cizre Ticaret ve Sanayi Odası işbirliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda Erkol, *Cizîrî'nin Divanında Akıl Eleştirisi* adlı bir tebliğ sunmuştur. Bu tebliğ M. Nesim Doru editörlüğünde yayınlanan sempozyum bildirgesinin 335-339 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁶⁶

14. Doru M. Nesim: Yine 2012 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi, Şırnak Üniversitesi ve Cizre Ticaret ve Sanayi Odası işbirliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda M. Nesim Doru tarafından *Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* adlı bir sunumu bulunmaktadır. Bu sunum M. Nesim Doru editör-

⁶⁴ Mehmet Yılmaz, *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Uluslar arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 615-624.

⁶⁵ Birgül Bozkurt, *Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Uluslar arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 625-636.

⁶⁶ Ahmet Erkol, *Cizîrî'nin Divanında Akıl Eleştirisi*, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 335-339.

lüğünde yayınlanan sempozyum bildirgesinin 341-347 sayfaları arasında yer almaktadır.⁶⁷

15. *Alkış Abdurrahman*: Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda Alkışın *Di Dîwana Melayê Cizîrî de Mertebeyên Wucûdê* (Cizîrî'nin Divanında Varlık Mertebeleri) adlı bir tebliğ sunmuştur. Bu tebliğ sempozyum bildirgesinin 349-366 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁶⁸

16. *Bozkurt Ömer*: 2012 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi, Şırnak Üniversitesi ve Cizre Ticaret ve Sanayi Odası işbirliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda Bozkurt'un *Dini Çoğulculuk ve Hoşgörü Arasında Molla Ahmed Cizîrî* adlı bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma Artuklu yayınlarından çıkan Uluslar arası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyum bildirgesinin 367-383 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁶⁹

17. *Gündoğar Hamdi*: Yine 2012 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi, Şırnak Üniversitesi ve Cizre Ticaret ve Sanayi Odası işbirliğiyle gerçekleştirilen Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda Gündoğar'ın *Melayê Cizîrî'de Kader ve İnsan İradesi* adlı bir tebliğ sunmuştur. Bu tebliğ sempozyum bildirgesinin 385-390 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁷⁰

18. *Ergün Zülküf*: Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre adlı sempozyumunda Ergün'ün *Di Tesewura Evîna Melayê Cizîrî de*

⁶⁷ Doru, **Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 341-347.

⁶⁸ Abdurrahman Alkış, **Di Diwana Melayê Cizîrî de Mertebeyên Wucûdê (Cizîrî'nin Diwanında Varlık Mertebeleri)** Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 349-366.

⁶⁹ Ömer Bozkurt, **Dini Çoğulculuk ve Hoşgörü Arasında Molla Ahmed Cizîrî**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 367-383.

⁷⁰ Gündoğar, **Melayê Cizîrî'de Kader ve İnsan İradesi**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 385-390.

Bandora Diyardeya Bajarvanîyê adlı bir tebliğ sunmuştur. Bu tebliğ sempozyum bildirgesinin 391-399 sayfaları arasında yayınlanmıştır.⁷¹

1.3.1. Divan'ın Muhtevasına Genel Bir Bakış

Çoğu ilmi eser mütevellidi olduğu çağın genel resmine ışık tuttuğu gibi Melaye Cizîrî'nin divanı da ortaçağın özelliklerini, fikri ve ahlaki eğilimlerini yansıtması açısından şark tasavvuf edebiyatının en köklü fikri ve debi geleneğinin canlı bir mümessili gibidir. Bununla beraber Mela'nın divanı, aynı zamanda Kuran'dan yapılan birçok iktibasla desteklenen harika bir manevi üsluba sahip bir eserdir. Mela, divanında tasavvufi bir bakış açısıyla evrene ilahi aşk penceresinden bakarken ve her şeyde mutlak ilahi cemali seyrederken kalbin bir, aşkın bir, sevgilinin bir ve varlığının nedeninin de bir olduğunu savunur. Bu tasavvurla Mela, tasavvuf ruhuyla mecazi aşkın ilahi aşka nasıl köprü görevi yaptığını açık ve net bir şekilde şiirlerine işlemiştir. Mela, divanında tasavvuf ve tasavvuf felsefesine yoğun vurgu yapmakla beraber kendini bu iki alanın sınırlarına hapsedmemiştir. O farklı ilim dallarına da göndermelerde bulunarak tasavvufi temayülünü disiplinler arası bir sentez aracına dönüştürmüştür.

Mela, divanında tasavvufi temayül olarak Hallacı Mansur ile Şeyh-i San'anî'yi savunur ve takdir eder. Sûfî şairlerden Hafız Şirazî ile Mevlâna Camî'ye hayranlık duyar. Hafızı öyle beğenir ki sûfî şairler arasında başkasını değil onu kendine rakip kabul eder. Tasavvufta Vahdet-i vücût doktrinini benimseyen Mela, kitap ve sünnet çizgisi dışına çıkmadığını özenle vurgular. Varlıkların her türü, her ferdi, her kısmı ve şekli, biçimi, tavrı, durumu ve görünümü Allah'ın güzel isimlerinden birinin tasarrufu ve hükmü

⁷¹ Zülküf Ergün, *Di Tesewura Evîna Melayê Cizîrî de Bandora Diyardeya Bajarvanîyê*, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 391-399.

altındadır diyen Mela, akıl ve felsefî ilimlerle Allah'ın varlığını ve birliğini Esmâ-i Hüsnâ'sıyla ispat etmeye çalışarak farklı bir kela-mi ispat metodu geliştirmiştir.⁷²

Mela, felsefenin temel konuları arasında yer alan varlık-bilim, insan, ahlak ve eskatoloji gibi düşünce tarihinin en önemli konularını harika bir üslupla inceleyerek farklı konulara olan vukufiyetini tescillemiştir. Mela tasavvufi adap, süluk ve sınırları bağlamında Nakşibendî tarikatına intisap etmesine rağmen, felsefî tasavvuf ekollerinden herhangi birisine görüş ve düşünce yönünden bağlı kalmamıştır. Mela, düşüncelerini temellendirirken disiplinler arasında mekik dokuduğu gibi tasavvufi görüşlerini ifade ederken de adeta tarikatlar arası sentezci bir tutum sergilemiştir desek yeridir.

Kürt tasavvuf şiirinde felsefî tasavvufla aşk (romantik) tasavvufunu birleştiren ilk mutasavvıf vasfına sahip olan Mela, bu iki alandan herhangi birini zorlamadan bu birleştirmeyi başarılı bir metotla gerçekleştirmiştir. Mela aynı zamanda yaratılış ilminin izahı ve mutlak vahdete delâlet etmesi bakımından rakamların tecrit edilmesi şekliyle rakamsal metodu da ilk kullanan kişi olmuştur. Mela, anasır-ı erba'aya farklı bir boyut getirerek aşkı, varlıkların dört temel maddesi olan, hava, ateş, su ve toprağın beşinci unsuru olduğunu savunur. Bilindiği gibi bu nazariyeyi ilk olarak Yunan filozofu Empedocles benimsemiştir. Fakat Empedocles, bu unsurları icat eden illete ve eşyanın ortaya çıkması için bu dört unsurun birbiriyle olan karışımını ve etkileşimlerini sağlayan sebepleri gözardı etmiştir. Empedocles, her şeyi bu dört unsura, bunları da sevgi ve nefrete bağlamıştır. Fakat sevgi ve nefreti bir şeye bağlamayıp muallakta bırakmıştır. Mela ise dört unsuru

⁷² Allah'ın münezzeş şanını Esmâ-i Hüsnâ'sı ile ispatlamaya çalışanlardan biri de Fahreddin Râzî'dir. Râzî, **Levamiu'l-Beyyinat an Şerhi Esmâillah ve's-Sıfat** adlı eseriyle Allah'ın aşkınlığını ispatlamaya çalışmıştır.

aşka, aşkı da Allah'ın iradesine bağlayarak hiç bir unsuru muallakta bırakmayarak hakiki rabıtaya bağlamayı başarmıştır.

Mela, çoğu felsefi teoride olduğu gibi hüsun (güzellik) konusunda da kendine özgü bir teori geliştirmiştir. Mela, geliştirmiş olduğu sevgi teorisi ile Neo-plâtonizm felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır. Mela'ya göre mukaddes hüsn ikiye ayrılır. Biri akıl (Ruh-i azam), diğeri ise nefstir. Bu ikisi Hakk'ın zatında bir araya gelmiş ve ilk kez bir gölge oluşturmuştur. Akıl ve nefs karışımından doğan gölge de varlıktır. Bu bakımdan Mela'nın, küllî nefis ve küllî akıl düşüncesini Neo-plâtonizm felsefesinden aldığını ileri sürmek gerçeği yansıtan bir yaklaşım değildir. Zira Mela'ye göre küllî akıl ile küllî nefis, bir zatta bir araya gelmiş ve bir gölge ihdas etmiştir ki o da vücut (varlık)'tur. Mela'nın bu yaklaşımı, onun tamamen Neo-plâtonizm felsefecilerden ayrılmıştır.

Engin muhtevası ve geniş konu yelpazesi nedeniyle Kürt tasavvuf edebiyatının bir şaheseri olan Mela'nın divanını anlamak ve bu okyanusa dalıp nâdide inciler çıkarmak kolay bir iş değildir. Çünkü divanda tasavvuf, felsefe, tarih, estetik, belâğat, psikoloji, kozmoloji, astronomi, epistemoloji, eskatoloji gibi fizik ve metafiziğe dair konular iç içe geçirilerek harmanlanmıştır. Mela bu disiplinler arası sentezci tutumuyla rabbanî bir mutasavvıf, önder bir şair, büyük bir İslam bilgini, hakikatbîn bir düşünür, hak ve hakikat âşığı bir filozof namını hak ettiği gibi o tasavvuf felsefesini gayet güzel ve açık bir tarzda özetlemiştir. Örneğin Mela, vahdet-i vücut doktrini gibi zor anlaşılan ve girift olan konularını Kürt dilinin semantik imkânlarını ustalıkla kullanarak son derece çekici, ikna edici ve etkileyici bir form içinde takdim etmiştir. Ayrıca çalışma konumuz olan kelami konuları alışagelmışin dışında farklı bir yol ve yöntemle ispata çalışması daha da çözümlenmesi zor olan bir uğraştır. Oysa Mela bunu da tasavvufun kendisine kazandırdığı rikketle uhulet ve suhuletle çözmeyi başarmıştır.

1.3.2. Divan'ın Estetik Dil Yapısı

Mistik tecrübe, duyuşal ve rasyonel epistemik aktlar, müşahede alanının dışında gerçekleşen olgulardır. Bu sebepten dolayı mistik tecrübe, ancak bazı özel iletişim ifadeleri ile anlatılabilir.⁷³ Bu nedenle çoğu sufi, mistik tecrübesini sanatsal bir formda dile dökme yeteneğine sahip olmadığından çoğu zaman sukut yöntemini benimsemişlerdir. Ama bazı sufiler de mistik tecrübelerini özel formlarla dile getirmeyi denemişlerdir.⁷⁴ Mistik düşünce ve tecrübesini özel bir formla dile getirenlerden biri de Kürt edebiyatının önde gelen şahsiyeti Şeyh Ahmed el-Cizîrî'dir. Tecrübelerini özel bir formla dile getiren sufilere göre mistik tecrübe, ancak günlük ve sıradan dilin dışında özel yöntemlerle ifade edilebilir. Bu görüşü savunanların kullandığı dil genelde dilin üç türü etrafında şekillenir. Mistik tecrübeye tercüman kılınan üç dilden biri paradoksal dil, bir diğeri negatif dil üçüncüsü de sembolik dildir.⁷⁵

1.3.2.1. Paradoksal Dil

Paradoksal dil, mantığa aykırı gibi görünen ama kendi içinde tutarlı olan düşünce ve sözleri ifade eden dil biçimidir. Paradoksal dildeki aykırılık mantıki çelişik anlamda değil, alışılmış olana uymazlık anlamındadır.⁷⁶ Süfiler, yer yer daha fazla dikkat çekmek bazen dilin yetersizliğinden dolayı bazen de gizli sırlarını saklamak istediklerinden paradoksal ifadelere başvurmuşlardır.⁷⁷ Yani süfiler, metinde çarpıcılık yaratmak, duyguları harekete geçirmek, düşündürmek ve dikkatleri belli bir noktada toplamak

⁷³ Tahir Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul, 2009, s. 33.

⁷⁴ Ebu'l-Ala Afifi, **Tasavvuf İslamda Manevi Devrim**, çev. Kaçar, H.İbrahim, & Sülün Murat, Risale Yay., İstanbul, 2004, s. 271.

⁷⁵ Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul, 2009, s. 38.

⁷⁶ İbrahim Emiroğlu, **Sufi ve Dil**, İnsan, Yay., İstanbul, 2005, s. 138.

⁷⁷ Emiroğlu, **Sufi ve Dil**, s. 141.

amacı ile paradoksal ifadelere başvurmuşlardır.⁷⁸ Bununla beraber bazen bunları da aşan ve hem yaşadıkları tecrübe hem de bu tecrübenin objesi hakkında bir yöntem olarak paradoksal ifadeleri düşüncelerine aracı kılmışlardır.⁷⁹

Sufiler, paradoksal dili daha çok gerçek ve fani dünyanın birbirine paradoks olan durumunu ifade etmek için kullanmışlardır. Bir başka deyişle paradoksal dil, ontolojik farklılığı olan varlıkların mukayesesinde en fazla başvurulan dil çeşidi olmuştur. Sufi, birbirinden farklı iki âlem düalizmine düşmemek için bir çeşit örtülü ifade biçimi olan paradoksal ifadelere başvurmuştur. Yani sufiler, gerçekliği öteki alme hasretmelerinden ve görünen âlemin hayal olduğunu ifade etmek için bilinçli bir biçimde paradoksal ifadelere başvurmuşlardır. Çoğu mutasavvıfta olduğu gibi Mela'ya göre de irfan ehlinin nazarında bu sonsuz feza, bu dönüp duran evren çarkı bir hayal mahsulüdür. Bu kâinat tümüyle özünde bir olana racidir. Bir başka deyişle görünen âlem görünmeyen hakikatin birer tezahürü ve şahididir. Nitekim Mela konu hakkındaki düşüncesini şu beytiyle ifade etmiştir.

Pehnîya vê çerx û dolabê dine Nisbeta erbabê 'urfanê xelet
Nusxeê âlem hemî 'inwanekê Nuqteyek nabit di 'inwanê xelet

Bu sonsuz feza, bu dönüp duran evren çarkı
Bir hayaldir aslında irfan ehli nazarında
Tümüyle birdir unvanı bu kâinat kitabının
Bulunmaz bir tek hata bile yanlışlıkla onda

Cizîrî, **Diwan**, s. 333.

⁷⁸ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 42.

⁷⁹ Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, s. 38.

Mela'nın dilini özgünleştiren en önemli tarafı iki taraflı olmasıdır. Zira Mela'nın kullandığı dil, her ne kadar açık seçik olsa da aynı oranda muğlak ve öteki anlamlara da hamildir. Bu nedenle Mela'nın dil şifrelerini çözebilmek, dilini olması gerektiği gibi anlamak ve yanlış yorumlara düşmemek için kullandığı özel anlatım biçimlerini bilmek gerekmektedir.⁸⁰ Bir başka deyişle Mela'nın bakış açısından kavramların ruhuna nüfuz etmek gerekir. Bu yönüyle sufilerin ekseriyetinde olduğu gibi Mela'nın kullandığı paradoksal dil, tasavvuf meşrebini kendine menheç edinenlerin kendilerinden geçtikleri, vecd halinde söyledikleri şathiyelere benzetilmiştir.⁸¹

Mela'nın şiirlerinde kullandığı paradoksal ifadeler genel itibarıyla tasavvuf felsefesi ile sufi-filozofların eserlerinde de görülen ifadelerdir. Varlık ve yokluk, evvel-ahir, zahir-batin, iman-küfür ve ödül-ceza gibi paradoksal ifadeler bunlardan bir kaçıdır. Mela'nın kullandığı paradoksal ifadeler, onun varlık âleminde dikkat çekmek istediği ikiliğin özünde bir olduğuna dair ifade biçimleridir.⁸² Mela, tasavvufi perspektifini yansıtmaya aracı kıldığı paradoksal ifadelerden biri iman diğeri küfürdür. Mela, iman-küfür pasadoksunu şu ifadelerle dile getirmiştir.

*Herdu birhên te ne mihrab çi îman û çi kufr
Bûd û nabûd ku yek in ev çi sewab û çi 'iqab*

İmanda da küfürde de mihrap senin her iki kaşındır
Olmakla olmamak bir ise eğer bu sevapla bu azap nedir

Cizîrî, **Diwan**, s. 64.

⁸⁰ Kamuran İbrahim Mişextî, **Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî**, Spirez, Duhok, 2011, s. 145.

⁸¹ Emiroğlu, **Sufi ve Dil**, İnsan Yay., İstanbul, s. 143.

⁸² Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 43.

Mela, paradoksal ifadelere daha çok varlık âleminde görünen ikiliğin özünde bir olduğu gerçeğine dikkat çekmek amacıyla başvurur. Bu minvalde Mela'nın divanında kullandığı bir diğer bir paradoksal ifade düalizmi, nur ve zulmet paradoksudur. Mela, paradoksal ifade biçimine aracı kıldığı beyitte imanı nura küfrü ise zulmete benzetmiştir.

Di t kil zulmet   n r t  me kufr  d  di imanı

Nurla zulmet birbirleriyle karışmış gelirler, gördük küfürde imanı

Cizîrî, **Diwan**, s. 649.

42

Mela, yaradanının zamansızlığı bağlamında tecrübe ettiği objenin paradoksal durumunu da yine aynı yöntemle yani paradoksal dili kullanmak suretiyle ifade etmiştir. Ona göre bu tecrübenin objesi olan varlık, sufinin içinde bütün hüviyetini kapsayacak şekilde bir tek varlık olarak hissedilmektedir.⁸³ Mela'nın hakiki varlığı temellendirmesi, paradoksal dilin en üst ifadeleriyle dizelere dökülmüştür.

*Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zahir huwe'l-Batin
Huwe'l-Ma'b du we'l-Me   du fi kulli'l-huwiyyati*

Evvel odur, ahir odur, zahir odur, batın odur
Mabud odur, bütün hüviyetimde meşhud odur

Cizîrî, **Diwan**, s. 705.

⁸³ Doru, **Melay  Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 43.

Mela, varlık ve inançla ilgili konuları paradoksal ifadelerle dile getirdiği gibi zaman evrelerini de paradoksal ifadelerle şiirlerine işlemiştir. Mela'ya göre varlıkların çokluğu, haddi zatında bir olduğu gibi zamanın geçmişi, geleceği ve şimdiki hali de aslında birdir. Bu açıdan Mela'ya göre Allah'ın temel niteliklerinden olan ezeliyet ve ebediyet de haddi zatında birdir. Bir başka deyişle Mela, Allah'ın zamanla daha doğrusu zamansızlıkla olan münasebetine aracı kılınan ezel ve ebed kavramlarını aslında paradoksal anlamları ile bir olan gerçekliği ifade etmeye⁸⁴ aracı kılmıştır. Böylece Mela, Allah'ın zamanla ya da ezeliyet ve ebediyet ile olan münasebetini tek bir noktada birleştirerek bütün zaman mefhumlu kavramlardan soyutlamıştır.

*Hal û musteqbel û madi di xwe da têki yek in
Subhi mewcûd e bi 'eynê xwe di êvarê hudûs*

Mazi, hal ve istikbal, tümü birdir bunların aslında
Sabah akşamın hudusunda mevcuttur hadd-ı zatında

Cizîrî, **Diwan**, s. 164.

Mela, başlangıç ve son açısından birbirinin zıttı olan ezel ve ebed arasındaki ilişkiyi paradoksal bir bağ ile birbirine bağlamıştır. Temel felsefesini vahdet teorisi ve samediyet düşüncesi üzerine inşa eden Mela, kıdem ve samediyet gereği ezel ve ebedin bir olması gerektiğini savunmaktadır. Mela, bu konuya dair düşüncesini şu veciz ifadelerle dile getirmiştir.

⁸⁴ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 44.

*Di qidem da ezel û 'eynê ebed her du yek in
Sermediyyet we dixwazit ne ezel bit ne ebed*

Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette
Çünkü ezel ve ebed farkı yok sermediyette

Cizîrî, **Diwan**, s. 216.

1.3.2.2. Tenzihi Dil

Aşkın olan tanrıdan içkin olan âleme iletilen mesajın en büyük aracıdır. Ayrıca metafizik bir varlık olan tanrıyı fiziki varlık olan beşere tanıtan da dildir. Bu açıdan tanrısal varlık ile fiziksel varlığın ontolojik farklılığı beraberinde din dili problemini gündeme getirmiştir. Bu nedenle din dilinde hakiki anlamdan ziyade daha çok dil sanatlarına başvurulmuştur. Din dilinde kendisine başvuru dilse ifade biçimlerinden biri de tenzihi/olumsuz dil sanatıdır. Tenzihi dil, Tanrı hakkında tabii ve günlük dilden ödünç alarak herhangi bir olumlu yargı cümlesi kuramayacağımız dilse anlatım zorluğuna dayanır. Bu tenzihi anlatım biçimi teistik dinlerin hemen hemen hepsinde başvuru bir ifade biçimidir.⁸⁵

İslam düşünce tarihinde Mutezile başta olmak üzere Ehl-i Sünnet kelimcilerin ekseriyeti ve İslam filozofları tenzihi dile sıkça başvurmuşlardır. Münezzeh bir tanrı tasavvurunu savunanlar tenzihi dili tanrı anlayışlarını temellendirmede sıkça kullanmışlardır. Bu düşüncede olanlara göre tanrı hakkında söylenecek söz ve kurulacak cümle ya lafzen ya da manen negatif olmalıdır. Tanrı ile ilgili söylenecek her sözü bir amaç için olumsuzlayan bu negatif dil anlayışı, bir yandan tanrıyı bireyin ulaşamayacağı bir düzeye çıkarırken öbür yandan bireyi de içkinleştirmeyi hedefle-

⁸⁵ Turan Koç, **Din Dili**, Rey, Yay., Kayseri, 1995, s. 52.

mektedir.⁸⁶ Bir başka deyişle tenzihi dili kullanmaktan kasıt, yaratının aşkınlığı, yaratılanın da içkinliğini tescillmektir.

Tenzihi dil, kelamcı ve filozofların tanrı hakkındaki düşünce biçimlerini ifade etmede kullandığı gibi bu anlayışa paralel bir yaklaşımın kimi İslam mutasavvıfları tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bununla beraber sufiler, kelam ve felsefedeki aşkın tanrı tasavvuru karşısında daha dinamik ve yaşayan bir hakikat olarak tanımlanan bir tanrı inancını benimsemişlerdir. Buna bağlı olarak sufi düşüncede yücelerde, ötelerde bulunan bir Tanrıdan çok Müslüman bireyin gönlünde olan bir Tanrı inancı gelişmiştir.⁸⁷ Öte yandan tanrı bir sofinin varlık kategorilerin hepsinde gördüğü ve hissettiği tek gerçek ve tek varlıktır. Nitekim Mela bu sofi inancı şu şekilde formüle etmiştir.

*‘Âşîq ew e dilber ew e zahîr ew e mezher ew e
Rûh û beden gewher ew e d’her şahidek durdane da*

Âşık odur, sevgili odur, zahir odur, mazhar odur
İnci tanesi olan her güzelde ruh, beden ve cevher odur

Cizîrî, **Diwan**, s. 850.

Sofilerin ekseriyetinde olduğu gibi Mela’yı da tanrı hakkında bu türden bir yaklaşıma iten en önemli neden Tanrının yüceliğine ve onu tamamıyla madde âleminden ayrı tutma hassasiyetinden kaynaklanır. Bu yaklaşımla tanrı bir nevi insani alanın dışına çıkarılır. Başka bir ifade ile sufilerin olumsuz dili Tanrı hakkında biricik ve tek dil olarak kabul etmeleri, Tanrıyı bireyin uzağında erişilmez bir yere koymalarına matuf bir ameliyedendir. Bu yaklaşım beraberinde tanrıyı tanımlanamazlığı getirmiştir. Bu

⁸⁶ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 44.

⁸⁷ Afîfî, **Tasavvuf İslamda Manevî Devrim**, s. 271.

da tanrıyı olduğu gibi tasavvur etmemekle eşdeğer bir yaklaşımdır. Mela'nın düşüncesinde Tanrı, herhangi bir akli formülasyon içine hapsedilecek ve hakkında burhan getirilecek bir varlık değildir. Aksine Mela'nın tanrı tasavvuru ve tasvirinde o her şeye burhan olan ve tüm varlıklara sebep olan tek gerçek olan varlıktır.⁸⁸ Nitekim Mela, tanrıyı kavramada aklın yetersizliğini şu ifadelerle dile getirmiştir.

*Çi heddê 'eql e qîyasê te kirit eve burhan ku tu bê burhan î
Me temenna ji nesîm xakê rehê kir pê biken dîde û dil nûranî*

Ne haddine aklın kıyas etsin seni, burhansız olman burhanındır
senin
İstedik nesimden gubar-ı rahını serpip nurlandırısın gözümüzle
gönlümüzün

Cizîrî, **Diwan**, s. 742.

1.3.2.3. Sembolik Dil

Mela, tasavvufi ve felsefi düşüncesini aktarırken kimi dil sanatlarını aracı kıldığı bilinen bir husustur. Bu münasebetle Mela'nın divanında çokça başvurduğu ve sıklıkla şiirlerinde işlediği dil biçimlerinden biri de sembolik dildir.⁸⁹ Mela, sembolik dilin argümanları ve incelikleri ile felsefi ve tasavvufi meramını ifade etmeye çalışmıştır. İşaret, rakam, metafor, imaj, alamet, alegori gibi anlamların karşılığı olarak kullanılan sembol, genel olarak çoklu bir tanıma sahip olmakla beraber kendi dışında başka bir şeyi ifade eden bir nesne veya anlam olarak tanımlanmıştır.⁹⁰ Bu tanımıyla sembol, duyu verileri ile algılanamayan, aşkın olan ha-

⁸⁸ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 46.

⁸⁹ Mişextî, **Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî**, s. 79.

⁹⁰ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 46.

kikâtlere yerine geçen soyut şey demektir.⁹¹ Bu açıdan semboller, gündelik ve alışılmış dille erişilmesi mümkün görülmeyen hakikatlerin tanıtım araçlarıdır.

Din dili açısından semboller, dini hakikatlerin gerçekçi ve tarihsel bir ifadesi olarak değil dini hakikatlerin başka bir takdim şekli olması yönüyle önem arz ederler. Bu yönüyle dini semboller, adeta ortak bir dil oluşturarak, aşkın olan hakikati gözler önüne sermekle ve bu hakikati düşünce dünyamızın sınırlarına sokmakla onları anlaşılır hale getirmektedir.⁹² Yani din açısından semboller, sembolize ettiği şeyin önemini artırmakla⁹³ beraber anlaşılmasına da katkıda bulunurlar. Sembol dili ve sembollerle ilgili belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus da, onların sembolize ettikleri şeyle özdeş olmadıklarıdır. Buna göre semboller, bu dünyaya atırlar ve bu dünyanın bütün sınırlılığı ile mahduttururlar.⁹⁴ Bu yüzden semboller, sembolize ettikleri hakikatin bizzat kendisi değil hakikate giden süreçte bize yol açan bir kılavuz veya hakikate açılan bir pencere mesabesindeirler.⁹⁵

Hem ilahi hem de beşeri dinlerde sembollerin sıkça kullanıldığı bir gerçektir. Kadim ilahi dinlerin literatürlerindeki kadar yoğun olmasa da İslami kaynaklarda da sembolik dil anlatımı kullanılmıştır. Örneğin Kur'an'daki sembolik söylem daha çok ibadet ve dini mekânlardaki sembolik örgü biçiminde kullanılmıştır. Hadislerde metaforik dil oldukça geniş bir alana sahiptir. Tasavvufta ise sembolizm vazgeçilmez bir ifade biçimidir. Mela'nın düşünce dünyasında bir ifade biçimi olarak sembollerin kullanım biçimine geçmeden evvel, özellikle sufi tecrübede mecaz, mitolo-

⁹¹ Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, s. 56.

⁹² Galip Atasagun, **Sembol ve Sembolizm**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, s. 379.

⁹³ Koç, **Din Dili**, s. 90.

⁹⁴ Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, s. 46.

⁹⁵ Doru, **Melayê Cîzîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 48.

jik söylem, modeller ve özellikle semboller gibi dilin dolaylı anlatımlarına neden başvurulduğuna bakmakta yarar vardır.

Öncelikle sufi tecrübede hakikatin ulaşılmaz ve tasavvur edilmez olduğu inancı, sembolik anlatımın kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Sufi düşüncede müşahede sahasının ötesinde bulunan bir varlık hakkında ya susmak ya da dilin dolaylı anlatımlarına başvurmadan başka bir çare bulunmamaktadır. Bu açıdan sembolik dilin ölçülü kullanımı yeni ufukların açılmasına vesile kılınmıştır. Tanrıyı betimlemede başvurulmuş sembolik dil, her şeyden önce doğası gereği beşeri düzleme inmesi veyahut indirgenmesi muhal görülen tanrının bu semboller sayesinde kişisel ilginin bir objesi olacağı beklentisi vardır. Çünkü insan, nihayi olarak ancak kişisel olana ilgi duyabilir. Bunun da ancak semboller aracılığı ile olması mümkün görülmüştür.⁹⁶ Böylelikle semboller, tanrı değil tanrının yerine geçen duysal ve imgesel işaretlerdir diyebiliriz. Tasavvuf terminolojinde sufi, insanoğlunun iç dünyasında matematiksel dil ile ifade edilemeyen duygu ve düşünceleri somut dünyadan örnekler vasıtası ile dile getirmeye çalışmıştır.⁹⁷ Tasavvufta öngörülen bu yaklaşım kimi kalamcıda kaygıların oluşmasına neden olmuştur. Örneğin sembolik dil ile ifade edilmeye çalışılan genelde hakikati maddeleştiren özelde tanrıyı tecsim eden antropomorfist bir yaklaşıma düşme tehlikesi bu kaygıların başında gelmektedir. Ayrıca yüksek hakikatler hakkında konuşurken gündelik dilin bu konuşulanın anlamını daraltacağı ve hakikati sıradanlaştıracığı endişesi de bir başka kaygı nedenidir.⁹⁸ Mela da gündelik dilin hakikatlerin dile getimesinde yetersiz kaldığına inananlardandır. Nitekim o, gönlüne düşen yüksek hakikatlerin ve işaretlerin günlük dil/ibare düzleminde ifade edile-

⁹⁶ Koç, *Din Dili*, s. 99.

⁹⁷ Ulaç, *İbni Arabî'de Sembolizm*, s. 81.

⁹⁸ Koç, *Din Dili*, s. 101.

meyeceğini başka bir ifade ile işaret-ibare ilişkisini şu şekilde dile getirmiştir.⁹⁹

*Ji remzên xemzeçalakê bi dil dê bîne îdrakê
Me'anin lem yese'ha lefzu min deyqi'l-'ibaratî*

Gönlümüze bırakır manalarını sevgilinin gamzelerle remizleri
Darlığındandır ibarelerin, acizdir meramımızı ifadede kelimeleri

Cizîrî, **Diwan**, s. 803.

Sembolik ifadeleri meramına aracı kılanlar, yaşadıkları çağın önemli figür ve objelerini aracı kıldıkları gibi Mela da diğer sufiler gibi yaşadığı çağın kültürel ve entelektüel seviyesine bağlı olarak bazen de bunu aşarak değişik semboller kullanmıştır. Mela'nın kullandığı semboller onun varlık felsefesi, epistemolojik görüşleri ama daha çok tasavvufi aşkı ile ilişkilidirler. Bu nedenle Mela'nın sembolizminde sevgilinin yüzündeki işaretlerden tabiat fenomenlerine, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Yezidilik ve Mecusilik gibi dinlerin düşünce, şahıs ve mekân metaforlarından edebiyat tarihindeki aşk hikâyelerine kadar birçok sembolü divanında görmek mümkündür.

1.3.3. Divanda Kullanılan Semboller

Mela'nın tasavvufi tecrübesinin yanı sıra elde ettiği formasyonun içinde felsefi ilimleri görmek de mümkündür. Özellikle varlık felsefesine dair düşünceleri, şiirlerinde sıkça kullandığı felsefi kavramlar, söz konusu ettiği felsefi şahsiyetler ve kendisinin de bu minvaldeki ifadeleri onun sufi-filozof kimliğe sahip bir kişi olduğu izlenimini güçlü kılmıştır. Ayrıca Mela'nın dizelerine

⁹⁹ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 49.

mevzu bahis ettiği konular, onun disiplinler arası bir kimliğe sahip olduğunu de tescillemiştir. Örneğin Mela'nın sembolizmi diye tanımlayabileceğimiz bu minvalde dinden felsefeye, coğrafyadan astronomiye kadar kullandığı ifadeler, onun ne kadar geniş çaplı bir disiplinler arası birikime sahip olduğunun en somut kanıtıdır. Bu nedenle biz Mela'nın sembolizmini felsefi semboller, dini semboller, tabii ve coğrafi semboller ile şiirin mecazi üslupları etrafında şekillenen edebi semboller¹⁰⁰ olmak üzere beş başlık altında ele aldık.

1.3.3.1. Divanda Kullanılan Felsefi, Dini ve Coğrafi Semboller

İslam düşüncesinin üç okuma biçimine tekabül eden felsefe, tasavvuf ve kelim'in Tanrı-âlem ilişkisine dair tavırlarını ele alacak olursak kelim ilmi, tanrıyı zati-subûti ve selbi sıfatlarıyla niteleyerek ve dini metinleri referans göstererek dinin rasyonel yönünü ortaya koymaya çalışan bir disiplindir. Bu minvalde felsefe de tenzihi dili kullanmak suretiyle zorunlu varlığın ontolojik yapısını ortaya koymaya dönük entelektüel bir disiplin olmakla ön plana çıkmaktadır. Tanrıyı tanımlamada kelim ile felsefe arasındaki temel fark, kelim tanrıyı hem subuti hem de selbi nitelikleri ile betimlerken felsefe onu selbi sıfatları ile tanımlamaya çalışmıştır. Bir başka ifade ile kelim tanrıyı ne olduğu ve olmadığının toplamıyla tanımlarken felsefe daha çok onu ne olmadığıyla tasvir etmiştir. Tasavvufta ise tanrının âlemle olan münasebetinde onun isim ve sıfatlarını ortaya koymada çeşitli sembolere başvurarak felsefe ve kelim ekollerinde olduğu gibi rasyonel spekülasyonlarda bulunan bir disiplindir. Dolayısıyla tasavvuf, Allah'ın varlığını ispatlama ve hakikate giden yolda sadece mistik bir yaşam mücadelesini esas almakla kalmamış aynı zamanda hakikat

¹⁰⁰ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 51.

ve fenomenler hakkında spekülasyonlara da yer vermiştir. Filozof, bu hakikatin açıklamasını ilk neden veya zorunlu varlık kavramları etrafında şekillendirirken kelimacı konuyu Allah-kul ilişkisini egemen unsur olarak ele almıştır. Sufi ise bu hakikati özünde bir, ama fenomenal olarak çok olan aşk-aşık-maşuk üçlüsünde ifade etmiştir. Her üç disiplin de sırasıyla metin, akıl ve marifet değerlerini genellikle kullansalar da yine de kelam ve tasavvuf aklı felsefeden farklı bir düzlemde kullandığı görülmektedir.¹⁰¹ Özellikle tasavvufçu, hakikati anlaşılır hale getirmek için birbirinden farklı semboller kullanmıştır. Örneğin Mela, hakikatin anlaşılmasında felsefi terminolojide sıkça başvurulan ayna; su, nokta ve harf sembollerini çokça kullananlardadır.

Mela'nın divanında kullandığı temel sembollerden biri ayna sembolüdür. Ayna sembolü, düşünce tarihinde hem bilimsel çalışmalarının konusu olmuş hem de kimi metafizik hakikatleri ifade etmede kullanılan bir araç olmuştur. Ayna hem kadim dinlerde hem Hint ve Çin geleneğinde hem de Helen düşüncesinde bir sembol olarak kullanıldığı gibi teistik dinlerin oluşturduğu medeniyetlerde ve bu medeniyetlerin mistik felsefelerinde de metafizik hakikatlerin bir sembolü olarak kullanılan bir metaforudur. Bununla beraber ayna, felsefi bir sembol olarak en fazla Hıristiyanlıkta ve İslam tasavvuf felsefesinde kullanılmıştır. Hıristiyan düşüncesinde tanrı-insan ilişkisi ile ilgili oluşturulan literatürde ayna sembolizmine sıkça rastlanılır. Hatta Hıristiyan teolojisinin temel omurgasını oluşturan teslis inancı dahi ayna sembolü ile sembolize edilmiştir. Buna göre birbirine karşı tutulan aynalardan yansıyan görüntülerden birinci, ikinci ve üçüncü görüntü özde bir olmakla beraber, ilkesel olarak birinci ayna Babayı ikinci ayna oğlu ve üçüncü ayna da ruha tekabül etmektedir.¹⁰²

¹⁰¹ Ulaç, *İbni Arabî'de Sembolizm*, s. 57.

¹⁰² Yahya b. Adi, *Risale Fi Sıhhati İ'tikadi Nasara Fi'l-Bari Ennehu Cevherun Zu Sulasi Sıfatın*, nşr Augustin Perier, (Petits Traités Apologetiques de Yahya Ben Adi), Paris, 1920, s. 12-15.

Ayna sembolü farklı din ve ilmi disiplinlerde kullanıldığı gibi tasavvufta da kullanılmıştır. Tasavvuf felsefesinde ayna sembolünün ilk felsefi açıklamasını yapan kişi İmam Gazali'dir. Gazali'ye göre arifler, hakikat semasına yükseldiklerinde varlıkta sadece gerçek olan 'bir'i görürler. Gazali bu durumu izaha kavuşturmak için ayna sembolünü kullanır. Ona göre, insan ansızın aynanın karşısına geçtiğinde aynayı değil aynadaki sureti görür.¹⁰³ Ve gördüğü surete kapılıp onu gerçek sanabilir. Oysa onun karşısında gerçekte aynanın kendisi vardır.¹⁰⁴

Ayna-suret sembolizmini Gazali'den sonra eserlerine konu eden en önemli sufi mütefekkir İbn Arabi'dir. İbni Arabi, ayna sembolünü daha çok tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi temellendirmede kullanmıştır. İbn Arabi tasavvurunda ayna, hem bir özdeşlik hem de başkalık sembolüdür.¹⁰⁵ İbni Arabi'ye göre, âlemin yaratılması ezeli ve ebedi olarak ilahi tecellinin birer yansımasıdır. Bu yansıma da sayısız şekillerde her an Hakk'ın zuhur etmesidir. Arabi'ye göre tecelli, incelik ve letafetinden dolayı akıl tarafından kavranılmaz.¹⁰⁶ Bu nedenle İbn Arabi, akıl tarafından kavranılamayan tecelliyi ayna sembolü ile ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre âlem yaratıldığında cilasız bir ayna gibiydi. Hak Teâla'nın isim ve sıfatları orda göründükçe ayna parlamış ve kemale ermiştir.¹⁰⁷ İbn Arabi'ye göre, Hakk'ın görüntüsü olan âlem, bir yandan Hakk'ın kendisi diğer yandan ondan başkadır.¹⁰⁸ Bu nedenle ayna, İbni Arabi'nin düşünce sisteminde tanrı-âlem ilişkisinde var olan özdeşlik ve başkalık ilişkisini sembolize etmede önemli bir yere sahiptir.

¹⁰³ Gazali Ebu Hamid, **Mışkatu'l-Envar**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, s. 276.

¹⁰⁴ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 54.

¹⁰⁵ Ulaş, **İbni Arabî'de Sembolizm**, s. 113.

¹⁰⁶ Muhyeddin İbnu'l-Arabi, **el-Futuhatu'l-Mekkiye**, Daru Sadır, Beyrut, 2001, IV, s. 410.

¹⁰⁷ İbn Arabi, **Füsusü'l-Hikem**, Daru'l-Kitab'l-Arabi, Beyrut, 1946, s. 49.

¹⁰⁸ İbnu'l-Arabi, **el-Futuhatu'l-Mekkiye**, IV, s. 409.

Ayna sembolü İbn Arabî’de olduğu gibi Mela’da da önemli bir işleve sahiptir. Mela sembolizminde ayna, daha çok tek gerçek olan hakikat karşısında mümkün varlıkların mefhum olduğu düşüncesi için kullanılan bir semboldür. Zira Mela’ya göre yaratıkların hepsi özünde tek bir hakikattir. Bu hakikatin sureti aynada görülmekle çokluk şeklinde tecelli etmiştir. Oysa aynadaki görüntü nihayetinde bir hayalden başka bir şey değildir. Bu sebeple gerçek ve hayal âlemi en güzel biçimde ayna sembolü ile dile getirilmiştir. Buna göre âlemdeki çokluk, kaynağın çokluğunu göstermez. Mela’ya göre âlemde çokluk nazariyesi bir vehim olup mastardan türemiş isimler gibi kaynağı itibarıyla birdir.¹⁰⁹ Vahdet-i Vücûd nazariyesini benimseyen sufiler gibi Mela da çokluğu birde anlamlandırmıştır. Bir başka deyişle tüm çokların varlığını tek hakikat olan Bir’e bağlamıştır. Mela bu düşüncesini şu beyitle dile getirmiştir.

*Em t k hewiyat  n yeq n ism  n ji mesder mu teq  n
Mewh m   la ey’ mutlaq  n ‘eks  n di n v ay ne da*

Tek gerçek, tek h viyetiz, aynı mastardan türemiş isimleriz
Mutlak olarak mefhum  eyleriz, aynadaki akisleriz

Cizîrî, **Diwan**, s. 852.

Mela’nın Tanrı- lem arasındaki ilişkiyi suret-ayna arasındaki ilişkiyle açıklaması onun İbni Arabî’nin vahdet-i vücûd düşüncesine bağlılığını g sretmesi bakımından son derece önemlidir. Zira Mela’nın bu temayülü hem onun tasavvufi meşrebini belirlemede hem de meselelere hangi zaviyeden yakla t  n  görme açısından önemlidir. Mela’nın İbni Arabî’nin vahdet-i v -

¹⁰⁹ Doru, **Melay  Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 56.

cûd düşüncesine paralel olan düşüncesini dile getirdiği bir diğer kanıt da şu dizelerdir.

*Husn û mehebbet zetek in me'suq û 'aşıq latek in
Lê sûret û mir'atek in her yek di me'neye xweda*

Güzellikle sevgi aynı şey, âşıkla maşuk aynı lat
Kendi manasında her biri suretle aynadır bizzat

Cizîrî, **Diwan**, s. 848.

Bu veciz ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Mela'ya göre tanrı, âlemin aynası olduğu gibi âlem de tanrının aynasıdır. Bu münasebetle tanrıya bakan âlemi âleme bakan ise tanrıyı görmelidir.

Mela, felsefi ve tasavvufi düşüncesini temellendirmede felsefik ayna sembolünü kullandığı gibi su sembolünü de kullanmıştır. Su sembolü, özellikle tasavvuf felsefesinde sıkça başvurulan bir semboldür. Dört temel unsurdan biri olan su, birçok gelenekte önemli yeri olan bir semboldür. Genellikle su sembolü arındırma, yeniden doğma, düşünme, bilgi, esir, tesir, ilk madde, nefsaniyeti yenme, dünyanın oluşumu ve şuurulanma kavramları ile bağlantılı olarak kullanılan bir semboldür.¹¹⁰ Su sembolü, kadim ve felsefi kültürlerde kullanıldığı gibi Kur'an'da da sıkça kullanılan bir semboldür. Kur'an'da su, daha çok rahmet kaynağı, hayat membaı, temizleyici, dölleyen unsur¹¹¹ gibi anlamlarının yanında hayatın kaynağı ve varlık âleminin ilk maddesi anlamında da kullanılmıştır.¹¹² Kur'an'da su ile ilgili ayetlerin çoğunda bir rahmet olarak “yeryüzünden indirdik” ifadesinin kullanılmasından dolayı su-

¹¹⁰ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 57.

¹¹¹ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 57.

¹¹² **Bakara**, 2:22; **Enfal**, 8:11; **Fussilet**, 41:39.

yun Kur'an'la ilişkisi de kurularak suyun taşıdığı sembolik anlama vurgu yapılmıştır.

Su sembolünün kullanıldığı bir diğer alan da tasavvuttur. Çoğu İslam mutasavvıfında özellikle de İbni Arabî'de gördüğümüz su sembolünün bir benzerini Mela'nın divanında görmekteyiz. Mela, su metaforunu daha çok tevhid-marifet bağlamında kullanmıştır. Ayrıca Mela, varlık görüşünü temellendirirken de su metaforunu kullanır. Mela'ya göre varlığın özünün birliği ve görünür âlemin çokluğunun itibari olduğunu açıklamada en güzel sembol su sembolüdür.¹¹³ Mela, varlığın haddi zatında bir olduğuna dair düşüncesini dile getirdiği en önemli dizelerinden biri şu beyittir.

*Yek e derya tu bizan qenci çi mewe û çi hebab
Di esil da ku hemî av e çi av çi cemed*

Bil ki deniz aynı denizdir değişse de dalgaları, kabarcıkları
Tümünün sudur aslı, çözülse de çözülmese de buzları

Cizîrî, **Diwan**, s. 217.

55

Mela'nın su metaforu ile sembolize ettiği bu beyitte ona göre her ne kadar sıfat ve haller değişse de tanrısal zatın özde bir olduğu, asla bir değişikliğe uğramadığını ifade etmektedir. Ona göre bütün kozmos birlik etrafında dönen çoklardır.¹¹⁴ Ama haddi zatında hepsi birdir. Mela, hayatın kaynağının veya evrenin ana maddesinin su olduğuna dair felsefi ve dini görüşleri tasdik etmiş gibi görünmekle beraber¹¹⁵ burada onun esasında sembolik bir anlam kastettiğini düşünmek Mela'nın ana düşüncesine daha

¹¹³ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 57.

¹¹⁴ Abdusselam Cizîrî, **Şerhu Diwanu's-Şeyhu'l-Cezri**, Spirez, Duhok, 2004, s. 434.

¹¹⁵ Zivingî, **el-l'kdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyh el-Cezri**, s. 278.

yakın düşmektedir.¹¹⁶ Zira Mela âlemde her şeyin özünde bir olduğunu, dış âlemde gördüğümüz çokluğun özünde bir olan hakikatın birer açılımı olduğunu vurgulamak amacıyla su metaforuna başvurmuştur. Böylelikle su metaforunun Mela'nın felsefesinde varlığın meydana gelme sürecinin açıklanmasında kullanılan en önemli sembollerden biri olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁷

Mela sembolizminin bir diğer argümanı da nokta ve harf sembolüdür. Nokta, dinsel kozmolojide bir daireye benzetilen evrenin merkezinin ve eşyanın zuhur ve südurunu temsil eden bir sembol olarak öne çıkmıştır.¹¹⁸ Tasavvuf felsefesinde ise nokta, özde birlik düşüncesini açıklamak için başvurulmuş bir semboldür. Tıpkı bütün harfler, kelimeler ve rakamlar özünde bir noktadan mürekkep oldukları gibi varoluş âleminde görülen çokluk da özünde tek bir varlıktan sudur etmiştir. Bu çokluğun haddi zatında bir olduğunun sembolü de nokta ve harftir.¹¹⁹ Örneğin tasavvuf cenahının öncü siması İbn Arabî'ye göre, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki, tıpkı nokta ve daire arasındaki ilişki gibidir. Bilindiği gibi noktanın varlığı dairenin varlığına bağlı değildir. Ancak dairenin varlığı noktanın varlığına bağlıdır. Aynı şekilde âlemin varlığı tanrının varlığına bağlı iken tanrının varlığı âlemin varlığına bağlı değildir.¹²⁰ Mela da tıpkı selefi İbn Arabî gibi varlığın çeşitliliğini ve özde birliğini savunma gayesi ile nokta metaforuna başvurmuştur. Varlığın çeşitliliği ve özde birlik düşüncesini temellendirmek için Mela'nın nokta sembolüne başvurduğu beyitlerin başında aşağıdaki beyitler gelmektedir.

¹¹⁶ Zivingî, *el-İkdu'l-Cevheri fî Şerhi Diwani's-Şeyh el-Cezeri*, s. 231.

¹¹⁷ Doru, *Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 62.

¹¹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 'Nokta', Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 279.

¹¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 'Nokta', Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 280.

¹²⁰ İbnu'l-Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, I., s. 212.

‘Âlem çi ye î’rab û hurûf û kelimatin
Ew nuqte di nefsa xwe û me’na yim ez

Âlem dediğin irab, harfler ve kelimelerdir
O noktada saklı mananın ta kendisiyim ben

Cizîrî, **Diwan**, s. 258.
Herfi ji yek bûne fêsl ger bibirî wan bi esl
Herfi dibit yek xetek xet ku nema nuqte nema

Bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asıllarına döndürürsen şayet
Bir çizgi olur harfler, o da asla dönünce, sadece nokta kalır elbet

Cizîrî, **Diwan**, s. 25.

Mezkur dizelerin muhtevasından anlaşıldığı üzere Mela’nın varlık düşüncesinde varoluş âleminde gördüğümüz çokluk irab, harfler ve kelimelerle sembolize edilmiştir. Bunların kaynağı mesabesinde olan birlik düşüncesi de nokta ile temsil edilmiştir.¹²¹ Mela’ya göre var olan bütün hareketliliği, çeşitliliği ve renkleri ile varlık âlemi tek bir hareketin fenomenidir. Zira her şey özünde tek bir hakikatten neşet etmiştir. Bu hakikati en güzel biçimde ifade etmenin yollarından biri de nokta metaforudur.

Mela’nın varoluş âlemini açıklamak için başvurduğu ve nokta sembolü ile ilişkilendirdiği bir diğer sembol de harf sembolüdür. İslam düşünce tarihinde sayılar ve varoluş âlemindeki eşyalar arasında ontolojik ilişkiler kuran en önemli ekol İhvan-ı Sefa ekolüdür desek yeridir. İhvan’a göre, tanrının var olan varlıklarla münasebeti bir’in diğer sayılarla olan münasebeti gibidir. Burada konumuzu ilgilendiren kısmıyla söyleyecek olursak nasıl ki bir sayısı diğer bütün sayıların aslı, kökü, evveli ve ahiri ise aynı şekilde tanrı da varlıkların illeti, yaratıcısı, ilki ve sonudur. Bir sayısı nasıl ki sayılar arasında bölünmeyen ve denksiz ise Tanrı da

¹²¹ Muhammed Emin Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, Sipirez, Dohok, 2007, s. 278.

yaratmasında emsalsiz ve benzersizdir.¹²² Bir başka deyişle tanrı, öteki teki olmayan tek tektir. Felsefi kulvarda görünen bu anlayışın bir benzerini tasavvuf cenahında da görmek mümkündür. Örneğin Mela'ya göre varoluş, tıpkı harfler gibidir. Tüm harflerin sudur yeri ise noktadır. Mela'nın divanını şerh eden şarihlere göre *Herfi ji yek bûne fesh ger bibirî wan bi esl* (bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asıllarına dödürürsen eğer) beytinde geçen asıl kaynaktan maksadın elif harfi olduğudur.¹²³ Tasavvuf terminolojisinde elif mecazi olarak doğru, mustakim ve sayı olarak da bir'e tekabül eden bir harftir. Elif, tasavvuf felsefesinin bir terimi olarak da zat-ı ahadiyeti ifade eden bir sembol olarak kabul edilmektedir. Buna göre nasıl ki bütün harfler eliften çıkmışlarsa aynı şekilde bütün varoluş âlemi de ilahi zattan zuhur ve südur etmiştir.¹²⁴ Ayrıca elifin ebceet hesabındaki karşılığı bir sayıdır. Zat-ı ilahi de birdir. Böylece bir olan zatın varlığı haddi zatında biri ifade eden elif ile sembolize edilmiştir. Bu nedenle harflerin hepsi elifte saklı olduğu gibi varoluş âlemi de ilahi zatta gizlidir.¹²⁵

Elifin ebceet hesabında bire tekabül etmesi ve Mela'nın felsefesinin de vahdet temelinde şekillenmesi hasebiyle elif, Mela'nın düşünce dünyasının yansıtılmasında merkezi bir konuma sahiptir. Mela'nın tasavvuf felsefesinde elif ile sembolize edilen bir, bir yandan her şeydir ama öte yandan kendisinden türemiş şeylerden hiçbirisi değildir. Bu tıpkı Eş'ari kelim ekolünün zat-sıfat ilişkisinde benimsedikleri *ne aynıdır ne gayrıdır* kelami tezin Mela'da anlam bulan tasavvufi versiyonu gibidir. Zira Mela'nın tasavvurunda âlem, Rahman'ın çizdiği nokta ve harfler gibidir. Mela'ya göre âlem bir temaşa tanrı da bir nakkaştır.¹²⁶ Her ne kadar Mela'da İbni Arabi kadar olmasa da yine de onun harf ontolojisine

¹²² İhvan-ı Sefa, **Resail**, c.I, s. 55.

¹²³ Halid Cemil Muhammed, **Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğinin Şairi**, s. 121.

¹²⁴ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 'elif', Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 121.

¹²⁵ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 64.

¹²⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 336-370.

benzeyen düşünceleri yok değildir. Bu bakımdan Mela'nın harfler kozmolojisi felsefesini oluşturan İbni Arabi'nin etkisidir desek yeridir. Mela'nın harf ve nokta sembolünde dikkat çeken husus, tanrısal tecellinin akli formasyonlarla izah edilmesinin zorluğunda devreye girmiş olmasıdır. Örneğin Mela bu zorluğu belirlemek için *huruf-u mukataa*'lara göndermede bulunması bunun en iyi örneğidir. Zira Mela'ya göre bu tür harflerin anlamını bir tek Allah bilebilir.¹²⁷

Mela, divanında metafiziğe dair kimi hakikatlerin akli formülasyonlarla çözümlemesinin zorluğundan harf sembolizmine başvurduğu gibi varlık mertebelerini temellendirmede de belli başlı mertebeler için kimi harfleri sembol olarak kullanmıştır. Örneğin Mela, zat mertebesi için '*ha*' harfini, varlığın ikinci mertebesi olan taayyun ya da Hakikat-ı Muhammediye için '*mim*' harfini akıl için '*ayn*', ruh için '*sin*', külli nefis ve madde âlemi için '*kaf*' harfini birer sembol olarak kullanmıştır. Mela'nın harf metaforları ile ilgili derin düşünceleri her ne kadar okuyucusunun zihnini hurufilik konusuna götürse de, Mela'nın divanında harf sembolizmiyle ilgili yer alan ifadelerinden bu tür bir sistemli okültizm ve buna bağlı olarak nümerolojik bir düşünceyi destekleyecek herhangi bir bulguya rastlamak mümkün değildir.¹²⁸ Bu nedenle Mela'nın varlık mertebelerini açıklamada bazı harf sembollerine başvurması aynı zamanda hurufilik yaptığı anlamına gelmez. Zira Mela'nın İbni Arabi'ye olan fikri akrabalığı nedeniyle onun kullandığı bazı yöntemleri kullanması ve bu minvalde onu takip etmesi gayet normaldir. Bununla beraber Mela'nın divanı derin bir vukufiyetle tetkik edildiğinde onun harf sembolizmi sanatına başvurmasının tek gayesinin varoluş âlemini açıklamaya yönelik bir ameliye olduğu açıkça görülecektir. Bundan dolayı onun huru-

¹²⁷ Doru, **Mola Ahmed El-Cezzerinin Felsefesinde Ontolojik Aşk**, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Çevresi Sempozyumu Bildirimleri, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 601.

¹²⁸ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 69.

ficilerde olduğu gibi harflere gizli anlamlar yükleyip tabiat ve insan üzerinde etkide bulunan veya geleceğe dair kehanetler ileri süren bir yoruma karşı temayülünün olduğunu iddia etmek onun düşünce sistemine karşı takınılacak açık birer art niyettir.

1.3.3.2. Divanda Kullanılan Dini Semboller

Mela, bir sufi-filozof olduğu gibi aynı zamanda dini ilimlerde uzmanlaşmış bir din âlimidir. Hatta Mela'nın sufilığına da filozofluğuna da rengini veren en önemli etken onun dini kimliğidir. Bu bakımdan Mela, tasavvufi ve felsefi düşüncelerini temellendiren farklı branşlara özgü terim ve argümanları kullandığından daha çok dini kavram ve sebolleleri kullanması gayet doğaldır. Mela'nın dini ilimler sahasındaki ihtisası onun dini terminolojiyi ve ritüelleri şiirine başarılı bir şekilde konu edinmesini beraberinde getirmiştir. Ancak Mela'nın dini literatüre özgü kavramları kullanması dini ritüelleri tanıtmak ve dini meseleleri çözmek değil sahip olduğu felsefi ve mistik görüşlerini temellendirmek amacıyla bir sembol olarak kullanmıştır. Mela, divanında bu türden dini ritüel ve sebollelere çokça yer vermiştir.¹²⁹

Mela'nın şiirlerinde çokça yer verdiği dini ritüellerden biri namaz ve namazın rükünleridir. Tasavvuf felsefesinde namaz Allah'ın zatı, isimleri ve sıfatları ile bir olmasının sembolü olması açısından önemlidir. Namazla beraber namaza dair kavramlar da tasavvuf felsefesinde farklı sembolik anlamlarda kullanılmışlardır. Örneğin tasavvufta 'kibleye yönelmek', sufinin hakikat talebinin bir sembolü olarak kabul edilir. 'Niyet' sufinin gönlünü bu talebe bağlanması anlamında kullanılır.¹³⁰ 'Secde' ise zat-ı mukad-

¹²⁹ Örneğin; namaz ve ona bağlı olarak dua, secde, kible ve mihrap; hac ve ona bağlı olarak tavaf, umre, sa'y ve hacru'l-esved; bununla birlikte zekât, kevser ve havra, kilise ve laleş gibi dini ritüellere, mekân ve konulara Mela farklı anlamlar kazandırarak sahip olduğu felsefi ve mistik düşüncesini temellendirmek için şiirlerine malzeme yapmıştır. Doru, *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 70.

¹³⁰ Memduh Zübî, *Mu'cemu's-Sufiyye*, 'Salat', Daru'-cil, Beyrut, 2004, s. 248.

desin zuhurunda beşeri özelliklerin öldürölüp ilahi zata yol almanın sembolü olarak kabul edilmektedir.¹³¹

Mela, sahip olduğu felsefi ve mistik düşüncesini temellendirmek için namaz ve namazla ilgili ritüelleri çokça kullanmıştır. Mela'ya göre, hakikat yolculuğuna çıkan sofinin namazı ve secdesi alışlagelmiş şekli bir ibadet olmaktan öte ayrı bir anlam taşımalıdır. Mela'nın ibadet tasavvurunda sufinin ontolojik ve mistik tecrübesi ile gerçekleştirdiğı namaz ve secdesi, avamın kıldığı yüz namaz ve yüz secdeden daha hayırlıdır. Ayrıca sufinin sufiyane bilinciyle eda ettiğı haccı da avamın ifa ettiğı yüz hactan daha anlamlıdır.¹³² Mela, sufinin mistik tecrübesi ile ibadet edişinin farklılığını şu ifadelerle dile getirmiştir.

*'Eqdê îhramê dema dilber xuyabî ferzî'eyn
Secdeyek ber wan du birhan naqirit cih sed nimaz*

Namaz için tekbir almak farz-ı ayn olur görününce sevgili
Yüz namaz tutmaz kaşları arasına yapılan bir secdenin yerini

Cizîrî, **Diwan**, s. 269.

61

Mela, sahip olduğu derin mistik tecrübe ve felsefi düşüncesine paralel olarak avamın alışlagelmiş günlük ibadet ritüellerine farklı anlamlar yüklemekle beraber sahip olduğu mistik düşüncesi temellendirmek için ibadete dair ritüelleri bir sembol olarak da kullanmıştır. Örneğin Mela'ya göre secde, evrensel ve ontolojik bir duruşun sembolüdür. Bu anlamıyla secde, varoluşsal olarak sufinin beşeri ve hayvani hüviyetinden sıyrılıp ilahi güzelliğın keşfini gerçekleştirmeye girişmesi anlamına gelmektedir. Özetle Mela'nın düşüncesinde namaz, manevi ve ruhani bir seyrü sefer-

¹³¹ Zübî, **Mu'cemu's-Sufiyye**, 'Sucud', s. 205.

¹³² Mişextî, **Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî**, s. 79.

dir. Mela, namaz ibadetine yüklediği mistik anlamı şu dizeleriyle ifade etmiştir.

*Wê mecalê ku cemala xwe tecella dikirî
Lazim e secde bibîn her te di wê gav û deme*

Güzelliğini gösterip tecelli ettiği vakitte
Önünde secdeye kapanmak o an elbette

Cizîrî, **Diwan**, s. 285.

62

Mela, varlık mertebelerinin hepsini bir tecelli ve zuhur hiyerarşisinin bir yansıması olarak görmektedir. Ona göre insan-ı kâmilin secdesi ezeli ve ebedidir. Bir başka deyişle kemal derecesine nail olan sufi her zaman secde halindedir. Mela'nın tasavvurunda insan-ı kâmilin secdesi, ontolojik olup herhangi bir kural ve şarta bağlı değildir. Bir başka ifade ile aşk-ı ilahiye muttali olmuş insan-ı kâmil, avamın ibadetleri ile yükümlü ve belli bir zaman ve kurala bağlı olarak ibadet eden sıradan bir kişi gibi değildir.¹³³

Mela, namaz ve secdeye yüklediği mistik anlamın bir benzerini duaya da yüklemiştir. Bilindiği gibi tasavvufta dua, kulun hakka yakarışının sembolüdür. Bu nedenle tasavvufta dua insanın kulluk mertebesine göre tasnif edilmiştir. Buna göre kulun duası lisanla, zahitlerin duası fiille, ariflerin duası ise lisan-ı hal ileler.¹³⁴ Mela'ya göre hakikat yolcusu olan ve belli bazı mertebeleri kat etmiş olan arif kişinin avamın duasıyla meşgul olmasına gerek yoktur. Zira gerçek âşık olan kişi her daim vird ve niyaz halindedir.¹³⁵

¹³³ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 73.

¹³⁴ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri sözlüğü**, s. 111.

¹³⁵ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 74.

Mela, namaz ve namaz içi kimi ritüelleri tasavvyfi düşünce-sine sembol kıldığı gibi namazla ilgili kimi namaz dışı ritüelleri de sembol olarak kullanmıştır. Bu minvalde Mela'nın sembolizmine konu olan ritüellerden biri kıbledir. Kible, tasavvuf terminolojisi-nde daha çok sevgili, hak ve mürşit anlamlarında kullanılan bir kavramdır. Ayrıca tasavvuf literatüründe avam kesimin kiblesi kabe iken havasın kiblesi gökteki arş, havas-ı havasın kiblesi ise kâmillerin gönlü ve ariflerin kalbidir.¹³⁶ Mela'nın felsefesinde de kible gönülden müsteardır. Zira Mela'ya göre gönül, Allah'ın evi-dir.

Mela, namazın yöneliş istikameti olan kible metaforunu sembolizminde kullandığı gibi namazın icra mekenlarından olan mihrap metaforunu da kullanmıştır. Bilindiği gibi tasavvuf kültü-ründe mihrap, sufinin inzivaya çekildiği yerin adıdır.¹³⁷ Mela, mihrap sembolünü hakikat yolcusunun yöneldiği gaye anlamında kullanır. Ona göre mihrabın sembolize ettiği gaye tanrının zatıdır. Bu bakımdan mihrapa erişen sufinin tüm arzu ve iştiağı, tanrının zatı ile birleşmektir. Zira Mela'ya göre tüm varoluş onun zatına doğru akan bir nehir gibidir. Kâinattaki her bir varlık yönünü ona doğru çevirmiştir. Bu yönelişte varlıklar arasında herhangi bir fark yoktur. Her şey ve herkes tanrısal zata doğru yol alan¹³⁸ bir hakikat yolcusu gibidir.

Mela, namazla ilgili ritüelleri sembol olarak kullandığı gibi İslam amentüsünün bir diğer rüknü olan haccı ve hacc ile ilgili ritüelleri de sembol olarak kullanmıştır. Tasavvufta hac, tasavvufi bir terim olarak hakikat yolcusunun yaptığı manevi yolculuğun sembolüdür. Buna göre varlıktan yokluğa seyrü sefer edip saflaş-mak, irfan ve mürüvvet mertebesine yükselmek ile sonuçlanan bu

¹³⁶ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri sözlüğü**, 'Kible', s. 215.

¹³⁷ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 'Mihrap', Ağaç Kitapevi Yay., İstanbul, 2009, s. 437.

¹³⁸ Cizârî, **Diwan**, s. 64.

manevi yolculukta haccın sembollerinden kabe gönüldür ve hac da bu gönül imar etmenin adıdır.¹³⁹ Mela'nın düşünce felsefesinde gönül, Allah'ın kabetesidir.¹⁴⁰ Mela'ya göre hac ve ritüelleri sufinin manevi yolculuğudur. Varoluş âleminde tanrının isim ve sıfatlarının temasa edilmesi ile görülen her tecelli, bu manevi yolculuğu başlatan etkin birer güçtür.¹⁴¹

Mela'nın sembol olarak şiirlerine konu ettiği hac ile ilgili bir diğer dini ritüel de tavaftır. Hac ve umre menasiklerinden olan tavaf, tasavvuf literatüründe sufinin özünü, menşeyini idrak etmesi anlamına gelmektedir. Tavaf, tanrının zatını sembolize eden kabenin¹⁴² etrafında dönmektir. Tavafin yedi kere yapılması, bir nevi tanrının zatının tamamlandığı yedi sıfata işaretidir. Bir başka deyişle tasavvuftaki yedi tavafin kelami açılımı, Allah'ın hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelam gibi sıfatlarından kinayedir. Kelamda bu sıfatlarla tanrı tanındığı gibi tasavvuftaki yedi tavafla da tanrıya yaklaşma murad edilir.¹⁴³

Mela'nın hac ritüellerine bağlı olarak kullandığı bir diğer sembol de Haceru'l-Esved sembolüdür. Tasavvuf kültüründe Haceru'l-Esved, tanrının yeryüzündeki sağ eli anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi bir hac menasiki olarak Haceru'l-Esved, tavafin her şavtında ya öpülür ya da selamlanır. Tasavvufta bu selamlama hakikat yolcusunun tanrıya olan sadakatinin bir ifadesi olarak sembolize edilmiştir.¹⁴⁴ Mela'nın divanında Haceru'l-Esved, tanrının zatı için bir sembol olarak kullanılmıştır. Bir başka deyişle Mela'nın felsefesinde Haceru'l-Esved'e ulaşmak, tanrının zatı ile ittisal anlamındadır.¹⁴⁵ Nitekim Mela aşağıdaki beytinde kulun rabbi ile olan ittisalini şu şekilde tasvir etmiştir.

¹³⁹ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri sözlüğü**, 'Hac', s. 150.

¹⁴⁰ Cizîrî, **Diwan**, s. 410.

¹⁴¹ Cizîrî, **Diwan**, s. 324.

¹⁴² Zübî, **Mu'cemu's-Sufiyye**, 'Ka'be', s. 346.

¹⁴³ Zübî, **Mu'cemu's-Sufiyye**, 'Tavaf', s. 265.

¹⁴⁴ İbn Arabî, **el-Futuhâtü'l-Mekkiye**, X, s. 301.

¹⁴⁵ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 77.

*Da ji mihraba du nûnan secde bit Eswed hecer
Dil bi mizan mahê new ebrû numayê rast û çep*

Gönül iki nununun mihrabından hacet-i esvede etsin secde
Kaşları, yeni doğmuş ay gibi ölçülü görünür sağda ve solda

Cizîrî, **Diwan**, s. 90.

Mela'ya göre, iki nundan maksat üst üste konulmuş iki nundur ki bu noktalı dairedir. Nokta sembolünde izah ettiğimiz gibi nokta tanrının zatı, daire de varlık âlemidir. Haceru'l-Esved de tanrının zatını temsil eden bir semboldür. Buna göre, tavafta asıl maksat, Haceru'l-Esved'e yani tanrısal zata ulaşmaktır.¹⁴⁶

Mela'nın sembolizmine konu olan bir diğer dini ritüel de zekattır. Zekât, tasavvufta tam yetkin olan ilahi feyzin taşması ve muhtaçlara geçmesi anlamındadır.¹⁴⁷ Ayrıca zekât, tasavvufun tecelli nazariyesinde Allah'ın şahadet âlemine inmesinin sembolü olarak kullanılır.¹⁴⁸ Mela'ya göre tanrı, zatındaki inayet ve güzellikle tam yetkin bir varlıktır. Hatta onun güzelliği zatından taşmış ve varoluş âlemine tecelli etmiştir. Mela, tanrının zatındaki bu güzelliğin taşmasını zekâttaki malın nisap miktarına ulaşması ile sembolize etmiştir. Mela'nın tasavvurunda nisap miktarına ulaşan güzellik karşısında sufinin talep ettiği zekât, tanrının zatı ile vuslattır. Başka bir ifade ile Mela'da zekat, tanrının zatının şahadet âlemine inmesi ve böylece vuslatın gerçekleşmesidir. Mela'nın bu minvaldeki derin vukufiyetini gözler önüne seren en güzel örneklerden biri şu beyittir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 569.

¹⁴⁷ Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 'Zekât', s. 724.

¹⁴⁸ Zübî, **Mu'cemu's-Sufiyye**, 'Zekât', s. 197.

¹⁴⁹ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 79.

*Ji wîsala xwe zekatê bide miskîn û feqîran
Ku cemala te ye kâmil di kemala xwe nîsab e*

Zekât ver biz miskin ve fakirlere vuslatından
Nisaba ermiş güzelliğinin kemalinden

Cizîrî, **Diwan**, s. 234.

Mela, İslam dininin ibadet ve kutsal mekanlarını düşüncelerine sembol yaptığı gibi diğer ilahi dinlerin mekan ve ritüellerini de metafor olarak kullanmıştır. Mela'nın sembol olarak kullandığı dini mekanlardan biri Kilise diğeri de havra'dır. Bilindiği gibi Kilise Hristiyanlığın; Havra ise Yahudiliğin kutsal mabetlerine denir. Tasavvuf terminolojisinde bu iki mekân, hayvani âlem için veya mana ve müşahede âlemi için kullanılan iki semboldür.¹⁵⁰ Mela şirilerinde hem kiliseyi hem Havrayı bazen de Yezidilerin kutsal mabedi olan Laleş'i kullanmıştır. Mela bu sembolleri daha çok madde ve mana âlemi arasında yaptığı kategorik anlamda kullanır.¹⁵¹ Ona göre sufi ve arif olan kişi, tanrısal yönelişinde ve hakikat yolculuğunda gönlünde daima tanrıyı bulundurmalıdır. Sufinin aradığı ve varmak istediği yer için maddi bir mekân aramak lüzumsuzdur. Bir başka deyişle aradığı hakikati her daim gönlünde taşıyan arifin başka mabetlere yönelmesine ihtiyaç yoktur.¹⁵² Mela bu durumu şu dizelerle ifade etmiştir.

¹⁵⁰ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 'Kilise', s. 218.

¹⁵¹ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 79.

¹⁵² Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, s. 1216.

*Dil geşt e min ji dêrê naçim kenîşteê qet
Mihrabi wê bi min ra wer da biçîne Laleş*

Gönül gitmek istemez artık havra ve kiliseye
Sevgilinin mihrabı benimledir, gel istersen gidelim laleş'e

Cizîrî, **Diwan**, s. 293.

*Ji wîsala xwe zekatê bide miskîn û feqîran
Ku cemala te ye kâmil di kemala xwe nîsab e*

Zekât ver biz miskin ve fakirlere vuslatından
Nisaba ermiş güzelliğinin kemalinden

Cizîrî, **Diwan**, s. 234.

1.3.3.3. Divanda Kullanılan Tarihi ve Coğrafik Semboller

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanının ana teması şüphe yok ki ilahi aşktır. Bu nedenle Mela'nın mefküresinde yer edinen aşk, hem varlık görüşünde başvurduğu ontolojik bir anlam hem de hakikati araştırmada epistemolojik bir kavramdır. Ayrıca Mela'nın şiirlerine yansıttığı mistik tecrübe ve estetik anlayışın ifade biçimi de aşktır. Yani Mela'nın divanına hâkim olan anlayış aşk ve aşka dair her şeydir desek yeridir. Divanda hâkim konu aşk olması hasebiyle Mela, aşka dair çeşitli tarihi aşk hikâyelerini ve aşk konusunda öne çıkan edebiyatı, tasavvuf ve mitoloji alanındaki tarihsel isimleri ve aşk temalı unsurları birer sembol olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Bu nedenle Mela, düşüncelerini ortaya koyarken birçok mitolojik sembole göndermede bulunmuştur. Örneğin Şeyh-i San'an ve Hıristiyan kızın ilişkisi, Ferhad ve Şiri-

nin aşkı, Mem ve Zin'in destansı sevdası, Leyla ile Mecnun'un hikâyesi ve Sultan Mahmud ile Ayaz arasındaki aşk hikâyeleri Mela için önemli birer malzemedir. Mela'ya göre bütün bu aşk hikâyelerin amacı, beşeri ve gündelik hazlara erişmek değil ilahi aşka meftun olmaktır.¹⁵³ Bu manada Mela için, Şeyh-i San'an'nın aşkının muhatabı olan Hristiyan kız, ilahi tecelli ve güzelliğin zuhur ettiği bir semboldür. Mecnunun Leyla'da gördüğü ilahi sanatın kusursuzluğundan başkası değildir. Eş bir deyişle Leyla, bir metafor olarak ilahi güzelliklerin tecelli ettiği bir alamet ve nişandan başka bir şey değildir.¹⁵⁴ Mela'yı aşk yolcusu yapan da bu nişandır. Nitekim Mela da aşk serüvenini bu nişanın peşine düşmek olarak tasvir eder. Bu bakımdan Mela, divanına konu ettiği kimi aşk hikâyelerini düşüncesinin birer sembolü olarak okuyucusuna takdim etmiştir.¹⁵⁵

Mela, divanında aşk hikâyelerinin yanı sıra başka birçok mitolojik sembol ve unsurlara da yer vermiştir. Örneğin tasavvuf-ta sufînin tanrıya duyduğu aşkın kaynağını temsil eden ab-ı hayat, müşahede âlemini temsil eden Anka Kuşu, mitolojide âlemi gösteren kadeh, tasavvufta ise insan-ı kâmilin gönü anlamında kullanılan Cam-ı cem gibi unsurların yanı sıra, Belkıs-Saba Ülkesi, Hüdhüd, Ehrîmen¹⁵⁶ Hita ülkesi ve Hızır-İlyas gibi unsurlar, Mela'nın kullandığı diğer bazı mitolojik sembollerdir.¹⁵⁷

Mela divanında aşk metoforlarına yer verdiği gibi birçok tabii ve coğrafi mekân ve unsuru da birer sembol olarak kullanmıştır. Örneğin kimi dağ ve çiçek isimleri, yıldızlar, gezegenler ve tarihi mekânlar ile bunların sembolik anlamları Mela'nın düşüncelerini açıklamak için başvurduğu bazı malzemelerdir. Bununla

¹⁵³ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 80.

¹⁵⁴ Halid Cemil, **el-Cezerî Şairu'l-Hubbi ve'l-Cemal**, (Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğîn Şairi), Çev: Ümit Demirhan, s. 48.

¹⁵⁵ Cizîrî, **Diwan**, s. 328- 686-764.

¹⁵⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 62-116.

¹⁵⁷ Mela'da mitolojik unsurlar için bkz: Yılmaz Mehmet, **Mela Ahmedê Cizîrî'nin Şiirinde Mitolojik Unsurlar** Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, s. 615.

beraber Mela, varlığı astronomik bir dilde izah etmede ve şiirlerindeki fikirlerin aracı bir unsur olarak ilm-i felekiyat-i da ayrıca kullanmıştır.¹⁵⁸ Mela'nın kimi gezegenleri düşüncelerine sembol yapması, onun ne kadar İbn Arabî'den etkilendiğinin birer kanıtıdır. Zira tasavvuf kültüründe özellikle de İbn Arabî'nin düşünce sistemiğinde gezegenlerin taşıdığı sembolik anlamlar önem arz etmektedir. Bu nedenle Mela'nın düşüncelerini ve şiirlerindeki sembolleri İbn Arabî'nin kozmolojisinin ışığında anlamaya çalışmak en sağlıklı yöntem olsa gerek. Zira Mela'nın bu minvalde kullandığı örnekler ve savunduğu düşüncelerden onun ne kadar İbn Arabî'den etkilendiği her halinden bellidir.¹⁵⁹

1.3.3.4. Divanda Kullanılan Edebi Semboller

İslam düşünce tarihinde zuhur eden her bir disiplinin kendine özgü bir ifade biçimi vardır. Bu minvalde tasavvuf disiplini, İslam düşünce tarihinde özellikle soyut hakikatleri somut bir dille ifade etmekle ön plana çıkmış bir düşünce disiplindir. Tasavvuf disiplinin sözcüleri olan sufiler de soyut bir hakikat olan ilahi aşkı herkesin anlayacağı bir formda açıklamak gayesi ile duyular âleminde çeşitli sembollere başvurmuşlardır.¹⁶⁰ Sufilerin meramlarına aracı kıldıkları en önemli semboller de kadın ve şarap sembolleridir. Bu nedenle sufiler, şiirlerinde dilberlerin yüzü, saç, dudağı, ağzı, gözü, kaş, kirpiği, beni ve gamzesi gibi uzuvları ilahi aşkın sembolleri olarak kullanmışlardır.¹⁶¹ Bir mutasavvıf olan Mela da ilahi aşk konusunda kimi edebi sembolleri kullandığı bilinen bir gerçektir. Mela'nın ilahi aşkını dillendirmeye aracı kıldığı edebi sembolleri şu şekilde sıralamak mümkündür. Mela, edebi sembollerden en fazla dizilerine işlediği sembollerden biri dâm (yüz) sembolüdür. Bilindiği gibi dâm (yüz), divan edebiyatında şairin sevgiliye aşkını ifade etmesinin bir aracı olarak en fazla

¹⁵⁸ Doru, **Melaye Ciziri, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 85.

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, **el-Futuhatu'l-Mekkiye**, II, s. 239.

¹⁶⁰ Doru, **Melaye Ciziri, Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 98.

¹⁶¹ Uludağ, **"Aşk"**, DİA, III, s. 14.

başvurulan unsurlardan biridir. Tasavvuf terminolojisinde ise dêm daha çok zat, zat-ı ilahi, vahdet, cemal, hakiki sevgilinin görünmesini sembolize etme anlamında kullanılan bir semboldür.¹⁶² Yani tasavvufta yüz, Tanrının isim ve sıfatlarının tecelli ve zuhur ettiği bir mazhar ve onun cemalinin bir aynası bezen de sadece ‘cemal’ anlamında kullanılan bir semboldür.¹⁶³ Ayrıca tasavvufta yüz, tevhidi sembolize eder ve çokluğu sembolize eden zülûfle karşıt anlamlı olarak da kullanılır. Tasavvufta birlik ve çokluğun sembolü olan dêm ve kaşın birlikte kullanılmasıdaki maksat, karşıtların beraber kullanılmasıyla kastedilen negatif bir dil olabileceği gibi¹⁶⁴ aynı zamanda gözlerin bakamadığı ve aklın mahiyetini idrak edemediği vahdetin kesret içinde gizlenmesinden¹⁶⁵ müsteardır.

Mela'nın tasavvurunda sevgilinin yüzü, tanrının güzelliğinin bir aynası ve yansımasıdır. Ayrıca sevgilinin yüzündeki her bir unsur onun isim ve sıfatlarının birer karşılığı ve tecelligahıdır. Böylece Mela yüzün tanrının varlık ve tecellisinin en berrak ve açık kanıtı olduğunu düşünür. Buna göre yüz vahdeti, yüzün üzerindeki unsurlar da çokluk içinde gizli olan birliği sembolize etmektedir. Böylece mutlak birlik içinde birlik ve çokluk ilişkisi ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla bir de birdir çok da birdir.¹⁶⁶ Mela'nın yüz sembolüne atfettiği bir diğer anlam da yüzün tanrının varlık dünyasında bir tuğrası olmasıdır. Buna göre yüzde tanrısal isim ve sıfatlar mündemiçtir.¹⁶⁷

Mela, dêm sembolünü kullandığı gibi yüzdeki ben (nişan) sembolünü de bir metafor olarak kullanır. Hatta Mela nîşan'ı bir sembol olarak kullanmakla yetinmez, kendini ilahi aşk oklarının

¹⁶² Kaplan Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yay., Ankara, 2007, s. 264.

¹⁶³ İskender Pala, *Diwan Şiiri Sözlüğü*, 'Didar', Kapı Yay., İstanbul, 2010, s. 116.

¹⁶⁴ Saadet Karaköse, *Diwan Şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkâç Örnek*, s. 179.

¹⁶⁵ Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, s. 267.

¹⁶⁶ Doru, *Melaye Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 99.

¹⁶⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 465.

hedef tahtası gördüğü için nîşan'ı kendine mahlas bile yapmıştır. Ben (nişan) kavramı tasavvufta tanrısal zatı, vahdeti, hakkın bilinmeyen hüviyeti, gayb âlemi ve günahın karanlığı gibi anlamları sembolize eder.¹⁶⁸ Ancak ben'in en fazla öne çıkan anlamı, ben'in nokta ve bir ile olan ilişkisi olarak temsil ettiği çokluk âleminin özündeki birlik¹⁶⁹ anlayışıdır. Bu nedenle Mela divanında *ben*'e ayrı bir önem atfetmiştir. Zira Mela'ya göre yüzde benlerin bulunması tesadüfi değildir. Mela, güzellik sembolü olarak yüzün güzellikteki kemalinin benlerle tamamen erdiğini savunur.¹⁷⁰ Ayrıca Mela'nın düşüncesinde yüzle beraber ben, ilahi vahdeti sembolize etmektedir. Bu bakımdan ilahi vahdet ortaya çıkınca tüm varlık ve varoluş âlemi vahdet karşısında ram olur.¹⁷¹ Mela'nın tasavvurunda ben öyle ikna edici bir sembol ki hiçbir inkârcı bu muhteşem güzellik karşısında kendini iman etmekten alıkoyamaz.¹⁷² Mela, ben metaforunu vahdetin sembolü olarak kullandığı gibi aynı zamanda günahın karanlığı anlamında da kullanmıştır.¹⁷³ İnancın bir sembolü olarak ben'in siyahlığı, günahın karanlığı anlamında Mela'nın şiirlerinde bir sembol olarak sıkça kullanılmıştır.¹⁷⁴

Mela, yüz ve ben'i bir metafor olarak kullandığı gibi yüzün bir diğer organı olan zülüfleri de edebi bir sembol olarak kullanmıştır. Tasavvuf literatüründe zülûf, kesret anlamının yanında gaybi hüviyet, sıfat ve tecelliler gibi anlamlarda da kullanılan bir semboldür.¹⁷⁵ Tasavvufta zülûfün ifade ettiği bir diğer anlamı da küfrün karanlığıdır. Bu nedenle tasavvuf edebiyatında zülûf hep siyah renkle nitelendirilmiştir. Bu bakımdan zülûf, yüzün diğer bölümleri olan dêm ve ben ile düşünüldüğünde yüzün dêm beyaz-

¹⁶⁸ Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, s. 276.

¹⁶⁹ Pala, *Diwan Şiiri Sözlüğü*, s. 184.

¹⁷⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 331.

¹⁷¹ Doru, *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 101.

¹⁷² Cizîrî, *Diwan*, s. 184.

¹⁷³ Doru, *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 102.

¹⁷⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 339.

¹⁷⁵ Pala, *Diwan Şiiri Sözlüğü*, "Didar", s. 384.

lığında ve zülfün siyahlığında birlik ve çokluk münasebeti gibi iman-küfür münasebeti ilişkilendirilmiştir.¹⁷⁶

Mela'nın sevgilinin yüzü ile ilgili anlatımlarından en çok zülüften bahsetmesi dikkat çekici bir husustur. Onun zülûf redifli on beyitlik gazelinde¹⁷⁷ sevgilinin zülüflerinin ab-ı kevsere ulaştırdığını ve sidret-i münteha güneşinin gölgesi olduğunu ifade eder. Söz konusu gazelde Mela'nın zülüfleri, tanrının sıfat ve sıfatlarının tecellisi için bir sembol olarak kullandığı görülmektedir.¹⁷⁸ Mela, zülüflerin ifade ettiği kesret anlamının arızı ve geçici olduğunu asıl olanın birlik olduğunu bu münasebetle zülüflerin hep benlere doğru bir yöneliş içinde olduğunu belirtir.¹⁷⁹

Mela'nın edebi sembollerden kullandığı bir diğer organ da lêb (dudak)'tır. Tasavvufta lêb, fenafillâh, yokluk, vahdet, manevi feyiz ve neşeyi anlatmak için kullanılan bir terimdir. Ayrıca lêb, Hakk'ın sözü ve sözün gizli söylenmesi gibi anlamlarda da kullanılır.¹⁸⁰ Mela'nın sembolik terminolojisinde dudak çoğunlukla ebedilik suyu olan ab-ı hayatla birlikte kullanılır. Mela'nın tasavvufi tasavvurunda dudak bir işve aracıdır. Dudaktan işvenin sadır olması aşığın kalbini celp etmeye neden olur.¹⁸¹

Mela'nın dudakla beraber kullandığı bir diğer sembol de ağız sembolüdür. Tasavvufta ağız; yokluğu, sırrı, fenafillâh ve gaybi hüviyeti temsil eder.¹⁸² Buna göre dudak görünür ama ağız görünmez. Ağızın görünmesi için dudakların konuşması ya da gülmesi gerekir. Bu da tasavvuf kültüründe fenafillâha tekabül eder. Bu mevkiye erişen kişi gaybi hüviyeti elde etmiş olur. Ağız

¹⁷⁶ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 103.

¹⁷⁷ Cizîrî, **Diwan**, s. 344-348.

¹⁷⁸ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 103.

¹⁷⁹ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê cizîrî**, s. 641.

¹⁸⁰ Üstüner, **Diwan Şiirinde Tasavvuf**, s. 269.

¹⁸¹ Doru, **Melayê Cizîrî, Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 107.

¹⁸² Tarlan, **Fuzûlî Diwanı Şerhi**, c.III, s. 175.

böylece karanlık ve sır olan hakikatin sembolü olmaktadır.¹⁸³ Dudak ise hakikatinin sırrının ifşa edilmesidir. Mela bu anlamlarda dudak ve ağzı bir sembol olarak çokça kullanmıştır.¹⁸⁴

Mela için yüz ve yüzün parçaları adeta aşk tasavvurunun tecelligahı mesabesindedir. Bu nedenle Mela, hemen hemen yüzün hiçbir bölümünü es geçmemiş, yüzün her bir ayrıntısını aşk felsefesine sembol yapmıştır. Mela'nın sembol olarak kullandığı yüz kısımlarından biri de hat (ayva tüyü)'tır. Yüzde beliren ayva tüyleri olan hat, tasavvuf terminolojisinde müşahede, berzah ve gayb âlemi ayrıca Hakk'ın veçhinin görünüm kazanması ve vahdette beliren kesret anlamlarında kullanılır.¹⁸⁵ Yüz ve dudağın vahdeti temsil ettiğini daha önce belirtmiştik. Yüz ve dudakta çıkan ayva tüyleri olan hat da çokluğu temsil eder. Mela, bu sembolik anlamıyla hat'ı birçok şiirinde meramını ifade etmek için sembolik bir metafor olarak kullanmıştır.¹⁸⁶

Mela'nın sembolizmde önemli bir yere sahip olan bir diğer edebi sembol de ayn (göz) metaforudur. Tasavvuf literatüründe ayn (göz), daha çok Allah'ın varlık âleminde olan her şeyden haberdar olmasını sembolize eder. Bununla beraber ayn, aynı zamanda kesret, masivanın tecellisi ve insanı manadan çekip maddeye sevk eden etkili gücü de temsil eder.¹⁸⁷ Bu nedenle Mela diğer mutasavvıflarda olduğu gibi göz sembolünü şiirlerinde sıkça kullanmıştır.¹⁸⁸ Mela, gözü bir sembol olarak kullandığı şiirlerinde gözün şeklini Arapçadaki *Sad* ve *Nun* harflerine benzetmiştir. Mela, gözün gölgesinde şekillenen sevgilinin yüzünü de aya benzetmiştir. Böylece Mela, edebi sembollerle tasvir ettiği aşk tasavvu-

¹⁸³ Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, s. 273.

¹⁸⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 393.

¹⁸⁵ Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, s. 280.

¹⁸⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 318-324.

¹⁸⁷ Üstüner, *Diwan Şiirinde Tasavvuf*, s. 286.

¹⁸⁸ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 110.

runu okuyucunun gözleri önüne ilgi çekici bir tablo şeklinde sermiştir.¹⁸⁹

Mela'nın edebi bir sembol olarak aşk sembolizmine metafor yaptığı bir diğer kavram da ebru (kaş)'dur. Ebru ilahi remiz, kesret ve zat-ı ahadiyetin sıfatı gibi anlamların yanı sıra tasavvufi bir sembol olarak Hakk'a olan yakınlığı ifade etmek için kullanılır. Bu sebeple ebru, Allah-kul yakınlığını simgeleyen mihrap ile beraber kullanılmıştır.¹⁹⁰ Öte yandan kaş kavis şeklindedir. Arapçada iki yay arasına kavseyn adı verilir ki bundan maksat Hz. Peygamberin miraçta Allah'a yakınlaşmasıdır.¹⁹¹ Mela divanında sonu ebru redifli iki gazel kâleme almıştır.¹⁹² Bu gazellerinde Mela sevgilinin yüzündeki kaşların simetrisine dikkat çekerek ayrıca iki kaşın arasını da mihraba benzeterek sevgiliye yönelmeyi ve karşısında huşu ile durmayı sembolize etmeye çalışmıştır.¹⁹³

Mutasavvfların aşk tasavvurunda kesreti ve salikin masivaya yönelmesini sembolize eden bir diğer organ da sevgilinin kirpikleridir. Bu anlamıyla kirpikler, sufinin hakikat yolunda gerekli şartlara uymamayı ve gönlünü vahdetten sıyrıp kesrete teslim etmesini sembolize eder¹⁹⁴ Mela, kaş ve kirpikleri beraber kullanarak sevgilinin bakışlarının bir ok misali aşğın gönlüne girmesi anlamında kullanır. Bir başka deyişle Mela sevgilinin işve, çekicilik ve şuhluk anlamlarını en güzel biçimleri ile kirpiklerle ifade etmeye çalışır. Mela bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir.

¹⁸⁹ Cizîrî, **Diwan**, s. 552.

¹⁹⁰ Üstüner, **Diwan Şiirinde Tasavvuf**, s. 277.

¹⁹¹ **Necm**, 53:8.

¹⁹² Cizîrî, **Diwan**, s. 591-598.

¹⁹³ Cizîrî, **Diwan**, s. 49.

¹⁹⁴ Üstüner, **Diwan Şiirinde Tasavvuf**, s. 290.

*Gezmeyek qewsê şevîn ‘aşiq bi nêva dil kevit
Dê çi xem ger xerqe rehnê xaneê xemmari bit*

Kirpiklerinden siyah bir ok isabet etse aşkın kalbine
Canını teslim eder hemen taze yay kaşlarına

Cizîrî, **Diwan**, s. 105.

Tasavvuf literatüründe madde ve masıvayı temsil eden bir diğer uzuv da sevgilinin manalı ve göz ucuyla bakması anlamına gelen gamzedir. Tasavvufta gamze mecazen Hakk’ın tesiri, idrak edilen işaretler ve iç âlemde meydana gelen feyiz ve kendinden geçme halini sembolize eder.¹⁹⁵ Mela, çoğu mutasavvuf gibi gamze sembolünü çokça kullanmıştır. Yalnız Mela’nın gamze metaforunu farklı farklı anlamlarda kullanması gözlerden kaçmamaktadır. Mela bazen gamzeyi sevgilinin kalbinde büyük tesir yapan manevi feyiz¹⁹⁶ anlamında kullanırken bazen de aşkın kalbinde derin yaralar açan öldürücü ve kan dökücü¹⁹⁷ etki anlamında kullanmıştır. Mela’nın gamzeye yüklediği bir diğer edebi anlam da hakikat yolcusunu yolundan eden onun aşk yolculuğunu sekteye uğratan engel anlamında olmasıdır.¹⁹⁸

1.3.4. Mela’nın Divanda Kullandığı Edebi Sanatlar

Tasavvuf literatüründe edebi semboller kullanıldığı gibi edebi sanatlar da çokça kullanılmıştır. Bilindiği gibi edebi sanatlar, edebi ve tasavvufi metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle edebiyat ve tasavvuf alanında yazılmış eserlerin anlaşılmasında bu sanatın bilinmesi bir zorunluluktur. Zira özellikle divan edebiyatı ve tasavvufi metinlerde hemen hemen edebi sanatsız bir beyit yoktur desek

¹⁹⁵ Üstüner, **Diwan Şiirinde Tasavvuf**, s. 288.

¹⁹⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 182-109-100.

¹⁹⁷ Cizîrî, **Diwan**, s. 122.

¹⁹⁸ Cizîrî, **Diwan**, s. 124.

abartmış olmayız. Bu nedenle tasavvufta dizilen şiirlerde sözcükler arasında söz sanatlarıyla kurulmuş olan girift anlam örgüsünü çözmeden şiirin verdiği mesajı gereğince anlamak ve şiirin özünde gizli olan soyut anlamı kavrayabilmek mümkün değildir.¹⁹⁹ Bu nedenle Mela'nın divanında geçen kimi beyitlerin arka planındaki mesajı yakalayabilmek için Mela'nın divanda kullanmış olduğu edebi sanatları izah etmeyi gerekli gördük. Mela, özellikle divan edebiyatında sıkça kullanılan edebi sanatların çoğunu kullanmıştır. Biz de bu başlık altında Mela'nın divanda kullanmış olduğu kimi edebi sanatları örnekleri ile vermeye gayret edeceğiz.

Telmih (Hatırlatma): edebiyatta telmih, söz sırasında herkesçe bilinen geçmişteki bir olaya, ünlü bir kişiye, bir inanca ya da yaygın bir atasözüne işaret etmek, onu bir iki sözcükle hatırlatmaktır.²⁰⁰ Divandan telmih sanatına örnek gösterecek olursak aşağıdaki beyit iyi birer örnektir.

*Ger ji wê horîsirîştê 'işweyek îzharî bit
Dê bibit narê Xelîlullah û dojah sari bit*

Huri tabiatlı sevgiliden bir işve etse zuhur
Cehennem Halilullahın ateşi gibi serin olur

Cizîrî, **Diwan**, s. 101.

Mela, bu beyitte Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılması olayına atıf yaparak telmih yapmıştır. Ayrıca Mela içinde yaşadığı cehennem sıcaklığındaki özlemin yatıştırmasını sevgilinin bir işvesinin zuhuruna bağlayarak, içindeki hasret ateşini Nemrud'un ateşine, sevgilinin işvesini de İbrahim'e selamet ve

¹⁹⁹ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 92.

²⁰⁰ Ahmed el-Haşimi, **Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, Daru Kahraman Yay., İstanbul, 1984, s. 418.

serinlik getiren ilahi lütfe benzetmiştir. Mela'nın şiirlerinde telmihte bulunduğu bir diğer kişi ise Yakup ve Yusuf 'tur. Mela'nın Yakup ve Yusuf telmihli gazeli şu şekildedir.

*Şukur bânahîya min hat û Yaqub dîde rewşan bu
Bi boya Yusifê Misrê li Ken'anê basar pê da*

Şükür olsun gözlerimin nuru geldi Yakub'un gözleri açıldı
Mısır'daki Yusuf'un kokusuyla Ken'an'dakinin gözleri açıldı

Cizîrî, **Diwan**, s. 47.

Mela'nın bu gazelinde Hz. Yakub'un oğlu Yusuf'un gömleğine yüz sürmesi, kokusunu alması suretiyle gözlerinin şifa bulması kıssasına telmih vardır. Mela, divanında edebi sanatlardan telmihe yer verdiği gibi edebi sanatların bir diğer çeşidi olan teşbih (benzetme)'ye de yer vermiştir.

77

Teşbih (Benzetme): Edebi bir sanat terimi olarak teşbih, sözü daha etkili bir duruma getirmek için aralarında türlü yönlerden ilgi bulunan iki şeyden, benzerlik yönünden güçsüz durumda olanı nitelikçe daha üstün olana benzetme sanatıdır.²⁰¹ Mela'nın divanındaki teşbih sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit gösterebiliriz.

*Leyletu'l-qedr û Berat in zülf û cebhet şuphê îd
Dêm weku fesla buharê lê qiyamet qed û qam*

Zülfü ve alnı kutluluk bakımından Kadir ve Berat geceleri gibidir.
Yüzü bahr mevsimi parlaklık açısından bayram sabahı gibidir.

Cizîrî, **Diwan**, s. 425.

²⁰¹ Seyyid Şerif el-Cürcani, **et-Ta'rîfat**, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 62.

Mela'nın tasavvurunda sevgilinin yüzü ilkbahar mevsimi lakin boyu ise insanların izdihamı yönünden kıyamet günü gibidir. Bu beyitte zülûf, siyahlık ve kutluluk açısından Kadir ve Berat gecesine benzetilirken alın, parlaklık ve aydınlık yönünden bayram sabahına benzetilmiştir. Ayrıca sevgilinin yüzü güzellik ve çekicilik açısından ilkbahar mevsimine benzetilirken sevgilinin boy ve endamı, bakanı dehşet ve hayret içerisinde bırakması yönünden kıyamet gününe benzetilmiştir.

Tibak (Tezad): Bedi' ilminin sanatlarından biri olan tibak, manada birbirinin karşıtı olan iki sözcüğü bir arada söylemektir.²⁰² Mela'nın divanında tibak sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit örnek olarak gösterilebilir.

Sed girîh min bi di dil in lew ku çep û rastî dikir
Şahê husnê qidemê zulfê girihdarê hudûs

Gönlümde yüz ukde büküm var. Çünkü ezeli güzelliğin sahibi,
Hadis olan zülfünü alnı üstünde sol sağ büküm büküm kıvrım
kıvrım yapmış

Cizîrî, **Diwan**, s. 159.

Mela, tibak sanatını işlediği bu beyitte anlamca birbirine zıt olan *kıdem* ile *hudûs* sözcüklerini birlikte zikrederek tibak sanatı yapmıştır. Sözlükte 'varlığın üzerinden uzun zaman geçmek' anlamına gelen kıdem kelimsi kelami bir terim olarak 'Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması' diye tanımlanır. Hudûs ise sözlükte 'sonradan meydana gelmek' anlamında olan masdar olan hudûs, kelim literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru olan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, ola-

²⁰² Haşimi, **Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, s. 366.

yın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder.²⁰³ Mela, bir birine paradoks olan kıdem ve hudûs'ü tibak sanatına örnek göstermiştir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mela'nın tasavvufi tasavvurunda paradoksal ifadelerin önemi büyüktür.

Mübalağa (Abartma): Mübalağa, bir şeyi tarif ve tasvir ederken onu olduğundan fazla veya eksik gösterme sanatıdır. Mela divanında hem aklen ve adeten mümkün olan tebliği, aklen mümkün fakat adeten muhal olan iğrak'ı, hem aklen hem de adeten muhal olan ğulüvv'ü²⁰⁴ bir tezyin sanatı olarak şiirlerinde sıkça kullanmıştır. Mela'nın divanında mübalağa sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit örnek gösterilebilir.

Wer ji 'eksa xemriyan Qewsê Qezeh dit yasemin
Dê gul û reyhan bibarin têk û têk gulzari bit

Sevgilinin yüzüne dökülen saç ve zülüflerin yansımasından kavrı kazah meydana gelir Yasemine vurursa sevgilinin yüzüne güller reyhanlar yağar; yüz, bir gül bahçesine dönüşür.

Cizîrî, **Diwan**, s. 102.

Mela, mezkûr beyitte sevgilin güzel yüzünü yeryüne benzetmiştir. Güller ve reyhanlar da sevgilinin güzel yüzü üzerine yağan yağmur tanelerine benzetilmiştir. Yaşanılan bu yağış ve yansımalar neticesinde sevgilinin yüzü enva-ı türlü gül ve çiçeklerle süslü bir bahçeye dönüştüğü ifade edilmiştir.²⁰⁵ Görüldüğü

²⁰³ İbn Münzur, **Lisanü'l-Arab**, "hds" md.

²⁰⁴ Mehmet Vanlıoğlu, **Edebiyat Lügati**, AÜEFY., Erzurum, 1994, s. 209.

²⁰⁵ Turan, **Melaye Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 100.

gibi Mela, içinde resmettiği sevgilinin yüzüne atfettiği değeri sözcüklerle tasvir etmek için mübalağa sanatına başvurmuştur. Bir başka deyişle Mela iç dünyasında tasvir ettiği maşukunu (tanrısını) sözcüklerin yardımıyla resmetmiştir.

Tecrid: Bedi' ilminde manayı güzelleştirme sanatlarından olan tecrid, bir şairin kendini başka bir kişi yerine koyup ona hitap etmesidir.²⁰⁶ Mela'nın divanında tecrid sanatına dair çokça örnek bulunmak mümkündür. Mela'nın tecrid sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit örnek olarak gösterilebilir. Zira bu beyitte Mela, kendine hitaben "Ey Mela!" diyerek Tecrid sanatı yapmıştır.²⁰⁷

Leşkerê 'âlem meger yekser te dijmin bin Mela
Xem bi mûyek nakîşînê ger te dilber yâri bit

Mela! Âlemin tüm askerleri şayet olsa da sana düşman
Yeme zerre kadar gamı yeter ki o dilber olsun sana yaran

Cizîrî, **Diwan**, s. 111.

Cinas: Bedi' ilminin lafzı güzelleştirme sanatlarından olan cinas, imla ve telaffuz bakımından tamamen veya kısmen birbirine uyan fakat manaları ayrı olan kelimelerin bir arada kullanma sanatıdır.²⁰⁸ Mela diğer divan şairleri gibi divanında cinas sanatına çokça yer vermiş ve bunu büyük bir ustalıkla beyitlerinde işlemiştir. Mela'nın divanında cinas sanatına aşağıdaki beyit iyi bir örnektir.

²⁰⁶ Atalay, **Edebiyat Lügatı**, s. 311.

²⁰⁷ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 101.

²⁰⁸ Haşimi, **Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, s. 396.

*Îzarê ger li min dî tu li dîl de
Lî enn-el-qelbe qed yehwa îzarek*

Eğer beni keskin bıçakla vuracaksan kalbime vur
Çünkü senin zülfüne âşık olan benim kalbimdir.

Cizîrî, **Diwan**, s. 377.

Görüldüğü gibi bu beyitin birinci mısradaki yer alan ‘îzar’ ile ikinci mısrasında yer alan ‘îzar’ kelimeleri lafzen aynı olmalarına rağmen manen farklıdır. Zira birinci mısradaki îzar, keskin bıçak, kılıç ve mızrak anlamında iken ikinci mısradaki îzar ise zülûf anlamındadır. Mela, sesteş olan iki îzar’ı aynı mısradaki bir arada kullanarak cinas sanatı yapmıştır.

81

Tevriye: Edebi bir sanat terimi olarak tevriye, iki ya da ikiden fazla anlamı olan bir sözcüğü bir dize ya da beyit içinde zikredip yakın mana yerine kelimenin uzak anlamını kastetme sanatıdır.²⁰⁹ Mela, bedi’ ilmi açısından manayı güzelleştirme sanatı olan tevriye’yi divanında çokça kullanmıştır. Mela’nın divandan alıntılarımız aşağıdaki beyit, onun tevriye sanatına bir örnektir.

*Ayeta husnê mufessel ke ji keşşafê cemal
Îlmê îşqê bik e tefsir û ji defter meke behs*

Güzellik mucizesini açıkla ve öğren ilahi güzelliği keşfeden eser-
lerden
Aşk ilmini buna göre tefsir et söz etme aşkla ilgili olmayan kitap
ve defterden

Cizîrî, **Diwan**, s. 153.

²⁰⁹ Haşimi, **Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, s. 362.

Mela, bu beyitte geçen ayet, mufassal, keşşaf ve tefsir kelimelerini bir arada vererek tevriye sanatı yapmıştır. Zira beyitte tevriye sanatına aracı kılınan *Mufassal* da *Keşşaf* da Zamahşeri'ye ait iki eserdir. Biri Arap gramerine dair iken diğeri ise Kur'an tefsirine dairdir. Oysa beyitte kast edilen ilk akla gelen kitap ismi değil, uzak anlamı olan aşkın keşf edilip tafsil edilmesidir.²¹⁰ Mela, bu beyitte iki eserin isminden yola çıkarak aşk meramını ifade etmeye çalışmıştır. Mela özellikle Zamahşeri'ye ve onun iki eserine göndermede bulunmakla önemli bir özelliğine dikkat çekmek istediği kanaatindeyiz. Zira nasıl ki Zamahşeri, Keşşaf'ı ile Kur'an'ın dilsel icazi bekâretini bozduğu iddiasında ise Mela da bir nevi aşkın künhüne vakıf olduğuna göndermede bulunmaktadır. Ayrıca Zemaşşeri Mufassal adlı eseri ile nasıl ki Arap dilinin gramer griftliğini çözümledi ise Mela da divanı ile aşkın deruni boyutunu keşfettiğini ima etmektedir.

Aliterasyon: Şiirde veya nesirde aynı harf veya hecelerin bir ahenk oluşturulacak şekilde tekrar edilmesine aliterasyon (ses tekrarı) denir.²¹¹ Divanda Aliterasyon sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit örnek gösterilebilir. Bu beyitte Mela, 'nun' harflerini bir aliterasyon aracı olarak kullanmıştır.

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

Şuh, zarif, yüzü Zühre yıldızı misali parlak olan sevgili benden gönlümü zorla aldı.

Öfke dolu, kaplan gibi heybetli bakışları, benden gönlümü zorla aldı.

Cizîrî, **Diwan**, s. 471.

Mecaz-ı Mürsel: Bir kelimenin benzetme dışında bir ilgiden dolayı, (örneğin bütün-parça, durum-yer, sebep-sonuç, özellik-

²¹⁰ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 104.

²¹¹ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 20.

genellik, çokluk-azlık, öncelik-sonralık gibi) kelimenin asli anlamı dışında kullanılmasıdır. Türkçede ad aktarması olarak bilinen mecazı mürselde sözcüğün kendi anlamı dışında kullanıldığını gösteren bir işaret/karine mutlaka vardır. Var olan bu işaret ve yahut da karine okuyucuyu yazarın işaret etmek istediği anlama yönlendirir. Mela divanın birçok yerinde mecaz-ı mürsel sanatına başvurmuştur.

*‘Arif heta nenoşî ji destê meyfiroşî
Xaib nebû ji hoşî peyda nekir wîlayet*

Şarap satıcısının elinden Arif şarap içmedikçe
Ermez velayet mertebesine kendinden geçmedikçe

Cizîrî, **Diwan**, s. 138.

83

Edebi sanata göre beytin başındaki ‘*arif*’ kelimesi mecaz-ı mürseldir. Çünkü o kişiye arif denmesi şarap içip kendinden geçtikten sonraki durumu itibariyledir. Bu tıpkı kömürü yak yerine ateşi yak denmesi gibidir. Yani vurgu ve ilgi geleceğe yöneliktir.²¹²

İstiare: Bir kelimenin manasını geçici olarak diğer bir kelime hakkında kullanmaktır. İstiare, benzerlik ilgisi ve anlam yakınlığı dolayısıyla asıl manasından başka bir manada kullanılan lafız olarak da tanımlanır.²¹³ Divanda istiare sanatına örnek olarak aşağıdaki beyit iyi birer örnektir.

²¹² Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 107.

²¹³ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 299.

*Nesîmê sunbul û sêvan seher da heps û zindanê
Vebû qufla me bê mifte ziringînî ji quflê da*

Sümbül ve elmaların nesimi esti zindan ve hapishane üzerine
seher vaktinde
Aşıldı zindan kilidi anahtarsız şiddetli bir yankı ve çınlama eşli-
ğinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 53.

Görüldüğü üzere Mela meramını anlatmak için bu beyitte istiare sanatına başvurmuştur. Beyitte sümbül, sevgilinin zülûfleri, elmalar da yanakları olarak ifade edilmiştir. Beyitte müşebbeh (benzeyen) zülûflerle yanaklar iken müşebbehün bih (kendisine benzetilen) ise sümbül ve elmalardır.²¹⁴

84

Te'kidu'l-Medh Bima Yüşbihu'z-Zemm (İstidrâk): İstidrak, bedi' ilminin manayı güzelleştirmeye yönelik edebi sanatlarından biridir. İstidrak sanatında birini yeriormuş gibi görünüp aslında onu övmek kastedilmektedir. Divanda Mela'nın istidrak sanatına aşağıdaki beyit örnek gösterilebilir. Zira Mela mezkûr beyitte her ne kadar sevgilisini yeriyor gibi görünse de aslında onun gayesi sevdiğini övmektedir.

*Xwîn ji dil co co rewan tê wek eqîq û erxewan tê
Lê ji dest selwa cuwan tê ew şepala şeng û şox*

Gönlümden oluk oluk akar akik ve erguvan renginde kıpkırmızı
kanlar
Yalnız selvi boylu, zarif ve şuh sevgilimin elleriyle akıtılıyor
akan kanlar

Cizîrî, **Diwan**, s. 158.

²¹⁴ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 109.

Teşhis ve İntak: Edebiyatta hayvanları veya cansız varlıkları insan gibi duygulandırma sanatı olan teşhis kişileştirmek iken intak da bu tür varlıkları konuşturmak sanatına denir. Kısacası teşhis ve intak, insan olmayan varlıkları insana benzeterek onlara insani özellikleri verme sanatıdır.²¹⁵ Mela, teşhis ve intak sanatları üzerine kurduğu elli sekiz beyitlik kasidesinde sevdiğine duyduğu hisleri Nesim aracılığıyla iletmeye çalışarak Nesim'i konuşturmuştur. Mela'nın teşhis ve intak sanatının işlendiği kasidesinden birkaç örnek şu şekildedir.

*Muhabetê mihnet di zor in hub dibêm bêşek bela ye
'Umr û ji xweş pê dibûrin sotin û derd û cefa ye*

Muhabbetin çoktur muhabbetin mihnetleri şüphesiz beladır.
Ömür onunla çabucak geçer o yanmadır, derttir ve cefadır.

Cizîrî, **Diwan**, s. 522.

85

Mela, bu ve aşağıda elli sekiz beyitlik kasidesinden alıntıladığımız beyitlerde Nesim'i duygularına tercüman ederek onu kendi yerine konuşturmuştur. Böylece Mela, teşhis ve intak temalı kasidesinde Nesim'i sevdiğine atfettiği mesajlarına aracı kılmıştır.

*Ba nesim dê çî lezînî sax û salim met û bînî
Vî kumedî lê gehînî da siwar bit lê peya ye*

Ey Nesim! Acilen gitmelisin aşığı sağ salim getirmeli
Ulaştır bu bineği ona ta ki sürata gelsin yaya olan sevgili

Cizîrî, **Diwan**, s. 539.

²¹⁵ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 178-179.

Tecahul-i Arif: Edebi bir sanat türü olan tecahül-i arif, söze dayalı bilip de bilmezlikten gelme sanatıdır. Bir başka deyişle edebiyatta tecahül-i arif, bir nükte yapmak amacıyla iyi bilinen bir şeyi bilmiyormuş gibi davranma sanatıdır. Tecahul-i arif sanatında ne hiç bilmemek ne de bildiğini tamamen gizlemek vardır. Bilakis bildiğini dolaylı yollardan anlatma maksadı vardır.²¹⁶ Mela'nın divanında tecahul-i arif sanatına misal olarak aşağıdaki beyit örnek gösterilebilir.

*Ya Reb în guldesteê ya nergisê rêna-stî in
Serwîgulşen ya elif ya qametê yeklta-stî in*

Ya Rab! Güldeste mi yoksa nergis mi bu?
Gülşenin selvisi mi, elif mi yoksa emsalsiz endam mı bu?

Cizîrî, **Diwan**, s. 429.

Mela bu beyitte övdüğü sevgilisinin bir deste gül, bir buket nergiz, bir servi ağacı veya bir elif olmadığını bilmesine rağmen bilmiyormuş gibi davranmaktadır. Oysa onun bu türden edebi bir sanata başvurmadaki amacı, mübalağa ve istifham sanatından yararlanarak sevdiğine olan övgüsünü daha iyi bir duruma getirmek için bu gerçeği bilmiyormuş gibi davranmaktır. Bir başka deyişle Mela, sevdiğinin ne olduğu ve nasıl olduğunu bilmesine rağmen bilmiyormuş gibi yaparak onun neliği ve nasıllığını daha merak edilir hale getirmiştir.

Hüs-n-i Ta'lil: Edebi bir sanat türü olarak hüs-n-i ta'lil, anlatıma güzellik katmak için bir olayı hayali ve gerçek nedenden daha güzel bir nedenle oluyormuş gibi gösterme sanatıdır. Hüs-n-i tevcih de denilen bu edebi sanat türünde olayın gerçek nedeni inkâr edilip onun yerine heyecana uygun kesin bir yargı ortaya konulur. Şiirin iki dizesi arasında bağlantı kurarak anlam ve ifa-

²¹⁶ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 444.

deye incelik vermek amacına yönelik olan bu sanatta, öne sürülen neden ile gerçek neden arasında mutlaka analogik bir bağ bulunmaktadır.²¹⁷ Mela, divanından hüsn-i talil'i şiirlerine şu şekilde işlemiştir.

Ne kû şermende ji rûyê te biwa

Afîtabê bi zewalê çi xered

Güneş, yüzünün nurundan utanmıyorsa sevgilinin
Gayesi ve amacı ne olur acaba batmasının

Cizîrî, **Diwan**, s. 315.

Telmi'(Mülemma): Mülemma, bir şiirin mısralarını veyahut mısraların bir kısmını değişik dillerde yazma sanatıdır. Çoğu Kürt âlimde olduğu gibi Mela'da da Ortadoğu coğrafyasında yaygın olan dört dil de his, duygu ve düşünceleri ifade etmede bir iletişim aracıdır. Bu nedenle Mela, divanın kimi gazellerinde mülemma sanatına başvurmuştur. Mela, ikili dilde telmi' yaptığı mısralarda genellikle birinci mısrayı Kürtçe, ikinci mısrayı da Arapça ile yapmıştır. Ancak Mela, divanda yer alan ve beş bendden oluşan muhammes gazellerindeki telmi'i üç ayrı dilde yaptığı görülmektedir. Mela, muhammes olan gazellerinin ilk üç dizesini Kürtçe, dördüncü dizesi Farsça, beşinci dizesi ise Arapça ile yapmıştır. Mela'nın ikili dil üzerinden telmi' yaptığı gazallerinden biri aşağıdaki gazeldir.²¹⁸ Mezkûr gazelde görüleceği üzere Mela, gazelin birinci mısrasını Kürtçe ikinci mısra ise Arapça ile yapmıştır.

²¹⁷ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 371.

²¹⁸ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 151.

*Her seher dinêrim ez cana bi ahan ra ji dil
Barekel barî bi îs'adîn 'eleyha yewme îd*

Her seher gönlümden gelen ah ve acılarla sevgilime bayram tebrikini gönderiyorum
Allah bu bayram gününü sevgiliye mübarek etsin, ona neşe bahşetsin diyorum

Cizîrî, **Diwan**, s. 223.

Tenâsüb (Uygunluk): Tenâsüb, aralarında ilgi bulunan iki veya daha fazla kelime, terim veya deyimî tezat olmaksızın bir araya getirme sanatıdır.²¹⁹ Mela, divanında tenâsüb sanatını şu şekilde işlemiştir.

88

*Ew kebkê xeraman ku di kozê li qebû hat
Şahînê qezayê bi tevaful ji xwe ra girt*

O seke seke yürüyen, kendini beğenen ehilleştirilmiş keklik, diğer kekliklerin avlanması için hazırlanmış olan haziresinde ötüp onları tuzağa düşürmeye çalıştığı bir anda kaza şahini tarafından gafil avlandı. Ve böylece hemcinsleri diğer keklikleri avcıya yakalatmadan kendisi şahine yakalandı ve bu ihanetin cezasını çekti.

Cizîrî, **Diwan**, s. 118.

Mela mezkûr beyitte *kebk* (keklik), *xeraman* (seke seke, böbürlenerek yürüyen), *koz* (tuzak), *qebu* (keklik ötüşü)²²⁰, *şahin*; kaza ve tevaful sözcükleri arasında tenasüp sanatı kurmuştur. Zira bu sözcüklerin tamamının birbirleri ile olan anlamsal bir bağı bulunmaktadır.²²¹

²¹⁹ Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 488.

²²⁰ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, s.221.

²²¹ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 178.

Sehl-i Mümteni: Edebi bir sanat türü olan sehl-i mümteni, ilk bakışta kolay gibi görünen ama taklit edilmeye çalışıldığında benzeri meydana getirilemeyen sözler için kullanılan edebi bir terimdir.²²² Bu sanat türünde kullanılan sözler sade ve bir o kadar da derin anlamlıdır. Bu nedenle sehl-i mümteni ile meydana getirilmiş olan sözlerin en önemli özelliği sözel sadelik sadelik anlamsal derinliktir. Sözün ilk başta kolay görünmesi de bu sadeliğinden ötürüdür. Mela, haddi zatında anlaşılması en zor tasavvuflardan biri olan Vahdet-i Vücûd tasavvurunu bu türden sade sözcüklerle tasvir etmeye çalışır. Zira İslam tasavvuf düşüncesindeki vahdet-i vücûd tasavvurunun çözümlenmesi en az Hristiyanlıktaki birin üçü ya da üçün biri anlamındaki teslis doktrini kadar muğlaktır. Mela var olan bu anlamsal muğlaklığı sade ve anlaşılır sözcüklerle bir nebze olsun yumuşatmaya gayret etmiştir. Bunun içindir ki Mela, Vahdet-i vücûd teorisini işlediği şiirlerinde sehl-i mümteni sanatına başvurmuştur. Mela'nın sehl-i mümtenisine en iyi örnek “*Sebahu'l-Xayr Xana Min'*” adlı terci-i bend'idir.

1.3.5. Divanda Kullanılan Aruz Vezinleri Kalıpları

Mela'nın divanı, kimi nüshalarda yüz yirmi kimilerinde yüz yirmi beş ve kimilerinde de yüz yirmi altı gazel ve kasideden oluşmaktadır. Divanın ana dili Kürtçe olmakla beraber yer yer Arapça, Farsça ve Türkçe dilinden de yararlandığı görülmektedir. Mela, çok dilli kullanımıyla adeta Ortadoğu coğrafyasında kullanılan ümmetin dört dilini de şiirlerinde ölümsüzleştirmiştir.

²²² Haşimi, *Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'*, s. 456.

*Sebahulxeyrî xanê min şehê şîrîn zebanê min
 Tu wî ruh û rewanê min bibit qurban te canê min
 Te'alallah çi zat î tu çi wê şîrîn sîfatî tu
 Ne wek qend û nebatî tu yeqîn rûh heyatî tu
 Heyat û raheta canim sebahû'l-xeyri ya xanim
 Were bînahiya çehvan bibînim bejn û balayê*

Günaydın ey benim hanım, şirin dilli sultanım
 Sensin benim revanım kurban olsun sana canım
 Hayret içreyim, ne hoş zatsın ve ne tatlı evsafsın sen
 Şeker ve nebat tatsız kalır yanında, sen yakın ruh u hayatsın
 Hayatımsın, huzurumsun hayırlı sabahlar sana
 Gel ey gözbebeğim, o yüce endamını göreyim.

Cizîrî, *Diwan*, s. 171-173.

Mela, ayrıca divanında nazım ve kalıp hususunda gazel ve kasidelerini aruz vezni kalıplarına ve buhuri haliliye nazmına göre örmüştür. Ayrıca Mela, kaside ve gazillerini nazım çeşitlerinden remel ile elli üç, hezec ile otuz, zecir ile yirmi sekiz, basit ile sekiz seri' ile üç, muzari ile üç ve hafif nazmı ile de bir kaside ve gazelini dizmiştir.²²³ Kafiye itibarıyla Mela, Arap alfabesinden *ayn* ve *ğayn* harfleri hariç diğer bütün harfleri kafiye olarak kullanmıştır. Bununla beraber Arap alfabesinde bulunmayan ama Kürtçe alfabesi harflerinde olan *pe* ve *ge* harfleri ile kafiyeleştirdiği şiirleri de mevcuttur. Şiirin hemen hemen bütün nevilerini divanında kullanan Mela özellikle mülemmea', rubaiyyat, terci-i bend gibi divan edebiyatının en önemli şiir kalıplarını sıkça kullandığı görülmektedir.

Mela divan edebiyatının temel vezinlerinden olan ve aynı tef'ile'nin tekrarından oluşan kalıplardan 'mefâilün mefâilün

²²³ Bekir Muhammed, *Hejmareki Aruzi Bo Şî'ri Klasîki Kurdi*, Vejin Dergisi, say., 11, s. 107-124.

mefâilün mefâilün' ve 'müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilü' ile 'feûlün feûlün feûlün feûlün, müstef'ilâtün müstef'ilâtün'dan tutun, aynı iki tefilenin tekrarından oluşan kalıpları olan; mefâilün feûlün mefâilün feûlün, mütefâilün feûlün mütefâilün feûlün, fa'lün feûlün fa'lün feûlün, mef'ûlü mefâilün mef'ûlü mefâilün, müfteilün me'failün müfteilün me'failün, mef'ûlü fâilatün mef'ûlü fâilatün, feilâtü fâilâtün feilâtü fâilâtün 'a kadar birçok vezin kalıbı da kullanmıştır.

Mela, divan edebiyatının en önemli vezin kalıplarından olan ve sonu tef'ilesi değişik tekrarlı kalıplardan oluşan; mefâilün mefâilün feûlün, feilâtün feilâtün feilün, feilâtün feilâtün feilâtün feilün, fâilâtün fâilatün fâilün, fâilâtün fâilatün fâilatün fâilün, müfteilün müfteilün fâilün, feûlün feûlün feûlün feûl kalıbından tutun, karışık divan edebiyatı kalıpları olan: mef'ûlü mefâilü mefâilü feûlün, mef'ûlü mefâilün feûlün, mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün, mefâilün feilâtün mefâilün fâilün, feilâtün mefâilün feilün 'a kadar bütün vezin kalıplarını da ustalıkla kullanmıştır. Mela ayrıca divan edebiyatının temel vezinleriyle beraber divan edebiyatının klasik kalıpları olan beş daire ve on dokuz bahirini de kullanmaktan geri durmamıştır.

Dâire-i Müctelibeden; Bahr-i Hecez (Hecez Bahri) ve Bahr-i Recez (Recez Bahri)'den Bahr-i Remel (Remel Bahri)'e, *Dâire-i Müştebihe*'den olan; Bahr-ı Münserih (Münserih Bahri)'den, Bahr-i Serî (Serî Bahri)'e, Bahr-i Muzârî (Muzârî Bahri)'den Bahr-i Müktedâb (Müktedâb Bahri)'e, Bahr-i Müctes (Müctes Bahri)'den Bahr-i Hafîf (Hafîf Bahri)'e, *Dâire-i Muhtelif*'den olan; Bahr-i Karîb (Karîb Bahri)'den Bahr-i Cedîd (Cedid Bahri)'e, Bahr-i Müşâkil (Müşâkile Bahri)'den Bahr-i Tavîl'e, Bahr-i Basît'ten Bahr-i Medît'e, *Dâire-i Müttetika* kalıplarından olan Bahr-ı Mütেকârib (Mütেকârip Bahri)'den Bahr-i Mütedarik (Mütedarik Bahri)'e, *Dâire-i Mü'telif*e kalıplarından olan; Bahr-ı Kâmil (Kâmil Bah-

ri)'den Bahr-i Vâfir'e kadar bütün divan edebiyatı vezin kalıplarını kullanmıştır.

Bölüm başında da belirttiğimiz gibi Mela, nazım ve kalıp bakımından gazel ve kasidelerini aruz vezni kalıpları ve buhuri haliliye nazmına göre dizmiştir. Divanın muhtevasına baktığımızda Mela'nın nazım çeşitlerinden remel ile elli üç, hezec ile otuz, zecir ile yirmi sekiz, basit ile sekiz seri' ile üç, muzari ile üç ve hafif nazmı ile bir kaside ve gazelini ördüğü görülmektedir. Şimdi de hangi kaside ya da gazelini divan edebiyatının hangi vezin ve kalıp formatlarında ördüğünün istatistiğini yapacağız. Beyitlerin kalıpsal ve vezinsel istatistiğini yaparken araştırmamız boyunca temel başvuru referansı olarak baz aldığımız üç nüshanın sıralamasını dikkate alacağız. Zira bazı beyitlerin divandaki sıralaması nüshadan nüshaya değişirken, bazı beyitler de bir nüshada yer almasına rağmen diğer bir nüshada yer almamıştır. Divan nüshalarından referans aldığımız eserlerin üçü de divanın tahkik edilmiş niteliğini taşımaktadır. Birinci başvuru kaynağımız Molla Ahmed Zivingî'nin divan üzerine yaptığı şerh ve divan metnidir. İkinci başvuru kaynağımız Emin Narozi'nin divanın matbu ve el yazmaları üzerine yaptığı tahkik çalışmasıdır. Üçüncü referans kaynağımız da Muhammed Emin Doski'nin tahkikli divan çalışmasıdır. Bu üç nüshanın farklı sıralamalarına göre Mela beyit, gazel ve kasidelerini aşağıdaki vezin kalıpları ile örmüştür.

1. Mela, divanın Zivingî tertibine göre dördüncü sırada yer alan 'Muxbeçeyên Meyfiroş'²²⁴ adlı gazelini ve yine Zivingî nüshasının tertibine göre altmış dördüncü sırada yer alan 'Şahidê Qudsînîşan'²²⁵ adlı gazelini *Bahri Basit-i Metvu* kalıbı ve *Mufte'ilun Fa'ilun Mufte'ilun Fa'ilun* vezni ile örmüştür.

²²⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 21-25.

²²⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 402-406.

2. Divanın Zivingî tertibine göre birinci sırada yer alan 'Neweya mitrib û Çengê'²²⁶ adlı dörtlüğünü yine Zivingî nüshasının tertibine göre kırk altıncı sırada yer alan 'Îro Mela Serapa'²²⁷ adlı gazelini Bahri Muzar-i Ehzeb kalıbı ve Mefa'ilun Fa'ilatun Mefa'ilun Fa'ilatun vezni ile nazım kalıbına dökmüştür.

3. Mela, Emin Narozi nüshasının sıralanışına göre on dokuzuncu sırasında yer alan 'Ewwel ku yarê da me'²²⁸ adlı gazelini Bahri Hafifi Mureffal kalıbı ve Fa'ilatun Mustef'ilun Fa'ilatun vezni ile şekillendirmiştir.

4. Mela divanın ikinci sırasında yer alan 'İsmê te ye mektûb'²²⁹ adlı kasidesini ve yetmiş dördüncü sırada yer alan 'Xeşmê li feqîran meke'²³⁰ adlı gazelini ayrıca yüz on beşinci sırada yer alan 'Ya Ramîye qelbî'²³¹ adlı Arapça beytini Bahri Hezeci Ehzeb-i Mahzuf kalıbı ve Mef'ulu Mefa'ilu Mef'ulu Fe'ulun vezni ile yazmıştır.

5. Mela, tertip sırasına göre divanın yedinci sırasında yer alan 'Bi narê firqatê sohtim'²³², otuzuncu sırada yer alan 'Ahê ji derdê dil dîkî'²³³, sekseninci sırada yer alan 'Ji remza dilberê disa'²³⁴, yüzüncü sırada yer alan 'Xema 'îşqê perihtim ez'²³⁵, doksanıncı sırada yer alan 'Di dest da yengiyek nûbar-ı'²³⁶ ve yüz yirmi birinci sırada yer alan 'Emir Emadüddin İle Olan Mûaşersini'²³⁷ adlı kasidelerini, ayrıca divanın yirmi altıncı sırasında yer alan 'Dîsa ji nû bêhal e dil'²³⁸, otuz yedinci sırada yer alan 'Derê meyhaneya 'îşqê'²³⁹, yetmiş birinci sıra-

²²⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 2-10.

²²⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 292-299.

²²⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 136-141.

²²⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 11-14.

²³⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 454-457.

²³¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 838-843.

²³² Cizîrî, *Diwan*, s. 35-55.

²³³ Cizîrî, *Diwan*, s. 198-207.

²³⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 487-496.

²³⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 688-698.

²³⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 607-610.

²³⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 895-913.

²³⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 176-181.

²³⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 239-244.

da yer alan ‘Mela me li gerdana dilber²⁴⁰ ve seksen sekizinci sırada yer alan ‘Me lew fincan li ser dest e²⁴¹ adlı gazelirini, Bahri Hecezi Salim-i Müsemmen kalıbı ve Mefa’ilun Mefa’ilun Mefa’ilun vezni ile nazımlaştırmıştır.

6. Mela, Emin Narozi nüshasının yüz yirmi üçüncü sırasında sırasında yer ‘Şeş bendiya şex Remezan²⁴² adlı gazelini Bahri Hecezi Mahzuf-i Musemmen kalıbı ve Mefa’ilun Mefa’ilun Mefa’ilun Fe’ilun vezni ile örmüştür.

7. Mela Zivingî nüshasının onuncu sırasında yer alan ‘Lillah il-hemd ji yarê me²⁴³ adlı gazelini Bahri Hecezi Musemmen kalıbı ve Mefa’ilun Mefa’ilun Mefa’ilun Mefa’il vezni ile nazımlaştırmıştır.

8. Mela, Emin Narozi’nin matbu ve el yazmalardan oluşan divanları tashih edip derlediği nüshasının yirmi dördüncü sırasında yer alan ‘Şimşadixeram û serwîxennac²⁴⁴ adlı gazeli ve yirmi dokuzuncu sırada yer alan ‘İşqê ku bi bidin bi yek du erwah²⁴⁵ adlı gazelini Bahri Hecezi Ahzeb-i Museddes kalıbı ve Mefulu Mefa’ilun Fe’ulun vezin şekli ile kalıplaştırmıştır.

9. Mela, Narozi nüshasının otuz dokuzuncu sırasında yer alan ‘Cana ji cemala te muqeddes²⁴⁶, doksan üçüncü sırada yer alan ‘Kes nedye sehergeh²⁴⁷ ve doksan beşinci sırada yer alan ‘Ey Şahidê Qudsi²⁴⁸ adlı gazelerini ve doksan sekizinci sırada yer alan ‘Remzek ji Nesîmê²⁴⁹ adlı beşliğini Bahri Hecezi Ahzeb-i Musemmen kalıbı ve

²⁴⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 442-445.

²⁴¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 591-597.

²⁴² Cizîrî, *Diwan*, s. 456-459.

²⁴³ Cizîrî, *Diwan*, s. 66-70.

²⁴⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 169-173.

²⁴⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 194-197.

²⁴⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 251-255.

²⁴⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 622-633.

²⁴⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 642-651.

²⁴⁹ Bu beyit Zivingî nüshasında yer almamaktadır.

Mefulu mefa'ilun mefulu mefa'ilun vezni ile nazım haline getirmiştir.

10. Mela Zivingî nüshasının altmışıncı sırasında yer alan *'Te'alallah zehî hunsa mubarek'*²⁵⁰ adlı gazelini *Bahri Hecezi Salim-i Mehzuf* kalıbı ve *Mefa'ilun mefa'ilun mefa'il* vezin nazım biçimiyle biçimlendirmiştir.

11. Esas aldığımız Emin Narozi ve Zivingî nüshalarının yetmişinci sırasında yer alan *'Remzên te di canan'*²⁵¹ adlı gazelini Mela, divan edebiyatının nazım kalıplarından olan *Bahri Hecezi Mekfûf ü Mehzuf* kalıbı biçimi ile yine divan edebiyatının vezin şekillerinden olan *Mefulu mefa'ilu mefa'ilu fe'ilun* vezni ile biçimlendirmiştir.

12. Yine hem Narozi hem de Zivingî nüshalarının yetmiş yedinci sırasında yer alan *'Were canım ku çi nazik'*²⁵² adlı kasidesini Mela, *Bahri Hecezi Mekfûf* kalıbı ve *Mefa'ilun mefa'ilun mefa'il* vezni ile kurmuştur.

13. Hakeza Mela, Tahsin İbrahim Doski nüshasının yetmiş sekizinci sırasında yer alan *'Peyweste du ebru'*²⁵³ adlı gazelini divan edebiyatının nazım kalıplarından olan *Bahri Hecezi Ahzeb-i Mekfûf* kalıbı biçimi ile yine divan edebiyatının vezin şekillerinden olan *Mefulu mefa'ilun mefulu mefa'ilun* vezin kalıbı ile biçimlendirmiştir.

14. Mela, Narozi nüshasının kırk ikinci sırasında yer alan *'Ji re'na nêrgizên tey mest û xwînêz'*²⁵⁴ adlı gazelini *Bahri Hecezi Salim-i Mekfûf* kalıp biçimi ile *Mefa'ilun mefa'ilun mefa'il* vezin şekli ile biçimlendirmiştir.

²⁵⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 375-378.

²⁵¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 435-440.

²⁵² Cizîrî, *Diwan*, s. 470-477.

²⁵³ Cizîrî, *Diwan*, s. 477-480.

²⁵⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 270-276.

15. Mela, esas aldığımız Doski ve Zivingî nüshalarının yetmiş üçüncü sırasında yer alan ‘*Senemê ji qewsê ebru*²⁵⁵’ adlı gazelini divan edebiyatı nazım biçimi kalıplarından *Bahri Kamili Mahzûf* şekli ile *Mutefa’ilun fe’ulun mutefa’ilun fe’ulun* vezin formatıyla şekillendirmiştir.

16. Mela’nın Doski nüshasının on dördüncü sırasında yer alan ‘*Nêrgizên mest-ı di şeng in*²⁵⁶’ adlı gazelini *Bahri Medidi Ahzeb* kalıp şekli ile *Fa’ilun fa’ilatun fa’ilun* vezin biçimi ile biçimlendirdiği görülmektedir.

17. Hakeza Mela, hem Emin Narozi hem Tahsin İbrahim Doski hem de Zivingî nüshalarının kırkinci sırasında yer alan ‘*Tûr im bi dil peyrewê Mûsa yim ez*²⁵⁷’ adlı gazelini divan edebiyatı nazım biçimlerinde olan *Bahri Munserih* kalıp şekli ile *Mustefilun mustefilun mefulatun* vezin formatıyla biçimlendirmiştir.

18. Molla Ahmed el-Cizîrî, sıralama ve isimlendirmelerde esas aldığımız Narozi, Doski ve Zivingî’nin tahkik niteliği taşıyan nüshalarının üçüncü sırasında yer alan ‘*Meşşateyê husna ezel*²⁵⁸’, beşinci sırada yer alan ‘*Çîn çîn kirin zulfên siyah*²⁵⁹’, altıncı sırada yer alan ‘*Dilber şikîna şekerek*²⁶⁰’, otuz beşinci sırada yer alan ‘*Neyşekera gerden ji tac*²⁶¹’ otuz sekizinci sırada yer alan ‘*Xelqo li min kin şîretê*²⁶²’, kırk sekizinci sırada yer alan ‘*Selwa şehîqed xemilî*²⁶³’, elli birinci sırada yer alan ‘*Dîse li bedrê katibî*²⁶⁴’, elli altıncı sırada yer alan ‘*Îro ji şehkasa surê*²⁶⁵’, elli sekizinci sırada yer alan ‘*Min dî ji*

²⁵⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 451-453.

²⁵⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 98-100.

²⁵⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 256-261.

²⁵⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 14-20.

²⁵⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 26-32.

²⁶⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 32-35.

²⁶¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 230-234.

²⁶² Cizîrî, *Diwan*, s. 244-250.

²⁶³ Cizîrî, *Diwan*, s. 305-309.

²⁶⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 318-323.

²⁶⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 349-355.

*xeftlet cam di kef*²⁶⁶, seksen yedinci sırada yer alan ‘*Yarê me pur nîşan û sur*²⁶⁷, seksen dokuzuncu sırada yer alan ‘*Min dî seher şahê Mercer*²⁶⁸, yüz dokuzuncu sırada yer alan ‘*Ji mabeyna du ebruyan*²⁶⁹, yüz yirminci sırada yer alan ‘*Wellah ji herdu ‘âleman*²⁷⁰ ve altmış beşinci sırada yer alan ‘*Îro ji remza dêmdurê*²⁷¹ adlı gazellerini ile yetmiş altıncı sırada yer alan ‘*Îro Ji Husna Dilberê*²⁷², doksan dördüncü sırada yer alan ‘*Îro ji derba xencerê*²⁷³ ve yüz dördüncü sırada yer alan ‘*Îro ji nû pirateş im*²⁷⁴ ve yüz on yedinci sırada yer alan ‘*Ellah sehergaha ezel*²⁷⁵ adlı kasidelerini ayrıca yüz onuncu sırada yer alan ‘*Sebahu’l-xeyrî ya xanim*²⁷⁶ adlı terci-i bendini ve yüz on üçüncü sırada yer alan ‘*Îro me dî weqtê seher*²⁷⁷ adlı terki-i bendini, divan edebiyatın nazım biçimlerinden olan *Bahri Recezi Salim-i Müsemmen* ve *Mustefilun mustefilun mustefilun mustefilun* vezin formatıyla biçimlendirmiştir.

19. Mela, esas aldığımız nüshaların tertip sırlamasına göre on altıncı sırada yer alan ‘*Qelbê me şubih zêrî*²⁷⁸ adlı kasidesini ile on yedinci sırada yer alan ‘*Mehbûb-i bi dil bit*²⁷⁹ ve yüz sekizinci sırada yer alan ‘*Mizgîn ji me re bêt*²⁸⁰ adlı gazellerini divan edebiyatın nazım biçimi kalıplarından *Bahri Recezi Mureffel* ve yine divan edebiyatının vezin kalıplarından olan *Mustefilun mustefilun mustefilatun* vezin şekli ile nazma dökmüştür.

²⁶⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 361-368

²⁶⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 255-259.

²⁶⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 598-607.

²⁶⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 766-768.

²⁷⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 891-894.

²⁷¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 407-412.

²⁷² Cizîrî, *Diwan*, s. 462-470.

²⁷³ Cizîrî, *Diwan*, s. 634-641.

²⁷⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 723-737.

²⁷⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 847-885.

²⁷⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 769-778.

²⁷⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 804-819.

²⁷⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 112-123.

²⁷⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 124-129.

²⁸⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 760-765.

20. Mela, mezkûr nüshalarının tertip sırlamasında yirminci sırasında yer alan ‘Er’erxerema bi qedd û qamet²⁸¹’ adlı gazelini Bahri Recezi Ehzeb-i Murefffel kalıbı ile Mustefilatun mufa’elatun vezin şekli ile örmüştür.

21. Mela, Narozi ve Zivingî nüshalarında otuz altıncı, Doski tertip sıralamasında otuz ikinci sırada yer alan ‘Ah-i ji destê wê sirê²⁸²’ ve elli ikinci sırada yer alan ‘Xwîn ku ji dil bi mewc-i bêt²⁸³’ adlı gazellerini Bahri Recezi Ahzeb kalıbı biçimi ile Mustefilun mefa’ilun mustefilun mefa’ilun vezin şekli ile biçimlendirmiştir.

22. Mela, Narozi, Doski ve Zivingî nüshalarının altmış dokuzuncu sırasında yer alan ‘Ya Rebb in guldeste-i²⁸⁴’ adlı gazelini de Bahri Recezi Mehbun kalıbı ve Mustefilun mustefilun mustefilun fa’ilun nazım biçimiyle biçimlendirdiği görülmektedir.

23. Mela, baz aldığımız mezkûr üç nüshanın diziliş sılamasına göre yüz altıncı sırada yer alan ‘Vê firqetê ebter kirin²⁸⁵’ adlı kasidesini Bahri Recezi Salim kalıp şekil ve Mustefilun mustefilun vezin biçimiyle biçimlendirmiştir.

24. Mela, hakeza Emin Narozi, Tahsin İbrahim Doski ve Zivingî nüshalarının sekizinci sırasında yer alan ‘Serê zulfa te bi kulabê du’a²⁸⁶’, ellinci sırada yer alan ‘Me ji husn û cemalê çi xerez²⁸⁷’, elli dördüncü sırasında yer alan ‘Bê lebê le’lî Mela²⁸⁸’, seksen altıncı sırada yer alan ‘Gerçi bilbul cewherê zatê gul e²⁸⁹’ ve on sekizinci sırada yer alan ‘Dil ji min bir dilberek²⁹⁰’ adlı gazellerini ile elli üçüncü sıra-

²⁸¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 142-145.

²⁸² Cizîrî, *Diwan*, s. 235-239.

²⁸³ Cizîrî, *Diwan*, s. 324-326.

²⁸⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 429-434.

²⁸⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 744-753.

²⁸⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 56-58.

²⁸⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 314-317.

²⁸⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 340-343.

²⁸⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 580-585.

²⁹⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 886-888.

sında yer alan ‘*Mey nenoşî şeyxê Sen’anî xelet*²⁹¹’ adlı kasidesini ve yüz on dördüncü sırada yer alan ‘*Me bi dil nêrgizên xasse divên*²⁹²’ adlı terci-i bendini ile yüz ve yüz on dokuzuncu sırada yer alan ‘*Ey Mela namê te ye xemset ‘eşer*²⁹³’ adlı hicvini, divan edebiyatın nazım biçimi kalıplarından *Bahri Remeli Mahzûf* kalıp biçimi ile yine divan edebiyatının vezin şekillerinden olan *Fa’îlatun fa’îlatun fa’îlat* vezin şekli ile biçimlendirmiştir.

25. Mela, divanının sıralama ve isimlendirmelerde esas aldığı ve tahkik niteliği taşıyan nüshaların dokuzuncu sırasında yer alan ‘*Destê qudret ku hilavêti*²⁹⁴’, on birinci sırada yer alan ‘*Şah bi qesda kuştina min*²⁹⁵’, on sekizinci sırada yer alan ‘*Kes bi dana me neperist*²⁹⁶’, yirmi sekizinci sırada yer alan ‘*Heyf di qeyda xak û gil bit*²⁹⁷’, otuz birinci sırada yer alan ‘*Dilberê îro seher*²⁹⁸’, otuz ikinci sırada yer alan ‘*Heyheya reqs û semaya te*²⁹⁹’, otuz dördüncü sırada yer alan ‘*‘Îd e û herkes ji dîdara te*³⁰⁰’, kırk üçüncü sırada yer alan ‘*Tu dizanî bi Xwedê min tu xiyal î*³⁰¹’, kırk beşinci sırada yer alan ‘*Dil yek e dê ‘îşq-i yek bit*³⁰²’, altmış birinci sırada yer alan ‘*Nazikek min seherê di*³⁰³’, altmış ikinci sırada yer alan ‘*Ku îşaret bi bişaret bidirit*³⁰⁴’, altmış yedinci sırada yer alan ‘*‘Îd e û da ‘âlemê bangê sefayê*³⁰⁵’, altmış sekizinci sırada yer alan ‘*Daneyên ‘enber li nesrînan reşandin*³⁰⁶’ adlı gazelinesi, yetmiş dokuzuncu sırada yer alan ‘*Şox û şengê zuhre-*

²⁹¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 327-339.

²⁹² Cizîrî, *Diwan*, s. 821-827.

²⁹³ Cizîrî, *Diwan*, s. 888-891.

²⁹⁴ Cizîrî, *Diwan*, s.59-65.

²⁹⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 70-77.

²⁹⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 130-136.

²⁹⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 185-193.

²⁹⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 207-211.

²⁹⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 211-214.

³⁰⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 223-229.

³⁰¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 276-179.

³⁰² Cizîrî, *Diwan*, s. 280-285.

³⁰³ Cizîrî, *Diwan*, s. 286-291.

³⁰⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 379-386.

³⁰⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 387-394.

³⁰⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 419-423.

rengê³⁰⁷, doksan birinci sırada yer alan ‘Wey spêde ji burcê qews’³⁰⁸, yetmiş beşinci sırada yer alan ‘Ez nizanîm sebebê yarê çira’³⁰⁹, doksan ikinci sırada yer alan ‘Hê di ber qalûbelayê’³¹⁰, doksan dokuzuncu sırada yer alan ‘Hêvî û têtqê dikim’³¹¹ adlı gazellerini, ayrıca divanın on ikinci sırada yer alan ‘Min di dil Kovan hezar in’³¹², on üçüncü sırada yer alan ‘Lew seher cewlan didit’³¹³, yüz birinci sırada yer alan ‘Bi husna ehseñî teqwîm’³¹⁴, seksen birinci sırada yer alan ‘Dilberê serdarê xuban-1’³¹⁵ ve seksen dördüncü sırada yer alan ‘Dilberê serdarê xuban-2’³¹⁶ adlı kasidelerini, doksan altıncı sırada yer alan ‘Ey Şehîñşahê Muazzem’³¹⁷ ve doksan yedinci sırada yer alan ‘Xanê xanan lami’ê necma te’³¹⁸ adlı methiyelerini ve yetmiş ikinci sırada yer alan ‘Min di ber qal û bela’³¹⁹ adlı terkibi bendini divan edebiyatın nazım biçimi kalıplarından olan *Bahri Remeli Maksur-i Musemmen* kalıbı biçimi ile yine divan edebiyatının vezin şekillerinden olan *Fa’îlatun fa’îlatun fa’îlatun fa’îlat* vezin kalıbı ile örmüştür.

26. Mela, divanın on beşinci sırasında yer alan ‘Ger ji wê horîsirîştê’³²⁰ adlı kasidesini *Bahri Remeli Mahzuf-i Musemmen* kalıbı ve *Fa’îlatun fa’îlatun fa’îlatun fa’îlun* vezni ile düzenlemiştir.

27. Mela, mezkûr nüshaların yirmi birinci sırasında yer alan ‘Umre zayî’ bu me bê dilber ‘ebes’³²¹ adlı gazelini *Bahri Remeli Mahzuf-i Museddes* kalıp şekli ve *Fa’îlatun fa’îlatun fa’îlun* vezin biçimi ile biçimlendirmiştir.

³⁰⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 458-461.

³⁰⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 551-574.

³⁰⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 446-450.

³¹⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 611-614.

³¹¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 681-683.

³¹² Cizîrî, *Diwan*, s. 77-89.

³¹³ Cizîrî, *Diwan*, s. 89-97.

³¹⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 699-709.

³¹⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 481-486.

³¹⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 497-508.

³¹⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 614-622.

³¹⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 653-660.

³¹⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 424-428.

³²⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 101-111.

³²¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 146-149.

28. Mela, divanın matbu ve el yazmaları nüshalarının tamamında tertip sırası itibarıyla yirmi ikinci sırada yer alan ‘*Namê ‘enberşikenê bê*’³²² ve elli dokuzuncu sırada yer alan ‘*Dilbera Min Seherê Hat*’³²³ adlı gazellerini *Bahri Remeli Ahzebi Mekfûf* kalıp şekli ve *Fa’îlatun mefa’ilun fa’îlatun mefa’ilun* vezin biçimi ile biçimlendirmiştir.

29. Mela mezkûr baz aldığımız nüshaların yirmi üçüncü sırasında yer alan ‘*Tu sehergeh bi temaşa were*’³²⁴ adlı gazelini, seksen ikinci sırada yer alan ‘*Feleka etles-i sergeşte*’³²⁵ ve seksen üçüncü sırada yer alan ‘*Muhbetê muhnet di zor in*’³²⁶ adlı kasidelerini ve yüz on birinci sırada yer alan ‘*Senema sur ji samed şewqê*’³²⁷ adlı Tecrid-i Bendini *Bahri Remeli Salim-i Musemmen* kalıp türü ve *fa’îlatun fa’îlatun fa’îlatun fa’îlat* vezin çeşidi ile biçimlendirmiştir.

30. Mela divanın tertip sırasının otuz üçüncü sırasında yer alan ‘*Sîrrê wehdet ji ezel*’³²⁸ adlı gazelini *Bahri Remeli Mahzûf-i Mehbun* kalıbı ve *Fa’îlatun fa’ilun fa’îlatun fe’ilun* vezin şekli ile dizmiştir.

31. Mela araştırmamızda baz aldığımız nüshaların kırk birinci sırasında yer alan ‘*Aşîq er carek ji bala lê bidit*’³²⁹ ile yüz on ikinci sırasında yer alan ‘*Senema sur ji samed neyşekera-1*’³³⁰ adlı *Terc-i Bendlerini Bahri Remeli Mekfûfi Musemmen* kalıp şekli ve *Fa’îlatun fa’îlatun fa’îlatun fa’îlat* vezin biçimi ile biçimlendirmiştir.

32. Mela’nın divan tertip sıralamasının kırk yedinci sırasında yer alan ‘*Şebê qedrê li me rewşen ke*’³³¹ adlı gazelini *Bahri Remeli*

³²² Cizîrî, *Diwan*, s. 185-193.

³²³ Cizîrî, *Diwan*, s. 369-374.

³²⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 158-168.

³²⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 508-521.

³²⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 522-551.

³²⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 790-803.

³²⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 216-222.

³²⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 262-270.

³³⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 790-800.

³³¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 300-304.

Mahbuni Musemmen kalıb şekil ve Fe'ilatun fe'ilatun fe'ilatun fe'ilatun vezin biçimi ile nazma döktüğü görülmektedir.

33. Mela, divanın kırk dokuzuncu sırasında yer alan 'Şêweyê dilberê bizan'³³² ile elli beşinci sırada yer alan 'Ser didit abê kewserê'³³³ adlı gazellerini Bahri Remeli Ahzeb kalıb biçim ve Fa'ilatun mefa'ilun fa'ilatun mefa'ilun nazım şekli ile dizmiştir.

34. Mela'nın mezkûr nüshaların elli yedinci sırasında yer alan 'Nazika min di semayê serenguştê 'eqîq'³³⁴ adlı gazelini Bahri Remeli Ahzebi Mehbun kalıbı ve Fa'ilatun fa'ilatun mefa'ilun fe'ilun vezin biçimi ile kalıplaştırmıştır.

35. Divanın tertip dizilişine göre altmış altıncı sırada yer alan 'Şerbeta lam û bēyan'³³⁵ adlı gazelini Mela, divan edebiyatının Bahri Remeli Mureffal kalıb şekli ile Fa'ilatun fa'ilatun mutefa'ilatun vezin biçimiyle biçimlendirmiştir.

36. Hakeza Mela mezkûr nüshaların seksen beşinci sırasında yer alan 'Turreya tabidar-i 'enber ka'³³⁶, yüz ikinci sırada yer alan 'Ey nesîmê seherê'³³⁷ ve yüz üçüncü sırada yer alan 'Ey nesîmê sibihê-1'³³⁸ adlı gazellerini Bahri Remeli Ahzeb-i Mahzuf kalıb biçimi ve Fa'ilatun mefa'ilun fe'ilun vezin şekli ile nazımlandırmıştır.

37. Mela, Narozi ve Doski tarafından tashih edilen divan nüshasının tertip sıralamasına göre yüz beşinci sırada yer alan 'Latê husn î û şehê xûban î'³³⁹ adlı gazelini Bahri Remeli Maksur-i Mahbun kalıb biçimi ve Fa'ilatun fa'ilatun fe'ilun nazım şekli ile biçimlendirmiştir.

³³² Cizîrî, *Diwan*, s. 310-313.

³³³ Cizîrî, *Diwan*, s. 344-348.

³³⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 356-360.

³³⁵ Cizîrî, *Diwan*, s. 413-419.

³³⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 575-579.

³³⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 709-716.

³³⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 717-723.

³³⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 738-744.

38. Mela, mezkûr nüshaların yüz yedinci sırasında yer alan '*Derheq me bi şîrê xwe meke*³⁴⁰' adlı gazelini de *Bahri Seri'i Mahzûf* kalıp ve *Mustefîlun mustefîlun fa'ilun* vezin biçimi ile nazımlandırmıştır.

39. Son olarak Mela, Emin Narozi, Tahsin İbrahim Doski ve Zivingî tarafından tahkik edilen divanın yirmi beşinci sırasında yer alan '*Dil ji 'ilacê ku bi derket mizac*³⁴¹', yirmi yedinci sırada yer alan '*Pir meke israfê di qetlê mubah*³⁴²' ve altmış üçüncü sırada yer alan '*Ger bi daya ew senema surcemil*³⁴³' adlı gazellerini divan edebiyatının nazım kalıplarından olan *Bahri Seri'i Mevtü* kalıbı biçimi ile yine divan edebiyatının vezin kalıplarından olan *Mufte'ilun mufte'ilun fa'ilun* vezin biçimi forumu biçimlendirmiştir.

1.4. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Bilgi Teorisi ve Kaynakları

103

Çalışmamızın birinci bölümünü tamamıyla Mela'nın hayatına ve onun divanının genel karakteristik özelliklerine ayırdık. Bu bölümde hem Mela'yı hem de divanını farklı açılardan tahlil etmek için ikisini geniş açılı bir araştırmaya tabi tuttuk. Bu bakımdan Mela'nın kelami düşüncesine geçmeden evvel onun düşüncesinin bel kemiğini oluşturan bilgi teorisini de temellendirmeyi gerekli gördük.

Mela'nın bilgi kaynaklarını ortaya koymak ve bilgi kaynakları hususunda hangi düşünce ekolüne yakın durduğunu tespit etmek için ilk önce İslam düşünce ekollerinin bilgi konusundaki görüşlerine değinmemizde yarar vardır. Zira her ne kadar batı düşüncesinde çoğunlukla bilginin kaynakları teke indirilmişse

³⁴⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 738-744.

³⁴¹ Cizîrî, *Diwan*, s. 173-176.

³⁴² Cizîrî, *Diwan*, s. 182-185.

³⁴³ Cizîrî, *Diwan*, s. 395-401.

de³⁴⁴ İslam düşünce ekollerinde bu hususta belli bir konsensüs sağlanmış değildir. Bir başka deyişle İslam düşünce tarihinde batı felsefesinde olduğu gibi insan bilgilerinin kaynağını tek bir kaynağa indirgeyen bir düşünce ekolu mevcut değildir desek yeridir. İslam düşüncesinde birini diğerine öncelemekle beraber akıl, duyu ve sezgi gibi deneylerin hepsi, birer bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.³⁴⁵ İslam düşünce ekolleri, bu kaynaklardan birini diğerlerin rolünü inkâr etmeksizin her birini ayrı ayrı ve yerine göre ön plana çıkarmışlardır. Söz gelimi kelam ekolünde akıl ve mütevatir haber; felsefede akıl ve duyu; tasavvufta ise sezgi ve ilham diğer kaynaklara göre daha çok ön plana çıkarılmıştır.³⁴⁶

İslam düşünce tarihinde zuhur eden her düşünce ekolünün kendine özgü bir bilgi kaynakları listesi vardır desek yeridir. Çünkü İslam düşüncesinin tarihsel gelişiminde farklılık arz eden düşünce ekollerinin her biri kendi disiplinlerinin ana ilkeleri çerçevesinde bir epistemoloji geliştirmişlerdir. Örneğin kelamcıların diyalektik yöntemi, sofilerin keşif yönteminden çok burhani yöneme dayalı olduğundan dolayı kelamcılar tasavvufçulardan daha çok akla vurgu yapmışlardır. Bununla beraber her üç akım arasında akla en fazla ehemmiyet verenler İslam filozofları olmuşlardır. Dini bir meseleyi temellendirmede kelamcılar yakine benzer olan burhanı veya diyalektiği kullanırlarken sofiler de sofistlik kıyasları daha çok tercih etmişlerdir. Felsefeciler ise burhani kıyası esas almışlardır.³⁴⁷

³⁴⁴ Örneğin: Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz ve Kant gibi Rasyonalistler bilginin kaynağını salt akla, John Locke, Berkeley, David Hume ve Condillac gibi Empiristler deney, Epikürcüler olarak bilinen Hobbes ve Candillac gibi Sansüalistler duyuya, Batı felsefesinin öncüsü kabul edilen Henri Bergson gibi intüisyonistler ise sezgiye indirgemişlerdir. Hasan Küçük, **Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler**, Der Saadet Yay., İstanbul, 1974, s. 195.

³⁴⁵ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri**, Doğuş Yay., İstanbul, 1982, s. 169.

³⁴⁶ Doru, **Melaye Cizri Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri**, s. 164.

³⁴⁷ Atif Iraki, **Sevretu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Daru'l-Maarif, Kahire, 1999, s. 71.

Çalışmamız Mela'nın divanındaki kelami konulara yaklaşımı olması hasebiyle Mela'nın epistemolojisine geçmeden evvel kelam ve tasavvuf ekollerinin bilgi kaynakları hakkındaki görüşlerine özellikle de akıl ve sezginin tanrının bilinmesindeki (marifetullah) epistemolojik değerine bakmakta yarar vardır. Hanbeli, aşırı Zahiri ve Selefi düşünürler her ne kadar aklın ilahi kelam karşısındaki acziyetine ve delil göstermedeki yetersizliğine vurgu yapıp akli büsbütün işlevsiz kılmışlarsa da İslam düşüncesinde akıl karşıtı ve salt nasçı bir ekol bulunmamaktadır.³⁴⁸ Özellikle Kur'an'daki müteşabih ayetlerin yorumlanmasında ayetlerin lafızlarını mutlaklaştırıp literal anlamın dışında herhangi bir akli yoruma tolerans göstermeyen bu tür yaklaşımlara karşılık kelam dalında sistematik olarak akli düşünce yöntemini ilk kullanan Mutezile ekolü olmuştur.

Mutezile bilginlerinde bir yöntem olarak aklın tek tek nesneler üzerinde tefekkür ederek hakikate ulaşmasını ifade eden nazari bilgi, nakil karşısında önceliği olan bir kaynaktır. Mutezilede akıl, hem marifetullah konusunda hem de ahlaki yükümlülükleri bilme hususunda ilk ve tek otorite olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Mutezili düşüncede nakil akli desteklediği ölçüde doğru ve tutarlı bir değer olarak kabul edilmiş ve bu çerçevede nakil, akli ilkeler ışığında tevil edilmiştir.³⁴⁹ Mutezilenin bu tavrına en sert eleştiri getirenlerin başında hayatının yarısını bu ekolün içinde geçirmiş ama sonradan Ehl-i Sünnet ekolüne intisap etmiş olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ari gelmektedir. Eş'ari, Mutezile mezhebinden ayrıldıktan hemen sonra kâleme aldığı ve kelamî konulardaki yeni düşüncelerini dile getirdiği *el-İbane an-Usulî'd-Diyane* adlı eserinde nakilden çok akla önem veren eski mezhebinin bu tavrından dolayı hak yoldan ayrıldığını iddia etmiş ve onları ehl-i Bidat olarak suçlamıştır.³⁵⁰ Ancak ifade etmek gerekir ki Eş'ari'nin

³⁴⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., İstanbul, 1997, s. 234.

³⁴⁹ Ramazan Altıntaş, *Kelami Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİF Dergisi, 2011, 5/2, s. 13.

³⁵⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *el-İbane an-Usulî'd-Diyane*, Dar İbn Zeydun, Beyrut, 1955, s. 7.

bu salt nakilci ve akılı küçümseyen tutumu, daha sonra kâleme aldığı eserlerinde devam etmemiştir. Örneğin Eş'ari, *el-Luma'* adlı eserinde nazar ve istidlale yer vermeyen selefi ekole karşı eleştiriler getirmiştir.³⁵¹

Eş'ari düşünce ekolunun mutekeaddimun cenahında akıl, her ne kadar tek başına dini alanın sınırlarını belirleyemiyorsa da akıl nakil tarafından ortaya konan doğrulayabilme yetkinliğine sahiptir. Akla karşı takınılan bu tavır her ne kadar selef Eş'ariler tarafından savunulsa da Eş'arilerde tarihi süreç içerisinde akla verilen önem gitgide artmıştır. Hatta Cüveyni ve Fahreddin Razi gibi Eş'ari kelimcilerinin elinde akıl-nakil dengesinde akıl kefesi ağır basar hale gelmiştir.³⁵² Örneğin, Razi'nin düşünce sisteminde bilgi kaynakları arasında en müstesna yer akla aittir. Hatta diğer bilgi kaynakları ile mukayese edildiğinde aklın üstünlüğü tartışılmazdır. Zira eşyanın iç yüzünü ve gerçek mahiyetini ancak akıl idrak edebilir. Bu münasebetle Razi'ye göre, diğer bilgi kaynakları olan deney, haber ve sezgi ile elde edilen bilgiler akli bilgiler için birer malzeme olup esas olan akli bilgidir.³⁵³ Bir başka deyişle Razi'nin düşünce sisteminde akıl asıl, nas ise fer'dir.

Mutezile ekolunun akla verdiği sınırsız yetkinin benzerini Eş'arilerden çok Maturidi kelimcilerde görmek mümkündür. Bu münasebetle Sünni kelam ekolleri arasında akla en fazla önem veren kelam ekolu Maturidiye ekoludur diyebiliriz. İmam Maturidi'ye göre akıl vahyi anlamada, yorumlamada ve eşyayı tanımada gerekli olduğu gibi tek başına da yaratıcıyı bilebilecek, eşyanın iyi ve kötü; güzel ve çirkin olduğuna karar verebilecek yetkinliktedir.³⁵⁴ Bununla birlikte Maturidilerde aklın yaratılmış ve sınırlı oldu-

³⁵¹ Hamude Gurabe, **Takdim, (Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Kitabul-Luma')**, Dar İbn Zeydun, Kahire, 1955, s. 4.

³⁵² Altıntaş, **Kelami Epistemolojide Aklın Değeri**, s. 30.

³⁵³ Fahreddin Râzî, **el-Mebahisu'l-Meşrikiyye**, Daru'l-Kitabu'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, I, s. 468-474.

³⁵⁴ Ebu Mansur el-Maturidi, **Kitabu't-Tevhid**, Daru'l-Camiatu'l-Mısriyye, İskenderiye, ts. s. 11.

ğundan yetersiz kaldığı yerlerde naklin kılavuzuna ihtiyaç olduğu görüşü de mevcuttur.³⁵⁵

Tasavvuf ekolunda akıl önemli olmakla beraber keşif ve ilham bilgi edinmede daha fazla ön plandadır. Serra, Kuşeyri ve Gazali gibi kimi mutasavvıflar akla da ihtimam verirlerken Hallac, Atar, Mevlana ve İbni Arabi gibi sufiler ise bilgi edinme kaynakları arasında bırakın akla yer vermeyi akli bilgiyi aşağılamaktan geri durmamışlardır. Tasavvuf ekolleri arasında akla karşı takınılan tavrın tartışma noktasına bakıldığında bu tartışmanın aklın kullanıldığı saha ile ilgili olduğu görülecektir. Sufiler de diğer İslami düşünce ekolleri gibi aklın maddi âlemde ve dünya işlerinde bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Ancak söz konusu tanrı, tanrının sıfatları, filleri, isimleri ile ruh ve sem'iyatla dair konular oldu mu sufilerde diğer bilgi kaynakları olan nazar, istidlal ve kıyas gibi akli düşünce ilkelerinin ilmi ve dini bir değeri yoktur.³⁵⁶

107

İslam düşünce tarihinde Selefiye ekolu, rivayet ve nakil kaynaklarına dayanarak statik ve değişmez bir din anlayışını geliştirirken kelam ve felsefe ekolu de akıl ve mantığa dayalı aktif ve durağan olamayan bir dini anlayış geliştirmiştir. Tasavvuf ekolu ise Selefin aksine dinamik bir düşünce anlayışını ortaya koymuştur. Zira tasavvufi bilgiler, ne kitap ve metinlere ne de akli kıyasçılığa ve mantık usullerine dayanır. Bu nedenle tasavvufi bilgiler, kendine özgü mistik bir tecrübenin sonucunda elde edilen bilgiler olup nazari değildir. Başka bir ifade ile tasavvufi bilgi 'kal' ilmi değil 'hal' ilmidir. Bu sebeple 'ancak tadan bilir' sözü tasavvufi bilginin elde edilmesinin şiarı olmuştur.³⁵⁷

Tasavvuf geleneğinde bilgi elde etme kaynakları, felsefe ve kelam geleneğinden farklı olarak sadece duyu, akli bilgi ve felsefi

³⁵⁵ Harun Çağlayan, **Bilgi Kaynağı Olarak Akıl**, Kelam Araştırmaları Dergisi, sayı: 9/1, s. 244.

³⁵⁶ Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, s. 151.

³⁵⁷ Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, s. 130-209.

düşünceden ayrı olarak nakil ve rivayete indirgenmemiştir. Sufiler, tanrının bilinmesi meselesinde nakil, akıl ve duyu bilgilerini aşan başka bir kaynak olduğunu savunmuşlardır. Sufilere göre bu üçüncü bilgi kaynağı marifettir. Sufi düşüncede marifete dayalı bilgi kesbi değil vehbidir. Eş bir deyişle marifet, duyu ve akla icra edilecek bir bilgi türü değil Allah'ın sevdiği kullarının kalbine attığı ilahi bir nurdur.³⁵⁸ Sufiler, ilahi nurun kulda tecelli etmesine bağlı olan marifetin tahakkuk etmesi için onda bilinen gözden gayrı başka bir gözün yani kalp gözünün açık olmasını gerekli görmüşlerdir.³⁵⁹ Sufiler, tanrının bilinmesi konusunda agnostik olmamakla beraber tanrının bilinmesi onlara göre aklın ve duyuların vasıtasıyla değil âşık-maşuk birlikteliği ile mümkündür. Onlara göre bu birlikteliği sağlayacak olan rabıta da aşk'tan³⁶⁰ başkası değildir.

Her düşünce disiplinin kendine özgü bilgi kaynakları olduğu gibi her düşünce akımının da bilgi kaynaklarını kullanmada kendilerine özgü bir metodolojisi vardır. Bu bakımdan felsefecilerin bilgi metodolojisi kelacıların bilgi metodolojisinden farklı olduğu gibi sufi düşünürlerin bilgi teorisi de farklıdır. Afifi İbni Arabi üzerinde yaptığı araştırmada onun epistemolojisi ile kelamcı ve filozofların epistemolojisini mukayese etmiştir. Afifi'nin mukayesede elde ettiği farklılıkları hemen hemen tüm filozof ve sufilere teşmil etmek mümkündür. Afifi, her iki düşünce akımının bilgi teorileri arasında şu farkları tespit etmiştir:

1-Sufinin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği batini bilgi doğuştan, kelamcı ve filozofun benimsediği bilgi ise sonradan kazanılmış bir bilgidir. Yani sufinin bilgisi vehbi, kelamcı ve filozofun bilgisi ise kesbidir.

³⁵⁸ Ebu'l-A'la Afifi, **Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim**, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, s. 268.

³⁵⁹ Beşir Ayvazoğlu, **Aşk Estetiği**, Ötüken Yay., İstanbul, 1995, s. 86.

³⁶⁰ Mahmut Erol Kılıç, **Sufi ve Şiir**, İnsan Yay., İstanbul, 2009, s. 100.

2-Sufiye göre sezgisel bilgi için akıl bir ölçü ve hakem değildir. Akıl ve sezgi çatıştığında sezgiyi akla tercih etmek gerekir. Çünkü akıl, ilahi bilgilere ve onun sırlarına erişemez. Oysa kelamcı ve felsefecide asli kıstas akıldır. Akılla desteklenmeyen nakil zan yüklüdür. Ayrıca sezgi sübjektif ve zan ifade ettiği için objektif bir bilgi kaynağı değildir.

3-Kelamcı ve filozofta bilgi belli bir zihni yetkinlik ve akli muhakeme neticesinde hâsıl olurken sufinin kalbi belli bir manevi olgunluğa kavuşunca bu tür bilgi kendiliğinden sufinin kalbinde neşet eder.

4-Sufiye göre kelamcının nazari bilgisi, ihtimalli bilgiler verirken kendi sezgisel bilgisi ise kat'i ve kesin bilgiler vermektedir. Oysa kelamcının iddiası tam aksi yöndedir.

5-Kelamcıya göre sezgi ve ilhama dayalı hem kişisel hem de sübjektiftir. Yani sufinin batini bilgisi bir tek kendisini bağlar. Oysa sufiye göre batini bilgi, esasında tanrıdan neş'et etmiş tanrısal bilgidir. Zira batini bilgi, sufinin fena makamında gerçekleşir ki bu makamda bir ikilikten bahsetmek mümkün değildir.

6-Kelamcının bilgi kaynaklarından elde ettiği bilgisi denetlebilir iken sufinin batini bilgisini denetlemek de anlamak da mümkün değildir. Zira sufiye göre bu türden bilgiyi, ancak onu tecrübe eden bilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sufinin vehbe dayalı bilgisinin anlaşılmasına 'ancak tadan bilir' sözü miyar yapılmıştır.

7-Sufinin epistemolojisinde tanrıyı bilmek vasıtasızdır. Bu açıdan sufinin tanrıyı aşkınlaştırması filozof ve kelamcının tanrıyı aşkınlaştırmasından çok farklıdır. Zira sufinin tenzih anlayışı ru'yet halinde gerçekleşirken filozof ve kelamcının tenzihi ise akli çıkarım ve nazari istidlale dayalıdır. Bir başka açıdan kelamcılar

ve filozoflar âlemden yola çıkarak tanrıya ulaşmaya çalışırken sufi, tanrıdan yola çıkarak âlemi anlamaya çalışır.³⁶¹ Yani biri tümünden gelim metodunu uygularken diğeri tüme varım metodunu uygulamaktadır.

Kelamcılar bilgi kaynaklarını akıl, haber ve duyu olmak üzere üçe ayırırken sofiler, hakikat değerine göre bilgi kaynaklarını dört kategoriye ayırmışlardır. Sufinin epistemolojisinde bilginin birinci kaynağı, nesilden nesile aktarılan rivayete dayalı haberi bilgilerdir. İkincisi âlim ve fakihlerin sahip oldukları fıkıh ve ahkâma dayalı dirayet bilgileridir. Üçüncüsü inanç esaslarını din muhaliflerine karşı savunmak için muhaliflerin iddialarını çürütme görevini yerine getiren kıyas ve delile dayalı cedel ilmidir. Dördüncüsü de bu üç ilmin elde ediliş toplamıyla ancak elde edilebilen ilimlerin en şerefli olan tasavvuf ilmidir.³⁶²

110

Tasavvuf epistemolojisinde öngörülen bu dört bilgi kaynağı, sufilerin ekseriyetinde kabul görmüştür. Her şeyden önce bir mutasavvuf olan Mela da tasavvuf geleneğinde hâkim olan bu temel epistemolojik esasları benimseyerek tasavvuf disiplinin ilkelerini uygun bir şekilde şiirlerine işlemiş ve kendine özgü terimlerle bu epistemolojiyi zenginleştirmiştir. Bu bakımdan Mela'nın epistemolojisinde bilgiye kaynaklık eden duyu-tecrübe, haber, akıl ve sezgi gibi bilgi kaynaklarının her birinin ayrı bir yeri ve değeri vardır. Mela'nın diğer mutasavvuflarla hemfikir olduğu en önemli husus, duyu, haber ve akla dayalı bilgilerin hakikat keşfi karşısında yetersiz oluşudur. Zira Mela'ya göre gerçek bilgi, akıl ve nazarla değil ancak sezgi ile elde edilebilir.

Mela'nın divanına uyguladığı epistemolojisinde iki tür bilgiye rastlamak mümkündür. Bu bilgi kaynaklarından biri duyu ve

³⁶¹ Afifi, **Muhyeddin İbni Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Çev: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, s. 112.

³⁶² Serrac et-Tusi, **el-Lum'a**, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 323.

habere dayalı olan ve insanın beşeri saha içerisinde yürüttüğü duyusal ve zihni faaliyetlerin neticesinde elde ettiği beşeri bilgidir. Diğeri ise süjenin beşeri alan dışına çıkıp ruhsal arınma neticesinde elde ettiği ilahi bilgilerdir. Mela şiirlerinde birbirine karşıt anlamları ile bu iki tür bilgi için değişik isimlendirmeler yaptığı görülmektedir.

Mela, bu türden bilgiler için *ayne'l-yakin* ve *ayne'l-ıyan* bilgisi, *kal* ilmi ve *hal* ilmi, *ilim* ve *marifet*, *nazari* ve *kalbi* bilgi, *kitap bilgisi* ve *aşk bilgisi* gibi isimler kullanmıştır. Mela, birinci kategorideki bilgileri taşıyan ve onlarla yetinen kişiler için âlim, zahid, sofu ve molla gibi isimler kullanırken bu bilgilerle yetinmeyip ilahi bilgileri elde etmek için çabalayan kişiler için ise irfan ehli anlamında arif ismini kullanmıştır. Netice itibarıyla Mela'nın divanında yer alan bilgi kaynaklarını duyu ve tecrübeye dayalı bilgiler, haberi bilgiler, akli ve istidlali bilgiler ve marifet bilgileri olmak üzere dört başlık altında inceleyebiliriz.

a- Duyu ve Tecrübeye Dayalı Bilgiler

Mela, İslam düşünürlerinin bilginin meydana gelmesi sürecini dikkate alarak benimsedikleri bilgi kaynakları hususunda genel geçer görüşleri kabul etmiştir. Buna göre bilgilerimizin en başta gelen kaynağı duyu bilgileridir. Bu açıdan duyularımız, eşya karşısında bize ilk sahici bilgileri sağlayan kaynaktır. Zira biz eşya ile evvela duyu organlarımız vasıtasıyla temasa geçeriz. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları kişiye eşyanın kimliği hakkında ilk bilgiyi verir ve eşyayı tanımanın ilk aşamasını meydana getirir. Bu nedenle Mela, duyu ve tecrübeye dayanan bilgilerin doğru ve yanlış, gerçek ve sahte olanı birbirinden ayırt eden bir bilgi olduğunu kabul eder.³⁶³ Mela duyu ve tecrübeye dayalı bilgi konusundaki kanaatini şu şekilde dile getirmiştir.

³⁶³ Doru **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 175.

*Te divê safî û zexel jêki vedî tecrûbe ke
Da 'iyarê bi temami binumêtin te mehek*

Tecrübeye başvuru ayırt etmek için sana sahteyi gerçekten
Ta ki görünsün sana bunların tam ayarı mihenkten

Cizîrî, **Diwan**, s. 371.

Mela, mezkûr şiirinde duyu ve tecrübeye dayalı bilgiyi, iyiyi yanlıştan, safi olanı kirliden ayırt eden mihenk taşına benzetmiştir. Bir başka deyişle Mela'nın epistemolojisinde duyu ve tecrübe, doğru ve yanlış bilginin ayırt etme kıstasıdır.³⁶⁴ Bu nedenle Mela'ya göre altının ayar ve kalitesinde mihenk taşın önemi ne ise yanlış ve doğru bilgiyi birbirinden ayırt etmede de duyu ve tecrübenin önemi de odur.³⁶⁵ Mela'nın düşünce sistematğinde insanın duyu ve tecrübeleri ile ulaştığı gerçeklerin önemi inkâr edilemez. Bu nedenle Mela, 'Ey sevdiğim şayet sevgi iddiasında bulunanın doğruluğu ve yalanını test etmek istersen eğer onu tecrübe et' diyor. Mela, doğru ve yanlışın kıstası yaptığı tecrübeyi de yüz çevir, ayrılma ve ayrılıkla işkence verme üzerinden teste tabi tutmuştur. Mela'ya göre sadık olanı satekardan ayıran en önemli ayraç acı ile imtihan etmektir. Ateşin yakıcılığı altını demirden ayırt ettiği gibi ayrılık cezası da sadık olanı sahtekârdan ayıran en önemli ayraçtır.³⁶⁶ Mela bu dizeleriyle insanın bilgi kaynaklarının sağlamlığının test edilmesi açısından duyu ve tecrübenin önemine atıfta bulunmuştur. Ayrıca Mela dolaylı olarak da emek ve çabaya dayalı olan

³⁶⁴ Zivingî, *el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, s. 372.

³⁶⁵ Molla Abdusselam el-Cezerî, *Şerhu Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, Spirez, 2004, II, s. 112.

³⁶⁶ Zivingî, *el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezerî*, s. 371.

duyu ve tecrübe olmaksızın insanın hiç çaba ve gayret göstermeden hakikate ulaşip bilgi elde etmesini de olanaksız görmektedir.

b- Haber ve Rivayete Dayalı Bilgiler

İslam düşüncesinde bilgiyi elde etme yollarından biri de haberdur. Kelamcılar, haberî bilgiyi iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan biri gündelik yaşamda bilgi ve yargımıza kaynaklık eden haber, ikincisi de Peygamberin bildirimlerine dayanan haberdur.³⁶⁷ İnsanların nesilden nesile aktardıkları türden rivayete dayalı bilgiler ile bu çerçevede dini metinlerden elde edilen haberler bilgi kaynakları olarak kabul edilmiştir.³⁶⁸ Bununla beraber kelamcılar, rivayete dayalı haberin bilgi kaynağı olabilmesi için gerçeğe uygun olmasını şart koşmuşlardır. Bu açıdan haber, gerçeğe uygunluğu bakımından iki kısma ayrılır. Birincisi haber-i mütevatir, ikincisi ise haber-i resuldür. Haberi mütevatir, çoğu kelamcı ve usulcü tarafından 'yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız görülen bir gurubun naklettiği haber' olarak tanımlanmıştır.³⁶⁹

Haberin ikinci kısmı ise haber-i resul'dür. Haber-i resulün doğruluğu ve Peygambere olan aidiyetinin kanıtlanması bakımından haber-i resul üçe ayrılmıştır. Haber-i resulün birinci kısmı, yalan söylemek üzere birleşmeleri mümkün olmayan sahabeler topluluğunun Peygamberden naklettikleri mütevatir haberdur. İkincisi ise meşhur haber olarak da bilinen ve mütevatir derecesine ulaşamayan müstefiz haberdur. Haber-i resulün üçüncü çeşidi ise kelamcılarının inanç esaslarının temellendirilmesinde delil olmayacağına ittifak ettikleri senedi tek kişiye dayanan ahad ha-

³⁶⁷ Şaban Ali Düzgün- Muammer Esen- Mahmut Ay, **Sistematik Kelam**, Ankara Üniv. Yay., Ankara, 2007, s. 127.

³⁶⁸ Fahrreddin Râzî, **el-Mahsul fi İlmi'l- Usul**, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. II, s. 102.

³⁶⁹ İmam Maturidi ise mütevatir haberi, 'yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir topluluğun aktardığı haber' olarak tanımlamıştır. Maturidi, **Kitabü't-Tevhid**, s. 87.

berdir.³⁷⁰ Ahad haberin kelim açısından epistemolojik bir değeri yoktur.

Mela, duyu ve tecrübeyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği gibi geçmişe ve dini hükümlerin bildirimine dayalı olan haberi de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Mela'nın epistemolojisinde haber, özellikle âlemin yaratılması ve varlığın yokluktan varlık sahasına çıkması gibi metafizikle alakalı konularda ön plana çıkmaktadır. Mela'ya göre gaybî olan metafizikle alakalı konulara ancak rivayete dayalı bilgiler aracılığıyla ulaşılabilir. Bu nedenle Mela, rivayete dayalı bilgi türünü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve şiirlerine işlemiştir. Mela, aşağıdaki beyitte olduğu gibi rivayete dayalı bilgi kaynaklarının bilgi edinmede birer bilgi kaynağı olduğunu açıkça dile getirmiştir.

114

*Huns û muhebbet her hebû heq aşîqê zatê xwe bû
Muhtacê husnek dî nebû neql û rîwayet pê we da*

Hak âşık idi kendi zatına vardı güzellik ve sevgi ezelden
Mutaç değildi O başka güzelliğe böyle ulaştı bize rivayet ve haberden

Cizîrî, **Diwan**, s. 848.

Mela, mezkûr beyitte ezelden beri Allah'ın kendi kadim zatına mucerred bir şekilde âşık olduğunu ve daimi olarak var olan bu muhabbet ve hüsnün başka herhangi bir güzelliğe ihtiyaç duymayacak şekilde sabit olduğunu güvenilir ve sahih rivayetler aracılığıyla bizlere intikal ettiğini savunmuştur.³⁷¹ Mela, divanın

³⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, **el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s. 279.

³⁷¹ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, IV, s. 1654.

bir başka şiirinde de naklin birer bilgi kaynağı olduğunu şu şekilde dile getirmektedir.

*Ew bû qelem ew bû 'eqil lew pê hedîsê da neqil
Deryayê 'ilm ew bû şûxil tefsîlê 'lmê cumle da*

O idi kâlem, o idi akıl, böyle geldi bize rivayet hadislerle
Çalıştırıp ilim deryasını şerh edip sundu bize ilmi bir cümleyle

Cizîrî, **Diwan**, s. 864.

Mela, yukarıdaki beyitte haberin nakle dayalı kısmını bir bilgi kaynağı olarak verirken bu beytinde de haber-i resule atıfta bulunmuştur. Mela'ya göre sahih ve menkul hadislerden bizlere ulaşan gerçek şudur ki levh-i mahfuzda takdir edilmiş mukadderatı yazan kâlem ve âlemin ahvalini çekip çeviren ilk akıl Nuri Ahmedî'den neş'et eden mutlak nurdur.³⁷²

Mela, metafiziğe dair gaybi konularda habere dayalı verileri bir bilgi kaynağı olarak kabul ederken aşk, marifet ve güzellik gibi yüksek hakikatler karşısında haber ve rivayetin yetersiz kaldığını savunur. Mela'ya göre en yüksek hakikat makamı olan aşkı anlamak ve tanımlayabilmek için rivayete dayalı bilgi yeterli değildir. Mela, aşkı anlama noktasında rivayete dayalı bilginin yetersizliğini şu şekilde ifade etmiştir.

³⁷² Zivingî, **el-İkdu'l-Cevheri fî Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri**, s. 864.

*Etwarê 'ışq û mestî esrarê putperestî
Teqrîrê sed rîwayet nakit li bo kifayet*

Muttali olmaz putperestliğin sırlarına aşkın etvarına
Yüzlerce takrir edilmiş rivayet etmez kifayet buna

Cizîrî, **Diwan**, s. 140.

Mela'ya göre aşkın şarabıyla sarhoş olup itaati esnasında aşkın sırlarını ifşa eden aşığın, bir putperestin putuna olan bağımlılığı gibi aşk haletinde sergilediği ahvalini anlamaya binlerce menkul rivayet yetmez.³⁷³ Aşığın var olan halet-i ruhiyesini anlamanın tek yolu onun yaşadığının aynısını yaşamaktır.

Mela'nın epistemolojisinde haber ve rivayetin anlamsız ve de aciz kaldığı bir diğer husus da güzelliştir. Mela tanrısal güzelliği başka bir deyişle ontolojik ihtişamı, rivayet ve nakil ilmi ile tarif etmenin ve rivayete dayalı haberlerle bunu hakkıyla anlatmanın mümkün olmadığını³⁷⁴ iddia eder.

*Surra te li dem ayeta kubra ye neşêm
Lê d'neql û riwayet dîkirim texpirê*

Yüzündeki mucize-i kubra olan güzelliği anlatamam
Acizim, bu konudaki nakil ve rivayetleri yorumlayamam

Cizîrî, **Diwan**, s. 144.

Netice itibariyle Mela'ya göre bilgi kaynaklarımızdan olan haber, beşeri saha içerisinde epistemolojik bir değer ifade ederken aynı değeri ilahi saha ile ilgili alan için de ifade ettiğini söy-

³⁷³ Molla Abdusselam Cizîrî, **Şerhu Diwani'ş-Şeyhi'l-Cezerî**, I, s. 296.

³⁷⁴ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 176.

lemek mümkün değildir. Ona göre marifet sahası, rivayet, nakil ve akıl ile değil ancak aşk ile anlaşılabilir.³⁷⁵ Mela, bu hususta bir adım daha ileri giderek ilahi saha ile ilgili akıl, haber ve rivayete dayanan bilgilerin birer dedikodudan öteye geçmediği iddia eder. Zira Mela'ya göre ilahi alanla ilgili olanı anlamak ancak marifet ile mümkündür. Marifet de kal ilmi ile değil ancak hal ilmi ile anlaşılabilir. Yani marifet söyleyerek değil yaşayarak anlaşılabilen bir haldir. Bunun için bu halin söylemsel haberlerle anlaşılması asla mümkün değildir.³⁷⁶ Mela bu husustaki düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir.

*Guftûgoyê me'rîfet çendi Mela peyda bikî
Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired*

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

Cizîrî, *Diwan*, s. 222.

117

Mela, mezkûr beyitte Allah'ın marifeti hususunda burhan, istidlal ve akli kıyas yöntemi ile elde edilen tüm bilgilerin Allah'ı tanıtmada yetersiz kaldığını hatta bu bilgilerin söylentiden öteye geçmediğini savunmaktadır. Bunun içindir ki Mela, marifetle ilgili akla dayalı bilgileri kal ve kil olarak tanımlamıştır.

c- Akla Dayalı Bilgiler

Bir kelam terimi olarak akıl etimolojik olarak insanın akletme, mantıksal çıkarımlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara giderek hakikatleri elde etme melekesidir.³⁷⁷ Kelamcılar akli, garizi akıl ve müktesep yani tecrübi akıl olarak ikiye ayırmış-

³⁷⁵ Doru, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nübihar Yay., İstanbul, 2012, s. 178.

³⁷⁶ Mişextî, *Simolojiya Zimane Melayê Cizîrî*, s. 123.

³⁷⁷ Düzgün, *Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yay., Ankara, 2005, s. 45.

lardır. Garizi akıl, her insanda doğuştan var olan ve insanı diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıldır. Müktesep yahut tecrübi akıl ise garizi aklın kullanılmasıyla elde edilen akıldır.³⁷⁸ Eş'ari kelam ekolünün önde gelen siması Gazzali aklı, az olunmayan, değiştirilemeyen, hâkim, şeriatın şahidi, tezkiye olunan, tasdik olunan şahid olarak tanımlamıştır. Ayrıca Gazzali aklı, mümkünün imkânı, muhalin imkânsızlığı, vacibin zorunluluğu gibi zaruriyatı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü anlamıda da kullanmıştır.³⁷⁹ Ehl- Sünnet'in bir diğer mezhep kurucusu olan İmam Maturidi ise aklı, sadece iyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden bir yetenek olmanın ötesine taşıyarak aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve aynı nitelikte olanları ise ayıran meleke olarak nitelendirmiştir.³⁸⁰

Kelam disiplininde akıl, bazen hüküm kaynağı bazen de hüküm çıkarma aracı iken³⁸¹ tasavvuf literatüründe ise aklın biri müspet diğeri menfi olmak üzere iki işlevi bulunmaktadır. Bu nedenle aklı iki yönlü olarak sistemlerinde işleyen sufilere ne tamamen rasyonalist ne de tamamen irrasyonalisttir denilebilir. Zira sufilere göre akıl dünya işlerinde yol gösterici, eğitici, tanrıdan gelen emir ve haberleri anlamaya yarayan ve iyi-kötü, güzel-çirkin şeyleri birbirinden ayırt etmemizi sağlayan birer araçtır. Öte yandan akıl, tanrıyı, tanrının özü ve mahiyetini ve tanrısal sırrı açıklamaya muktedir değildir. Sufile göre ilahi marifet alanı akıl yolu ile kavranacak bir durum değildir. Bu alanı kavramanın tek yolu aşktır. Bir başka deyişle ilah marifet, ancak aşk yolu ile tahlil edilebilecek bir meseledir.³⁸²

³⁷⁸ Düzgün-Esen-Ay, **Sistematik Kelam**, s. 124.

³⁷⁹ Gazali, **el-Mustasfa min İlmi'l-Usul**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 342.

³⁸⁰ Maturidi, **Kitabü't-Tevhid**, s. 5.

³⁸¹ Örneğin Mutezile aklı, bir hüküm kaynağı olarak kabul ederken İmam Maturidi aklı, bir hüküm çıkarma aracı olarak kabul etmiştir.

³⁸² Mehmet Bayraktar, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1994, s. 63.

Mela, bir mutasavvuf edasıyla aklın birinci işlevinden çok onun ikinci yanı yani menfi işlevini daha çok konu edinmiştir. Bu hususta Mela, hem felsefi hem de tasavvufi geleneğe uyarak akli idrakin tanrının zatı ve evrenin muhteşem birliği karşısında aciz kaldığını savunur.

Mela'ya göre bu alanda akli düşüncenin son sınırı, şaşkınlık ve çaresizliktir. Zira Mela'nın düşüncesinde tanrı, kendisine kanıt getirilebilen ve böylece varlığı ispatlanabilen bir varlık değildir. Ona göre tanrı, bizzat her şeyin kanıtı olan bir varlıktır. Her şeyin kanıtı olan kanıtı kanıt getirmek ise malumun ilamından başka bir şey değildir. Mela, aklın ilahi marifet hususundaki çaresizliğini aşağıdaki şiirinde net bir biçimde ortaya koymaktadır.³⁸³

Çi hedde 'eql e qîyasê te kirit
Ev e burhan ku tu bêburhan î

Ne haddine aklın kıyas yapmanın
Burhansız olman burhanındır senin

Cizîrî, **Diwan**, s. 742.

Mela divanın bir başka şiirinde de kendisinin tanrıyla kanıtsız bildiğini ve bunun için de herhangi bir kanıtı ihtiyaç olmadığını şu şekilde ifade etmiştir.

³⁸³ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 179.

Ger çi pur xal û nîşan î
Emma bi nîşanî ku tu bêtî nîşan î

Benlerle nişanların çok olsa da
Bir nişanın yok Nişanî'nin yanında

Cizîrî, **Diwan**, s. 741.

Mela, ilahi marifet ve aşk konusunda aklın yetersizliğini savunurken geleneksel tasavvufi eğilim ve bağlı olduğu Nakşibendi tarikatının genel görüşüne paralel³⁸⁴ hareket ettiği gözlerden kaçmamaktadır. Yalnız bu her şeyin kanıtı olan Allah'ın kanıtsızlığı eğilimi, sadece tasavvuf erbabına özgü bir eğilim değildir. Örneğin İslam filozofların fikir babası olan İbn Sina da aynı görüştedir. İbn Sina'ya göre akıl, mümkün varlık ve mahiyete sahip diğer varlıkları tanımlayabilirken zorunlu varlık olan tanrıyı ve mahiyetini tanımlama yetkinliği ve donanımına sahip değildir. Bu nedenle tanrının cinsi, mahiyeti, niteliği, niceliği, zamanı, mekânı, ortağı, benzeri, zıttı ve tanımı yoktur. İbni Sina'nın ifadesi ile söylemek gerekirse Tanrı, varlığını ispatlamak için kendisine burhan getirilen değil, aksine her şeyin burhanı olan varlıktır.³⁸⁵

Mela, tanrının varlığının açık ve net bir şekilde aşikâr olduğunu iddia eden geleneksel sufi iddiayı paylaşır. Ona göre tanrının varlığı, güneşin diğer gezegenler arasındaki konumu gibidir. Nasıl ki gök cisimlerine bakan için güneşin varlığı tartışmasız ve açıksa aynı şekilde varlığın tümüne bakan için tanrının varlığı o kesinlikte açık ve nettir. Mela, tanrının varlığının tıpkı güneşin varlığına kanıt getirmeye hacet olmadığı gibi olduğunu şu veciz sözlerle dile getirmiştir.

³⁸⁴ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 692.

³⁸⁵ İbni Sina, **Eş-Şifa**, İbrahim Makdur Basımı, ts. II, s. 355.

Mislê te ma bûne weya ma dibin
Roj ku tecella ye çi hacet delil

Var mıdır ya da olur mu hiç senin eşin
Güneş ortada dururken delil aramak niçin

Cizîrî, **Diwan**, s. 398.

Mela, ilahi marifeti tanımlamada felsefecilerle fıkıhçıların kullandıkları akli yürütmelerinin en önemli biçimlerinden biri olan kıyas ve kelamcılarının kullandığı cedelin varlığın anlamını izah etmede ve ilahi sırları ortaya çıkarmada yeterli nitelikte olmadığı savunur. Çünkü aklın bu yöntemleri nihayetinde akli melekler olup sınırlıdır. Oysa ilahi marifetin yüksek hakikatleri sınırsızdır. Sınırlı olanın sınırsızı kavrayıp ihata etmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle ilahi hikmetleri tecessüs etmek ve akıl ile kavramak mümkün değildir. Mela'nın akıl yürütme yöntemlerinden olan kıyas ve cedele karşı takındığı tavrın yansımaları aşağıdaki beyitlerde görmek mümkündür.

Remz û razên ney û nayê ku sema'i ne hemî
Ji mehalat e bi 'eqle xwe bizanî ji qiyas

Ney ve naydan duyulan tüm remizleri sırları
Aklınca kıyas yapıp anlamak imkânsız bunları

Cizîrî, **Diwan**, s. 282.

Mela, divanının bir başka yerinde de bu minvaldeki düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir.

Razê dehrê ji sipîhrê tu nizanî bi cedel
Hikmetê Dawer e tu ji hikmetê Dawer meke behs

Feleklerin seyrinden âlemin sırlarını anlayamazsın ceden yolu ile
Allahın takdir ve hikmetidir bu hikmetinden sual olunmaz söz ile

Cizîrî, **Diwan**, s. 153.

Sufi düşüncenin en temel ilkelerinde biri, ezeli ve ebedi olan hakikatlerin akıl yoluyla kavranmazlığıdır. Bu sebeple nazari akıl, tasavvufta kabul görülen bir bilgi kaynağı değildir. Bu nedenle tasavvufta nazari akıl yerine keşf ve marifete dayalı başka bir akıl ikame edilmiştir. Çünkü sofilere göre nazari aklın ulaşabildiği son nokta hayret ve çaresizlikten başka bir şey değildir. Başka bir ifade ile hakikat yolunun yolcusu hakikati hak olduğu gibi temaşa edince aklını kaybeder ve sekr haline düşer. Bu durumda da aklı devre dışı kalır.³⁸⁶

Tasavvuf felsefesinde hâkim olan bu görüşün nüvelerini Mela'nın bütün düşünce koridorlarında görmek mümkündür. Zira Mela her şeyden evvel tasavvufi düşünceye sadık kalan bir düşünürdür. Ona göre varlık âlemi sırlarla doludur. Ayrıca varlığın her bir çeşidi ve görüntüsü ayrı bir derinliğe sahiptir. Varlıktaki zaman, mekân, yönler, sınırlar, ölçüler, izahlar, hesaplar, sayılar, eşyadaki münafat ve lüzumat, kıyaslar, misaller, eşyanın terkip ve tahlili, ruh ve ceset düalizmi kısaca varlığın tüm yön ve biçimlerinin her biri ayrı bir ontolojik sır taşımaktadır. Bu türden sınırsız sırların sınırlı akılla idrak edilmesi mümkün değildir. Başka bir ifade ile varlığı anlama yükü, sınırlı aklın sınırlarını aşmaktadır. Bu bağlamda akıl ve akıl yürütmenin varacağı nihai nokta şaşkınlık ve acizliktir. Zira yaratan-yaratılan ilişkisinde yaratanın akıl yolu ile tam olarak idrak edilmesi mümkün değildir.³⁸⁷ Mela bu akli idraksizliği şu şekilde ifade etmiştir.

³⁸⁶ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 33.

³⁸⁷ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 182.

*Ser bi 'icze didirit quwwetê derrakeê ma
Rece'el-eqlu kelîlen we meta qame qe'ed
Hîret û 'icze serencam idi babê nezerê
Key bi xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed*

Çekemez sikletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her bir çabada
Şaşkınlık ve çaresizliktir son sınırı düşüncenin
Nasıl anlasın kısır fehmi ile mahlûk sırrını Halikin

Cizîrî, **Diwan**, s. 221.

Mela'nın düşünce mefküresinde akıl, genel anlamda aşkın karşıtı olarak kullanılmıştır. Bir başka deyişle akıl ve aşk aynı kefedede değerlendirilmemiştir. Aklın hüküm sürdüğü yerde aşkın, aşkın hüküm sürdüğü yerde de aklın yer alamayacağı değişik vesilelerle ifade edilmiştir. Mela'nın düşünce dünyasında aşk, akılla kavranabilen bir mesele değildir. Akıl, aşk karşısında aciz ve bıçare bir konumdadır. Mela'nın Arapça kâleme aldığı şu beyiti onun bu düşüncesini en veciz biçimde ifade eden örneklerdendir.

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

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

Cizîrî, **Diwan**, s. 224.

d- Marifete Dayalı Sezgi ve İlhami Bilgi

Şu ana kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere Mela'nın yüksek hakikatlere ulaşmada duyu, haber ve akli bilgilerinin de-

geri ile ilgili olumsuz bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre yüksek hakikatler veya marifetullah bu tür bilgilerle kavranacak bir mesele değildir. Mela'nın bu tür bilgileri eleştiren genel sufi yaklaşıma sadık kaldığını ayrıca ifade etmek gerekir. Zira bu temayül sufilerin ekseriyetinde var olan bir eğilimdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mela'ya göre yüce hakikatler nazari akıl ile değil iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde edilen bir tür özel bilgi ile elde edilebilir. Tasavvuf terminolojisinde bu türden özel bilgiye sezgi ve ilham denilmiştir.³⁸⁸

İslam kelim ekollerinde ilham, ilk dönemlerden itibaren neliği ve epistemolojik değeri tartışma konusu olmuştur. Örneğin İmam Maturidi, ilhamın dinde herhangi bir konunun doğruluğuna delil olamayacağını bu münasebetle bilgisel bir değeri olmadığını savunur. Başta sufiler olmak üzere İbni Sina, Abdulkadir el-Bağdadi, Gazali ve Fahreddin Razi gibi âlimler ise Enfal süresinin 29. ayetine dayanarak ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu savunmuşlardır.³⁸⁹ İlhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul görmeyen kelamcılar, bilginin ihtimal ve sanı değil kesinlik taşıması gerektiğini gerekçe göstermişlerdir. Zira ilhami bilgi kati değil zannidir.³⁹⁰ İlhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul eden mutasavvıfların tasavvuf literatüründe bu türden bilgiler değişik isimlendirmelerle isimlendirilmiştir. Örneğin marifet bilgisi, ledünni bilgi ve irfanı bilgi bu isimlendirmelerden bir kaçıdır. Mela, ilhama dayalı her türden bilgiyi hikakate ulaştırıcı bir araç olarak görmektedir. Zira Mela'ya göre ledün ilminin inceliklerini tanımadan varlığın sırrı hakkıyla çözülemez.³⁹¹ Mela bu husustaki düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir.

³⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham” TDY, Ankara, 2000.

³⁸⁹ Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, tah. Bekir Topaloğlu, DiA Yay., Ankara, 2000, s. 18.

³⁹⁰ Abdulkadir el-Bağdadi, *Usuli'd-Din*, Daru'l-Ma'arif, Kahire, 1928, s. 132.

³⁹¹ Doru, *Melayê Cizârî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 183.

Înşaê 'ulûmê ledunî çunkî mi di
Zanî bi heqîqet ku çi îşayim ez

Ledün ilminin inceliklerine vakıf oldum ben
Sen de anlayınca anlarsın nasıl bir îşayım ben

Cizîrî, **Diwan**, s. 257.

Kendine özgü ilmi bir duruşu olan her düşünürün bilgi teorisini üzerine inşa ettiği temel bilgi kaynakları bulunmaktadır. Bu minvalde Mela'nın da biri beşeri diğeri yüksek hakikatler sahasında olmak üzere iki tür bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mela, bu iki bilgi türünü değişik biçim ve anlamlarda divanında işlemiştir. Ayrıca Mela'nın şiirlerine işlediği bilgi kaynaklarının değişik isimleri ile karşılaşmaktayız. Bunlardan en önemlisi biri ilim diğeri ise marifettir. Bilindiği üzere sufi literatüründe akıl ve kalp iki idrak mekânizması olarak iş görür. Ayrıca sufi terminolojisinde akıl idrakinden mahsul bilgiye ilim, bu yolda mahir olan kişiye ise âlim denilir. Kalp idrakinden mahsul olan bilgiye ise marifet veya zevk, bu yolda mahir olan kişilere de arif denilir. Marifet ile ilim arasındaki en önemli fark ise onları elde etme yöntemleri ile alakalıdır. Zira kalbin idrakinin mahsulü olan marifet, vasıtasız elde edilen bilgi iken akli idrakin mahsulü olan ilim ise vasıta aracılığı ile elde edilen bilgidir. Bir başka deyişle, marifete dayalı bilgide idrak eden ile idrak edilen süje ve obje bir iken ilme dayalı bilgide ise süje ve obje arasında olumlu ve olumsuz bir idrak ameliyesi mevcuttur.³⁹² Öte yandan sufi literatüründe ilmin zıttı cehalet, marifetin zıttı ise inkârdır. Ayrıca sufilere göre ilim kesbi marifet ise vehbidir.³⁹³ Mela, divanında ilim ve marifet ilişkisini şu şekilde dile getirmiştir.

³⁹² Afîfî, **Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim**, s. 278.

³⁹³ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitap Evi Yay., İstanbul, 2009, s. 412.

Nezera ‘eynê ‘înayet bi me da şahê wîlayet
 Ji ‘înayet nezerê dil me tejî ‘ilm û ‘ubab e
 Labê le’lên te di bê her bi yekî nuqteê ‘ilm in
 Bi xetê herfê elîf cezme subê helqeê bab e
 Bir kez inayetle nazar kıldı bize şah-ı vilayet
 İlim ve irfanla doldurdu gönül denizini ol nazar-ı inayet
 Ba harfini andıran al dudaklar ilmin çıkış noktasıdır
 Ondan uzanan elifin cezmi de marifet kapısının halkasıdır

Cizîrî, **Diwan**, s. 517.

Mela, mezkur dizelerinde olağanüstü bir metaforik dil kullanarak ilmi “ba” harfi ile marifeti ise “elif” harfi ile sembolize etmiştir.³⁹⁴ Ba harfinin noktası tasavvuf felsefesi literatüründe Kur’an’ın özünü ve özetini sembolize ederek³⁹⁵ akıl mahsulü ilme tekabül etmektedir. Elif harfi ise ledün ilmini ve Allah’ı sembolize etmektedir. Mutasavvuflara göre tüm varlıkların Allah’tan zuhur ve südur ettiği gibi tüm harfler de eliften çıkmıştır.³⁹⁶ Burada Mela’nın marifeti ‘ba’ harfinden uzanan ‘elif’ ile sembolize etmesi aynı zamanda marifetin ilim sürecinin bir aşaması olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Mela’ya göre bütün ilimlerin kaynağı birdir. O da Allah’ın zatının ta kendisidir.³⁹⁷ Mela, bütün ilimlerin Allah’tan neşet edip onda toplandığını yani ilmin kaynağının birliğini şu şekilde formüle etmiştir.

Nuqteê ‘ilm û sewadê herf û neqşê ‘âlemê
 Ser didin ma’aneyekê eslê sewadê noqte bû
 İlim ve kitabetin bütün şekilleri çıkış noktasıdır varlığın
 Sonuçta bir tek noktaya varır çünkü odur aslı hepsinin

Cizîrî, **Diwan**, s. 621.

³⁹⁴ Mişextî, **Simolojiya Melayê Cizîrî**, s. 149.

³⁹⁵ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 279.

³⁹⁶ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 121.

³⁹⁷ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 184.

Mela'nın bilgi epistemolojisinde ilim ve marifet ile beraber bir diğer kategorik ayırım da ilmin yakînî ve iyanî olduğuna dairdir. Bilindiği gibi tasavvuf felsefesi epistemolojisinde yakini bilgi dereceleri ile alakalı değişik sınıflandırmalar yapılmıştır. Yapılan bu bilgi derecelendirmelerin en yaygın olanı, *ilme'l-yakin*, *ayne'l-yakin* ve *hakka'l-yakin* şeklindedir. Tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinden tevarüs eden bu kategorik bilgi ayırımı Mela'da da bariz bir şekilde görülmektedir. Mela, dış âlemde Tanrı'nın varlığına kanıt olan birçok varlığın olduğunu kabul etmekle beraber tasavvuf meşrebinden içen sufinin kanıtlarla değil bizzat kanıtlanan ile ilgilenmesi gerektiğinin altını çizer. Zira Mela'ya göre asıl olan delil değil medlulün kendisidir. Mela, benimsemiş olduğu bu düşüncesini şu şekilde ifade eder.

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

Kalbim mutmain olsun diye ayne'l-yakin sırlar bahşet
Yetinmez bununla kalbim ayne'ıyan ister dirayet
Cizîrî, **Diwan**, s. 141.

Mela, bilginin ayne'l-yakin ve ayne'l-ıyan türüne dair düşüncelerini serpiştirdiği dizelerde bazı teknik kavramlar kullanmıştır ki bunları açıklamak gerekir. Örneğin, ayne'l-yakin, süjenin gördüğü objeyi bilmesidir. Oysa Mela, bunu yetersiz görmektedir. Onun istediği, süjenin gördüğünü ihata etmesi, onunla bütünleşmesi ve gördüğünü görmesidir. Bu tür bir görme hali tasavvuf literatüründe bir tür zevk halidir. Mela bu türden bilgi türüne *aynü'l-ıyan* adını vermiştir. Her ne kadar bu kavram tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan bir kavram olmasa da Mela'nın fikri özgünlüğünü göstermesi bakımından önemli bir detaydır.³⁹⁸

³⁹⁸ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 186.

Mela'nın bilgi konusunda kullandığı temel kategorik ayrımlardan bir diğeri de *kal ilmi* ve *hal ilmi* ayrımıdır. Mela, daha önce de harici bilgilerle ve sadece akıl ve duyularla ilahi zatın hakikatinin anlaşılamayacağını ifade etmişti. Bu nedenle Mela'nın düşünce dünyasının asıl teması olan aşk, ilahi hüsn ve cemali yaşayarak bilme durumunun adı olmuştur. Başka bir ifade ile Mela'nın tasavvufi tasavvurunda aşk, kal ilmi değil hal ilmidir. Mela hal ilminin tercümanı olan aşka biçtiği rolü ve kal ilmине dair düşüncesini şu şekilde ifade eder.

'ilmê 'ışqê put û latan bi rîwayet nabitin
Qederek hal ku nebit şubhetê her qalı çî hez

Bilinmez aşk ilmi rivayet ve nakil ile güzellerin
Hal ilminden nasip yoksa tadı yok kal u kil'in

Cizîrî, **Diwan**, s. 342.

Mela'nın kullandığı dördüncü kategorik bilgi ayrımı *nazari* ve *kalbi* bilgidir. Mela'ya göre nazari bilgi, kıyas ve cedel gibi akıl yürütmelerle elde edilen bir bilgidir. Mela'nın epistemolojik felsefesine göre hakikatin künhüne nazari bilgi ile ulaşmak mümkün değildir. Mela'ya göre akıl hakikate ulaşma teşebbüsünde bulunurken her defasında yorgun ve çaresiz bir biçimde geri dönmektedir. Mela aklın hakikate ulaşması hususunda bıçare kaldığını şu şekilde ifade etmiştir.

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

Cizîrî, **Diwan**, s. 398.

Mela, varlığın hakikatini çözmede yetersiz kaldığına inandığı akli nazarın yerine ilahi bilginin mahalî, marifet ve irfani bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın evi olan saf gönül ve safi nazarı ikame etmiştir. Zira onun düşüncesinde varlık âleminin ve çokluk muammasının sırrını salt akıl yürütme ile çözmek imkânsızdır. Bu sır, ancak saf gönül ve safi nazar dediği gönül bilgisi ile çözülebilir.³⁹⁹ Mela, âlemin sırrının çözümünde nazarın nasıl yetersiz kaldığını şu ifadelerle dile getirmiştir.

Dewrê zulfa te muselsel bi nezer hel ku nebit
Nezerê safidilî serdiderit nuqteê şek

Bir nazarla hal olmazsa zülûfler zincirinin muamması şayet
Saf gönülden çıkmayan bakış üstündeki şüpheyi etmez izalet

Cizîrî, **Diwan**, s. 371.

129

Mela'nın tasavvuf felsefesinde bilginin kategorik ayrımlarından biri de *kitap bilgisi* ve *aşk bilgisi* ayrımıdır. Bilgilerimizin temelini oluşturan bu ikili ayrım, hemen hemen sufilerin ekseriyetinde mevcut olan bir durumdur. Sufiler, kitabî bilgiyi iktisabî ve sonradan kazınılan bilgi için kullanırlarken aşk bilgisini de iç gözün açılarak hakikat bilgisini elde etme biçimi olan marifet anlamında kullanmışlardır.⁴⁰⁰ Mela'nın epistemolojisinde gerçek bilgi, insanın aşk sayesinde elde ettiği bilgidir. Eş bir deyişle hakiki bilgi, insanın Allah'a duyduğu aşkın neticesinde meydana gelen bilgidir. Bu aşkın neticesinde elde edilen bilgi, kitaplardan öğrenilen ilme kıyasla insana daha fazla zevk veren bir bilgidir.⁴⁰¹ Mela, bilginin bu türünü şu şekilde ifade etmiştir.

³⁹⁹ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 187.

⁴⁰⁰ Mahmut Erol Kılıç, **Sufî ve Şîir**, İnsan Yay., İstanbul, 2009, s. 78.

⁴⁰¹ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 188.

*‘Eynê kafûrî ye meşreb me ji hunsa te ye saf
Lew ji ‘işqa te di dil da me vebû ‘ilmê ‘ubab
Me ji serçeşmeê heywan qedehek safî vexwar
Nagihê lezzet û zewqa me bi sed cildî kîtab*

İçtiğimiz çeşme saf kâfurdandır güzelliğinin
Aşkından açılmıştır bize deryalar dolusu ilmin
İçtik ab-ı hayat çeşmesinden bir bardak safi
Yüz cilt kitap aldığımız lezzetle zevke gelmez kâfi

Cizîrî, **Diwan**, s. 60.

Görüldüğü üzere Mela, diğer sufilerde olduğu gibi aşk ilmi ve kitabi ilmi birbirinin karşıtı olarak kullanmıştır. Buna göre aşk ilminden söz edilen yerde kitap ve defterden elde edilen ilimden bahsedilmemelidir. Zira aşk ilmi, ilahi bilgidir. Ama kitaplardan öğrenilen bilgi, beşeri saha içerisinde söz konusu olan sınırlı ve kuru bir bilgidir.⁴⁰² Mela’nın bu düşüncelerini aşağıdaki beyit iyi özetlemektedir.

*Ayetê husnê mufessel ke ji keşşafê cemal
‘ilmê ‘işqê bike tefsîr û ji defter meke behs*

Beyan et güzellik ayetini mutlak cemalin keşşafından
Tefsir edip açıkla aşk ilmini söz etme artık defterden

Cizîrî, **Diwan**, s. 153.

Mela’ya göre hakikat bilgisine yabancı olanlar ve ilmin zahiri boyutuyla yetinip batini yönünü idrak edemeyenler dar görüşlüdür. Bu tür insanların varlık âleminin sırlarını ve hakikate giden yolların çeşitliliğini anlamaları imkânsızdır. Zira bu tip insanlar aşkın sırlarına erişememişlerdir. Hatta Mela, bu tür in-

⁴⁰² Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 189.

sanlara meydan okuyarak aşkın sırlarını ancak manevi ilimlerde derinleşmiş insanların anlayabileceğini iddia etmektedir. Ona göre sadece zahiri ilimlerde derinleşmiş yüz molla ve yardımcıları gelse de yine de aşkın sırlarını çözemezler.⁴⁰³ Mela bu iddiasını şu şekilde dile getirir.

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

Her zaman sor Mela'ya aşkın sırlarını sana halletsin
Yoksa bu muammayı yüz molla ve şakirtle çözemezsin

Cizîrî, **Diwan**, s. 229.

1.5. İslam Düşüncesinde Varlık Kategorileri ve Mela'nın Varlık Teorisi

131

Âlem denilen varlık alanı, içinde birbirine muhalif veya birbirinden ayrı gibi görünen varlık kutuplarını iç içe barındıran paradoksal bir görünüme sahiptir. Âlemde var olan hareket ve sükûn, yetkinlik ve eksiklik, mutlakiyet ve mukayyetlik gibi kategorilerik ayrışmalar var olan bu paradoksal durumun en somut göstergeleridir. İster dini ister beşeri olsun felsefi düşüncenin az ya da çok sistemleştiği tüm geleneklerde birbirine zıt bu iki kategorik yapının tetkik ve telif çabalarına rastlamak mümkündür.⁴⁰⁴

İslam düşünce tarihinde hâkim olan varlık teorileri daha çok kelam, felsefe ve tasavvuf hareketlerinde kendini göstermiştir. Zira İslam düşüncesi, tarihsel süreç içinde her biri kendine özgü yöntemler içeren bu üç okuma biçimi ile varlığını devam

⁴⁰³ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, s. 454.

⁴⁰⁴ Ferid Kam-Ali Ayni, **İbni Arabide Varlık Düşüncesi**, Haz: Mustafa Kara ve İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 13.

ettirmiştir.⁴⁰⁵ Bu üç okuma biçiminden kelam disiplini daha çok Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi tenzihçi bir yöntemle ele almıştır. Özellikle kelam disiplininin rasyonalist cenahının başını çeken Mutezile ekolü varlığı, kadim ve hadis olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutarak problemi düalist bir yaklaşımla çözmeye çalışmıştır.⁴⁰⁶ Ehl-i sünnet kelimcileri ise ilkesel olarak kadim ve hadis varlık ayrımını kabul ederek varoluşu cevher ve araz teorisi ile açıklamaya çalışmışlardır.⁴⁰⁷ Netice itibariyle İslam kelimcileri varlığı biri mutlak, sonsuz ve aşkın, diğerini ise mukayyet, geçici ve içkin olmak üzere ikili bir yapı şeklinde tasnif etmişlerdir. Bir başka deyişle biri ötekinin sınırlarına müdahil olmayacak şekilde bu iki varlık alanını kesin çizgilerle birbirinden ayırmışlardır. Bu keskin sınırlı kategorik ayrıma göre Tanrı, mutlak varlık olarak âlemi yoktan meydana getirmiş olup âlem ise mutlak varlığın birer eseridir.⁴⁰⁸

Varlık konusunda İslam filozoflarının tutumuna gelince çoğu İslam filozofu Yeni-Plâtoncu felsefesinin etkisiyle geliştirdikleri sudur nazariyesiyle tanrı ile âlem arasında bir taraftan kesin ayrımlar konurken diğer taraftan da iki varlık arasında zorunlu bir ilişki olduğu iddia edilmiştir. İlk varlık, zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere ikiye ayrılırken sonra mümkün varlığın zorunlu varlıktan çıkışı bir tür zorunlu ilişki ve birbirini sonuçlayan piramidal hiyerarşik bir vetire içinde açıklanmıştır. Bu düşünce sisteminde zorunlu varlık kendi başına var olup yokluğu düşünülme- yen ve özü gereği diğer varlıkların sebebidir. Mümkün varlık ise yokluğu ve varlığı eşit olup varlığını zorunlu varlığa borçludur.⁴⁰⁹ Görüldüğü üzere İslam filozoflarının varlık anlayışında hâkim olan temel etken sudur nazariyesidir. Sudur teorisi, yuka-

⁴⁰⁵ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 127.

⁴⁰⁶ Zühdi Carullah, **el-Mü'tezile**, Daru'l-İslamiyye, Beyrut, 1974, s. 61.

⁴⁰⁷ Ebu'l-Meali el-Cüveyni, **Kitabu'l-İrşad**, Muessesetu'l-Kütub's-Sakafiyye, Beyrut, 1985, s. 40.

⁴⁰⁸ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 128.

⁴⁰⁹ Farabi Ebü Nasr, **Siyasetu'l-Medeniyye**, Matbaatu'l-Katulikîyye, Beyrut, 1964, s. 56-60.

rıdan aşağıya inildikçe varlıkların değer kaybına uğradığı dikey bir evren tasavvurudur ki temelinde kelamcı düşüncede olduğu gibi tenzihçi bir esasa dayanmaktadır.

İslam düşüncesinde kendine özgü bir varlık teorisi olan bir diğer düşünce biçimi de İslam tasavvufudur. İslam tasavvuf felsefesi varlık konusunda kelam ve filozofların öngördükleri katı kategorik ayrımı temelden reddeder. Tasavvuf teorisyenlerine göre varlığın kadim ve hadis, zorunlu ve mümkünaya dayalı ayrımı temelde yanlıştır. Zira tasavvufun temel tezi varlığın tekliğidir. Bir başka deyişle varlık birdir o da tanrının varlığıdır. Âlemde görülen çokluk, nispi ve izafi olup aynı hakikatin değişik görünümleridir. Varlık, bir açıdan hak diğer açıdan halktır. Başka bir ifade ile Hak, halk; halk da Hak'tır. Halk denilen âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği yerdir.⁴¹⁰ Bu teorinin tasavvuf felsefesindeki orijinal adı Vahdet-i vücûd'tür. Vahdet-i Vücûd nazariyesinin teorisyei ise ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabî'dir.

Vahdet-i Vücûd teorisi ya da felsefesi, varlığın birliği inancına dayanan düşünce biçimine verilen addır. Vahdet-i vücûd anlayışına göre hakikat varlığın birliğindedir ve her şey Allah'ın birliğinden ibarettir. Allah'ın sonsuz ve üniversal varlığı dışında hiçbir varlık yoktur. Hakiki varlık yalnız sonsuz imkânlar sahası batın ve gayb âlemi olan Allah'ın varlığından ibarettir. Evren onun zuhuru ve tecellisidir. Bu suretle bütün görünen ve düşünülen âlemlerin kökü olan gizli varlık ne duyularla ne de akılla kavranabilir. Evren hakiki varlığın geçici birer gölgesidir. İbn-i Arabi (1162-1240) tarafından geliştirilen Vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah ile âlem arasında herhangi bir hulule mahal verilmediğinden dolayı Vahdet-i vücûd anlayışı bir panteizm değildir.⁴¹¹ Vahdet-i Vücûd düşüncesinin kurucusu olan İbnu'l-Arabî'ye göre

⁴¹⁰ İbni Arabî, **Füsusu'l-Hikem**, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1946, s. 56.

⁴¹¹ Turan, **Melayê Cizîrî diwanî ve Şerhi**, s. 729.

Allah, bu dünyaları isim ve sıfatlarını meydana çıkarmak için yaratmıştır.⁴¹² Ayrıca Arabî'ye göre kâinat Allah'tan çıkmış fakat Allah ile aynı mahiyette değildir. Mümkün varlıklar, önce yok iken sonradan Allah'ın emri ile var olmuşlardır.

İbn Arabî'nin görüşleri etrafında şekillen Vahdet-i Vücûd teorisi, takipçileri tarafından sistematize edilerek belli bir düşünce hareketine dönüşmüştür. Bu düşünce hareketinin savunucularından biri de müellifimiz Molla Ahmed el-Cizîrî'dir. Daha önce Mela'nın tasavvufi meşrebi bahsinde değindiğimiz gibi Mela'nın tasavvufi meşrebi Vahdet-i vücûd felsefesidir. Mela'nın da mensubu olduğu Vahdet-i vücûd felsefesi, bir mutlak birlik düşüncesidir. Buna göre birlik veya birlerin birliği her varlıkta geçerli olup kâinat bu birliğin içinde varlık bulmuştur. Vahdet-i vücûd felsefesinde varlık, mantıki bir yüklem veya soyut bir fikir değildir. Aksine varlık, en açık ve en yüce hakikat olup akılla idrak edilmeyendir. Bu düşünce biçimine göre varlık ancak sezgi, keşf ve zevkle ihata edilebilir.⁴¹³

Vahdet-i Vücûd düşüncesinin teorisyeni ve fikir babası olan İbni Arabî'ye göre varlık, cevheri ve zatı itibarı ile bir olup sıfat ve isimleri bakımından çoktur. Varlıktaki sayılabilirlik özelliği; itibari, nisbi ve izafi olup varlık ezeldir. Ezeli olan varlığın özünde değişim söz konusu değildir. Varlığın zatına nispeti Hak'tır. Sıfat ve isimlere nispeti ise halktır. Buna göre varlık Hak ve halktır, bir ve çoktur. Kadim ve hadistir, evvel ve ahirdir, zahir ve batındır.⁴¹⁴ İbn-i Arabî'nin varlık tasavvurunda paradoksal varlıklar bir olan varda anlam bulmuştur. Buna göre İbni Arabî'nin felsefesinde yoktan yaratma düşüncesinin olduğunu söylemek imkânsızdır.

⁴¹² İbnu'l-Arabî, **el-Futuhatu'l-Mekkiye**, II, s. 155.

⁴¹³ Sadif Arthur & Selom Tevfik, **el-Felsefetu'l-Arabiyetü'l-İslamiyye**, Daru'l-Farabi, Beyrut, 2000, s. 317.

⁴¹⁴ İbni Arabî, **Fûsusu'l-Hikem**, Muessesetu'l-Kütub's-Sakafiyye, Beyrut, 1985, s. 76.

Onun düşüncesinde İslam teolojisinin yaratma nosyonları feyiz ve tecelli kavramlarına tekabül etmektedir.⁴¹⁵

İbni Arabî düşüncesinde var oluşun ortaya çıkış nedeni tecelli ve zuhurdur. İbni Arabî, bu düşüncesini temellendirmek için öncelikle varlık mertebelerini üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Bilindiği gibi tasavvuf literatüründe varlık mertebelerini ele alan mutasavvıflar varlığın dördü, beşli, altılı ve yedili tasniflerini genelde bu üçlü tasnife dayandırmışlardır.⁴¹⁶ İbn-i Arabî'nin varlık kategorilerini tabi tuttuğu üçlü tasnif şu şekildedir.

a-Vücûd li Zatihi (Kendinden Mutlak Varlık):

Bu varlık bizzat aynında var olan bir varlıktır. Yani varlığı başka bir varlığın varlığına ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden var olandır. Bu varın varlığının yokluktan var olması düşünülemez. Kendinden mutlak olan bu varlık türüne yokluk sabket etmediği gibi ona takaddüm eden herhangi bir varlık da söz konusu değildir. Mutlak olan bu varlık, var olan diğer bütün varlıkların mucidi, halıkı, takdir, tafsil ve tedbir edeni olup mukayyet değildir. Bu varlık hayy, kayyum, âlim, murid, kadir, bir benzeri olamayan, gören ve işiten zattır. Bu nitelikleri hazi olan varlık da bir tek Allah'tır.⁴¹⁷

Tasavvuf felsefesinde varlığın birinci mertebesi mutlak varlıktır. Bu düşünceye göre tanrı mutlak varlıktır. Tanrı herhangi bir şeyin malulü olmadığı gibi bir şeyin illeti de değildir. Aksine tanrı illet ve malulün yaratıcısıdır. Âlem ise mutlak varlık sayesinde var olan mukayyet bir varlıktır. Âlemin mutlak varlık sayesinde var olması herhangi bir zamanda gerçekleşmemiştir. Bu

⁴¹⁵ Afifi, **Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, s. 36.

⁴¹⁶ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 134.

⁴¹⁷ Varlığın vacib li zatihinin genel özelliklerin detayı için bkz. Fahreddin er-Razî, **el-Muhassal**, s. 89.

sebeple tanrı âlemden önce vardır dememiz doğru olmadığı gibi âlem tanrıdan sonra vardır ya da âlemin tanrı ile beraber var olduğunu söylememiz de doğru değildir. Zira tanrı mutlak tanrı olarak hiçbir şey yokken âlemin mucidi, yaratıcısı ve failidir. Tanrı-âlem münasebeti hususunda İbni Arabî'nin düşüncesine göre yaratma, kelamcılarının iddia ettiği gibi yoktan var etme değildir. Onun düşüncesinde yaratma, tanrının ezeli zatını ezeli bilgisi ile bilmesidir. Yani tanrı, zatını bilmekle âlemi bilmiştir. Onun âlemi bilmesi ile âlemin var olması ezelde aynı anda var olmuştur.⁴¹⁸

İbn Arabî'de olduğu gibi Mela'nın varlık felsefesinde de mutlak varlık, salt varlık olup herhangi bir isim, eser ve sıfatla nitelendirilmemiştir. Mela'nın düşüncesinde bu mertbe gizli bir mertbe olarak yer almaktadır.⁴¹⁹ Mela mutlak varlık mertebesini şu şekilde ifade eder.

Zatê muqaddes bû wucûd coşîş nedabû behrê cûd
Wesf û îdâfat û quyûd yek ji tecellâyê neda
Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi zat-ı mukaddes var idi
İzafet kayıtlar ve nitelikleri ile tek birlik varlık dahi ortada yok idi
Cizîrî, **Diwan**, s. 847.

Mela, mutlak varlık ve İbni Arabî'nin a'ma adını verdiği varlık mertebesinin ilkini aşk olarak isimlendirir. Mela'nın düşüncesinde aşk ontolojik bir varlık olarak yer alır. Mela'ya göre aşk, henüz âlem yok iken ve âlemdeki nesneler görünür değilken vardı. Ayrıca aşk mutlak varlık içinde her şey kemal içinde ortada yok iken⁴²⁰ de ezeli bir varlık olarak mevcuttu.⁴²¹ Dikkat edildiyse Mela'nın düşüncesinde aşk ve güzellik, iki ezeli varlık olarak var-

⁴¹⁸ İbni Arabî, **el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye**, Daru Sadır, Beyrut, 2001, c. II, s. 78.

⁴¹⁹ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 137.

⁴²⁰ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 137.

⁴²¹ Cizîrî, **Diwan**, s. 614.

lığın sebebi ve etkin gücü olarak varlık kategorilerinin ilk mertebesinde yer almaktadırlar.

b-Mevcud Billah (Mukayyed Varlık): Mutlak varlık ile var olan bu varlık, âlem, arş, kürsi ve gök âlemi; hava yeryüzü ve ondaki bitki ile hayvanlardan mürekkep olan varlıkların tümüdür. Bu varlık türü aynında var olmayıp onunla mücidi arasında bir zaman aralığı yoktur. Zira o zamanın kendisidir. Âlem denilen varlık türlerin tamamı bu kapsama dâhildir.

c-Heyûla (İlk Madde): Heyûla denilen varlık, varlık ve yoklukla, kıdem ve hudus ile nitelendirilmeyen varlık türüdür. O Hak ile ezelde beraberdir. İbni Arabî'ye göre âlem, bu varlıktan zuhur etmiştir. O, bu varlık mertebesini Hakikatü'l-Hakaik, heyûla, ilk madde ve cinsü'l-ecnas olarak isimlendirir.⁴²²

137

İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd teorisini bizim için anlamlı kılan husus, tasavvuf meşrebinde İbni Arabî'nin düşünce sistemi-ne yakın fikri akrabalığı olan Mela'nın da aynı düşünceyi paylaşmış olmasıdır. İbnu'l-Arabî'den sonra gelen mutasavvıfların kahir ekseriyeti vahdet-i vücûd sistemini benimsedikleri gibi Mela da bu düşünce sistemini kabul eden ve Arabî'nin izinden gidenler arasındadır. Bu nedenle varlık konusunda İbni Arabî nosyonları Mela'nın varlık görüşü ile ilgili düşüncelerinin merkezini oluşturmuştur desek yeridir. Bu iddiamızı destekleyen en somut argüman Mela'nın varlık felsefesi ile ilgili olan 142 beyitlik kasidesidir.⁴²³ Mela bu kaside başta olmak üzere konu ile alakalı diğer şiirlerinde de sistematik olarak İbni Arabî'nin görüşleri doğrultusunda hareket ettiği gözlerden kaçmamaktadır.

⁴²² İbn Arabî, **el-Fütuhatu'l-Mekkiyye**, II, s. 223.

⁴²³ Cizîrî, **Diwan**, s. 847-885.

1.5.1. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Varlık Düşüncesi

İbni Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin sıkı bir takipçisi olan Mela'nın varlık konusundaki tasavvuru da Arabî'nin düşüncesinden ayrı değildir. Mela'nın varlık konusundaki isimlendirme ve kategorik ayırmalarda farklılıklar var olsa da temelde varlık hususundaki düşüncesi Arabî'nin ana tezleriyle paralellik arz etmektedir.

Kronolojik açıdan ilk mutesavvıflarda vahdet-i vücûd anlayışı yerine fenafillah (Allah'ta yok olma) düşüncesi hâkimdir. İlk dönemde var olan fenafillah (Allah'ta yok olma) düşüncesi, gelişerek vahdet-i vücûd şeklini almış ve bu düşünce sistemi İslam tasavvuf geleneğine hâkim olmuştur. Mela'nın his ve düşüncelerinin tercümanı olan divanı tetkik edildiğinde onun da diğer sufi düşünürler gibi Vahdet-i vücûd anlayışını benimsediği açıkça görülecektir. Mela'nın divanından vahdet-i vücûd doktrinini benimsediğine dair örnekleri sıralayacak olursak aşağıdaki beyitleri örnek olarak gösterebiliriz.

Senema sur ji Samed şewqê ji heq daye wucûdê
Ger 'Ezazîlî bidîta nedibir xeyrê sucûdê

Varlığı aydınlatan o alımlı put, Samed'den almış ışığını
Görseydi şayet bunu Azazil yapmazdı secdeden başkasını

Cizîrî, **Diwan**, s. 779.

Mela, bu beyitte vahdet-i vücûd sırrına atfen, şayet Azazil benim sevgilide gördüğümü Hz. Âdem'de görseydi hemen ona secde ederdi. Bir başka deyişle Azazil, Âdem'e secde etmenin aslında Allah'a secde etmek olduğunu yakinen bilmiş olacaktı. Görüldüğü gibi beytin muhtevasındaki varlık birliğine olan vurgu

Mela'nın felsefi düşüncesine paralel olan bir ta'lildir.⁴²⁴ Yani onun vahdet-i vücûd anlayışının dile getirilmiş yansımasıdır. Mela, divanın bir başka yerinde de vahdet-i vücûd felsefesini benimseydiğine şu şekilde işaret etmiştir.

Mela her wî bibîn her wî eger wî dinasî tu
Huwe'l-me'bud huwe'l-meşhudu bel la xeyre fi'd-dareyn

Mela her daim git gör onu tanıyorsan onu şayet
Odur mabud ve meşhud, dareynde yoktur ondan gayri mevcut

Cizîrî, **Diwan**, s. 445.

139

Mela mezkûr beyitte kendi nefesine hitaben, Ey Mela! Git ve onu gör. Şayet onu tanıyorsan bil ki o, her zaman ma'bud olandır. O her şeyde müşahede edilendir. Hatta dünya ve ahirette ondan başka hiçbir şey hakiki manada mevcut değildir.⁴²⁵ Mela, divanın bir başka gazelinde de şöyle demiştir.

Ji sirra la mekân wacib tenezzul kir di imkânê
Fe eyne'l-ilmu eyne'l-eyn we eyne'l-eynu iz la eyn

İmkân âleminde tecelli etti vacibü'l-Vücud lâ mekân sırrından
Nerde ilim nerde zat nerde diye bir şey yok ayrıca nerde mekân

Cizîrî, **Diwan**, s. 443.

⁴²⁴ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, II, s. 542.

⁴²⁵ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 732.

Görüldüğü üzere Mela, yukarıdaki gazelinde Allah'ın lâmekânda gizli hikmetlerinden sıfatlarıyla mümkünata tenezzül ettiğini, Allah'ın sıfatlarının eserlerini açığa çıkarmak için mümkünati yarattığını, yoksa ilminde aynın da aslında olmadığını dile getirmektedir. Mela bununla var olan bütün hususların sadece Allah'ın o müteaddit sıfatlarının tecellisi ve muktezası olduğunu ifade etmektedir. Mela'ya göre şayet var olan bu eserler olmasaydı zatın aynı nasıl bilinecekti? Zira ayn yoktur. Yani Allah için keyfiyet söz konusu değildir. Çünkü o zaman, mekân ve keyfiyetten münezzehtir.

Mela Vahdet-i vücûd anlayışıyla beraber bazen de vahdet-i mutlaka vurgu yapmaktadır. Nitekim Mela aşağıdaki gazelinde vahdet-i vücûd yerine vahdet-i mutlak kavramını kullanmıştır.

140

Wahdetê mutlaq Mela nûr e di qelban cela
Zorê di vê mes'elê ehlê dilan şuphe ma

Vahdet-i mutlak bir nurdur Mela tecelli eder gönüllerde
Gönül ehlinin çoğu şüphede kaldı var olan bu meselede

Cizîrî, **Diwan**, s. 25.

Mela, bu gazelinde kişinin evreni ve âlemi yok mesabesinde gördüğünü ve Allah'ın zatından başka bir varlığı görmediği zaman ancak kalbinin temiz olacağını ve masivadan ilgisini keseceğini ifade eder. Netice itibarıyla gerek bu ve gerekse divanın birçok beytinden Mela'nın meşrebinin vahdet-i vücûd olduğunu çıkarmak hiç de zor değildir.⁴²⁶ Zira Mela, varlığın birliği düşüncesinin

⁴²⁶ Naci Abdusselam, **Şerhu Diwani's-Şeyhu'l-Cezeri**, Spirez, Duhok, 2010, I, s. 88.

temel esprisi olan vahdet-i vücûd düşüncesinin sıkı takipçisi ve savunucusu olduğunu her fırsatta dile getirir. Mela aşağıdaki beyitte de bu hususa özellikle dikkat çekmiştir.

Herfê jiyek bûne fesh ger bibirê wan bi esl
Herfi dibit yek xetek xet ku nema nuqte ma

Bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asıllarına döndürürsen eğer
Bir çizgi olur harfler o da aslına dönünc sadece nokta eder

Cizîrî, **Diwan**, s. 25.

Mela mezkûr beytte kâinatta ilk önce harf, cins ve türlerin var olduğunu daha sonra bunların birbirinden ayrıldıklarını ifade eder. Oysa Mela'ya göre daha önce bütün bunlar hakikatte tek bir şeydiler yani birleştiler. Şayet bunları var olmadan önceki asıllarına döndürmek istersen harfler bir olan bir çizgiye dönüşürler. Çizgi de bu halde kalmaz. O da asıl olan aslına irca edilirse tek bir noktaya dönüşür. Yani sadece bir nokta kalır ve bütün kâinat o hakiki varlık noktasında eriyip kaybolur. Mela'ya göre varlıktaki çokluğu yorumlamak ve tanrısal tecelli ve zuhuru açıklamak için görünür çokluğu ilkesel birlik ile ortaya koymak gerekir. Bu da ancak felsefi ilimlere yapılabilir. Ona göre sadece metafizik değil aynı zamanda matematik, astronomi, fizik gibi nazari ilimler olmadan varlığı ve var oluşu izah etmek mümkün değildir.

Mela, âlemin tanrının sıfatlarının gerçekleşme yeri ve zatının görünümü olduğu şeklindeki genel sufi düşüncesini vahdet-i vücûd anlayışının çerçevesinde temellendirir. Ona göre bu âlem, tanrının kusursuz güzelliğinin temaşa edilebildiği birer müşahede meydanıdır. Tanrının güzelliğinin nuru, hiyerarşik bir düzen ve intizam içinde peyderpey bu âlemde tecelli etmiştir. Mela'nın düşüncesinde âlem, genel varlık hazretleri içinde bir imkânlar

sahasıdır ve imkân mertebesine kadarki süreçte kusursuz güzellik, külli bir kanun olan ilahi düzen içinde nasıl deveran etmişse âlemde de bu külli olan kanun aynı şekilde cereyan etmektedir. İslam filozoflarının âlem hakkında “*olabilecek en güzel âlem*” tesbini paylaşan Mela’ya göre, âlemde ilahi kanundan sapma ya da herhangi bir eğrilik asla söz konusu değildir.⁴²⁷ Nitekim Mela, âlemin kusursuzluğu ve ilahi kanunlarda sapmanın imkân dâhilinde olmadığını şu şekilde dile getirmiştir.

Rast e yek qanun seraser nîne tē
Xwehrî û pîçên perîşanê xelet
Bir külli kanun geçerli baştanbaşa bu dünyada
Ne sapma ne perişanlık yok yanlışlıklar burda
Cizîrî, **Diwan**, s. 338.

Mela’nın felsefesinde her bir eşya ilahi zatın sıfat ve isimlerinin tecelli ettiği birer tecelligah olup aynı maksat etrafından dönmektedirler. Mela’ya göre âlem, usta ve kusursuz bir nakkaşın elinden çıkmış birer nakıştır. Ve bu kusursuz nakkaşın elinden çıkan nakışlar da kâinatta kendilerine biçilen vazifeyi ifa ederlerken herhangi bir hataya düşmezler. Mela, kâinattaki kusursuz işleyişi şu ifadelerle dile getirir.

⁴²⁷ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 155-156.

Allah Allah çerz û dolabê dinê
Nuqte qet nakit di dewranê xelet

Allah'ım ne harikadır dönüp duran bu dünya çarkı
Deveranında şaşmıyor bir nokta bile yanlışlıkla

Cizîrî, **Diwan**, s. 330.

Mela'ya göre varoluş âlemindeki bu hareket ve çokluk şayet vahdet ilmi olmazsa insanlarda çokluk düşüncesini doğurarak onları vehim ve şüpheyeye götürür. Ancak ona göre varlıkların bütün türleri ve şekilleri, Zat'ın güzel isimlerinin ve sıfatlarının iradesi altında olup özünde birdir. Akıl, vahdet ilmi olmadan tek başına kâinattaki bu çokluğu anlamlandıramaz. Ayrıca ona göre vahdet-i vücûd ilmi ile evrenin aslının bir olduğu bilinir. Bu nedenle çoğalma düşüncesi bir vehimdir ve evrende çoğalma dediğimiz şey aslında bir'in açılımıdır. Ya da bir'in sıfatlarının ve isimlerinin tecelli etmesidir. Mela, bu sıfat ve isim tecellilerinin de ancak aşk ilmi ile bilinebileceğini iddia etmektedir.

143

Keşfê esrarê sifatan bê mihebbet nabitin
Sûretê esma divêtin da bikin jê fehim raz

Aşksız mümkün değil sıfatların sırlarını keşfetmek
Sırları anlayıp açmak için suret-i esma gerek

Cizîrî, **Diwan**, s. 262.

Mela, varlık konusundaki felsefi düşüncesini vahdet-i vücûd ve vahdet-i mutlak olarak isimlendirdiği gibi bazen de vahdet-i sırf yani salt vahdet olarak da isimlendirmiştir. Örneğin aşağıdaki beyitlerde Mela felsefi düşüncesini vahdet-i sırf olarak adlandırmıştır.

Wehdetê sirf e me meşreb te çi iksîrê wucûd
Em lebaleb çi lebaeb bi xwe hem cam e lebalep

Vahdet-i sırftır meşrebimiz bir iksirdir varlığımız ne acep
Öyle doluyuz ki hem özümüz hem kadehimiz doludur lebalep

Cizîrî, **Diwan**, s. 67.

Mela'nın vahdet-i mutlak anlayışı, tanrıyı varlığa kanıt gösteren veya varlığı tanrıya kanıt gösteren anlayışlardan tamamen farklı bir anlayıştır. Öte yandan bu anlayış, tanrı karşısındaki âlemde eşyanın yok sayıldığı panteist bir düşünce anlayışı da değildir. Mela'nın felsefesi, tanrıyı var olan her şey olarak görme düşüncesidir. Onun salt birlik düşüncesinde ezel ve ebed, vahid ve ahad, evvel ve ahir, zahir ve batın arasında herhangi bir fark yoktur; her şey odur ve o da birdir. Mela'nın düşünce sisteminde zaman, mekân, yönler, sınırlar, ölçüler, izahlar, hesaplar, sayılar, eşyadaki müspetler, menfiler, kıyaslar, misaller, terkipler, tahliller, ruhlar, cesetler kısaca her şey özünde ve aslında birdir. İkilik ve çokluk yoktur. Her şeyin özünde geçerli olan kanun, birliktir. Evreni baştan ayağa kuşatan vahdet sırrıdır.⁴²⁸ Mela, bu düşüncesi şu şekilde ifade eder.

Huwwe'l-Ewwel huwe'l-axir huwe'z-zahîr huwe'l-Batin
Huwe'l-Ma'bûdu we'l-Meşhûdu fî kullî zerratî

Evvel odur ahir odur zahir odur batın odur
Mabud odur bütün hüviyetimde meşhud odur

Cizîrî, **Diwan**, s. 705.

⁴²⁸ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 158.

Mela'nın savunduğu düşünce, eşyanın çokluk özelliği ile bizde bu vehmi yaratmasını engelleme çabasına dayanmaktadır. Onun felsefesine göre vahdet ilmi, aşk sayesinde kavranır ve eşyaya bu gözle bakıldığında eşyada çokluk yerine vahdet görülebilir.

Mela'nın vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiş bir sufi olduğunu ve felsefi perspektifini ortaya koymak için İbni Arabî'ye olan yakınlığının bilinmesi önemli bir meseledir. Bununla beraber Mela'nın vahdet felsefesi ile ilgili bir başka önemli husus da vahdet-i vücûd kavramını ilk defa kullanan İbni Seb'in vahdeti vücûd ve vahdeti mutlak felsefesinden ayrı olduğunu vurgulaması da o kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira Mela, vahdeti mutlak düşüncesini tanrının birliği ve âlemin de onun tecellisi olduğunun bir ifadesi anlamında kullanırken bu kavramın ilk kullanıcısı olan İbni Seb'in savunduğu vahdet-i vücûd sisteminde tecelli kavramına rastlamak mümkün değildir. Onun vahdet-i vücûd düşüncesinde tanrı her şey âlem ise hiçbir şeydir. Tecelli diye bir şey de söz konusu değildir.⁴²⁹

Zikredilen örneklerden anlaşıldığı gibi vahdet-i vücûd doktrinini benimseyen ve bununla ilgili düşüncesini divanının birçok yerinde açıkça ifade eden Mela'nın divanından alıntılarımız aşağıdaki beyitleri bu düşünce sistemi hakkındaki en çarpıcı örnekleridir.

*Tûr im û bi dil peyrewê Musa yim ez
Ateşperes û Turê tecella yim ez*

Tur dağıdır gönlüm Musa'nın peyreviyim ben
Orada tecelli eden nurun ateşperestiyim ben

Cizîrî, **Diwan**, s. 256.

⁴²⁹ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 157.

Mela, bütün cüret ve cesaretiyle Allah'ın içinde varlığın sırrını öğrettiği insanın Âdem olduğunu açıkça ifade eder. Bu nedenle Mela, kendini Âdem (a.s.)'in yerine koyarak şöyle demiştir.

Barî ji we 'ellem ku xebardari kirin
Îro tu bizan Ademê esma yim ez
“Ve ellem'l-esma” sırrından haberdar etmiştir bizi Bari
Bil ki, bugün işte o Âdem-i esmayım ben
Cizîrî, **Diwan**, s. 257.

Bilindiği gibi Mela'nın meramına araç kıldığı ayet, Hz. Âdem'in yeryüzünde halife olması çerçevesinde Allah ile melekler arasında vuku bulan dramatik, çarpıcı ve etkileyici bir diyalogun ifadesidir. Bu diyalogda Âdem'de bulunan yetenek ve hüner nedeniyle meleklerle tercih edilmesi konusunda cereyan eden mantıklı bir tartışma söz konusudur. Lakin Allah tarafından Âdem'e bütün isimlerin öğretilmesi, meleklerin bu münakaşa ve itirazlarına kesin ve ikna edici mantıklı bir cevap mesabesinde olduğu gibi Mela'nın gönlünde yazılmış olan bu gizli sırrın hakikatini açıklamak da neye mal olursa olsun vazgeçilmesi mümkün olmayan bir duruma işaretler. Bunun için o, bu sırrı açıklamak üzere bir takım işaret ve remizleri kullanmak zorunda kalmıştır. Mela bununla kendisine ledünni ilim bahşedildiğini, velilik âleminin hâkimiyeti demek olan kutbiyet derecesine ulaştığını ilan etmektedir.⁴³⁰

Netice itibarıyla Mela, fıkhıta Şafii, akidede Eş'ari olduğu gibi tasavvufi tarikatta da Nakşibendî'dir diyebiliriz. Her şeyden evvel bir musasavvuf olan Mela, her hangi bir konuya dair düşüncesini temellendirmek için mensubu olduğu doktrinin temel pa-

⁴³⁰ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, Spirez, Dohok, 2007, s. 35.

rametrelerini kullanmıştır. Bu nedenledir ki Mela, kelami konuları dahi temellendirirken vahdet-i Vücûd doktrininden ödün vermediği görülmektedir. Bu bakımdan Mela'nın kelami anlayışına rengini veren vahdet düşüncesinin emarelerini divanının çoğu yerinde bulmak mümkündür.⁴³¹

⁴³¹ Mela'nın Vahdet-i Vücûdçu olduğunu kanıtlayan birkaç beyiti şu şekildedir. "Varlığının sayfasında yer alan yazının harflerini oku, ta ki ne imla olduğu bilesin" (Cizîrî, **Diwan**, 257.); "Dış görünüşteki dağınık halime bakma sakın sen, haddi zatında dağınık değilim, sultanın mührüyüm ben" (Cizîrî, **Diwan**, 278.); "Âlem nedir? O i'rab, harfler ve kelimelerdir, âlem haddi zatında bir noktadır ve ben de o noktanın manasıyım" (Cizîrî, **Diwan**, 258.); "Katıksız vahdet yolumuzdur. Varlığımız için ne enteresan bir iksirdir. Biz onunla tam doluyuz. Hatta elbisemiz bile ağzına dek onunla doludur." Cizîrî, **Diwan**, 260.

İKİNCİ BÖLÜM

2.MOLLA AHMED EL-CİZİRÎ'NİN DİVAN'INDAKİ KELAMÎ KONULAR ve CİZİRÎ'NİN KELAMÎ DÜŞÜNCESİ

Molla Ahmed el-Cizîrî'in divanının ana teması tasavvuf ve buna bağlı olarak tasavvuf felsefesi açısından işlenilen ilahi aşktır. Bu bakımdan Mela'nın düşünce dünyası ilahi aşk ekseninde etrafında şekillenmiştir desek yeridir. Mela, bir mutasavvuf olarak tasavvuf sahasının sınırları içinde kalmamış, birçok ilmi disipline tasavvuf zaviyesinden yaklaşmıştır. Mela'nın divanı zengin muhtevasıyla çoğu ilim erbabının dikkatini çeken bir eserdir. Bu nedenle Mela'nın divanı birçok açıdan araştırılmaya tabi tutulmuştur. Kimi araştırmacılar divanın dilsel açıdan estetik boyutu ve semantik yönünü araştırırken⁴³² kimileri de Mela'nın epistemolojik, felsefi ve tasavvufi düşüncesini araştırma konusu yapmıştır.⁴³³

Tasavvufi kimliğinin yanında farklı ilim sahalarının da süvarisi olduğunu ispatlayan Mela'nın en belirgin ilmi kimliklerinden biri de onun akidevi yönüdür. Nitekim Mela, divanında kimi akaid konularının tahlilini tasavvuf felsefesi zaviyesinden yapmıştır. Mela kelimasının en ayırıcı özelliği ise onun kelimacıların akli istidlal yöntemlerine alternatif olarak akidevi konuları tasavvuf ilkeleriyle temellendirmeye çalışmış olmasıdır. Bu açıdan Mela'nın divanı, fıkhıtan tefsire, hadisten akideye çoğu İslami ilimlerin tasavvufun kıskacında nasıl bir renk değişimine uğradığının en canlı şark edebiyatı örneğidir.

⁴³² Mişext Kamuran İbrahim, *Simolojiya Sofigeri le Şe'rakani Melayê Cezeri*, Spirez, Duhok, 2011,

⁴³³ Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, Bübiyar Yay., İstanbul, 2012; Halid Cemil *Muhammed Şairu'l-Hubb ve'l-Cemal*, Spirez, Duhok, 2012; Emin Narozi, *Melayê Cizîrî Diwan*, Avesta Yay., İstanbul, 2012; Abdülkâki Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, Nubihar Yay., İstanbul, 2010.

Mela'nın tasavvuf perspektifinden yaklaştığı dini disiplinlerden biri hiç kuşkusuz kelamdır. Kelam hiçbir disiplin erbabının es geçeceği bir disiplin değildir. Zira Kelam, ilimler hiyerarşisinin en temelinde yer alan bir ilim dalıdır. Bu nedenledir ki kelam, ilimler arasında eşreu'l-ulum (ilimlerin en şerefli) olarak kabul edilmiştir.⁴³⁴ Kelamın bu ayırıcı özelliğinden olsa gerek Molla Ahmed el-Cizîrî de bir mutasavvıfın bakış açısıyla kimi kelim-i konuları şiir diliyle işlemiştir.

Mela, şiir dilinin semantik üslubuyla kelim-i konulara göndermede bulunarak Allah'ın varlığını ve birliğini ilahi azametle birer tecellisi olan Esmâ-i Hüsnâ ile temellendirmiştir. Mela kelâmın mesail konularından olan ilahiyata dair konu başlıklarını şiirlerinde işlediği gibi kelâmın bir diğer meselesi olan nübüvvet ve semiyat konuların da değinmeden geçmemiştir. Netice itibarıyla Mela, ilahiyattan nübüvvet, semiyata kaza ve kadere, hidayet ve delaletten ruyetullah'a kabir hayatında ahiret ahvaline kadar birçok kelim-i konuyu Ku'ran ve sünnetin ışığında irdelemiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde Cizîrî'nin yaşadığı dönemde kelim-i konuların işleniş biçimine ve tasavvufi bir perspektifle akaid konularını ele alışı, savunuş ve temellendirme tasavvurunu ele alacağız. Çalışmamızın bu bölümünün birinci kısmında ilk dönem kelim-i tasnifin üçlü kategorisi olan ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyatın birinci ayağını oluşturan ilahiyat konusu ve bu konuyla alakalı olan ve kelim-i konuları Mel'nın divanı üzerinden merkeze alacağız. Bir başka deyişle Cizîrî'nin incelemekte olduğumuz 'Diwana Cizîrî' adlı eserinin içerdiği kelim-i konuları yaşadığı dönemin hâkim kelim-i düşüncesi olan müteahhirun döneminin kelim-i konu başlıkları etrafında incelemeye tabi tutacağız. Bilindiği kadarıyla akaid ve kelâmın konuları büyük ölçüde ortak-

⁴³⁴ Saduddin Taftazani, **el-Makasid**, s. 25.

tır. Farklı olan yönleri ise meseleleri temellendirmede takip ettikleri yöntem ve metottur.

Akaid ve kelim ilimleri sahasına giren inanç ilkeleri ve bu ilimlerin geçirdikleri tarihsel sürecin kategorik açılımı olan ilahiyat, nübüvvet ve semiyat olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Kelam tarihinde inanç esasları ile alakalı konular bu üç başlık altında işlene gelmiştir. Biz de çalışmamızda bu üçlü kategorik yapıya sadık kalarak divanda tespit ettiğimiz kelam konularını tasavvuf zaviyesinden incelemeye çalışacağız.

2.1. İlahiyat Konusu ve Allah'ın Varlığını Esmâ-i Hüsnâ'sı İle İspatı

Kuran'da Allah'ın varlığından çok birliği üzerinde durulduğu gibi onun sıfatlarında çok isimlerinden söz edilmiştir. Bu nedenle ilahi isim ve sıfatlar Allah'ı tanıtmada önemli bir işleve sahiptirler. Sıfat ve isim terimlerini ilk dillendiren Ebu Hanife olsa da bu iki kavram arasındaki belirgin ayrımı yapan İmam Maturidi olmuştur.⁴³⁵ Bununla beraber kelamcılar, Allah'ın varlığını ve birliğini hem isimleri hem de sıfatları üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Kur'an'ı Kerim ise Allah'ın sıfatlarından çok onun isimlerine vurgu yapmıştır. Nitekim Allah Kur'an'ı Kerim'in dört ayrı süresinde⁴³⁶ kendisinin en güzel isimlere (*el-Esmâü'l-Hüsnâ*) sahip olduğunu özellikle vurgulamıştır. Bu dört ayette Allah en güzel isimlerle müsemma olduğunu beyan etmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber de çeşitli kaynaklarda rivayet edilen hadislerde Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu bildirmiştir.⁴³⁷ Hem Kur'an'ın hem de sünnetin Allah'a atfettiği isimlerin ortak özelliği her bir ismin Allah'ın farklı bir aşkın yönüne işaret etmesidir.

⁴³⁵ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 22.

⁴³⁶ *A'raf*, 7:180; *Haşr*, 59:24; *İsra*, 17:10; *Taha*, 20:8.

⁴³⁷ Buhari, *Kitabu't-Tevhid*, 12; Müslim, *Kitabü'z-Zikr*, 2; 2677; Tirmizi, *Kitabü'd-Da'vat*, 83: 3507.

Kelam âlimleri arasında Allah'ın Kur'an ve hadislerde bildirilen isimleri dışında başka tür isimlerinin olup olmadığı, naslarda geçen isimler haricinde başka isimlerin Allah'a izafe edilip edilemeyeceği hep tartışma konusu olmuştur. Bu minvalde tartışılan bir diğer önemli konu da Allah'ın sadece doksan dokuz isme sahip olup olmadığı hususudur. Bu meseleyi tartışma konusu yapan neden ise Peygamberden menkul rivayet senetleri arasındaki isim listesi farklılığıdır. Ayrıca Kur'an'da Allah'a atfedilip de hadis kaynaklarında belirtilen isim listesinde yer almayan isimler de tartışmanın bir başka nedenidir. Zira Kur'an'da bulunduğu halde hadislerin esma-i hüsnâ listesinde yer almayan isimler de dikkate alındığında doksan dokuz sayısı problemlidir. Nitekim ileride yaptığımız Kur'an ve hadis merkezli isim listesi mukayese-si bu problemin somut delilidir. Kimi İslam âlimi esma-i hüsnâ listesini doksan dokuz ile sınırlandırırken Gazzali, *Esmâ'ül-Hüsnâ* 'yı şerh ettiği eserinde ilahi isimlerin doksan dokuzdan ibaret olmadığını ifade etmiştir. Gazzali'ye göre 'doksan dokuz' sayı ifadesi sadece devam edip gelen âdete binaendir. Zira hem Kur'an da hem de hadiste bu isimler dışında da Allah'ın isimleri mevcuttur.⁴³⁸ Buna göre Peygamberin Allah'ın isimlerini doksan dokuz olarak bildirmesi, bunların dışında başka isimlerin varlığını ret anlamına gelmez. Gazzali'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere 'doksan dokuz'dan kasıt ilahi isimlerin tam listesini vermek değil en meşhur olanları ifade etmektir.

Kelamcılar, ilahi isimlerin sayısı hususunda ihtilaf etmişlerse de ittifak ettikleri husus, var olan bu isimlerin Allah'ın sıfatlarına delalet ettiği gerçeğidir. Zira *Esmâ-i Hüsnâ* listesinde yer alan bütün isimler isim oldukları gibi belli manalar taşıyan köklerden türemişlerdir. Bundan dolayı bu isimler Allah'ın zatına nispet edildiğinde bununla sadece onun zatını isimlendirmek

⁴³⁸ Gazzali, *el-Makasidu'l-Esna fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, (tsz), s. 123.

değil aynı zamanda bu isimlerin kök manalarının da Allah'ın zatında bulunduğu kastedilir. Aksi takdirde isimler hakikat manasında olmayıp, sadece şeref lakabı veya âlem (özel isim) olmaktan öteye geçmezler. Oysa âlem olan isimler, taşıdıkları lügavi kök anlamı müsemmalarında ispat etmeleri gerekmez. Ancak bu durum *Esmâ-i Hüsnâ* için düşünülemez. Zira Kur'an ve hadiste varid olan esmanın kök anlamıyla Allah'ın zatında mevcut olmayışı, bu isimlerin Allah'a hakikat manasında değil sadece lakap ve âlem anlamından ibaret olurdu ki bu da Allah için söz konusu olamaz.⁴³⁹ Bu nedenle Allah'a atfedilen her bir isim onun farklı bir sıfatına delalet etmektedir. Allah'ın sıfatlarının isimlerinden alınmış olması bunun delilidir. Nitekim Beyhaki, 'Allah'ın isim ve sıfatları vardır, O'nun isimleri sıfatlarıdır, sıfatları ise O'nun zatındaki manaların ifadesidir'⁴⁴⁰ derken bu gerçeğe dikkat çekmiştir. Allah'ın sıfatlarına delalet eden isimlerini delaletleri açısından taksim eden Abdulkadir el-Bağdadi (ö.429/1037) Allah'ın isimlerini üç kısma ayırmıştır. Birincisi Allah'ın zatına ikincisi Allah'ın zatı ile kaim olan ezeli sıfatlarına üçüncüsü de Allah'ın fiillerine delalet eden isimlerdir.⁴⁴¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kuran'ın konuya bakışı Allah'ın sıfatlarından daha çok onun isimlerinedir. Nitekim Allah, Araf süresinde “*Allah'ın Esmâ-i Hüsnâsı vardır. O halde ona bunlarla yaklaşılmaya çalışın. Onun isimleri konusunda eğri yola sapanlara uymayın.*”⁴⁴² diye buyurmuştur. Kuran'ın bu yaklaşımına binaen kimi İslam âlimleri Allah'ın varlığını ve birliğini Esmâ-i Hüsnâ üzerinden ispat edip temellendirmeye çalışmışlardır. Örneğin Ebu Abdullah el-Halimî el-Minhac adlı eserinde Esmâ-i Hüsnâ'yı Allah'ın

⁴³⁹ Mevlüt Özler, **Kelâm**, s. 220.

⁴⁴⁰ Beyhaki, **el-Esmâ ve's-Sıfat**, s. 98.

⁴⁴¹ Bağdadi, Allah'ın zatına delalet eden isimlere şey, mevcut ve zatı; Allah'ın zatı ile kaim olan ezeli sıfatlarına delalet eden isimlere *hayy, kadir, âlim, mürid, semî, basîr* ve Allah'ın fiillerine delalet eden isimlere de *Halık ve Razık* ' örnek göstermiştir. Abdulkahir el-Bağdadi, **Usulu'd-Dîn**, Daru'l-Funûn, İstanbul, 1928, s. 116-126.

⁴⁴² **Araf**, 7:180.

varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kâinatı yönettiğini ifade eden isimleri⁴⁴³ beş ayrı guruba ayırarak her guruba giren isimlerin anlamları ispatlamaya çalışmıştır.

Allah'ın isimlerini onun varlığı, birliği ve kendine özgü başkalığına delil yapanlardan biri de müellifimiz Molla Ahmed el-Cizir'dir. Mela, divanında Allah'ın varlığı ve birliğini temellendirmek, âlem üzerindeki hâkimiyetini ispatlamak için çokça *Esmâ-i Hüsnâ*'ya başvurduğu görülmektedir. Mela, ilahi esmayı anlamsal bakımdan herhangi bir kategorik ayrıma tabi tutmaksızın serdettiği mevzua binaen divanına işlemiştir. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın tanıtım argümanlarıdır. Mela da Esmâ-i Hüsnâ'yı aynı amaç doğrultusunda şiirlerine konu ettiğini dile getirmiştir.

*Da şahidê esma bi hemî wechî binasîn
Yek mestê Samed kir bi yekî neqşê senem da*

Bu ibtilada birliğine tanık kıldı esmanın her birini
Kimini âşık kıldı Samedî zatına puta tutkun kıldı kimini

Cizîrî, **Diwan**, s. 21.

Mela, ilahi isimlerin mana ve delaletleri her yönden öğrenilsin diye Allah, kimini Samed aşkından sarhoş ettiğini kimini de putun nakış ve süsüne tutkun kıldı diyerek esmanın var oluş gerekçesini açıklamaktadır. Bir başka deyişle Mela, tasavvufi bir üslûple ilahi isim ve sıfatların kâinattaki tecellilerini, delaletlerini bu tecellilerin isim ve sıfatlar doğrultusunda nasıl anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Allah, bir nevi esamsı vasıtası ile

⁴⁴³ Ebu Abdullah el-Halimi, **el-Minhac fi Şuabi'l-İman**, nşr. M. Hilmi Fude, Beyrut, 1979, s. 123.

varlığı ve birliğinin hakikatini kâinata tecelli ettirmiştir.⁴⁴⁴ Tasavvuf felsefesi açısından her biri ilahi azametın birer tecelli yansıması olan esmanın Mela'nın mefküresinde nasıl anlam bulduğuna geçmeden evvel, *Esma-i Hüсна*'nın Kuran ve sünnetteki yerine ve kelim ekollerinin *Esma-i Hüсна* hususundaki kelimâ görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

2.1.1. Esma-i Hüсна'nın Nas'taki Yeri ve Önemi

Hem Kur'an'ın hem de sünnetin sıkça atıfta bulunduğu *Esma-i Hüсна*'nın dini literatürdeki önemi göz ardı edilemeyecek kadar çoktur. Kuran'da Allah'ın bütün isimleri için kullanılan orijinal ilahi terkip el-Esmaü'l-Hüсна'dır. Bir sıfat tamlaması olan bu terkip, Türkçede daha çok Farsça karşılığı olan *Esma-i Hüсна* şekliyle yaygınlık kazanmıştır.⁴⁴⁵ İştikak ilmi açısından *esma*, *ism* kelimesinin çoğuludur. *İsm* kelimesi, iki köke nispet edilir. Biri, nişan, alamet anlamına gelen *vesm*'dir.⁴⁴⁶ *İsm* kelimesinin atfedildiği diğer kök, yücelik, yükseklik, seçkinlik, hatırlılık anlamına gelen *sumuv*'dur. Yüce ve yüksekte olduğu için gök anlamına gelen *sema*, kelimenin bu anlam alanına dahildir.⁴⁴⁷ Kelimenin bu iki kökü, Allah ve esması hakkındaki çift kutuplu bir gerçeği dile getirir. Allah'ın esma ve sıfatlarıyla insan bilincine nüzulü, birinci kutbu temsil eder. Allah'ın hiçbir beşeri bilincin erişemeyeceği aşkın ve mutlak zatı ise gerçeğin diğer kutbunu ifade eder.⁴⁴⁸ Neticice itibarıyla ism köklü esma ve hüсна sıfat tamlaması terkihi, her yönüyle Allah'ın varlığı ve kendine özgü sıfatların tanıtım araçlarıdır.

⁴⁴⁴ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi*, s. 203.

⁴⁴⁵ Akil, *Mevsuetu Esmâ'î'l-lahî'l-Hüсна*, s. 132.

⁴⁴⁶ Kur'an'da alamet-i farika atlar anlamında kullanılan "*el-haylu'l müsevveme*" (*Al-i İmran*, 3:14.) terkinde kelime bu anlamda kullanılmıştır. Yine yüzleri birbirinden ayıran alamet anlamında kullanılan *sima* da bu anlam alanına dâhildir. Günümüz Arapçasında madalya, nişan anlamına gelen *visam* da bu kökten gelir.

⁴⁴⁷ İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Sin), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, c. VI, s. 110.

⁴⁴⁸ Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esma-i Hüсна*, Düşün Yay., İstanbul, 2001, s. 29.

2.1.2. Esmâ-i Hüsnâ ile Allah'ı Tanımak

Bilgi felsefesi açısından bilginin değeri, bilinenin değeriyle eşdeğerdir. Bir başka deyişle bilinenin değeri hakkındaki bilgiye kendi değeri oranında değer katar. Bilginin en yücesi, Allah hakkındaki bilgidir. Bu münasebetle klasik İslam ulumlar hiyerarşisinde ilimlerin şeref kartelası ilimlerin konu, muhteva ve beslendikleri kaynağa göre belirlenmiştir. Kelam ilmi, hem bütün varlığın sebebi ve sahibi olan Allah'ı konu edinmesi hem de dinin temel inanç esaslarının tespiti ve savunması ile uğraşması, esas olarak da Kur'an'ı esas alması sebebiyle ilimlerin en şerefli (şerefu'l-ulum) sayılmıştır.⁴⁴⁹ Bu bakımdan Allah'ı tanımının bir aracı olan *Esmâ-i Hüsnâ*'yı bilmek olsa da olur kabilinden bir bilgi değil, olmazsa olmaz kabilinden zorunlu bir bilgidir. Zira Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ı anlamak için yine Allah tarafından insan idrakine sunulan ilahi bir imkândır. Nitekim Mela'ya göre Allah aşkın ve mutlak zatını, insan idrakine esması yoluyla açmıştır.⁴⁵⁰ Mela Allah'ın kendini kullarına tanıtmak için esması vasıtasıyla tecelli ettiğini şu şekilde ifade etmiştir.

155

Da şahidê esma bi hemî wechî binasin

Birliğine tanıklık edip tanınsın diye esamasını şahid gösterdi

Cizîrî, **Diwan**, s. 12.

Mela divanın bir başka yerinde Allah'ın *Hakk* olduğuna dair kâinattaki bütün mevcudatın bir ayna edasıyla *Hakk* olan Allah

⁴⁴⁹ Düzgün, Esen, Ay, **Sistematik Kelam**, Ankara Üniversitesi Yay., 2007, s. 23.

⁴⁵⁰ İslamoğlu, **Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ**, s. 28.

için bir birer işaret olduğunu ve bütün muhaddisatın Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sına delalet ettiğini şu şekilde ifade eder.

'Âlem bi 'âlem ew neseq bâ ayinê esmaê Heq
Nura tecellaya teteq 'eks û xiyalek sade da

Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerinde
Varlıkta tecelli eden nur aksedip göründe hayal suretinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

2.1.2.1. Esmâ-i Hüsnâ Terkibi

Kur'an'ın orijinal yazılışıyla *el-Esmâ'l-Hüsnâ*'daki *el-esma*, 'nın çift kutuplu bir anlama şamil olduğunu daha önce açıklamıştık. Esmâ, şift kutuplu anlam örgüsüyle bir yandan Allah'ın kuşatılmazlığına, hiçbir idrak tarafından erişilemeyeceğine, hiçbir aklın onu kavrayamacağına işaret ederken diğer yandan Allah'ın ancak isim ve sıfatları aracılığıyla tasavvur edilebilir, bilinebilir ve akledilebilir oluşuna delalet eder. Bu açıdan *el-esma*'daki belirlilik hem nitelik mükemmelliğini, hem de nicelik mükemmelliğini ifade eder. Zira en güzel nitelik ve tüm mükemmellikler ona mahsus olduğu gibi o her türlü noksanlıktan da münezzehtir. Bundan dolayıdır ki Mela'ya göre Allah'ın esma'sı onun aşkın zatını tanımak ve anlamak için birer vesiledir.⁴⁵¹

el-Esmâ'l-Hüsnâ'daki terkinde yer alan *el-hüsnâ* en güzel anlamına gelen ism-i tafdil sığasıdır. İsm-i tafdil kalıbı, kelimenin taşıdığı anlamların zirvesini, bir başka ifadeyle 'en'lerini ifade eder. Kelimenin başındaki belirlilik takısıyla birlikte bu 'en' anlamlarının tüm türevlerini içinde barındıran kapsamlı ve mutlak bir güzelliğe delalet eder. Allah, isimlerini *el-Hüsnâ*'ya bağlamakla güzelliğin sebebinin bu isimler değil bu isimlerin müsemması

⁴⁵¹ Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

olduğunu dolaylı yoldan anlatmış gibidir. Bir başka deyişle Allah, isimleriyle zatını nitelendirdiği için güzel olmamış, güzelliğinin mutlak ve aşkın kaynağı o olduğu için bu isimlerle zatını nitelemiştir. Ayrıca bu esma'lar sırf onun zatını tanıtmaya araçları oldukları için en güzel isimler olmuşlardır. Sıfat tamlaması terkinde tafdil sigasıyla birlikte tahsis lamının da kullanılması, tüm noksansız mükemmelliklerin sadece Allah'a özgü olduğu anlamını ifade etmektedir.⁴⁵² Nitekim Mela da Allah'ın isim ve sıfatlarında her türlü noksan sıfatlardan münezzeh ve her türlü ayıptan beri olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Ehsen ji vî wesfê refî' eşkâl û ewda'ên bedî'
Tenit ji nûrê wek reqî' bê 'eyb û neqs û rexne da*

Ne ince ne güzel şekiller ne harika vasıflardır bunlar
Ayıp ve kusurlardan uzak nurdan bir rik'a hattı gibiler

Cizîrî, **Diwan**, s. 885.

157

2.1.2.2. Kuran'da Esma-i Hüсна

Kur'an'ın dört farklı süresinde *el-Esmâ'l-Hüсна* terkinine atıf bulunmaktadır. Bu terkinin ilk geçtiği süre Taha süresidir.⁴⁵³ Ayetlerin nüzul sırasına göre bu terkinin geçtiği ilk yer Taha süresi sekizinci ayettir. Taha süresindeki *el-Esmâ'l-Hüсна* terkinin tevhid ilkesi bağlamında kullanılmıştır. Bir başka deyişle Taha'daki esma terkinin sahih bir Allah tasavvurunu inşa etmeye yönelik bir terkindir. Esma-i Hüсна terkinin geçtiği ikinci süre

⁴⁵² İslamoğlu, **Kur'an'a Göre Esma-i Hüсна**, s. 32.

⁴⁵³ Taha süresinde geçen *el-Esmâ'l-Hüсна* terkinini bağlamda şu şekildedir. Kur'an'da alamet-i farika atlar anlamında kullanılan "*el-haylu'l müsevveme*" (**Al-i İmran**, 3:14.) terkinde kelime bu anlamda kullanılmıştır. Yine yüzleri birbirinden ayıran alamet anlamında kullanılan *sima* da bu anlam alanına dâhildir. Günümüz Arapçasında madya, nişan anlamına gelen *visam* da bu kökten gelir. **Taha**, 20:8.

ise İsrâ süresidir.⁴⁵⁴ İsrâ'daki esma terkihi daha çok putperest cahiliyye Arap tanrı tasavvuruna bir reddiye bağlamında nazil olmuştur. Zira Arap cahiliyyesi, hayata aktif müdahil bir tanrı anlayışını reddediyorlardı. Ayrıca Arap putperestler, Allah'ın esmasının çokluğunu isim sahibinin de çokluğuna yoruyorlardı. İsrâ'daki esma terkihi, müsemmanın isim çokluğu onun birden fazla olduğu anlamına gelmediğini teyid eder. Nitekim müellifimiz Cizîrî de esma'nın çokluğunu Ahad ve Vahid vasıfları üzerinden temellendirerek vahdetle birleştirmiştir.⁴⁵⁵

Araf süresinin yüz sekseninci ayeti *el-Esmâ'l-Hüsna* terkihi ev sahipliği yapan üçüncü adrestir.⁴⁵⁶ Esmâ terkihinin geçtiği dördüncü yer ise Haşr süresinin son üç ayetidir.⁴⁵⁷ Haşr'ın son ayetleri ilahi esma'nın on beş tanesini ihtiva etmiştir. Haşr'daki esma terkihiinde esas bağlam Taha da olduğu gibi zat-ı ilahinin ulûhiyet ve rububiyetine dairdir. Esmâ terkihinin geçtiği her dört yerde dikkat çeken en önemli husus terkihin belirlilik takısıyla gelmiş olmasıdır. Bu bir nevi Allah'ın bilinmez zatının esma ve sıfatları ile tecelli edip anlamlandırılabilir olduğuna işaret eder. Zira Allah vahiy aracılığıyla zatı hakkında insana bilgi vermiştir ve bu

⁴⁵⁴ İsrâ süresinde geçen el-Esmâ'l-Hüsna terkihini şu şekilde geçmektedir. “De ki: ister Allah diye yalvarıp yakarın, ister Rahman diye: ona hangi biriyle yalvarırsanız yalvarın, ama unutmayın ki En güzel nitelikler, tüm mükemmellikler sadece ona layıktır! İmdi (ey muhatap)! Sen de yalvarıp yakarırken ne sesinin aşırı yükselt, ne de aşırı kes; bu ikisi arasında dengeli bir yol tut ve de ki: övgülerin tamamı kendi için çocuk edinmeyen, mutlak otoritesine ortak olacak hiçbir varlık bulunmayan, güçsüzlük ve düşkünlükten dolayı bir yar ve yardımcıya ihtiyaç duymayan Allaha aittir. Nihayet, sınırsız büyüklüğünü anarak O’nu (hep) yücelt” **İsrâ**, 17:110.

Allah'ın isimlerinde Ehed ve Vahid mevzusunda konuyu detaylandıracağımızdan dolayı burada sadece işaret etmekle yetieneceğiz.

⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ Araf süresinde geçen esma terkihi şu formdadır: “En güzel nitelikler, tüm mükemmellikler Allaha mahsustur. Artık onu, onlarla çağırın ve onun yüceltilmesinden/esmasından haktan sapan kimselerden uzak durun. Onlar, zamanı gelince yaptıklarından dolayı cezalandırılacaklardır.” **A'raf**, 7:180.

⁴⁵⁷ Haşr süresinin sonunu süsleyen esma terkihi çokluk içinde Allah'ın bambaşkalığı ve tekliline vurgu şeklindedir. Esmâ'dan on beş tanesinin geçtiği ilahi pasajlar şu şekildedir. “O Allah ki ondan başka ilah yoktur. Görüneni ve görünmeyeni o bilir. O rahman'dır o Rahim'dir. O Allah ki ondan başka ilah yoktur. Melik'tir (hükümrandır), Kuddus'tür (mukaddestir), selam'dır (selamete erdiredir), Mü'mindir (emniyet verendir), Müheymin'dir (koruyup gözetendir), Aziz'dir (izzet sahibidir), Cebbar'dır (cebredendir), Mütekebbir'dir (pek büyük olandır), Allah, şirk koşulan şeylerden münezzehtir. O Allah ki yaratandır, Bari'dir (yoktan var edendir), Müsavvir'dir (şekil verendir), Güzel isimler (el-Esmâ'l-Hüsna) onundur, Göklerde ve yerde olanlar onu teşbih eder. Ve o Aziz'dir (yücedir), Hakim'dir (hüküm ve hikmet sahibidir). **Haşr**, 29: 62-63-64.

bilgiye esma'sını aracı kılmıştır. Bu durumda insana düşen Allah'ı kendi kendisini tanıttığı gibi onu ondan öğrenmeye çalışmaktır. Mela, daha önce ifade ettiği gibi Allah'ın zati hakikatini salt mantıki kuram ve akli nazarla ispata kalkışmak, aklın altında kalkabileceği bir iş değildir. Zira onun varlığını ve hakikatini ispata girişen ve kalkışan her akli yürütme, neticede acziyetin duvarına toslamıştır. Selef, Allah'ın hakikatini araştırma sürecinde takdis, tasdik, keff, sukût, imsak, marifet ehline teslimiyet neticesinde hâsıl olan acz-i itiraf etmeyi bir erdem olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁸ Bu nedenle olsa gerek selef, onun idraksizliğini idrak etmeyi asıl idrak olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁹ Mela da salt aklî nazarla Allah'ı tanımaya girişmenin acziyetini şu şekilde ifade etmiştir.

*Ser bi 'icze didirit quwwetê derrakeê ma
Rece'e'l-'eqlu kelîlen we meta qama qe'ed*

Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz bunları anlamada
Yorgun düşer akıl aciz kalır kalkış için her çabada

Cizîrî, **Diwan**, s. 221.

Mela, sözlerinin devamında aklın Allah'ı kavramadaki acziyet ve çaresizliğini kısır fehmine ve sınırlı oluşuna bağlamıştır.

Key bi Xaliq nezerê qasirê mexluqê resed

Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahlûk Halikini

Cizîrî, **Diwan**, s. 223.

⁴⁵⁸ Gazzali, **el-İktisad fî'l-İ'tikad**, s. 67.

⁴⁵⁹ Eş'ari, **el-İstihsan fî Havdi'l-Kelam**, s. 58.

Allah'ı salt akli formulasyonla tanımlamaya çalışmanın zorluğundan çoğu İslam âlimi gibi Mela da Allah'ı akıl yürütme ve mantıki istidlal yöntemleri yerine onu kendine atfettiği *Esmâ'sı* üzerinden tanımaya ve tanımlaya çalışmıştır. Zira Kuran'ın verdiği bilgiye göre Allah ismiyle bilinir, sıfatları ile tanınır.⁴⁶⁰ Bu nedenle Allah'ın zatına izafe edilen manaların tümüne Allah'ın isim ve sıfatları denilir.⁴⁶¹

Kur'an'da Allah kendini isim ve sıfatları ile tanıtmıştır.⁴⁶² Kur'an'da Allah'a atfedilen isim ve sıfatların farklı formlarda olduğu bir gerçektir. Kimileri mutlak ve yalın bir şekilde ilahi zata izafe edilirken kimileri de farklı sentakslarla Allah'a atfen kullanılmıştır. Yani Kur'an'da Allah'a atfedilen isim ve sıfatlar farklı formlardadır. Kur'an'da Allah'a atfen belirlilik takısı veya cümledeki konumu gereği belirsiz formla Allah'a atfedilen isim sayısı altmışaltıdır.⁴⁶³ Ayrıca Kur'an'da başından belirlilik takısı olmayan isim ve sıfatlar da Allah'a atfedilmiştir. Bunlar daha çok belirsiz formda gelen mücerret isim ve sıfatlardır. Bu isim-sıfatlar

⁴⁶⁰ Zeyn Muhammed Şahata, *Esmâ'ülâhî'l-Hüsna Mine'l-Kurani'l-Kerim ve'l-Hadisi-Sahih*, Daru Hudr, Kahire, 1997, s. 323.

⁴⁶¹ İbni Hazm'ın muhalefetini bir tarafa bırakacak olursak Allah'a sıfat izafe etmeye karşı çıkan olmamıştır. İbni Hazm'a göre sıfat, nitelenen varlığın özüne ilişmiş bir araz anlamı ve vehmi uyandırdığından dolayı Allah'a sıfat isnat etmeyi uygun görmemiştir. Ayrıca İbn Hazm, yaratılmışlar için kullanılan sıfatın yaratan için de kullanılması ortak nitelik anlamını taşıyacağından dolayı Allah'a sıfat izafe etmeye karşı çıkmıştır. İbn Hazm, *el-Fasl*, Naşr Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüve*, Tahran, 1967, II, s. 150-151. İbni Hazm dışındaki âlimlerin kahir ekseriyeti Allah'a sıfat izafe etmede herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Onlar, Kuran ve sünneten iktibas ettikleri isim-sıfatlarla Allah'ı nitelemişlerdir.

⁴⁶² Kuran'dan hareketle *Esmâ-i Hüsna* listesini belirlemeye çalışan ilk kişi Ebu Zeyd El-Ensari (215/830)'dir. Süfyan b. Üyeyne'nin de tasvip ettiği bu listeyi Zeccaci (ö.340), *Esmâ-i Hüsna*'nın etimolojisiyle ilgili *İştikaku Esmâullah* adlı eserinde nakleder. Ayrıca bu isimlerin geçtiği sürelerdeki yerini de gösterir. Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak Zeccaci, *İştikaku Esmâillah*, Tah. Abdülhüseyn Mübarek, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 2009, s. 121.

⁴⁶³ Kuran'daki *Esmâ-i Hüsna* listesinde yer alan isimler şunlardır: Er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddus, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymîn, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekabbir, el-Halik, el-Bari el-Musavvir, el-Gaffar, el-Kahhar, el-Vehhab, er-Rezzak, el-Fettah, el-Âlim, es-Semî', el-Basir, el-Latif, el-Habir, el-Halim, el-Azim, el-Ğafur, el-'Ali, el-Kebir, el-Kerim, el-Ekrem, er-Rakib, el-Hâkim, el-Vedüd, el-Mecid, el-Hak, el-Vekil, el-Kavi, el-Metin, el-Veli, el-Hamid, el-Hayy, el-Kayyum, el-Vahid, es-Samed, el-Kadir, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Muteal, el-Ber, et-Tevvab, el-Ğaniy, el-Kahir, el-Mevla, en-Nasir, el-Melik, el-Hallak, el-A'la, el-Mubin, el-Ehed, el-Muste'an, el-Muhiy, el-Hadi.

cümle içinde temyiz ve haber konumlarında olduklarından belirsiz formda gelmişlerdir.⁴⁶⁴ Bununla birlikte Kur'an'da Allah'a atfedilen bir başka esma formu da muzaf-özne terkihiyle oluşturulan isim sıfat terkihi şeklindedir.⁴⁶⁵ Ayrıca Kur'an'da 'zu' edatı ile Allah'a atfedilen kimi isim-safitlar bulunmaktadır.⁴⁶⁶

Netice itibariyle Kur'an'dan mülhem yüz isimlik esma listesini şu şekilde toplamak mümkündür. Allah, er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddus, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekabbir, el-Halik, el-Bari, el-Musavvir, el-Ğaffar, el-Kahhar, el-Vehhab, er-Rezzak, el-Fettah, el-'Alim, es-Semi', el-Basir, el-Latif, el-Habir, el-Halim, el-'Azim, el-Ğafur, el-'Ali, el-Kebir, el-Kerim, el-Ekrem, er-Rakib, el-Hakim, el-Vedüd, el-Mecid, el-Hak, el-Vekil, el-Kavi, el-Metin, el-Veli, el-Hamid, el-Hayy, el-Kayyum, el-Vahid, es-Samed, el-Kadir, el-Muktedir, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Muteal, el-Ber, et-Tevvab, el-Ğaniy, el-Kahir, el-Mevla, en-Nasir, el-Melik, el-Hallak, el-A'la, el-Mubin, el-Ehed, el-Muste'an, el-Muhyi, el-Hadi. er-Rab, el-İlah, el-Hafız, el-Kafi, el-Kaim, el-Fa'al, eş-Şekur, el-Mukit, el-Hasib, el-Mucib, el-Vasi, el-Hakem, eş-Şehid, eş-Şakir, el-Muhit, er-Rauf, el-

⁴⁶⁴ Kur'an'da Allah'a atfen belirsiz formda gelen yalın isimler yirmi altı adettir. Rabbun, İlahun, Hafızan, Kâfın, Kaimun, Fa'alun, Hakemen, Şekuran, Mukiten, Hasiben, Mucibun, Vasi'un, Şehidun (ve Şehiden), Şakirun (ve Şakiren), Muhitun (ve Muhiten), Raufun (ve Raufen), 'Afuvvun (ve 'Afuvven), Kefilen, Hafiyen, Karibun ve Hayrun.

⁴⁶⁵ Kur'an'da muzafözne terkihiyle isim sıfat formunda Allah'a iazafe edilen esmalar şunlardır: Maliku'l-Mülk, Ğafiru'z-Zenb, 'Alimu'l-Ğayb, 'allamu'l-Ğuyub, Ahkemu'l-Hâkimin, Kabilu't-Tevbe, Muhyi'l-Mevta, Serî'u'l-Hisab, Hayru'n-Nasirin, Malik Yevmi'd-din, Ğalibun ala emrihi, Refiu'd-derecat, Fatiru's-semavat, Bediu's-semavat, Faliku'l-Habb, Camiu'n-nas, Nuru's-semavat, Hayru'l-fatihin, erhamu'r-rahimin, kunna şahidin, hayru'l-ğafirin, nahnu'l-failin, ahkemu'l-hâkimin, ni'me'l-kadirun, hayru'l-fatihin, hayru'l-nasirin, ahsenu'l-halikin, kunna bihi 'âlimin, esre'u'l-hasibin. Muhammed Fuad Abdulkaki, **el-Mu'cemu'l-Mufahres Li Elfazil-Kurani'l-Kerim**, Daru'l-Marife, Beyrut, 2009, s. 434.

⁴⁶⁶ Bunları üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi Allaha bir nitelik izafe etmeyen kalıplar ki bunlar *Esmâ-i Hüsnâ*'dan sayılmazlar. *Zu'l-arş*, *zi'l-me'aric*, *zi't-tavl* gibi. İkincisi Allah'a nitelik izafe ettiği halde, mutlak, yalın, muzaf veya azamet cemisi olarak karşılığı bulunanlar: *Zû rahme* (er-Rahim), *zû mağfirah* (el-Ğafur), *zu'l-kuvve* (el-Kaviy), *zu'ntikam* (el-Muntakim). Bunlar da mutlak, yalın muzaf veya azamet cemisi olarak gelen kendi anlamlarındaki isim-safitlara mülhaktırlar. Üçüncüsü de aynı anlam alanında eşdeğer karşılığı olmayanlar: bu tek bir kalıptır: *Zu'l-celali ve'l-İkram*. Bu maddeden *Esmâ-i Hüsnâ* listesine giren tek isim budur. İslamoğlu, **Kurana Göre Esmâ-i Hüsnâ**, s. 81.

‘Afuv, el-Kefil, el-Hafi, el-Karib, el-Hayr, el-Malik, el-Ğalib, er-Refi, el-Fatır, el-Bedi’, el-Halik, el-Cami’, en-Nur, el-Varis, el-Muntekim, es-Sadık, Zu’l-celali ve’l-İkram.⁴⁶⁷

2.1.2.3. Sünnette Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ-i Hüsnâ listesinin yer aldığı tüm farklı rivayetlerin Ebu Hüreyre’ye dayanması ilginçtir. Zira Ebu Hüreyre rivayeti harici bütün rivayet tarikleri zayıf kabul edilmiştir. İlginç olan bir diğer husus ise Ebu Hüreyre kanalı üzerinden rivayet edilen doksak dokuz isimlik esma listesinde doksan dokuz isim bulunmamaktadır. Bu nedenle hadisteki doksan dokuz sayısının rakamsal bir değer ifade etmekten öte sayısal belirsizliğin muhatabı gayrete getiren bilinçli bir müphemlik olduğu görüşü hâkimdir.⁴⁶⁸ Bir başka deyişle hadiste geçen doksan dokuz rakamının kesretten kinaye olduğu görüşü daha çok revaç bulmuştur.⁴⁶⁹ Zira ilahi isim listesini konu edinen rivayetler, birbirinden farklı neticeler ver-

⁴⁶⁷ Kur’an’da Allah’a atfen kullanılan isim-sıfatların geçtiği süre ve ayetler şu şekildedir. Kur’an’da ‘zu’ edatı ile Allah’a atfedilen kimi isim-safatlar bulunmaktadır. Bunları üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi Allaha bir nitelik izafe etmeyen kalıplar ki, bunlar *Esmâ-i Hüsnâ*’dan sayılmazlar. *Zu’l-arş, zi’l-me’aric, zi’t-tavl* gibi. İkincisi Allah’a nitelik izafe ettiği halde, mutlak, yalın, muzaf veya azamet cemisi olarak karşılığı bulunanlar: *Zû rahme* (er-Rahim), *zû mağfirah* (el-Ğafur), *zu’l-kuvve* (el-Kaviy), *zu’ntikam* (el-Muntakim). Bunlar da mutlak, yalın muzaf veya azamet cemisi olarak gelen kendi anlamlarındaki isim-sıfatlara mülhaktır. Üçüncüsü de aynı anlam alanında eşdeğer karşılığı olmayanlar: bu tek bir kalıptır: *Zu’l-celali ve’l-ikram*. Bu maddeden *Esmâ-i Hüsnâ* listesine giren tek isim budur.⁴⁶⁷ Yapılan tasnifler neticesinde Kur’an’da geçen *Esmâ-i Hüsnâ* yüz isimden oluşan listesi şu şekildedir: Allah, er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddus, es-Selam, el-Mu’min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekabbir, el-Halik, el-Bari, el-Musavvir, el-Ğaffar, el-Kahhar, el-Vehhab, er-Rezzak, el-Fettah, el-‘Âlim, es-Semi’, el-Basir, el-Latif, el-Habir, el-Halim, el-‘Azim, el-Ğafur, el-‘Ali, el-Kebir, el-Kerim, el-Ekrem, er-Rakib, el-Hâkim, el-Vedüd, el-Mecid, el-Hak, el-Vekil, el-Kavi, el-Metin, el-Veli, el-Hamid, el-Hayy, el-Kayyum, el-Vahid, es-Samed, el-Kadir, el-Muktedir, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Muteal, el-Ber, et-Tevvab, el-Ğaniy, el-Kahir, el-Mevla, en-Nasir, el-Melik, el-Hallak, el-A’la, el-Mubin, el-Ehed, el-Muste’an, el-Muhiy, el-Hadi. er-Rab, el-İlah, el-Hafız, el-Kafi, el-Kaim, el-Fa’al, eş-Şekur, el-Mukit, el-Hasib, el-Mucib, el-Vasi, el-Hakem, eş-Şehid, eş-Şakir, el-Muhit, er-Rauf, el-‘Afuv, el-Kefil, el-Hafi, el-Karib, el-Hayr, el-Malik, el-Ğalib, er-Refi, el-Fatır, el-Bedi’, el-Halik, el-Cami’, en-Nur, el-Varis, el-Muntekim, es-Sadık, Zu’l-celali ve’l-İkram.

⁴⁶⁸ Râzî Fahreddin, *Levamiü’l-Beyyinat Şehru Esmâ’i’l-İlahi Teala ve’s-Sıfat*, nşr: Taha Abdurrauf Sa’d, Kahire, 1967, s. 25.

⁴⁶⁹ İslamoğlu, *Kurana Göre Esmâ-i Hüsnâ*, s. 86.

mektedirler. Örneğin Tirmizi'nin listesinde doksan dokuz⁴⁷⁰ esma var iken İbni Mace'nin listesinde ise yüz isim⁴⁷¹ bulunmaktadır.⁴⁷²

Esma-i Hüсна isim listesini konu edinen hadis metinlerini karşılatığımızda doksan dokuz sayısının ortak bir isim listesinin adı olmadığı belki bu sayısının kesretten kinaye olduğu görüşünü güçlü kılmaktadır. Zira Tirmizi listesinde yer alan yirmi beş isim, İbni Mace'nin esma listesinde yer almamaktadır. Buna karşın, İbni Mace'de yer alan yüz isimden yirmi altısı da Tirmizi listesinde yer almaz. İki listenin ortak ve ayrı isim listesinin toplamı yapıldığında esma sayısı yüz yirmi beş olmaktadır. Esma listesinin doksan dokuz sayısında ibaret olmadığının bir diğer kanıtı da Kur'an'da Allah'a atfedilen kimi isimlerin her iki hadis esma listesinde yer almamış olmasıdır.⁴⁷³ Bu ve buna benzer nedenlerden ötürü esma

⁴⁷⁰ Tirmizi'nin Esma-i Hüсна Listesinde buluna ilahi isimler şunlardır: Allah, er-Rahman, er-Rahim, el-Melik, el-Kuddus, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekebbir, el-Halik, el-Bari, el-Musevvir, el-Ğafur, el-Kahhar, el-Vehhab, er-Rezzak, el-Fettah, el-Alim, el-Kabid, el-Basit, el-Hafid, er-Rafi', el-Mu'iz, el-Muzil, es-Semi', el-Basir, el-Hakem, el-'Adl, el-Latif, el-Habir, el-Halim, el-'Azim, el-Ğafur, eş-Şakur, el-'Aliy, el-Kebir, el-Hafiz, el-Mukit, el-Hasib, el-Celil, el-Kerim, er-Rakib, el-Mucib, el-Vasi', el-Hakim, el-Vedud, el-Mecid, el-Ba'is, eş-Şehid, el-Hak, el-Vekil, el-Kaviy, el-Metin, el-Veliy, el-Hamid, el-Muhsi, el-Mubdi', el-Mu'id, el-Muhyi, el-Mumit, el-Hay, el-Kayyum, el-Vacid, el-Macid, el-Vahid, es-Samed, el-Kadir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Vali, el-Mute'ali, el-Ber, et-Tevvab, el-Muntekim, el-'Afuv, er-Rauf, Malike'l-Mülk, zu'lcelali ve'l-İkram, el-Muksit, el-Cami, el-Ğani, el-Muğni, el-Mani, ed-Dar, en-Nafi, en-Nur, el-Hadi, el-Bedi', el-Baki, el-Varis, er-Reşid, es-Sebur. Tirmizi, **Sünen**, v, 530-531, h.n. 3507.

⁴⁷¹ İbni Mace'nin Esma-i Hüсна listesine yer alan ilahi isimler şunlardır: Allah, el-Vahid, es-Samed, el-Evvel, el-Ahir, ez-Zahir, el-Batin, el-Halik, el-Bair, el-Musavvir, el-Melik, el-Hak, es-Selam, el-Mu'min, el-Muheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mutekebbir, er-Rahman, er-Rahim, el-Latif, el-Habir, es-Sami', el-Basir, el-'Alim, el-'Azim, el-Berr, el-Mute'ali, el-Celil, el-Cemil, el-Hay, el-Kayyum, el-Kadir, el-Kahir, el-'Ali, el-Hakim, el-Karib, el-Mucib, el-Ğani, el-Vahhab, el-Vedud, eş-Şekur, el-Macid, el-Vacid, el-Vali, er-Raşid, el-'Afuv, el-Ğafur, el-Halim, el-Kerim, et-Tevvab, er-Rab, el-Macid, el-Veli, eş-Şehid, el-Munib, el-Burhan, er-Rauf, el-Mubdi', el-Mu'id, el-Ba'is, el-Varis, el-Kavi, eş-Şedid, ed-Dar, en-Nafi', el-Baki, el-Vaki, el-Hafid, er-Rafi', el-Kabid, el-Basit, el-Mu'iz, el-Muzil, el-Muksit, er-Rezzak, zu'l-Kuvveti'l-Metin, el-Kaim, ed-Daim, el-Hafiz, el-Vekil, el-Fatir, es-Sami', el-Mu'ti, el-Muhyi, el-Mumit, el-Mani', el-Cami', el-Hadi, el-Kafi, el-Ebed, el-'Alim, es-Sadık, en-Nur, el-Munir, et-Tam, el-Kadim, el-Vitr, el-Ehad, es-Samed. İbni Mace, **Sünen**, II, 1269, h.n. 3861.

⁴⁷² Zeccaci, **İstikaku Esmailah**, s. 76.

⁴⁷³ Örneğin Kur'an'da saraheten ve defaten Allah'a atfedilmiş olmasına rağmen Tirmizi esma listesinde yer almayan isimlere şunlar örnek gösterilebilir. *er-Rab, el-İlah, el-Muhit, el-Kadir, el-Kafi, eş-Şakir, el-Hakim, el-Kahir, el-Mevla, en-Nasir, el-Melik, el-Kefil, el-Hallak, el-Ekrem, el-A'la, el-Mubin, el-Hafi, el-Karib, el-Ahad Ğafir, Fatir, Refi, Ğalib, Kaim, Hafiz, zu'l-Celali ve'l-İkram*

listesinden doksan dokuzdan ibaret olmadığı görüşünü güçlü kılmaktadır.

2.1.2.4. Kelam Ekollerinde Esmâ-i Hüsnâ

Esma isim listesi ve sayısı tefsir ve hadis disiplininde tartışma konusu olduğu gibi Allah'ı her yönüyle merkezine koyan kelam disiplininde de tartışma konusu olmuştur. Esmâ-i Hüsnâ'nın varlığı hem Kur'an'a hem de sünnete dayalı oluşu, onu İslam mektepleri için vazgeçilmez kılmıştır. Bu nedenle hemen hemen her kelami ekol Esma hususunda bir görüş oratay koymuştur. Esma konusu kelam, tefsir ve hadis kulvarında nevi şahsına münhasır bir önemi haiz olduğu gibi tasavvuf cenahında da önemli bir yere sahiptir. Bir mutasavvuf olan Molla Ahmed el-Cizîrî'nin *Esmâ-i Hüsnâ* konusundaki düşüncesine geçmeden evvel hem mensubu olduğu Eş'ari ekolünün hem de diğer kelam mekteplerinin *Esmâ-i Hüsnâ* konusundaki görüşlerine kısaca değinmekte yarar vardır.

Esmâ-i Hüsnâ hususunda kelam ekollerini ihtilafa sevk eden en önemli konu Esma'nın sayısından çok *Esmâ-i Hüsnâ*'nın tevkifi olup olmadığı hususudur. Esmâ-i Hüsnâ ile Allah'ı isimlendirmede herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zira daha önce temas ettiğimiz gibi Esma ile Allah'ı isimlendirmek hem Kur'an'ın hem de sünnetin şeri izniyle tescillenmiştir. Kelami ekoller arasındaki temel ihtilaf konusu; Allah'ı nas kaynaklı isim ve sıfatlar haricinde herhangi bir isim veyahut da sıfatla neteleminin caiz olup olmadığıdır. Başta Mutezile ekolü olmak üzere akli vahye önceleyenlere göre akıl ve mantığın Allah için uygunluğuna hükmettiği her tür isim-sıfatla Allah'ı tavsif etmek caizdir. Zira bu düşücede olanlara göre ilahi isim ve sıfatlar kıyasidir.⁴⁷⁴ Bir başka deyişle kıyası

⁴⁷⁴ Sa'deddin et-Teftezani, *Şerhu'l-Makasid*, Âlemu'l-Kutub, 1979, IV, s. 344.

esas alanlara göre Allah'ın *Esmâ-i Hüsnâ*'sı tevkifi değil akli ve mantıkidir⁴⁷⁵ yani kıyasidir.

Akıl-nakil sentezine dayalı Eşari kelim mektebinin mütekellimlerinden Cüveyni mezhebinin *Esmâ-i Hüsnâ* hususundaki görüşünü şu şekilde özetlemiştir. Biz, nassın Allah hakkında meşru gördüğü isim-sıfatlarla Allah'ı niteler, nassın Allah için uygun görmediği isim ve sıfatları Allah'a atfetmekten imtina ederiz. Cüveyni sözünün devamında nassa hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir emrin bulunmadığı isim ve sıfatlar hususunda ise ne helalliğine ne de haramlığına hükmederiz.⁴⁷⁶ Bir başka Eşari mütekellimi Razi ise mensubu olduğu Eş'ari ekolünün *Esmâ* hususundaki düşüncesine daha net ifadelerle dile getirmiştir. Raziye göre Eş'ari mezhebinin *Esmâ* konusundaki tercihi kıyasi değil tevkifidir.⁴⁷⁷

165

Eş'ari kelim mektebine mensubiyetiyle bilinen İmam Gazzali de isim ve sıfatları birbirinden ayırmıştır. Gazzali'ye göre Allah'ın zatına yönelik olan isimler tevkifi izne bağlı iken Allah'ın vafına matuf olan sıfatlar ise nassın iznine bağlı değildir.⁴⁷⁸ Gazzali, isim ve sıfatlar hususunda yapmış olduğu bu kategorik ayrım ile isimler hususunda mezhebi çizgisiyle mutabık iken sıfatlar konusunda muhaliftir. Cüveyni, her ne kadar biz işaret zamiriyle mensubu olduğu kelim ekolünün düşüncesi bu yöndedir dese de mezhep içi mulâlif sesler de çıkmamış değildir. Örneğin Gazzali bu kısmi muhalif seslerden sadece birisidir. İleriki aşamalarda Eş'ari kelim mektebine mensup olan Cizîrî'nin de yer yer kısmi muhalefetine işaret edeceğiz. Netice itibarıyla kısmi ihtilaflar bulunmakla bir-

⁴⁷⁵ Ebu Bekir el-Cezairi, *Akidetu'l-Mü'min*, Daru'l-Kutubu's-Selefiye, Kahire, 1985, s. 109-110.

⁴⁷⁶ Ebi'l-Me'ali el-Cüveyni, *el-İrşadu ila Kavati'u'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikad*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1985, s. 110.

⁴⁷⁷ Aduddin el-İci, *el-Mevakif fi ilmi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, trs., s. 332.

⁴⁷⁸ Gazzali, *el-Maksadu'l-Esna Fi Şerhi Esmâ'l-lahi'l-Hüsnâ*, s. 154.

likte çoğu İslam düşünce ekolü Esmâ-i Hüsnâ'nın tevkifi olduğu görüşündedir.⁴⁷⁹

2.2. Molla Ahmed el-Cizîrî'ye Göre Esmâ-i Hüsnâ ve Divanda Geçen Esmâ-i Hüsnâ'lar

Mela, farklı konulara dair düşüncelerini şiir diliyle ifade ettiği gibi varlık ve bilgiye dair fikirlerini de farklı ispat yöntemleri ile dile getirmiştir. Mela'nın şiir diliye uygulamış olduğu farklı ispat metodlarında biri Allah'ın varlığı, birliği ve benzersizliğine dairdir. Mela, Allah'ın ne olduğu, nasıl olduğu veyahut da nasıl tanınması ve anlaşılması gerektiğini Esmâ-i Hüsnâ üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Mela'nın Esmâ-i Hüsnâ hususundaki bir diğer farklılığı da mensubu olduğu kelâmî ekolün tevkifi anlayışına karşı yer yer muhalif davranmasıdır. Zira Mela'nın düşünce mefkûresinde şekillenen Esmâ tablosu tamamıyla tevkifi değildir. Mela, ileride de görüleceği üzere ne nassın Kur'ani ayağında ne de Hadis ayağında Allah'a atfedilmeyen isimleri Allah'a atfetmekten geri durmamıştır.

Mela için Esmâ-i Hüsnâ'nın tevkifiliği ya da kıyasiliği mevzu bahis değildir. Ayrıca Mela için mevzu bahis olmayan bir diğer husus da Esmâ'nın mahdud olup olmadığı polemikidir. Mela, tasavvufî meşrebine uygun her türlü argümanı bir ispat yöntemi olarak kullandığı gibi Esmâ-i Hüsnâ'yı da ilahiyata dair düşüncelerini ifade etmek için delil göstermiştir. Bu nedenle Mela'nın şiirlerinde sübutu nasla belirlenmiş olan *Esmalar* ile birlikte herhangi bir nassi veriye dayanmayan isimler de Allah'a atfedilmiştir. Ayrıca Mela, kimi nassi Esmâ'nın orijinal kalıbını koruyarak şiirlerine dâhil ederken kimilerini de Kürtçe anlamları ile mera-

⁴⁷⁹ İci, *el-Mevakif fi ilmi'l-Kelâm*, s. 333

mına delil göstermiştir. Mela'nın bu kendine özgü tavrı, onun mezhep içi kısmı bir özgünlüğe sahip olduğunu gösterir.⁴⁸⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ı tanımanın en sağlıklı ve en sahici yolu onu ondan öğrenmektir. Bir başka deyişle Allah'ı onun kendi kelimasında zatına atfettiği isim ve sıfatlarla tavsif etmektir. Mela da Allah'ı tanımanın en sağlıklı yolu olarak Esma-i Hüсна'yı adres gösterir. Mela'ya göre Esma üzerinden müşahede edilen her bir tezahür aslında Allah'ın birer tecellisidir. Bir başka deyişle her biri sözlü bir ayet olan Esma, kâinattaki kevnî ayetlerde tecelli etmektedir.

Esma hususunda fırkalar üstü bir metot, ya da mezhep içi özgün bir tutum benimseyen Mela, ne Esma'nın tevkifiliği hususunda ne de sayıları konusunda herhangi bir ekolün düşüncesine mukayyet kalmamıştır. Mela'nın özgünlüğünü tescilleyen en önemli delil, onun mensubu olduğu kelamî ekolün genel görüşüne muhalif davranmasıdır. Zira Mela, Kur'an ve rivayetlerin haber verdiği Esma isim listesine bağlı kalmamıştır. Bu nedenle Mela akıl ve mantığın Allah için uygun gördüğü ya da Allah'a izafe edilmesinde herhangi bir beis görmediği liste dışı kimi isim ve sıfatı Allah'a atfetmekten geri durmamıştır. Mela'nın divanında Esma'ya yüklediği işlev ya da kıyasılık ve tevkifiliğe olan yaklaşımı açısından onları dört başlık altında incelememiz mümkündür.

2.2.1. Nas İle Sabit Olduğu Formu İle Divanda Zikredilen Esma-i Hüsnalar

Mela, Esma-i Hüсна'yı Allah'ın varlığı ve birliği hususunda delil gösterdiği gibi Esma'yı Allah'ın mahlûkat üzerindeki tecellisinin birer tezahürü olarak da görmüştür. Bu minvalde Mela, Al-

⁴⁸⁰ Nayif Tahir Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezeri Nahcuhu ve Akidetehu Min Hilali Diwanihi's-Şi'ri*, Spirez, Duhok, 2005, s. 105.

lah'ın farklı varlık ontolojisini bir başka deyişle vacib'ul-vücûd oluşunu temellendirmek için Allah'ın kendi kelimasında zatına atfettiği *Esmâ*'dan yirmi dokuz, Tirmizi rivayet senedine göre Peygamberin Allah'a nispeten kullanmış olduğu *Esmâ* listesinden de üç ismi değişik vesilelerle şiirlerine konu etmiştir. Mela'nın şiirlerinde atıfta bulunduğu nas merkezli esmalar şunlardır.

Allah

Allah ismi, özelden ziyade Allah'ın has ismidir. O nitelenen ama nitelemeyen özel ismidir. Hatta Allah ismi, kendine özgü kutsi yapısıyla ne isimdir ne de sıfattır.⁴⁸¹ Allah'ın *Esmâ* listesinde doksan dokuzdan biri olarak sayılmaması bu iddiamızın en önemli kanıtıdır. Bu bir nevi *Esmâ*'nın doksan dokuzu Allah'ı nitelerken Allah onları nitelemektedir anlamındadır. Bir başka deyişle *esma*'nın doksan dokuz ismi Allah'ın sıfatı iken Allah doksan dokuz ismin mevsufudur. Allah isminin kendine has olan özelliği ve özgünlüğü onu Mela'nın nazarında İsm-i Azam yapmıştır. Mela'ya göre İsm-i Azam olan dışındaki doksan dokuz isim bu ismin sıfatıdır. Mela, divanın birçok yerinde Allah ismine atıfta bulunurken Allah lafzının yerini tutacak şekilde herhangi bir isme yer vermemiştir.

Allah ismi Mela'nın *Esmâ-i Hüsnâ* listesinin imamesi konumundadır. Mela şiirlerine konu ettiği Allah dışındaki diğer bütün Esmaları Allah'a birer sıfat olarak izafe etmiştir. Örneğin Kürt dilinde Allah lafzı yerine yaygın olarak *Xudê* ismi kullanılır. Mela, anadilinde rabbinin adını anarken bile Allah isminin özel ve müstesna oluşuna gölge vehmi düşürmemek için *Xudê* lafzı ile beraber Allah lafzını da kullanmıştır. Mela, bu duyarlılığıyla Allah lafzından başka hiçbir lafzın onun yerini tutmayacağını teyit etmiştir.

⁴⁸¹ Bu nedenle Allah lafzı, ne hakiki ne de mecazi anlamıyla Allah'tan başkası için kullanılması caiz görülmemiştir.

Mela ana diliyle Allah’a Xudê derken bile bundan sadece onun rububiyetine uygun anlam içeriğinden dolayı atfeder. Mela’nın tasavvurunda Xudê dâhil Allah’ın has ismi olan Allah’ın dışında hiçbir isim veyahut da sıfatın onun yerini tutmadığı, bunun sadece kelimenin kök anlamında var olan *xwedî* (sahip, Rab) anlamında kullandığını teyit eden en önemli kanıt şu beyittir.

*Tu binê sazê bi awazi çi rengî me dixwazit
Allah Allah bi Xudê qet dibihê ev çi xitab e*

Gel bak müzik aletlerine ne tür taleplerde bulunmakta bizden
Allah Allah billahi duyuyor musun bu nasıl bir hitaptan

Cizîrî, **Diwan**, s. 511.

Mela, Allah lafzını çoğunlukla ona özgü nitelikler çerçevesinde dile getirmiştir. Örneğin Mela, aşağıdaki dizelerde Allah lafzını hem onun varlığının ezeliyeti hem de ebediyeti bağlamında dile getirmiştir. Buna göre Allah olan hem ezeli hem de ebedi olmalıdır. Yani sonradan ve sonlu olmamalıdır.

*Allah sehergaha ezel yelmûmê ‘ışqa şu’le da
Nûra cemala lem yezel zatê tecellaya xwe da*

Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu
Zatında gösterdi ebedi güzellik nurunu

Cizîrî, **Diwan**, s. 847.

el-Hallak

Halk kökünden türeyen *Hallak*, mübalağa ile ism-i faildir. Hep yaratan, daima yaratan, durmadan yaratan, yaratmaktan

bıkıp usanmayan bir anlam vurgusuna sahiptir.⁴⁸² Mela'nın hem Kur'an'da⁴⁸³ hem de Zeccac'ın Esmâ listesinde yer alan isimlerden Allah'a atfedip divan'ında yer verdiği ilahi isimlerden biri de el-Hallak'tır.⁴⁸⁴ Kur'an'ın Allah tasvirinde el-Hallak ismi önemli bir yere sahiptir. Zira Kur'an'ın tasvir ettiği Allah tasavvurunda o deist anlayışın iddia ettiği gibi var edip işi bitmiş değil her an hayata aktif müdahil olan bir yaratıcıdır. Divandan alıntıladığımız beyitlerden de anlaşılacağı üzere Mela, *Hallak* ismini tam da kelimenin kök anlamı ve Kur'an'ın Allah tasvirine uygun bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Yani Hallak olan Allah, her daim yaratandır, yaratmada asla atıl olmayandır; her an farklı bir şekil ve biçimde hayata ve mahlûkata aktif müdahil olandır. Mela'nın felsefesinde Allah'ın yaratıcılık vasfı sadece yokluktan varlık sahasına çıkarmakla sınırlı değildir. Mela tasavvurunda Allah'ın yaratıcılığı her daim olandır. Bir başka deyişle Allah hem Halık'tır (yoktan eden) hem de Hallak'tır (varlığı devam ettirendir.) Nitekim Mela ayet destekli aşağıdaki beyitte düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir.

Kulle yewmin huwe fi şe'nin nebî xafilê jê

Unutma ki o her gün bir tasarruftadır. Gafil olma ondan

Cizîrî, *Diwan*, s. 219.

Kök anlamıyla *halk*, bir zata mahiyet, bir mahiyete hüviyet kazandırmak manasındadır. Ayrıca *halk*, bir şeyi takdir etmek,

⁴⁸² İbni Munzur, *Lisanu'l-Arab*, s. 456.

⁴⁸³ *Yasin*, 18.

⁴⁸⁴ el-Halîk, isminin el-Esmâu'l-Hüsna'dan olduğu hem Kur'an hem de Sünnetin üç farklı rivayet varyantıyla sabittir. el-Halîk, Kur'an'da Allah için isim formuyla müstakil olarak kullanılan Esmâ'dandır.

tasarlamak, ölçmek, ona kimlik ve düzen vermek, belli bir şekil ve şemail giydirmek demektir.⁴⁸⁵ Mela, halk kökünden türeyen *Hallak*'a yaratıcılığın devamına işaret eden anlamı vererek şiirlerine işlemiş ve Esmâ ile tasvir ettiği Allah tasvirine delil yapmıştır.

*Ev şıkl û suret sewwirîn esl libala zeyyinîn
Nisbet bi wan em saye yîn tertîbê Xellaqî we da*

Bu şekil ve suretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz Hallak'ın takdir ve tertibinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 751.

Kelam disipliniinde halk kavramı daha çok varlık ve oluş konusunda mevzubahis edilirken tasavvufta ise mahlûkun hakkın nefesinden bir pay ile birleşmesi neticesinde varlığın yokluktan vücûda gelmesi bağlamında kullanılmıştır. Nitekim Mela da *halk*'ı tasavvufi terminolojiye paralel bir şekilde 'görünürde var olan şekil ve suretlerin aslında yok olduğu, yokluktan varlığa *Hallak* olan bir yaratıcının takdir ve tertibi ile vücûda gelmesi' anlamında kavramsallaştırmıştır. Tasavvufta *halk*'ın mübalağa formu olan *Hallak*, bir yönüyle Allah'ın süreklilik arz eden *halk*'ının mükemmelliğine işaret ederken diğer taraftan da kulun acziyetinin sembolü olmuştur. Zira Allah'ın yaratıcılığı konusunda kul ne kadar mübalağa yaparsa yapsın yine de O'nu O olduğu gibi ifade etmekten acizdir. Bu nedenle diyoruz ki *Halk*'ın mübalağası olan *Hallak* Allah için kullanıldığında kulun acziyetinin itirafı anlamındadır. Çünkü kelimeler onu ve yaratılışını kudretindeki mükemmelliğini ifade etmede kifayetsizdir.⁴⁸⁶ Mela, kelimelerin Allah'ı tasvir etmedeki acziyet ve kifayetsizliğini şu şekilde dile getirmiştir.

⁴⁸⁵ Rağîb İsfahanî, **Müfredat**, s. 78; Şerif Cürcanî, **Ta'rifat**, s. 39.

⁴⁸⁶ Razi, **Levamiu'Beyyinat an Şerhi Esmailahî ve's-Sıfat**, s. 14.

Ya Reb ji çi rû leb bi senaya te kuşayem
 Subhaneke len uhsîye fi şe'nike hemda
 Ya Rab, ne yüzle açmışım ağzımı sena etmek için seni
 Ne kadar övsem de saymaya gücüm yetmez ki kadrini
 Cizîrî, **Diwan**, s. 14.

el-Halîk

Halk masdar kökünden türeyen bir diğer ilahi isim de *Halîk* ismidir. Halîk, kelimesinin Arap cahileyesindeki kullanımı daha çok yoktan var etmeye değil vardan icat etme anlamındadır. *Halîk*, *halk* kelimsenin ism-i fail kalıbıdır. Kur'an terminolojinde ise *Halîk* ismi, ismi fail kalıbıyla yapılan eylemden (*halktan*) çok eylemin faili (*halîk*'i) anlamına mebnidir. Bu açıdan Allah'ın bir ismi olarak *Halîk*, onun mutlak yaratıcılığına ve yaratmasının eşsizliğine işaret eder. Mela terminolojisinde *Halîk*, kavramın dini kullanımına uygun şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zira Mela *Halîk* ismini dilberini en güzel surette yaratan yaratıcı bağlamında kullanmıştır.

Mey ku biçit saxarê di destê wê dilberê
 Sondê bi Xaliq dixum roj e burca Hemel
 O dilberin eliyle mey dökülünce kadehe seherde
 And olsun Halîk'a o an sanki güneş oğlak burcunda

Cizîrî, **Diwan**, s. 14.

el-Hak

Esma-i Hüsna'dan olduğu Kur'an ve Sünnetle sabit olan ilahi isimlerden biri *el-Hakk*'tır. Kur'an'da el-Hak, Allah'a atfen hem müstakil hem de mükerrer şeklinde izafe edilmiştir. Hak kavramı,

soyut gerçeklik⁴⁸⁷ ve gerçeğe uygunluk⁴⁸⁸ anlamından dini bir terim olarak kavramsallaştırıldığında salt gerçeklik anlam darlığından mutlak ve sonsuz gerçek, zatıyla hak, hakikatin eşsiz ve benzersiz kaynağı gibi anlam genişliğine evrilmiştir. Kalam terminolojisinde hakk, varlığını ispata ihtiyaç duymayacak kadar hakikat olan zat'ın hakikati anlamında kullanılmıştır.⁴⁸⁹

Hakk kavramı ism-i masdar kipidir. İsm-i masdar olan kavramlar hem taşıdığı anlamın çıkışı hem zamanı hem de mekânındaki önemine işaret eder. Bu açıdan Hakk, hem hakk olanın hakikatine olan mutabakatını⁴⁹⁰ hem de hakk'ın adresi olan Allah'ı hem de hakkın tahakkuk ettiği zemini anlamlı kılar. Hakk'ın her üç anlam örgüsünde Allah'ta mevcut olduğundan dolayı O haddi zatında Hakk'tır ve zatını hak olarak tavsif etmiştir. Kelimenin kökünde var olan masdar anlamı Hakk'ın gerçek adresinin bir tek Allah olduğunu gösterir. Zira Arap dilinde birini masdar ismiyle anmak, onu isimlendirilen manada mübalağa etmektir. Allah da zatını *Hakk* olarak tavsif ettiğine göre bu demektir ki en *Hakk*'i olan bir başka deyişle *Hakk*'ın kendisi olan bir tek O'dur. Kendisi Hakk olanın Hakkı hakikate mutabık kılmak için bir başkasına ihtiyacı yoktur. Mela, Allah'ın Hakk oluşunu, Onun kendi kendine yeterliliği anlamında kullanarak onu takdis etmiştir.

*Husn û muhabbet her hebû Heq 'aşiqê zatê xwe bû
Muhtacê husnek dî nebû neql û riwayet pê we da*

Güzellik ve sevgi vardı ezelde kendi zatına âşıktı Hakk
Rivayetler böyledir yok başka güzelliğe ihtiyacı muhakkak

Cizîrî, **Diwan**, s. 848.

⁴⁸⁷ Cürcanî, **Ta'rifat**, s. 94.

⁴⁸⁸ Rağîb İsfahanî, **Müfredat**, s. 132.

⁴⁸⁹ Râzî, **Levamiu'l-Beyyinat an Şerhi Esmailahi ve's-Sıfat**, s. 34.

⁴⁹⁰ Rağîb İsfahanî, **Müfredat**, s. 132.

Mela, divanın bir başka yerinde Allah'ın *Hakk* olduğuna dair kâinattaki bütün mevcudatın bir ayna edasıyla *Hakk* olan Allah için bir birer işaret olduğunu ve bütün muhaddisatın Allah'ın kadim sıfatlarına delalet ettiğini şu şekilde ifade etmiştir.

'Âlem bi 'âlem ew neseq bû ayinê esmaê Heq
Nura tecellaya teteq 'eks û xiyalek sade da

Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerinde
Varlıkta tecelli eden nur aksedip göründü hayal suretinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 598.

Mela, divanın bir başka dizesinde bütün fani mevcudatın varlığını *Hakk* olan Allah'tan aldığını da şu şekilde ifade etmiştir.

Senema sur ji Samed şewqê ji Heq daye wucudê

Varlığı aydınlatan o alımlı put Hakk olan Samed'den almış şavkını

Cizîrî, **Diwan**, s. 678.

Mela divanın bir başka yerinde Allah'ın *Hakk* olan sıfatıyla kulun içinden geçenleri hakkıyla bildiğini, bütün düşüncelerinden haberdar olduğunu veciz sözlerle dile getirmiştir. Mela iligî beyitte tahakkuk eden *Hakk*'ın haddi zatındaki hakikatine muttali olu-

şuna dikkat çekmiştir. Zira tahakkuk eden her *hakk* aynı zamanda hikikata mutabık olmayı gerektirir. Yoksa *hakk* zıddı olan batıla dönüşür. Bu bakımdan Allah'ın haber verdiği müşahede âleminde zuhur edenin mutabık olması Allah'ın haddi zatında *Hakk* oluşunun en güçlü delildir. Kelami terminolojide buna şahidin gaibe delaleti denilir. Mela, bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir.

Heq dizanit di şevan şubhetê avên di ruwan

Hakk bilir ki geceleri nehirler gibi içimden geçeni

Cizîrî, **Diwan**, s. 711.

el-Vahhab

el-Vahhab, Kur'an ve Sünnetin mutabakatıyla Allah'a atfedilmiş ilahi bir isimdir. *el-Vahhab*, sözcük anlamıyla karşılıksız veren, her şey kendisinden bedelsiz istenilen, hibesi mutlak ve sonsuz olan demektir.⁴⁹¹ Vehb kökün ism-i fail kalıbı olan Vahhab, hem hibenin çokluğuna hem de tekrarına delalet eder. Molla Ahmed el-Cizîrî, Vahhab'ın var olan anlam köküne binaen onu Allah'ın sevgilinin şekil ve endamını oluşturan harflerden, kâinatın her bir zerresini nakşeden noktalara kadar gözle müşahade edilen tecelliyatı karşılıksız veren ve vermeye devam eden bağlamında kullanmıştır. Mela'nın Allah tasvirindeki Vahhap oluşuna "*Allah Sehergaha Ezel*" adlı gazeli güzel bir örnektir.⁴⁹²

⁴⁹¹ İsfahanî, **Müfredat**, s. 549.

⁴⁹² Molla Ahmed el-Cizîrî, *Vehhab* ismini kök anlamına uygun bir mana da kullandığı diğer bir dizesi ise "*minnet bi min Wehhab*" da (Bağışı bol olan Wahhab olan Allah'ın minnetidir bana) adlı şiiiridir. Cizîrî, **Diwan**, s. 165.

el-Fatır

Kur'an⁴⁹³ ve sünnetin Esmâ listesinde yer alan ve Mela'nın şiirlerinde yer verdiği bir diğer ilahi isim de *el-Fatır* ismidir. Sözlükte *el-Fatır*, kâinatı var eden, yokluktan varlığı çıkaran, yarattığı varlığa uygun bir fitrat biçen demektir.⁴⁹⁴ Mela, Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sının çoğunun içine serpiştirildiği *Allah Sehergaha Ezel* adlı gazelinde, *El-Fatır* ismine de yer vermiştir. Mela, *el-Fatır* ismini kelimenin kök anlamına uygun bir şekilde şiirlerinde zikretmiştir.

*Herfên kişandî Katibî nûra di rûh û qalibî
Yek yek bi ismê Wahibî î'rab û cezm û nuqte da*

Kâtip yazmış harflerini ruhla bedene vermiş nurlarını
Vahip ismiyle tek tek koymuş nokta cezim ve i'rabını

Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

*Remzek xerîb û Fatirî pêda bibit nêv xatirî
Qewwet te nînin ragirî xef kî di nêv qelbê xwe da*

Fatir Tealadan bir işaret peyda olup yerleşince kalpte
Gücün yetmez artık onu gizleyip saklamaya bir yerde

Cizîrî, **Diwan**, s. 857.

es-Samed

es-Samed, kelâmın Allah tasarımında samed, Allah'ın her şeyin kendisine dayanıp yaslanacağı mutlak ve sonsuz, eşsiz ve

⁴⁹³ Fatır, Kur'an'da müstakil isim formuyla Allah'a altı yerde izafe edilmiştir. Bunlar, **En'am**, 6:14; **Yusuf**, 12:101; **İbrahim**, 14:10; **Fatır**, 35:1; **Zümer**, 39:46; **Şura**, 42:11. Fuad Abdulbaki, **Mu'cemu'l-Müfahres**, s. 712-713.

⁴⁹⁴ Rağıb İsfahanî, **Müfredat**, s. 384.

benzersiz dayanak olduğunu ifade eder. Aynı zamanda kendi zatıyla kaim ilk sebep ve son gaye, öncesi ilk ve sonrasız son, eksilme ve artmadan münezzeh mutlak olan tam manasına gelir.⁴⁹⁵ Kur'an'ı Kerim'in bir tek İhlâs süresinin ikinci ayetinde yer alan ama hem Tirmizi hem Zeccaci hem de İbni Mace'nin Esmâ listesinde yer alan *es-Samed* aynı zamanda yine var olmak için bir başkasına dayanmayan, fakat kendisine dayanan anlamda⁴⁹⁶ çokça divan'da yer almaktadır.

Mela, divanın farklı gazel ve kasidelerine işlediği *es-Samed*'e yüklediği anlamdan selbi tarafının ağır bastığı görülmektedir. Zira *es-Samed* ismi, çift boyutlu bir anlam örgüsüne sahiptir. Birinci anlamı selbi ikincisi de subutidir. Kur'an Allah'ın neliği ve nasıllığını tanımlamada *es-Samed*'i daha çok selbi anlamda kullanır.⁴⁹⁷ *es-Samed*, Allah'ın zati kimliğinin özeti niteliğindeki İhlas süresinde selbi bir vurgu bağlamında kullanılmıştır. Bilindiği gibi Allah'ın selbi sıfatları, onun ne olduğunu değil ne olmadığını belirten sıfatlardır. Selbilik, Allah'ı tanımada ve tanımlamada başvuru olan iki yoldan biridir. Birincisi Allah'ın ne olduğuyla ancak tanınabilir yöntemi olan subutilik, ikincisi de Allah'ın ancak ne olmadığıyla tanınabilirliğin metodu olan selbiliktir. Bu bakımdan Allah'ın ne olduğunun bilinmesinin önemi kadar onun ne olmadığının bilinmesi de o kadar önemlidir.

⁴⁹⁵ el-İsfehani Rağib, **el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kuran**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, s. 279.

⁴⁹⁷ İhlas süresi Allah'ın neliği ve nasıllığını tanımlama açısından Allah'ın zati kimliğini tasvir eden bir ilahi vesikadır. Zira İhlas, Arap Cahiliyesi tanrı tasvirine karşı ilahi bir reddiyedir. Örneğin Arap cahiliyesi Allah'a ortak koşarken Allah, hayır ben "Ehed" öteki teki olmayan tekim diye buyurur. Hakeza Cahiliye paganları Allah'ın yardımcı tanrıçıklara muhtaç olduğunu, onun yeryüzündeki işlerini yaptıkları putların yaptığı iddia ederken Allah, hayır ben "Samed'im, herkes bana muhtaç ben kimseye muhtaç değilim diye buyurur. Yine antropomorfist Araplar Allah'a melekleri kız evlat olarak nispet ederken Allah, hayır "ben ne doğdum ne de doğrudum" diye buyurmuştur. Allah'ı mücessem ve müşebbeh bir tipolojide tasavvur eden putperestler Allah'a benzer ilahçıklar ihdas ederken Allah, hayır "ben benzersizim" daha doğrusu bırakın benzerini benzersizi bile olmadığı beyan ederek bu türden her türlü tenzih ve tevhit dışı tasavvuru reddetmiştir.

Esma-i Hüsna listelerinin ortak ismi olan *es-Samed* Mela'nın divanında farklı bağlamlarda kullanıldığı gözlerden kaçmamaktadır. Mela, Allah'ın samediyet vasfını daha çok onun kendine özgü ve akılla kavranılması mümkün olmayan aşkınlığı kapsamında şiirlerine konu etmiştir. Mela'nın divanından *es-Samed*'in geçtiği bazı beyitler şu şekildedir.

*Da şahidê esma bi hemî wechî binasîn
Yek mestê Samed kir bi ueki neqşê senem da*

Kimini âşık kıldı Samed zatına puta tutkun kıldı kimini
Ki bu ibtilada birliğine tanıklık etsin diye her biri kendisini

Cizîrî, **Diwan**, s. 12.

Mela, görüldüğü üzere Allah'ın samediyet vasfını onun kendine özgü vahdaniyeti çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bir nevi *Samed* olan nasıl Vahid olması gerekir iken Vahid olanın da aynı zamanda samed olması gerekir anlamına gelmektedir. Mela, samediyeti Vahdaniyete delil kıldığı gibi mahlûkattaki nizam, intizam ve kusursuzluğu da Samed olan Allah'ın varlığına delil göstermiştir.

Li cemala Samed'î burhan'ı

Samed olanın güzelliğinin en keskin burhanısın

Cizîrî, **Diwan**, s. 836.

Mela'nın Allah tasavvurunda kâinatta müşahade edilen varlıklardaki her bir detay Allah'ın varlığı, birliği ve bambaşkalığı için bir işarettir. Bu münasebetle Mela, sevdiğinin endamına işlenen alımlı nuru dahi *Samed*'in varlığının ve mükemmelliğinin bir ispat delili olarak görür.

Senama sur ji Samed şewqê ji Heq daye wucudê

Varlığı aydınlatan o alımlı put Samed'den almış şavkını

Cizîrî, **Diwan**, s. 790.

el-Vahid

el-Vahid'in Esmâ-i Hüsnâ'dan olduğu her iki nasla da sabittir. Kur'an'da Allah'a isnatla kullanılan el-Vahid, bir tek, eşsiz ve benzersiz, bölünme ve parçalama kabul etmeyen mutlak ve sonsuz tek anlamında kullanılmıştır. Allah'ın vahdaniyetini ispat noktasında Allah'a isim olarak hem *Vahid* hem de *Ahad* kullanılır. Kimi filologlar, Vahid ile Ahad arasında var olduğuna inanılan anlamsal farklılığa dikkat çekmişlerdir. Dil bilimciler, Vahid ile Ahad arasındaki farkı şu şekilde formüle etmişlerdir. Onlara Vahid, '*men leyse lehu şerikun*', Ehad ise '*men leyse lehu mesilun*'dur. Yani Vahid, zatta ortağı ve bezeri olmayan, Ehad ise zatta ve sıfatta dengi bulunmayandır. Bir başka deyişle Vahid ortağı olmayan; Ehad ise benzeri olmayandır. Allah'ın benzersizliği ve tekliliği konusunda sıkça kullanılan bu iki isimden *Vahid* daha çok olumlama da, *Ehad* ise olumsuzlamada kullanılır. Yani *ehadiyet* zatta ortaklığı olumsuzlarken *vahidiyet* ise sıfatta ortaklığı olumsuzlar.

Esmâ-i Hüsnâdan oldukları nasla sabit olan bu iki isim için genellikle yukarıdaki anlamsal farklılık kabul görmüştür. Mela,

Ahad ve Vahid'in hem lafız hem de anlam farklılığına alışılagele-
nin dışında farklı bir zaviyeden yaklaşmıştır. Mela'ya göre Ahad
ve Vahid'in Samed olan Allah'a kıyasla ve onun hakkında zikre-
dilmeleri yönüyle aralarında herhangi bi fark yoktur. Çünkü Al-
lah, her iki sığata da cami'dir.⁴⁹⁸ Bu açıdan Mela Vahid ismini Al-
lah'a nisbeten aşağıdaki form ve bağlamda kullanmıştır.

*Sirrê wehdet ji ezel girtiye hetta bi ebed
Vahid û ferd e bi zatê xwe wî nînin çu 'eded*

Vahdet sırrıdır kuşatan evreni ezelden ta ebede
Vahid zatında tektir o birdir taaddüt nerede?

Cizîrî, **Diwan**, s. 216.

180

Mela, mezkûr beyitte bir nevi Allah tasavvurunda merkezi
bir yere sahip olan *Vahid*'in tanımını yapmıştır. Bir başka deyişle
Mela, Allah'ın zati hususiyetinin temel niteliklerinden olan vah-
daniyetin ne anlama geldiğine işaret etmiştir. Buna göre kâinatın
kodlarında yer alan sırlar ile müşahede âleminde temaşa edilen
ayrıntı çokluğu onun tek olduğunun şahididir. Zira çokluk içinde
birliği sağlayabilmek ancak haddi zatında bir olan biri yapabilir.
Yoksa kainatın seyrinde, sevk ve idarisinde kaos yaşanılır.⁴⁹⁹

el-Hâkim

Mela'nın Allah tasvirinde müstesna bir yeri olan ve nass
kaynaklarının ortak Esma-i Hüsna listelerinde yer alan Allah'ın
isimlerinden biri de *el-Hâkim* ismidir. Kelimenin türetildiği kök

⁴⁹⁸ Cizîrî, **Diwan**, s. 217.

⁴⁹⁹ Nitekim ayet kosmosta yaşanılacak muhtemel kaosun gerekçesini birden tanrının
varlığına bağlamıştır. "Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilah olsaydı ikisi de mut-
laka bozguna uğradı. **Enbiya**, 21:22.

olan *hukm*, ıslah amacıyla mani koymak manasına gelir. *Hukm* mastarı hem *hakume-yehkumu*'nun hem de *hekeme-yehmukumu*'nun mastarıdır. *Hukm*, birden fazla ihtimalin akıl tarafından muhakeme edilerek teke bağlanması işlemidir.⁵⁰⁰ Kelamî bir isim olarak *el-Hekim*, hikmetle hükmeden, her hükmünde tam isabet kaydeden, yarattığını yerli yerince yaratan, yaptığı işi mükemmel ve kusursuz yapan anlamında kullanılmıştır. Ayrıca *Hâkim*, mübalağa ile ism-i fail sıgasıdır. Kelime bu formuyla hem özünde noksansız ve kusursuz olan, hem de yaptığını noksansız ve kusursuz yapan demektir. *Hâkim* sigası mübalağa kalıbında iki manaya birden delalet eder. Mübalağa kalıbındaki *Hâkim*'in birinci anlamı yani muhkem manası, sağlam, mükemmel, kusursuz, tam, eksiksiz ve noksansız demektir. Mübalağa kalıbındaki *Hâkim*'in ikinci anlamı yani muhkim anlamı ise hüküm veren, hükmeden, hakkaniyetle yargılayan demektir.⁵⁰¹

Hâkim isminin muhkem manası Allah'ın zatına, muhkim manası ise fiiline dönüktür. Bu bakımdan Allah zatında muhkem'dir. Yani ilahi hükümlerin arkasında, mükemmel ve kusursuz bir zat bulunmaktadır. Allah, fillerinde muhkimdir. Yani en kusursuz, en mükemmel hükümleri veren odur.⁵⁰² Böylece *Hâkim* ismi hem Allah'ın zatına hem de fiiline yönelik bir hüküm içerir. Mela da şiirlerinde *Hâkim* ismini bu anlamda yani hem zata hem fiile dönük anlamında kullanmıştır.

⁵⁰⁰ İsfahanî, *Müfredat*, s. 134.

⁵⁰¹ İbn Munzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, s. 211.

⁵⁰² Kural gereği bir isim şu iki halden birine girer. Birincisi sadece zata dökük isimler: böyle isimler sadece zatı vasfeder. Allah'ın nasıl bir Allah olduğunu beyan eder. O isminin mahlûk üzerinde doğrudan bir tecellisi olmaz, olursa da dolaylı olur. İkincisi hem zata hem fiile dönük isimler: *Hâkim* ismi bunlardandır. Bu tür isimler zata dönük boyutuyla zatı nitelerken, fiile dönük boyutuyla mahlûkat üzerinde tecelli ederler.

*Qedehek taze ji 'îşqê di ezel da me Hekim'î
Jê dînoşin hey û hey hê bi xwe carna bi me lebalep*

Taze bir kadeh sundu bize o Hâkim ezelde aşktan
Doludur bardağımız içmekteyiz ondan durmadan

Cizîrî, **Diwan**, s. 67.

el-Hayy

Hayattan türetilmiş bir sıfat olan *Hayy*, mutlak diri, ebedi hayat sahibi, her canlıya hayat veren hayat sahibi anlamına gelmektedir. *el-Hayy*, Esma-i Hüsna'dan olduğu yine hem Kur'an hem de sünnetçe sabittir. Ferra'ya göre *Hayy* ismi hayatın çoğuludur. Hayat da çoğul olduğuna göre bu durumda *Hayy*, çoğulun çoğuludur demektir. Bu durumda Allah'ın bir ismi olarak *Hayy*, tüm dirileri dirilten mutlak diri demektir.⁵⁰³ Nitekim kelimada da *Hayy* Allah'ın yedi subuti sıfatından biri olarak kabul edilir. Molla Ahmed el-Cizîrî aşağıdaki beyitte diriliğini mutlak ve yegâne *Hayy* olan Allah'tan aldığını şu şekilde dile getirmiştir.

*Herdu rûh yek nûrê tav in çerxek û du stêr di nav in
Herdu dane murxê dav in ismê Heyy dav lê veda ye*

Bir güneşten beslenir iki ruh iki yıldız gibidirler bir semada
Kuş avında tanedir her ikisi *Hayy*'in kurduğu bu tuzakta

Cizîrî, **Diwan**, s. 534.

⁵⁰³ İsfehani, **Müfredat**, s. 69; Cürcanî, **Ta'rifat**, s. 43.

el-Kerim

el-Kerim, kerem masdar kökünden türeyen bir isimdir. Kerim'in terim anlamı sonsuz kerem sahibi ve erdemin eşsiz kaynağı demektir. Allah'ın bir ismi olarak *el-Kerim*, kullarına ikram eden zatın büyüklüğünü ifade eden bir isimdir. *el-Kerim*, ikram sahibi zatın büyüklüğünü ifade ettiği gibi ikram sahibinin ikram etme potansiyelinin büyüklüğünü de ifade eder.⁵⁰⁴ Bu bakımda Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sından olduğu nasla sabit olan *el-Kerim* ismi, tüm iyi sıfatları içinde barındıran cami' bir isimdir⁵⁰⁵ diyebiliriz.

Mela, divanında Allah'ın *el-Kerim* sıfatına atfen ilahi ikarının potansiyelini o kadar lütüfkar görmüş ki ona göre Kerim olan Allah, isteyen istemeyen hacet duymadan isteyenin isteğini yerine getirecek kadar kerem sahibi olduğunu şu şekilde ifade eder.

183

*Go suxte murada xwe ji min telbe ke îro
Min go ji Kerim telbe û daxwazî çi hacet*

Dile bugün benden ey suhtem dedi bana sevgili ne dilersen
Dedim Kerim olan sensin istemeye ne hacet Kerem sahibinden

Cizîrî, **Diwan**, s. 125.

er-Rabb

er-Rabb ismi, her ne kadar Tirmizi'nin Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer almamışsa da hem Kur'an'da hem İbni Mace ve Zecac'ın Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer alan ilahi bir isimdir. *er-Rabb* ismi Mela'nın da divanda sıkça atıfta bulunduğu ve Allah'a bir

⁵⁰⁴ Razî, **Levamiu'l-Beyyinat**, s. 132.

⁵⁰⁵ İslamoğlu, **Kurana Göre Esmâ-i Hüsnâ**, II, s. 360.

isim olarak izafe ettiği isimlerdendir. *Rabb* mastarı, sözlükte terbiye etmek, sahip olmak ve ıslah etmek manasına gelir. İlahi bir isim olarak Rab, Allah'ın eşsiz terbiyesini ve mahlûkatı üzerinde yönetici ve otorite sahibi olduğunu ifade eder. Etimolojik açıdan *Rabb* kelimesinde biri kelimenin kendisinden diğeri kullanımından kaynaklanan iki mübalağa unsuru vardır. *Rabb* kelimesinin kendisinden kaynaklanan mübalağa unsuru 'ba' harfinin tekerrürüdür. Kelimenin kullanımından kaynaklanan mübalağa unsuru ise aslı mastar olduğu halde ism-i fail yerine kullanılmasıdır. Zira Arapçada mastarın özne yerine kullanılması failin o fiildeki kemale delalet eder. *Rab* isminin içerdiği mananın zirvesini taşıması bu yüzdendir.

Rabb ismi ile alakalı dikkat çekici diğer bir husus ise rabb, Kur'anî kullanımın hiçbir yerinde el takısı almamış olmasıdır. Kur'an'da geçen *Rabb* kavramı daha çok isim tamlamasında tamlanan olarak gelmiştir.⁵⁰⁶ Mela, *Esma-i Hüсна*'dan olan *Rab* ismini aşağıdaki beyitte olduğu gibi çoğunlukla nida harfi ile niyaz ve münacat içerikli beyitlerinde kullanmıştır.

*Ya Rab ew rûh in mucessem yan misalê rûh in ew
Lew bi sir caman dibexşin nazikên şîrînkalam*

Ya Rab, cisimli ruhlar mı yoksa ruh-misal varlıklar
Gizlice sırlı kadehleri sunan tatlı sözlü sakiler

Cizîrî, *Diwan*, s. 422.

el-îlah

el-îlah, ibadet etti-ibadet eder manasındaki *elehe ye'lehu* kökünden türemişse o zaman anlamı, eşsiz ve benzersiz mabud veya ibadete layık olan mutlak tanrıdır demektir. Bu durumda el-îlah,

⁵⁰⁶ İslamoğlu, *Kurana Göre Esma-i Hüсна*, s. 206.

isimleşmiş masdar olur.⁵⁰⁷ Kuran *ilah* ismini, Allah dışındaki varlıklar için doğrudan kullanmaz. Daha çok muhatabın dilinden aktarma yoluyla hikâye eder.

Kur'an'daki *ilah* sıfatı, Türk dilindeki Tanrı cins isminin bire bir karşılığıdır. Nasıl ki bu sıfatın Kürtçedeki karşılığı Xuda, İngilizcedeki karşılığı God, Fransızcadaki karşılığı Dieu ise, Türkçedeki karşılığı da Tanrıdır. Şu bir gerçektir ki Tanrı ve Xuda, Allah isminin yerini asla tutmaz. Zira Allah has isimdir, ilah gibi cins isim değildir. Nitekim Mela'nın da Xuda ismini Allah yerine değil Tanrı ve Rab anlamında kullandığı çokça görülmektedir. Nitekim Mela ilah ismini aşağıdaki beyitte olduğu gibi çoğu yerde Allah yerine değil Rabbim anlamında kullanmıştır.

*Îlahî nêrgîza mey mest û nazik
Ji destê xwar û bedxawahan biparîz*

İlahi, serhoş ve nergiz gibi nazik olan boyluyu
Sen kuru kötü huylu müfsitlerin elinden sevgiliyi

Cizîrî, **Diwan**, s. 273.

el-Ğaffar

el-Ğaffar ismi, Esmâ-i Hüsnâ'dan olduğu her iki nasla sabit olan ilahi isimlerdendir. Kur'an'da Allah'a isnatla müstakil ve isim formunda kullanılır. *el-Ğaffar*, kök anlamıyla sınırsız bağışlayıcı olan zat demektir.⁵⁰⁸ *Ğaffar*, *Ğafr*'ın mübalağa ile ism-i failidir.

⁵⁰⁷ Allah lafzının ıstikak kökleri için bkz. Razî, **Mefatihul-Gayb**, I, s. 87-91.

⁵⁰⁸ İsfahanî, **Müfredat**, s. 135.

Masdar formundaki anlamı, bağışlaması eşsiz ve benzersiz olan demektir.⁵⁰⁹ Mela, Ğaffar'ı kök anlamına paralel olarak Allah'ın her eyleminde eşsiz olduğu gibi bağışlanmasında da benzersiz olduğu anlamında kullanmıştır. Mela'ya göre günahkâr, günah denizine gırtlacağına kadar batsa da yine de bağışlanması sınırsız ve bedelsiz olan Ğaffar olan Allah'tan ümidini kesmemelidir. Bu vasıfta bir vasfa sahip olan zat ancak ilah olabilir. Nitekim Mela da Ğaffar ismini Allah'ın eşsizliğinin bir niteliği olarak şiirleine konu etmiştir.

*Xerqê deryayê gunah în teşneê lutfê heq în
Rahmetê Amirzîgar şefqeê Xeffari bes*

Susamışız Hakk'ın lütfuna batmışız günah denizinde
Gafur ve Gaffar olanın rahmeti yeterlidir bize bu yolda

Cizîrî, **Diwan**, s. 291.

el-Ğafur

Sözcük anlamıyla *ğafır* örtmek, kapatmak, setretmek anlamlarına gelir.⁵¹⁰ Ğafır kökünden türeyen *Ğafur* mübalağa ile ism-i failidir. Bu haliyle Ğafur, bağışlanmayı kendine meslek edinen kişi demektir. Hem Kuran'ın hem de sünnetin üç farklı rivayet senedinin Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer alan *el-Ğafur* ismi, taşıdığı dilsel anlamıyla ancak Allah'a nispeten kullanılabilir tenzih içerikli bir isimdir.⁵¹¹ Kur'an'da *ğafır* kökünden türeyen Ğafır ismi, Allah için hem sıfat hem de fiil formunda kullanılmıştır. Kur'an'da *Ğafur* isminin fiil formları, Allah hakkında daha çok ğafere, yeğfiru for-

⁵⁰⁹ Cürcanî, **Ta'rîfat**, s. 87.

⁵¹⁰ İsfehânî, **Müfredat**, s. 132.

⁵¹¹ Razî, **Levamiu'l-Beyyinât**, s. 98.

munda kullanılır. Sıfat formu ise Ğafur ve Ğafirun şeklindedir. Buna göre ğafr, hem Allah'ın zati sıfatı hem de fiillerinin bir niteliğidir.⁵¹² Mela Ğafur ismini, hem Kur'ani sıfat formu ile hem de Ğafur'un Kürtçe karşılığı olan *Amirzîgar* (eşsiz bağışlayıcı, günahları sınırsız bağışlayan) anlamında kullanarak Allah'ı tavsif etmiştir.

*Perde'w sutûr da bê qusûr bêtin zuhûr dêmê bi nûr
Nûra Xefûr xalên di hûr cama tehûr le'lên şefeq*

Bir kez perdeyi görünür o dem nurlu ve pürüzsüz yüzü
Ğafur'un nuru ince benleri helal şarap ve al dudakları

Cizîrî, *Diwan*, s. 367.

er-Rahman

Allah ismi haricinde Allah'a mahsus oluşunda ittifak edilen sıfatlardan biri *er-Rahman* sıfatıdır. Allah ismi ile beraber bütün Esmâ-i Hüsnâ isim listelerinde yer alan *er-Rahman* ismi, özünde rahmet sahibi ve kaynağı anlamına gelir. *er-Rahman*, rahm kökünden türetilmiş mübalağa anlamının mastar olan *rahm*'in sonuna *elif* ve *nun* eklenilerek elde edilen bir sigadır. İbn Cinni'ye göre Rahman'daki harf fazlalığı manadaki fazlalığa delalet eder.⁵¹³ Dilcilerin ekseriyetine göre Allah ismi ismi has olduğu gibi *Rahman* ismi de sıfatı hastır. Bu nedenle Rahman sıfatı Allah'a özgü kılınmıştır. Bu nedenden olsa gerek Allah isminin tesniye ve ço-

⁵¹² Kur'an'da seksen bir kez geçen Ğafur isminden on bir tanesinin *el-Ğafur* şeklinde belirli, geri kalanının Ğafirun şeklinde belirsiz oluşu Ğafur isminin bir başka ismin sıfatı olarak değil, Allah hakkında mutlak vasıf anlamı taşıdığını göstermektedir.

⁵¹³ İbni Cinni, *Fikhu'l-Luġetu'l-Arebiyye ve Hasaisuha*, Daru'l-İlm lil Mulayin, Beyrut, 1986, s. 112.

ğulu olmadığı gibi *Rahman* sıfatının da tesniye ve çoğul formu yoktur.⁵¹⁴

Kur'an'da Rahman Allah'a atfedildiği her yerde lamı tarif ile gelmiştir. Lam'ın belirlilik anlamı bir nevi Rahman'ı Allah'a has kılmıştır. Bu nedenle Rahman ismi, Allah'tan başkası için kullanılmaz. Allah'a özgü kabul edilen Rahman, isimlendirdiği varlık açısından Allah'a özel, tecellisi açısından ise tüm varlığa yansımaları olan bir sıfat-isimdir. Zira Allah'ın Rahman oluşu her şeyi kapsamaktadır. Molla Ahmed el-Cizîrî genel kabule paralel bir şekilde Rahman vasfının, hem mümine hem de kâfire şamil olduğunu savunur. Mela'nın Allah'ın Rahman vasfına yaklaşım farklılığı ise Rahman'ın rahmetinin tecelli edeceği yere dairdir. Zira çoğu İslam âlimine göre Rahman'ın tecelli ettiği yer dünyadır. O bu dünyada hem inanana hem de inanmayana rahmeti ile tecelli eden Rahman'dır. Oysa Mela, Allah'ın herhangi bir isim ve sıfatının tecellisini belli bir zamana, mekâna ve boyuta hasredilmesini uygun görmez. Ona göre Allah her zaman Rahman, her yerde Rahma'dır. Mela'nın Rahman vasfını belli bir yer ve zamana hasretmediğinin en önemli kanıtı, *Rahman* ismini her iki âlemi konu ettiği bağlamda işlemesidir.

*Wellah ji herdu 'âleman min husnê canan e xered
Lew min ji husna dilberan her sun'ê Remanê xered*

Vallahi her iki dünyada da hüsnü canandır maksadım
Dilberlerin güzelliğinde Rahman'ın sanatını görme amacım

Cizîrî, **Diwan**, s. 367.

⁵¹⁴ İbni Cerir et-Taberi, **Camîu'l-Beyan an Te'vîli âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1995, I, s. 88.

el-Habir

el-Habir isminin kökü olan *h-b-r* iki asli anlama delalet eder. Birincisi habere konu olan bilgiye delalet eder. Bu bilgi ya görünmez şeyler hakkındaki bilgidir ya da görünen şeylerin görünmeyen yanları hakkındaki bilgidir. İkincisi bir şeyin yumuşaklığına, içine nüfuz edilebilen gevşekliğine seyrelip yayılabilir niteliğine delalet eder.⁵¹⁵ *el-Habir*, Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'ından vahiyle sabit olmuş isimidir. Habir bir mübalağa kalıbıdır. Kalıbın kendisi mübalağa ifade etse de Allah için kullanıldığında bu mübalağa acziyet itirafı vurgusuna yöneliktir. Zira insanın Allah'tan olduğu gibi haber vermesi imkânsızdır. Mela, *el-Habir* ismini Allah'ın her şeyden haberdar olduğu anlamında şu şekilde ifade eder.

189

*Pirasîyarê li me bit wer ne xwe mehcûrê Xebîr
Dê li kê 'erzê bikim vê xem û derd û eleme*

Sormalısın bizi ey Habir terk edilmiş olan halimizi
Yoksa kime anlata biliriz bunca dert ve gamlarımızı

Cizîrî, *Diwan*, s. 681.

ez-Zahir

Allah, kendi zatı için zahir ve aşikârdır. İnsanın duyu organlarına ise gizli ve batındır. Bu nedenle Allah, kendi zatını tanımlarken birbirine paradoks kavramlarla nitelemiştir. Bir başka deyişle Allah, zatı ve künhü itibarıyla Batın, yarattığı eserleri ile Zahir'dir. Kelam disipliniinde Allah'ın birbirine zıt niteliklerle

⁵¹⁵ Esfahani, *el-Müfredat*, s. 59.

nitelenmesi bir aşkınlık ifadesi olarak kabul edilmiştir. Nitekim kelamcı Razî, kendisinde bu türden paradoksal ifadelerin anlam bulabileceği varlık ancak Tanrı olabilir⁵¹⁶ derken tanrısal aşkınlığın farkındalığına dikkat çekmiştir. Tasavvuf felsefesine göre ise Allah'ın zuhur ve aşikârlığı iki çeşittir. Biri kendisi için kendi özündeki zuhuru, diğeri varlıklar için olan zuhuru ve aşikârlığıdır. Molla Ahmed el-Cizîrî Allah'ın hem Zahir hem Mazhar olduğunu şu dizelerle dile getirmiştir.

'Aşiq ew e dilber ew e Zahir ew e Mezher ew e
Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da

Âşık odur sevgili odur Zahir odur Mazhar odur
İnci tanesi olan her güzelde ruh beden ve cevher odur

Cizîrî, **Diwan**, s. 345.

en-Nur

en-Nur, sözlük anlamıyla aydınlık, parlaklık; eşyayı ortaya çıkaran ve onun gerçekliğini gözler tarafından görünür kılan anlamına gelir. Divan edebiyatında insan güzelliği metafizik bir mahiyet içinde nur olarak telakki edilir. Ayrıca tasavvuf felsefesinde nur, varlığın kaynağı olarak da kabul edilir. Mutasavvıflara göre nurların Nur'u Allah'tır. Allah'ın nuru insanlara doğru süzüldükçe yoğunlaşır ve özdekleşir. Yani algılanabilir olur. *en-Nur* tasavvuf terminolojisinde hakikatin cevheri olan ışık anlamında kullanılır.⁵¹⁷ Molla Ahmed el-Cizîrî Esmâ-i Hüsnâ'dan olan *en-Nur*'u tam da meşrebi terminolojisine uygun bir anlamda kullandığı aşağıdaki dizelerden anlaşılmaktadır.

⁵¹⁶ Razî, **Mefatihü'l-Gayb**, VI, s. 232.

⁵¹⁷ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı Ve Şerhi**, s. 710.

*Nûra tecella hate 'erş esma hemî lê bûne neqş
Şewqa di wan çû ta bi ferş isman bi zatî secde da*

Arşa indi Nur'un tecellisi nakşolundu onunla tüm isimler
Yeryüzünü kapladı nurları secdeye kapandı zatına isimler

Cizîrî, **Diwan**, s. 258.

Nur ve tecelli konusunda Mela'nın ontolojik görüşünün Sühreverdi ve İbn Arabî'nin etkisiyle şekillendiği bir gerçektir. Nur, işraki ve sufi düşüncede ontolojik bir kavram olarak varlığın özünün açılımını, tecelli ise bu açılımın keyfiyet ve mertebelerini ifade eder. Sühreverdi'de olduğu gibi Mela'nın düşüncesinde de Nur, varlığın kaynağı olarak varlıkta tecelli etmiştir.⁵¹⁸ Mela'nın düşüncesinde ilahi zatın Nur'u, güzellik nuruyla süslenmiş bir biçimde bütün isim, sıfat ve eserlerden uzak bilinmez bir hakikattir.⁵¹⁹

191

Mela, nur metafiziği ile ilgili olarak önemli bir noktada Sühreverdi'den ayrılır. Sühreverdi'ye göre Nur'un yukarıdan aşağıya tecellisi hükümrânlık şeklinde gerçekleşirken aşağıdan yukarıya doğru hareketi ise aşkın ve taşavvukun etkisiyle gerçekleşir. Böylece Nur ve aşk, yukarı ve aşağı varlıkların etkileşimini ifade eder. Mela'da ise ilahi zatın Nur'u aynı zamanda aşkın bizzat kendisidir. Mela'nın düşüncesinde aşk, varlığın özü olarak hem ilahi zatı ifade eder hem de zatın bilinmezlik halinden bilinir hale gelmesinde önemli bir kavram olarak işlev görür. Bu düşüncesiyle Mela, sühreverdi'den ayrılarak İbn Arabî'nin Nur düşüncesine yakınlaşır. Netice itibarıyla Mela'da Allah'ın zatı bir Nur olarak takdim edilir. Âlem de bu Nur'dan fezeyan eden bir varlık tezahü-

⁵¹⁸ Cizîrî, **Diwan**, s. 28.

⁵¹⁹ Cizîrî, **Diwan**, s. 26.

rüdü. Mela'nın tasavvurunda bu Nur tecelli yönelimi Allah'ın Vedud ismi ile tahakkuk etmiştir.⁵²⁰

el-Mevla

Mevla, sözlük anlamı dost, malik, koruyucu; bir işi idare edip yürüten demektir.⁵²¹ Mela, ilahi bir isim olarak el-Mevla'yı Kur'an-i anlam ve kullanımına⁵²² uygun bir şekilde Tanrı tasavvuruna delil yapmıştır. Nitekim aşağıdaki dizelerde olduğu gibi Mela *el-Mevla* ismini köle sahibi efendi anlamında kullanmıştır.

*Bi tûlên asitanî ra vexwendim mîr bi dergahî
Bi vî çavî hebîb dîtîm şukur ev şefqe Mewla da*

Eşiğindeki köpeklerle birlikte çağırdı beni yanına
Bu gözlerle gördüm onu şükürler olsun Mevla'ya

Cizîrî, **Diwan**, s. 357.

Mela'nın Mevla muhtemali dizilerinde dikkat çektiği bir diğer kalamî mesele de ruyetullah'tır. Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülüp görülemeyeceği meselesi İslam kalam ekolleri arasında önemli bir tartışma konusudur. Mutezile gibi akılcı ekoller rüyetin gerçekleşeceğini inkâr ederken Ehl-i Sünnetin genel kabulü rüyetin gerçekleşeceğine dairdir. Ehl-i Sünnet müdafii Mela'nın dizelerinden anlaşıldığı üzere ilahi izne bağlanan ruyet haktır ve mutlaka gerçekleşecidir. Semiyat konusunun bir alt başlığı olduğundan ruyetullahı semiyat kısmında daha detaylı temellendireceğiz.

⁵²⁰ Doru, "Tasavvuf Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi" s. 344-345.

⁵²¹ Muhiddin Bağceci, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, Şamil Yay., İstanbul, 2000, V. s. 225.

⁵²² **Muhammed**, 47:11.

el-Cebbar

Mübalağalı ism-i fail olan *el-Cebbar*, cebr kökünden türeyip herhangi bir şeyi bir çeşit baskı ile ıslah etmek, düzeltmek⁵²³ anlamına gelmektedir. Her şeyde olumlu anlamı görmeyi kendilerine meşrep edinen ehl-i tasavvuf gibi Molla Ahmed el-Cizîrî de Allah'ın bu yücelik ve sertlik anlamını taşıyan⁵²⁴ Esma-i Hüsnâ'sını sertlikten çok yumuşaklık ve lütüf babında kullandığı görülmektedir. Nitekim aşağıdaki dizelerin anlam bağlamından bunu rahatlıkla görmek mümkündür.

*Li neqş û sun'ê Cebbarî muterra turreya tarî
Li nûrê miskê Tatarî li ser wan xemriyan berde*

Cebbar olan ilahi sanat eseri misk kokulu siyah zülûflerini
Başındaki tacdan taşıyarak nur yüzüne salıver

Cizîrî, **Diwan**, s. 367.

193

Kanaatimizce Mela'yı Cebbar kavramını alışlagelen ve baskın olan sertlik anlamından yumuşaklık anlamına sevk eden amil, cebr'in etimolojik kökeninde yer alan öteki anlamıdır. Zira cebr, bir şeyi baskı ile ıslah etme anlamında kullanıldığı gibi bozulanı düzeltme, dağılını eski haline getirme anlamında da kullanılır.⁵²⁵ Nitekim Kürtçede kırığı onarmaya cebr, kırıkçıya ise Cebbar denilir. Mela da tasavvufi temayülün yumuşaklık ve rikkati gereği kelimeyi sertlik anlamıyla değil öteki anlamı olan yumuşaklığı ile Tanrı tasvirine aracı kılmıştır. Bu nedenle diyebiliriz ki Mela'nın gönlünde tasvir ettiği Tanrı profili baskıcı bir Cebbar olmaktan

⁵²³ İsfehani, **el-Müfredat**, s. 132.

⁵²⁴ Durak Pasmaz, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. I. s. 357.

⁵²⁵ İsfehani, **el-Müfredat**, s. 92-94.

çok onarıcı islah edici merhametli bir tanrıdır. Mela'nın merhametli Tanrı tasavvurunu yansıtan bir diğer örnek de şu şekildedir.

*Bergên gula reyhanîyê Katib numûçek danîyê
Kes dî bi vê şîranîyê der sen'etê Cebbarê xet*

Küçük bir numune kıldı Kâtip reyhan gülünün yapraklarını
Kim görmüş dest-i sanatından Cebbar'ın bu kadar tatlı hattını

Cizîrî, **Diwan**, s. 321.

el-Bari

194

Hem Kur'an'ın hem de sünnetin mutabakatıyla Allah'a atfedilen Esma'dan biri de *el-Bari*'dir. Sözcük anlamıyla bari, bir örnek ve emsale ihtiyaç duymadan yaratan⁵²⁶ kişi anlamındadır. Mela, divanında *bari*'nin kök anlamına paralel olarak Allah'ı *Bari* olarak tavsif etmiştir.⁵²⁷ İlgili beyitte Mela, Âdem'e öğretilen isimleri bir ilk ve emsalsız olması hasebiyle Bari olan yaratıcının varlığına delil göstermiştir. Ayrıca Mela, Âdem'in şahsında her bir ademiye emsalsız yaratılışın bir örneği olarak görür ve kabul eder. Mela'nın Bari olan Allah'ın varlığına delil gösterdiği âdemi varlıklardan biri de kendisidir. Bu nedenle Mela, kendine özgü emsalsız varlığını Allah'ın varlığına delil göstermiştir.

⁵²⁶ Mahmut Rıfat Kademoğlu-Hamdi Dödüren, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, Şamil Yay., İstanbul, 2000, I. S. 267.

⁵²⁷ Mela, divanın bir başka yerinde de Allah'ı şu bağlamda Bari olarak tavsif etmiştir. *Her seher dihnêrim ez cana bi ahan ra ji dil Bareke'l Barî bî is'adin 'eleyha yewme îd* (Her seher gönlümün ahları ile nameler göndermedeyim sana, Bayram günü Bari mutluluklar ih-san etsin diye ona). Cizîrî, **Diwan**, s. 331.

Barî ji we 'ellem ku xeberdarî kirin
Îro tu bizan Ademê esma yim ez

Haberdar etti bizi Bari ve alleme'l-esma'dan
Bil ki bugün işte o Âdem-i esmayim ben

Cizîrî, **Diwan**, s. 256.

el-Bedi'

Bedi', Sszlûkte yoktan yaratan ve yarattığı şeyi benzersiz yaratıp meydana getiren yaratıcıdır. Kelami bir terim olarak bedi', varlığı yokluktan varlığa getiren, yoktan yaratmak zatının fiili sıfatı olan yaratıcı demektir.⁵²⁸ Allah'ın temel vasıflarından olan bedi'liğin işaret ettiği bir diğer anlam da emsalsız vücûda getirilen her varlığın bir tek onun esri olmasıdır. Bu bakımdan yaratılışta emsali olmayan her yoktan var olunan varlık bir bakımdan yaratıcısı olan Allah'ın var olduğunun delilidir. Kalam disiplinde yaratılanın yaratana delil gösterilmesi daha çok ese-müessir delilendirmede başvurulmuş bir ispat yöntemidir. Mela el-Bedi' ismini, eşi ve benzeri bulunmayan ve onun varlığı ve icadı olmadan bir yokun vücûda gelmesi ve herhangi bir şeyin var olarak ayakta durması mümkün olmayan yüce yaratıcı⁵²⁹ anlamında şiirlerine işlemiştir. Molla Ahmed el-Cizîrî, hem Kur'an'ın Esma isim listesinde hem de İbni Mace tariki hariç diğer rivayet tariklerinde Allah'a atfen kullanılan *el-Bedi'* ismini Allah için kullanır. *el-Bedi'* isminin kullanıldığı dizelerde ismin tam da taşıdığı mana mefhumuna mebni bir anlamda kullanıldığı gözlerden kaçmamaktadır.

⁵²⁸ İsfahani, **Müfredat**, s. 34.

⁵²⁹ Döndüren, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, s. 213.

*Ehsen ji vî wesfê refî' eşkâl û ewda'ên Bedî'
Têtin ji nûrê wek reqî' bê eyb û neqs û rexne da*

Ne ince ne güzel ne harika Bedî'in vasıflarıdır bunlar
Ayıp ve kusurlardan uzak nurdan bir rik'a hattı gibidirler

Cizîrî, **Diwan**, s. 453.

ez-Zahir-el-Batın; el-Evvel-el-Ahir; el-Ma'bud-el-Meşhud

Mela, “Allah Sehergaha Ezel” adlı gazelinde dördü birbirine paradoks toplamında altı ismi taanrı tasvirine delil göstermiştir. Mela, özellikle birbirine paradoks anlamlı olan isimleri Allah'ın huviyyetinin farklılığı ve tecellisi olarak şiirlerine işlediği görülmektedir. Mela'nın “Allah Sehergaha Ezel” adlı gazelinde dile getirdiği ilahi isimlerden biri Zahir'dir. Zahir, sözcük alımıyla ortaya çıkan, üstün gelen, varlığının ispatı dış bir karinenin varlığına dayanmayan apaçık olan demektir.⁵³⁰ Mela divanında Zahir'in zıddı olan Batın'ı da Allah'a atfetmiştir. Batın, gizli yarattıkların müşahede alanında olmayan ve hadis vaarlıkların gözleri ile görülmeyen varlık demektir. Esmâ'nın paradoks anlamlı listesinde yer alan diğer iki ilahi isimden biri Evvel diğeri ise Ahir'dir. Evvel varlığı öncesiz olan, ondan önce hiçbir şey olmayandır. Bir başka deyişle Evvel, varlığına yokluk taalluk etmeyen ilk demektir. Ahir ise en son olan, tüm varlıkların yokluğundan sonra baki kalandır.⁵³¹

⁵³⁰ Döndüren, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, VIII, s. 311.

⁵³¹ İsfehani, **el-Müfredat**, s. 21; 28; 78; 87. Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, III, s. 238.

“Allah Sehergaha Ezel”de Allah’a atfedilen iki isimden biri Ma’bud diğeri ise Meşhud’tur.⁵³² Ma’bud, ibadet edilmeye tek layık olan ilah demektir. Meşhud ise var olan bütün mevcudatın varlığına tanıklık eden ya da tüm mevcudatın var olduğuna şahid olan varlık demektir. Mela, dördü özü itibariyle Allah’ın aşkınlığına diğeri ikisi de onun ilahlılığına işaret eden altı Esmâ’ya aynı dizede yer vermiştir.

*Huwe’l-Ewwel huwe’l-Axir huwe’z-Zahir huwe’l-Batin
Huwe’l-Ma’budu we’l-Meşhûdu fî kulli’l-huwiyyatî*

Evvel odur Ahir odur Zahir odur Batin odur
Bütün hüvviyetimde Mabud ve Meşhud olan odur

Cizîrî, **Diwan**, s. 705.

Kanaatimizce “Allah Seherga Ezel” adlı gazel Mela’nın Allah tasavvuru ya da tasvirinin bir özeti niteliğindedir. Mela, tasavvufi bir lisanla Allah’ın aşkınlığını, benzersizliğini ve bambaşkalığını olabildiğince birbirinden uzak hatta birbirine zıt nitelikleri aynı zatta birleştirerek ispatlamaya çalışmıştır. Allah’ı birbirine paradoks niteliklerle nitelemek Kur’anî bir yöntemdir. Mela da Kur’an kaynaklı bu isim ve sıfatlarla tanrısını tasvir etmiştir. “Allah Sehergaha Ezel” adlı gazeli önemli kılan bir diğeri husus da çoğu mistik akımda var olan insan biçimci tanrı anlayışını Allah’ın dilinden inzal olunan sıfatlarla reddetmesidir. Zira Allah’ı insana ya da insanı Allah’a benzetme problemi hemen hemen her din ve kültürün ortak problemidir. Bu problemin fazla hissedildiği alan-

⁵³² *Huwe’l-Ma’bud huwe’l-Meşhûdu bel la xeyre fî’l-dareyn* (Odur Mabud odur Meşhud dareyn-de yok ondan gayrı mevcut). Cizîrî, **Diwan**, s. 445.

lardan biri de tasavvuttur. Zira kimi mutasavvufun sembolik ve metaforik söylemleri tasavvufta insan biçimci bir tanrı tasvirinin benimsendiğine neden olmuştur. Oysa her ne kadar Mela, divanın farklı yerlerinde bu imayı uyandıran tasvirlerle yer vermiş olsa da divanın tümünde tasvir ettiği genel tanrı tasavvuru münezzehtir diyebiliriz. Mela'nın tasavvufun mistik diliyle Allah'ı bu şekilde tasvir etmesi tamamıyla onu insan idrakine yakınlaştırmak ve anlaşılabilirliğini bir nebze olsun anlaşılır kılmak içindir.

el-Celil

Mela'nın aşkın ve münezzehten tanrı tasavvurunun argümanlarından biri de Esmâ-i Hüsnâ'dan olan el-Celil ismidir. Celil, sözlükte celalet ve ululuk demektir. Mela, Allah'a nisbeten el-Celil ismini aşağıdaki dizede dile getirmiştir.

198

*Min nezerek li husn û cemala te kir
Ayineyek dî min ji nura Celîl*

Bir kez nazar gezdirdim hüsn-ü cemaline
Celil Allah'ın nurundan gördüm bir ayine

Cizîrî, **Diwan**, s. 396.

el-Celal

Sözlükte azamet, ululuk ve büyüklük anlamına gelen el-Celal, hem Kur'an'da hem Zeccac hem de Tirmizi rivayetlerinin Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer alan Allah'ın isimlerindendir. Esmâ-i Hüsnâ'nın Cebbar, Kahhar ve Celal isimleri gibi sertlik ifade eden el-Celal, Mela'nın divan dizelerinde yer verdiği isimlerden biri-

dir.⁵³³ Nasta Allah'a atfedilen Esmâ'yı ikili bir kategorik ayrıma tabi tutmak, biri çok merhametli diğer azab edici iki farklı yönlü tanrı profilinin tasvir edilmesine neden olur. Örneğin Ğafur, Rahman, Rahim, Rauf gibi Esmâ'lar merhametli Allah profilinin nitelikleri ike Cabbar, Celal, Zü'n-Tikam vb. Esmâ'lar da azap edici tanrı profilinin niteliklerindendir. Oysa Allah'ı tüm nitelikleri ve niteliklerinin mevzu bahis edildiği bağlam çerçevesinde değerlendirdiğimizde O'nun rahmetin zirvesi bir tanrı olduğu ortaya çıkacaktır. Mela da hem Allah'ın cemal vasıflarına hem de celal vasıflarına göndermelerde bulunmuş ki bu dengeyi sağlasın. Örneğin Mela aşağıdaki beyitte celal vasıflarından sayılan Celal vasfını öyle bir bağlamda kullanmış ki olabildiğince Celal sertliğini Cemal rikkatiyle yumuşatarak sunmuştur.

*Subhan ji te şahê Celal hostayê pur qudret li bal
Xasa te dayi ev cemal dêmê ji qudret xet û xal*

Subhanallah ne azamet sahibisin ne güçlü bir üstatsın sen
Yüzdeki benlerle hatları tanzim edip bu güzelliği veren sen

Cizîrî, **Diwan**, s. 411.

Netice itibariyle sufi felsefesinde Allah'ın isim ve sıfatları iki guruba ayrılır. Birincisi Allah'ın Cemal sıfatları ikincisi de Celal sıfatlarıdır. Cemali sıfatlarda muhabbet ve sevgi hâkim iken Celali sıfatlarda ise heybet ve korku izlenimi hâkimdir. Bu bakımdan Cemal ve Celal'in gaye ve manada eşit olmaları mümkün görülmemiştir. Celal, her ne kadar sertlik anlamları ile önplana çıkarılan Cebbar ve Kahhar Esmâ'lar kümesinde değerlendirilmiş olsa

⁵³³ Şimşek, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, I, s. 386.

da Mela'nın tanrı tasavvunda Celal'in Cemal kategorisinde anlamlandırıldığı açıktır. Bu bakımdan Mela'nın Celal ismini Celal'in Cemal'i anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Bu açıdan Mela, Sufi literatüründe alışlagelmişin dışında bir yol takip ederek birbirine zıt olan ilahi isimleri aynı tanrının varlığına delil göstermiştir.

el-Kayyum

Kayyum'un kelime anlamı kendi zatı ile var olan, varlığı için bir başka nedene ihtiyaç duymayan, zevalı bulunmayan ve bütün kâinatı varlıkta tutup yöneten zat demektir. el-Kayyum Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sından biridir. Tirmizi rivayeti hariç hem Kur'an'ın hem de diğer rivayet senetlerinin esma listesinde yer alan el-Kayyum, Mela'nın da Esmâ listesinde yer almıştır. Mela'nın tanrı tasavvurunun tasvirinde el-Kayyum önemli bir yere sahiptir. Mela, varlığı zatı gereği olan el-Kayyum'ın varlığına yokluktan var edilen varlıkları delil gösterir. Bir başka deyişle Mela, sonradan yaratılmışların varlığını Allah'ın varlığının li-zatihi olduğuna delil göstermiştir. Mela'nın el-Kayyum niteliğindeki tanrı tasvirinde dikkat çektiği bir diğer kelami problem de varlık'ın neyden yaratıldığına dairdir. Mel "ji la şey, ji ma'dum'i" (hiçbir şeyden, ma'dum'dan) derken, varlığın salt yokluktan yaratıldığına işaret eder. Mela'nın "ji la min şey" demekle bir nevi varlık ma'dumdan yaratılmıştır⁵³⁴ diyen Mutezileye bir reddiye niteliğindedir.

*Ji la şey'i ji me'dumî men asi sirrê Qeyyum'î
Sucûdî fi turabi'l-mehwî min e'le'l-maqamatî
Öğrendik biz Kayyum'un sırrını hiçlik ve yokluktan
En yüce makamın mahf toprağında yapılan secdeden*

Cizîrî, **Diwan**, s. 705.

⁵³⁴ Kadı Abdulcebar, **el-Muğni**, I, s. 334.

Her fani varlık varlığını ebedi ve var olmak için bir başka vara ihtiyaç duymayan kendinden var olan bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu bakımdan fani topraktan yaratılan ve basireti açık olan her varlık, varlığını *Kayyum* sıfatıyla muttasıf olana muhtaç olduğunun bilincindedir. Bu bilinci taşıyan her birey, Allah'ın kimi sıfatın vacibe kiminin mümkün kiminin de ma'duma taalluk ettiğini fark eder. Zira yokluktan yaratılan her fani varlık vacib olan Allah'a muhtaç olduğu gibi varlığı mümkün olmayan mümteni varlığın yokluğu da ona muhtaçtır. Bir başka deyişle salt yokluktan varlığa çıkarılan varlık, Allah'ın varlığının görünen delili olduğu gibi yokluğu imkânsız kılınan ma'dum varlık da onun var olduğunun delilidir. Tıpkı varlığı yokluğuna ya da yokluğu varlığına tercih edilebilir olan mümkün varlık da onun somut vacibu'l-vucud olan varlığının delillerindendir. Netice itibariyle Mela, Allah'ın varlığını müşahade edilen varlıklar üzerinden ispatlamaya çalıştığı gibi varlık sahasına çıkmayan madumların yokluğunu da Allah'ın varlığına delil göstermiştir. Bu bakımdan Allah'ın mümkün varlığına tecellisi onun varlığının vucubuna işaret ettiği gibi ma'duma tecelli etmeyişi de onun li zatihi vacib oluşuna işaretettir. Yoksa yok gibi ma'dum da var olmaya başladır. Bu da Allah'ın herşeye hâkim olamadığı anlamına gelirdi ki bu da muhaldir.⁵³⁵

2.2.2. Mela'nın Esmâ Listesinde Allah'a İzafe Edilen Kıyasî Esmâ'lar

Mela, daha önce de belirttiğimiz gibi Eş'ari kelim mektebine mensup bir mutasavvufur. Esmâ-i Hüsnâ'nın belirlenmesinde Eş'ari mezhebinde genel kabul gören görüş tevkifiliklidir. Eş'ari mezhebine mensup kimi kelamcıda⁵³⁶ var olan mezhep içi özgünlü-

⁵³⁵ Turan, *Melayê Cizârî Divanı ve Şerhi*, 306.

⁵³⁶ Eş'ari mezhebinde kendine özgü düşüncesiyle mezhep içi bir özgün kimliğe imza atanların başında Fahreddin er-Razi gelmektedir. Razi'nin mezhep içi özgünlüğünün detaylı örnekleri için bkz. Hadice Abdullah Hammadi, *Menhecû'r-Razi beyne'l-Eş'ari ve'l-Mu'teziliyye*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2016, II, s. 342.

ğün bir benzerini müellifimiz Mela'da görmekteyiz. Zira Mela da Eş'ari olmasına rağmen Esma hususunda tevkifin dışına çıkıp kıyasla aklın ve mantığın Allah'a atfetmekte mazur görmediği isim ve sıfatları Allah'a izafe etmiştir. Bu minvalden olmak üzere Mela, divanında Esma listesinde yer almayan dördü arapça altısı isim olmak üzere dokuz tanesi de nassta var olanların Kürtçe karşılığı olan sıfat isimle Allah'ı tavsif etmiştir. Mela'nın Esma listelerinde yer almamasına rağmen Allah'a atfettiği altı tane Arapça isimler şunlardır.

Subbuh

Divan, Mela'nın hem tasavvuf felsefesinin hem de diğer dini meselelere olan yaklaşımının eldeki tek kanıtıdır. Bu nedenle Mela'nın hangi hususta ne düşündüğünü kestirebilmenin tek yolu divanıdır. Bu bakımdan divanın her bir mısrası bizim için önem arz eder. Zira her bir mısra Mela'nın bir yönüne ışık tutan canlı birer tanıktır. Divanın tanıklık ettiği en önemli meselelerden biri de Mela'nın tanrı tasavvurudur. Mela'nın mezhep içi özgünlüğünü tescilleyen en önemli argümanlardan biri de Mela'nın Allah'a atfettiği Esma'lardır. Bu açıdan Mela'nın her bir Esma'sı bizim için tanrı tasvirinin önemli bir kanıtıdır.

Esma-ı Hüsna listelerinde yer almamasına rağmen Mela'nın tanrı tasvirini betimlemek amacıyla divan dizelerine yer verdiği isimlerden biri Subbuh ismidir. el-Halimi'ye göre Subbuh, 'var olma yönünden varlıklarda bulunan her türlü ayıp ve noksanlıklardan beri olmak demektir.' Kelamî bir kavram olarak Subbuh, aşkın ve münezzeh tanrı tasvirinin en önemli niteliklerinden biridir. Buna göre Subbuh, tesbih ve tenzih etmek, yüceltmek ayıp ve eksikliklerden uzak tutmak anlamına gelir. Mela, aşkın tanrı tasavvurunu temellendirmek için dizelerine işlediği Subbuh içelikli dizeleri şu şekildedir.

*Wesf û kemalatên Subbuh herfên kitaba 'eql û rûh
îmseki divê lê bin wuduh lew lehw û gilk û xame da*

Tertemiz kemalat ve vasıflar akıl ve ruh kitabının harfleri
Yarattı Subbuh olan Halık Apaçık görünsün diye levh ile kâlemi

Cizîrî, **Diwan**, s. 37.

Mela, Subbuh temalı dizelerde⁵³⁷ her noksandan münezzeh olan Allah'ın Subbuh ismini kâlem, levha ve ayna üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre Allah tarafından yaratılan levh ve kâlemin yaratılışları arkasında gizli olan saiklerin ve sebeplerin gösterilmesi, bu şekilde açıklanması ve eşyanın isimlendirilmesi onun azamet ve kusursuzluğunun en önemli işaretidir. Örneğin eşya berzah aynasında yansıdığında düzenleyici aklın gereklerine uygun bir şekilde onları birbirinden ayırt eden isimlerin olmasını zorunlu kılar.⁵³⁸ Zira eşyayı ayırt edici isimlerden yoksun bırakmak yaratılış felsefesi ilkelerinin dayandığı amacı iptal etmek ve hükümsüz kılmak anlamına gelir.⁵³⁹ Bu bakımdan eseri mükemmel ve kusursuz olan müessir de kusursuz ve mükemmeldir. Nitekim Allah da eserlerindeki mükemmelliği kendi kusursuz müessirliğine delil göstermiştir.⁵⁴⁰

Mülhim

Mela'nın Esmâ listelerinde yer almamasına rağmen Allah'a atfen kullandığı isimlerden bir tanesi de *Mülhim* ismidir. Sözlükte

⁵³⁷ Mela'nın Subbuh temalı aşkın tanrı tasavvurunu tasvir eden dizelerden biri de şu şekildedir. *Ev reng tecella kir Subuh Saqî ji şekhasa futûh Mey rêhte cama 'eql û rûh roj bû di qewsê qubbe da* Böyle tecelli etti Subbuh saki şah kâsesinden futuhat için Mey döktü akıl ve ruh bardağına aydınlattı her tarafı güneş gibi, Cizîrî, **Diwan**, s. 867.

⁵³⁸ Turan, **Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi**, s. 718.

⁵³⁹ Doski, **Şerhu Divanû'ş-Şeyh el-Cezerî**, II, s. 345.

⁵⁴⁰ **Mülk**, 67:3.

mülhim ilham veren, içe doğuran ve esinlendiren anlamına gelir.⁵⁴¹ *Mülhim* ismi, tasavvuf terminolojisinde Allah’a atfen sıkça kullanılan bir isimdir. Zira mutasavvıfların inanışına göre Allah onların kalbine feyiz ve ilham yoluyla tecelli etmektedir. Molla Ahmed, el-Cizîrî bu ismi tam da tasavvuf meşrebine uygun bir anlam muhtevasıyla dizelerine konu etmiştir. Nitekim Mela, aşağıdaki dizede Ruhul-Kudus aracılığıyla gaybten haber verene *Mülhim* diyerek, *Mülhim* ismini Allah’a atfettiği kullanmıştır.

*Mulhimê xeybê we îmla dikirit
Meded û feyzê ji Rûhilqudus în*

Gaybı ilham eden Allah böyle hükmünü icra eder
Meded ve feyzimiz Ruhu’l-Kudus’ten gelir

Cizîrî, **Diwan**, s. 467.

Cizreli üstad bu beyitte Allah’ın lütfü ve ihasanı ile Ruhu’l-Kudus Cibril-i Emin vasıtasıyla gaypten haber ve ilham veren Allah tarafından desteklendiğini, ondan ilham, yardım ve feyiz aldığını ve bundan dolayı bu kadar güzel, coşturucu, ince ve derin manalarla dolu şiirler kâleme aldığını belirtir.⁵⁴² Her ne kadar kelimelerinde sufinin sevgi ve ilhamına dayalı bilgi delil olarak sadece sahibini bağlasa da Mela, bu türden bilginin kendisi için bir ilham kaynağı olduğunu savunmuştur. Zira mutasavvıflara göre bu türden bilginin sıhhati ve geçerliliğini ancak tadan bilebilir.

İsm-i Azam:

İsm-i Azam, adından da anlaşıldığı gibi Allah’ın en yüce ismi demektir. Esmâ-i Hüsnâ’nın hangi isminin İsm-i Azam olduğu hususu hep tartışma konusudur. Hangi ismin İsm-i Azam olduğu

⁵⁴¹ İbni Münzür, **Lisanu’l-Arab**, XII, s. 232.

⁵⁴² Abdusselam Cizîrî, **Şerhu Diwanu’ş-Şeyhu’l-Cezri**, s. 675.

ihtilaflı olsa da hâkim görüşe göre İsm-i Azam lâfza-i Celâl'dir yani Allah'tır. Mela, her ne kadar İsm-i Azam'ın hangisi olduğunu belirtmemişse de yine de bu isme muttali olduğunu ima etmiştir. Mela'nın İsm-i Azam içerikli dizeleri tam da kimi hadislerde İsm-i Azam'a muttali olanın her dileğinin gerçekleşeceğine dair bilgi ile paralellik arz eder. Mela bu isme muttali oluşundan dolayı iç dünyasında yaşanan değişimleri şu dizelerle dile getirmiştir.

*Min ku ew nişan ghiştê ev dilê sed daxê reş tê
Zerreyek xweş lê neheştê ismê e'zê pê gihaye*

Ulaştığında bana yüzlerce siyah yarası olan bu gönülde o nişan
Bir zerre sağlam yer bırakmadı şifa buldu ulaşınca ism-i azamdan

Cizîrî, **Diwan**, s. 540.

205

Mela, İsm-i Azam'a muttali olduğunu ima etmekle beraber bu isme vakıf olmanın zorluğuna da dikkat çekmiştir.

İsmê A'zê te divê çil ismî ji du herfan bi mu'emma zanî

İsm-i azamı istersen kırk ismi iki harften muammayla bilmelisin

Cizîrî, **Diwan**, s. 739.

Görüldüğü üzere Mela, bu dizeleriyle İsm-i Azam'ın bilinmezliğine bir bilinmezlik daha katmıştır. Buna göre Allah'ın Esma-i Hüsnâ'sından olan İsm-i Azam'ı öğrenmek için Allah'ın yüce isimlerinden kırk tanesini muamma yoluyla iki harfeten öğrenmek gerekir. O iki harf, iki nun harfine benzeyen iki kaş; iki sad harfine benzeyen iki göz ve iki lam harfini andıran iki zülüftür.

Buna göre İsm-i Azam'ın sırrına vakıf olabilmek için, İsm-i Azam'ın sahibinin yarattığı en küçük şeylerde bile onun cemalini görmekten geçer.

Kemal

Mela'nın her türlü noksanlıktan tenzih ettiği tanrısının bir diğer sıfatı da her şeyinde kemal sahibi olmasıdır. Kemal, isim ve sıfatlarında her türlü noksan ve eksiklikten münezzeh olmak zat demektir. Kemal ismi bu anlamıyla Mela'nın Allah'a atfen kullandığı esmalar arasındadır. Divandan iktibas ettiğimiz aşağıdaki dizelerde Mela, Allah'ın şefkat, kerem ve lütüf sıfatlarında Kemal sahibi olduğunu şu mısralarla dile getirmiştir.

206

*Lew ku pur şefqe didêrit kerem û lutf û kemal
Bike telxîsê cewabê me ji vê muxteserê*

Çok şefkatli kerem lütüf ve kemal sahibidir o sevgili
İşveler, remizler dağıtan incinin elinden o cevher dilli

Cizîrî, **Diwan**, s. 720.

2.2.3. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Allah'a Atfettiği Kürtçe İsimler

Baxwoy

Molla Ahmed el-Cizîrî, Esmâ-i Hüsna'nın tevkfiliği konusunda mensubu olduğu Eş'ari ekolu dışında bir yol takip ettiği ve aklen Allah'a izafe etmekte bir sakınca görmediği isimleri Allah'a atfetmenin caiz olduğunun en büyük kanıtı; Esmâ listesinde yer alan esmaları kendi ana dili olan Kürtçe karşılıklarıyla verip Al-

lah'a izafe etmesidir. Mela'nın Allah'a atfettiği Kürtçe isimlerden biri Baxwoy ismidir. Baxeoy'un sözlük anlamı, sahip ve terbiye edici olandır.⁵⁴³ Baxwoy, Arapçadaki Rabb isminin Kürtçe karşılığıdır. Zira Rabb da sahip, malik, mürebbi ve terbiye edici olan demektir. Mela da Rabb'in Kürtçe karşılığı Baxwoy ismini Allah'a atfen şu bağlamda dile getirmiştir.

*Bi teşrîfa xwe ez xwendim ji lutfê bende nîşan kir
Xelat û şefqê û dildan şukuxwaz in ku Baxwoy da*

Kerem etti kuluna lütfuyla çağırıp taktı işaret ve nişaneleri
Şükür Allaha (Baxwoy) ki o verdi bize bunca hediyeleri

Cizîrî, **Diwan**, s. 50.

Mela yukarıdaki dizelerde, Allah'ın kuluna lütfettiği bütün ihsanların kulun yaptığı bir hizmete karşılık omaktan ziyade Rahman olan vasfı gereği kendiliğinden verdiğini dile getirerek Allah'ın sonsuz lütüf sahibi olduğunu savunmaktadır. Mela divanın bir başka dizesinde de Allah'a atfen Baxwoy ismini şu bağlamda dile getirmiştir.

*Ku tûlê asitanî dûr nekî êdî ji dergahê
Ji Baxwoy vê ricû nakîn di babê lutf û rehme da
Eşiğindeki köpeği bir an olsun kovma dergâhından
Ricacıyız rabbimizin rahmet ve lütuf kapısından*

Cizîrî, **Diwan**, s. 53.

Mela, Bxwoy ismini tevhidi rububiyeti ikrar hususunda delil getirdiği gibi Allah'ın ubudiyet tevhidi noktasından da delil göstermiştir. Nitekim Mela, Rab anlamında dile getirilen Baxwoy ismi aşağıdaki dizelerde kulluğun sadece Allah'a olması gerektiği ve

⁵⁴³ Emin Narozi, **Melayê Cizîrî Diwan**, (Ferheng), Avesta Yay., İstanbul, 2012, s. 345.

istianenin de bir tek Allah'tan dilenmesi gerektiği noktasında Allah için yine Baxwoy ismini kullanmıştır.

*Bendeê Baxwoy bivêt dê meylê sîm û zer nekit
Da 'etaya padişahan bêhed û hijmari bit*

Gümüşle altına meyletmemeli Rabbine bağlı olan köle
Kavuşur sultanın hesapsız hediyelerine ancak bu yolla

Cizîrî, **Diwan**, s. 111.

Kürt halkının ekseriyetinde Allah lafzı yerine kullanılan isimlerin başında Xudê adı gelmektedir. Xudê kavramının sözlük anlamı sahip, *mâlik*, *yaratıcı*, *sâhip*, *bir şeyi islâh eden*, *terbiye eden*, *efendi* anlama gelir. Mela ana dilindeki anlamıyla Xudê ismine divanında çokça yer verdiği bir isimdir. Yalnız dikkat çeken husus Mela'nın Xudê lafzını Allah yerine değil de Rab anlamında kullandığı gerçeğidir. Çünkü Mela'ya göre Allah ismi lafzı hastır ve onun yerini bir başka isim tutamaz. Bunun en önemli kanıtı da Xudê lafzının geçtiği çoğu dizelerde Mela Xudê ile Allah lafzını birlikte kullanarak bu gerçeğe dikkat çekmiş olmasıdır. Nitekim aşağıdaki dize-lerde Xudê, Allah lafzı ile beraber kullandığına göre Allah lafzı yerine kullanmaktan ziyade onun Allah'a kök anlamında izafe edildiği ve rab anlamında kullandığı görülmektedir. Mela'ın çoğunlukla Xudê ismini yemin içerikli dizelerde kullanması da bir başka dikkat çekici detaydır.

*Belku dîwari bi guh bin bi Xudê ki bi Xudê
Allah Allah bi Xudê qet dibihê ev çi xîtab e*

Dikkat et Allah aşkına belki duvarın kulağı vardır
Allah Allah billahi duyuyor musun bu nasıl bir hitaptır

Cizîrî, **Diwan**, s. 160-511.

Meşşate

Aslında Meşşate'nin kelime anlamı, gelini süsleyen, kadın tuvaleti yapan kadın demektir. *Meşşate*, Mela'nın Allah'a atfen kullandığı Kürtçe isimlerden biridir. Mela, Meşşate ismini Allah'ın yarattığı her şeyi bir amaç ve hikmet üzere yarattığını, yarattığı hiçbir şeyin tesadüf eseri olmadığı ve yaratılan her bir yaratığın adeta gelini hassasiyetle süsleyen *Meşşate*'nin elinden çıkmış gibi şaşmaz bir tedbir ve ezeli bir hikmetin eseri ile yarattığı anlamda kullanmıştır. Mela, Allah'ın varlığına delil gösterdiği en önemli delillerden biri ve en önemlisi müşahade âlemdir. Mela'ya göre kâinatta müşahade edilen her bir kusursuz detay kemal sahibi olan Allah'ın varlığının ve azametinin delilidir. Aşağıdaki dizeler Mela'nın bu minvaldeki düşüncesine güzel bir örnektir.

Hûn nebên Meşşateî xef daniye

Hemqeran kir xal û nîanê xelet

Demeyin Meşşatenin sevgiliyi gizlice süslediğini
Bir arada koymamıştır yanlışlıkla nişan ve benlerini

Cizîrî, **Diwan**, s. 331.

209

Mela divanın başka dizelerinde de Allah'ın *Meşşate* ismine atıfta bulunarak aslında onun *Meşşate*'liğinin daha çok insanın yaratılış hilketinde ortaya çıktığına işaret etmiştir. Mela, ezeli güzelliğin yaratıcısı isim tamlamasıyla tanımlamaya çalıştığı Allah'ı, aslında kudretinin azametini ve ezeliliğini yarattığı eserlerden görmek gerektiği inancını da dile getirmiştir.

Meşşateê husna ezel çengalê zulfan tabi da

Da 'ışqi hil bit pêli pêl qelbê me pê cellabi da

Zülûflerin çengelini tuzak yapmış ezeli güzellik Meşşatesi
Ki esir etsin ona gönlümüzü dalga dalga kışkırtsın aşkımızı

Cizîrî, **Diwan**, s. 401.

Mela'nın mezkûr dizelerinde geçen *Meşşate*'den kasıt, gelin süsleyen kadın değil Allah 'tır. Mela'nın *Meşate*'yi Allah'a atfen kullandığının en önemli delili ise onu Allah'ın has bir sıfatı olan Husna Ezel'e izafe etmesinden anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mela, istiare yoluyla *Meşşate* ismini ezeli güzelliğin süsleyicisi ve yaratıcısı olan Allah için kullandığı ortaya çıkmaktadır.

Dawer

Cizreli üstadın Allah'a izafe ettiği bir diğer Kürtçe isim de Dawer isimidir. Dawer sözlükte hâkim, hüküm veren, verdiği hükümlerden sual olunmayan mutlak güç ve iktidar sahibi olan kişi demektir. Mela Dawer ismini, daha çok Allah'ın hikmetinden sual olunmaz bağlamında kullanmıştır. Zira Mela'ya göre Allah'ın zati künhü gibi çoğu fiilinin hikmetini bilmek de nazari aklın sınırlarını aşmaktadır.

*Razê dehrê ji sipîhrê tu nizanî bi cedel
Hikmetê Dawer e tu j'hikmetê Dawer meke behs*

Cedelle anlayamazsın âlemin sırnı feleklerin seyrinden
Allah'ın takdir ve hikmetidir söz etme artık hikmetinden

Cizîrî, **Diwan**, s. 153.

Mela, mezkûr beyitte evrenin sırlarından, feleklerin değişim ve deveranına; mukadderatın ardı ardına ve türlü şekillerde tezahür edişinden, zamanın afet ve felaketlerinden hiçbir şeyin basit bir mücadele ve salt tartışma yoluyla öğrenilemeyeceğini, çünkü bu sırların Allah'ın takdir, tanzim ve hikmetlerinden olduğunu dile getirmektedir. Madem bütün bu olup bitenler Dawer olan Allah'ın hikmetlerindendir öyleyse kula düşen de bu husus-

larda tartışmaya girmemesidir. Zira Allah'ın takdir ettiği ve kapsamlı hikmetiyle düzenlediği konularda kulun mücadele etmeye ve tartışmaya hakkı yoktur. Zira insanın elinden bunlara rıza göstermek ve teslim olmaktan başka bir şey gelmez.

Amirzigar

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Allah için kullandığı bir diğer Kürtçe isim de *Amirzigar* ismidir. Amirzigar'ın kelime anlamı, bağışlayan ve rahmeti gazabına galebe çalan kişi demektir. Mela, Amirzigar'ı Arapça karşılığı Gaffar'dan esinlenerek Allah'a atfen kullandığı anlaşılmaktadır. Zira *Amirzigar* isminin geçtiği dizelerin anlam muhtevasına baktığımızda kulun işlediği günahlardan dolayı ümitsizliğe düştüğü an imdadına Allah'ın Gaffar isminin yettiği bağlamında kullanmıştır. Mela, Allah'ın Amirzigar olduğunu şu şekilde dizelerine işlemiştir.

211

*Xerqê deryayê gunah în teşneê lutfê heq în
Rahmetê Amirzîgar û şefqê Xeffari bes*

Batmışız günah denizinde susamışız lütfuna hakkın
Bu yolda yeter bize rahmeti Gafur ve Gaffar olanın

Cizîrî, **Diwan**, s. 291.

Mela, mezkur dizelerde der ki gerçekten hata ve isyan denizinde boğulup kalmışız. Hakkın lütüf ve isyanına son derece muhtacız. Bu lütüfü, merhamet ve şefkati Gaffar ve Rahim olan Allah'tan bekliyoruz. Günahlarımızın bağışlanmasını ve bu günah deryasından kurtuluşumuzu ümit etmekten başka seçeneğim yoktur.

Kirdigar

Mela'nın Allah'a izafe ettiği Kürtçe isimlerden biri de Kirdigar ismidir. Kirdigar'ın sözcük anlamı yoktan var eden, eşi benzeri olmayan kişi demektir. Mela, Kirdigar sıfatını daha çok Allah'ın ezelden beri halık vasfıyla muttasıf olduğu bağlamında kullanmıştır. Mela'nın bu minvaldeki düşüncesine aşağıdaki dize örnek gösterilebilir.

Ew bu murada Kirdigar lew kir îrade'w ixtîyar

Böyle takdir etmiş Halık ezelde böyle tecelli etmiş irade
Cizîrî, **Diwan**, s. 859.

2.2.4. Nassın Mefhumundan Yola Çıkarak Oluşturulan Kürtçe İsim-Sıfat Tamlamalar

Neqqaşê Ezel

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Allah'a atfen kullanmış olduğu isim tamlamalarından bir tanesi *Neqqaşê Ezel* isim tamlamasıdır. Neqqaşê Ezel'in sözcük anlamı her şeye ezelden şekil ve suret veren, onların asıl fitrat kimliklerini oluşturan ve kendine özgü simalarını yoktan yaratan kişi demektir. Mela, *Neqqaşê Ezel* isim tamlamasını sevdiğinin güzel yüzü üzerinden temellendirerek şöyle der: Sevdiğim! *Ezeli Nakkaş* (Allah) güzelliği yaratınca güzellik ve çekicilikten yaratılan yüzünün cisimleşmiş ve şekillenmiş güzellik harflerini yeniden serpti, onları birbirinden ayırdı ve onlarla o güzel yüzünü süsledi. Mela aşağıdaki dizelerde hem Al-

lah'ın yoktan yaratma kudretini hem de her an hayata müdahil olduğunu tasavvufi bir üslupla şu şekilde dile getirmiştir.

*Neqqaşê ezel ismê cemalê ku nivîsî
Herfên te mucessem ji surê taze reşandin*

Nakkaşı ezel yazmaya başlayınca Cemal ismini
Yeni bir güzellikle serpti mücessem harflerini

Cizîrî, **Diwan**, s. 479.

Katib, Katibî Mutlaq, Katibê Xeybê, Katibê Husnê

Başta Katib olmak üzere Katib kavramıyla oluşturulan isim sifalarından hiç biri bu formula nassta Allah'a izafe edilmemiştir. Kur'an ve rivayet senetlerinin Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer almayan Katib temalı isim-sıfat tamlaması divanda Allah'a izafeten isim-sıfat tamlamalardandır. Mela Mela'nın divanın çoğu dizelerinde Allah'ın her şeyi kendi kudreti ile tasarladığını, belli bir amaç doğrultusunda şekillendirdiğini, yaratılan her mahlûkun aslının Allah'ın levh-i mahfuz'da yazdığını temellendirmek için Allah'a atfen bu isimleri atfettiği görülmektedir. Nitekim Mela aşağıdaki dizelerde Allah'ın *Katib* oluşunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Katib qelem dîsa gerand ismek ji isman sewwirand
Kursî ji nûrê afirand cennetê xuld û sidere da*

Kâlemi yeniden gezdirdi Kâtip bir isim tasvir etti isimlerden
Yarattı kursiyi ve huld cennetiyle sidereti müntehayı nurdan

Cizîrî, **Diwan**, s. 766.

Katib, sözcük anlamından da anlaşıldığı gibi yazıcı demektir. Yalnız kâtibin sıradan yazıcılardan farkı önemli şeyleri ya da karar niteliği taşıyan fermenaları yazanlar için kullanmış olmasıdır. Nitekim gündelik dilde de herhangi bir konuda bir şey yazana katib değil yazıcı değinilir. Ama mahkemede hâkimin verdiği kararları yazana ise mahkeme kâtibi denilir. Dikkat edilirse Mela da Katib'i mahlûkatın her şeyini ilgilendiren kader konusunda Allah'a atfetmiştir. Örneğin Mela divanın bir başka dizesinde *Katib* ismini bireyin kaderini ezelden yazan kişi anlamında Allah'a atfen kullanmıştır.

*Ev ayetê nurê ji Mela re ku nivîsî
Katib ji surê nuqte bi zerabê feşandin*

Nurlu olan bu ayeti Mela için yazdığında
Kâtibin altın suyu göründü nokta üstünde

Cizîrî, **Diwan**, s. 480.

Ayrıca Mela divanın bir başka yerinde Allah'ın kudret kâtipliğine şu bağlamda işaret etmiştir.

*Binê nûnên li ser sadan ku Katib goşe lê badan
Seraser qafî ta qafe rimûza Hikmetu'l-eynê*

Bak gör Kâtip nasıl kıvrarak yazmış nunu iki sad üzerine
Baştanbaşa kaftır remizleri muğlâk vermiş Hikmetu'l-eynine

Cizîrî, **Diwan**, s. 766.

Mela'nın Katib ismini farklı bağlamlarda Allah'a atfettiği bir gerçektir. Mela bazen Kâtip ismini Allah'ın her şeyin ilk yaratıcısı

ve Kâtibi olduğunu bağlamında kullanmıştır. Bazen de hem kâinatın işleyiş düzeninde var olan kanunun koyucu hem de mahlûkatın hayatında deveran eden nizamın nazımı anlamında kullanmıştır. Mela'nın Kâtib ismi üzerinden dikkat çektiği bir diğer husus da Allah'ın yaratıcılığı ve Kâtipliğinin sadece ilk yaratma eylemiyle sınırlı olmadığını hem yaratıcılığı hem de Katibliğinin her an hayata müdahil olduğuna vurgu yapmasıdır. Divandan iktibas ettiğimiz aşağıdaki dizeler Mela'nın bu tasavvurunun en canlı örneği mesabesindedir.

*Miskê reşandî ez dibêm wan nuqteyan hin bûne kê
Lê xettê reyhanî li dêm Katib ji nû îrabî da
Eksilse de yüzündeki benler yine dağıtır misk kokular
Almış yine Kâtipten irabını benlerindeki reyhani hatlar*

Cizîrî, **Diwan**, s. 17.

215

Mela bu dizelerde tasavvufi bir dille Allah'ın Kâtib oluşunu şu şekilde temellendirir. Ben iddia ediyor ve inanıyorum ki sevgilimin yuvarlak ve güzel yüzündeki siyah benler yanakları üzerine serpilmiş miskten başka bir şey değildir. Ancak sevgilinin yüzünün bir bölümü bu benlerden yoksun kalmıştır. Fakat o reyhanî hattı kudret *Katibi* yeniden dizayn etti ve güzel bir tarzda yazdı.⁵⁴⁴ Zira Katib olanın eserinde kusura mahal yoktur. O yaptığına en iyisini yapar. Zira yaptığı her eser onun mükemmel müessirliğine bir delalettir. Bu bakımdan eserin kusursuzluğu müessirin kusursuzluğuna delil olduğu gibi kusursuz müessirin tasvir ettiği eser de kusursuzdur.

Mela, Allah'a atfen kullanmış olduğu *Katib* ismi ile beraber tamlamalar oluşturarak bazen gayba dair her türlü bilgiyi yazan anlamında *Katibê Xeybê*,⁵⁴⁵ bazen yaratılan bütün güzelliklerin

⁵⁴⁴ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî Ve Şerhi**, s. 29.

⁵⁴⁵ Cizîrî, **Diwan**, s. 854.

yaratıcısı ve tasarlayıcısı anlamında *Katibê Husnê*⁵⁴⁶ gibi isim tamlamaları da kullanmıştır. Divanda *Katib* isimini ve bu isimle oluşturulan isim tamlamalarından çokça kullanan Mela *Katib* ismin-den oluşturduğu ve Allah'a atfen dizelerine işlediği bir diğer isim tamlaması da *Katibê Samed* isim tamlamasıdır. Mela, Allah'ın her şeyi yaratmadan önce ehadiyet levhasında kendi el yazmasıyla yazdığı konusunda şöyle demiştir.

*Ew destxetên Katib Samed Wahid li ser lewha Ehed
Neqşek reşandî bê'eded ce'da cemalê şane da*

Ehadiyet levhasındaki el yazmasıdır Kâtibi Samedin yazdığı
Allah sayısız nakışlarla süsleyip düzene koymuş güzelliği

Cizîrî, **Diwan**, s. 861.

Sani-i Qadir

Molla Ahmed el-Cizîrî çoğu kelami konunun açılımında mensubu olduğu kelami mekteple uyumlu bir tavır içindeyken kimi konularda kısmi bir muhalefet içinde olduğu da olmuştur. Mela'nın mezhep içi muhalefetine en önemli örneklerinden biri de Esmâ'nın tevkifiliği ve kıyasiliği hususunda olmuştur. Zira Mela'nın mensubu olduğu Eş'ari kelim mektebi ilahi isimlerin tevkifiliğini savunurken Mela daha çok Mutezilenin savunduğu kıyasiliğe paralel bir duruş sergilemiştir. Bu nedenle Mela, aklın Allah için uygun gördüğü kimi isimleri Allah'a atfetmekte bir sakınca görmemiştir. Nitekim Mela aşağıdaki dizelerde nass kaynaklı Esmâ listelerinde yer almayan *San'î Qadir* (Kadir olan yaratıcı) isim-sıfat tamlamasını Allah'a atfetmiştir.

⁵⁴⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

*Selama Sani'ê Qadîr Mela da pê mu'teber bî
Muferreh bit mel ê xatir peyapey lê mukerrer bî
Ji cama xatirê 'atir me jê ayînê enwer bî*

Ey Mela! Sani-i Kadirin selamıyla kokulanmış olasın
Devam etsin bu hoşnutluk gönlün bizden hoşnut olsun
Hatırlı bardaktan gönül aynamız daha çok aydınlansın

Cizîrî, **Diwan**, s. 894.

Cemala Lem Yezel

Mela, yukarıdaki dizelerde Allah'a 'Sani-i Kadir' isim-sıfat tamlamasını atfettiği gibi başka dizelerde başka isim-sıfat tamlamaları da atfetmiştir. Mela'nın Allah'a atfettiği isim-sıfat tamlamalarından biri *Nura Cema lem Yezel* (Asla yok olmayan güzellik) diğeri de *Zatê Tecella* (yarattığı varlıklarda sürekli farklı hüviyetlerde tecelli eden zat) isim-sıfat tamlamasıdır. Mela, "*Allah Sehergaha Ezel*" adlı gazelinde Allah'a atfettiği bu türden isim-sıfat tamlamalarında dikket ettiği husus bu türden isimlerin manen Allah için uygun olup olmadığıdır. Bu nedenle Mela, aklın ve kıyasın Allah için konulmasını uygun gördüğü isim ve sıfatları Allah'a atfetmekte bir beis görmemiştir.

*Allah sehergaha ezel yelmumê 'ışqê şu'le da
Nura cemala lem yezel zatê tecellaya xwe da*

Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu
Kendi zatında gösterdi güzellik nurunu

Cizîrî, **Diwan**, s. 847.

Zatê Muqeddes

Mela'nın yine Allah'ın zatında var olan ama isim listelerinde kendisi için bir isim-sıfat olarak kullanılmayan Allah'a atfen kullandığı isim-sıfatlardan bir tanesi de *Zatê Muqeddes* isim-sıfatıdır. Sözlük anlamı her türlü kusurdan münezzeh, her türlü ayıptan beri olan *Zatê Muqeddes* isim-sıfatını Mela aşağıdaki dize-lerde şu şekilde şiirlerine konu etmiştir.

*Zatê muqeddes bû wucûd coşîş nedabû behrê cûd
Wesf û îdafat û quyûd yek jî tecellayê neda*

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi zat-ı mukaddes var idi
İzafet kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi

Cizîrî, **Diwan**, s. 847.

Neqqaşê Sermeşqê Qidem

Molla Ahmed el-Cizîrî, gaybi olan zata ait hakikatlere işaret ederken Allah için kullandığı bir diğer isim tamlaması da *Neqqaşê Sermeşqa Qidem* (Ezeldeki Kitabe Düsturunun Nakkaşı) isim tamlamasıdır. Gaybi olan zat hakkındaki hakikatlere ulaşmanın ancak Rabbani arifin ledüni ilimle idrak edip ulaşılabilceğini belirten Mela, var olan âlemde gözlemlediğimiz bütün harfler ve bu harflerle süslenen yokluğun tablusunun tek nakkaşı Allah olduğunu şu şekilde dizelerine işler.

*Nûr in jî ser hetta qedem neqqaşê sermeşqê qidem
Pê zeyyinand lewhê 'edem her yek bi yek dî çeşne da*

Ezel kitabetinin Nakkaş'ı baştan ayağa o nurlu harflerle
Süsledi onlarla âdem levhasını ahenk içinde birbiriyle

Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

Mulhimê Xeybê

Bilindiği üzere tasavvuf düşüncesinde en önemli bilgi kaynaklarından biri ilhamdır. Hatta sufinin en önemli bilgi kaynağı ilhamdır desek yeridir. Bu nedenle müellifimiz Mela, sahip olduğu bilginin kaynağına atfen Allah için bu türden isim-sıfat kullanmıştır. Mela, aldığı ilham bağlamında Allah’a atfen kullanmış olduğu isim-sıfatlardan biri *Mulhimê Xeybê* (gaybten ilham veren) isim tamlamasıdır. Mela aşağıdaki dizelerde Allah’ın kendisine gaybi bilgileri ilham ettiğini şöyle dile getirmiştir.

*Mulhimê xeybê we îmla dikirit
Meded û feyzê ji Rûhilqudus in*

Hükmü böyle icra eder gaybı ilham eden
Gelir mededle feyzimiz Ruhulkudus’ten

Cizîrî, **Diwan**, s. 159.

219

Cizreli üstat bu dizelerde Allah’ın lütfü ve ihsanı ile Ruhul-Kudüs Cibrili Emin tarafından desteklendiğini ondan ilham, yardım ve feyiz aldığını ve bundan dolayı bu kadar güzel, coşturucu, ince ve derin manalarla dolu şiirler kâleme aldığını belirtir. Mela, bu dizelerde gabya dair bilgilerin ancak Allah katında olduğunu, kulun ancak Allah’ın inayetiyle bu bilgilere ulaşabileceğini dillendirirken, şiirinin karakteristik özellikleri ve kendi şiirin esin kaynağı hakkında da bir takım bilgiler vermiştir.⁵⁴⁷

Sultanê Qidem

Manen Allah’ın zatının gereği ve ezeli vasfı olan Kıdem sıfatına atfen Mela’nın Allah’a atfen kullandığı bir diğer isim tamlama-

⁵⁴⁷ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı Ve Şerhi**, s. 25.

sı da *Sultanê Qidem* isim-sıfatıdır. Ezelin yegâne sultanı olan Allah'ın mevcudiyetinin ikrarı ve tasdiki bağlamında *Sultanê Qidem* isim tamlamasını dizelerine işleyen Mela şöyle demiştir.

*Bil ji Sultanê Qidem min bi tu iqrarî nehin
Ger li kaba me nihin metkqen û bizmarê hudus*

İnanmam asla tasdik etmem Ezel Sultan'ından gayrını
Delselerde matkap ve çiviyle hudusun âşık kemiğimi

Cizîrî, **Diwan**, s. 159.

Mela mezkûr dizelerde ezelin sultanı olan Allah'tan başka hiçbir şeyin mevcudiyetini ikrar ve tasdik etmeyeceğini söyleyerek hudus ile kıdem sözcükleri arasında tibak sanatını uygulamıştır. Mela, varlık teorisi gereği yaratılanlara hudusluk vasfını isnat ederken yaratana ise kıdem sıfatını tahsis etmiştir.

2.3.Allah'ın Sıfatları

Tevhit inancı gereği İslam amentüsünün ilk şartı, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaktır. Amentünün diğer esaslarına itikat ancak Allah'a inanmakla mümkündür. Allah'a inanmak ise sadece onun zatına iman etmekten ibaret değildir. Tam ve doğru bir Allah inancı, onun varlığı ve birliğinin yanında zatı için vacip olan kemal sıfatlarını bilmek, mümteni olan noksan sıfatlardan da zatını tenzih etmekle mümkündür. Bilindiği gibi Kur'an, Allah'ın varlığından çok Allah'ın birliğine vurgu yapar. Kelam disiplini ise hem Allah'ın birliğini hem de ona dair her türlü sıfatı konu eder. Mela da Allah'ın varlığına ve onun neliği ve nasıllığına dair görüşlerini serdetmekle kalmamış Allah'ın sıfatlarını şiirlerine konu etmiştir. Mela'nın Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşımına geçmeden evvel problemin kelam disiplindeki yerine bakmakta yarar vardır. *Sıfat* kavramı lügatte bir zat ile birlikte bir manayı ve zatın

hallerini gösteren isim olarak tarif edilmiştir.⁵⁴⁸ Her şeyden evvel Allah'ın sıfatları, mahiyet ve keyfiyet itibarıyla hiçbir mahlûkatın sıfatına benzemez. Zira zatı başka olanın sıfatı da bambaşka olur. Bu nedenle Allah'ın zatı hiçbir mahlûkatın zatına bezemediği gibi sıfatı da hiçbir mahlûkatın sıfatına benzemez. Zira zat ile sıfat arasında paralellik doğru orantılı bir ilişkiye dayanır. Bir başka deyişle varlık mümkün varlıksa sıfatı mümkün, vacip varlıksaa sıfatı da vacib olur. Yani zat-sıfat ilişkisi tamamıyla varlıkların kategorik mertebeleri ile alakalıdır. Varlık içerisinde Allah'tan başka hiçbir varlık *Vacibü'l-Vücûd* olmadığı için diğer varlıklar sıfatlarında *Vacibü'l-Vücûd* olan Allah'a denk olamazlar. Allah ile yaratıklar arasında zat, vücûd ve mahiyet bakımından benzerlik düşünülemez. Zira zatında benzersiz olan varlığın tüm sıfatlarında da tek ve benzersiz olması onun zatının gereğidir.⁵⁴⁹

Kur'an, Allah'ı tanımlarken zatından bahseden ayetlerin çoğu O'nun sıfatları ile alakalıdır. Ancak sıfat tabirine Kur'an'da rastlanmaz. Kelimenin master şekli olan vasıf ise bir tek yerde kullanılmıştır.⁵⁵⁰ Müzari şekli ise daha çok Allah'a uygun olmayan vasıflar isnat edenlerin iddiaları reddedilirken kullanılmıştır. Kur'an, Allah'ın zatından bahsederken biri ispat, diğeri selb olmak üzere iki metotla bahseder. Fakat Kur'an'da ulûhiyetin tanıtılışında ispat metodu hâkimdir. Yani ulûhiyetin ne olmadığından ziyade ne olduğu anlatılır.⁵⁵¹

Kur'an'da olduğu gibi Hz. Peygamberin hadislerinde de Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu ifade edilmiştir. İnsan aklı da Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna delalet etmektedir. Şu kesindir ki bir şeye sahip olmayan onu başkasına veremez. Bu

⁵⁴⁸ Cürçani, **et-Ta'rifat**, s. 132.

⁵⁴⁹ Mevlüt Özler, **Kelam**, 221.

⁵⁵⁰ **En'am**, 6:139.

⁵⁵¹ Düzgün, **Kelam**, s. 222.

âlemde görülen mükemmel düzen ve nizam onu yaratanın ilim, Kudret, İrade ve Hayat gibi üstün vasıflara sahip olduğunu ve her türlü noksan sıfatlardan münezzeh bulunduğunu akıl sahipleri için açıkça ortaya koyan en büyük delildir.

Sıfatlarla alakalı bir diğer önemli kelam-i husus da Allah'ın bir olması onun sıfatlarının inkârını gerektirmediği hususudur. Zira birlik, sıfatın inkârını değil sıfatın çokluğu zatta kesretin var olduğu vehmini uyandırır. Oysa kelamcılar gibi Mela de Allah'ın esmasının çokluğu onun çokluğuna değil bir tek olduğuna delalet ettiğini şu şekilde ifade etmiştir.

Ji musemma 'ebed û kesretê esma tû mebîn

İsimlerin çokluğu zannetme ki vardır müsemmalarında

Cizîrî, **Diwan**, s. 374.

Mela, “*Dilbera Min Seherê*” adlı gazeliyle taaddudi esmanın müsemmanın çokluğuna değil aslında birliğine vurgu yaptığını tasavvufi bir aksanla ifade etmiştir.⁵⁵² Mela mezkûr gazelinde meramını Arap gramerinin popüler örneği olan ‘Zeyd ve Amr’ ile ifade etmeye çalışmıştır.⁵⁵³ Mela’ye göre ilgili örnekteki isimlerin farklılığından amaç müsemmanın çokluğu değil o meçhul ama tek olan şahsın bir olduğunun vurgulanmasıdır. Mela’ya göre isimlerin müteaddit ve çok olması müsemmanın müteaddit ve çok olmasından dolayı değildir. Zira çoğu kere musemma tek olduğu halde isimler müteaddittir. Mela bu dizelerle hem tasavvufi meş-rebi olan vahdet-i vücud doktrinine vurgu yapmakta hem de eha-diyetin beşeri zatın zevaline sadık birer delil olduğunu bildirmek-

⁵⁵² Cizîrî, **Diwan**, s. 453.

⁵⁵³ Cizîrî, **Diwan**, 451.

tedir. Zira ona göre fani olan beşeri zat ehadiyetin sonsuzluğuna (beka) delildir.⁵⁵⁴

2.3.1. Allah'ın Sıfatlarının Sayısı

Kelamcılar, Allah'ın *Esmâ-i Hüsnâ*'sının sayısında olduğu gibi Allah'ın sıfatlarının sayısı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Kelamcıların ekseriyetine göre Allah'ın zati sıfatları yedi veya sekizdir. Bunlar; *Hayat, İlim, Semi', Basar, Kelam, İrade, Kudret* ve *Tekvin*'dir. Eş'ariye ekolu, *Tekvin* sıfatını kudret sıfatına dahil ettiği için Eş'arilerde Allah'ın zati sıfatı yedi Maruridi *Tekvin*'in müstakil bir sıfat olarak kabul ettiği için Maturidilerde sıfat sayısı sekizdir.⁵⁵⁵

Kelamcıların Allah'ın sıfatlarını belli bir sayıya hasretmeleri bunların dışında sıfat kabul etmedikleri anlamına gelmez. Onlar, Allah'ın zatını tanıtmak ve irade etme hususunda sıfatları birbirine irca etmek suretiyle bu sayıyı tespit etmişlerdir. Yoksa Allah'ın muttasıf olduğu kemal sıfatları ve münezzeh bulunduğu noksan sıfatları çok daha fazladır. Genel kabul bu olmasına rağmen Mutezile ekolu, Allah'ın bizim bilmediğimiz bir takım sıfatlarının bulunmasını imkânsız saymıştır. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfat ve isimlerinin olmasını mümkün görmüştür.⁵⁵⁶ Eş'ari bir mutasavvıf olan Molla Ahmed el-Cizîrî de Allah'ın isimlerinde olduğu gibi sıfatlarında da belli bir sayıya mukayyet kalmamıştır. Mela, Allah'ın yedi sıfatına vurgu yapmasına rağmen yine de aklın Allah'a izafe etmekte beis görmediği sıfatları Allah'a atfetmekte bir sakınca görmemiştir.

⁵⁵⁴ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanî Ve Şerhi*, s. 754-755.

⁵⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usulî'd-Din*, s. 123.

⁵⁵⁶ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *el-l'timad fî'l-l'tikad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 1692/2.

2.3.2. Sıfatların Çeşitleri

Allah, Kur'an'da zatını çeşitli sıfatlarla tavsif ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Örneğin Kur'an'da hangi sıfatların zatına hangilerinin fiillerine taalluk ettiğine dair bir beyanda bulunmamaktadır. Bununla beraber İslam düşünce tarihinde Allah'ın sıfatlarının belli başlı tasniflere tabi tutulduğu görülmektedir. İlahi sıfatları ilk taksime tabi tutanın Ebu Hanife olduğu söylenilir. Ebu Hanife, Allah'ın sıfatlarını *zati* ve *fili* olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Ehl-i Sünnetin iki büyük imamı; İmam Eş'ari (ö. 324/936) ve İmam Maturidi (ö. 333/944)'de böyle bir taksim görülmemekle beraber halefleri olan Bakıllani ve Cüveyni gibi zatlar ilahi sıfatları Ebu Hanife gibi ikili tasnife tabi tuttukları görülmektedir. Özellikle Cüveyni sıfatları biri *nefsi* (zati) diğeri *manevisi* olmak üzere iki kısma ayırır. O, *nefsi* sıfatlar ile daha sonra selbi sıfatlar olarak isimlendirilecek olan; *Kıdem*, *Kıyam binefsihi*, *Mühalefetün li'l-Havadis* ve *Vahdaniyet* sıfatlarını kasteder. Manevi sıfatlar tabiriyle de Ebu Hanifenin zati dediği daha sonra maneviye, *mânia* veya *sübüti* ve *vücûdi* diye isimlendirilecek olan sıfatları kastetmiştir.⁵⁵⁷

İlahi sıfatların ikili taksiminde Faredin er-Razi tarafından yapılmış birer üçlü taksim de bulunmaktadır. Bu üçlü taksimde Razi, ilahi sıfatları *zatiye*, *manevisi* ve *filiye* diye üçe ayırır. Sıfatların taksimiyle ilgili yapılmış bir diğer tasnif de Muhammed Semerkandi'ye aittir. Semerkandi'nin yapmış olduğu taksim ise şu şekildedir. Birincisi varlıkları hakiki olan sıfatlardır. Bunlar varlıkları başkasına kıyasla olmayan, *Vücûd*, *Hayat*, *Kudret* gibi sıfatlardır. İkincisi varlıkları izafi olan sıfatlardır. Bunlar ise varlıkları başkasına kıyasla anlaşılan *Vücûd*, *Tekaddüm* ve *İcad* gibi sıfatlardır. Üçüncüsü ademi (selbi) sıfatlardır. Bunlar, bir şeye muhtaç

⁵⁵⁷ Düzgün, *Kelam*, s. 227.

olmaması ve yer işgal etmemesi gibi Allah'ın zatına uygun olmayan vasıfları O'ndan nefyeden sıfatlardır.⁵⁵⁸

İlahi sıfatların taksimi konusunda yapılmış en önemli tasnifler bunlar olmakla beraber, fiili sıfatların kadim veya hadis olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ehl-i Sünnetten İmam Eş'ari bu sıfatların hadis olduğunu söylerken İmam Maturidi ise bunların kadim olduğunu savunmuştur. Kelamcıların yapmış olduğu farklı taksim sonucu ortaya çıkan ilahi sıfatları şu dört ana başlık altında toplamak mümkündür.

- a) Selbi Sıfatlar
- b) Sübuti sıfatlar
- c) Fiili sıfatlar
- d) Haberi sıfatlar

225

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncesine geçmeden evvel şu önemli hususu belirtmekte yarar vardır. İlahi sıfatların taksimi noktasında yukarıda zikrettiğimiz tasnifler ve bu tasnifler neticesinde yapılan sınıflandırmalara verilen isimlendirmelerinden hiç biri nassla belirlenmiş değildir. Bunların tamamı, sınıfların taşıdıkları anlam muhtevaları dikkate alınarak konu üzerinde düşünen alimler tarafından ictihadi bir yöntemle belirlenmiştir. Ancak tarihi süreç içerisinde bu isimler kabul edildiğinden biz de çalışmamızın bu bölümünde bu isimlendirmelerin başlıkları altında çalışmamızı sürdüreceğiz.⁵⁵⁹

2.3.2.1. Allah'ın Sübuti Sıfatları

Ezeli olarak Allah'ın zatı ile kaim olan ve insan zihnine O'nun zatının anlaşılması hususunda yeni bir mefhum ve mana kazandıran sıfatlara *Sıfat-ı Sübutiyye* denir. Bu sıfatlar a ayrıca

⁵⁵⁸ Pezdevi, **Usulu'd-Din**, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 76.

⁵⁵⁹ Düzgün, **Kelam**, s. 227.

Sıfat-ı Zatiyye, Sıfat-ı Meani ve Maneviyye de denilir. Sübuti Sıfatlar Eş'arilere göre yedi, Maturidiler'e göre ise sekizdir. Bunlar; *Hayat, İlim, Semi', Basar, Kudret, İrade, Kelam ve Tekvin* sıfatlarıdır. Eş'ariler *Tekvin*'i müstakil bir sıfat saymayarak onu *Kudret* sıfatının eşyaya taalluku altında değerlendirmişlerdir. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin de Eş'ari ekolüne mensup olduğu tam da Allah'a izafe edilen Sübuti Sıfatların sayısında netlik kazanmaktadır. Zira Mela, "*Allah Sehergaha Ezel*" adlı gazelinde Allah'ın sıfatlarının yedi olduğunu savunmuştur. Bu da Mela'nın subuti sıfatların sayısında mensubu olduğu Eş'ari kelim mektebinin içtihadına paralel bir yol izlediği görülmektedir.

*Eşya di 'ilmê bûn zuhûr isman ji Feyza ismê nûr
Teqwîmî betsîn bêqusûr hukmê sîfatê seb'e da*

Feyzini alıp ism-i Nur'dan göründü eşya ilim aynasında
İntizama girdi kusursuzca yedi sıfatın hükmü içinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 860.

Mela "*Allah Sehergaha Ezel*" adlı gazelinin bu beytinde tam da Eş'ari ekolünün sıfatlar konusundaki sayısal tespitine paralel bir görüş belirterek Sübuti sıfatların sayısının yedi olduğunu savunmuştur.

2.3.2.2. Allah'ın Selbi Sıfatları

Sıfat-ı Tenzihîyye de denilen bu sıfatlar, Allah'ın zatına layık olmayan manaları ondan nefyeden sıfatlardır. Sayıları hakkında kesin bir rakam belirtilmemekle beraber daha çok *Vücûd, Kıdem, Beka, Vahdaniyyet, Kıyam binefsihi* ve *Mühalefetün li'l-Havadis* olmak üzere beş veya altı olarak kabul edilir. Mela divanında başta vücûd sıfatı olmak üzere çoğu selbi sıfatı şiirlerine konu etmiştir.

Vücûd

Bu sîfata *Sîfat-ı Nefsiyye* de denir. Böyle denmesinin nedeni, onun zat üzerinde zaid bir manaya değil zatın bizzat kendisine delalet etmesindendir. Terim anlamıyla *Vücûd*, Allah'ın var olması demektir. Allah var olmakla beraber ontolojik olarak diğer bütün varlıklardan müstesnadır. Zira ondan masiva varlıkların varlığı bir başka varlığın var oluşuna bağlı iken onun varlığı zatında olup başka bir illetten dolayı değildir. Yani Allah'ın varlığı vacibun li ğayrihi değil vacibun li zatihidir. Allah'ın varlığının bir başka ayırıcı niteliği onun vucud vasfının ne ezelde ne de ebedde yokluğu kabul etmeyiştir. Zira O herşeyden evvel var olduğu gibi herşeyden sonra da var olandır. Mela, Allah'ın *vücûd* sıfatı etrafında yapılan kelim-i tartışmalara girmeden varlığın Allah için zorunlu bir birer sıfat olarak kabul etmekle beraber tasavvufi bir bakışla muhatabın dikkatini *vücûd* ile ilgili bir başka önemli noktaya çekmiştir. Mela'nın dikkat çektiği husus, Allah'ın *vücûd* sıfatının kavranamazlığıdır. Mela, Allah'ın varlığıyla ilgili zerre kadar şüphesi olmamakla beraber Allah'ın varlığının hakikatini öğrenmeye kalkışanlara atfen şöyle demiştir.

*Gûftugoyê me'rifet çendî Mela peyda bikî
Gewhera me'rîfetê nagihêtê kes bi xered*

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

Cizîrî, **Diwan**, s. 222.

Allah'ın varlığına dair delillere geçmeden evvel sufi düşüncenin Allah'ın varlığı konusundaki genel yaklaşımını özetlemekte yarar vardır. Sufi düşüncede Allah'ın varlığının delili güneşin parlaklığına benzetilmiştir. Güneşe bakıp güneşin varlığına delil

arayan kimse ne kadar gülünç duruma düşüyorsa sufi düşüncede Allah'ın varlığına delil aramak da o kadar o kadar gülünç bir teşebbüstür. Zira Allah'ın varlığını her mahlûkatta görmek mümkündür. Çünkü Allah kudret ve rahmetiyle, sanat ve eserleriyle varlık âlemine tamamına tecelli etmiştir. Bu tecelli güneşi öylesine parlak ve öylesine göz alıcıdır ki baş gözüyle bakıldığında onu görmek mümkün değildir. Ama bütün varlık hem lisani hal hem lisani kal ile O'nun varlığına ve birliğine kudret ve azametine delalet etmektedir. Bu nedenle varlık âlemine bakıp da başka delil aramak abesle iştigal olur ve bu tarz bir düşünce kişinin körlüğüne delil sayılır. Bu nedenle sufi düşüncede “*Hak, şiddeti zuhurundan dolayı gizlidir*”.⁵⁶⁰ diye formüle etmişlerdir.

Sufi düşüncede her şey Allah'ın varlığının delilidir. Tabiat-taki mevcudatın tamamı O'nun varlığının delilleri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca kimi mutasavvıflar kelam veya felsefede sunulan akli delillere ihtiyacın olmadığına işaret etmişlerdir. Sufi, doğrudan doğruya Allah'tan gelen bir itikada sahip olduğunu kabul ettiği için delillere dayalı dış âlemle ilgilenmez. Sufi, kelam ve felsefenin çelişkili görünen istinbata dayalı delil yöntemlerine başvurma yerine o, doğrudan kalp ve sezgi ile ilahi olana/keşfe ulaşma çabasıdadır.⁵⁶¹ Allah'ın varlığı ve birliği noktasında sufi düşüncenin genel karakteristik yapısı bu olmasına rağmen yine de Molla Ahmed el-Cizîrî gibi kimi mutasavvıflar kelimcilerin Allah'ın varlığına ve birliğine dair delillerin çoğunu tasavvufi bir dil ve şiirsel bir üslupla temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bakımda Mela, Allah'ın varlığı ve birliğini kelam geleneğinde alışla gelen delillendirme yöntemleri ile ispatlamaya çalıştığı görülmektedir.

⁵⁶⁰ Celal Yıldırım, **Beyazid-i Bestamî ve İslam Tasavvufunun Özü**, Demir Kitap Evi, İstanbul, 1978, s. 201.

⁵⁶¹ Ahmet Erkol, **Cizîrî'nin Diwanında Akıl Eleştirisi**, Uluslar arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 335.

Kelam ilminde Allah anlayışı, diğer bütün dini tasavvurlar ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Bu münasebetle kelam alanında tedvin edilen çoğu eserler Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını konu edinen *İlahiyat* bahsi ile başlarlar. Zira bir inanç ve düşünce biçimine rengini veren en önemli mesele o inancın merkezindeki varlığın hakikatinin ispatıdır. Bu nedenle Allah'ın varlığının ispatının mümkün olup olmadığı hep tartışma konusu olmuştur. Ateistler ve agnostikler, fizik âleminin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için bu delillendirmelerin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Ateistler her ne kadar Allah'ın varlığını kabul etmemişlerse de onun yokluğuna dair herhangi bir delil de getirmemişlerdir. Allah'ın varlığını kabul eden teistler ise ispatı mümkün görmekle birlikte duyu organları ile idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi gerektiğini savunmuşlardır. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan herhangi bir fiziksel nesne veyahut matematiksel aksiyom değil aksine insanın kalp ve zihin birlikteliğinin beraber iş görmesidir. Kalp ve zihin birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacıyla Allah'ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde âlemin bir varlık tarafından yaratıldığını, başıboş bırakılmadığını ve akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.⁵⁶²

Allah'ı delillendirmeye götüren sebep, inanan için bir varlığa körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracağı bir tahkik durumuna yükseltip, onu her türlü *şekk*, *şüphe* ve *reyb* gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve bilgi seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amacıyla yöneliktir. Kur'an, Allah'ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmuştur. Zira Kur'an'a göre insan, aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah'ın varlığına zorunlu olarak gidilebileceğini

⁵⁶² Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 112.

öngörmektedir. Ayrıca Kur'an bu zorunluluğa direnenleri, sağduyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır.⁵⁶³ Kur'an'a göre bütün olağanüstülükleri ile gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen Allah'ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyuyor olmasını anlaşılabilir bir durum olarak nitelenmektedir.⁵⁶⁴

Allah'ın varlığının hakikati güneşin ışığı gibi hak olmasına rağmen yine de Müslüman düşünürler onun varlığının ispatı için belli başlı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu minvalde Allah'ın varlığı genelde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu delillendirme yöntemi klasik döneme ait yöntemlerdir. Modern dönemde bunlara ilaveten dini tecrübe ve ahlak delilleri de eklenmiştir.⁵⁶⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an Allah'ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah'ın varlığına zorunlu olarak gidilebileceğini öngörmektedir. Kur'anın bu tutumuna binaen kelimacılar Allah'ın varlığını ispat etme noktasında genellikle, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak Allah'ın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır.

a.Kozmolojik Delil

Kozmostan hareket eden ve a priori olan ontolojik delilin tersine a posteriori yani deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareketle ifadelendirilen delil türüdür. Birkaç türden oluşan kozmolojik delilin kimileri havadis kavramını, kimileri hareket ve değişim kavramlarını kimileri de imkân kavramını merkeze alarak âlemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bir başka adı da hudus olan kozmolojik

⁵⁶³ Neml, 27:14; Kehf 18:32-37.

⁵⁶⁴ Al-i İmran, 3:2; Bakara, 2:255; Al-i İmran, 3:18.

⁵⁶⁵ Düzgün, Esen, Ay, Sistematiik Kelam, s. 96.

delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Allah'la ilgili olarak ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Kozmolojik delilin âlemle ilgili olanı ise bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve hem var oluşunu hem de devamını kendisi ile aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah'a muhtaç olduğu noktalarıdır.

Mela, kozmolojik delil bağlamında kainatın düzeninde sergilen olağanüstü intizama dikkat çekmiştir. Mela, ayetler ışığında “*xelet*” kafiyesiyle biten yirmi beş beyitlik “*Mey Nenoşî*” adlı kasideinde dünyanın kendi eksenini etrafında milimetrik şaşma yapmadan dönmesinden, galaksideki gezegenlerin seyrine, gece ile gündüzün birbirlerinin sınırlarına müdahale etmeden birbirlerini takip etmelerine kadar kainatta gözlemlenebilen işaretlerden yola çıkarak mümkün olan varlığa zorunlu bir varlık olan Allah'ın varlığının zorunlu olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Dünyanın kendi çarkındaki deveranından gece ile gündüzün uyumuna vurgu yapan Mela, var olan bu gerçeğin ilahi azametinin varlığına delil olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Allah Allah çerx û dolabê dinê
Nuqte qet nakit di dewranê xelet*

Allah Allah bu dünya çarkı dönüp durmada
Şaşmıyor bir nokta bile yanlışlıkla deveranında

Cizîrî, **Diwan**, s. 330.

*Roz û şeb her seyrê dîdara te tîn
Nakirin ew dewr û seyranê xelet*

Gece gündüz seyrine gelir daim didarını
Yapmazlar yanlışlıkla bu seyr ü deveranı

Cizîrî, **Diwan**, s. 331.

Mela, *xelet* kafiyeli kasidesinde kosmosta müşahede edilen nizamı Allah'ın varlığının en büyük delillerinden saymıştır. Ona göre kosmosta çarşaf çarşaf gözler önüne serilen ilahi kudretin teceliyatı, kevni ayetlerdeki ahenk ve nizam Allah'ın varlığının en büyük delillerindendir. Zira kosmosa atılan her kusursuz imza sanatkârının hem varlığına hem de kusursuzluğuna en büyük delildir.

*Nusxe ê 'âlem hemî 'inwanek e
Nuqteyek nabit di 'inwanê xelet*

Birdir unvanı bu kâinat kitabının tümüyle
Bulunmaz onda bir tek hata bile yanlışlıkla

Cizîrî, **Diwan**, s. 333.

Mela, Mülk süresindeki ilahi hitabe paralel olarak kainata sergilenen düzen, nizam ve ahenkte herhangi bir uyumsuzluğun bulunmamasını Allah'ın varlığı ve birliğine delil göstermiştir.

Mela, kâinatta görülen düzenin kişiyi Allah'ın varlığına götürbilmesini tertemiz bir fitrata ve kalp gözünün açık olması şartına bağlamıştır. Mela'ya göre fitratıyla barışık olmayan ve kalp gözü açık olmayanın bu dünyada geçerli olan külli kanunun ve düzeninde yer almayan eğrilik ve sapmaların kişinin imanına zerre kadar etkisi olmayacaktır.⁵⁶⁶ Mela bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir.

⁵⁶⁶ Cizîrî, **Diwan**, s. 338.

*Ser nebi ber kufrîzulfê 'aqîbet
Ez ditirsim lê ji imanê xelet*

Eğmezsens eğer başını siyah zülûflerinin önünde sevgilinin
Akıbet korkarım yitirip gitmesinden imanın yanlışlıkla

Cizîrî, **Diwan**, s. 332.

Mela, kosmosta gözlemlenen intizamın hakikatine derinlemesine inilmeden yüzeysel bakışın kimi zaman sahibini dinden ve imandan edeceğine de dikkat çekmiştir.⁵⁶⁷

b.İmkan Delili

Kozmolojik delilin bir alt basamağı durumundaki imkan delili, âlemin varlığının zorunlu ve imkânsız (vacip-muhal-mümteni) değil caiz oluşundan yani varlığı ile yokluğunun eşit oluşundan hareketle Allah'ın varlığını ispat etme yöntemidir.⁵⁶⁸ Bir başka deyişle İmkan delili eşyanın olduğundan farklı bir şekilde olup olmaması, eşyanın zorunlu olarak mı meydana geldiği yoksa meydana gelip gelmeme ihtimalinin eşit mi olduğu gibi sorulan sorulara cevap aramaktır. Bu çerçevede İslam kelimacıları âlemi bir imkân alanı olarak kabul etmişlerdir. Mümkün olan âlemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir. Zira aynı türden ontolojik yapıya sahip olan varlıkların birbirini yaratması devr ve teselsüle yol açar ki bu da aklen mümkün değildir. Kozmolojik delilin *imkân* kavramını merkeze alarak Allah'ın varlığını tasavvufi bir bakış açısıyla ispata çalışan Mela bu delil türü ile alakalı düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir.

⁵⁶⁷ Zivingî, *el-Ikdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri*, s. 332.

⁵⁶⁸ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul, 2010, s. 155.

*Ji sirra la mekân wacib tenezzul kir di imkânê
Fe eyne'l-ilmu eyne'l-'eyn we eyne'l-'eynu iz la eyn*

Tecelli etti Vacibü'l-Vücud imkân âlemine la-mekân sırrından
Nerde ilim, nerde varlık, nerde diye bir şey yok nerde mekân

Cizîrî, **Diwan**, s. 443.

Mela, mezkur beyitle kutsi hadis diye bilinen '*Ben gizli bir hazine idim, yaratılanları yarattım ki böylece tanındım*'e göndermede bulunarak, Vacibü'l-Vücûd olanın imkân dahilinde olan mümkünata sıfat ve kudreti ile tecelli ettiğini, bu vesile ile varlığının zorunluluğunu yaratılanlara gösterdiğini dile getirmiştir. Mela, mümkünün imkân dâhilinde tecellisini şu gerekçeye dayandırmıştır. *Fe eyne'l-ilmu eyne'l-'eyn we eyne'l-'eynu iz la eyn* (Nerde ilim, nerde zat, nerde mekân, nerde diye bir şey yok). Mela'ye göre şayet vacibü'l-Vücûd olan la-mekân sırrından mümkün olana sıfatları ile tecelli etmeseydi onu ne gören göz ne de idrak eden ilim⁵⁶⁹ olurdu.

Mela imkânı bir kozmolojik delil yöntemi olarak kullanırken mümkün kavramının çerçevesini de çizmeden geçmemektedir. Mela, aşağıdaki beyitte mümkün ma'dum kavramları arasındaki münasebeti daha doğrusu bir varlığın mümkün varlık kategorisinde yer edinebilmesi için ma'dum olmamasını şart koşmuştur. Mela bu minvaldeki düşüncesini şu veciz sözlerle dile getirmiştir.

⁵⁶⁹ Zivingî, *el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri*, s. 443.

*Mumkinek dê hebitin da ku teleb hasil bibit
Seyd û nêçîr ku nebit tûleê seyyadî çî kit*

İstiyorsa matluba ulaşmayı mümkün olmalı istenenin
Avlanacak bir nesne yoksa ne yapsın köpeği avcının

Cizîrî, **Diwan**, s.132.

Mela bu beyitte mümkün olanın kozmolojik bir delil olarak imkân haline gelmesi için akli ve mantıki bir gerekçeyi ön şart olarak ileri sürmektedir. Mela, her istenilenin mümkün bir talep ile talep edilmesi ve talep edilenin de imkân dâhilinde olması gerekir ki talep hasıl olsun şartına bağlamaktadır. Zira onun nazarında mümkün olmayan bir talebi talep etmek muhal olanı istemek ve abesle iştigal etmekten başka bir şey değildir.

Kozmolojik (hudüs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Âlemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah'a muhtaç olmasıdır. İmkân deliline göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan var olan yok iken var olan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır. Var olma ve var olmama niteliklerini içinde taşıyan (mümkün) nesnenin var olmasını sağlayan kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır yani Allah'tır.⁵⁷⁰ Neseî, hudüs ve imkân delillerini birleştirerek şu şekilde anlatmaktadır. Âlem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu'l-vücûd değil caizü'l-vücûd'dur. Aksi takdirde âlemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Âlem hudüsundan önce ma'dum idi. Âlemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Âlem var olma ya da olmama tercihini kendi kendi-

⁵⁷⁰ Düzgün, **Kelam**, s. 213.

ne yapamaz. Bu durumdaki âlemin bir yaratıcısı vardır ki onu bilerek bir hikmet üzere var etmiştir.⁵⁷¹

Bir mutasavvıf bakış açısıyla bu meselenin kelamını yapan Mela yaratılan her bir mümkün varlık için *Vacibü'l-Vücûd* bir varlığın zorunluluğunu, bu kuralın gerekliliğine atfen eser-müessir etkileşimine şu şekilde yaklaşmaktadır.

*Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bit
Ger tu heddadi nebit kârreê heddadî çi kit*

Her fiil ve eser olmak için mutlaka bir fail ister
Demirci körüğü ne yapsın ki demirci yoksa eğer

Cizîrî, **Diwan**, s.131.

Mela bu beyitle yaratıcının varlığının zorunluluğunu yaratılanın yaratılması eylemi üzerinden ispata çalışmıştır. Buna göre her fiil ve eserin icat edilmesi için mutlaka bir mücidin varlığına ihtiyaç vardır. Bu varlıkta var ettiği şey gibi mümkün değil zorunlu olması gerekir. Bir başka deyişle yaratılan eser ve fiil var ise mutlaka bunun kendisi gibi mümkün olmayan zorunlu bir yaratıcısı da vardır. Mela'ya göre, bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak ya da her fiil ve eserin meydana gelmesi için mutlaka bir yaratıcı güce ihtiyacı vardır. Yoksa sadece vasıtalar tek başına yeterli değildir. Mesela demire farklı şekiller veren ondan değişik aletler yapan demirci usta olmazsa demircinin körüğü tek başına hiçbir şey yapamaz. Mela, mezkûr örnekle hem failsiz fiilin vuku bulmasının imkânsızlığına hem de mümkün olanın tesadüf eseri olmasının muhal oluşuna işaret etmiştir. Yapılan açıklamalardan

⁵⁷¹ Ebu'l-Muin Nesefî, **Tabşiratu'l-Edille**, tah., Claude Selame, Dimeşk, 1993, c. I, s. 105.

anlaşılan o ki Mela da kelimcılar gibi âlemi bir imkânlar alanı olarak tasavvur etmiş ve mümkün olan âlemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacip bir varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmiştir.

Mela, her şeyden evvel âlemi bir hudüs sahası olarak kabul etmiştir. Ayrıca Mela âlemde gözlemlenen her yaratılanın hadis olduğunu ve hadis olmayan bir yaratıcı tarafından yaratıldığını savunmuştur. Mela'nın dikkat çektiği bir diğer husus da var olan her hadisin aslında ma'dum olduğu gerçeğidir. Bu nedenle her hadis olanın hudüsü yaratıcısının varlığına bir delildir. Mela, hadis-ma'dum ilişkisini hudüs kafiyesi gazelinde geniş bir şekilde dile getirmiştir.

Bil ji Sultanê qidem bit û îqrarî nehin

İnanmam tasdik etmem ezel sultanından gayrını

Cizîrî, **Diwan**, s.159.

Mela bu dizelerde ezeli ve ebedi olan Allah'tan başka her şeyin hadis (sonradan yaratılmış) olduğunu ikrar etmiş ve akabinde bu gerçeğe inanmayanların bakışlarını kendi özlerine çevirmelerini tavsiye etmiştir. Mela'ya göre her insaf sahibi kişi hudus gerçeğine kendi varlığı üzerinden ulaşabilir. Böylece şayet kişi önceden olmayıp sonradan yaratıldığını göz önünde bulundursa ve bu gerçek üzere diğer mahlûkatı kıyas ederse o zaman hudusun gerçeğine varır. Mela, bu kıyasi istidlal yolunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Here eslê xwe we tertîbê qiyasê jê ke
Ger nizanî çî ye yekcari berê darê hudus*

Yola çıkararak yap kıyası aslına dön de oradan
Meyvesi nedir hudusun şayet hiç bilmiyorsan

Cizîrî, **Diwan**, s.162.

Mela mantıki bir kıyasla yaratılanın bakışını hudus gerçeğine çevirmeleri gerektiği gerçeğini beyan ettikten sonra bir başka beyitte hudusun aslında heba edilecek kadar değersiz olmadığını hadis olanın aracılığı ile baki olanın varlığına varabileceğimizi şu dizelerle dile getirmiştir.

*Tu hudûsê we mebîn qencî nezerki carekê
Li esasê qidemê danîye dîwarê hudûs*

Gelişi güzel bakma iyice nazar kıl bir kez daha varlık âlemine
Çünkü kıdemin temelleri oturmuştur hudusun duvarı üzerine

Cizîrî, **Diwan**, s.163.

Mela her hadis olanın aslında ma'dum olduğu ve gelecekte de yok olacağı gerçeğine rağmen yine de üzerinde tefekkür edilmesi gerektiğini savunur. Zira Mela'nın düşüncesinde her sonradan yaratılan hadis varlık, varlığında kendi varlığına takaddüm eden kadim yaratıcısından sayısız tecelli taşır. Bir başka deyişle hadis olan varlık, hadis olmayan yaratıcısının varlığına delalet eder.⁵⁷² Mela sonradan yaratılan hadis varlıkların bütün nağmeleri ile hadis olmayan yaratıcının varlığına işaret etmelerine rağmen yine de hadis olan varlıkların hadis olmayan yaratıcılarını idrak edememelerini basiretlerine geçirmiş oldukları vehim per-

⁵⁷² Molla Abdusselam Cezeri, **Şerhu Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri**, c. I, s. 331.

desine bağlamıştır. Mela, vehim perdesinin bu gerçeği örttüğünü ve hadis olanın zorunlu olanı idrak edemeyişini şu şekilde ifade etmektedir.

*Tu ji ber perdeê wehmê were der da bibîhê
Çi newa tête bi sed nexme ji ewtarê hudus*

Vehim perdesini yırt dışarı çık ki işitesin
Yüzlerce nağme ile nevalara döküldüğünü tellerinden hudusun

Cizîrî, **Diwan**, s.163.

Mela'ya göre insanı zorunlu varlığın hakikatinden alıkoyan en önemli engel vehim perdesidir. İnsan, idrakine giydirilmiş vehim perdesinden kurtulduktan sonra yer kürede gözlemlediği her bir varlık ona hem hadisliğini hem de bir yaratıcısı⁵⁷³ olduğunu haykıracağını idda eder. Zira bu durumda her hadis varlık, hadis olmayan yaratıcısının varlığına bir işaret delili olur. Neticede insan, zorunlu varlığın hadis olanı yaratmaktaki hikmetinin varlığının hakikatini sıfatlarının hadisler üzerindeki tecellisi aracılığı ile göstermek istediği gerçeğini görüp inanacaktır. Mela, hadis olanları önceden olmayıp sonradan olan ve tekrar yok olacak olan gölgeye benzetmiştir. Bu minvalde Mela zamanın ve mekânın yüreğine nakşedilmiş her bir işareti gerçek ve zorunlu yaratıcısının varlığına bir ispat delili olduğunu savunmuştur.⁵⁷³ Mela hadis olan varlıkların hadis olmayan zorunlu yaratıcılarına delalet ettiğini divanın bir başka yerinde şu şekilde ifade etmiştir.

⁵⁷³ Cizîrî, **Diwan**, s. 164.

*Tu ji feshê here eslê ku di vê dêrê xerab
Da nebî merkebê cehlê tu di bin barê hudus*

Teferruatı bırakıp fer'den asla geç ki bu köhne dünyada
Ta ki olmayasın cehalete merkep hudusun yükü altında

Cizîrî, **Diwan**, s.167.

Divanı şerh eden Abdusselam Ciziri'ye göre Mela'nın 'fer'den asla geç ki hudusu hakkıyla anlayasın' demekten kastı, yeryüzünde bulunan nebatattan hayvanata, insandan diğer bütün mahlûkata kadar var olan ama önceden olmadıkları gibi sonradan da mutlaka yok olacak olan hadis varlıkların aslen ma'dum oldukları, her ma'dum olanın hadis olduğu, her hadis olanın hadis olmayan bir kadim varlığa delalet ettiğidir.⁵⁷⁴ Ayrıca bu beyitte dikkatimizi çeken bir başka önemli kelami konu da Mela'nın bu beyitle âlemin kadim olduğuna hükmedenlere bir reddiye göndermesidir. Zira daha öncede ifade ettiğimiz gibi Mela'ya göre mahlûkat kadim değil hadistir. Şey olan ma'dum'dan değil salt yokluktan yaratılmıştır.

Son olarak Allah'ın varlığını kozmolojik delilin imkân ve hudus varyantlarıyla ispata çalışan ve bunu tasavvufi bir bakış açısıyla dillendiren Mela, Hudus kafiye gazeline, eğer yaratıcına inanmak ve yaratıcının tecellisini görmek istiyorsan gel de bak etvarı hudusun envai çeşidine diyerek muhatabı müşahede âlemindeki temaşaya davet etmiştir. Zira onun bakış açısına göre etvarı hudusun her bir çeşidi zorunlu ve hadis olmayan yaratıcısının varlığına, uluhiyetine ve sıfatlarına işaret etmektedir. Mela hudus konusundaki düşüncesini şu şekilde noktalamıştır.

⁵⁷⁴ Molla Abdusselam Cezeri, **Şerhu Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri**, I, s. 342.

*Da nîgarê xwe bi sed rengî bibînî îro
Were carek bike seyrê tu di etwarê hudus*

Güzelliğini yüz renk içre göresin diye bugün
Bir kez olsun gel seyrine dal etvarına hudusun

Cizîrî, **Diwan**, s.167.

Çoğu mutasavvıfta olduğu gibi Molla Ahmed el-Cizîrî'nin düşüncesinde de Allah ve tabiat arasında kurulu sıkı bir ilişki ağı bulunmaktadır. Var olan bu ilişkide tabiat Allah'ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunmaktadır. Tabiatın bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabulü delillere ihtiyaç duyma varsayımına dayanmaktadır. Bu delillendirme yolunda ontolojik delil, Allah'ın kendini majhlukata mantıksal ve rasyonel olarak açtığını ve buna giden yolun da düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu iddia ederken buna karşın kozmolojik delil de tecrübeyi ön plana çıkarmıştır. Yani ontolojik delil Allah'ın varlığına hudusu delil gösterirken kozmolojik delil tecrübeyi delil göstermiştir.

Molla Ahmed el-Cizîrî'ye göre yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da tabiatı algılama ve tabiatın görünen yüzünün ötesine geçerek Allah'a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen anlamla mümkün olmaktadır. Mela tabiatın her zerresi ile Allah'ın varlığına tanıklık ettiğini şu şekilde ifade etmektedir.

*Nuqteê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'âlemê
Ser didin me'nayekê eslê sewadê nuqte bû*

İlim ve kitabetin tüm şekilleri varlığın çıkış noktası
Sonuçta tek noktaya varır çünkü odur hepsinin esası

Cizîrî, **Diwan**, s. 621.

Yukarıdaki dizelerin tasavvufi açılımını yapacak olursak görülecektir ki Mela, tasavvuf felsefesinin sembolik dilini kullanarak kâinatta gözlemlenen her türlü nakşın, kevnî âlemde görülen her türlü suretin gerçek yaratıcısına birer işaret olduğuna dikkat çekmiştir.

Mela, ontolojik ve kozmolojik delili Allah'ın varlığına delil gösterdiği gibi eser-müesire arasındaki ilişkiyi de delil göstermiştir. Bu nedenle Mela'nın Allah'ın varlığının ispatı noktasında başvurduğu diğer bir delil türü de eserden müessire ulaşma yöntemidir. Zira eser müessirin aynası ve tecelligahıdır. Nasıl ki kusurlu eser müessirin noksanına delil ise kusursuz eser de noksanz müessirin delilidir. Allah'ın kusursuz sanatkârlığı tüm kainatın kevnî ayetlerinde tecelli ettiği gibi insanın yaratılış yapısında da tecelli etmiştir. Mela'ya göre Allah'ın en nadide eseri insandır. Bu nedenle Mela, yaratıcı kudretin birer eseri olarak sahneye koyduğu insanı yaratıcısının en büyük varlık delili olduğunu savunmaktadır. Mela, insanın kendisinin Allah'ın varlığına en büyük delil olduğunu şu şekilde ifade etmiştir.

*Ji vî teqwîmî insanî nezer da sirrê suphanî
Fehaze'l-wechu min ecla berahînin we ayatî*

Apaçık bir suphani sır var insanın bu güzel yaratılışında
Delil ve ayetlerin en parlağı var şüphesiz bu güzel yüzde

Cizîrî, **Diwan**, s. 700.

Kelam disipliniinde dış dünyada müşahede edilen her bir ayrıntı Allah'ın varlığının bir ispat delili hükmündedir. Tabii teolojiye kaynaklık eden bu delil türü, benzeşim formunda bir istidlal yönetime dönüştürülmüştür. Nitekim kelamda *istişhad biş-şahid ale'l-ğayb* ilkesi bu amaçla geliştirilmiştir. İstişhad yöntemiyle oluşturulan dil ve ilke, tabiatta bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan kavram ve gurupların varlığına hükmetmektedir. Kelam bilgi teorisine göre tabiat, yaratıcısını arayan için esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağıdır. Bu nedenle kelamın bilgi kaynakları arasına akıl ve doğru haberin yanına beş duyu organı da eklenmiştir. Zira tecrübeye kaynaklık eden en önemli bilgi kaynağı beş duyudur.⁵⁷⁵ Zira biz, eşya ile evvela duyu organlarımız vasıtasıyla temasa geçeriz. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularımız bize eşyanın ilk kimliği hakkında ilk bilgiyi verir ve eşyayı tanımamızın ilk aşamasını meydana getirir. Bu nedenle Mela, duyu ve tecrübemize dayanan bilgilerin doğru ve yanlış, gerçek ve sahte olanı birbirinden ayırt eden bir ölçü olduğunu kabul etmiştir.⁵⁷⁶ Nitekim Mela duyu ve tecrübeye dayalı bilgi konusundaki kanaatini şu şekilde dile getirir.

*Te divê safî û xezel jêki vedî tecrîbe ke
Da 'iyarê bi temami binumêtin te mehek*

Tecrübe et ayırt etmek için sana sahteyi gerçekten
Ta ki görünsün sana bunların tam ayarı mihenkten

Cizîrî, **Diwan**, s. 338.

Mela, mezkûr şiirinde duyu ve tecrübeye dayalı bilginin iyiyi yanlıştan, safi olanı kirli olandan ayırt etmenin mihenk taşı

⁵⁷⁵ Düzgün, **Kelam**, s. 216.

⁵⁷⁶ Doru, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, s. 175.

olduğunu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁷ Mela'nın düşünce sistematikinde insanın duyu ve tecrübeleri ile ulaştığı gerçeklerin önemi inkar edilemez. Bu münasebetle *Ey sevdiğim eğer sevgi iddiasında bulunanın doğruluğu ve yalanını test etmek istersen eğer onu tecrübe et diyor. Ve onlardan yüz çevir, ayrıl, onlara ayrılığınla işkence ver ki muhabbette sadık olan ile sahtekâr olanı ayırt edesin. Zira ayrılık ve ceza altını demirden ayırt eden mihenk mihenk taşı gibidir*⁵⁷⁸ diyerek, insanın bilgi kaynaklarının sağlamlığının test edilmesi açısından duyu ve tecrübenin önemine atıfta bulunmaktadır. Mela, insanın hiç çaba ve gayreti olmadan hakikate ulaşması ve bilgi elde etmesini olanaksız görmektedir.

c.Teleolojik Delil:

İslam düşünce tarihinde teolojik delil, tamamıyla evrende gözlemlenen düzenin kendiliğinden meydana gelmeyeceğine, var olan bu varlığın arkasında hikmetiyle buna yön veren bir yüce kudretin var olduğuna işaret eden delildir.⁵⁷⁹ Bu delil türü hüdü delilindeki gibi yaratmayı değil, âlemdeki ince ayara giden düzene dayalıdır.

*Allah Allah çerx û dolabê dinê
Nuqte qet nakit di dewranê xelet*

Allahım ne harikadır dünya çarkı dönüp durmada
Şaşmıyor bir nokta bile yanlışlıkla deveranında

Cizîrî, **Diwan**, s. 330.

⁵⁷⁷ Molla Abdusselam, **Şerhu Diwani's-şeyhi'l-Cezeri**, c. III, s. 112.

⁵⁷⁸ Zivingî, **el-İkdu'l-Cevheri Fi Şerhi Diwani's-şeyhi'l-Cezeri**, s. 371.

⁵⁷⁹ Kelam terminolojisinde teolojik delile ayrıca gaye ve nizam, ihtira delili de denilir. *İhtira Delili*, Tabiatla gözlenen mükemmel ve uyumlu kuruluş ve işleyişten hareketle evrenin bir yaratıcısının bulunduğunu ispat eden delil. Gnş. Bilg. İçin Bknz. Topaloğlu-Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 145.

Teolojik delilin bir diğer versiyonu da inayettir. İnayet kavramını düşünce sisteminde en fazla kullanan düşünür İbni Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Allahın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri inayet, diğeri ise ihtiradır. İbn Rüşd'ün Kuran'ın da üzerine dikkat çektiği ve şeriatta en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden inayet iki temel esasa dayanır. Birincisi yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygun bir tarzda yaratılmasıdır. İkincisi de var olan bu uygunluğun zorunlu olarak onu kast eden irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadufi olarak meydana gelmesi mümkün değildir.⁵⁸⁰ Mela, tıpkı İbn Rüşd gibi yokluktan varlık sahasına çıkan mahlûkattaki düzenin ve ince bir hesap üzere kurulu olan ahengin bir tesadüf eseri olmadığını savunur. Mela'ya göre var olan bir fiilin meydana gelmesi ve bir eserin ortaya çıkması için mutlaka yaratıcı bir failin varlığına ihtiyaç vardır.

*Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bibit
Ger tu heddadi nebit kârreê heddadi çi kit*

Her fiil ve eser olmak için mutlaka bir fail ister
Demirci körüğü ne yapsın ki demirci yoksa eğer

Cizîrî, **Diwan**, s. 131.

Mela, mezkûr beyitte her fail ve eserin meydana gelmesi için mutlaka müessir bir yaratıcı failin var olmasını gerekir görür. Ona göre failsiz hiçbir icat ortaya çıkamaz. Ayrıca icada vesile olan vasıtalarda tek başına bir icat ortaya koyamaz. Mela'ya göre 'demire şekiller veren ondan değişik aletler yapan demirci olmazsa demircinin körüğü tek başına ne yapabilir ve hangi aletleri icat

⁵⁸⁰ İbni Rüşd, **el-Keşf 'an Menahici'l-Edille**, nşr. Mahmud Kasım, Kahire, 1964, s. 150.

edebilir⁵⁸¹ diyerek yaratılanlardaki düzen ve ahengin tesadüfün eseri olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca Mela var olan bu ahenk ve düzenin belli bir kudretin idaresi ve kontrolü altında olduğunu da şu şekilde ifade etmiştir.

*Rast e yek qanûn seraser nîne tē
Xwehrî û piçên perîşanê xelet*

Bir külli kanun geçerli baştanbaşa bu dünyada
Ne sapma eğrilik, perişanlık yok yanlışlıkla da

Cizîrî, **Diwan**, s. 338.

Kelamcılara göre inayet, Allah'ın âlem üzerindeki etkinliği ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi anlamına geldiği gibi kullarına fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırma anlamına da gelmektedir. Buna göre inayette hem âlemi hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Bir başka deyişle kozmolojik inayet delilinin kaynağı kozmos ve tabiattır. Zira yaratıcı ve düzen koyucu niteliği ile Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel kevnî vahiy alanı tabiattır.⁵⁸² Ayrıca yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve ayet olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle bu tabiatın birer parçası olan insan da tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçirerek Allah'a işaret eden bir semboller dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen anlamla mümkün olmaktadır. Kısaca tabii teoloji, tümevarımsal akıl yürütme süreci içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle zorunlu sonuçlara varmayı hedeflemiştir.

⁵⁸¹ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 365.

⁵⁸² Düzgün, Esen, Ay, **Sistemantik Kelam**, s. 98.

Kıdem

Allah'ın subüti sıfatlarından biri de kıdemdir. Kıdem kökünden türetilen kadim, varlığının evveli olmayan, varlığından önce yokluk geçmemiş olan, bir başka ifadeyle varlığı *Vacibü'l-Vücûd* olan zat demektir. Buna göre kıdem, Allah'ın ezeli olması, varlığının evveli bulunmaması demektir. Allah kadim'dir, *Vacibü'l-Vücûd*'tur. Şayet varlığı caiz olsaydı hadis olması gerekirdi. Hadis olan her varlık başka bir sebebe muhtaç olduğundan o vakit teselsül meydana gelirdi ki bu da Allah için muhaldir. Kıdem sıfatı Allah hakkında vacib, zıddı olan hudüs ise muhaldir.⁵⁸³ Kıdem sıfatı Kur'an ve sünnette Allah'a atfen bir sıfat olarak kullanılmadığı halde mütekellimler tarafından Allah'a nispeten kullandıkları önemli bir sıfattır.⁵⁸⁴ Cüveyni, vücûd sıfatı gibi kıdem sıfatını da zat üzere zaid bir mana olarak kabul etmez ve onu sıfat-ı nefsiyye arasında zikreder.⁵⁸⁵

247

Molla Ahmed el-Cizîrî, Eş'ari seleflerine paralel bir çizgi takip ederek kıdemiyeti Allah'ın bir sıfatı olarak kabul etmiştir. Mela, her ne kadar kıdem sıfatını aynı lafızla zikretmese de kıdemiyetin Allah için gerekliliğine vurgu yapar. Nitekim Mela aşağıdaki beyitte Allah'ın kıdem sıfatına şu şekilde işaret etmiştir.

*Zatê muqaddes bû wucûd coşîş nedabû behrê cûd
Wesf û îdafat û quyûd yek jî tecellayê neda*

Henüz coşup taşmadan comertlik denizi zat-ı mukaddes var idi
İzafet, kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi

Cizîrî, **Diwan**, s. 847.

⁵⁸³ Düzgün, **Kelam**, s. 331.

⁵⁸⁴ Kadi Ebu Bekr el-Bakillani, **el-İnsaf**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Mısır, 1369, s. 29.

⁵⁸⁵ Cüveyni, **el-İrşad ile Kavati'l-Edille fi Usuli'l İ'tikad**, s. 121.

Mela, beytin birinci dizesinde Allah'ın kıdem sıfatına vurgu yaparken ikinci dizesinde ise kıdemi bir tek Allah'a has kılarak başkasının kıdemini reddetmiştir. Zira Dehriyye, Seneviyye ve Tabiyyun gibi fırkalar, Allah'la beraber başka varlıkların kıdemine de hükmetmişlerdir. Oysa Mela beytini ikinci dizesiyle cisimlerin hakikatte kadim değil hadis olduğuna işaret etmiştir.⁵⁸⁶ Kıdem sıfatını detaylandırmaya çalışan Mela, *Allah Sehergaha Ezel* adlı kasidesinde kadim olan zatın var olması için başka bir varlığın varlığına ihtiyaç duymadığını şu şekilde dile getirmiştir.

*Husn û muhabbet her hebû Heq 'aşikê zatê xwe bû
Muhtacê husnek dî nebû neq û rîwayet pê we da*

Güzellik ve sevgi vardı ezelde kendi zatına âşıktı Hakk
Rivayetler böyledir yok başka güzelliğe ihtiyacı muhakkak

Cizîrî, *Diwan*, s. 849.

Beka

Allah'ın subûti sıfatlarından olan beka, Allah'ın ebedi olması ve varlığının sonu olmaması demektir. Allah için vacib olan beka sıfatın zıddı olan fena ve zeval Allah hakkında mümtenidir. Allah, zatı ile baki olup bekasını gerektiren başka bir manadan dolayı baki değildir. Yani beka sıfatı zat üzerine zaid bir sıfat değildir. Allah'ın kadim, yokluğunun muhal ve varlığının vacib olduğuna delalet eden her şey o'nun baki olduğuna da delalet eder. Çünkü kıdemi vacip olanın yok olması muhaldir.⁵⁸⁷

Mela'nın Esma-i Hüсна listesinde de yer alan Baki ismiyle aynı kökten türemiş olan beka daha önce de zikrettiğimiz gibi

⁵⁸⁶ Mikail, *eş-Şeyhu'l-Cezeri Nehcuhu ve Akidetehu min Hilali Diwanihi's-Şî'ri*, s. 151.

⁵⁸⁷ Gazali, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, Matbaatu Hicazi, Kahire trhs. s. 35.

fenanın zıttıdır. Allah’a atfedilen beka sonunun olmaması ve nihayete ermemesi anlamına gelir.⁵⁸⁸ Nassın Allah için vacipliğine hükmettiği beka sıfatı aklen de Allah için Vacibü’l-Vücûd olması gerekir. Zira şayet Allah baki olmasaydı o zaman fani olması gerekirdi. Şayet Allah fani olsaydı o zaman hadis olması zorunlu olurdu. Şayet Allah hadis olsaydı o zaman var olabilmesi için bir başka muhdise ihtiyaç duyardı ki bu da devr ve teselsülü gerektirirdi. Oysa Allah samed’tir. Yani hiçkimseye ve hiçbir şeye muhtaç değildir herşey ve herkes ona muhtaçtır. Allah hadis, fani ve muhtaç olmadığına göre demek ki zatı gereği bakidir⁵⁸⁹ Mela Allah’ın beka sıfatına şu şekilde işaret etmektedir.

*Husn û cemalê canan nedêritin tu payan
Herçi nebit bîdayet esla nehin nihayet*

Cemal ve güzelliklerine sınır yok sevgilinin
Yoksa bîdayeti olmaz ona nihayet bir şeyin

Cizîrî, **Diwan**, s. 137.

Mela, mezkûr beyitte mantıksal bir kuram olan, ‘başlangıcı olmayanın sonu da olmaz’ ilkesinden yola çıkarak Allah’ın baki sıfatını bir mutasavvıf edasıyla temellendirmeye çalışmaktadır.⁵⁹⁰

Mühalefetün Li’l-Havadis

Münezzeh Allah tasvirinin en ayırıcı vasıflarından biri vahdaniyet diğeri ise hadis olan varlıklara muhalif olmasıdır. Allah-âlem arasındaki benzeşim kanallarını toptan kapatan bu sıfat muhalefet doktrinine dayanır. Bu açıdan muhalefetün li’l-

⁵⁸⁸ Abdusselam b. İbrahim el-Lekkani, **İthafu’l-Murid bi Cevhereti’t-Tevhid**, Matbaatu’s-Saade, Mısır, 1955, I, s. 292.

⁵⁸⁹ Bakillani, **el-İnsaf**, s. 33.

⁵⁹⁰ Zivingî, **el-İkdu’l-Cevheri fî Şerhi Diwani’s-Şeyhi’l-Cezeri**, s. 137.

havadis sıfatı, Allah'ın zat ve sıfatlarında mahlûkattan hiçbir şeye benzememesi demiktir. Allah haddi zatında yaratılmışlara benzemez. Zira o mahlûkata benzerse var olma hükmü babından mahlûkatın hükmüne tabi olur. Bu bakımdan şayet Allah mahlûkata benzemiş olsa benzeyiş yönüyle sonradan olmuş olur. Oysa Allah kadim sonradan olan mahlûkat ise hadistir. Hadis olanın da kadim olması muhaldır.⁵⁹¹ Allah ve âlem kıdem ve hudus açısından birbirine benzemediği gibi diğer hiçbir yönden de benzer değildirler.

Muhalefetün li'l-havadis sıfatı Allah'ın zat ve sıfatlarında mümaseleti, benzerliği nefyettiği ve mefhumundan da selb manası bulunduğu için kelamcılar tarafından sıfat-ı selbiyyeden sayılmıştır. Zira bu sıfatın zıddı olan mümaselet ve müşabehet yani denklik ve benzerlik Allah hakkında muhaldır.⁵⁹² Sıfat-ı selbiyyeden sayılan muhalefetün li'l-havadis sıfatı vahdaniyetten sonra Allah'ı temsil eden en önemli tenzihi sıfat olarak görülmüştür. Zira bu sıfatla Allah'ın yarattığı her şeyin sıfatlarından münezzeh olduğu, ona hiçbir şeyin denk ve benzer olmadığı vurgulanmaktadır. Ne Allah'ın fiilleri hadis olanın fiillerine benzer ne de sıfatları hadis olanın sıfatına benzer.⁵⁹³ Muhalefet doktrinine dayalı olan bu sıfatı hem Kur'an⁵⁹⁴ hem de sünnet gerekli gördüğü gibi akıl da teyit eder. Zira akıl âlemi yoktan var edenin yarattıklarına benzemesini caiz görmez. Zira şayet böyle bir şey caiz olsaydı yaratan ile yaratılan arasında ya surette ya cisimde ya da fiilde bir benzerliğin hâsıl olması gerekirdi. Şayet böyle bir benzerlik söz konusu olsaydı o zaman yaratanın yaratılan gibi kadim değil hadis olması ya da yaratılanın yaratan gibi kadim olması gerekirdi ki bu da Allah ve âlem için muhaldır.⁵⁹⁵ Ayrıca kadim olması gereken bir

⁵⁹¹ Eş'ari, **el-İbane an Usulî'd-Diyane**, s. 19-20.

⁵⁹² Düzgün, **Kelam**, s. 232.

⁵⁹³ Râzî, **Maalimu Usulu'd-Din**, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1984, s. 62.

⁵⁹⁴ "O'nun benzeri gibisi yoktur", **Şuara**, 42:11

⁵⁹⁵ Bakillani, **el-İnsaf**, s. 29.

şeyin yok olması muhal olduğuna Allah yok olmaya mahkûm olan hadis olana muhaliftir.⁵⁹⁶

Mühalefetün li'l-havadis sıfatı kelam disiplininde ayırıcı bir yere sahip olduğu gibi tasavvufta da müstesna bir yere sahiptir. Her ne kadar tasavvuf literatüründe ya da kimi mutasavvıfta teşbih ve teccime mahal veren argümanlara bulunsun da Mela'nın bu konudaki duruşu tamamıyla tenzihidir diyebiliriz. Bu bakımdan Mela'nın divanında muhalefete dayalı çokça tenzihi ifedelere rastlamak mümkündür. Mela divanının birçok yerinde Allah'ın hadis olanlardan münezzehe olduğuna işaret etmiştir. Mela, Allah'ın mahlûkattan muhalif olduğuna onların sahip oldukları her türlü nitelikten münezzehe olduğuna vurgu yapmakla kalmamış Allah'ı mahlukata benzeten teşbihçi ve teccimci zihniyete karşı görüş belirtmekten de geri durmamıştır.

251

Çi zaman û çi mekân û çi cîhat û çi hudûd
Çi meqadîr û tefasîl û hîsabin çi 'eded
Çi münafat û luzûm in çi qîyas û çi mîsal
Ev çi tewlîd û terkîb e çi rûh in çi cesed

Zaman ve mekân yönler ve sınırlar nedir bunlar
Nedir bu ölçüler izahlar hesaplar ve sayılar
Nedir eşyadaki münafat lüzumat kıyaslar ve misaller
Nedir bu terkipler tahliller nedir bu ruhlar ve cesetler

Cizîrî, **Diwan**, s. 220.

Mela, mezkûr dizelerinde kimilerinin Allah'ın zatına izafe ettikleri ama haddi zatında Allah'ın zatiyla bağdaşmadığına inan-

⁵⁹⁶ Râzî, **Maalimu Usulu'd-Din**, s. 49.

dığı nitelikleri reddetmiştir. Zira Mela'ya göre Allah'a atfedilen bu niteliklerin tamamı hadis varlıkların özelliklerindendirler. Oysa Allah hiçbir hadis varlığa denk değildir. Bir başka deyişle hiçbir hadis varlık Allah'a denk değildir ki Allah ile aynı niteliklere sahip olsun ya da Allah hadis olan varlıkların nitelikleri ile nitelendirilsin. Mela, Allah'ı tasvir ederken onun ne olduğunun yanında ne olmadığına da işaret etmiştir. Yani Allah'ın subûti sıfatlarına işaret ettiği gibi selbi sıfatlarına da işaret etmiştir. Yalnız Mela, Allah'ın ne olduğundan çok ne olmadığına daha çok vurgu yapmıştır. Zira ona göre Allah'ın ne olduğunu kavramak akıl karı değildir. Allah'ın ne olduğunu kavramaktan aciz olan akla düşen onun ne olmadığına inanmasıdır. Mela'nın Mutezili düşüncüyü andıran bu yöntemin izlerini divanın çoğu pasajında bulmak mümkündür. Zira Mela'ya göre Allah'ı kısıtlı akli imkânlarla olması gerektiği gibi tanımlanmak asla mümkün değildir.

*Ser bi 'iczê didirit quwwetê derrakeê me
Rece'e'l-'eqlu kelilen we meta qama qe'ed
Hîret û 'iczê serencam idi babê nezerê
Key bi Xaliq nezerê qasirê mexluqê resed
Guftûgoyê me'rîfet çendî Mela peyda bikî
Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired*

Çekemez sıkletini idrakimiz tüm bunları anlamada
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada
Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı
Nasıl anlasın kısır Fehmi ile mahlûk Halik'ini
Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile

Cizîrî, **Diwan**, s. 220-221.

Mela, Allah'ın *Mühalefetün li'l-avadis* sıfatıyla alakalı hem onun ne olduğu hem de ne olmadığına dair divanda çokça gön-

dermelerde bulunmuştur. Mela'nın muhalefet doktrinine dayalı tanrı tasavvurunun en önemli argümanlarından biri Allah'ın ezeli ve ebedi oluşudur. Mela'ya göre Allah, hiçbir mahlûka benzemediği gibi hiçbir mekâna da ait değildir. Allah zatı gereği lem yezeldir. Ona göre zatı gereği havadise muhalif olması gereken Allah hadis varlıklar gibi fani değil herşeyden önce ezeli ve ebedi olmalıdır.

Allah, Ezeli ve Ebedidir

Allah'ın en önemli sıfatlarından biri zatı ve sıfatları ile ezeli ve ebedi olmasıdır. Zira ezeliklik ve ebediliğin zıddı olan fena hadis varlıkların niteliklerindendir. Oysa Allah ontolojik olarak hadis olan tüm varlıklardan bambaşkadır. Zatı ve mahiyeti gereği bambaşka olan tanrının zatı gereği mümkün olan varlıklarla herhangi bir sıfatta müşterek olması mümkün değildir. Zira zatta veya sıfatta vaki olan benzerlik mümamselete yol açar. Bu bakımdan bütün sıfatlarında noksanlıktan münezzeh olan Allah'ın hadis olana özgü sıfatlarla muttâfis olması aklen muhaldir. Mola Ahmed el-Cizîrî Allah'ın zat ve sıfatlarında ezeli ve ebedi olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Allah sehergaha ezel yelmûmê 'işqê şu'le da
Nûra cemel âlem yezel zatê tecellaya xwe da*

Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu
Kendi zatında gösterdi ebedi güzellik nurunu

Cizîrî, **Diwan**, s. 848.

Mela divanın bir başka yerinde de Allah'ın hem zatı hem sıfatları ile lem yezel olduğunu da şu şekilde dile getirmiştir.

*Nehtibûn hukmê sifatan ew ji zatê lem yezel
'Aşiq û ma'şûqi yek bûn şem' û hem perwane bû*

Bilinmez iken henüz zatı lemyezelin sıfatları
Birdi âşık ile maşuk pervane ile mum misali

Cizîrî, **Diwan**, 615.

Mela, divanın müteaddit yerinde Allah'ın hem ezeli hem ebedi olduğuna işaret etmiştir. Bununla beraber Mela, divanının bir başka dizesinde konuyu daha da ileri bir noktaya taşıyarak, aslında Allah için ezel ve ebedin aynı şey olduğunu savunmaktadır. Mela'nın sermediyet tasavvurunda ezeliyet ve ebediyet arasında herhangi bir fark yoktur. Zira kavramsal olarak hem ezel hem de ebed zaman kokan mefhumlarıdır. Oysa Allah her türlü zaman tasavvurundan münezzehtir. Bu nedenle Mela ezeliyet ve ebediyeti içiçe geçirerek Allah için zamansızlığı adeta tek bir noktada birleştirmiştir. Mela, tasavvuf mefkûresinde tasvir ettiği Allah'ın ezel ve ebed ile olan münasebetini şu veciz sözlerle formüle etmiştir.

*Di qîdem da ezel û 'eynê ebed herdu yek in
Sermediyyet we dixwazit ne ezel bit ne ebed*

Ezel ve ebed aynı şeydir kidemiyette
Ezel ve ebed farkı yoktur sermediyette

Cizîrî, **Diwan**, s. 216.

Mela bu düşünceye paralel divanın bir başka yerinde yine ezel ve ebed sıfatlarının aslında kayyumiyet ve deymumiyette bir olduklarına şu şekilde atıfta bulunmuştur.

*Ezel 'eynê ebed yek an di deyyumî û qeyyumî
Tenezzul tête tefsîlê bi anatin we ewqatî*

Kayyum ve daim olana nispetle ezel ile ebed birdir
Vakit içinde vakit mukadder ezeli ilmin tafsilatıdır

Cizîrî, *Diwan*, s. 188.

b.Allah Hiçbir Mahlûkata Benzemez

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yaratan ile yaratılan arasında bir farkın olması için yaratan ile yaratılan arasında hiçbir yönden benzerliğin olmaması gerekir. Bu bakımdan Allah, zatı ve mahiyeti gereği ne cisim ne araz ne de cevherdir. Oysan Allah'tan masiva bütün varlık türleri bu üç şeyden biridir. Allah'ın masiva-dan bambaşkalığı zorunlu olduğu için onun benzersizliği inancın temel ilkelerinden sayılmıştır. Nitekim Allah'ın zati kimliğinin bir özeti olan ihlas süresi Allah'ın birliğine, samediyetine ve tür, cins ve faslının olmadığına işaret ettiği gibi benzersizliğine de özellikle vurgu yapmıştır.⁵⁹⁷ Münezzeh tanrı tasavvurunu inancın temel ilkelerinden sayan tenzihçi düşünürler gibi Mela da Allah'ın yarattığı hiçbir mahlûkata benzemediğini şu şekilde ifade etmiştir.

*Zatê tecella bû li zat bêism û asar û sîfat
Sirra hurûfên 'aliyat xef bû di sitr û perde da
İsim ve eser sıfatsız tecelli edince nuru zatının
Sırrı perdeler arkasında gizlendi yüce âlemlerin*
Cizîrî, *Diwan*, s. 847.

⁵⁹⁷ *Ihlas*, 112:4.

Mela, divanın bir başka yerinde de Allah'ın varlığını ve benzersizliğini güneş metaforu ile sembolize etmiştir.

*Mislê te ma bûne weya ma dibin
Roj ku tecella ye çi hacet delil*

Var mıdır ya da hiç olur mu ki senin eşin
Güneş ortada dururken delil aramak niçin

Cizîrî, **Diwan**, s. 398.

c.Allah Kusursuzdur

Mela için Allah'ın muhalefetün li'l-havadis olması sahîh bir tanrı tasavvurunun tasviri için olmazsa olmaz bir ilkedir. Mela, daha önce Allah'ın ne olduğuna nasıl olduğuna dair subûti sıfatlarına atıfta bulunduğu gibi onun ne olmadığına ve nasıl olmadığına dair de atıflarda bulunmuştur. Mela'nın tanrı tasvirinde Allah'ın ne olmadığına dair tenzihî niteliklerin başında onun her türlü noksan sıfatlardan münezze ve her türlü ayıptan beri oluşudur. Mela, tenzihî zırhıyla tasvir ettiği tanrı tipolojisini şu ifadelerle betimlemiştir.

*Ehsen ji vî wesfê refî' eşkâl û ewda'ên bedî'
Tenit ji nûrê wek reqî' bê 'eyb û neqs û rexne da*

Bu ne harika ulu vasıflar ne ince ne güzel şekiller
Ayıp ve kusurdan uzak nurdan bir rik'a hattı gibidirler

Cizîrî, **Diwan**, s. 884.

Mela, her ne kadar kimi beyitlerinde Allah'ı teşbih ve tec-sime yol açacak kimi antropomorfik betimlemelerle betimlese de yine de onun asıl vurgusu tanrının aşkınlığına dairdir. Mela, kimi zaman Allah'ın idraksizliğini beşerin idrak sınırlarına yaklaştırmak için metaforik nitelemelere yer vermiştir. Oysa Mela'nın tasavvurunda Allah, haddi zatında her türlü beşeri nitelikten mü-nezzeh olduğu gibi her türlü ayıp ve kusurdan da beridir.⁵⁹⁸ Mela, Allah'ın kusursuzluğuna ve her türlü ayıptan beri oluşuna şu ifa-delerle işaret etmiştir.

*Ew kamilê bê'eyb û neqş çerxên bi her yek new' û şexs
Wî yek bi yek anîne reqş tê seb'eê seyyare da*

Kusurlardan beri olan o kâmil eflakı kuvvetle birleştirdi
Yedi gezegenle birlikte onları birer birer raksa getirdi

Cizîrî, *Diwan*, s. 875.

257

d.Allah Mekânsızdır

Kelam terminolojisinde mütemekkin, bir mekânda yer alan demektir. Allah her yerde hazır ve nazır olduğu için ona belli bir mekân tahsis etmek ya da onu belli bir yön ve yere hasretmek mümkün değildir. Zira her mütemekkin olan varlık aynı zamanda mürekkeptir. Her mürekkeb cüzlerine muhtaçtır. Allah samed olduğuna göre muhtaç değildir. Muhtaç olmadığına göre de mürekkeb değildir. Ayrıca şayet Allah mütemekkin olsaydı o zaman temekkün edeceği yere muhtaç olurdu. Bu da beraberinde mekânın ezliyeti prolemini doğurdu. Tüm bu nedenlerden dola-yı Allah mütemekkin değildir diyoruz.

⁵⁹⁸ *Ya ji ser ta bi qedem têki ji 'eyban e bere* (Baştan aşağı beridir bütün ayıp ve kusurlardan)
Cizîrî, *Diwan*, s. 793.

Mütemekkin olmak sonradan yaratılan hadis varlıklara öz-
güdür. Allah ezeli olduğu için mekâna ihtiyacı yoktur. Bu bakı-
mdan hadis varlıklara has olan mekân kavramı Allah için söz konu-
su değildir. Mela, Allah'ın hiçbir mekâna hasredilemeyeceğini bir
başka deyişle Allah'ın lamekân sırrından tecelli sahibi olup
mekândan münezzehtir olduğunu şu dizelerle ifade etmiştir.

*Ji sirra la mekân vacib tenezzül kir di imkânê
Fe eyne'l-'ilmu eyne'l-'eyn we eyne'l-eynu iz la eyn
İmkân âleminde tecelli etti vacibü'l-Vücud lâ mekân sırrından
Nerde ilim nerde zat nerde diye bir şey yok ayrıca nerde mekân*

Cizîrî, **Diwan**, s. 443.

e.Allah Keyfiyetsiz ve Kemiyetsizdir.

Molla Ahmed el-Cizîrî, “*Sirrê Wehdet Ji Ezel*” adlı gazelinin
son dizelerinde Allah'ın keyfiyetsiz ve kemiyetsiz olduğuna dair
zatının hiçbir zaman, mekân, cihet, sınır, ölçü, detay, hesap ve
sayılarla mukayyed olmadığını savunur.⁵⁹⁹ Zira tüm bu nitelikler
sonradan olma yönünden hadistirler. Bu nedenle tüm bu nitelik-
ler yaratanın değil yaratılanların özelliklerindendir. Allah zatı
gereği ezeli ve vacibül'-vücûd olduğu için sahip olduğu sıfatlar da
kendi varlığı gibi havadis olanlara muhaliftir. Mela, ilgili gazelin
devamındaki dizelerde tasvir ettiği münezzehtanrı tasavvurunun
ipuçlarını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermiştir. Buna göre
Allah hadis varlıkların niteliklerine muhalif sıfatlara sahip oldu-
ğundan hadis varlıklar için gerekli olan tüm nitelikler onun için
muhalidir. Örneğin hadis varlıklar için geçerli olan olumsuzluklar
ve gereklikler, mukayeseler ve örnekler, sentezler ve analizler,
hakeza manevi veya maddi bir cisme sahip olma gibi⁶⁰⁰ tüm nite-

⁵⁹⁹ Cizîrî, **Diwan**, s. 220.

⁶⁰⁰ Cizîrî, **Diwan**, s. 221.

likler Allah için vehimden başka bir şey değildir. Bir başka deyişle sonradan varoluşun niteliklerinden olan hiçbir şeyle muttasıf olmayan Allah'a kıyasla vehimden ibaret olan bu niteliklerin hiç birisinin hakikati yoktur.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi kimi mutasavvıfın tasvir ettiği tanrı tipolojinde teşbih ve tecsime yol açan argümanlar bulunmaktadır. Zira kimi mutasavvıfın tanrı tasvirinde keyfiyet ve kemiyet andıran söylemler yok değildir. Bundan dolayı olsa gerek Mela mensubu olduğu tasavvuf erbabının bü türden söylemlerine açıklık getirmeyi gerekli görmüştür. Mela'ya göre aşkın müheyyalasında tanrı için tasvir ettiği suret, gerçek bir keyfiyet ve kemiyet değildir. Zira Allah, hem vahid olan zati keyfiyetiyle hem de baki olan müteaddit sıfatlarının kemiyetiyle münezzehtir. Arif olana görünen suret ise tamamıyla hayalidir. Hayali bu suret, arifin fitri istidadına göre muhayyelesinde şekillenmiş ve çokluk arz etmiştir. Bu bakımdan keyfiyet ve kemiyet Allah'ın değil arifin vasfıdır. Kadim olan Allah'ın vasfı değildir. Zira Allah her türlü keyfiyet ve kemiyetten beri ve münezzehtir. Mela'ya göre arifi bu müşkilden kurtaracak tek yol bir mürşidin rehberliğidir. Şayet arif bir mürşidin önderliğinde yürümezse hakiki sevgiliye nispetle hiçbir hakikati olmayan bu keyfiyet ve kemiyetleri ona atfetmekten kurtulamayacaktır. Zira müşahede âleminde gördükleri onu bu şaşkınlık ve karmaşıklığa sürüklemiştir. Arif'in ruhu mürşidin öncülüğünde Allah'a nispeti mecazi olan bu keyfiyet ve kemiyetlerin kaybolduğu hakiki sevgiliden başka hiçbir şeyin müşahede edilmediği bir makam yükselecektir. Netice itibarıyla arifi tanrı tasvirinde teşbih ve tecsime iten en önemli muharrik güç mürşidsizliktir. Mürşidin ilacından (yol göstermesinden) mahrum kalan her arifin ruhu panzehirsiz ve ilaçsız kalmaya mahkûmdur.⁶⁰¹

⁶⁰¹ Turan, *Melaye Cizârî Divanı ve Şerhi*, s. 687-688.

5.Vahdaniyet

Vahdaniyet inancının odak noktasını tevhid oluşturur. Tevhid, İslam dininde inananın en somut samimiyet göstergesidir. Bu nedenledir ki dinin temel ilkesi konumundaki tevhid akidesini özlü biçimde ifadelendiren Kur'an süresi, muhtevasına Allah'ın birliğini konu edindiğinden İhlas olarak adlandırmıştır. Tevhid, evrendeki tüm inanç ve değerlere sinen, rengini veren sembol ve pratiklere anlam kazandıran kuşatıcı bir güçtür. Bu nedenle varlığı anlamlandırmanın tek yolu, tüm sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen bir tevhid anlayışıyla mümkündür.⁶⁰² Bu açıdan tevhid, insanın zihinsel gelişimi bakımından ulaşılabileceği en zirve anlayış noktasıdır.⁶⁰³

Dinin temel ilkesi olarak tevid, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde mutlak benzersiz olması, hem benzerlikten hem de benzersizlikten münezze bulunması demektir. Zira Allah her yönüyle Ehad'tır. Yani tektir. Vahadineyet sıfatı diğer selbi sıfatlarda olduğu gibi Allah hakkında vabib, zıddı olan taaddud ve tasarruflarında ortağı bulunmak ise muhaldir. Allah, bir başkası kendisine ilave edildiğinde iki olan anlamında bir bir vahid değildir. O kendisi için aklın bir ikincisini tasavvur dahi edemeyeceği bir tektir. Bir başka deyişle o el-vahidu'l-ahad'tır.⁶⁰⁴

⁶⁰² Kozmosta olup biten her şeyi kanun ve kurallarıyla tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin yapabileceği bir şey değildir. Bunun için insan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allahın birliğinin vurgulandığı "İlahınız tek bir Allah'tır. Onundan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir." (Bakara, 2:163) ayetini takip eden ayette bu durum açıkça vurgulanmaktadır. Ayrıca Kura'n'da yüce Allah'ın âlemde kendinden başka bir ilah olmadığı göklerdeki ve yerdeki her türlü hâkimiyetin ona ait olduğunu belirtmesi de tevhidi vurgulamaya yöneliktir. (En'am, 75-76; Sad, 5.)

⁶⁰³ Cizîrî, **Diwan**, s. 333.

⁶⁰⁴ Tevhid inancı kelim disiplininde bel kemiğini oluşturmaktadır. Hatta kelim tarihinin ilk dönemlerinde bu disipline *ilmü't-tevhid* denilmesi tesadüfî değildir. Zira kelamın asıl vurgusu Allah'ın birliğinedir. Bu bakımdan kelim disiplininde yapılan tüm faaliyetler aslında tevhidin iyice anlaşılıp yerleşmesini sağlamaya yönelik bir ameliyeden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan *tevhid/vhdaniyet* İslam inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini ilkedir. Kelam ilminde çekirdek kavram görevi gören *tevhid*, dini unsurların birbirleri ile olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân sağlamaktadır. Ayrıca *tevhid*, başta Allah'ın

Mela, tanrı tasavvurunu şiir diliyle tasvir ederken en çok Allah'ın tenzihi yönüne vurgu yapmıştır. Bu açıdan Mela'nın divanında tasvir ettiği tanrı tasavvurunda baskın olan bir diğer mesele de Allah'ın vahdaniyeti meselesidir. Mela, Allah'ın vahdaniyetini ispat noktasında kelimcilerin ispat yöntemlerine paralel bir çizgi takip ettiği gözlerden kaçmamaktadır. Mela ilk önce Allah'ın zatında tek olduğuna yoğunlaşmıştır. Daha sonra sıfatların çokluğunu zati birliğin çerçevesinde anlamlandırmıştır. Ona göre Allah, zatında bir olduğu gibi hakikati ile ezelden ebede bütün mevcudata şamil olan ve onun vahdaniyetini haykıran bir sistem yerleştirmiştir. Mela, her şeyiyle tek tasavvur ettiği tanrı tasvirini temellendirmek için en fazla vahid ve ahad kavramlarını kullanmıştır. Zira ona göre beşerin hem iç dünyası hem de dış dünyasında var olan hakikatler onun birliğinin şahididir. Bu münasebetle Mela'nın tanrı tasvirinde vahid ve ahad'ın müstesna bir yeri vardır. Mela'da divanda Allah'ın birliğini temellendirmek için bu iki kavramı merkeze alır ve bu iki kavram etrafında vahdaniyete dair düşüncesini temellendirir.

*Sirre wehdet ji ezel girtîye hetta bi ebed
Wahid û ferd e bi zatê xwe wî nînin çu 'eded*

Vahdet sırrıdır kuşatan evreni ezelden ebede
Zatında hem tektir hem birdir taaddüt nerede

Cizîrî, **Diwan**, s. 217.

birliği olmak üzere dinlerin köken olarak birliğini, insanların ve insanlığın birliğini, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliğini ve insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. (Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi**, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 125.) Mela divanında bütün bu birlerin birliğine işaret eden göndermelerde bulunmuştur. Zira vahdet-i vücûd doktrinini benimseyen Mela, özellikle ehadiyet kavramına taalluk eden tüm hususları bu sistem üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

Molla Ahmed el-Cizîrî'ye göre Allah'ın vahdaniyeti, vahdetinin sırrı ve birliğinin hikmeti ezelden ebede tüm kâinatı kuşatmıştır. Yani Allah, ezelden ebede tüm zamanlarda birdir. Zatında tektir. Onun için taaddüt ve çokluk söz konusu değildir. Hakikat bu olmasına rağmen Allah'ın kendini Ehad olarak nitelemesi tamamıyla muhatabın inancını sağlamlaştırmaya ve izah etmeye yöneliktir.⁶⁰⁵ Yoksa Allah'ın vahdaniyetinin ispatı için herhangi bir dilile ihtiyaç yoktur. O zatıyla Ahad'tır, sıfatları ile Vahid'tir.

Kur'an Allah'ın zati birliğini betimlerken hem Ehad hem de Vahid kavramını kullanır. Nitekim Allah'ın zati kimliğini özetleyen İhlas süresinde Allah, "De ki O Ehad'tır" diye Ehad kavramı kullanılırken En'am süresinde "De ki o ilah Vahid'tir" diye Ahad kavramı kullanılmıştır.⁶⁰⁶ Kimi dil bilimciler Ehad ile Vahid'i anlamsal bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Buna göre *Ahad* geçmişe yönelik sonsuzluk *Vahid* ise geleceğe yönelik sonsuzluk anlamındadır. Oysa hem Ehad hem de Vahid Allah'a nispet edildiğinde bölünme (tecezzi, inkisam), artma (tekasür) ve eksilme kabul etmeyen ve benzeri bulunmayan yegâne tek varlık demektir.⁶⁰⁷ Hem vahid hem de Ehad'ta dikkat çekilen birlik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında değil Allah'ın parçalardan (cüz, atom, hücre) oluşan birleşik bir varlık olmadığı, benzeri ve denginin bulunmadığı manasıdır. Bununla beraber kimi âlime göre *Ahad*, her türlü nisbi çokluğu *Vahid* ise adedi çokluğu Allah'tan nefyetme anlamındadır.⁶⁰⁸ Kimileri de *Ahad*'in Allah'ın zatını Vahid'in ise sıfatları bakımından bir olduğuna delalet ettiğini savunmuştur.⁶⁰⁹ Mela ise *Vahid* ile *Ahad*'ı hem aynı anlamda kullanır hem de ikisinin aynı anlama geldiğini şu şekilde ifade eder.

⁶⁰⁵ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi*, s. 774.

⁶⁰⁶ Kuran hem En'am (6:13.) hem Sad (38:66.) hem de Saffat (37:44.)'te Allah'ı Vahid olarak tavsif ederken bir tek İhlas süresinde Ehad olarak betimlemiştir.

⁶⁰⁷ Cürcani, *et-Te'rifat*, s.17.

⁶⁰⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 16.

⁶⁰⁹ İsfehâni, *el-Müfredat fî Ğeribi'l-Kur'an*, s. 21.

*Ferq e wahid ji ehed lê di meqamê semedî
Bi heqîqet ku yek in herdu çi wahid çi ehed*

Her ne kadar sözcüklerde farklı olsa da vahid ile ahad
Lakin gerçekte yoktur farkları birleştirir onları samed

Cizîrî, **Diwan**, s. 217.

Mela, mezkûr beyitte Vahid ile Ehad'ın kavram açısından anlam farkını es geçmemek için '*di meqamê semedî*' kaydını düştüğü görülmektedir. Ona göre her ne kadar Vahid ile Ehad normal şartlarda farklı lafzi biçim ve anlam muhtevasına sahip olsalar da Allah'a nispeten *Vahid* ile *Ahad* arasındaki herhangi bir fark yoktur. Zira Allah, zatını her iki kavramla da nitelemiştir. Buna göre Allah'a nispeten Vahid ile Ehad'ın tek farkı lafzi farklılıktan ibarettir. Yoksa haddi zatında ikisi de birdir ve tek anlamındadır. Mela'nın vahdaniyet tasavvurunda dikkat çeken bir diğer husus da başvurduğu yöntemdir. Zira Mela Allah'ın vahdaniyetini ontolojik açıdan temellendirirken bir takım matamatiksel metotlar kullanmıştır. Nitekim aşağıdaki dizeler Mela'nın bu türden ispat yöntemine iyi bir örnektir.

*Yek bû elifyek bû nuqte kir çend şiklê dî lê zede kir
Her dem peyapey sifre kir bala bi bala rûtbe da*

Bir elif bir nokta idi sonra müteaddit şekiller eklendi
Sıfırlar ard arda geldi basamaklar habire çoğaldı

Cizîrî, **Diwan**, s. 49.

Mela, mezkûr dizeleriyle Allah'ın zati tekliğini kimi matematiksel aksiyomlarla ispatlamaya çalışmıştır. Zira Mela ilgili aksiyomda kâlem ve akla dönüşen Hz. Muhammed'in nurundan kaynaklanan nuru teke indirgeme usulü ile Allah'ın vahdaniyetine işaretetmiştir. Ona göre Allah birdir ve tektir. Tek olduğu için de tek bir nur yaratmıştır. Zatının tek olan nurundan da mutlak olan ilmi tek bir ilim yazmak için tek bir kâlem ve tek bir varlık yaratmıştır. Allah böylece yaratma işinde kimseyi kendine ortak kılmamıştır. Mela ayrıca Allah'ın birliğini vahdet-i vücûd doktrini üzerinden temellendirmeye çalıştığı için ibarelerine farklı bir derinlik kazandırarak bakışları iki farklı noktaya çekmiştir. Mela'nın dikkat çektiği birinci nokta elif metaforudur. Buna göre varlık tek bir rakamdan (elif) ve tek bir noktadan başka bir şey değildir. Öyleyse burada ikisini bir araya getiren bir keyfiyet söz konusudur ki o bu ikisinden her birinin diğeri için bir çıkış ve zuhur başlangıcı olmasıdır. Mela'nın dikkat çektiği ikinci nokta ise zuhurun devam etmesi ve uzayıp gitmesidir. Zira birin aslı noktadır. Bir başka deyişle nokta, birin menşeinin ve uzantısının kendisinde olduğu asıldır. Buna göre nokta, bir (1) rakamının temsilidir. Yani varlığın kendisinden neşet ettiği zattır. Bir başka deyişle nokta ve bir tek bir zattır. Bu da mutlak vahdettir. Nokta ve bir metaforunun bir diğer açılımı da noktanın ilk mucid (ilk illet)'e delalet eden varlığın merkezi 'bir' de veya elif de mucit illetin icat ettiği ve sonu gelmeyen varlığın uzamasıdır. Bu açılıma göre bütün varlık noktada şekillenmiştir. Nokta da varlıkta yaşanan değişim sebebiyle daireye dönüşmüştür. Zira tüm çoklar bir olan aslına dönmek için deveran içindedir. Böylece bir (1) veya (elif)'in uzaması ve iradenin hükmü ile hadis varlıklarda değişim zuhur etti. Hadis varlıklarda yaşanan değişimle baş son ile son da baş ile birleşerek nokta (merkez) bir daire haline geldi.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mela'nın tanrı tasavvurunda vahdaniyetin müstesna bir yeri vardır. Mela tevhid naza-

riyesini temellendirmek için bazen vahdet-i vücûd doktrininin ilkelerine bazen başka başka disiplinlerin istidlal yöntemlerine başvurmuştur. Mela'nın tevhid nazariyesini temellendirmek için başvurduğu yöntemlerden biri de matematiksel aksiyomlardır. Mela bir önceki matematiksel aksiyoma ilaveten farklı bir çözümleme üzerinden meramını anlatmaya çalışmıştır. Mela'nın ikinci matematiksel aksiyomuna göre 'bir' bir başına tektir. Zira 'Bir'den önce veya sonra 'nokta' konulmazsa 'bir' tek başına kalacak. Bu durumda 'nokta' varlıktan ibarettir. Buna göre nokta, bir rakamın (varlığın) varlığının pekiştirilmesi veya sayıların tamamlanmasından sonra zuhur edecek olan ama görünmeyen ve mevcut olmayan bir varlığın pekiştirilmesi anlamındadır. Bir başka açıdan nokta, varlığın kendinden önce gelen rakamla (1) kaim olduğuna açık bir delalettir. Mela bu aksiyomu Hz. Muhammed'in nuru üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre varlığın menşei 'bir' (1) ile kaimdir. Bir'in de bir başkasıyla kaimdir. O başkasının da başka biri ile teselsül aktivitesi ile kaim olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa akıl, mucit illetlerde teselsülü kabul etmez. Mela bu teselsülün iptali için "güzellik ve muhabbet tek bir zat idi sonradan biri diğerinden ayrıldı" diyerek teselsül zincirini 'bir'e kilitlemiştir. Bu birliğin tasavvufu açılımı 'âşık-maşuk birdir' ifadesinde hayat bulmuştur. Aksi halde teselsül illetlerde kaim olur ki bu da mümkün değildir. Mela'nın öngördüğü sonsuza dek sürüp giden bir uzama ve bir yayılma şeklinde değildir. Aksine o sonu baş, başı son ile birleştirerek uzamayı bir çizgide noktalamıştır.

Mela, vahdet-i vücûd teorisiyle temellendirmeye çalıştığı vahdeti tecridi metoduyla ispatlamaya çalışmış ve mutlak vahdet düşüncesini temellendirmek için bu metodu istidlal etmiştir. Mela'nın başvurduğu tecridi metod, aynı zamanda Allah'ın birliğiyle veraber varlık ve yokluğun hakikatine de ışık tutmaktadır. Matematiksel iki rakamdan başka bir şey ihtiva etmeyen o iki

rakamdan biri bir diğeri ise noktadır. Mela'nın vahdet tasavvurunun şekillenmesinde önmeli rol oynayan ise 'noktanın' 'bir' rakamının neresinde olmasıdır. Mela'ya göre nokta bir rakamının sağında bulunur. Bu durumda sonuç (10) olur. Bir (1) rakamı Allah'ı sembolize ettiğine göre (0) sıfır da yokluktan kinayedir. Bu durumda varlık, Allah'ın varlığıyla varlık kazanan şey olmuş olur. Zira rakamın sağ yönünde sıfırlar arttıkça matematiksel olarak rakam da artar ve devam eder. Fakat sıfır, rakamın sol yönüne konulsa sayısal bir artış meydana gelmez. Sıfırlar ne kadar arttırlırsa arttırılsın durum değişmez. Yani 'bir' rakamı bu durumda ebedi olarak 'bir' kalır. Mela, bu hakikate dikkat çekmek için "bir elif ve nokta idi sonra ona müteaddit şekiller eklendi. Sıfırlar ard arda geldi basamaklar çoğaldı." demiştir. Netice itibariyle Mela, farklı disiplinlere özgü argümanlarla vahdet nazariyesini temellendirirken dehasının ve farklı alanlardaki liyakatının üstünlüğünü de tescillenmiş bulunmaktadır.

2.3.2.3.Divanda Allah'ın Birliğine Dair Deliller

Kelam disipliniinde Allah'ın birliğini ispatlamak için kullanılan en önemli delil 'temennu' delilidir. Temenu', men etmek anlamındaki m-n-'a kökünden türetilmiştir. Kelami bir terim olarak temennu' birbirine engel olmak manasındadır.⁶¹⁰ Temennu' delili, bütünüyle Kuran kaynaklı olup üç ayetin muhtevassından istinbat edilmiştir.⁶¹¹ Temennu' delilinin dayandığı temel düşünce, varsayımaya dayalı olarak iki Tanrı arasındaki ilişki niteliğinin tayin ve değerlendirilmesidir. Buna göre şayet iki tanrının var olduğu var sayılınsa, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi tanrı olmak ister. Şayet ezeli kudret sahibi iki tanrı var sayılırsa biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin de istediğinin yerine gelmesi mümkün değildir. Zira birbirine

⁶¹⁰ İsfehani, **Müfredat**, s. 76.

⁶¹¹ **İsra**, 42, **Enbiya**, 22, **Mü'minuun**, 91.

çelişik olanın aynı anda var olması muhaldir. Bir başka deyişle zıtların birleşmesi mümkün değildir. İtmek ile durdurmak da birbirinin çelişigidir. Çelişik iki durumun bir arada bulunması imkânsızdır. Bu durumda ikisinin isteği olmayacağından ikisi de tanrı olamaz. Şayet iki tanrıdan birinin isteği yerine gelmiş diğerrinin gelmemişse isteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrı olmaz. Mela, Allah'ın birliğini temellendirme yöntemlerinden olan temennu' delilini tasavvufi bir formla şu şekilde ifade etmiştir.

*Her yek ew dê yek bimînit ewwel û axir yek e
La cerem nabî du bê ê dê biminit her hebû*

Her daim birdir o muhakkak bir kalır evvel ahir
İmkânsızdır ona ikilik ezelde var olan baki kalır

Cizîrî, **Diwan**, s. 621.

Mela, Allah'ın birliğini temennu' delili ile ispatlarken dikkat çektiği bir diğer husus da neden böyle bir şeye ihtiyaç duyulduğu meselesidir. Yani bütün kainat lisanı haliyle Allah'ın birliğini ikrar ederken buna delil aramaya sevk eden neden nedir? Mela'ya göre Allah'ın birliğini problem konusu yapan en önemli mesele sıfatların çokluğudur. Nitekim Mutezile tarzı kelami ekolleri sıfatların nefyine iten sebep de sıfatların çokluğu ve ezeliyeti olmuştur. Bu nedendir ki Mela, Allah'ın zatına nispet edilen isim ve sıfatların birden fazla oluşu Allah'ın birden fazla olduğu anlamına gelmediğine özellikle dikkat çekmiştir. Mela, zat birliği ve sıfat çokluğunu deniz-dalga metaforu üzerinden ifade etmiştir.

*Yek e derya tu bizan qenci çi mewc û çi hebab
Di eslê da kû hemî av e çi av û çi cemed*

Bil ki deniz aynı denizdir değişse de dalga ve kabarcıkları
Tümünün aslı sudur çözülsede de çözülme de buzulları

Cizîrî, **Diwan**, s. 279.

Mela, deniz-dalga metaforuyla bir taraftan Allah'a isnat edilen sıfatların çokluğu Allah'ın taadduduna delalet etmediğini savunurken diğer taraftan da bu endişeyle Allah'a sıfat isnat etmeyi uygun görmeyen Mutezile benzeri düşünce ekollerine de reddiyede bulunmuştur. Bu nedenle Mela Allah'a isnat edilen sıfat ve isimlerin çokluğunu denizin aslında bir olan çoklu dalgalarına benzetmiştir. Mela, Allah'ın birliğini deniz ve dalga benzetmesiyle temellendirdikten sonra vahadaniyetin sadece zat ve sıfata munhasır olmadığını aynı zamanda Allah'ın hem ulûhiyette hem ubudiyette hem de rububiyette bir olduğuna göndermelerde bulunmuştur. Mola Ahmed el-Cizîrî'nin Allah'ın zat ve sıfatta bir olduğu gibi ulûhiyette de bir olduğuna dair düşüncesi şu dizelerin muhtevasında görmek mümkündür.

*Bil ji siltanê qidem min bi tû îqrarî nehîn
Ger li kaba me nehîn metqeb û bizmarê hudus*

İnanmam tasdik etmem ezel sultanından bir başkasını
Delseler de hudusun matkap ve çivisiyle âşık kemiğimi

Cizîrî, **Diwan**, s. 159.

Mela özetle ubudiyette ve itaatte kadim olan Allah'tan başka hiçbir varlığının varlığını ne ikrar ne kabul edeceğini, sonradan yaratılmış olan hadis varlıkların kendisine reva göreceği en ağır işkencelerinin dahi onu bu düşüncesinden caydırmayacağını ifade etmiştir. Mela, ulûhiyette tevhidi şart gördüğü gibi ubudiyette de ihlaslı ibadeti şart koşturmuştur. Zira Mela'ya göre vahdaniyetin en somut ikrarı kulun ihlaslı ibadetidir. Bu nedenle Mela, ulûhiyet için vahdaniyyeti, vahdaniyet için rububiyyeti, rububiyet için de ihlaslı ibadeti gerekli görmüştür.

*Dil di deryayê qîdem Qaf e bi sabit qedemî
Ger çi daîm li serê ferq e me minşarê hudus*

Kafdağı gibi sabitkademdir gönlümüz ezel denizinde
Sallansa da her dem testeresi hudusun başımız üstünde

Cizîrî, **Diwan**, s. 160.

269

Görüldüğü üzere Mela, Allah'a olan ubudiyetin gerekliliğini ihlas ve muhabbete bağlamıştır. İbadet için ihlası şart koşan Mela düşüncesini tasavvufi bir bakış açısıyla şu şekilde ifade etmiştir. Gönlümüzün ezeliyet denizindeki istikrarı, sarsılmazlığı ve dimdik ayakta duruşu, Kaf dağının istikrarı ve sarsılmazlığı gibidir. Bu fani dünyanın bin bir çeşit mihnet bela ve musibetleri başımıza musallat olsa bile gönlümüzü etkilemez, bizi bu inançtan çevirmez ve en ufak bir sarsıntı geçirmemize neden olamaz. Yani bu fani dünyanın akla hayale gelmeyen bela ve musibetlerine maruz kalsak da başımıza haddi hesabı olmayan felaketler gelse de gönlümüz, kadim olan Allah'ın muhabbetinden zerre kadar uzaklaşmaz ve bu yakıcı aşkta en ufak bir sarsıntı göstermez.⁶¹²

⁶¹²Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 246.

Mela, Allah'ı uluhiyet ve ubudiyette birlediği gibi huşu, tazarruu ve ilahi emre teslim olmanın da gerekliliğine de işaret etmiştir.

*Çi bi kuştin çi bi hiştin tu ku ferman bikirî
Ez bi hukmê te xweşim Ahmedu 'ebdun we reqîq*

Öldürsen de bıraksan da birdir emr u ferman senindir
Razıyım ben hükümüne çünkü kulun Ahmed kölendir

Cizîrî, **Diwan**, s. 360.

Temsiliyeti teslimiyete önceleyen Mela mealen şöyle der: Ey Sevgili, hakkımda vereceğin emre ve çıkaracağın hükme razıyım. Ona hiçbir itirazım söz konusu değildir. Bundan bir şikayetim de olamaz. Çünkü bu hükümle mahkûm olan Ahmed senin kulun ve kölendir. Onun sultanı ve efendisi sensin. Kölenin efendisine itiraz hakkı var mıdır? Elbette ki yoktur. Köleye düşen teslimiyet ve emre itaattir.⁶¹³ Mela, tevhid nazariyesini tamamlarken bu hususta vahid olan Allah'tan dua ve istianede bulunmayı da ihmal etmeyerek Fatiha süresinde profili çizilen⁶¹⁴ Allah'a sadık bir kul olduğunu tescillemiştir.

2.3.2.4. Allah'ın Me'ani Sıfatları

Kelam terminolojisinde Allah'ın zatı ile kaim olan ve insan zihnine O'nun zatının anlaşılması hususunda yeni bir mefhum ve mana kazandıran sıfatlara *Sıfat-ı Maaniyye* denir. Bu sıfatlara ayrıca *Sıfat-ı Zatiyye*, *Sıfat-ı Sübutiye* ve *Maneviyye* denilir. Allah'ın sübuti sıfatları O'nun isimleriyle ilgili olarak çok olmakla birlikte birçok isim ve sıfatın anlamları bir diğerinin içinde var kabul edilerek bir indirgeme yapılmış ve bunlar genel bir kabulle yedi veya

⁶¹³ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi**, s. 585.

⁶¹⁴ Cizîrî, **Diwan**, s. 291.

sekiz olarak belirlenmiştir. Buna göre maani sıfatlar Eş'arilere göre yedi, Maturidilere göre ise sekiz tanedir. Bunlar *Hayat, İlim, Semi', Basar, Kudret, İrade, Kelam* ve *Tekvin* sıfatlarıdır. Eşariler *Tekvin*'i müstakil bir sıfat saymayarak onu *Kudret* sıfatının eşyaya taalluku olarak yorumlarlar.⁶¹⁵

Mela, Allah'ın zatına nisbet edilen ve onun ne olduğunu ifade eden sıfatların sayısı hakkındaki görüşü mensubu olduğu kelami ekole paraleldir. Yani Mela'ya göre de sübuti sıfatların sayısı yedidir. Mela divanında yedi olarak kabul ettiği sübuti sıfatlardan sadece dört tanesine yer vermiştir. Mela'nın düşüncesinde sübuti sıfatların yedi olduğuna dair en önemli delil şu beyittir.

*Eşya di 'ilmê bân zuhûr isman ji Feyza ismê nûr
Teqwîmi besin bêqusûr hukmê sifâtê seb'e da*

İsm-i Nur'dan aldı feyzini göründü eşya ilim aynasında
İntizama girdi kusursuzca yedi sıfatın hükmü içinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 860.

271

Mela sübuti sıfatları yedi olarak kabul etmesine rağmen direkt veya dolaylı yoldan işaret ettiği maani sıfat sayısı dördüttür. Bunlar *Kudret, İlim, İrade* ve *Semi'* sıfatlarıdır.

Kudret

İlahi bir sıfat olarak kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması, bütün evrende irade ve ilmine uygun tesir ve tasarrufta bulunmaya kadir olması demektir. Kudret sıfatı Allah hakkında vacib, zıddı olan acz mümtenidir. Kadim olan Allah'ın hadis olan âlemi yaratmış olması onun kudret sıfatının en somut ispat delili-

⁶¹⁵ Düzgün, **Kelam**, s. 234.

dir. Çünkü kudret olmadan yaratma olmaz, yaratma olmadan mümkün varlık olan hadisler vücuda gelmez. Hadis varlıkların mümkün ve aciz oluşu yaratıcıların vacib ve kadir olduğunu gösterir. Zira eser müessirinin şahidi olduğu gibi fiil de sahibinin fiile muktedir olmasını gerektirir. Mela, divanın birçok yerinde Allah'ın kudret sıfatını kâinat üzerinde tecelli eden eserleri üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Mela'ya göre âlemde zihinleri hayrete düşüren intizam, eserin müessiri olan üstün kudrete sahip olan yaratıcı gücün varlığına işarettir. Nitekim Gazzali, âlemde sergilenen düzen ve intizamın Allah'ın kudret sıfatına delil oluşunu mantıki bir kıyasla şu şekilde formüle etmiştir. Muhkem, sağlam ve düzenli olan her fiil kudret sahibi bir failden meydana gelir. Âlem de muhkem, sağlam, düzenli ve tertiplidir. Öyle ise âlemin kadir olan bir fail tarafından yaratılmış olduğunda şüphe yoktur.⁶¹⁶

Mela kalamcılarının Allah'ın sıfatı olduğunda ittifak ettikleri kudret sıfatını sübuti bir sıfat olarak kabul eder. Mela'ya göre Allah'ın kudret sıfatı o kadar kapsayıcı ki Allah dilemedikçe kulun kuvvet ve istitaati hiçbir şeyi gerçekleştirmeye güç yitiremez. Bu nedenle Mela mahlûkun istitaatini halık olan Allah'ın kudret sıfatına bağlamıştır. Zira ona göre mahlûk olan kul ne kadar irade ederse etsin halık olan Allah'ın kudreti kulun iradesine refakat etmedikçe bir şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. Mela, Allah'ın hem icad etmede ve âdemde güçlü kudret sahibi olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Bê qudretê tu quwetê mexluqî çi kit
Memnû'e li nik 'eqî ku bikit te's'îrê
Mahlûkunun kuvveti ne yapsın olmadan kudretin
Eşya üzerindeki tesiri aklen muhaldır muhlukun
Cizîrî, Diwan, s. 756.*

⁶¹⁶ Gazzali, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, s. 123.

İlim

ilim bilgi, bilim ve marifet demektir. Allah'ın ilim sıfatı onun mevcüd, madum, olmuş olmakta olan ve olacak olan, açık ve gizli her şeyi bilmesidir. İlim sıfatı da diğer sübuti sıfatlar gibi Allah için vacip zıddı olan cehalet isemuhaldır. Eş'ari kelimciler Allah'ın ilim sıfatının bütün mefhumatı kapsadığını savunurlar. Buna göre Allah'ın ilim sıfatı hem mevcüd'a hem madum'a hem caiz'e hem de mümkün'e taalluk eder.⁶¹⁷ Eş'ari kelimcilerinden olan Abdulkadir el-Bağdadi'ye göre Allah'ın ilmi zaruri, mükteseb, istidlal ve nazara dayalı olmayan tek bir ilimdir. Ayrıca Allah'ın ilmi hem olanı hem olmayanı hem de olacak olanı ihata eder nitektedir.⁶¹⁸ Mütakellimler, Allah'ın ilim sıfatını bu âlemdaki her şeyin düzenli bir şekilde yaratılmış olmasından hareketle isbata çalışmışlardır. Âlemde gözlemlenen düzen Allah'ın kusursuz ilminin en somut delilidir. Zira en ince detayına kadar ince bir hesapla dizayn edilen kâinat düzeninin ilim sıfatından yoksun biri tarafından yaratılması mümkün değildir.⁶¹⁹

273

Mela, Allah'ın ilim sıfatını daha çok zaman kavramı üzerinden temellendirmiştir. Mela'ya göre ilmi, dünü, bugünü ve yarını; olanı, olmayanı ve olacak olanı ihata eden bir zat ancak her şeyiyle kadim olan bir zat olabilir ki o da Allah'tır. Mela, zamanın hal, mazi ve istikbal açısından Allah'ın kadim ilminde bir olmasını Allah'ın sonsuz ilim sahibi olduğuna delil göstermiştir. Zira üç zaman dilimini tüm malumatıyla bilen biri ancak sonsuz ilim sahibi olabilir.

⁶¹⁷ Teftezani, **Şerhu'l-Mekasid**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1979, II, s. 90.

⁶¹⁸ Bağdadi, **Usulu'd-Din**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 95.

⁶¹⁹ Düzgün, **Kelam**, s. 235.

*Hal û musteqbel û madî di xwe de têk yek in
Subhi mewcûd e bi 'eynê xwe di êvarê hudus*

Geçmiş, hal ve istikbal tümü birdir aslında bunların
Haddi zatında mevcuttur sabah akşamında hudusun

Cizîrî, **Diwan**, s. 164.

Mela, mezkûr dizelerde tasavvufi meşrebine uygun bir söylemle Allah'ın alim oluşunu şu şekilde formüle etmiştir. Allah-zaman münasebeti açısından şimdiki zaman, gelecek zaman ve geçmiş zaman haddi zatında birdir. Kadim olan Allah'a ve onun ilmine nisbeten bunlar arasında hiçbir fark yoktur. Allah'ın ezeli ilminde zaman ecreleri arasında hiç bir başkalık söz konusu değildir. Oysa zamanın mefhumundaki farklılık ve başkalık, haddi zatında fani olan kâinatın akşamında mevcuttur. Buna göre bütün zaman evrelerini aynı noktada birleştiren bir ilim kadim bir ilimdir. Bu ilimle âlim olan ise ezeli ve ebedi âlimdir. Bu nitelikte olan da bir tek Allah'tır. Zira Allah, mevcudatı henüz varlık bulmadan bilendir. Onlara belli şekil ve suret verendir. Mela, Allah'ın ezeli ilmi ile daha vücûd bulmadan bütün mevcudatı bildiğini şu şekilde ifade etmiştir.

*Eşkâl û xetên dîrê nûqte' ilm in
Ev neqş û mîsalên di xeyalatê 'edem da*

Yokluğun hayal âleminde görünen nakış misali suretler
Senin ezeldaki ilahi ilimden birer noktayı işaretler

Cizîrî, **Diwan**, s. 51.

Mela, varlığın var olmadan yokluk hayalinde mevcut olduğunu savunur. İster ulvi ister süfli olsun melekût ve mülk âlemin-

deki varlıklardan ibaret bulunan her türlü nakış ve suretler kadim olan ilahi ilim noktasından neşet etmiştir. Bütün varlıklar var olmadan önce yokluk aynasında birer şekil ve çizgiden ibarettir. Varlıkların daha öncesinde var olduklarının en somut delili ise Allah'ın ezeldeki ilmine uygun olarak varlık sahnesinde zuhur etmeleridir.⁶²⁰ Sonuç itibariyle Mela'nın tanrı tasavvuruna göre Allah'ın ilim sıfatı, kadim olmakla bütün zaman dilimleri ile mevcudatı kapsar niteliktedir.

İrade

Kelam ilminde ilim ve kudret sıfatlarından ayrı müstakil bir ilahi sıfat olarak *irade* şöyle tarif edilir. *İrade*, Allah'ın her mümkünü caiz olan sonsuz ihtimal, yön ve zamanlardan birine fiil veya terk cihetiyle tahsis etmesidir. Bir başka deyişle irade, Allah'ın eşya hakkında onu yapma ya da yapmama hususunda karar kılmasıdır. Allah'ın irade sıfatının ayırıcı özelliği sadece caiz ve mümkün olan şeylere taalluk etmesidir. Zira Allah'ın irade sıfatı vacib ve muhala taalluk etmez. Çünkü vacib ve müstehil olan şeylerin vücûd ve âdemleri zatlarının gereğidir. Zatinın gereği var veya yok olan şeylerde iki taraf yoktur ki irade sıfatı birini diğeri-ne tercih etsin.⁶²¹

Allah'ın diğer sıfatları gibi irade sıfatı da Allah'ın ezeli sıfatlarındanidir. Allah, ezelde mürid olmayıp hadis bir iradeyle mürid olursa o hadis irade kendisini meydana getiren bir başka iradeye muhtaç olur. Şayet bu irade hadis olduğu halde bir muhassısa yani tahsis ediciye ihtiyaç duymaz denilirse o zaman âlemin de tercih edici bir muhassıstan müstağni olması gerekir ki bu da muhaldir.⁶²² Mela, ilahi sıfatlar konusunda müntesibi olduğu Eş'ari ekolünün çizgisini takip etmiştir. Bu nedenle Mela, Eş'ari

⁶²⁰ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanî ve Şerhi*, s. 202.

⁶²¹ Düzgün, *Kelam*, s. 238.

⁶²² Cüveynî, *el-İrşad ile Kavâtî'l-Edille fî Usulî'l-İtikad*, s. 17-18.

mütekellimlerin kalam-i düşüncesine paralel tasavvufi bir bakışla Allah'ın irade sıfatını *Faalun lime yurid* ayeti üzerinden temellendirmiştir.

*Teqada weh dikir hikmet ku çerx û lewleb û bab in
Huwe'l-Fa'alu la texter bi esbabin we alatî
Rabbani hikmet bu şekilde devranını ister çarh-ı feleğin
Faal-i mutlak odur çünkü etkisi yok cihaz ve sebeplerin
Cizîrî, Diwan, s. 708.*

Mela'nın tanrı tasvirinde Allah her şeyiyle mükemmeldir. Buna göre mürid olan Allah, ilahi hikmet ve rabbani takdiri ile feleklerin sürekli dönmesini, kâinatın sürekli bir hal üzerine sabit kalmamasını, devamlı hareket ve değişim içinde olmasını irade ettiği için böyle olmuştur. Mela'ya göre âlemde eşyanın aynı minval üzere sabit kalmaması ilahi iradenin en somut tezahürüdür. Sebepler ve vasıtalar ise görelidir. Bu nedenle bir şey olmuşsa ya da olacaksa bu takdiri ilahinin iradesiyledir. Hiçbir varlık ve oluş onun iradesinden bağımsız değildir. Bunun için kişi sebep ve vasıtalara aldanmamalıdır. Zira her şey Allah'ın takdir ve iradesiyle vuku bulmuştur. Âlemde cereyan eden bütün hadiselerin, meydana gelen her şeyin yegâne takdir edicisi ve düzenleyicisi Allah'tır.⁶²³

Mela'ya göre Allah'ın irade sıfatı kadim bir sıfattır. Bu sıfat eşyanın yaratılacağı özelliğinin bilinmesiyle alakalı olup ezelden beri mevcuttur.⁶²⁴ Mela ayrıca Allah'ın irade sıfatının kendisi için vacib olduğunu iddia eder. Zira havadisın iradeye uyun yaratılması için halığın mürid olması şarttır. Yalnız bu şartlık Mutezilede olduğu gibi Allah için bir zorunluluk değildir. Zira Mela'nın tasavvurunda Allah, yapmak istediği şeyi yapmakta mutlak tasarruf sahibidir. Ayrıca Allah irade sıfatıyla bir şeyi irade ettiği zaman

⁶²³ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi*, s. 311.

⁶²⁴ Cizîrî, *Diwan*, s. 132.

bir başkasının etkisinden etkilenmez. Çünkü o her şeyinde mutlak muridtir.

*Yâri dê hâkim bitin qewlê reqîban guh nedit
Şahê mülkê dilberê dê fa'ilek muxtari bit*

Hâkim olan sevgilinin rakiplerine kulak asması gerekmez
Aşk mülkünde şah olan muhtardır onu kimse engelleyemez

Cizîrî, **Diwan**, s. 108.

Semi'

Sözcük anlamıyla *semi'*, işitmek demektir. İlahi bir sıfat olarak da Allah'ın işitmesi anlamına gelir. Kelamcılara göre *semi'* sıfatı Allah hakkında vacib, zıddı olan sağırılık muhaldir. İradede olduğu gibi *semi'* sıfatı da maduma değil mevcuda taalluk eder. Ayrıca Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli olan *semi'* sıfatı herhangi bir işitme organına gerek duymaksızın vardır.⁶²⁵ Eş'ari kelamcılara göre *semi'* sıfatı ilim sıfatına mebni zaid bir sıfattır.⁶²⁶ Bir eş'ari olan Mela da Allah'ın *semi'* sıfatını ilim sıfatıyla bağlantılı olarak ispatlamaya çalışmıştır. Mela'ya göre Allah'ın *semi'* oluşu, kulun kalbinin derinliklerinde cvelan eden hislerden, dışa vurmadığı gizli düşüncelere kadar bütün mesmuatını duyduğu anlamındadır.

*Ney dūr e hebîbê me çi feryad û fixan kin
Wî guh li demîra dil e awazi çi hacet*

Uzak değil bize sevgili niye bunca fiğan u feryad
Kulağı gönlümüzde bağırıp çağırmaya ne hacet

Cizîrî, **Diwan**, s. 124.

⁶²⁵ Abdulkahir Bağdadi, **Usulu'd-Din**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 85.

⁶²⁶ Râzî, **Maalimu'l-Usuli'd-Din**, s. 60.

2.3.3.Kelam ve Tasavvufîta Zat-Sıfat İlişkisi

Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu konusunda bütün İslam düşünürleri ittifak halindedirler. Ancak bu sıfatların ilahi zatla ilgilerinin keyfiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Zat-sıfat ilişkisi konusunda mevcut olan ihtilaf, sadece Allah'ın Âlim, Kadir, Semî", Basir olması gibi sübutî sıfatlarla alakalıdır. Selbi ve fiili sıfatlar hususunda ise her hangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Kelam ilminde zor bir mesele olarak vasıflandırılan bu mesele İslam düşüncesinde özellikle Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir tartışma konusudur.⁶²⁷ Tamamıyla aklî olan Zat-sıfat ilişkisi konusu Eş'arîlerin iddiasına göre Mutezilenin ortaya çıkmasıyla başlamıştır.⁶²⁸ Zira ne Kur'an'da ne de sünnette bu konuya dair herhangi bir bilgi ya da bulgu bulunmamaktadır. Ayrıca İslamın ilk dönemlerinde de bu konu hakkında herhangi bir münakaşa mevzu bahis edilmemiştir.⁶²⁹

Zat-Sıfat konusundaki ihtilafın nirengini zatın birliği ve sıfatların çokluğu oluşturmıştır.⁶³⁰ Zira genel kabule göre sıfatların çokluğu Allah'ın zatında çokluğu gerektirmediğidir. Bu münasebetle hem İslam filozofları hem de kelamcılar, Allah'ın zatında kesret olmadığını ve fiillerinin kesreti gibi isimlerinin ve sıfatlarının kesretinin de zatta bir tecezzi veya taaddud ifade etmeyeceğinde müttefiktirler. Bu durumda problem, doğrudan doğruya Allah'ın mutlak birliği, zatıyla sıfatlarıyla herhangi bir varlığa benzemekten münezze oluştuyla alakalıdır desek yeridir. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin zat-sıfat konusundaki düşüncesine geçmeden

⁶²⁷ Taftazani, **Şerhu'l-Mekasid**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1979, s. 46.

⁶²⁸ Eş'ari, **Makalat**, s. 47.

⁶²⁹ Abdullatif Harputi, **Tenkihu'l-Kelam**, s. 204.

⁶³⁰ Filozofların büyük çoğunluğu evrenin bir yaratıcısının olduğu görüşündedir. Ancak konu tanrının mahiyeti probleminde geldiğinde çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle tanrının zatının nasıl olduğu konusunda dinler ve ilahiyatçı filozoflar farklı açıklamalar yapmıştır. Allah'ın isimleri ve sıfatları yoluyla tanınabileceği İslam düşüncesinde genel kabul gören bir metottur. Mutezilenin zat-sıfat ayrımında, konunun kadimlerin çokluğuna götüreceği endişesini bir taraf bırakacak olursak Ehl-i Sünnet ekollerinin tamamında sıfatlar ne zatın aynı ne de gayrı olduğu görüşü hâkimdir.

evvel, kelim ekollerinin konuya yaklaşımlarını ana hatlarıyla izaha kavuşturmakta yarar vardır.

Çoğu kemacıya göre zat-sıfat ilişkisini problem konusu yapan düşünce ekolü muteziledir. Bilindiği gibi Mutezile kelam paradigmasını beş ana prensip (el-usûlü'l-hamse) üzerine tesis etmiştir. Bu beş prensibin ilki tevhid'tir. Tevhid konusu Allah'ın sıfatları meselesiyle yakından alakalıdır.⁶³¹ Mutezileye göre Allah'ın sıfatları vardır. Anca bu sıfatlar onun zatı üzerine zait değil zatıyla mündemiçtir. Sıfatları inkâr etmeyen Mutezile, sıfatların Allah'ın zatından ayrı bir takım manalarının olmasını kabul etmeyip onların zatın aynı olduğunu savunmuştur.⁶³² Allah'ın zatından ayrı ezeli sıfatların varlığını kabul etmeyen Mutezile, bu görüşünü şu iki esas üzerine kurmuştur. Birincisi şayet Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse o vakit bu sıfatlar ya hadis ya da kadim olmalıdır. Allah'ın sıfatları hadis olmayacağına göre kadimdirler. Oysa kâdem sadece Allah'ın zatına mahsusur. Buna göre Allah'ın zatından ayrı kadimlerin varlığı, birden çok kadimin varlığını gerektirir. Oysa bu tevhide aykırı olduğundan dolayı muhaldir.⁶³³ İkincisi Allah'ın zatından ayrı sıfatların varlığını kabul etmek Allah ile diğer varlıklar arasında benzerliğe neden olur. Zira zat-sıfat ayrılığı ve gayrılığı cismani varlıkların özelliklerindendir. Bu durumda Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı onun cisim olmasını gerektirir ki bu da Allah için muhaldir.⁶³⁴ Var olan bu çıkmazdan dolayı mutezile problemi iki farklı metotla çözmeye çalışmıştır. Birinci metad selb metodudur. Selb metodu, ilahi sıfatları selbi manaları ile izah ederek onların ifade ettikleri müspet manaları alınmadan, zıtları olan selbi manalarını Allah'tan nefyetmesidir. İkinci metod da ahval nazariyesidir. Ahval nazariyesi, mevcut bir şeye bağlı bulunan bu nedenle de müs-

⁶³¹ Hasan Carullah Zuhdi, **el-Mutezile**, Daru't-Turas, Kahire, 1947, s. 61.

⁶³² Ali Sami en-Neşşar, **Neşetü'l-Fikru'l-Felsefi fi'l-İslam**, İskenderiyye, 1965, II, s. 467.

⁶³³ Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1975, s. 44-45.

⁶³⁴ Kadı Abdulcebbar, **Şerhu Usul-i Hamse**, Matbaatü'l-İstiklal, Kahire, 1965, s. 162.

takil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen vasıf halleri zatın aynısı olmadığı gibi gayrı da ve zatın ötesinde müstakil bir mana da olmadığıdır.⁶³⁵

Zat-sıfat ilişkisi hususunda bir diğer yaklaşım da Ehl-i Sünnet yaklaşımıdır. Ehl-i sünnetin ittifakına göre Allah'ın sıfatları ezeli ve sıfattan mücerret zat üzerine zaittir. Onlara göre Allah'ın zati sıfatları zatının ne aynı ne de gayrı olan, kendi zatiyla kaim ve kadim manalardır.⁶³⁶ Ehl-i Sünnete göre Allah'ın sıfatları zatının aynı değildir. Zira sıfatları zatla aynileştirmek, sıfatları inkâra götürdüğü gibi muhal bir durumun ortaya çıkmasına da neden olur. Zira Allah'ın zatı tek, sıfatları ise çoktur. Şayet Allah'ın sıfatları zatının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda sıfatlar ya zatın tamamı ya da cüzü olur. Sıfatlar zatın tamamı kabul edilirse o zaman zat ile sıfat bir tek şey olmuş olur. Bu tek olan şey de hem zat hem de zatın sıfatı olur ki bu da aklen muhaldir. İkinci ihtimale göre şayet sıfatlar zatın tamamı değil de cüzü kabul edilirse o zaman Allah'ın zatının mürekkebe olması gerekir ki bu da Allah için muhaldir. Bu iki çıkmazdan dolayı Ehl-i sünnet Allah'ın sıfatlarını zatı üzerine zait olduğunu savunmuşlardır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mutezileyi sıfatları ta'tiline sevk eden en önemli neden teaddudi kudema endişesidir. Ehl-i Sünnet, Mutezilenin taadudi kudema endişesini şu şekilde bertaraf etmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnete göre Allah'ın zatı, sıfatlarının muktezası değil bilakis sıfatları zatının muktezasıdır. Çünkü Allah bizatihi vacib bir varlıktır. Vacip olan bir varlık bir başka varlığın muktezası olmaz. Kısacası Ehl-i Sünnet, Allah'ın zatiyla sıfatları arasındaki ilişkiyi şöyle formüle etmiştir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarını zatı ile aynileştirme düşüncesini sıfatların inkârına yol açacağına red etmiştir. Ayrıca sıfatları zattan ta-

⁶³⁵ Zuhdi, **el-Mutezile**, s. 61.

⁶³⁶ Taftazani, **Şerhu'l-Mekasid**, s. 343.

mamen bağımsız yani sıfatları zatın gayrı görüşünü de vacibü'l-vücud olan Allah'ın zatından başka müstakil kadimlerin varlığını çağrıştırdığından dolayı reddetmiştir. Ehl-i sünnet, sıfatlar Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrıdır şeklinde formüle ederek iki uç yaklaşım arasında vasat bir metod geliştirmiştir. Buna göre sıfatlar, Allah'ın zatıyla kaim ve onunla mevcuttur.⁶³⁷

Zat-sıfat hususundaki bir diğer yaklaşım da tasavvufi yaklaşımdır. Tasavvuf düşüncesinde Allah, varlığın ilk mertebesi olduğu için zatı bilinemez.⁶³⁸ Tasavvuf düşüncesine göre Allah, varlığın birinci mertebesi olan mutlak varlıktır. Zatı kendiliğinden vardır. Allah var olmak için hiçbir şeye muhtaç değildir. Onun zatının dışındaki her varlık mukayyettir. Bu nedenle Allah kendi zatı ile kaim iken âlem ise onun zatı ile var olmuştur. Tasavvufta zat-sıfat ilişkisi tamamıyla Vahdet-i vücud doktrini üzerine inşa edilmiştir. Vahdet-i vücud doktrininde tek mutlak varlık Allah'tır. Bir başka deyişle varlık tektir, varlık birdir, o da Allah'tır. Mutlak bir olan Allah haricindeki sonsuz oluş ve dönüşümler, mutlak varlığın sıfat ve esmasının tecelli ve tezahürlerinden başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi tasavvuf düşüncesindeki zat-sıfat ilişkisi ile Ehl-i Sünnet kelmacılarının zat-sıfat anlayışı arasında bağdaştırılamayacak kadar net bir çelişki görülmemektedir.⁶³⁹ Bu açıdan Mela'nın Ehl-i Sünnet düşüncesi ile tasavvuf düşüncesini nasıl telif ettiği ilginç bir konu olmalıdır.

⁶³⁷ Mevlüt Özler, **Kelam**, s. 412.

⁶³⁸ Tasavvuf düşüncesinde Allah, varlığın ilk mertebesi olduğu için zatı bilinemez. Ancak kendisini sevmesi, bilmesi ile varlık mertebeleri oluşmaya başlamıştır. Varlığın ikinci mertebesi ise bilinemez olduğu anlamına gelen a'ma kavramıyla ifade etmiştir. Daha sonraki mertebelerde varlık misal âleminden şahadet âlemine geçmiştir. Dolayısıyla varlık, Allah'ın esma ve sıfatının tecelli ve tezahüründen başka bir şey değildir.

⁶³⁹ Ahmet Ceylan, "**Mele Ahmed^{Ad} Cizîrî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi**", s. 1-2.

2.3.3.1.Molla Ahmed el-Cizîrî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanının hemen her sayfasında vahdet-i vücud düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Bu nedenle Mela, çoğu dini meseleyi bu doktrinin esasları üzerine kurmuştur. Mela zat-sıfat ilişkisini işlerken de vahdet-i vücud nazariyesiyle hareket ettiği gözlerden kaçmamaktadır. Örneğin Mela Allah'ın zatı ile kayyumiyet vasfını ilişkilendirirken elif sembolizmini kullanmıştır. Buna göre elif metaforu, Allah'ın zat ve kayyumiyetini, varlığın vucuda gelmesini ve varlığını devam ettirmesinin mutlak kaynağının sembolüdür.⁶⁴⁰ Elif de birden kinaye olduğuna göre demek ki zat ve sıfat birdir ve tektir.

282

*Allah sehergaha ezel yelmûmê 'ışqê şu'le da
Nûra cemal âlem yezel Zatê tecellaya xwe da*

Ezel seherinde yaktı Allah aşk mumunu
Kendi zatında gösterdi ebedi güzellik nurunu

Cizîrî, **Diwan**, s. 27.

Mela, metaforik söylem, tasavvufi anlayış ve şiirsel bir üslupla Allah'ın zatının sıfat ve varlıkla olan ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır. Allah, ezelin seherinde aşkın kandilini yakmıştır. Ayrıca Allah zatını, ebedi cemalinin güzelliği ile mahlûkata göstermiştir. Eş bir deyişle Allah kendisini, nurunun güzelliği ile varlıkta göstermiştir.⁶⁴¹ Bu bakımdan Allah'ın varlığının temasına vesile olan aşk da ezelidir.⁶⁴² Allah ezeli cemalinin nurunu zatıyla

⁶⁴⁰ Cizîrî, **Diwan**, s. 848-849.

⁶⁴¹ Zivingî, **el-'İqdu'l-Cevheri fî Şerhi Divanü's-Şeyh el-Cezerî**, s. 847.

⁶⁴² Abdusselam Cezerî, **Şerhi Divanü's-Şeyh el-Cezerî**, s.434.

tecelli ettirdi ve ebede kadar devam ettirecektir. Bu nedenle âlem var oldukça ilahi kudretin cemali varlıklarda tecelli edecektir.⁶⁴³

*Zatê tecella bû li zat bêism û asar û sîfat
Sirra hurûfên alîyat xef bû di sitr û perde da*

İsim ve eser sıfatsız tecelli edince nuru zatının
Sırrı perdeler arkasında gizlendi yüce âlemlerin

Cizîrî, **Diwan**, s. 27.

Mela vahdet-i vücüd nazariyesine uygun bir söylem tarzıyla Allah'ın zatının isimsiz, belirtisiz ve vasıfsız varlıkta tecelli ettiğini, ulvi âlemlerin sırları, bilinmeyen gayb âleminin perdeleri arkasında gizlendiğini savunmuştur. Buna göre Allah'ın isimsiz, sıfatsız ve esersiz tecellisi, zatından başka hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir ki bu da a'ma halidir.

283

*Zatê muqeddes bû wucûd cûşiş ne da bû behrê cûd
Wesf û idafat û quyûd yek jî tecellayê ne da*

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi zat-ı mukaddes var idi
İzafet, kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi

Cizîrî, **Diwan**, s.847.

*Husn û cemaîlê xwest evîn vêkra di yek zatî cevîn
Nûra qadîm bû 'îşq û vîn van lê kir naz û 'îşwe da*

Güzellik aşkla birlikte olmayı isteyince birleştiler tek zatta
O kadim nur dönüşünce aşk ile sevgiye işvelendiler birlikte

Cizîrî, **Diwan**, s.848.

⁶⁴³ Ahmet Ceylan, "Mele Ahmed^{Ad} Cizîrî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi", s. 5.

Görüldüğü üzere Mela, varlık konusundaki düşüncesini tasavvufi meşrebi olan vahdet-i vücüd doktrini üzerinden temellendirmiştir. Mela'ya göre varlığın kaynağı olan cömertlik denizi kaynamadan önce zat var idi. Zat-ı var iken, varlığın özellikleri, eşyanın birbirleriyle olan nisbetleri ve onları diğer varlıklardan ayıran vasıfları yoktu. Yani var olan bütün nitelikler varlıklarını zatın varlığına borçludur. Zira varlıkların vücuda gelme nedeni de illeti de bir tek odu

Mela'nın tasavvufi bir üslupla harmanladığı dizelerini nersel bir kalıba sokacak olursak düşüncesini şu şekilde izah etmemiz mümkündür: Hüsün ve cemal aşkı istedi ve aynı zatta bir araya gelmeyi arzu etti. Ezeli olan nur, aşk ve sevgi oldu ve o şekilde kâinatta tecelli etti.⁶⁴⁴ Mela, belîğ bir ifade tarzıyla zat ve sıfat ilişkisini, zat ve sıfatın aslında bir olduğunu bu dizeleriyle net bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre Allah'ın isimlerinden olan Celal ile Cemal isminin kâinattaki bütün güzelliklerin tecellisi olan hüsün her ne kadar ayrı gibi görünseler de aslında birdirler.

*Husn û cemalê canan nadêritin tu payan
Herçî nebit bidayet esla nehin nihayet*

Sınır yok cemal ve güzelliklerine sevgilinin
Yoksa bidayeti olmaz ona nihayet bir şeyin

Cizîrî, **Diwan**, s. 848.

⁶⁴⁴ Zivingî, **el-'İqdu'l-Cevheri fî Şerhi Divanü's-Şeyh el-Cezerî**, s. 848.

Ayrıca Mela mezkûr dizeleriyle ezellik ve ebedilik vasfını Allah'a has kıldığı gibi onun zatında bidayet olmadığı gibi sıfatlarına da nihayet olmadığını savunmuştur.

*Ji sirra lamekan wacib tenezzul kir di imkanê
Fe eyne'l-ilmu eyne'l-'eyn we eyne'l-'eynu iz la 'eyn*

İmkân âleminde tecelli etti vacibü'l-Vücut lâ mekân sırrından
Nerde ilim nerde zat nerde diye bir şey yok ayrıca nerde mekân

Cizîrî, **Diwan**, s.443

Mela'ya göre varlığı kesin olan ve kudreti tüm kâinatı kuşatan ve hiçbir mekâna sığmayan Allah, sıfatlarıyla ulaşılamayan ve beşerce anlaşılamayan gizli hikmetiyle, anlaşılır varlık dünyasında tezahür etmiştir. Bu münasebetle bütün sıfatlarının tezahürleri bin bir varlıkta ortaya çıkmış ve anlam bulmuştur. Mela'ya göre şayet Allah bu şekilde tecelli etmeseydi ne onun varlığı ne sıfatlarının nasıllığı hakkında hiçbir bilgi elde edilemezdi.

Molla Ahmed el-Cizîrî, Allah'ın zat-sıfat ilişkisini temellendirirken başvurduğu bir diğer yöntem de aşk ve cemel arasındaki ilişkidir. Mela'ya göre aşk, hadis bir olgu değildir. Mela, aşkı ve cemali, yokluğu söz konusu olmayan zamanın kıdemi çerçevesinde kadim bir varlık olarak kabul eder. Aşk ve cemel daha sonra ilahi kudretin gerektirdiği hikmete uygun bir şekilde birbirinden ayırmışlardır. Bir başka deyişle aşk, arş ve kürsü kudret hazinesinden çıkmadan önce var idi. Mela bu konuda şöyle der. Netice itibariyle Mela, zatın sıfatlarının bütün kâinatın yaratılışından önce yani ezeliyetin kıdeminde mevcut olduklarını savunmuştur.⁶⁴⁵

⁶⁴⁵ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı ve Şerhi**, s. 534.

*Hê di ber qalûbelayê belku ev ‘âlem nebû
 Çerx û dewran dewrê gerdûn gunbedê mîna nebû
 ‘Erş û kursî hêj di mexfî bûn di kenza qudretê
 Husnê Heq bû istiwaê lami’a ‘iqê hebû
 Belki ta Kalu bela’dan henüz bu âlem iken
 Zaman felek ve deveran henüz mevcut değilken
 Arş u kürsi kudret hazinesinde gizli iken
 İstiva makamında Hakk’ın cemali aşkıyla mevcut idi
 Cizîrî, **Diwan**, s.135.*

Mela, mezkûr dizelerin devamında zat-sıfat ilişkisine dair düşüncelerini vahdet-i vücüd perspektifinden yorumlamaya çalışmıştır. Mela’ya göre zatı tanımlayan sıfatlar, her ne kadar sonradan anlaşılmışlarsa da ya da sıfatlar zata sonradan atfedilmişlerse de zat önceden de vardı. Yani sıfatın varlığı zatın varlığını değil zatın varlığı sıfatların varlığı gerekli kılmıştır.

*Nehtibûn hukmê sifatan ew ji zatê lem yezel
 ‘Aşiq û ma’şûqi yek bûn şem’ û hem perwane bû*

Bilinmez iken henüz zatı lemyezelin sıfatları
 Birdi âşık ile maşuk pervane ile mum misali

Cizîrî, **Diwan**, 615.

Mela, za-sıfat hususundaki düşüncesini temellendirirken farklı ispat yöntemleri kullandığı bir gerçektir. Örneğin “*Allah Sehergaha Ezel*” adlı gazelinde zat-sıfat ilişkisini farklı bir denklem üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Mela’nın tasvir ettiği denklemde zat ve sıfat aynı şeydir. Bir başka deyişle

Ehl-i sünnetin iddia ettiği gibi ne ayn ne de gayr değildir. Ayrıca Mela'nın savunduğu ayniyet, mutezilenin indimaç birliğinde öte mahza bir birliktir.

*Husn û muhabbet zatek in me'suq û aşiq latek in
Lê sûret û mir'atek in her yek di me'neyê xwe da*

Güzellikle sevgi aynı şey, âşıkla maşuk aynı lat
Kendi manasında her biri suretle aynadır bizzat

Cizîrî, **Diwan**, s.194.

Mela'nın zat-sıfat birlikteliği ve ilişkisini üzerinde kurduğu denklem karmaşık olsa da Mela'nın tasavvuruna ışık tutması açısından önemlidir. Zira bu denklem, Mela'nın zat-sıfat ilişkisi ile alakalı kapalılık ve karışıklık arz eden düşüncelerini açıklar mahiyettedir. Mela zat-sıfat konusuyla alakalı düşüncesini denklemin iki kefesi arasında yaptığı karşılaştırmayla izah etmeye çalışmıştır. Mela, denklemin kefelerinden birine Allah'ın güzüllük sıfatını diğer kefesine ise muhabbet sıfatını koymuştur. Neticede de güzellik ile muhabbeti bir zatta bir başka deyişle maşuk ile âşık mabudun zatında birleştirmiştir. Bu denklemde güzellik maşuka, muhabbet ise âşıkla denktir. Mela'nın girif denklemini şu şekilde açıklamamız mümkündür:

Güzellik=Maşuk'tur. Muhabbet= Âşık'tır. Neticede Güzellik+Muhabbet=Bir zat demektir. Buna göre Maşuk+Âşık=Bir Ma'bud olduğuna göre Bir zat= Bir Ma'bud'tur. Mela, yaptığı bu denklemle zat ve sıfatı tek zatta birliyor yalnız bununla kalmıyor. Vücûd'un vahdetini ispatlamak için denklemini daha dengeli bir hale getirerek izafilik sınırlarından umumiğe geçmek ve maşukla âşık, mabut ile abid arasında mutlak birliği sağlamak için sonucu bir düşüncede topluyor. Bunu da ayna- suret metaforuyla sembolize ederek "O ikisi bir suret bir aynadır" diyor. Mela'nın

yaptığı denklemde denklemin unsurlarından hiçbirisi kendi manasından çıkmıyor. Yani her iki taraf (aşık ve maşuk=abid ve mabud) zatının sıfatlarında kalıyor. Bu sıfatlar, (mabud=maşuk için uluhiyet) ve (aşk=abid için) kulluk sıfatlarıdır. Buna göre nihayi sonuç şu şekilde formüle ediliyor: Bir zat + bir lat = bir suret ediyor. Muhabbet + Âşık = Bir ayna Bir suret = Bir ayna = Mutlak birlik oluyor. Buna göre Bir suret = Bir ayna demektir. Netice: Bir zat + bir lat = Muhabbet + aşk = Mutlak birlik'tir.

Sonuç itibarıyla divandan iktibas ettiğimiz örneklerden anlaşıldığı üzere Mela, zat-sıfat birliğini temellendirmek için analizin başlangıcını sonucu ile birleştirmeye bağlı kalmamıştır. Zira ona göre Allah tek mutlak varlıktır. O zatıyla hem âşıktır hem maşuktur. Buna göre Allah'ın tüm isimlerinin tecelli ve tezahürleri bu aşktan coşmuştur. Aşk, varlığın kaynağı, yaratmanın merkezi, varlığın sırrı ve hatta sırrın da sırrıdır. Zira Mela'ya göre aşk, ontolojik olarak bütün varlığın ilk mertebesidir.⁶⁴⁶ Varlık hiyerarşisinde hiçbir isim ve sıfat yok iken ilk önce aşk vardı. Yani zat ve aşk vardı. Bir başka deyişle haddi zatında bir olan zat ve sıfat vardı. Ondan başka hiçbir isim ve sıfat mevcut değildi. Hiçbir kayıt ve izafet yoktu. Bütün isim ve sıfatlar, zat ve aşk ile tecelli ve tezahür etti. Bütün kayıt ve izafetler zat ve aşk ile varlık sahnesine çıktılar. Bu nedenle aşk ezeli olduğu gibi aynı zamanda ebedidir.⁶⁴⁷

2.3.4.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Efulu'l-İbad Teorisi

Kelam ilminde ilahiyat bahsi ile alakalı önemli konulardan biri Allah-insan ilişkisidir. Bu ilişkiden neşet eden neticeye efulu'l-ibad denilmiştir. Bu nedenle insan fiilleri kelam literatüründe ilahiyat konusunun bir alt başlığı olarak işlenmiştir. Bir mutasav-

⁶⁴⁶ Turan, *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*, s. 771-772.

⁶⁴⁷ Ahmet Ceylan, *Mela Ahmedê Cizîrîye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s. 9.

vıf olan Molla Ahmed el-Cizîrî de çoğu kelami konuda olduğu gibi ef'alu'l-ibad (insan fiilleri) konusunuda şiirlerinde işlemiştir. Bilindiği gibi kelim ilminde kulların fiilleri anlamında ef'alu'l-ibad terimi kullanılır. Bu terim aynı zamanda kelim ilminin temel konularının başında yer alan insan hürriyetini ifade için de kullanılır. İnsan fiilleri teriminin anlam çerçevesine gelince her kelami ekolün kendi sistemi doğrultusunda bir çerçeve çizdiğini söylemek mümkündür. Örneğin insan özgürlüğünü merkeze alan Mutezileye göre Allah, yegâne yaratıcı olmakla birlikte insana daha doğuştan belli bir zaman ve mekân sınırı içinde kendi iradeli fiillerini yaratma imkânı vermiştir. Yani insan eyleminde öğür ve fiilin failidir. Sünni kesim ise insanın yetki ve sorumluluğunun fiilin meydana gelmesinde değil iradesini kullanmasında olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla sünni düşüncede yaratmanın gerçek faili Allah'tır.⁶⁴⁸

Mutezileyi fiillerin yaratıcısının insan olduğu görüşüne götüren husus, Allah'ın sıfatları konusundaki tenzih anlayışıdır. Mutezilede Allah-insan-fiil üçgeninde insan merkezli bir noktaya sahiptir. Oysa Mola Ahmed el-Cizîrî'nin de mensubu olduğu Eş'ari düşüncede insan fiillerinde daha çok Allah merkezli bir tasavvur hâkimdir. Sünni kesim, Allah'ın sıfatlarının etkinliğini cevher, cisim ve araz cinsinden bütün mahlukatı içine alacak bir genişlikte tuttuğundan insan fiillerinin de Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Eş'ariler, fiilin gerçekte belirlenmesi olan insanın irade ve kudretinin de Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Eş'ariler, her ne kadar fiil ve fiile tesir eden iradenin eş zamanlı olarak yaratıldığını kabul etse de yine de fiilin söz konusu yaratılan iradeye bağlı olarak gerçekte iğiğini savunur. Eş'ari kelimci Fahreddin er-Razi ekolünün konu bağlamındaki görüşünü şu şekilde özetlemiştir. İnsan, özgür

⁶⁴⁸ Çağfer Karadaş, Kelim, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 405.

görünümlü bağımlı bir varlıktır. Yani insan her ne insan özgür görünse de aslında Allah'ın iradesinin gölgesindedir.⁶⁴⁹

Ehli Sünnetin bir diğer düşünce ekolü olan Maturidi mezhebinde insan fiillerinin temellendirilmesinde sentezci bir düşüncenin hâkim olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Maduridiler, insanın fiillerinin oluşmasında hem Allah'ın hem de insanın eş zamanlı etkinliğini kabul etme yoluna gitmişlerdir. Maturidiler, fiile iki kudretin tesir ettiğini, bunlardan yaratmayı gerçekleştiren kudretin Allah'a fiilin oluşum zeminini sağlayan imkân ve şartların bulunması sonucu oluşan güç yetirmenin (istitaat) de insana ait olduğunu savunmuşlardır. Böylelikle yoktan meydana gelen fiilin yaratılması Allah'ın tekvin sıfatı ile gerçekleşirken fiilin meydana gelmesini gerektiren irade ise insana aittir.⁶⁵⁰

290

Ehl- sünnet ekollerinden Eş'ari mezhebine itisabı malum olan Molla Ahmed el-Cezîrî, efalu'l-ibad problemini daha çok yaratma felsefesi üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Mela, bu minvalde yoktan yaratma anlayışını çağrıştıran ifadelerden çok Allah'ın yaratmasını bir feyiz ve her daim bir tecelli olarak yorumlamaktadır.⁶⁵¹ Olayısıyla Mela'nın yaratma hususundaki düşüncesi Allah'ın her daim yaratma halinde olduğuna dairdir.⁶⁵² Mela, her daim yaratmayı Allah'a indirgemekle onsuz hiçbir şeyin vücuda gelemeceğine işaret etmektedir. Mela'ya göre Allah, âlemde vuku bulan şeylerin gerçekleşmesinde hiçbir sebebe herhangi bir rol vermemiştir. Yaratma işlemini tamamıyla zatına tahsis etmiştir. Bu nedenle Mela, mahlûkun bir şey üzerindeki gerçek tesirini düşünmenin aklen muhal olduğunu savunmuştur.

*Ezel 'eynê ebed yek an di deyyumî û qeyyûmî
Tenezzul tête tefsîlê bi anatin we ewqatî*

Kayyum ve daim olana nispetle ezel ile ebed birdir
Vakit içinde vakit mukadder ezeli ilmin tafsilatıdır

Cizîrî, **Diwan**, s. 708.

Mela'nın tanrı tasavvurunda Allah, mutlak anlamda fail olduğu için sebeplere herhangi bir etki alanı burakmamıştır. Bu nedenle hahlûkun kuvveti olsa da Allah'ın kudreti olmadan bunun hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla insanın fiillerini işlemede iradesinin bulunup bulunmamasının çok fazla bir anlamı bulunmamaktadır. Mela, çoğu meselede olduğu gibi Allah-insan-fiil ilişkisini de vahdet-i vücûd düşüncesinin kendine özgü perspektifiyle çözmeye çalıştığı görülmektedir. Buna göre insanın ya da herhangi bir varlığın fiillerinin sonucu olan övgü ve yerme ezelde onun ayan-ı sabitesinde bellidir. Her varlık, kendi ayan-ı sabitesi-ne uygun fiiller ortaya koymaktadır. Zira Allah daha önceden herkese yapması ve yapmaması gerekenleri bildirmiştir. Allah, varlık zuhura çıkmadan neyi ne zaman nasıl yapacağını ezeli ilmi ile bilmektedir. Bunun için sadece bildiği şeyi irade etmiştir. Bir başka deyişle her failin fiili ayan-ı sabitesine uygundur.⁶⁵³ Aşağıdaki dizeler Mela'nın insan fiilleri hususundaki yarı cebriyeci anlayışını özetler mahiyettedir.

*Teqada hew dikir hikmet ku çerx û lewleb û bab in
Huwe'l-faalu la texter bi esbabib we alatî*

Rabbani hikmet bu şekilde deveranını ister çarh-ı feleğin
Faal-ı mutlak odur çünkü etkisi yok sebeplerle cihazların

Cizîrî, **Diwan**, s. 708.

Mela'nın tasavvurunda olan ve olacak olan her şey daha önce ilahi takdir ile belirlenmiştir. Bu nedenle ilahi hikmet ve rabbani takdir, feleklerin sürekli dönmesini, kâinatın bir hal üzere sürekli kalmamasını, devamlı hareket ve değişim içinde olmasını

⁶⁵³ Birgül Bozkurt, “**Molla Ahmed-i Ciziri'nin Divanında Vahdet-i Vücud Anlayışı**”, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniv. Yay., Ankara, 2010, s. 634.

daha önceden takdir etmiştir. Bu bakımdan hiç kimse sebep ve vasıtalarla aldanmamalıdır. Zira her şey Allah'ın takdiriyle olur. Âlemde cereyan eden bütün hadiselerin meydana gelen her şeyin yegâne takdir edicisi ve düzenleyicisi Allah'tır.

*Bê qudretê tû quwwetê mexlûqî çî kit
Memnu'e li nik 'eql ku bikit te'sîrê*

Mahlûkunun kuvveti ne yapsın olmadan kudretin
Eşya üzerindeki tesiri aklen muhaldir muhlukun

Cizîrî, **Diwan**, s. 756.

Mela'nın vahdet-i vücûd doktriniyle şekillenen insanın fiilleri konusundaki görüşlerinin belki de en can alıcı sonucu insanın fiillerin işlemesi neticesinde hâsıl olan ödül-ceza meselesidir. Zira Mela'ya göre ceza, Allah'ın fiillerine karşılık olarak kula verdiği bir bedel değildir. Bu sadece Allah'ın onların varlığının suretlerindeki tecellisidir. Dolayısıyla Allah, kullarının fiillerine bir karşılık, itaatine ödül, günahına ceza vermez. Onların ayan-ı sabiteleri bunu gerektirdiği için verir. Bu kullar, kötülük gerektiren bir şeyle zuhur ederlerse bu zuhur eden zat kötüdür.⁶⁵⁴ Tabiatı gereği kötülüğü kendisine celp etmiştir. İyi bir şekilde zuhur ederse bu kişi iyidir ve yine tabiatı gereği kendisine celp etmiştir.⁶⁵⁵

Kelam kaynaklarında insan fiilleri başlığı altında tartışılan bir diğer konu da hidayet ve delalet konusudur. İnsan fiillerinde olduğu gibi kelam ekollerinin hidayet ve delalet hususundaki görüşleri de birbirinden farklıdır. Mela'nın divanını tetkik ettiğimizde bu konuya tasavvuf felsefesi perspektifinden yaklaştığı ve divanın bazı yerlerinde bu konuya göndermelerde bulunduğu görülmektedir. İnsan fiilleri kapsamında ele alınan hidayet ve

⁶⁵⁴ Cizîrî, **Diwan**, s. 345.

⁶⁵⁵ Bozkurt, "Molla Ahmed-i Ciziri'nin Divanında Vahdet-i Vücud Anlayışı", s. 634.

delalet konusunda Mela'nın düşüncesine geçmeden evvel Kelam ekollerinin hidayet ve delalet konusundaki görüşlerine kısaca değinmekte yarar vardır.

Hidayet, sözlükte doğru yolu bulmak, yol göstermek ve yola girmek anlamındadır. Heda mastarından isim olan hidayet lütuf ile rehberlik, doğru yol ve kılavuzluk anlamlarında da kullanılır.⁶⁵⁶ Kelam terminolojisinde ise hidayet, delaletin karşıtı olup doğru yolu bulma ve açıklama anlamındadır. Kelam ekolleri hidayetin terim anlamında müttelik olmalarına rağmen kapsamı ve icrası hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu nedenle kimi ekol hidayet ve delaleti tevhid kavşamında değerdendirirken Mutezile tarzı ekoller ise adalet başlığı altında değerdendirmişlerdir. Bilindiğı gibi itizali düşüncenin ana eksenini tevhid ve adalet meselesi oluşturur. Mutezileyi sünni ekollerden ayıran ise hidayet ve delalet meselesini tevhid içerisinde değıl de adaletin kapsamı içinde elamasıdır. Bu nedenle Mutezile adalet prensibi gereğı insanın fiillerini yapmada hür olduğı ve fiilleri gerçekleştirirken Allah'ın herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Mutezileye göre hidayet, Allah'ın doğru yolu yaratması değıl sadece insana beyan etmesi ve açıklamasından ibarettir. Diğerd fiillerde olduğı gibi ihtida fiilide de fail insandır.⁶⁵⁷

Eş'ari kelimcılara göre ise Allah'ın hidayeti iki şekilde tecelli eder. Bunlardan ilki, hakkın bütün yönleriyle açıklanmasıdır. İkincisi ise hidayetin gönüllerde yaratılmasıdır.⁶⁵⁸ Eş'ari kelimcılara göre Allah'ın birinci türdeki hidayeti, bütün mükellefleri içine alırken ikinci tarzdaki hidayeti hidayet edilenlerin özelliklerine göre farklılaşmaktadır. Buna göre insanların hür eğilimleri

⁶⁵⁶ Rağıb, **Müfredat**, s. 235.

⁶⁵⁷ Kadi Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, Matbaatu'l-İstiklal, Kahire, 1965, s. 354.

⁶⁵⁸ Abdulkadir Bağdadi, **Usuli'd-Din, Daru'l-Ma"arif**, Beyrut, 1927, s. 140.

neticesinde Allah saptırdığı kimseyi adaletiyle saptırır, hidayette kıldığı kimseyi de lütfeyle iman yoluna erdirir.⁶⁵⁹

Maturidiler, hidayetin gerçekleşmesinde salt insandan hareket etmek yerine Allah'ın meşietini de kuvvetli bir şekilde vurgulamak suretiyle meseleyi ela almışlardır. Bu konuda dengeli bir yol izleyen Maturidilere göre hidayet yaratma açısından Allah'a, kesb yönünden de insana aittir. Maturidi kelimcılara göre insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte insanın yaptığı işler kendisine nispet edilir. Çünkü insan, isteyerek kendi seçimi neticesinde bu fiillerin sahibi/yapanı olmuştur. Bir başka deyişle fiiller, insan gücüne dayalı olarak meydana gelir.⁶⁶⁰ Dolayısıyla hidayet, Allah'ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması, ihtida ise kulun hidayet bulmasıdır.⁶⁶¹

294

İnsan fiileri ile alakalı kelami bir problem olan bir diğer husus da delalet meselesidir. Sözlükte delalet kaybolmak, saptırmak, telef olmak, şaşırmak, yanılmak, sapkınlık, azap ve hüsrana manalarına gelir.⁶⁶² Mutezileye göre saptırmak/ıdlal, Allah'ın herhangi bir kimseye sapık demesi ya da insanın kendi nefsinde sapıklığı yarattığı zaman onun sapıklığına hükmetmesi demektir.⁶⁶³ Eş'ari düşünce mektebi, Mutezilenin delalet konusundaki tutumlarını açıklıkla ortaya koyup reddetmesine rağmen insanın delalet meselesindeki rolü nedir ne değildir? gibi sorulara fazla açıklık getirmemiştir. Eş'ari ekolünün önde gelen simalarından Bakillani'ye göre delalet, Allah'ın yaratmasıylaadır. Buna göre Allah'ın kâfirleri saptırması demek tevkifini terk etmesi, göğüslerini daraltması ve ihtida ile ilgili kudretlerini yok etmesidir. Dünyevi delaleti bu şekilde açıklayan Eş'ari ekol, uhrevi delaleti de Allah'ın kâfirleri sevaptan ve cennet yolundan sapıtması onları ilahi nimetlerden

⁶⁵⁹ Ramazan Altıntaş, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 422.

⁶⁶⁰ Beyazizade Ahmed Efendi, **İşaratu'l-Meram min İbareti'l-İmam**, Kahire, 1949, s. 252.

⁶⁶¹ Maruridi, **Te'vilatu'l-Kur'an**, tah. A. Vanlıoğlu, İstanbul, 2005, I, s. 31.

⁶⁶² İbn Munzur, **Lisanu'l-Arab**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, II, s. 399

⁶⁶³ Hayyat **el-İntisar**, nşr. A.N. Nader, Beyrut, 1957, s. 89.

mahrum bırakması anlamında yorumlamışlardır. Yani Allah'ın kâfirleri cennetten mahrum bırakması Allah'ın onlar için bir idlalidir.⁶⁶⁴ Netice itibariyle Eş'arilerere göre tevfik, Allah tarafından itaat kudretinin yaratılması hızlan ise masiyet kudretinin yaratılmasıdır.⁶⁶⁵ Eş'arileri bu tondan bir düşünceye sevk eden en önemli amil "muvaaffakiyetim ancak Allah'ın yardımıyla" ilahi beyanıdır. Eş'arilerde olduğu gibi Maturidiler de delalet konusu Allah-insan-fiil alt başlığı altında değerlendirilmiştir. Bir başka deyişle hidayet ve delalet yaratma ile içiçe temellendirilmiştir. Buna göre Maturidi düşüncede delalet, Allah'ın delalet ehlinin kendi istekleri doğrultusunda kalplerinde delaletin yaratılmasını gerçekleştirmesidir.⁶⁶⁶ Netice itibariyle Eş'ar'i düşüncede hidayet ve delalet işleminde halk iradeye sebk ederken Maturidi düşüncede ise irade halka sebk etmiştir.

2.3.5.Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Düşüncesinde Hidayet ve Delalet

Molla Ahmed el-Cizîrî sahip olduğu kader anlayışı gereği hidayet ve delaletle ilişkin görüşleri Eş'ari kelam ekolünün görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Ona göre Allah'tan bir hidayet olmazsa insanları irşad etmenin ve uyarmanın bir anlamı olmayacaktır. Mela, sahip olduğu kader anlayışı çerçevesinde hidayet ve delalet konusuna şu şekilde değinmiştir.

*Dê ji heq cazîbeyek dil bigirit wer ne Mela
Ji ezel ger tu hidayet nebit îrşadî çî kit
Gönlü yakıp tutuşturan bir cezbe olmalı Mela Hak'tan
Vaaz ve irşad ne yapsın hidayet yoksa ezel canibinden*

Cizîrî, **Diwan**, s.136.

⁶⁶⁴ Bakillani, **et-Temhid**, Beyrut, 1949, s. 233.

⁶⁶⁵ Ramazan Altıntaş, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 425.

⁶⁶⁶ Osman el-Uryani, **Şerhu Kasidetu'n-Nuniyye**, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1318, s. 51-52.

Mela tasavvufi bir lisan-ı hal ile şöyle der. Allah tarafından kişinin kalbine ilahi bir cezbenin girmesi, onu istila etmesi ve ilahi feyiz ve tecellilere elverişli bir konuma getirmesi gerekir. Yoksa ey Mela! Şunu kesinlikle bilmelisin ki kişi Allah'ın ezeli ilminde kurtuluşa ermişlerin divanına yazılmamış ve ezeli hidayet mazhar olmamışsa onu irşad etmenin hiçbir yararı olmayacaktır. Hiçbir yol gösterici mürşid, ona öğüt vermekle, kılavuzluk etmekle onun hidayet bulmasına etki etmez. Takdiri ilahinin ayan-ı sabitesinde hidayet bulmamış olan kişiye hiç şey yarar sağlamaz. Yani kişinin hidayet bulmasında esas olan Allah'ın kişi hakkında ezeli hidayeti takdir etmiş olmasıdır.⁶⁶⁷ Mela'nın divanından iktibas ettiğimiz dizelerin toplamından çıkan neticeye göre hidayet, mahza Allah'tandır. Allah'ın hidayeti olmaksızın hiçbir vaaz ve irşadın insana bir faydası olmayacaktır. Mela'nın kendi hidayetini levh-i mahfuz'da kaydedilmiş olan Allah'ın inayetine bağlaması, onun konu hakkındaki düşüncesinin en özlu kanıtıdır.⁶⁶⁸

*Ewwel ku yarê da me yek zerreyek 'îneyet
Qismet me xemr û cam e di deftera hîdayet*

Ta başlangıçtan beri vermiş bize yar bir zerre inayet
Kadeh ve şarap imiş defterde payımıza düşen hidayet

Cizîrî, **Diwan**, s.136.

Mela'nın hidayet ve delaleti tamamıyla Allah'a atfetmesi kula bir nevi hiç inisiyatif bırakmadığı imasını uyandırmaktadır. Oysa kulun irade sahibi bir varlık olması ve işlediği her türlü eylemden sorumlu tutulması, teklifin en önemli nedenidir. Zira insanın mükellef tutulabilmesi için önce güç sahibi olması gere-

⁶⁶⁷ Zivingi, **el-'İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Divani'ş-Şeyhi'l-Cezeri**, s. 374.

⁶⁶⁸ Hamdi Gündoğar, "**Molla Ahmed Ciziri'nin Kelami Görüşleri**", Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010, s. 612

kir. Yani teklife mükellef olacak kapasiteyle mücehhez olması icab eder. Bununla beraber işlediği fiilden sorumlu tutulabilmesi için gerçekleştirdiği fiilde hür ve irade sahibi olması gerekir ki yaptığıнын bir müeyyedesi olsun. Yoksa insan Cebriyyenin iddia ettiği gibi ilahi kudret karşısında pasif bir yaratığa dönüş.

Allah-insan-fiil münasebeti üçgeninde tartışılan en önemli kelami konulardan biri kader konusudur. Zira kader konusunda insana biçilen rol, onun fiili üzerindeki etkinliğinin çerçevesini de belirleyecektir. Mela, daha önceki ifadelerinde insanı ilahi kader karşısında pasif bir tipolojide betimlerken yarı cebriyeci bir anlayışın izlenimini vermişti. Yalnız Mela, Allah'ın âlem ve insanlar için bir takdirinin olduğunu şiirleştirirken diğer taraftan insanların fiillerinde hürriyet sahibi olduklarını anımsatan ifadelerle de yer vermemiş değildir. Bu bakımdan Mela'nın divanında kader konusunda ehl-i sünnetin kader anlayışıyla örtüşen ifadeler bulunduğu söylenebilir. Mela, Allah-insan-eylem ilişkisinin nirengini oluşturan kader konusunu işlerken bir yandan akidede mensubu olduğu ehl-i sünnetin çizgisine paralel hareket ederken diğer taraftan da tasavvufta mensubu olduğu İbn Arabi doktrinine uzak kalmamıştır. Bu açıdan Mela'nın kader anlayışının şekillenmesinde İbn Arabi'nin etkisini fazlasıyla görmek mümkündür.⁶⁶⁹

Mela, kader anlayışını temellendirmek için yaratmayı merkeze alarak konuyu izaha çalışır. Mela, kader konusunda Allah'ın âlem ve içindekilerle beraber insanı en güzel bir şekilde yarattığını serlevha etmiştir.

*Nûr in ji ser hetta qedem neqqaşê sermeşqê qidem
Pê zeyyinand lewhê 'edem her yek bi yek di çeşne da*

Ezel kitabetin Nakkaş'ı baştan ayağa o nurlu harflerle
Süsledi onlarla 'âdem levhasını ahenk içinde birbiriyle

Cizîrî, **Diwan**, s. 851.

⁶⁶⁹ Hamdi Gündoğar, "Molla Ahmed el- Ciziri'nin Kelami Görüşleri", s. 609.

İnsanın yaratılış serüveninden ve yaratılış özgünlüğünden yola çıkarak kader anlayışını temellendirmeye çalışan Mela, kaderin insan hayatındaki etkisinin daha iyi anlaşılması için insanın yaratılış hilkatini gözler önüne sermiştir. Zira insanın varlık hiyerarşisi içerisindeki konumu ve kapasitesi bilinmeden eşya ve eylem üzerindeki etkisinden söz etmek abesle iştigaldir.

*Ev şıkl û suret sewwirîn esl in li bala zeyyinîn
Nisbet bi wan em saye yîn tertîbê Xellaqî we da*

Bu şekil ve suretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz Hallak'ın takdir ve tertibinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 751.

Mela, insan dâhil müşahede âleminde temaşa edilen her şeyin daha önce ilahi bilgide var olduğunu savunmuştur. Bir başka deyişle aslı itibarıyla bir yansımadan ibaret olan yaratılmışlar varlık arenasında zuhur etmeden önce ilahi makamda asıllarıyla vardılar.⁶⁷⁰ Oysa varlıkların daha önce de var olması onların her yönüyle insiyatifsiz olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan ilahi kader, ilahi ilimde eşyaya biçilen plandır. Bu plan da eşyanın tabiat ve kapasitesine uygun yaratılmıştır. Yoksa Allah, önceden öyle buyurmuş diye beşer mecburi olarak yapıyor değildir, Allah beşerin ne zaman neyi nasıl yapacağını bildiğinden dolayı öyle yazıp buyurmuştur. Zira Allah'ın bilmesi irade etmesini irade etmesi de yaratmayı gerektirmez. Bu açıdan kader irade değil ilahi ilim nevindendir. İlim ise daima maluma tabidir, malum ilme tabi değildir. Çünkü Allah'ın ilminde sebep-sonuç; illet-malul; başlangıç ve sonuç ayrı değil içiçedir. Mela'nın deyimiyle hepsi tek bir noktada sıkıştırılmıştır.

⁶⁷⁰ Zivîngî, **el-'İkdu'l-Cevherî fî Şerhi Divanî's-Şeyhi'l-Cezîrî**, s. 694.

*Eşya di 'ilmê bân zuhûr isman ji feyza ismê nûr
Teqwîmi betsin bêqusûr hukmê sifâtê seb'e da*

Feyzini alıp ism-i Nur'dan göründü eşya ilim aynasında
İntizama girmiş kusursuzca yedi sıfatın hükmü içinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 680.

Molla Ahmed el-Cizîrî, âlemde cereyan eden düzenden tutun, insanın gerçekleştirdiği eyleme kadar her şeyin Allah'ın takdirine bağlı olduğunu, onun belirlemiş olduğu takdirden bağımsız bir şeyin gerçekleşemeyeceğini ama var olan küllî iradeyle beraber insanın bir tasarruf sahibi olduğunu da şu şekilde ifade etmiştir.

*Vê 'âlemê teqwîmi best her ismekî fi'la xwe xwest
Hukmê tasarruf da bi dest her wî di mûlk û qebze da*

Kendi fiilini istedi her bir isim âlem girdi düzene
Kabzasında tuttu tüm âlemi verdi tasarrufu eline

Cizîrî, **Diwan**, s. 33.

Divandan iktibas ettiğimiz yukarıdaki dizelerde Mela, kâinatın düzeninin her yönüyle Allah'ın tasarrufunda bulunduğunu açıkça ifade eder. Mela'ya göre Allah, var ettiği kâinatı da belli bir plan ve düzen içerisinde var ettiğini ve varlığını sürdürdüğünü dile savunmaktadır. Yani Mela'nın bu ve buna benzer dizelerinde işaret ettiği cebri takdir, kainata biçilen sünnetullah'tır. Molla Ahmed el-Cizîrî'yi kaza ve kader inancının şekillenmesine götüren bu kader anlayışı, Ehl-i Sünnet kelim okulları olan Eş'ariye ve Maturidiyenin ortaya koydukları kader anlayışlarıyla birebir örtüşmektedir.⁶⁷¹ Mela, Allah'ın kâinatın düzeni üzerindeki

⁶⁷¹ Hamdi Gündoğar, "Molla Ahmed el- Ciziri'nin Kelami Görüşleri", s. 609.

takdiri tasarrufundan ve her an hayata müdahil olduğunu ifade ettikten sonra başta kendisi olmak üzere diğer varlıklar hakkındaki takdirine şu şekilde işaret etmiştir.

*Teqrîri ku hukmê li Melê carî kit
Qet kes heye mumkin bidetê texyîrê*

Allah'ın Mela hakkında cari kıldığı takdiri
Değiştirmeye güç yetirecek kimse var mı ki

Cizîrî, **Diwan**, s. 759.

Mela divanın bir başka dizesinde kaza ve kader konusundaki düşüncesini keklik metaforu üzerinden kinayeleştirerek şöyle temellendirmiştir.

*Ew kebkê xereman ku di kozê li qebû hat
Şahînê qezayê bi texafûl ji xwe re girt*

Salınarak ötüp gelince hacel kekliği tuzak yerine
Kaza ve kader şahini ansızın aldı onu kendine

Cizîrî, **Diwan**, s. 117.

Bu dizelerde Mela'nın özelde kendisi ve genelde bütün varlıklar hakkında Allah'ın bir takdirinin olduğunu ve kimsenin onu değiştiremeyeceğini ifade ettiğini görmekteyiz. Nitekim sünni kelim ekolleri de Allah'ın ezeli ilmi ve iradesi ile varlıklar hakkında bir takdirinin olduğunu, meydana gelen fiil ve olayların Allah'ın ilim ve iradesi dâhilinde gerçekleştiğini savunmuşlardır.⁶⁷²

⁶⁷² Eş'ari, **Makalat**, s. 218

Molla Ahmed el-Cizîrî, kaza ve kader konularına geniş bir açıdan bakarak hem insanı hem de evrenin tamamını içine alacak bir küllî kanunun ve takdir-i ilahinin var olduğunu şu şekilde dillendirmiştir.

*Rast e yek qanûn seraser nîne tê
Xwehrî û piçên perîşanê xelet*

Bir külli kanun geçerli baştanbaşa bu dünyada
Ne sapma eğrilik, perişanlık yok yanlışlıkla da

Cizîrî, **Diwan**, s. 338.

Bu dizelerde Mela, üzerinde yaşadığımız dünya ve bütün kâinata bir külli kanunun, şaşmaz bir düzen ve ince bir hesabın olduğunu ve bu mükemmeliyetin aralıksız bir şekilde devam ettiğini dile getirmiştir.⁶⁷³ Ayrıca Mela bu dizelerde evrende bir sistemin yani sünnetullahın var olduğunu⁶⁷⁴, her şeyin Allah'ın koyduğu sistem üzerine hayatiyetini devam ettiğini, diğer bir ifadeyle ilahi bir kader ve takdirin hep vaki olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁵

Mela'nın kader anlayışında kaderde takdir edilen bir durum hakkında insanın onu değiştirebilecek güce sahip olmadığını ifade edilmekle beraber aynı zamanda insana fiillerinde bir sorumluluk tanıdığı da görülmektedir. Mela'ye göre Allah insanı fiillerini hür iradesiyle yapabilme istidat ve kabiliyeti ile yaratmıştır. İnsan da bu istidat ve kabiliyetleri doğrultusunda fiillerini kesb ederler. Neticede de fiillerinden sorumlu olup ceza veya ikaba müstahak olur. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin dizelerinde hem Allah'ın takdirini hem de insanın kesbini ifade eden ifadeleri bulmak mümkündür.

⁶⁷³ Zivingî, **el-'Ikdu'l-Cevheri fi Şerhi Divani's-Şeyhi'l-Cezeri**, s. 339.

⁶⁷⁴ Tahsin İbrahim Doski, **Şerhu Divani's-Şeyh el-Cezeri**, Mukaddime, Spirez, Duhok, 2007, s. 456.

⁶⁷⁵ Hamdi Gündoğar, "**Molla Ahmed el- Ciziri'nin Kelami Görüşleri**", s. 610.

*Ew destxetên katib Samed Wahid li ser lewha Ehed
Neqşek reşandî bê 'eded ce'da cemelê şane da*

Ehadiyet levhasındaki el yazısıdır Katib-i Samed'in yazdığı
Allah sayısız nakışlarla süsleyip düzene koymuş güzelliği

Cizîrî, **Diwan**, s. 861.

Mela, yukarıdaki dizelerde varlığın aslının yaratılmasında tek fail olarak Allah'ı gösterirken aşağıdaki dizelerde de hiçbir eylemin kendiliğinden veyahut birinin müdahalesi olmadan gerçekleşmeyeceğini bir başka deyişle insanın cüzî de olsa istidat ve iradesi devreye girmeden var olamayacağını da şu şekilde ifade etmiştir.

*Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bit
Ger tu heddadî nebit kûreê heddadi çi kit*

Her fiil ve eser olmak için mutlaka bir fail ister
Demirci körüğü ne yapsın ki demirci yoksa eğer

Cizîrî, **Diwan**, s. 131.

Mela, kaderin fiile olan etkisinde insana cüzî iradesi nisbetinde pay biçerken Allah'a rağmen kulun kendi kudret ve istitaa-tiyle bişey yapamayacağına da işaret etmiştir. Zira cüzî iradenin külli iradeye galebe çalması mümkün değildir. Bu nedenle ilahi külli kanunla belirlenmiş bir takdirin karşısında insanın cüz-i iradesinin sonucu değiştiremesi muhaldir.

*Bi şîrînê negihit destî eger Rustemi bit
Dê bi bazû û milan şuphetê Firhadî çi kit*

Kaderde Şirin'e ulaşmak yoksa şayet
Pazusuyla Rüstem gücü ne yapsın Ferhat

Cizîrî, **Diwan**, s. 131.

Mela'ya göre insan kaderinin şekillenmesinde cehd ve kesbin önemi göz ardı edilemeyecek kadar çoktur. Buna rağmen insanın cüzi iradesi Allah'ın külli takdiri karşısındaki zayıflığı su götürmez bir gerçektir. Netim Mela, ilahi külli takdir karşısındaki cüzi iradenin acziyetini şu şekilde vurgulamıştır.

*Rast û evraz û nişûvî me buwarin yek û yek
Lê tinê wê li me bû dîre berwarî hudûs*

İnişli çıkışlı düz ve eğri yolları aştık birer birer
Lakin dolaşıp çıkamadığımız bir daire oldu bize yolu hudusun

Cizîrî, **Diwan**, s. 165.

303

Hiç kuşkusuz kelim ilminin en çetrefilli konuların başında kader konusu gelmektedir. Kaderi problem haline getiren ise konu hakkındaki nassların çift yönlü olmasıdır. Zira Kur'an'ı Kerim'de hem külli ilahi takdirin varlığına delalet eden⁶⁷⁶ hem de insanın irade sahibi bir varlık olduğuna işaret eden ayetler bulunmaktadır.⁶⁷⁷ İnsanın ne çok ne de az bir varlık oluşu ya da

⁶⁷⁶ Kâinata vuku bulunan her şeyin takdiri ilahi ile var olduğuna işaret eden ayetlerin bir kısmı şu şekildedir. "Allah'ın izni olmadan hiç kimse iman edemez" (**Enfal**, 10:100); "biz her şeyi kadere göre yaratmışızdır" (**Kamer**, 54:49); "Allah dileseydi şüphesiz onları iman üzere toplardı" (**En'am**, 6:36); "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini imana açar. Kimi de saptırmak isterse onun göğsünü sanki göğe çıkıyormuş gibi daraltır" (**En'am**, 6:126); "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (**İnsan**, 76:29.)

⁶⁷⁷ İnsanın hür irade sahibi bir varlık olduğunu anımsatan ayetlerden bir kaçısı şu şekildedir. "dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin" (**Kehf**, 18:29); "Allah kişiye ancak gücünün

mahza iradesiz veya tam yetkin olmaması yani ne tanrı ne de hayvan olması eşya karşısındaki konumu hep tartışma konusu olmuştur. İnsanın maddi boyutuyla süfli ruhu boyutuyla ulvi olması onu çift yönlü bir varlık yapmıştır. Bu bakımdan olsa gerek insan kaderini konu edinen ayetler de iki yönlüdür. Bir kısmı salt cebriciliği anımsatırken diğer kısmı ise insanın hür oluşuna işaret etmiştir. Kelam ekolleri ilgili ayetler çerçevesinde kader tasavvuru belirlemişlerdir. Aşırı cebri söylemli ayetleri merkeze alanlara cebri bir kader anlayışı savunurken hur irade temalı ayetleri esas alanlar ise kaderi bir kader anlayışı geliştirmişlerdir. Sünni kelimacılar ise her iki yöne hamledilebilecek ayetleri Allah'ın ezeli bilgisi, iradesi ve yaratmasına uygun bir şekilde ela alarak varlıklar hakkında bir takdirin olduğunu, ancak bunun yanında insanın iradesiyle fiillerini kesb ettiği ve fiillerinden sorumlu olduğu kanaatini savunmuşlardır. Molla Ahmed el-Ciẓîrî'nin divanında da aynı düşüncenin tasavvufi bir dille işlenildiğini görmek mümkündür.

Mela, sünni kelamın kader anlayışını tasavvuf dilinin paradoksal üslubuyla ifade ettiği görülmektedir. Mela, evvelen hem insanın hayatında hem de kâinatın düzeninde var olan külli bir kanunun varlığını ikrar eder. Akabinde de insanın cüzi iradesinin neticesinde şekillenen kader levhasının var olduğunu savunur. Yalnız külli ve cüzi iradelerin toplamından şekillenen kaderi anlamın kolay olmadığını da itiraf eder. Zira kader bilgi konusu değil iman konusudur. Bir başka deyişle kader hali ve vicdani bir meseledir. Nazari ve ilmi bir mevzu değildir. Çünkü kısıtlı ve sınırlı insan aklının sınırsız ıalhi takdiri tüm malumatıyla kavraması mümkün değildir. Kader ilmi ve nazari bir mevzu olmadığı için

yettiği kadar yükler. Herkesin kazandığı da lehine ve aleyhinedir" (**Bakara**, 2: 286.) "siz de yaptıklarınızın dışında bir karşılık göremezsiniz" (**Yasin**, 36:54.); "Kim iyi bir iş yaparsa bu kendi lehinedir kimde kötü bir iş yaparsa aleyhinedir." (**Fussilet**, 41:46.); "böylece iktisap ettiklerinize karşılık alçaltıcı azabın yıldırımını onlara çarptı." (**Fussilet**, 41: 17.)

insan, iman derecesine göre kadere inanır ve kader meselesini kendi istiaab ve kapasitesi ölçüsünde idrak eder ve kabul eder. Kaderin tanzim ve işleyişinde var olan bu zorluktan dolayı Mela kader konusunu işlerken onun anlamadığı açıkça ifade eder. Nitekim Mela âlemde var olan muhteşem ölçü, mizan ve dengelerin insan hayatını çepeçevre kuşatan kader yumağının akıl ile tam olarak anlaşılamayacağını, bu sistem çarkını anlamamanın insan aklına ağır geldiğini ve aklın bu hususta aciz kaldığını şu şekilde itiraf etmiştir.

Çi zeman û çi mekân û çi cîhat û çi hudûd
Çi meqadîr û tefasîl û hîsâb in çi 'eded
Çi münafat û luzûmin çi qîyas û çi misal
Ev çi tewlîd û çi terkîb e çi rûh in çi cesed
Ser bi 'icze didirit quwwetê derrakeê me
Rece'l-eqlu kelîlen we meta qame qe'ed
Hîret û 'icz e serencam idi babê nezerê
Key bi Xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed
Key bi Xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed
Gewhera me'rîfetê nağıhetê kes bi xired

Zaman ve mekân yönler ve sınırlar nedir bunlar
Nedir bu ölçüler izahlar hesaplar ve sayılar
Nedir eşyadaki bu münafat ve lüzumat bu kıyaslar ve misaller
Nedir bu terkipler ve tahliller bu ruhlar ce cesetler
Çekemez sikletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada
Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı
Nasıl anlasın kısır fehmiyle mahlûk halikını
Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile
Cizîrî, **Diwan**, s. 220-221.

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanın kaderle ilgili dizelerinin ekseriyetinde mensubu olduğu Eş'ari ekolünün kader anlayışının emarelerini bulmakla beraber bazen de cebri bir kader düşüncesini anımsatan dizelere de yer verdiği görülmektedir. Nitekim Mela, kendi şahsında insanlık için ta kalubela'dan biçilmiş bir ilahi kader yasasının var olduğunu şu şekilde dile getirmiştir.

*Allah di ber qalû belê da yexme kit qelbê Melê
Avêhte çerxê cedwelê ev renga 'enberbarê xet*

Kalu bela'dan önce Allah yağmalamak için Melan'ın gönlünü
Böyle takdir etmiş kader cetvelinde anber saçan hattın rengini

Cizîrî, **Diwan**, s. 323.

Divanın bir başka dizesinde Mela, bu düşüncesini daha net ifadelerle açıklayarak seçme hürriyetinin ve iradesinin elinden alındığını şu şekilde dile getirmiştir.

*Husna hebîb û lutfê yar avête dil 'ışqa xedar
Lew selbî kir jê ixtîyar wê husnê ev îcabi da*

O güzelliğiyle lütfü acımasız bi aşk bıraktı gönlümüze
Alarak elimizden iradeyi zorunlu kıldı bunu bize

Cizîrî, **Diwan**, s. 16.

Mela'nın salt teslimiyetçi bir kader anlayışına sahip olduğunu anımsatan beyitlerden biri de şudur.

*Nefesek bê te me naçî ne dijîn bê te demek
Ji te hat emrê humayun te we me'murî kirin*

Sensiz geçmez bir nefes yaşayamayız sensiz bir dem bile
Senden geldi emr-i humayun köle kıldın kendine bizi

Cizîrî, **Diwan**, s. 459.

Mela, ilahi takdire koşulsuz teslimiyeti kulluğun bir gereği olarak görmüştür. Aha önce de ifade ettiğimiz gibi bilgi ve nazar konusu olmayan kader kişinin imanı ölçüsünde etki eder. Bu nedenle Mela Allah'ın kendisi hakkında belirlemiş olduğu takdire koşulsuz teslimiyetini kulluğunun bir gereği olarak görmüştür.

307

*Çi bi kuştin çi bi hiştin tu ku ferman bikirî
Ez bi hukmê te xweş im Ahmedu 'ebdun we reqîq*

Öldürsen de bıraksan da birdir emr u fermanın olur
Razıyım verdiğin hükme çünkü kulun ve kölendir Ahmed

Cizîrî, **Diwan**, s. 360.

Mela bu dizelerde köle-efendi ilişkisinden yola çıkarak teşbih sanatıyla kadere olan bakış açısını özetlemiştir. Mela mealen kader anlayışını şu şekilde izah etmiştir. Ey sevgilim! Hakkımda vereceğin emre ve çıkaracağın hükme razıyım. Ona hiçbir itirazım söz konusu değildir. Bundan bir şikâyetim de olamaz. Çünkü bu hükmünle mahkûm olan Ahmed senin kulun ve kölendir. Onun

sultanı ve efendisi sensin. Kölenin efendisine itiraz hakkı var mıdır? Elbette ki yoktur. Köleye düşen teslimiyet ve emre itaattir.

Mela, kendisi hakkında belirlenmiş olan ilahi takdiri kulluğun bir gereği olarak görmekle beraber ilahi kadere rıza göstermesini de kalubelada verdiği ahde bir bağlılık nişanesi olduğunu savunur. Mela, o gün vermiş olduğu söze sadakat edeceğini ve ahrete kadar o sözden asla caymayacağını şu dizede dile getirmiştir.

*Min di ber qalubela batin vi wê rab û evîn
Hêj li ser 'ehda elest im ta bi roja axirîn*

Aşk benimleydi kalu bela'dan önce
Elest ahdi üzereyim ta yevm-i kıyam

Cizîrî, **Diwan**, s. 135.

Mela, kendisi hakkında takdir edilen kadere rıza göstereceğini ve elest ahdinden caymayacağını taahhüt eder. Mela elest ahdine vefayı bir kulluk nişanesi olarak görürken ilahi takdire rızayı bir zorunluluk olarak kabul eder. Çünkü her ne kadar kade-rin tayini noktasında insana cüzi bir irade tevdi edilmişse de bu irade Allah'ın külli iradesi karşısında bir hiç mesabesindedir. Bu nedenle Mela, külli irade karşısında insana verilmiş cüz-i iradeyi yalın taşa iz bırakmaya çalışan bir su damlasına benzetmiştir. Mela'ya göre külli iradenin yardımı olmadan cüzi iradenin çaba ve gayreti kaderin gidişatını değiştiremeyecektir.

*Cehd û se'y û teleb bêeserek safî nehin
Tunebî perdenişîn çaker û qewwadi çi kit*

Sadece istemek ve çalışmak kâfi değildir elbet
Perde gerisinde kimse yoksa eğer hizmetçiyle cemaat ne yapsın

Cizîrî, **Diwan**, s. 135.

Netice itibariyle kelim disiplininin birinci mesaili olan ilahiyat ve ilahiyat konusuyla bağlantılı olan insan fiilleri, kaza-kader, hidayet ve delalet gibi konular kelami ekollerde tartışıldığı gibi felsefe ve tasavvuf cenahında da tartışılmıştır. Hem kelim ekolleri hem de tasavvuf tarikatleri ilgili konu başlıklarını düşünce sistemleri üzerinden temellendirmişlerdir. Asıl uzmanlık alanı tasavvuf olan Molla Ahmed el-Cizîrî de bir yandan tasavvufi meşrebine sadık kalarak diğer yandan da mensubu olduğu kelami mektebin paradigmalarını sarsmadan konu başlıklarını çözümlemeye çalıştığı görülmektedir. Mela'nın kaza ve kader konusundaki tasavvufi düşüncesini özetleyecek olursak Mela, divanın kaza ve kader içerikli dizelerinde külli ve cüzi temalı şiirlerinin ekseriyetinde itikatta mensubu olduğu Eş'ari çizgiye paralel bir yol takip ettiği görülmektedir. Yalnız asli meşrebi tasavvuf olması hasebiyle kaza ve kader konusunda bazen izinde gittiği İbn Arabî düşüncesinin izlerini de görmek mümkündür. Bu bakımdan Mela'nın kader anlayışı kelim içerikli tasavvuf patentlidir diyebiliriz.

3.1. NUBÜVVET

Nübüvvet, üç ilahi dininde üç temel esasından biridir. İlahi dinlerin birinci esası ilahiyat iken ikinci esası nübüvvet üçüncü esası da semiyattır. Nübüvvet müessesesi diğer iki esası birbirine bağladığından dolayı kelami disiplinlerde önemli bir yeri haizdir. Zira nübüvvet, tanrı-insan arasında aracılık eder metafizi (tanrıyı ve ona dair her şeyi) fiziğe, (insana ve kainata varlık ve oluşa dair her şeyi) fiziği de öteye (semiyata/ahirete ve gaybi hakikatlere dair olan her şeye) bağlamaktadır. Nübüvvet bu müstesna konumundan dolayı kelam ilminin üçlü kategorik yapısını oluşturan usuli selasenin ikinci usulü sayılmıştır. İslam kelimcileri nübüvvet konusunda nübüvvetin imkân ve ispatından, peygamberlerin görevlerine, peygamberlerin vasıflarından peygamberlere itaat meselesine, mucizeden peygamber-vahiy ilişkisine kadar birçok konuyu bu başlık altında incelemişlerdir.

Nübüvvet kurumunun gerekli olup olmadığı hususunda İslam kelam ekolleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Molla Ahmed el-Cizîrî'nin de mensubu olduğu Eş'ari kelam okulu, Risaleti *mümkînü'l-vucud* yani varlığı imkân dâhilinde olan caiz⁶⁷⁸ olarak görür. Asıl uzmanlık alanı tasavvuf olan Molla Ahmed el-Cizîrî Nübüvvet konusunda ne nübüvvetin imkân ve delillerine ne de kelam ekollerinde risalet konusunda yapılan mantıki tartışmalara girmiştir. Meşrebi kimliğine uygun bir üslupla risalet ve özellikle de Hz. Muhammed'in peygamberliğine naat yoluyla yaklaşarak onun farklı yönlerine işaret eden methiyeler dizmiştir. Mela, her ne kadar divanın kimi dizelerinde peygamberlerin görevlerine⁶⁷⁹ ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin evrenselliğine⁶⁸⁰ gönderme-

⁶⁷⁸ Cüveyni, *el-İrşad ile Kavati'l-Edille fi Usuli'l İ'tikad*, s. 231.

⁶⁷⁹ Cizîrî, *Diwan*, s. 31.

⁶⁸⁰ Cizîrî, *Diwan*, s. 11.

de bulunmuşsa da o da çok daha çok naat diliyle Hz. Muhammedi betimlemeye çalışmıştır.

Mela, şiirlerine Hz. Muhammedin şahsı ve kimi mucizelerini konu etmekle beraber Kur'an'da adı geçen bazı peygamberleri de dizelerine konu ettiği görülmektedir. Örneğin Hz. İbrahim'in Nemrud'un ateşinden kurtuluşu mucizesi, Hz. Musa'nın Tur-i Sina'daki Allah ile tekellümü, Hz. İsa'nın Ölülere diriltmesi, Hz. Süleymanın Belkis ile hikâyesi konu başlıkların bunlardan bir kaçıdır. Çalışmamızın bu bölümünde risalet başlığı altında divanda tespit ettiğimiz belli başlı konu başlıklarını incelemeye tabi tutup Mela'nın kelami olan bu konu başlıklarına karşı tasavvufi yaklaşımını izah etmeye çalışacağız.

3.1.1. Mela'nın Dilinden Hz. Muhammed'e Naat

311

Na't, Hz. Peygamberi övmek için yazılan şiirlere denir. Na'atların konusu Hz. Peygamberin risaleti, mucizeleri, hicret olayı, din yolunda çektiği eziyetler vs. olabilir. Na'atta kullanılan dil konunun kutsallığından dolayı çoğunlukla sanatlı ve ağırdır. Na't her ne kadar kaside nazım şekline uygun düşse de gazel, rubai, murabba, müstezad, terkeb-i bend, müsemmat ve tuyuğ nazım şekillerini deneyen na'atçılar da yok değildir.⁶⁸¹ Molla Ahmed el-Cizîrî divanın "*İsmê Te Ye Mektubî di Diwana Qidem Da*" adlı gazelinde Hz. Peygamberi şöyle tavsif etmiştir.

Mela bu dizede hakikati Muhammediyeye işaret ederek, Allah'ın kıdem divanında ilk yazdığı ismin Muhammed ismi olduğunu söyler. Mela'nın düşünce felsefesine göre Allah'ın ilim kâlemi, ahsen-i takvimde ve en mükemmel şekilde tek bir harf yazdı ve o tek harf da Hz. Muhammed'in ulvi ismi idi. Çünkü bütün âlem

⁶⁸¹ Pala, *Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü*, s. 351.

*İsmê te ye mektubî di dîwanê qîdem da
Herfek qelemê 'ilmê bi teqwîmê reqem da*

Kıdem divanında yazılı olan adındır senin
Kâlem en güzel şekliyle yazmıştır adını senin

Cizîrî, **Diwan**, s. 11.

sonradan onun mukaddes nurundan yaratılmıştır. Konuya tasavvuf perspektifinden bakan Mela hakikat-i Muhammadiyyinin taayyuni evvel olduğunu savunur. Zira mutasavvıflara göre hakikati Muhammedi taayyuni evvel ile birlikte zattır. O da ismi azamdır.⁶⁸² İbni Arabi ve birçok mutasavvıfa göre ilahi varlık gizlilik veya mutlak varlık (el-ğaybu'l-mutlak) idi. Yani âlemin zuhurundan önce ilahi varlık mutlak gizlilik idi. Ve bir surette taayyün istedi. Neticede hakikati Muhammediye suretinde taayyün etti. Bu ilahi zatın ilk taayyünü oldu. Ayrıca sufilere göre hakikati Muhammediye zuhur ve tecelli merhalelerinin ilkidir ve nihayeti bilinmeyen hakikatlerin hakikatidir.⁶⁸³

*Eşkâl û xetên daîreê nuqteê 'ilm in
Ev neqş û mîsalên di xeyalatê 'edem da*

Bu nakışlı misali suretler yokluk âleminde görünen
Birer noktai ilmidir senin ezeldeki ilahi ilminden

Cizîrî, **Diwan**, s. 11.

⁶⁸² Cürçani, **et-Ta'rifat**, s. 90.

⁶⁸³ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanı Ve Şerhi**, s. 202.

Mela'ya göre yokluk hayallerinde mevcut olan ulvi ve süfli; melekût ve mülk âlemindeki varlıklardan ibaret bulunan nakış ve suretler, kadim olan ilahi ilim noktasının dairesinden neşet eden ve yaratılan şekil ve çizgilerdir. Çünkü bunlar Allah'ın ezeldeki ilmine uygun olarak varlık sahnesinde zuhur etmişlerdir.⁶⁸⁴ Varlıkların müşahade âlemindeki tecellisinin ilahi ilimdeki formlarına uygun oluşu bu hakikatin en somut göstergesidir.

*Mîm metle'ê şemsa ehed ayinesîfet kir
Lami' ji 'ereb berqê li fexxarê 'ecem da*

Ehadiyet güneşine ayin sıfat kıldı Muhammed adını
Acemde göründü arap diyarında parlayan nurun tecellisini

Cizîrî, **Diwan**, s. 11.

Mela mezkûr dizelerde Hz. Muhammed'in ismini 'mim' harfi ile sembolize ederek onun zatının hakikatte Allah'ın ehadiyet güneşinin bütün ihtişamıyla tecelli ettiği ayna olduğunu idda etmektedir. Mela'ya göre Hz. Muhammed'in risaleti, şeffaf ve parlak bir ayna gibi Allah'ın ehadiyet ve vahdaniyet güneşinin doğuş yerini ayna gibi parlattı. Arab diyarında parlayan Muhammedi nur şimşek hızıyla arap olmayan ülkelere yayılıp her tarafı nura gark etti⁶⁸⁵ Mela'nın dizelerinin zahiri manası bu minvalde iken dizelerin tasavvufi açılımını şu şekilde yapmak mümkündür. Hz. Muhammed veya Ahmed 'mim'i ehadiyet güneşinin doğuş yeridir.⁶⁸⁶ Zira sufi düşüncede ilahi zat birinci taayyün ile birlikte belirsizlikten (mutlak gayptan) hakikati Muhammediye (el-Ahmediyye) suretinde taayyün etmiştir.⁶⁸⁷ Onun için mim'de ayna olma vasfı zuhur etmiş ve mim ehadiyet güneşinin doğduğu yer olarak kabul edilmiştir.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Abdusselam Cizîrî, **Şerhu Diwanu's-Şeyhu'l-Cezri**, s. 45.

⁶⁸⁵ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî Ve Şerhi**, s. 203.

⁶⁸⁶ Abdusselam Cizîrî, **Şerhu Diwanu's-Şeyhu'l-Cezri**, s. 47.

⁶⁸⁷ Doski, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, s. 79.

⁶⁸⁸ Doski, **Şerhu Diwanî's-Şeyh el-Cezri**, s. 87.

Molla Ahmed el-Cizîrî mezkûr dizelerde Allah'ın ehadiyet güneşinin Hz. Muhammed'de tecellisini vurgulamakla kalmamış aynı zamanda Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliğine de göndermede bulunmuştur. Mela, divanın bir başka yerinde Hz. Muhammed'in yüceliğine şu minvalde methiye dizmiştir.

*Erwahê muqeddes şebê qedran te dixwazin
Nûra te ye misbahê di qindîlê Herem da*

Mukaddes ruhlar görmek ister seni Kadir gecelerinde
Işıldadı misbahımsi nurun senin harem kandillerinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 11.

314

Molla Ahmed el-Cizîrî yukarıdaki dizelerde Hz. Muhammed'e hitaben der ki Peygamberlerin ve meleklerin mukaddes ve temiz ruhları huzurunda müşerref olmak için kadir gecelerinde tecelli etmeni arzu ederler. Mekke-i Mükerrermede, Harem-i şerifte asılı olan kandillerdeki çırılar ışıklarını senin o yüce nurundan alırlar. Onun için insanlar o nura pervaneler gibi her taraftan sevinç ve coşkuyla koşar gelirler.⁶⁸⁹

3.1.2. Hz. Muhammed'in İlk Yaratılan Nur Olması

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin tasavvuf felsefesine göre ilk yaratılış için Allah'ın namütenahi cömertlik denizi dalgalandıktan ve kabardıktan sonra zatın sıfatlarının tecelli ettiği aynada bir patlama ve köpürme meydana geldi. Nurun merkezinden parıldayan nurdan her tür kusur ayıptan münezzeh olan bir güzellik zuhur etti. Allah bu güzellikten Hz. Muhammed'in nurunu yarattı.⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî Ve Şerhi**, s. 205.

⁶⁹⁰ Doski, **Şerhu Diwanî-ş-Şeyh el-Cezîrî**, 52.

Coşış ku da deryayê cûd d'ayineya ismê wedûd
 Carek tecella bû wucûd fûrek ji nûrê jê veda
 Fûrek ji nûrê wî vekir genca zuhûrê pê vekir
 Kenza xwe qufl û mifte kir hêj wê di qufl û mifte da
 Husnek munezzeh sewwirand nûra hebîb jê afirand
 'Âlem di kunhê heyyirand rûhilqudus can nefxa da
 'Erş û cîhat lê bû heyat ew şahidê qudsîsifat
 J'bona yeqîna nûrê zat sêwan û şewq û hale da
 Husna ji 'işqê sewwirî xaret kirin hûr û perî
 Herçî di kunhê fekkirî ew ma di 'icz û hîre da
 Ew sewretê mir'atê husn jê bû zuhûr ayetê husn
 Lê bû tecalla zatê husn vê husnê ew serçeşme da
 Serçeşmeya husnê ew e Xurşide'w 'âlem pertew e
 Ger bedr e wer mahê new e wer Muşterî yan Zuhre da
 Cizîrî, **Diwan**, s. 862-863.

315

Coşunca cömertlik denizi tecelli etti varlık Vedüd aynasında
 Tecelli etti birden varlık o nurun parıltısı aydınlanın her tarata
 Parıltısını gönderdi o nurun zuhur hazinesini açtı onunla
 Kapattı sonra hazinesini o zamandan beri kilitlidir hâlâ
 Münezzehe bir güzellik tasvir edip Habibin nurunu yarattı ondan
 Hayrette bıraktı âlemi Ruhulkudus can üfledi her canlıya ondan
 Hayat buldu arş-ı ala ve her taraf o kutsi sıfatlı mahbuptan
 Yakın olsun diye haleler ışıklarla süsledi etrafını nurundan
 Aştan doğan o güzellik yağdı hurilerle periler üstüne
 Bunun künhünü düşünenler aciz kalıp düştü hayretine
 Salt güzellik aynasındaki suretlerden göründü güzellik ayetleri
 Göründü gerçek hüsün ondan neşet etti ondan bütün güzellikleri
 Güzelliğin kaynağı odur âlemi ışıklandıran güneş odur
 Nurlu dolunay yeni doğmuş hilal Müşteri veya Zühre odur
 Cizîrî, **Diwan**, s. 862-863.

Mela, varlığın kaynağı olarak gördüğü aşk ve cemel hakkındaki felsefi ve tasavvufi görüşlerinde varlığa dair bilgilerin, Allah'ın zatının sıfatlarının tecellilerinde yoğunluk kazandığını kesin bir şekilde teyit eder.⁶⁹¹ Mela'ya göre bu, ilahi muhabbetin gerektirdiği irade sebebiyledir. Buna göre varlık, Allah'ın iradesiyle bir defada ortaya çıktı ve bu çıkıştan nurdan bir köpürtü parladı. Allah, o nurla o güne kadar mahlûkata gizli olan hazinesini açtı. Allah gizli hazinesini açmakla akıl sahibi olan ve olmayan bütün varlıklara Cemal'in yaratılış hükmünü açıkladı.⁶⁹² Bundan sonra ebede kadar benzer bir hükmün çıkmamasını istedi. Bu hükmü uygulamaya başlayınca münezzehe bir güzellik (hüsn) yarattı ve ondan Hz. Muhammed'in nurunu yarattı. Sonra Ruhul-Kudus Cibril kâinata ruh üfledi.⁶⁹³

Muhyeddin İbn Arabî'den itibaren Mela'dan önce gelen mutasavvıfların çoğu Allah'ın ilk yarattığı varlığın Hz. Muhammed'in nuru olduğunda müttefiktirler. Yukarıdaki dizelerden ilk akla gelen Mela'nın da selefleri gibi aynı görüşte olduğu izlenimlidir. Yalnız konu bağlamındaki divanda geçen diğer dizelere de bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında hakikatte böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Mela ontoloji konusunda söz söylerken diğer alanlardan ve emsali diğer mutasavvıfların izlemiş oldukları metottan tamamıyla farklı bir alana yönelmiştir. Zira Mela Allah'ın ilk yarattığı varlığın Hz. Muhammed'in nuru olduğu görüşüne katılmamaktadır. Onun ilk yaratılan şeyle alakalı görüşünü şöyle özetlememiz mümkündür.

Allah, “ben gizli bir hazine idim. Tanınmak istedim, mahlûkatı yarattım ve böylece beni tanıdılar” mealindeki kudsi hadiste buyurulduğu gibi Allah tanınmak istedi. Allah cömertlik ve kerem şanından dolayı iyilik yapmayı irade buyurdu. Onun için

⁶⁹¹ Zivingî, *el-‘İkdu'l-Cevheri Fi Şerhi Diwani's-Şeyhi'l-Cezeri*, s. 865.

⁶⁹² Doski, *Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî*, s. 675.

⁶⁹³ Turan, *Melayê Cizîrî Diwanı Ve Şerhi*, s. 769.

varlık sureti isimlerinden biri olan “ Vedüd” isminin aynasında tecelli etti. Bu tecelliden bir nur fışkırdı. Allah onunla hazinenin kapısını açtı. Yani Allah varlıkları yarattı ve sonra varlık ve oluş kapısını kapattı. Kapı şu ana kadar kapalı kaldı. Mela’ya göre yaratılan ilk varlık her türlü kusur ve ayıptan münezzeh olan “hüsn”dür. Yani güzelliştir. Allah bu güzellikten de Hz. Muhammed’in nurunu yarattı ve hakikatine âlemi hayrette bıraktı. Bu nur kâlem ve akıl oldu. Yani Hz. Muhammed’in nuru hüsünden sonra kâlem ve levhin yaratılışından önce yaratıldı.⁶⁹⁴ Mela, ilk yaratılan nur hakkındaki düşüncesini şu dizelerle dile getirmiştir.

*Nûrê ji nûra Ahmedî sirra sîfatên sermedî
D’ayineya zatê xwe dî keşfa kemalatê xwe da
Ew bû qelem ew bû ‘qil lew pê hedîsê da neqil
Deryayê ‘ilm ew bû şuxil tefsîlê ‘ilmê cumle da*

Ahmedi nurun nuru ve sermedi sıfatların sırrını
Keşfetti kemalatını aynasında gördü onun zatını
Kâlem oldu akıl oldu bu konuda hadisler varid oldu
Bir anda sermedi sıfatlarla ilim denizi tafsil olup doldu

Cizîrî, **Diwan**, s.863.

3.1.3. Molla Ahmed el-Cizîrî’nin Lewlake Hadisine Yaklaşımı

Mela’nın ilk yaratılan nur konusunda seleflerinin aksine bir düşünceye sahip olduğunun bir diğer kanıtı da aşağıdaki dizelerdir. Bu dizelerde Mela, Hz. Muhammed’den önce “hüsn”ün yaratıldığına şu şekilde değinmiştir.

⁶⁹⁴ Turan, **Melaye Ciziri Divanı ve Şerhi**, s. 768.

*Husnek münezzeh sewwirand nûra hebîb jê afirand
'Âlem di kunhê heyirand rûhulqudus can nefxe da*

Münezzeh bir güzellik tasvir edip Habibin nurunu yarattı ondan
Hayrette bıraktı âlemi can üfledi Ruhul-Kudus her canlıya ondan

Cizîrî, **Diwan**, s. 862.

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Hz. Muhammed'e dizdiği methiyeler arasında *Lewlake* hadisine atıf önemli bir yer tutar. Divanın birçok dizesini *Lewlake* ile süsleyen Mela, aşağıdaki beyitte *Lewlake* hadisi ile ilgili bir başka önemli hususa dikkat çekmiştir. Bilindiği gibi mutasavvıfların varlık düşüncesinde '*Ben gizli bir hazine idim*' şeklindeki kudsi hadis, önemli bir yer tutmaktadır. Sıhhat dereceleri tartışma konusu olmasına ve cerh ve ta'dil kriterlerince sahih kabul edilmemelerine rağmen yine de tasavvuf cenahında önemli bir yer tutan diğer bir hadis de "*Sen olmasaydın sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" mealindeki *Lewlake* hadisidir. İki hadisin zahiri mukayesesinden bir tezatlığın var olduğu her halinden bellidir. Zira birinci hadis, kâinatın yaratılmasındaki hikmetin Allah'ı tanımak olduğunu ifade ederken ikinci hadis ise Allah'ın kâinatı yaratmasındaki hikmetin Hz. Peygamberin yaratılması olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle birince hadiste varlığın gerekçesi Allah'ı tanımak ikincisinde ise Hz. Muhammed'tir. İşte tam da bu noktada Mela, iki hadisin zahiri çelişikliği arasında kalan okuyucusunun imdadına yetişmiştir.

*Ger xeberdarî ji sirra 'kuntu kenzen' guh bidêr
Da bi sed tewrî beyan kit ma'neya 'lewlake' ruh*

İyice kulak ver şayet haberdar isen “Kuntu kenzen” sırrından
Ki açıklasın sana ruh, yüz cihetle “Lewlake”nin manasından

Cizîrî, **Diwan**, s. 190.

Allah birinci kudsi hadiste “Ben gizli bir hazine idim, tanınmak istedim ve beni tanısinlar diye varlıkları yarattım” diye buyurmuştur. Mela’ya göre hadisin işaret ettiği temel sır, Allah’ın kâinatı yaratmasındaki hikmeti marifetullahtır. Marifetullah sırrı keşfedildikten sonra “Sen olmasaydın sen olmasaydın; felekleri yaratmazdım” kudsi sözü anlam kazanır. Yani varlığın yegâne ve tek gerekçesi olan marifetullah anlaşılmadan ‘lewlake’nin hikmeti anlaşılmaz. Bir başka deyişle marifetullah sırrı çözülmeden yüz kural ve usul ile dahi ‘lewlake’nin hikmeti çözülmez. Mela’nın demek istediği o ki iki hadis arasındaki anlamsal taaruz ancak ruh safiyet kazandıktan ve cismani bulanıklıklarından arındırıldıktan sonra yüz kural ve usulle bu problemi çözmeye ve bu görünürdeki çelişkiyi ortadan kaldırmaya gücü yetecektir. Bu kurak ve usullerden biri şöyledir. Tüm varlıkların yaratılması, varlık sahnesinde bulunması tek başına Allah’ı tanımakta yeterli değildir. Çünkü Allah’ı tanımak için bir murşide ihtiyaç vardır. Allah’ı tanıtmak görevini üstlenen bir peygamberin gönderilmesi bu açıdan zorunludur. Böylece Allah’ı tanımak için varlıkların yaratılması ile Peygamberin yaratılıp elçi gönderilmesi arasında bir irtibat ve münasebet meydana çıkar. Buna göre marifetullahtan sonra yaratılan peygamberin ‘lewlake’ sırrına mazhar olması sırf marifetullahın hüsnünü talim ve tebliğ içindir. Çünkü birincisi ikincisinin nedeni iken ikincisi birincinin tamamlayıcısıdır.⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ Zivingî, **el-‘İkdu’l-Cevheri Fi Şerhi Diwani’ş-Şeyhi’l-Cezeri**, s. 190.

3.1.4. Divanda Peygamberlerin Görevleri: Tebliğ, Tebyin Tebşir ve İnzar

İnsanlar arasından Allah tarafından seçilen Peygamberler son derece doğru (sadık), güvenilir (emin), akıllı ve zeki (fatin), kendi iradeleri ve Allah'ın korumasıyla günahlardan uzak olan (masum), ilahi buyrukları kusursuzca insanlara ileten (mübelliğ) kişilerdir. Peygamberler Allah'tan aldıkları ilahi bilgileri insanlara ulaştırmakla mükelleftirler. Bu görev ifasına tebliğ denilirken, tebliğ edilen emirlere riayet edenleri tebşir, inkar edenleri de inzar etmek de peygamberin görevleri arasındadır. Molla Ahmed el-Cizîrî peygamberlerin beşir ve nezir olduklarına şu şekilde işaret etmiştir.

320

Qasid bi meqsûda me hat ba mujde û emr û berat

Elçi geldi bize müjde, emir ve fermanlarla

Cizîrî, **Diwan**, s. 31.

3.1.5. Nübüvvetin İspatı: Mucize

Peygamberlerin iddialarında doğru olup olmadıklarını ispat meselesi kelim ilminde önemli bir yer tutar. Peygamberliğin ispatı konusu, tıpkı Allah'ın varlığını ispatı meselesi gibi tabii kanunlar ve sistemle ilgili bir konudur. Pek tabiidir ki hiçbir iddia herhangi bir delil olmadan ispat edilemez. Bu açıdan mucize, peygamberliğin ispatında önemli bir yere sahiptir. Zira mucize olmadan herhangi bir peygamberin Allah tarafından görevlendirilip görevlendirilmediğini doğrulamak mümkün değildir. Bir başka deyişle nebi ile mütenebbiyi birbirinden ayıracak en temel nitelik mucizedir. Zira mucizesiz peygambere gelen vahyin sadece kendisi tarafından idraki söz konusudur. Bu konuda onu doğrulayacak herhangi bir delil ve şahit bulunmamaktadır. Vahiy duyulara

hitap eden bir şey olmadığı için, duyulara hitap eden bir başka şeyle desteklenmesi gerekmektedir. Bu nedenle peygamberliğin ispatı konusu, Allah'ın varlığını ispat noktasından daha zor gibi gözükmektedir.

Tabii olarak peygamberlik gibi kutsal bir görevde yalancı (mütenebbi) ile doğru (nebi) olanı birbirinden ayırmak için belli bir işarete ihtiyaç vardır. Bu açıdan herhangi bir kişide müşahade edilen mucize, peygamberliğinin doğruluğuna kesin delil teşkil eder.⁶⁹⁶ Mucize kelime anlamı kudretin zıddı olan acz kökünden türemiştir. Birçok kelimacı tarafından farklı şekillerde tanımlanan mucizenin kelim literatüründeki en yaygın istilahi tanımları şu şekildedir. “Mucize, inkâr edenlere meydan okuduğu bir sırada peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde benzerini getirmekten kendilerini aciz bırakacak tarzda meydana gelen harikulade iştir.”⁶⁹⁷ Ünlü dilbilimci Seyyid Şerif Cürcaniye göre “Mucize, peygamberlik iddiası sırasında kendisiyle Allah'ın resulü olduğunu iddia eden zatın doğruluğunu (sıdk) isbat etmesi kastedilen ve hayra saadete vesile olan harikulade iştir.”⁶⁹⁸

Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin eliyle gerçekleşen bir olayın mucize vasfını taşıyabilmesi için belli başlı bazı özelliklere sahip olması gerekir. Eş'ari kelimacı Aduddin el-İci bu özellikleri yedi madde halinde şu şekilde özetlemiştir.

1. Mucize, Allah'ın bir fiili veya bunun yerine geçen bir iş olmalıdır.
2. Mucize alelade değil harikulade olmalıdır. Bir başka deyişle mucize tabiat kanunlarına aykırı olmalıdır.
3. Benzerini getirmek mümkün olmamalıdır.

⁶⁹⁶ Osman Karadeniz, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 339-340.

⁶⁹⁷ Nurediın es-Sabuni, **el-Bidaye Fi Usuli'd-Din**, tah. Bekir Topaloğlu, DİA Yay., Ankara, 2000, s. 46.

⁶⁹⁸ Cürcani, **et-Ta'rifat**, 2003, s. 76.

4. Bir iddiayı doğrulama (tasdik) olduğunun bilinmesi için peygamberlik iddiasında bulunan şahsın elinde zuhur etmelidir.
5. Peygamberin iddiasına uygun bir şekilde meydana gelmelidir.
6. Peygamberin ortaya koyduğu harika, kendisini yalanlamamalıdır.
7. Mucize, peygamberlik iddiasından önce değil ondan sonra olmalıdır.⁶⁹⁹

Kelamcıların ekseriyetine göre peygamberlik iddiasında bulunan şahsın sıdk-ı nübüvvetine delil olmak üzere iddiasına uygun bir tarzda mucize getirmesi gerekir. İşte bu sebeple kelamcılar, mucize olmaksızın bir peygamberin sözünü tasdik etmek vacip değildir⁷⁰⁰ demişlerdir.

Molla Ahmed el-Cizîrî divanının bazı yerlerinde başta Hz. Muhammed olmak üzere Kur'an'da adı geçen birçok peygamberin eliyle gerçekleşmiş olan mucizevi olaylara yer vermiştir. Yalnız burada özellikle belirtmemiz gereken husus şu ki Mela risalet bağlamında mucizeleri dizelerine işlerken onun ne peygamberin doğruluğunu ispat ne de kelamcılarının mucizeye yükledikleri gibi muarızları susturma hedefi vardır. Mela sadece tasavvufi bakış açısıyla peygamber ve peygamberlere methiyeler dizerken şanlarının yüceliğine atfen mucizelerine de yer vermiştir. Peygamberler tarihinde mucize diye tarihe geçen ve Mela'nın dizelerinde atıfta bulunduğu mucize örnekleri şu başlıklar altında özetlememiz mümkündür.

⁶⁹⁹ İci, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 756.

⁷⁰⁰ Saduddin et-Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1979, s. 232.

Şakku'l-Kamer

Hicretin beşinci yılında gerçekleştiği söylenen ayın yarılması olayı her ne kadar ihtilaflı olsa da Mela'nın divan dizelerinde yer verdiği Hz. Muhammed'in mucizelerinden biridir. Şakk-ı Kamer hadisesinin varlığına getirilen en önemli delil Kamer süresinin beşinci ayetidir. Ayette şakku'l-kamer, "Kıyamet saati yaklaştı, ay ikiye bölündü" şeklinde konu edinmiştir. Kimi müfessirler ayın bölünmesini peygamberin mucizesi, İslamın şirkin hâkimiyyetine son vereceği, ya da kıyamet sırasında ayın bölüneceği anlamına yorarken⁷⁰¹ diğer bir kesim tefsirci de ayın yarılmasını madde bir mucize olarak kabul etmişlerdir. Yani mezkûr ayette geçen "şakku'l-kameré"den kasıt, ayın fiziki olarak ikiye bölünmesidir.⁷⁰² Mela'nın dizelerinden de anlaşılan o ki o da "İnşikak-ı Kameri" peygamber mucizesi olarak kabul etmiş ve bu düşünceyle şiirlerine konu etmiştir. Mela'nın İnşikaku'l-Kamer'e göndermede bulunduğu yer aşağıdaki dizelerdir.

323

Bawer te meha bedrê bi enguştê du şeq da

İnanırım parmağınla ayı ikiye böldüğünü

Cizîrî, **Diwan**, s. 611.

Mela mezkûr dizelerde telmih yoluyla sevdiğinin kaşlarını rabbani kudret eliyle iki parçaya bölünmüş bir dolunaya benzetmiştir. Öte yandan Mela, *Wey Sipîdê Ji Burcê* adlı kasidesinin ikinci

⁷⁰¹ Vehbe ez-Zuheyli, **et-Tefsiru'l-Münir**, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1992, s. 453.

⁷⁰² Ebussu'ud el-İmadi, **İrşadü'l-'Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kur'ani'l-Kerim**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1998, XVII, s. 168.

fıkrasında da Peygamber efendimizin parmak işaretiyle gerçekleşen ay yarılması olayına şu ifadelerle göndermede bulunmuştur.

*Goşeyên nûnan bi ser badan ji qewsê bêweter
Mislê enğuştê Nebî sed ser beyandin mahê new*

Nun misali kıvrılan kaşlarını çatarak çevirmiş üstümüze kızgın
bakışlarını
Peygamber parmağı gibi yüzlerce baş koparmış yeni doğmuş ay
mucizesini

Cizîrî, **Diwan**, s. 611.

Kab-ı Kavseyn

İki yay aralığı kadar bir mesafe demek olan bu deyim, Peygamberin miraçta Cebrail'e veya Allah'a çok yaklaştığını anlatan bu ifade Kur'an'ı Kerim'in Necm süresinde geçmektedir.⁷⁰³ Hz. Peygamberin mucizelerinden sayılan Miraç ve İsrâ ile ilgili olarak anlatılan olayda bazı müfessirler "O" ile kastedilenin yani Hz. Peygambere yaklaşan Cibril olduğunu; diğer bir kısmı ise burada mecazen kastedilenin Allah olduğunu söylemişlerdir. Peygamberin miraç gecesi Allah ile görüştüğü inancı bu ayetten dolayıdır.⁷⁰⁴ *Kab* kelimesi yayın ortasındaki ok konulan yerdir. *Kavseyn* ise bu noktadan itibaren yayın iki yanındaki uzunluğa denir. Ta-

⁷⁰³ "Kayan yıldızla yemin olsun ki arkadaşınız Muhammed yanılmadı, sapmadı, aldanmadı. O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor. O kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir. Onu kendisine pek güçlü ve kuvvetli, o üstün akıl ve kemal sahibi olan melek Cibril öğretti. Melek kendi, asli suretine girip doğruldu. İşte o zaman kendisi yüce ufukta idi. Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı. O da kuluna vahyetmek istediği her şeyi vahyetti. Gözlerinin gördüğünü kalbi yalan saymadı." **Necm**, 53:1-11.

⁷⁰⁴ Turan, **Melayê Cizîrî Diwanî Ve Şerhi**, s. 521.

savvufta bu iki kavis *vücub* ve *imkân* diye tevil edilir ki peygamberin imkân âleminde zahir olup vacip Allah olduğunu bilmesi görmesi ve gerçek karşısında daha da ilerlemesi bunun sonucunda da her şeyin hak olduğunu anlamasıdır. Kab-ı Kavseyn, temyiz ve isneyyetin (ikililik) kalmasıyla sürmesiyle birlikte Hak ile birleşmedir.⁷⁰⁵

Tasavvuf felsefesinde *Kab-ı Kavseyn*’, hulul ve ittihad olmaksızın Hakk ile yakınlaşma anlamındadır. Mela daha önce sunduğumuz bir dizesinde şöyle diyordu. “Sevgilimin kaşlarından aldığımız işaret ve remizler aracılığıyla Kab-ı Kavsey sırrını öğrendik.”⁷⁰⁶ Mela başka bir dizede de Kab-ı Kavseyn ile ilgili olarak şöyle der. “Sevgilimin iki kaşı arasında *Kab-ı Kavseyn*’i görüyorum. Bu kaşlar, göz açıp kapayıncaya kadar bana yüzlerce sorunun cevabını veriyor.”⁷⁰⁷

*Ji mabeyna du ebrûyan dibînîm qabê qewseynê
Te'alallah binê remzê çi reng avêta mabeynê*

Kab-ı kavseyni görüyorum iki kaşı arasından
Hayretteyim iki kaş arasına yansıyan güzellikten

Cizîrî, *Diwan*, s. 611.

Molla Ahmed el-Cizîrî, Kab-ı Kavseyn makamını daha çok ruyetullahtan kinaye formunda kullandığı anlaşılmaktadır. Mela, Kab-ı Kavseyn makamını işlerken tecrid sanatını kullanarak kendi kendine hitap etme tekniği kullanıyor. Mela’ya göre kullukta belli mesafeleri aşıp kab-ı kavseyn kadar mukaddes zatın huzuruna yakın olan kişinin gözleri kamaşır. Mela burda bir nevi beşeri

⁷⁰⁵ Cürçani, *et-Ta'rifat*, s. 171.

⁷⁰⁶ Cizîrî, *Diwan*, s. 95.

⁷⁰⁷ Cizîrî, *Diwan*, s. 130.

gözlerle ruyetullahın gerçekleşmesini de imkânsız görüyor. Zira ona göre kişinin o şaşalı ve rengârenk nurların ışınlarının şiddetinden gözler kararır. Nurani tecellinin yakıcı atmosferinde kaşlar ve nurlara ilaveten şualar yayılır. Zatı mukaddesten etrafa ziyalar saçılır. Böylece böyle bir makamda kişinin gözlerini açmaya mecali kalmaz. Kişi huzuri ilahinin rüyet atmosferinde yerinden hareket edemez orayı ebediyen terk edemez bir âmâyâ dönüşür.⁷⁰⁸

Kab-ı Kavseyn temalı dizelerin muhtevasından anlaşılan o ki Mela dolaylı bir anlatım yoluyla Peygamberin Miraç mucizesine atıfta bulunarak miraçta gerçekleşen bazı hadiselerle göndermelerde bulunmuştur. Örneğin Peygamberin döndüğümde hala ya-tağım sıcağı sözünü müşrikler arasında büyük bir yalanlama propagandasına neden olmuştu. Mela gözlerimi açıp kapayınca kadar sözleriyle adeta Ebu Bekir misali o diyorsa doğrudur der gibi olayın gerçekliğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca Mela, kab-ı kavseyn makamında ruyetullah'ın gerçekleşmesinin imkânsızlık kadar zor olduğuna da değinmeden geçmemiştir.

Yedi Beyza

Yedi Beyza, beyaz el demektir. Yed-i Beyza, Allah tarafından Hz. Musa'ya verilen bir mucizedir. Hz. Musa, Allah'ın emri ile elini koynuna sokar ve çıkarır. Böylece eli güneş gibi parıl parıl parlardı. Firavuna karşı gösterilen bu mucize, edebiyatta sıkça anılır. Tasavvufta Yed-i Beyza, ilahi gücün gerçekleşip ortaya çıkmasına dair bir semboldür.⁷⁰⁹ Molla Ahmed el-Cizîrî peygamberlerin mucizeleri bağlamında dizelerinde yer verdiği bir diğer peygamber mucizesi de Hz. Musa'nın Yed-i Beyza mucizesidir. Yed-i Beyza temalı kimi dizelerinde Hz. Musa'nın bu mucizesine şiir diliyle atıfta bulunan Mela şöyle der.

⁷⁰⁸ Cizîrî, *Diwan*, s. 131.

⁷⁰⁹ Pala, *Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü*, s. 481.

*Wer ji ber perdê yedê beyda bi mu'ciz bête der
Şems û kewkeb dê hilên 'âlem tejî enwarî bit*

Perdeyi kaldırıp görünse sevgili Yed-i Beyza mucize ile
Güneş ve yıldız batır âlem aydınlanır her taraf pür nur ile

Cizîrî, **Diwan**, s. 102.

Mela, tasavvuf diliyle Hz. Musa eliyle gerçekleşen Yed-i Beyza'nın hakikatine ve azametine atıfta bulunmak için mübalağa sanatının üç türü olan hem tebliğ (aklen ve adeten mümkün olan) hem iğrak (aklen mümkün fakat adeten muhal olan) hem de gülüvv (aklen ve adeten muhal olan) bağlamında değinmiştir. Sevdiğinin perde arkasından çıkışını Hz. Musa'nın Yed-i Beyza mucizesine benzeten Mela, tıpkı Hz. Musa'nın Yed-i Beyza'sından saçılan nurlar, muarızların gözlerini kamaştırdığı gibi sevdiğinin perde arkasından çıkışı da ortalığı nura gark ettiğini söyler. Böylece Mela, hem Yed-i Beyza mucizesinin gerçekliğine hem de bu mucize sayesinde Musa'nın peygamberliğine inanmayanların bu durum karşısında şaşkın kaldıklarına vurgu yapmaktadır.

Nemrud'un Ateşi

Peygamberler tarihinde Babil ülkesinin kurucusu olan kral Nemrud Hz. İbrahim'i atalarının dinine karşı çıkışından dolayı ateşe atmakla cezalandırmıştır. Ama ateşe atılan Hz. İbrahim Allah'ın yardımıyla yanmadan kurtulmuştur. Bu tarihi olay Kur'an'ı Kerim'de şu şekilde anlatılmaktadır. 'Dedik ey ateş! Dokunma İbrahim'e! Serin ve selamet ol O'na'⁷¹⁰ Molla Ahmed el-Cizîrî pey-

⁷¹⁰ **Enbiya**, 21:69.

gamberlerin mucizeleri bağlamında divanının birçok yerinde bu tarihi olaya atıfta bulunarak telmih yoluyla okuyucularına duyurmuştur. Örneğin divandan alıntıladığımız aşağıdaki beyit yukarıda mealini verdiğimiz ayetin muhtevasıyla tam da anlamsal bir paralellik arz etmektedir.

*Ger ji wê horîsirîştê 'işweyek izharî bit
Dê bibit narê Xelilullah û dojah sarî bit*

O huri tabiatlı sevgiliden bir işve zuhur etse eğer
Halilullahın ateşi olur söndürür cehennemi meğer

Cizîrî, **Diwan**, s. 53.

Molla Ahmed el-Cizir bu beyitte Nemrd'un ateşinin Allah'ın dostu Hz. İbrahim'i yakmadığına işaret etmiştir. Ayrıca Mela ateşin İbrahim'i yakamadığı gibi sevgilisinin kendisine görünmesi de onu aşk ateşinde yakmaktan kurtaracağını dile getirmiştir.⁷¹¹

Yusuf'un Gömleği

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanında işaret ettiği bir diğer mucize de Hz. Yakup ve oğlu Hz. Yusuf ile alakalı olan mucizedir. Kur'an'da kıssası bir sürenin muhtevasını dolduracak kadar geniş olan Hz. Yusuf kıssasının mucizevi yönü, kardeşlerinin kendisini kuyuya attıktan sonra babası Hz. Yakub'un onun hasretiyle Beytu'l-Ehzan denilen kulübesinde yıllarca ağlaması ve ağlamaktan gözlerinin ama olmasıdır. Yakup yıllar sonra oğlu Yusuf Bünyemin ile ona gönderdiği gömleğini gözüne sürmesi ile gözlerinin tekrar açılması Yusuf'un mucizelerinden sayılır. Tasavvuf erbabının ekseriyeti, ilahi aşktan muzdaripliğini telmih yoluyla Hz. Ya-

⁷¹¹ Nurettin Turgay, **Mukaddime Dergisi**, Artuklu Üniversitesi Yay. 2011, Say. 4, s. 140.

kub'un haline benzetirler.⁷¹² Mela da diğer tasavvuf erbabı gibi sevdiğinin cemalini görmesiyle hasretten körelen gözlerinin Yakub'un gözleri misali açıldığını şu şekilde dile getirmiştir.

*Şukur binahîya min hat û Yaqub dîde rewşan bâ
Bi boya Yusufê Misrê li Ken'anê beser pê da*

Şükür Allah'a ki geri geldi gözlerimin nuru Yakub gibi bir anda
Mısır'daki Yusuf'un kokusundan gözleri açıldı Yakub'un Kenanda

Cizîrî, **Diwan**, s. 44.

Mela, mezkûr dizelerde Hz. Yakub'un oğlu Yusuf'un gömleğine yüz sürmesi ile gözlerinin şifa bulma mucizesine atıfta bulunmuştur. Mela bu kıssadan hisse çıkararak sevgilisinin gelişiyi kendisinde oluşan sevinç halini ayetlerde de geçtiği şekliyle Hz. Yakub'un haline istiare metoduyla benzetmiştir.

Taht-ı Belkis

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanında işaret ettiği bir diğer mucize örneği Hz. Süleyman'ın Seba Melikesi Belkis ile arasında geçen mucizedir. Mela, Seba mucizesini konu edindiği gazelinin başından itibaren sevdiğinden gelecek olan elçinin gelmesini ve vereceği müjdeyi konu etmiştir. Bu münasebetle Mela, sevgilisinden haber getirecek elçiyi Hz. Süleyman'ın Seba melikesine elçi olarak gönderdiği Hüthüt kuşuna benzetmiştir. Mela sözün devamında Hz. Süleyman'ın mucizesi olan Belkis tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesine değinerek kıssayı meramına hisse yapmıştır.

⁷¹² Pala, **Ansiklopedik Diwan Şiiri Sözlüğü**, s. 478.

Pur mulazim tüm liqay   mame hetta multeqay  
Min r  h     r  n diday   Hudhud er mizgin bidaye

Beklerim vuslatını görünceye dek intizar  nday  m
Hüdhüd bir müjde verirse şayet tatlı canımı veririm

C  z  r  , **Diwan**, s. 521.

  sa'n  n   l  leri Diriltmesi

Kur'an'  n bildirdiğ ine göre Hz.   sa'nın en büyük mucizesi, hastalara   fa vermek ve   l  leri diriltmektir. Mela divan  da bu mucizeye   u şekilde değ inmi  tir.

330

Ger di   h  v  n kor ve  nin xweş dibin p   dide ye
Meyyit   sedsale j   w   r   vi ber qebr   kevit

C  z  r  , **Diwan**, s. 110.

Mela, mezkûr dizelerde sevgilinin ayaklarıyla bast  Ğ ı toprağ ı Hz.   sa'nın hastalara   fa veren iksirine arzı endam edişini de   sevi bir mucize olan yüz yıllık   l  leri diritmeye benzetmiştir.

4.1.SEM'İYYAT ve MOLLA AHMED el-CİZÎRÎ'NİN DİVANIN- DA AHİRETE DAİR KONULAR

Kelam kaynakları inanç konularını üç temel esas (*usûl-i selase*) şeklinde ele almıştır. Bunlar, ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyat konularıdır. Çalışmamızın bu bölümünde üçlü yapının üçüncü ayağını oluşturan semiyat konusunu merkeze alacağız. Semiyat, ancak işitlemekle öğrenilenilen nakle dayalı dini konulara sem'iyat denir. Dinde akıl ve ilim yoluyla ispatı yapılamayan konular bilhassa kelam ilminde bu başlık altında incelenmiştir. Bu konu başlığı altında ölüm ve ölüm gerçeği, kabir hayatı ve kabir sorgusu, nefh-i sür ve ba's, kıyamet ve ahret, haşr ve mahşer, sual ve mizan, cennet ve cehennem, melek, şeytan ve ruyetullah, şefa'at, havz ve sırat gibi konular işlenmektedir. Sem'iyat konu başlığı altında geçen konularından Molla Ahmed el-Cizîrî'nin temas ettiği divanında yer verdiği ve tasavvufi bir bakışla hakkında görüş belirttiği konu başlıklarını incelemeye çalışacağız.

331

4.1.1. Ahiretin Varlığına Dünyanın Fani Oluşunun Delil Gösterilmesi

Mela'ya göre dünyanın ve dünyada var olan her şeyin fani ve hadis olması ahret hayatının en önemli sıpat delididir. Zira dünya fani ise ahiret ab-ı hayat misali sonsuz ve sermedidir.

*Qesdê serçeşmeê heywanê heqîqet ke nîşanî
Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serab e*

Mela Ab-ı hayat çeşmesine ulaşmayı gerçekleştir
Mağrur olma dünyaya ki dünya tamıyla bir seraptır

Cizîrî, *Diwan*, s. 321.

4.1.2. Ahiretin Varlığına Ahir Zamanın Delil Gösterilmesi

Dünyanın ebedi olduğunu ve bir sonunun bulunmadığını iddia eden materyalist felsefeciler hariç, bütün din ve felsefelerde bir gün dünyanın sonunun geleceği ve kıyametin kopacağı kabul edilmektedir. Bununla beraber bilimsel araştırma ve bulgular da dünya hayatının ebedi değil sonlu olduğunu öngörmektedir.⁷¹³ Dünyanın yok oluşunun son demlerine İslam literatüründe ahir zaman denilir. Ahir zaman konusuna değinen Mela, kıyamet öncesi gerçekleşecek olan alametlerin vuku bulduğuna ve bu nedenle adeta kıyametin yaklaştığına aşağıdaki dizelerinde temas etmiştir. Mela bu dizlerde İslam kaynaklarında bahsi geçen kıyametin büyük alametlerinden sayılan güneşin aydınlığını kaybetmesi, gökteki yıldızların fonksiyonlarını yitirmesi, güneş ve yıldızların eksenlerinden çıkması, ayın gökyüzünü aydınlatmaması gibi konuları dizelerine şu şekilde serpiştirmiştir.

332

*Ez dibêm axir zeman e dê qîyamet rabitin
Lew şeva tarî kişandî û nehişt eswed xurab
Xweş li min 'âlem sîyah ma stêr û kewkeb qet neman
Ez ji vê rojê ditirsim axirî zû kir şîtab
Ev ne ew iqlîm e ya şems û kewakib tê bi seyr
Ez ne wê 'erdê dibînîm ya ku ew lê mahitab*

Diyorum ki ben artık ahirzamandır kıyamet koştü kopacak
Gecenin karanlığı bırakmamış kargaya siyahlık ondandır
Karanlığa büründü âlem görünmez oldu gökteki yıldızlar o an
Korkuyordum böyle bir günden sonunda çabuk geçti bu an
Öyle bir iklim değildir bu içinde güneşle yıldızların seyrettiği
O yeri görmüyorum şimdi ben üstünde mehtabın parladığı
Cizîrî, **Diwan**, s. 832-833.

⁷¹³ Düzgün, **Kelam**, s. 483.

4.1.3. Nefh-i Sûr'un Ahiretin Habercisi Olması

Kiyamet'in kopmasını ve insanların yeniden dirilmesini ifade eden *sûr* terimi sözlükte seslenmek, ses çıkarmak, eğmek anlamındaki *savr* kökünden türeyen bir kavramdır. Ayrıca *sûr* ses çıkaran eğri boynuz anlamına da gelir.⁷¹⁴ *Sur* terimi Kur'an'da nefh kökünden türeyen kelimelerle kullanılmaktadır. Kullanıldığı ayetlerin üçünde göklerin ve yerin mevcut düzeninin bu üfleyle bozulacağı anlamında kullanılırken diğerlerinde ise insanların kabirlerinden kalkıp zuhur-i ilahiye gidecekleri bağlamında kullanılmıştır.⁷¹⁵ Molla Ahmed el-Cizîrî, *sûr*'un mahiyetine, nasıl olacağına, kim tarafından *sura* üfleceğinin teknik detayına inmeden sadece günün birinde bu olayın vuku bulacağına şu şekilde dile getirmiştir.

Encumê çerxê muhaddeb her ji zatê te'y şerîf
Kesbê enwarê bikin hetta ku nefxa sûrî bî

Gök kubbedeki yıldızlar senin şerefli zatından
Alsın nurlarını sure üfürme gününe kadar senden

Cizîrî, **Diwan**, s. 832-833.

4.1.4. Kiyamet'in Kopuşunun Ahiretin Varlığına Delil Oluşu

Kiyamet kelimesi sözlükte kalkmak, dikilmek, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek anlamlarına gelir.⁷¹⁶ Dini bir terim olarak bazen dünya nizamının bozulması ve dünya hayatının sona ermesi (*es-saat*) bazen da ölen varlıkların yeniden dirilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmeleri (*ba's ba'de'l-mevt*) anlam-

⁷¹⁴ İsfehani, **el-Müfredat**, s. 340.

⁷¹⁵ Fuad Abdulbaki, **el-mu'cemu'l-Mufahres li Elfazî'l-Kur'ani'l-Kerim**, s. 345.

⁷¹⁶ İbni Munzur, **Lisanu'l-Arab**, c. VI, s. 342.

larında kullanılmıştır. Kiyameti dünyanın düzeninin bozulması, gezegenlerin kendilerine belirlenen eksenlerinden çıkıp asli vazifelerini yitirmeleri anlamında kullanan Mela, kiyameti şu şekilde tasvir etmiştir.

*Şewwîşî nezma nucûman hey'eta cerx û buruc
Lew li wed'ek dernetêtin Mah û Zuhr û Afîtab*

Burçlarla yıldızların düzeni dağılınca gökkubbeyle birlikte
Zuhre yıldızıyla güneş ay doğmuyor artık eski düzen içinde

Cizîrî, **Diwan**, s. 81.

4.1.5. Ölümün Ahiretin Habercisi Olması

Ölüm, her canlının kaçınılmaz olarak yaşayacağı bir gerçekliktir. İslam inancına göre ölüm olgusu, bir varoluş alanından diğer bir varoluş alanına geçiştir. Bu durumda ölüm, bir yokoluş ve son değil iki varoluştan birincisini ikinci varoluşa bağlayan bir aşamadır. Ölümü konu edinen her bilim alanı gibi kelam ve kelamcılar da ölümün tanımı ve mahiyeti konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar ölümü, hayatın karşıtı olan bir nitelik, canlılığı sağlayan yaşamın yokluğu, Allah'ın canlılarda yarattığı varlıksal nitelik, bitki ve cansızlarda bulunmayan sadece hayvansal nefslerde var olan⁷¹⁷ olgu gibi çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Mela, diğer Müslüman düşünürler gibi ölümü kaçınılmaz son olarak görür. Mela'ya göre her an ölüm meleşti bu yolculuk için çan çalarken ölümsüzlük konusunda nasıl güvende olabilirliği şu dizelerinde dile getirmiştir.

⁷¹⁷ Düzgün, Esen, Ay, **Sistematiik Kelam**, s. 316.

*Gevek ji dengê zingilan êmin çî rûnîn menzilan
Hey hey dibînin mehmilan feryad e her qentarê çerx*

Nerde güvende oluruz ki çalarken bu yolculuk çanı
Görmedeyiz çağırın feleğin katarlarının feryadını

Cizîrî, **Diwan**, s. 206.

4.1.6. Ölümün Ani Habercisi: Ecel

Sözlükte geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu anlamına gelen ecel, kelami bir terim olarak Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktinin vuku bulması anlamındadır.⁷¹⁸ Mela, semiyat konuları arasında sayılan ecel konusuna şu şekilde değinmiştir.

*Her ji kevanê bi weş qebzezêrê goşereş
Gezme bi coht têne dil kes dimirit bi ecel*

Sarı kapzalı siyah çerçeve kavislerden oklar üstümüze gelmede
Çifter saplanmada kalbimize gamzeler ölür mü kimse ecel dışında

Cizîrî, **Diwan**, s. 403.

4.1.7. Ebediyete Yolculuk: Ba's

Ba's, ahiret hayatının safhalarından olan ve öldükten sonra dirilme anlamında olan dini bir kavramdır. Sözlükte Ba's, harekete geçirmek, bir tarafa yöneltip göndermek ve diriltmek manalarına gelir. Terim olarak kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerin-

⁷¹⁸ İsfahani, Müfredat, s. 20.

den çıkararak hayata döndürmesi olarak tanımlanır.⁷¹⁹ Molla Ahmed el-Cizîrî, dünya hayatını bir uyku haline benzeterek bir gün mutlaka insanların bu rüyadan uyanacaklarını ve ölümden sonra tekrar dirileceklerini şu şekilde ifade eder.

*Kuştiyan xewn dî lîqaê lew bi wê dê xweş bibin
Hêviyan qet nabirin meqşûda me dîdarê te ye*

Rüyada likana kavuşan aşk maktulleri dirilecekler yeniden
Seni görmektir maksadımız asla kesmem ümidimi bundan

Cizîrî, **Diwan**, s. 206.

4.1.8. Ahiret Yurdunun Ödüllerinden Havz-ı Kevser

Sözlükte çok, pek çok ve ırmak anmalına gelen Kevser, İslam kelam literatüründe ahrette Peygambere tahsis edileceği bildirilen büyük havuzu ifade eden bir terimdir. Arapçada ayrı ayrı kullanılan bu iki kelime Türkçede Havz-ı Kevser şeklinde bir tek terime dönüştürülmüştür.⁷²⁰ Semiyyat konularında olan Havz-ı Kevser konusu Mela'nın divanında temas ettiği konulardan bir tanesidir. Mela Havz-ı Kevser'in hak ve kudret bahçesinde olduğuna şu şekilde değinmiştir.

Hewza ji kewser çeşme tê ya ci di rewda qudretê

Kevser çeşmesi var o havuzda yeri kudret bahçesindedir

Cizîrî, **Diwan**, s. 727.

⁷¹⁹ Çelebi, **Kelam**, s. 687.

⁷²⁰ Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, 1997, c. XVI, s. 547.

4.1.9. Ahiret Yurdunun Nurani Varlıkları Melek ve Huri

Elçilik yapmak; tasarrufta bulunmak manalarına gelen elk, le'k veya mülk köklerinin birinden türemiş olan melek kelimesi sözlükte elçi, güçlü-kuvvetli, tasarrufta bulunup idare eden manalarına gelir. Terim olarak çeşitli şekillere girebilen, duyu organlarıyla algılanamayan ve Allah'a itaatten ayrılmayan nurani varlık diye tanımlanır.⁷²¹ Huri ve Meleklerin görünmez nurani varlıklar olduğuna Mela şu şekilde değinmiştir.

*Horîyên rûhisifet rûhanî
Hûr û ferîşte kê we dîn nazîk û xub û surşîrîn*

Huriler cinsindensin sen latif bir ruhanisin
Kim görmüş böyle bir Huri Melek böyle güzel bir tatlıyı

Cizîrî, **Diwan**, s. 325.

337

Divanın bir başka yerinde Mela, meleklerin sahip oldukları üstün özelliklerinden biri olan geniş görme bakış açısına sahip olduklarına şu şekilde değinmiştir

*Ma jî 'umrê me çî mabit were êdî vi me re
Da di eqtarê wucûdê bikirîn seyrê melek*

Gel artık bizimle ol geriye ne kaldıysa artık ömrümüzden
Ta ki olalım melekler misali âlemin her tarafını seyreden

Cizîrî, **Diwan**, s. 383.

⁷²¹ Çelebi, **Kelam**, s. 532.

Mela, meleklerin sürekli Allah'ı takdis ve tasbih ettiklerini de şu şekilde dile getirmiştir.

*Subbuhî û quddûsî û hûrên di biheştê
Peywiste şebê qedrê lîqaya te dixwazin*

Subbuhilerle kuddusi melekler cennete ise huriler
Kadir gecelerinde senin likana kavuşmak isterler

Cizîrî, **Diwan**, s. 383.

4.1.10. İnananların Dünyevi ve Uhrevi Düşmanı Şeytan

Sözlükte uzaklaşmak, haktan ve hayırdan uzak kalmak anlamındaki şatn kökünden türemiş olan şeytan, terim olarak insanları saptırmaya çalışan azgın ruhani varlık diye tanımlanır⁷²² Mela, aşağıdaki dizelerde olduğu gibi şeytan konusunda bazen Şeytan'ın varlığından çok kulun Allah'a olan kulluğundan rahatsızlığını dile getirmiştir.

*Paş firqetê zor muhbetê mi j'tel'etê çûm hedretê
Wesla hebîb min bû nesîb Mel'ûn reqîb rencurî bû*

Bunca mihnet ve ayrılıktan sonra ancak varabildim huzuruna
Nasib oldu bana vuslat lakin rahatsızdı mel'un rakib bundan

Cizîrî, **Diwan**, s. 604.

⁷²² İsfehani, **el-Müfredat fî Ğeribî'l-Kur'an**, s. 264.

Mela bazen de şeytanın neden Âdem (a.s)’a secde etmediğinin gerekçesini izaha kavuşturmaya çalışırken dizelerinde yer verir. Nitekim Mela, “*Senema Sur Ji Ji Samed*” adlı tecrid-i bendinin nakaratlarında şu şekilde değinmiştir.

*Senema sur ji Samed şewqê ji Heq daye wucûdê
Ger ‘ezazîlî bidîta nedibir xeyrê sucûdê*

Varlığı aydınlatan o alımlı put, Samed’den almış ışığını
Görseydi şayet bunu Azazil yapmazdı secdeden başkasını

Cizîrî, **Diwan**, s. 780.

4.1.11.Ahiretin Mutluluk Yurdu Cennet

Sözlükte örtmek, gizlemek anlamındaki *cenn* kökünden isim olup bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe anlamına gelen cennet, kelami bir terim olarak ahiret hayatında müminlerin ebedi saadet yurdu olan yerin adıdır.⁷²³ Mela, kelami konuların semiyat meselelerinden olan Cennet ve Cehenneme divanında çokça yer vermiştir. Mela, kimi dizelerinde cennetin kısımlarına atıfta bulunurken kimi beyitlerinde de Müminlerin cennete davet edilip orada ebedi olarak kalacaklarına atıfta bulunmuştur.

*Kuyê o ya Ke’be ya Beytulmuqaddes ya Bihişt
Xulde ya Firdewsi in ya Cennetulme’wa-stî in*

Yârin yurdu ya Kâbe ya Beytu’l-Makdis veya Cennettir
Doğrusu bu ya Huld ya Firdevs ya da Cennetü’l-Me’vadır

Cizîrî, **Diwan**, s. 433.

⁷²³ M. Süreyya Şahin, **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, 1997, c. VII, s. 374.

*Ber derê baxê wîsale hatifê awazi dad
Hazihî cennatu 'ednin fedxuluha xalidîn*

Vuslat bahçesinden sevgilinin gizli bir ses geldi
Bu 'Adn Cennetidir ebedi olarak girin oraya haydi

Cizîrî, **Diwan**, s. 449.

4.1.12. Ahiretin Ebedi Mutsuzluk Yurdu Cehennem

Ahiret hayatının safhalarından birini oluşturan Cehennem, sözlük bakımından derin kuyu, hayırsız, uğursuz yer gibi anlamlara gelirken Semiyata dair bir terim olarak inkârcıların ve günahkârların cezalandırdıkları yer anlamında kullanılmıştır. Molla Ahmed el-Cizîrî de divanında Kaf süresi otuzuncu ayetine göndermede bulunarak cehennemi dizelerine işlemiştir.

*Key xilas ez dozexê hicrê tu yabim ey cuwan
Her nefes dared sela û ne'reê hel min mezîd*

Acaba ne zaman kurtulacağım sevgili ayrılığın cehenneminden
Durmadan 'daha yok mu' narası yükselmede cehennem içinden

Cizîrî, **Diwan**, s. 226.

4.1.13. Bir Hasad Yurdu Olarak Ahiret

Mela, insanın bu dünyada yaptığı herşeyin ortaya çıkacağı yere ebediyet yurdu demiştir. Mela dünyada yapılan her şeyin ahirette ortaya çıkacağına dair şöyle demiştir.

*Esrarê ezel dê di ebed bêne zuhûrê
Encamê serencamê ji axazi çi hacet*

Nasılsa ezeli sırlar çıkar bir gün ebediyette ortaya
Ne hacet varılacak işin akibetini başından bilmeye

Cizîrî, **Diwan**, s. 129.

4.1.14. Günahkârların Umut Kapısı: Şefaât

Şefaât sözcüğü yardım etmek, müsaade etmek, korumak, himaye etmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak şefaât, Allah katında değeri yüksek insanların hesap gününde günahkâr müminlerin bağışlanması için Allah’a recada bulunup onlar için af dilemeleridir.⁷²⁴ Ehl-i Sünnet âlimleri, kıyamet gününde Hz. Muhammed’in günahkâr müminlere şefaât edeceklerini savunurken Mutezili âlimler ise büyük günah işleyenler hariç, diğer müminlerin derecelerinin yükseltilmesi şeklinde bir şefaati kabul etmişlerdir.

İslam kaynaklarında en temel kelami problemlerinden biri olan Şefaât konusuna divanında yer veren Mela, şefaât temalı dizelerinde tasavvufi yaklaşım ön plandadır. Şefaatin hak olduğuna dair Mela’nın yaklaşımı tamamıyla tasavvufidir.

*Medera wî suxtê îro bikin
Ez dibêjim nabit ew mehder ‘ebes*

Ne olur bugün yanıp tutuşan bu aşka edin şefaât
Ben derim ki inşallah gitmez boş yere bu şefaât

Cizîrî, **Diwan**, s. 147.

⁷²⁴ Düzgün, Esen, Ay, **Sistematik Kelam**, s. 329.

Mela, uhrevi bir konu olan şefaati somutlaştırmak ya da daha anlaşılır hale getirmek için konuyu daha çok Yusuf (a.s.)'ın zindandaki durumu üzerinden temellendirmeye çalışır.

*Girtiyê mayim di hepsê kî gelo mehder bikit
Carekê vanê me bînit pur sewabek zêde ye
Mihnet û halê esîran kî li mîran 'erze kit
Dibitîn pursê li min lew pir bi rehm û şefqe ye
Bend û zincîr dê vebîn cerhên di kul dê xweş bikit
Lew kû navê dilberê dermanê derdê bende ye
Her çi bêvîrê ku navê dilberê bêtin li ser
Xweş dibitî hadir di gavê bê guman û şuphe ye*

Hapiste mahpus kaldım acep kim bana şefaet eder
Kim ansa ansa adımı sevgilinin yanında çok sevaba geçer
Kim arzetsen sevgiliye esirlerin içinde bulunduğın mihneti
Sorar her dem halimi çoktur onun merhamet ve şefkati
Çözülür kayıtlar ve zincirler iyileşir tüm yaralar
Çünkü sevgilinin adını derde derman bilir esirler
Cizîrî, **Diwan**, s. 197.

4.1.15. Hüsün Ziyadesi: Ruheyetullah

Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği meselesi kalamcılar arasında tartışılan önemli kelami konulardan biridir. Mutezile ekolu, Kur'an'ın bazı ayetlerinden yola çıkarak Allah'ın ahirette görülmesinin mümkün olmadığını iddia ederken, Ehl- Sünnetin önde gelen iki ekolu Eş'ari ve Matudiri kalamcılar ise Kur'an ve Hadisten yola çıkarak Allah'ın ahiret âleminde insanlar tarafından açık bir şekilde görüleceğini savunmuşlardır.⁷²⁵ Molla Ahmed el-Cizîrî Ruyetullah meselesini mümkün görmekle birlikte meseleyi daha çok Hz. Musa'nın Tur-i Sina'daki Allah'ı görme isteği

⁷²⁵ Sabuni, **el-Bidaye Fi Usulî'd-Din**, s. 42.

üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Bir şeyi istemenin caiz olması o şeyin mümkün olduğu anlamına geleceğinden yola çıkan Mela, Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğinin cevazını şu şekilde dile getirmiştir.

*Eger de'weyê Mûsayî di 'îşqê de bikim ca'iz
Mela daim tecella ye ji wê terha şelel ebrû*

Musa'nın Allah'ı görmesini caiz kılsam eğer aşk bahsinde
O zarif endamlının kaşlarından tecelli var Mela üstümüzde

Cizîrî, **Diwan**, s. 405.

Allah'ın görünmesinin cevazından başlayan Mela divanın bir başka dizesinde Musa'nın Allah'ı gördüğünü şu şekilde ifade etmiştir.

*Mislê Mûsa wî tecellayê te dî
Ê tu dî kanî xeta hanê xelet*

Tıpkı Musa gibi tecellini gördü o senin
Nerede yanlışlık yapar ki seni görenin

Cizîrî, **Diwan**, s. 405.

Divandan iktibas ettiğimiz dizelerden anlaşıldığı gibi Mela, şiirlerinde Allah'tan ru'yet-i cemalini istemiştir. Diğer taraftan Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini, görmesini ve Allah'ın Musa'ya enallah demesini hatırlatan Mela Ehl-i Sünnet mezheplerince de kabul edildiği gibi ahirette Allah'ın görüleceğini savunmuştur.⁷²⁶

⁷²⁶ Hamdi Gündoğar, **Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Kelami Görüşleri**, s. 613.

SONUÇ

Molla Ahmed el-Cizîrî, yaşadığı dönemde İslam düşünce geleneğinin hemen hemen hepsiyle hemhal olmuş bir zattır. Temel İslam bilimlerine dair düşüncelerini ve özellikle de tasavvufî me-ramını Kürt dilinin büyüleyici sentaksıyla ördüğü dizelerle ifade etmiştir. Mela felsefe, kelam, ahlak vb. alanlara dair düşüncelerini tasavvuf edebiyatının şahaserlerinden biri olan divanının dizeleri aracılığı ile dile getirmiştir. Örneğin Cizîrî, Allah'ın isim ve sıfatla-rı, kader ve insan fiilleri, nübu-vvet ve semiyat, hidayet ve delalet gibi kelam ve akaid ile ilgili görüşlerini şiir dili ve tasavvufi tema-yül ile harmanlamıştır. Tasavvuf ve kelam gibi birbirinden farklı metodik kriterlere sahip ve bir o kadar da birbirine mesafeli olan iki farklı disiplini aynı potada eritip sentezlemek maharet gerek-tiren bir iştir. Yalnız Mela dile olan vukufiyeti ve tasavvufa olan maharetiyle birini ötekisine feda etmeksizin bu her iki alanı aynı amaç doğrultusunda birleştirmiştir. Neticede tasavvufi bir ruh ve kelimelerle kelam yaparak kelami meseleleri Ehl-i Sünnetin düşü-cesine paralel bir zaviyeden tahlil etmiştir.

Akademik mahfillerde olması gerektiği gibi tanınmadığını düşündüğümüz Molla Ahmed el-Cizîrî'nin daha iyi tanınabilmesi amacıyla çalışmamızın birinci bölümünde onun ilmi kişiliğini, epistemolojisini, varlık görüşünü ve vahdet-i vücûd felsefesini araştırdık. Çalışmamızın ikinci bölümünde Cizîrî'nin divanını enine boyuna masaya yatırdık. Divanın karakteristik özelliklerin-den divanda kullanılan edebi sanatlara, divan dilinin simolojisin-den kullanılan semböllere kadar pek çok konuyu izaha kavuştur-maya çalıştık. Çalışmamızın üçüncü ve ana bölümünde ise bir mutasavvıfın bakış açısından kelam konuları izahının ipuçlarını yakalamaya ve onları kelami kriterlerin süzgecinden geçirmeye çalıştık. Allah'ın isimlerinden Allah'ın sıfatlarına, insan fiillerin-

den kaza ve kadere, nubüvvetten semiyata dair birçok kelam konusunu divan dizelerinin ışığında araştırdık. Molla Ahmed el-Cizîrî gibi vahdet-i vücûd felsefesini hayat felsefesi haline getiren mutasavvıflar, varlığı ve olayları izah ederken daha çok Allah'ın tekvini iradesini ön plana çıkarmışlardır. Bu nedenle tahlillerimizi Mela'nın mensubu olduğu disiplinin metodik kırmızı çizgilerini aşmadan ve kendini ait hissettiği meşrebin paradigmasını sarsmadan işlemeye gayret ettik.

Molla Ahmed el-Cizîrî'nin divanında bulunan kasideler, gazeller ve terkipler tetkik edildiğinde onun düşünce dünyasının sınırları, derinliği ve kapsamı da ortaya çıkma imkânı bulur. Bu açıdan onun kelam konularına yaklaşım tarzını yakalayabilmek onu diğer mutasavvıflardan ayıran farklılığını ortaya koymak için bizim için kullandığı her kavram ve sembol, anlattığı her metaforik ifade biçimi değer taşımaktadır. Zira Mela'nın herhangi bir konudaki düşüncesinin izini sürmenin tek yolu onun divan dizelerin arka planında gizli olduğuna tanık olduk. Bu nedenle Cizîrî'nin divanında belli başlı bölüm başlıkları altında olmasa da dizelerinin arasına serpiştirilmiş nice kayda ve araştırmaya değer veriler bulunmaktadır. Mela'nın keşfedilmeyi bekleyen her sırrı onu gün yüzüne çıkarmaya amade düşünce amillerini beklemektedir.

KAYNAKÇA

Abdulgaki Muhammed Fuad, **el-Mu"cemu"l-Mufahres li Elfazi"l-Kur"ani"l-Kerim**, Daru"l-Marife, Beyrut, 2009.

Abdulcebbar Kadı, **el-Muğni fi Ebvabi"t-Tevhidi ve"l-Adl**, Daru"l-Kutubi"l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

....., **Şerhu"l-USuli"l-Hamse**, Matbaatu"l-İstiklali"l-Kubra, Kahire, 1965.

Acluni, Keşfu'l-Hafa, Daru"l-Mearif, Beyrut, 1985.

Afifi Ebu'l-A'la, **Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim**, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar, İstanbul, 1999.

Akil Hüseyin Akil, **Mevsuetu Esmail"l-lahi"l-Hüsnâ**, Daru İbni Kesir, Beyrut, 2009.

Alusi, Şihâbuddîn Mahmûd, **Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kurani'l-Azim**, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1999.

Alkış Abdurrahman, "Di Dîwana Melayê Cizîrî de Mertebeyên **Wucûdê**" (Ciziri"nin Divanında Varlık Mertebeleri) Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012.

Altıntaş Ramazan, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", CÜİF, Dergisi, 2011.

....., **Kelam**, Grafiker, Ankara, 2012.

Askalani İbn Hacer, **Fethu'l-Barî Şerhu Sahihi'l-Buhari**, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

- Atalay Mehmet, **Edebiyat Lügatı**, AÜEFY., Erzurum, 1994.
- Atasagun Galip, **Sembol ve Sembolizm**, SÜİF Dergisi, Sayı: 7, Konya, 2003.
- Aydeniz Veysel, **Seyyid Şefik Ervasi**, Nubihar Yay., İstanbul, 2013.
- Ayvazoğlu Beşir, **Aşk Estetiği**, Ötüken Yay., İstanbul, 1995.
- Azizan Herekol (Celadet Ali Bedirhan), **Klasiken Me**, Hawar Dergisi, c.II, sayı: 33, Şam, 1941.
- Bağçeci Muhiddin, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, Şamil Yay., İstanbul, 2000.
- Bağdadi Abdulkadir, **Usuli'd-Din**, Daru'l-Maarif, Kahire, 1928.
- Bakillani Kadi Ebu Bekr, **el-İnsaf el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas**, Beyrut, 1369.
- Bayrakdar Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V., İstanbul, 1997.
- Bekir Muhammed Bekir, **"Hejmareki Aruzi Bo Şiri Klasiki Kurdî"**, Vejîn Dergisi Sayı: 11, Erbil, 2001.
- Beyazizade Ahmed Efendi, **İşaratu'l-Meram min İbareti'l-İmam**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, 1949.
- Beyhaki Ebu Bekr, **el-Esma ve's-Sifat**, tah. İmamuddin Ahmed Haydar, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Bidlisî Şerefhan, **Şerefname**, Matbaatu Vezaretu't-Terbiyye, Erbil, 2001.

Bozkurt Birgül, “**Molla Ahmed el-Cizîrî’nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı**”, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

Bozkurt Ömer, “**Dini Çoğulculuk ve Hoşgörü Arasında Molla Ahmed Cizîrî**”, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul: 2012.

Carullah Zühdi, **el-Mutezile**, Daru’l-İslamiyye, Beyrut, 1974.

Cebecioğlu Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitap Evi, İstanbul, 2009.

Celalettin Yöyler, **Şiroveya Diwana Melayê Cizîrî**, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İstanbul, 2006.

Cevzi İbn Kayyım, **Ravdatu’l-Muhibbin ve Nuzhetü’l-Müttakin**, tah. Muhammed el-İskenderi, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 2007.

....., **Bedaiu’l-Fevaid**, Matbaatu’l-Fucale, Kahire, 1972.

Cezairi Ebu Bekir, **Akidetu’l-Mü’min**, Daru’l-Kutubu’s-Selefiye, Kahire, 1985.

Cizîrî Abdusselam, **Şerhu Diwanu’s-Şeyhu’l-Cezîrî**, Spirez, Duhok, 2014.

Coşkun İbrahim, “**Molla Ahmed el-Cizîrî’nin Vahdet-i Vücûdu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği**”, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

Cürcani Seyyid Şerif, **et-Ta’rifat**, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrtu, 2003.

Cüveyni Ebu'l-Meali, **Kitabu'l-İrşad**, Müessesetu'l-Kütub's-Sakafiyye, Beyrut, 1985.

....., **el-İrşad ila Kavaidu'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikad**, Daru'l-Maarife, Beyrut, 1985.

Cüveyni İmamu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, **eş-Şamil fi Usuli'd-Din**, tah. Ali Sami en-Neşşar, Fecru'l-İslam, İskenderiyye, 1978.

Çağlayan Harun, **"Bilgi Kaynağı Olarak Akıl"**, Kelam Araştırmaları, Say: 9:1, 2011.

Çelebi İlyas, **Kelam**, Grafiker, Ankara, 2012.

Çiçek, Mehmet Halil, **Şark Medreselerinin Serencamı**, Beyan Yay., İstanbul, 2009.

Çiçekler Mustafa, **"Sa'di Şirazi"**, DİA, Ankara, 2008.

Doru M. Nesim, **Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri**, Nühbihar Yay., İstanbul, 2012.

....., **"Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk"**, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

....., **"Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi"**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul: 2012.

Doski Tahsin İbrahim, **Şerhu Divani's-Şeyh el-Cezeri**, Spirez, Duhok, 2007.

-, **el-Medhal li Diraseti'l-Edebi'l-Kurdî**, Mektebetu Medbulî, Kahire, 1999.
-, **Mu'cemu Şuarai'l-Kurd**, Spirez, Duhok, 2008.
- Doski Muhammed Emin, **Şirovekirina Diwana Melayê Cizîrî**, Spirez, Dohuk, 2007.
- Düzgün Şaban Ali, **Allah-Tabiat ve Tarih**, Lotus Yay., Ankara, 2005.
-, **Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi**, Akçağ Yay., Ankara, 1998.
-, **Sistemantik Kelam**, (ed), Ankara Üniv. Yay., Ankara, 2007.
-, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- Ebu Hizam Enver Fuad, **Mu'cemu Mustalahatu's-Sufiyye**, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut, 1993.
- Emiroğlu İbrahim, **Sufi ve Dil**, İnsan Yay., İstanbul, 2005.
- Ergün Zülküf, **"Di Tesewura Evîna Melayê Cizîrî de Bandora Diyardeya Bajarvanîyê"** Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012.
- Erkol Ahmet, **"Cizîrî'nin Divanında Akıl Eleştirisi"**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012.
- Eş'ari Ebu'l-Hasan, **el-İbane an-Usulî'd-Diyane**, Dar İbn Zeydun, Beyrut, 1955.
-, **Makalatu'l-İslamiyyîn**, Mektebetu'l-Kur'an, Kahire, 1984.

Farabi Ebü Nasr, **Siyasetu'l-Medeniyye**, Matbaatu'l-Katulikiyye, Beyrtu,1964.

Gazali Ebu Hamid, **Mişkatu'l-Envar**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

....., **el-Mustasfa min İlmi'l-Usul**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1978.

....., **el-Makasidu'l-Esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, (tsz).

Gurabe Hamude, **Ebu'l-Hasan el-Eş'ari**, Dar İbn Zeydun, Kahire, 1955.

Gündoğar Hamdi, **"Melayê Cizîrî'de Kader ve İnsan İradesi"**, Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012.

....., **"Molla Ahmed el-Cizîrî'nin Kelami Görüleri"**, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

Halimi Ebu Abdullah, **el-Minhac fi Şuubi'l-İman**, nşr. M. Hilmi Fude, Beyrut, 1979.

Hanefi Hasan, **Hümmü'l-Fikr ve'l-Vatan**, Daru'l-Kutubu'l-Arabiyye, Kahire,1998.

Harputi Abdullatif, **Tenkihu'l-Kelam**, İstanbul, 1972.

Haşimi Ahmed, **Cevahiru'l-Belağa fi'l-Maani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, Daru Kahraman, İstanbul, 1984.

Hayyat Ebu'l-Hüseyn, **el-İntisar**, nşr. A.N. Nader, Beyrut, 1957.

Hemevi Yakut, **Mu'cemu'l-Büldan**, Daru İhyau't-Turasu'l-Erebi, Beyrut, 1987.

Irakî Atıf, **Sevretu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Daru'l-Maarif, Kahire, 1999.

İbn Hazm, **el-Fasl**, nşr ., Ebû Hatim er-Râzî, A'lâmü'n-Nübüve, Tahran, 1967.

İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

İbn Arabi Muhyeddin, **el-Futuhatu'l-Mekkiye**, Daru Sad Beyrut, 2001.

....., **Füsusu'l-Hikem**, Daru'l-Kitabu'l-Arabi, Beyrut, 1946.

İbn Rüşd, **el-Keşf an Menahici'l-Edille**, nşr., Mahmud Kasım, Kahire, 1964.

İbn Sina, **eş-Şifa el-İlahiyat**, İbrahim Makdur Basımı, ts.

Îcî Aduddin, **el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, trs.

İsfehâni Rağîb, **el-Müfredat fi Ğeribi'l-Kur'an**, Daru'l-Marife, Beyrut, 2005.

İslamoğlu Mustafa, **Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ**, Düşün Yay., İstanbul, 2001.

Kam Ferid-Ayni Ali, **İbni Arabide Varlık Düşüncesi**, haz: Mustafa Kara-İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

Karadaş Çağfer, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012.

Keklik Nihat, **Felsefenin İlkeleri**, Doğuş Yay., İstanbul, 1982.

Kılavuz Ahmet Saim, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, DİA Yay., İstanbul, 2006.

Kılıç Cevdet, “**Şeyh Ahmed el-Cizîrî’nin Şeyh San’anî’ye Bakışı**”, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

Kılıç Mahmud Erol, **Şeyh-i Ekber**, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2010.

....., **Sufi ve Şiir**, İnsan Yay., İstanbul, 2009.

Koç Turan, **Din Dili**, Rey, Yay., Kayseri, 1995.

Kurdo Kanate, **Tarixa Edebiyata Kurdi-Kürd Edebiyatı Tarihi**, Özge Yay., Ankara, 1992. Küçük Hasan, **Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler**, Dersaadet Yay., İstanbul, 1974.

Lekkanî Abdusselam, **İthafu’l-Murid bi Cevhereti’t-Tevhid**, Matbaatu’s-Saade, Mısır, 1955 Maî Enver, **el-Ekraud fi Behdinnan**, Matbaatü Habat, Duhok, 1967.

Maturidi Ebu Mansur, **Kitabu’t-Tevhîd**, Daru Camiatü’l-Mısriyye, İskenderiyye, trs.

....., **Te’vilatu’l-Kur’an**, tah. A. Vanlıoğlu, İstanbul, 2005.

Mikail Nayif Tahir, **eş-Şeyhu’l-Cezeri Nehcuhü ve Akidetehü min Hilali Divanihi’ş-Şî’rî**, Spirez, Duhok, 2005.

Mişexti Kamuran İbrahim, **Simolojiya Zimanê Melayê Cizîrî**, Spirez, Duhok, 2011.

Muhammed Halid Cemil, **el-Cezeri Şairu’l-Hubb ve’l-Cemal, (Melaye Ciziri Sevgi ve Güzelliğin Şairi)**, çev. Ümit Demirhan, Hivda Yay., İstanbul, 2008.

Narozi Emin, **Melayê Cizîrî Diwan**, (Ferheng), Avesta Yay., İstanbul, 2012.

Nesefi Ebu'l-Muin, **el-i'timad fi'l-i'tikad**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, no: 1692.

....., **Tabsiratu'l-Edille**, tah., Claude Selame, Dimeşk, 1993.

Nuri Muhammed, **Şeyh Ahmed el-Cezeri Divanu's-Şeyhi'l-Cezeri**, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Mısır, 1993.

Özler Mevlüt, **Kelam**, Grafiker Yay., Ankara, 2012.

Pala İskender, **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Kapı Yay., İstanbul, 2004.

Pezdevi Sadru'l-İslam, **Usulu'd-Din**, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.

354

Razî Fahreddin, **el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye**, Daru'l-Kutubu'l-Arabi, Beyrut, 1990.

....., **el-Maâlim fi Usulu'd-Din**, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1984.

....., **el-Metalibu'l-Aliye**, tah. Ahmed Hicazî es-Saka, Beyrut, 1987.

....., **Levamiü'l-Beyyinat an Şerhi Esmâi'l-lahi ve's-Sıfat**, nşr., Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire, 1967.

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

Sadif Arthur-Selom Tevfik, **el-Felsefetu'l-Arabiyetü'l-İslamiyye**, Daru'l-Farabi, Beyrut, 2000.

Şahata Zeyn Muhammed, **Esmâü'l-lahi'l-Hüsna Mine'l-Kurani'l-Kerim ve'l-Hadisi'-Sahih**, Kahire, Daru Hudr, 1997.

Şehristani Ebu'l-Feth, **el-Milel ve'n-Nihel**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1975.

Şeltut Mahmud, **el-İslamu Akideten ve Şeria**, Daru's-Şuruk, Kahire, 1980.

Şirko Belic, **el-Kadiyyetu'l-Kurdiyye**, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1930.

Tayran Feqiye, **Hemû Berhemên Wî**, Belki Yay., İstanbul, 2008.

Taftazani Sadeddin, **Şerhu'l-Makasid**, Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1979.

Tahanevi Muhammed Ali, **Keşşafü Istilahati'l-Funûn**, Daru'l-Marife Beyrut, 1999.

Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yay., İstanbul, 2010.

Tunç Osman, **Mele Ahmedê Cizîrî Diwan**, Nübihar, İstanbul, 2009.

Turan Abdalbaki, **Melayê Cizîrî Divanı Ve Şerhi**, Nübihar, Yay. İstanbul, 2010.

Tusi Serrac, **el-Lum'a**, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Ulaş Tahir, **İbni Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul, 2009.

Uludağ Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1994.

....., **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011.

Uryani Osman, **Şerhu'l-Kasidetü'n-Nuniyye**, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1318.

Üstüner Kaplan, **Divan Şiirinde Tasavvuf**, Birleşik Yay., Ankara, 2007.

Vanlıoğlu Mehmet, **Edebiyat Lügati**, AÜEFY., Erzurum, 1994.

Yahya b. Adi, **Risale fi Sıhhati İ'tikadi Nasara fi'l-Bari Ennehu Cevherun zü Selasi Sifatin**, nşr. Augustin Perier, Paris, 1920.

Yazıcı Tahsin, **Hafız-ı Şirazi**, DİA, İstanbul, 2008.

Yıldırım Celal, **Beyazid-i Bestami ve İslam Tasavvufunun Özü**, Demir Kitap Evi, İstanbul, 1978.

Yılmaz Mehmet, **"Molla Ahmed el-Cizîrî'nin şiirinde Mitolojik Unsurlar"**, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Şırnak Üniversitesi Yay., Ankara, 2010.

Zeccaci Ebu'l-Kasım Abdurrahman, **İştikaku Esmailah**, tah. Abdulhüseyn Mübarek, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 2009.

Zeki Muhammed Emin, **Meşahiru'l-Kurd ve Kürdistan fi Ahdi'l-İslami**, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1947.

....., **Hulasetü Tarihu'l-Kurd ve Kürdistan min Ekdami'l-Usuri't-Tarihi**, Matbaatu Muhammed Ali Unî, Bağdat, 1961.

Zinar Zeynelabidin, **Diwana Melayê Cizîrî**, Fırat Yay., İstanbul, 1986.

Zivingî Molla Ahmed, **el-'İkdu'l-Cevherî fi şerhi Divani's-Şeyhi'l-Cezeri**, Daru Nuru's-Sabah, Şam, 1996.

Zuheyli Vehbe, **et-Tefsiru'l-Münir**, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1992.

Zûbî Memduh, **Mu'cemu's-Sufiyye**, Daru'l-Cîl, Beyrut, 2004.

