

İbnü'l-Fârîz'ın Huve'l-hubbu Kasidesi Üzerine Şârihlerin Getirdiği Yorumlara Dair Bir İnceleme

An Analysis of the Commentaries on Ibn al-Fârîd's Huwa al-ḥubb Qaṣīda

Yazar Bilgisi Author Information

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik, Türkiye
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Türkiye
adnan.arslan@bilecik.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1119817
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
22 Mayıs/May 2022	3 Mayıs/May 2023

Öz

Cahiliye dönemi Arap şiirinde belli başlı temalar işlenmekte idi. İslam'ın gelişi ve yayılışı ile birlikte Arap toplumunda değişim ve dönüşümler yaşandı, başka medeniyetlerle etkileşim kaçınılmaz oldu. Bunun bir sonucu olarak methiye, gazel, mersiye ve fahir gibi ana akımı oluşturan temalara asırlar içerisinde yenileri eklendi. Bunlardan birisi de esas itibarıyla methiye ve gazelî unsurları barındıran aşk-ı ilâhî teması olmuştur. Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) ile başlayan bu tür şiirlerde şair, Allah'a karşı duyduğu sevgi ve şevkini dile getirirdi. Aşk-ı ilahi temasının Arap edebiyatında en büyük temsilcisi kuşkusuz İbnü'l-Fâriz'dir. (ö. 632/1235). Tasavvufi ekollerin son derece güçlü olduğu Eyyubiler dönemi Mısır'ında bireysel felsefi eğilimli sufilerin temsilcisi kabul edilen İbnü'l-Fâriz, şiirlerinde rabbine karşı duyduğu aşk, özlem ve vecdini, makam ve hallerini ve şuhûdunda mazhar oluşunun keyfiyetini dile getirmiştir. Şairin kasidelerinde bir taraftan gazel ve hamriyât şiirlerinin neşvesi, diğer taraftan da ulvi ve ruhani hislerin tatmini hâsıl olmaktadır. Bu yüzden İbnü'l-Fâriz'in şiirleri toplumun her kesiminde karşılık bulmuş ve ortak beşeri duygulara dokunarak her meşrep ve seviye sahiplerine hitap etmiştir.

İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan şerh yazma kültürü sadece nahiv, mantık ve kelimî metinlerle sınırlı kalmamış önemli şairlerin divanları üzerine de yüzlerce şerhler kaleme alınmıştır. Bazı şairlerin şiirleri hiç şerh edilmezken yahut şerhi günümüze ulaşmazken kimi şairlerin divanı onlarca kez farklı eğilimde şârihler tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhlerin çokluğu tabii ki şairin edebi sanatları kullanmakta mahareti ve düşünsel/felsefi arka planın güçlülüğü ile doğru orantılıdır denilebilir. Şerh geleneğinden istifade etmekte oldukça kısmetli bir şair olan İbnü'l-Fâriz'in divanı özellikle de *Tâ'iyye* ve *Hamriyye* kasideleri günümüze kadar pek çok kez muhtelif şârihlerce yorumlanmıştır. Örneğin *Tâ'iyye* kasidesi sadece Türkçe olarak dahi beş farklı şârih tarafından şerh edilmiştir. Yaşar Seracettin Baytar, çalışmasında şairin divanı üzerine yapılmış şerhlere dair müstakil bir başlık açmış ve eserleri tanıtmıştır. Bu şârihlerden olan Bûrînî ve Nâblusî'nin şerhleri tek bir kitap haline getirilmiş ve yayımlanmıştır. Bu çalışmada bu iki şârihin yorum farklılıkları yaklaşık altmış beyitlik tek bir kaside özelinde daraltılarak incelenmiştir. Bu şerhler mukayese edilerek okunduğunda, şârihlerin aynı ibareye ne kadar farklı anlamlar yükleyebildikleri görülmektedir.

Gözlemlerimize göre dil ve edebi özelliklere Bûrînî, tasavvufi çıkarımlara ise Nâblusî tarafından dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bir İbnü'l-Fâriz okuması yapılırken her iki şârihin anlamaya katkısı mutlaka olacaktır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus şudur ki İbnü'l-Fâriz, Sultanu'l-Aşık'ın unvanıyla tanınan Allah aşığı bir şairdir. Onun şiirlerinde, gaybî olan yaratıcının mücerret olan cemalinin beşeri bir kalbe tecelli etmesi ve o tecellilere mazhar olanın his dünyasında yaşanan heyecan ve galeyanın ifadesi vardır. Tadılmadan hatta müşahede edilmeden tabiri mümkün olmayan esrarengiz haletlerin sembollerle dolu anlatımı söz konusudur. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz'dan tamamıyla istifade etmek mümkün görülmemektedir denilebilir. Zira bahsettiği mevzular, tarif ve talime değil zevke dayalıdır. O halde Onun şiirlerine yine ehl-i zevk ve keşf tarafından yapılan şerhlerin daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu açıdan çalışmanın sonucu olarak, tek bir kasideyi numune alarak da olsa İbnü'l-Fâriz şerhinde Nâblusî şerhini tercih ve tavsiye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İbnü'l-Fâriz, Huve'l-hubbu Kasidesi, Aşk, Bûrînî, Nâblusî.

Abstract

Various themes were covered in Arabic poetry during the Age of Ignorance. With the arrival and spread of Islam, changes and evolutions took place in Arab society, so interaction with other civilizations became inevitable. As a result of this, new genres such as eulogy, ghazal, elegy and fakhir became a part of the major trends over the centuries. Among the themes was divine love, which lends itself well to eulogy and ghazal. In such poetry, beginning with Rābi'a al-Adawiyya (d. 185/801 [?]), poets would express their love and enthusiasm for God. The greatest representative of the divine love theme in Arabic literature is undoubtedly Ibn al-Fāriḍ (d. 632/1235), who is considered as the representative of Sufis with individual philosophical tendencies in Egypt, where mystical schools were extremely strong during the Ayyubid period. In his poetry, Ibn al-Fāriḍ expressed his love, longing and ecstasy for his Lord and described his maqām and ḥāl, besides the nature of his glory in his shuhūd. Al-Fāriḍ's qaṣīdas helped feel not only the joy of ghazal and khamriyyāt poetry but also the satisfaction of the sublime and spiritual feelings. Therefore, Ibn al-Fāriḍ's poetry received response from every walk of the society and appealed to people of all dispositions and status by touching common human feelings.

The commentary culture, which occupies a key place in the Islamic scholarly tradition, is not limited to syntax, logic and theological texts; hundreds of commentaries have been written on the dīwāns of leading poets. While no commentaries have been written on some poetry or such commentaries have not reached the present day, the dīwāns of some poets have been commented on many times by commentators with different tendencies. Obviously, it is possible to say that the abundance of these commentaries is directly proportional to the poet's skill in using literary arts, along with the strength of his intellectual/philosophical background. Various commentators have interpreted the dīwān and particularly the *Ta'iyya* and *Khamriyya* qaṣīdas by Ibn al-Fāriḍ, who was a very fortunate poet to benefit from the commentary tradition. For example, the *Ta'iyya* qaṣīda has been commented on by five different commentators, in Turkish alone. In his study, Yaşar Seracettin Baytar devoted a separate chapter to the commentaries on al-Fāriḍ's dīwān and introduced them. The commentaries by two of these commentators, al-Būrīnī and al-Nāblusī, were compiled and published in a single book. In the present study, the differences of interpretation between these two commentators were examined based on a single qaṣīda with approximately sixty couplets. When these commentaries are comparatively read, one could see how different meanings the commentators can attribute to the same phrase.

Our observations revealed that al-Būrīnī emphasised language and literary features, while al-Nāblusī highlighted mystical inferences. Therefore, both commentators can definitely contribute to comprehension when reading Ibn al-Fāriḍ. The point that should be particularly emphasised is that Ibn al-Fāriḍ is a God-loving poet known as Şulṭān al-Āshiqīn. In his poetry, there is the manifestation, in a human heart, of the abstract beauty of the Creator, who is invisible, and the expression of the excitement and effervescence experienced in the emotional world of the person who receives these manifestations. The wording is full of symbols of mysterious states that defy description unless they are tasted and observed. Therefore, it is apparently not possible to fully benefit from Ibn al-Fāriḍ because the subjects of his poetry are based on taste, not on description and teaching. Therefore, it can be said that the commentaries on his poems by the people of pleasure and discovery could be more beneficial. In this respect, as a result of the study, the commentary by al-Nāblusī,

written on Ibn al-Fâriḍ's work was preferred and recommended, albeit the sample of the study was limited to a single qaṣīda.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Fâriḍ, Huwa al- ḥubb Qaṣīda, Love, al-Būrīnī, al-Nāblusī.

Giriş

Klasik Arap şiirinde bazı isimlerin bilhassa belirli bir tema üzerinde temayüz ettiği hatta tema ile şairin özdeşleştiği görülür. Hicivde İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), methiyede Mütenebbî (ö. 354/965), felsefi şiirde Ma'arrî (ö. 449/1057), gazelde başta Kays b. Mülevvah (ö. 70/690 [?]) olmak üzere 'Uzra Kabilesi şairleri, hikmette Ebû Temmâm (ö. 231/846), mersiyyede Hansâ (ö. 24/645), zühdde Ebü'l-'Atâhiye (ö. 210/825 [?]) vb. isimler belirli şiirsel temaların pişdarı olmuştur.

Klasik Arap şiirinde Allah'a duyulan aşkı bir tema haline getirerek muhabbet-i ilahiyyeyi terennüm eden şairler ortaya çıkmıştır. Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922), Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240), Ebu'l-Hasen eş-Şüşterî (ö. 507/1114) ve Necmeddîn b. Sivâr (ö. 677/1278) gibi isimlerin muhabbet-i ilahiyye temalı şiirleri dilden dile aktarılar gelmiştir. İlahî aşkı şiirinin ana konusu yapan hatta adı, bu tema ile neredeyse tamamen bütünleşen şair İbnü'l-Fâriz'dir

1. İbnü'l-Fâriz'ın Hayatı ve Şairliğine Bir Bakış

Tasavvufi ekollerin son derece güçlü olduğu Eyyubiler dönemi Mısır'ında bireysel felsefi eğilimli sufilerin temsilcisi kabul edilen İbnü'l-Fâriz, şiirlerinde rabbine karşı duyduğu aşk ve vecdini, hallerini ve şuhûdunda mazhar oluşunun keyfiyetini dile getirmiştir.¹ Tasavvufi hayatına, inziva ve ibadet için çekildiği Kahire'nin Doğusundaki Mukaddam dağında başlayan İbnü'l-Fâriz², günler boyu oruç tutardı. Kalbini tasfiye ve terbiyeye tabi tuttuğu uzun sürenin ardından Hicâz'a yolculuk yaptı ve orada on beş yıl kadar kaldı. Kahire'ye geri döndüğünde *avâm havas* herkesin nazarında büyük bir saygınlık kazanmıştı.³ Anlaşılan şair, Kahire'de başladığı nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ameliyyesini Hicâz'ın manevi atmosferinde kemale erdirmişti. Bu yüzden olmalı ki İbnü'l-Fâriz'ın adı sadece ulema ve meşayih biyografilerinde değil aynı zamanda evliya *tabakât* kaynaklarında da geçmektedir.⁴ İbnü'l-Fâriz'ın velâyetinin İbn Arabî ile mukayese edildiği ve marifet hususunda İbn Arabî takdim edilse de muhabbet-i ilahiye hususunda İbnü'l-Fâriz'ın daha derinlikli bir veli olduğu söylenmektedir.⁵ Orta boylu, güzel yüzlü olduğu rivayet edilen şairin, vecde geldiği vakit yüzünün parlıltı saçarak daha da bir güzelleştiği ve vecd haliyle kendinden geçip vücudunun terler içerisinde kaldığı aktarılmaktadır.

¹ Şevkî Dayf, *'Asru'd-duveli ve'l-imârât: Mısır* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 64.

² Şairin hayatı ayrıntılı bir şekilde önceki çalışmalarda yer aldığı için onlara atıfta bulunularak doğrudan konuya girmek sözü uzatmamak için daha uygun olacaktır. Burada araştırma konumuzla alakalı olduğu için, İbnü'l-Fâriz'ın hayatının muhabbet-i ilahiyye yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Yaşar Sereceddin Baytar, *Sûfi Şair İbnü'l-Fâriz, Hayatı ve Divanı* (Ankara: İksad Yayınları, 2020); Betül İzmirli, "Şâir Bir Sûfi Ya Da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fâriz", *Sûfi Araştırmaları* 7, 21-34; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/40-43.

³ Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1981), 3/ 521. (6 Cilt)

⁴ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nûreddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 465.

⁵ Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/205. (3 Cilt)

Velayetinin herkesçe bilindiği, şehrin sokaklarında yürüdüğü vakit insanların ona teveccühünden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Fâriz evinden dışarı çıktığında insanlar etrafını kuşatır ve ondan dua isterler ve elini öpmek isterlerdi. O ise bunu kabul etmez sadece musafaha ile yetinmek isterdi. Herhangi bir mecliste hazır bulunduğu oraya sükûnet, heybet ve vakar hâkim olurdu. Onunla konuşanlar sanki büyük bir meleklerle muhatap oluyorlarmış gibi hissedilerdi. Eli açık ve dünya malından müstağni idi. Çokça kerametleri olduğuna inanılırdı.⁶ Vecd haline girdiği zaman İbnü'l-Fâriz'in gözleri bir noktaya dikilir, kendisi ile konuşanları duymaz ve bir şey görmezdi. Bu istiğrak haline kapıldığında; ayakta, oturur, yatar yahut uzanır hiç fark etmez cansız bir ceset kesilir, bir şey yemez, içmez, konuşmaz ve hareket etmezdi. Bu hal üzere günlerce hatta kırk gün böyle devam ettiği olurdu. İbnü'l-Fâriz tam da bu haller üzere iken birden ayılır, kendine gelir ve otuz yahut kırk beyit şiir söylerdi.⁷

Şunu da belirtmek gerekir ki İbnü'l-Fâriz'in şiirlerinde, *ittihâd/hulûl*⁸ gibi sapık görüşlere yorulması mümkün ifadeler bulunduğu için kendisi, pek çok âlim tarafından tenkide hatta tekfire uğramıştır.⁹ Celâleddîn Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Fâriz'a haksızlık yapıldığı düşüncesiyle onu savunmak için *Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fâriz* adlı müstakil bir risale kaleme almıştır.¹⁰

İbnü'l-Fâriz'in yetiştiği tarihlerde İslam toplumunda iki zıt eğilim hâkimdi: Birisi nefsi temayül ve hevesler, diğer ise tam aksine tasavvufi meyiller. Zira o dönemde yaşanan olaylar bu iki karşıt eğilimi beslemekte idi. Savaşlar devam ediyor, açlık ve ölümlerle sonuçlanan felaketler teselli umuduyla tasavvufa yönlendiriyordu. Yaşanan olumsuzluklar kimilerinde ise tam tersine gaflet vererek sıkıntılara karşı oyalayıp avutacak eğlencelere itiyordu. Şehvet düşkünlüğü, ahlaki yozlaşma ve uyuşturucu kullanımı bu yüzden yaygınlaşmıştı. Toplumu yansıtan şiirde de o tarihlerde taban tabana zıt bu iki eğilim galebe çalıyordu. Şairler ya mücûn (erotizm), hamriyat (içki tasvirleri) ve gazel (aşk) şiirleri söylüyor yahut tam aksine zühd, tasavvuf ve hikmet şiirlerine yöneliyorlardı. Ahmet Zeyyât'ın oldukça ince ve isabetli yorumuna göre o tarihin şiiri ile ya Allah ya da şeytan murâd edilmekte idi.¹¹

Arap edebiyat tarihinde aşk-ı ilahi şiirinde İbnü'l-Fâriz'ı tartışmasız zirveye çıkaran sır tam da burada kendisini göstermektedir. Şair, kasidelerinde öyle bir üslupla şiir söylüyordu ki onda bir taraftan gazel ve hamriyât şiirlerinin neşvesi, diğer taraftan da ulvi ve ruhani hislerin tatmini hâsıl oluyordu. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz'in şiirleri toplumun her

⁶ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-tırazi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007), 305.

⁷ Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/ 521.

⁸ *İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim.* Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân* (Beyrut: Muessesetu'l-İlâmî li'l-Matbû'ât, 1971), 4/317. (7 cilt); Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985), 22/368; Burhânuddîn el-Bikâî, *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfiri'l-İbn Arabî*, thk. Abdurrahmân el-Vekil (Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994/1415).

¹⁰ Risale hakkında bilgi için bk. Adnan Arslan, "Celâleddîn Süyûtî'den Bir İbnü'l-Fâriz/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fâriz", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 271-284.

¹¹ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 353

kesiminde karşılık buluyor, ortak beşeri duygulara dokunarak her meşrep ve seviye sahiplerine hitap ediyordu.¹²

2. İbnü'l-Fâriz'ın Hüve'l-Hubbu Kasidesi Üzerine Şerhlerin İncelenmesi

İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan şerh yazma kültürü sadece nahiv, mantık ve kelâmî metinlerle sınırlı kalmamış, önemli şairlerin divanları üzerine de yüzlerce şerh kaleme alınmıştır. Bazı şairlerin şiirleri hiç şerh edilmezken yahut şerhi günümüze ulaşmazken kimi şairlerin divanı onlarca kez farklı eğilimde şârihler tarafından şerh edilmiştir. Örneğin büyük Arap şairi Mütenebbî'nin divanı yaklaşık yüz şârih tarafından izah edilmiştir. Bu şerhlerin çokluğu tabii ki şairin edebi sanatları kullanmakta mahareti ve düşünsel/felsefi arka planın güçlülüğü ile doğru orantılıdır denilebilir.

Şerh geleneğinden istifade etmekte oldukça kıymetli bir şair olan İbnü'l-Fâriz'ın divanı, özellikle de *Tâ'iyye* ve *Hamriyye* kasideleri bugünlere kadar pek çok kez muhtelif şârihlerce yorumlanmıştır. Örneğin *Tâ'iyye* kasidesi sadece Türkçe olarak dahi beş farklı şârih tarafından şerh edilmiştir.¹³ Yaşar Seracettin Baytar, çalışmasında şairin divanı üzerine yapılmış şerhlere dair müstakil bir başlık açmış ve eserleri tanıtmıştır.¹⁴

İbnü'l-Fâriz'ın divanının tamamına yönelik yapılmış şerhlerden öne çıkanlar; Bedreddin el-Bûrî'nin (ö. 963/1555) *el-Bahru'l-fâid fi şerhi dîvânî İbni'l-Fâriz* ve Abdulganî b. İsmâil en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *Keşfu's-sirri'l gâmid min şerhi dîvânî İbni'l-Fâriz* başlıklı eserleridir. Ruşeyd b. Gâlib ed-Dahdâh, bu iki şârihin yapmış oldukları şerhleri kendi çalışmasında bir araya getirmiş ve divandaki şiirler üzerinde, iki farklı şârihin yorum farklılıklarını görebilme imkânı sunmuştur. Burada şârihlerin *Hüve'l-Hubbu* ile başlayan kaside üzerinde yaptıkları yorumların nasıl farklı yorumladıkları tenkitli bir şekilde ele alınacaktır. *Tavîl bahri* ile söylenmiş olan kaside 62 beyittir.¹⁵

1. هُوَ الْحُبِّ فَاسْلَمَ بِالْحَشَا مَا الْهَوَى سَهْلٌ فَمَا اِحْتَارَهُ مُضَيِّئِي بِهِ، وَلَهُ عَقْلٌ

“Aşk ki ondan kalbini selamette tut. Zira aşk kolay değildir.

Ondan mustarip kişi akıyla onu tercih etmiş de değildir.”¹⁶

Kasidenin matlaı olan bu beyitte şair, aşkın büyüklüğünden bahsederek giriş yapmaktadır. *O aşk ki* diyerek aşkın büyük bir mesele olduğuna vurgu yapar, bundan dolayı muhatabını uyarır ve *فاسلم بالحشا* *kalbini selamette tut* ikazında bulunur. Zira *ما الهوى سهل* *aşk kolay bir mesele değildir*.

¹² Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 354.

¹³ Hassan Abdallah Alzyout, “Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019), 537. (525-548).

¹⁴ Yaşar Seracettin Baytar, *Sûfi Şair İbnu'l-Fâriz*, 128-136.

¹⁵ Kasidenin şerh karşılaştırmasına geçmeden önce ülkemizde İbnü'l-Fâriz hakkında yapılmış birkaç akademik çalışmaya atıfta bulunmak faydalı olacaktır: Ali Çoban, “XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fâriz Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler”, *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 209-232; Murat Tala, “Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrîni ve Nâblusî'nin Eserleri”, *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan, Fatih Kaleci (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2018), 382-395; Murat Tala, “Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 939-967.

¹⁶ Ruşeyd b. Gâlib, *Şerhu dîvânî İbni'l-Fâriz*, y.h. Muhammed Abdülkerîm en-Nümeyrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 152.

Bu beyti şerh eden iki şârihin lafızlara oldukça farklı açılardan yaklaştıkları görülür. Bûrînî'ye göre aşk, öylesine amansız ve çetin bir halettir ki kişi ondan kalbini sakınmalıdır. Zira ما الهوى سهل "aşk kolay bir mesele değildir." Alelade her kalbin kaldırabileceği bir yük olmadığı için şair, aşka düşmekten sakındırma ihtiyacı hisseder. Şârihe göre ikinci mısra ilk mısradaki bu manayı tekit etmek için vardır. Aşk hastalığına yakalanmış ve onun eziyetini çeken kişi, bunu kendi iradesiyle akli bir tercih olarak seçmiş değildir. O halde kişi aşkın çekim alanına yaklaşmamalıdır. Bu ifadelerle şair aşkın, akli meleke ve iradeyi etkisiz bırakan yönüne işaret etmek ister.

Nâblusî'nin yaklaşımı ise dikkat çekecek derecede farklıdır. Ona göre evet, aşk gerçekten de büyük bir meseledir; bu yüzden kişi, Allah'a (c.c.) âşık ise kalbini Allah'ın (c.c.) gayrısı yani mâsivadan korumalıdır. Kalbin içine başka sevgilerin girmesine meydan vermemelidir. فاسلم بالحشا ifadesiyle şair, kalbin ancak Allah'ın emir ve nehiyelerine uyarak selamette kalabileceğini ifade eder. Kalp, nazargâh-ı ilahî olduğu için kul, kalbini tehlikelerden selamette tutarsa dünyada ve ahirette kendisine kötü neticeler getirecek şeylerden de selamette kalır. Şârih, selamete yüklediği bu anlamın ما الهوى سهل *Hevâ kolay bir mesele değildir* cümlesi ile pekiştirildiğini söyler. Şöyle ki bu ifadede geçen *hevâ* ile kastedilen, hayvani şehvetle duyulan nefsanî meyillerdir. Kişinin hevâ ve hevesine uyarak kalbini selametten uzak tutmaması, korkunç bir tehlikedir. Buna göre İbnü'l-Fârız'ın kastettiği şudur: ما الهوى سهل *hevâ*, vahim neticeleri olan bir tehlike olduğu için kişi, فاسلم بالحشا kalbini korumaya özen göstermelidir.

Nâblusî'nin yapmış olduğu bu yorumun anlam bakımından isabetli olduğunu ikrar etmekle birlikte Bûrînî'nin şerhini tercih etmenin daha uygun olacağı söylenebilir. Zira Nâblusî, bu beytin ikinci şatırına yönelik bir şerhte bulunmamıştır. Hâlbuki ikinci mısraa bakıldığında şair, aşkın irade ve akli meleke dışında gerçekleşen ızdırari bir halet olduğunu vurgular. فما اختاره مُضْنِي بِهِ *Aşkın acısını çeken kişi onu iradesiyle seçmemiştir*. Dolayısıyla kişi, aşkın kalbi nasıl esir alıp kıvrandırdığını düşünmeli ve kalbini tahammülü سهل/*kolay* olmayan bu yükten selamette tutmalıdır. Burada ikinci mısra da geçen cümlelerin Bûrînî'nin yapmış olduğu şerhi desteklediği görülmektedir.

Bûrînî'nin ilk beyte getirmiş olduğu yorumun tutarlı olduğunu gösteren ikinci beyittir:

2. وَعِشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَّا وَأَوْلُهُ سُقْمٌ وَأَخْرُهُ قَتْلُ

"Kalbini aşktan hali tutarak hayat sür. Zira aşkın rahatı eziyettir.

Başlangıcı maraz, sonu da ölümdür."

Bu beyitteki عِشْ خَالِيًا "iş hâliyen" bir önceki beyitte geçen فاسلم بالحشا ifadesine atıftır. فَالْحُبُّ'dan itibaren *de cümle-i ta'îliyye*dir. Kalbi aşktan selamette tutmanın, ondan uzak yaşamının gerekçesi izah edilmektedir. Aşk öyle dermansız bir derttir ki sonu ölümle biter. Âşık olan eziyet çektikçe bundan daha çok mutluluk duyar. Bundan dolayıdır ki hakiki aşk, öyle her kalbin kaldırabileceği olağan bir dert değildir. Görüldüğü gibi Bûrînî'nin ilk beyitteki şerhi bu ikinci beyitle tamamlanmış olmaktadır. Nâblusî'nin ilk beyitteki şerhi esas alındığında iki beyit arasında anlam bağlantısının zayıf kaldığı açıkça görülmektedir. Nâblusî, ilk beyte getirmiş olduğu yorumu muhtemeldir ki kendisi de daha sonra uygun görmemiştir. Zira üçüncü beytin şerhinde bulunurken şöyle demektedir:

Sanki bu beyit mukadder bir soruya cevap niteliğindedir: Sen dedin ki muhabbet ve aşk, büyük ve ürkütücü bir meseledir. Bundan dolayı da ondan başkalarını sakındırdın. Onu ancak akli olmayan mecnun birisinin tercih edeceğini haber verdin.

Nâblusî'nin bu beytin şerhine yönelik söylediği şeyler, birinci beyitte yaptığı şerhe uygun düşmemektedir. Orada Nâblusî, aşktan sakındırmamış, buna karşılık aşka düşen kişinin kalbini Allah'ın (c.c.) masivasından sakındırması gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki burada yapılan şerh tam da Bûrînî'nin şerhine muvafık düşecek şekilde olmuştur.

İki şârihin farklı yaklaşım sergilemelerine neden olan şeyin burada الهوى kelimesine yüklenen anlamdan kaynaklandığı görülmektedir. Bûrînî, bu kelimeye sadece Allah'a yönelik aşk manasını yüklerken, Nâblusî ise hevâ kelimesinin, *nefsin hayvani arzuları* şeklindeki manasını esas almaktadır. Lafza yüklenen anlamın yorumda ne kadar etkili olduğu aşağıdaki beyitte de açıkça görülmektedir:

3. نَصَحْتُكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالَّذِي أَرَى مُخَالَفَتِي فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَخْلُو

“Hevâyı bildiğim için sana onun hakkında öğütte bulundum.

Benim görüşüm ise bana muhalefet etmendir. Sen kendin için hoş geleni seç.”¹⁷

Kasidenin ilk üç beyti aşkın, içine girdiği kalpte ne fırtınalar kopardığı ve sahibini ne amansız bir halde bıraktığına dair. Bundan dolayı şair, böyle bir maraza yakalanmaması için insanları ikaz etti. Âşıkların sonunun ölüme kadar varabileceği ihtimalini zikretti. Dördüncü beyte gelindiğine ise şair, mukadder bir soruya cevap verdi: *Sen aşkın böyle bir tesir sahibi olduğunu nereden biliyorsun?* Şair, ilahi aşkı kalbinde tam manasıyla hissettiğini ima edecek şekilde *عِلْمًا بِالْهَوَى* *Ben aşkın nelere kadir olduğunu bildiğim için* şeklinde gerekçesini söyledi. İlk üç beyitte bahsedilen *hevâ* anlaşıldığı üzere, Allah'ın (c.c.) cemaline tutulup kalmak, O'nun (c.c.) aşkıyla kendinden geçmek manasında kullanılmaktadır. Bûrînî, bu manayı tercih etmiş ve şerhini de ona göre tutarlı bir şekilde sürdürmüştür.

Nâblusî'nin ise *hevâ* lafzının her iki anlamda da kullanılmasını mümkün görmüş ve şerhini de ona göre iki kutuplu olarak yapmıştır. Nâblusî'ye göre heves edilen şeyin, kıymetine göre *hevâ* güzel ya da çirkindir. Bir kişi fani suretlere ulaşmak için muhabbet besleyip âşik olmuşsa bu *hevâ* onun için bir zehirdir. Bu zehrin bir de tiryaki vardır. Eğer kişi suretleri tasvir eden Bâkî Allah'a (c.c.) muhabbet ve aşk ile yönelmişse bu da onun tiryakıdır. Buna göre şair önce *hevâ* konusunda tavsiyede bulunmuş sonra da bedî ilmi sanatlarından olan *rücû*¹⁸ ile bu görüşünden vaz geçmiştir. Muhatabını da dilediği hususta muhayyer bırakmıştır.¹⁹

Şârihin bu ifadeleriyle, İbnü'l-Fâriz'ın mesajından uzaklaştığı ve kaside bütünlüğünden koparak bambaşka bir anlam mecrasına sürüklendiği görülmektedir. Bu yoruma göre *hevâ* kavramına beyitte olumlu yahut olumsuz nasıl bir anlam yüklendiği kesin değildir.

¹⁷ İbn Gâlib, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 155.

¹⁸ Rücû', belâğî bir nükte ve faide için şairin önce söylediği bir sözü biraz sonra nakzedecek başka bir söz ile değiştirmesi olarak tanımlanmaktadır. Mustafa es-Seyyid, *Dirâsâtun fi 'ilmi'l-bedî'* (Kahire: Dureym li't-tibâ'a, 2007), 63.

¹⁹ İbn Gâlib, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 155.

Aşk-ı ilâhîden bahseden tasavvuf erbabı şairlerin şiirlerinde, kimi zaman ibadetin sadece zahirine itibar eden ehl-i zahirin kınandığı görülür. Bu tarz bir bakış, açıkçası sûfilerin, ibadetin özüne vasıl oldukları ve hakiki tadı aldıklarına yönelik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Fârız da aşağıdaki beyitte benzer bir tutum içine girer:

4. تَمَسَّكَ بِأُذْيَالِ الْهَوَىٰ وَاخْلَعَ الْحَيَاةَ وَخَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَإِنْ جَلَّوَا

“Aşkın eteklerinden yapış, hayâ perdesini at.

İbadet ehlinin –ne kadar büyük olurlarsa olsunlar- yollarını bırak”.²⁰

Bu beytin ikinci mısraında yer alan tavsiye ilk bakışta ibadeti terk etmek gibi anlaşılabilir. Fakat İbnü'l-Fârız gibi bir âşıklar sultanının böyle bir şeyi kastetmiş olamayacağı aşikâr olduğu için, şârihler de beklenildiği gibi bu sözü doğru bir şekilde anlamaya çalışmışlardır. Bûrînî'ye göre şairin kastettiği şey, muhabbet ehli olmayan yani aşkın derecesine vasıl olmamış kişilerin ibadeti olmalıdır. Nâblusî'nin yorumu ise daha tatmin edicidir. Ona göre şairin kastettiği, gaflet ehlinen âbid ve zâhid olanlardır.²¹ Şârih burada oldukça ince bir ayrıma dikkat çeker. Kimi âbid ve zâhidler, âlî himmetleriyle Allah'a (c.c.) ibadete yoğunlaşırken Allah'ın (c.c.) marifet ve tecelliyatının manalarından gaflet edebilmektedir. Yaptıkları ibadete öylesine odaklanırlar ki ibadet edilen Mabud-u Zülcelâlin marifetinden uzaklaşırlar. Onların arzu ettikleri tek şey ibadetin bizzat kendisi olur. Böyle kimseler *avam* denilen kesimin nazarında gece gündüz, kesretli oruç ve namaz gibi ibadetleriyle her ne kadar büyük görünseler de hakiki mertebe bu değildir.²² Şârih, İbnü'l-Fârız'ın ilk bakışta ibadet ehlini hafife alıyor gibi görünen nahoş ifadelerini tevîl ederken âyetlerden de delil getirir. Hz. Peygamber (sav) teheccüt namazında öylesine uzun süre ayakta kalmıştır ki ayaklarının altı şişmiştir. Buna binaen مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ “Biz Kur'ân'ı sana şekavete (sıkıntıya) düşesin diye indirmedik.”²³ âyeti nazil olmuştur. Kur'ân, bitap düşünceye kadar ibadet edilsin diye değil, “Ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt”²⁴ olması için nüzul etmiştir. Öyle ise Kur'ân'dan nüzulünden maksat, O'nun âyetlerini zikretmek ve müminleri Allah'ın marifetine ulaştırmaktır.

Nâblusî'nin ibareye getirdiği bu yorumu âyetlerle de teyit etmesi hakikaten isabetli olmuştur. Bu yoruma göre Müslümanların avamına göre en yüksek mertebe kabul edilip teveccüh edilen ibadetler dahi bizzat amaç olmamalı, ibadetler vasıtasıyla Allah'ın (c.c.) marifet ve muhabbetine vasıl olmaya çalışılmalıdır.

5. عَسَىٰ عَظْفَةٌ مِنْكُمْ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ فَقَدْ تَعَبَتْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ الرُّسُلُ

“Bir nazarla da olsa sizden bana bir teveccüh umarım.

Zira aramızdaki elçiler çok yoruldu”.²⁵

²⁰ İbn Gâlib, *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*, 157.

²¹ Benzer şekilde şair Bağdatlı Rûhî'nin de *Gör zâhidi kim sâhib-i irşâd olayın der* başlıklı şiirinde henüz ham zâhidleri taşıdığı görülür. Gülay Durmaz, “Kutadgu Bilig'de Ve Bağdatlı Rûhî Dîvânı'nda Zâhid”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008/1), 196. 189-216.

²² Gerçekte tasavvufi bir terim olup dünyaya tenezzül etmeyen âbid kişi için kullanılan zâhid kelimesinin divan şiirinde tam aksine kınanan bir tip olduğu görünmektedir. Bu tipin ayıplanmasının sebebi ise *soğuk ve kuru bir zühd anlayışını benimsemesi, kaba ve ham sofuluğu, şekilci ve merasimci oluşu, katı ve sert dindarlığı, riyası ve yobazlığı* şeklinde izah edilmektedir. Nurgül Sucu, “Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği”, *Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri*, *İstem* 5/10 (2007), 231. (227-253)

²³ Tâhâ 20/2.

²⁴ Tâhâ 20/3.

²⁵ İbn Gâlib, *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*, 163.

İbnü'l-Fâriz kasidenin bu faslında Allah'a (c.c.) yönelip ona sevgisini anlatır ve kendisine vasıl olmak istediğinden bahseder. Yukarıdaki beytin ikinci mısraında, şairin Allah (c.c.) ile olan irtibatında elçilerden sıyrılmak isteği görülür. Bir nazar dahi olsa perdesiz, aracısız, tevessül ve tavassut olmadan doğrudan doğruya Allah'tan (c.c.) gelecek bir teveccühe müştaktır. Elçiler aracılığıyla olan marifet yoluna artık kanaat edememektedir. Bizatihi Allah'ın (c.c.) kendisinden bir iltifat bekleyen şairin kastettiği yorgun elçiler kimler olabilir? Buna dair iki şârihin farklı yorumlarını görürüz. Bûrînî'ye göre şair, doğrudan dolayı Allah'ı (c.c.) görmek istemektedir. Elçiler ise gelmiş gitmiş fakat bir faydası olmamıştır. O elçileri bir kenara bırakıp kendi başına yürüyüp Allah'ın (c.c.) cemaline bakmayı dilemektedir. Bûrînî, burada elçilerin kim olduklarını açıkça belirtmez. Fakat mevzunun Allah'ı (c.c.) görmek olduğu anlaşılmaktadır. Nâblusî ise Bûrînî'nin yorumundan çok uzak farklı şeyler söyler. Ona göre burada kastedilen elçiler, insanları ıslah etmek için gönderilen peygamberlerdir. Elçilerin yorulması ise peygamberlerin kendilerine gönderildiği ümmetlerin nefs-i emmarelerinin yaptıklarına işarettir. Bu ümmetler peygamberlerin vazifelerini yerine getirmelerinde onlara zorluk çıkarmışlardır. Allah da (c.c.) peygamberlerin, onların (ümmetlerinin) zahir fillerinin en azından şeriata uygun olmalarına kanaat etmelerini emreder. Kalpleri evirip çevirecek olan Allah'tır (c.c.).²⁶

Nâblusî'nin bu yorumunun şiirin akışına uygun düşmediğini belirtmek zorundayız. İbnü'l-Fâriz, bu kasidesinde –birçok şiirinde olduğu gibi- maşuku olan Allah'ın (c.c.) cemaline mazhar olma ümidiyle niyazda bulunmaktadır. Bu mazhariyetin keyfiyeti kendisine malum olsa da bize göre meçhuldür. Allah'ın (c.c.) lütf-u tecellisine nail olmak, maddi engellerden sıyrılıp doğrudan doğruya O'nun (c.c.) iltifatına mazhariyet kesp etmek ve en önemlisi O'nun (c.c.) rızasını tadıp mutmain olmak ancak zevk ile bilinebilir. Dolayısıyla şairin bu zevki talep ederken elçilerden serzenişi kendi haline mahsus bir husustur. İbnü'l-Fâriz'in gözünde elçiler olmadan doğrudan Allah (c.c.) ile görüşmenin mahiyeti esrarengiz olmalıdır. Elçilerin yorulması ile şairin kastettiği şey Allah'ın (c.c.) cemaline seyirci olmak için denenmiş bir takım enfüsi çabaların sonuçsuz kalmasıdır. Bu ise tamamen şaire mahsus ve mahiyeti bilinmez zevkî haldir. Nâblusî'nin elçiler ile ümmetlerinin gaflet ve lakaytlığı karşısında bitap düşmüş peygamberlerin kastedildiği yorumu metnin akışından oldukça uzaktır denilebilir. Zira mevzu, şairin doğrudan doğruya Allah'ın (c.c.) iltifatına vasıl olma arzusudur. Yapılan fiili ibadetlerin, zahiri amellerin bir başka deyişle şeklin çok ötesinde öz ve tat peşinde olan şairin elçiler ile kastettiği şey peygamberler olmasa gerektir.

6. إِذَا كَانَ حَظِّي الْهَجْرُ مِنْكُمْ وَلَمْ يَكُنْ

بِعَادَ فَذَاكَ الْهَجْرُ عِنْدِي هُوَ الْوَصْلُ

7. وَمَا الصَّدَّ إِلَّا الْوُدَّ مَا لَمْ يَكُنْ قَلْبِي

وَأَصْعَبُ شَيْءٍ غَيْرَ أَعْرَاضِكُمْ سَهْلِي

“Eğer benim sizden nasibim –uzaklık olmadan- bir ayrılık ise

böyle bir ayrılık benim nezdimde bir vuslattır.

Eğer dargınlık yoksa yüz çevirme muhabbettendir.

Sizin terk etmeniz dışında her zor kolaydır bana”.²⁷

²⁶ İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 164.

²⁷ İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 165.

İbnü'l-Fârız'ın hayatının en büyük amacı ve en tatlı saadeti Allah'a (c.c.) kavuşmak olunca onun en büyük sıkıntısı da tabii olarak Allah'tan (c.c.) uzak kalmaktır. Şair *Dîvân*ının hemen her kasidesinde bu ayrılığın acısını farklı üsluplarla dile getirmiştir. Yukarıdaki iki beyitte aynı şekilde ayrılığın acısı fakat bir bakıma da tesellişi işlenmektedir. Şair bu tarz bir teselliyi sıklıkla ifade eder. Bu beyitlerin şerhlerine girmeden önce beyitte kullanılan kavramlara ilişkin kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Arap gazelinde yüzyıllar içerisinde teşekkül etmiş bir kavram repertuarı bulunmaktadır. Gazel şairleri sevgililerine aşklarını dile getirirken yaşadıkları halet-i ruhiye ve aşkın hallerini belirli lafızlarla ifade etmişler ve bu lafızlar da zaman içerisinde gazelin müstağni kalınmayacak sabit ve klişe kavramları haline gelmiştir. Aşk-ı ilahî ve nebevî de dâhil olmak üzere gazelin tüm çeşitlerinde bu kavramların kullanılmasında bir beis görülmemiştir. Sevgilinin naz yapma amacıyla göstermelik yüz çevirmesi, aşkın dereceleri, ayrılık acısının mertebeleri yahut ayrılığın düzeyleri gibi aşk haline mahsus çok sayıda seviye için ayrı ayrı birer kelime kavramlaştırılmış ve şiirde kullanılmıştır. *الهجر* ve *الصد* gibi kavramlar *sevgilinin yüz çevirmesi* ve *vuslatın zıttı* için kullanılır.²⁸ İbnü'l-Fârız da bu iki beytinde gazelin bu özel kavramlarına, Allah ile olan münasebetinde yer verir. Şairin hissettiğine göre Allah, kendi cemalinin derin tecelliyatından kendisini şimdilik mahrum etmişse de bu mahrumiyet, *بِعَادٌ* yani uzaklaştırdığından değildir. İbnü'l-Fârız, tatmak istediği rabbani feyizlerden şimdilik mahrum kalışını geçici bir *الهجر* "hecr" olarak tanımlar. Nâblusî'ye göre bu *hecr* ile kastedilen, Rabbin (c.c.) kulunu rahatsız edici işlerin sıkıntısından muhafaza etmeyerek itina göstermemesi ve ettiği duaları kabul etmeyi tehir etmesidir. O, buna da razıdır. Zira böyle bir *hecr* ile Allah (c.c.), kulunu terbiye ve onu tövbeye teşvik etmektedir. Kulundan yüz çevirerek onu terk etmesi değil bilakis ona daha fazla itina göstermesi söz konusudur. Eğer *hecr*, kendinden uzaklaştırma ve huzurdan kovma maksatlı değilse, kul halinden memnun olmalıdır.²⁹ Diğer taraftan bir âşık, maşukunun eziyet verme maksatlı mesafe koyuşunu *الصّدّ* "Sadd" doğru anlamalı ve bundan memnun olmalıdır. Zira âşıklar açısından sevgiliden gelen böyle bir mesafe koyuş, çoğu kez makbuldür ve sevgilinin kalbinde yeri olduğuna işaret ettiği için güzeldir. Bu, Bûrînî'nin yorumudur. Nâblusî de benzer bir yorumda bulunur. *Heccr* de olduğu gibi *الصّدّ* "Sadd" da aslında sevgilinin teveccüh ve iltifatını gösterir. Zira dünyada kulun Rabbinden (c.c.) maruz kaldığı zahiri olumsuzluklar kul hakkında ıslah-ı hal etmesi maksatlıdır. Allah (c.c.), kulunun daha güzel bir hale gelmesi için onu bazı sıkıntılara müptela eder. Nâblusî yorumunu teyit edecek bir hadis rivayetine yer verir. Bu rivayete göre Allah (c.c.) bir kulunun hayrını murad ederse hatalarının cezasını dünyada çektirir. Bilakis şerrini irade etmişse bu kez dünyada ceza vermekten imtina eder ve kıyamet vakti huzuruna getirinceye kadar onu bulunduğu hal üzere bırakır. Bu beyitlerde şârihlerin getirdikleri yorumların esas itibarıyla benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Yukarıdaki beyitlerin şerhlerinde görüldüğü gibi kimi zaman her iki şârihin söylediği şeyler birbirini tamamlayan ve şairin maksadını ortaya çıkarmakta müsavi derecede katkısı olan açıklamalardır. Buna karşılık bazen de bir şârihin diğerinden öne çıktığı ve oldukça ilgi çekici yorumlarıyla diğer şârihin yorumlarını gölgede bıraktığı görülür:

²⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülfâr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3/108; 2/351. (6 Cilt)

²⁹ İbn Gâlib, *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*, 165.

8. وَتَعْدِيْبُكُمْ عَذْبٌ لَدَيَّ وَجَوْزُكُمْ
عَلَيَّ بِمَا يَقْضِي الْهَوَى لَكُمْ عَذْبٌ

“Bana eziyet vermeniz nezdimde ne tatlıdır.

Bana karşı aşkın hükmüyle cevr göstermeniz de sizin için adalettir.”³⁰

Bu şiirde İbnü'l-Fâriz, mahbubu olan Allah'ın kendisine azap vermesinden ve haksızlık etme anlamına gelen *cevr* göstermesinden memnun olduğunu ifade eder. Bu nasıl olabilir? Bûrînî bu sorunun cevabı sadedinde pek bir şey söylemez. Beytin irabını yapar ve şairin düşüncesinin böyle olduğunu ifade eder. Muhtemeldir ki Bûrînî, gazel şiirinde klişe olmuş bu üslubu izah etmeye ihtiyaç duymamıştır. Bir âşık sevdiğinden gelen eza ve cefadan memnundur. Fakat Nâblusî, öyle düşünmez. Allah'ın (c.c.) kendisine âşık kuluna azap vermesi ve cevr göstermesi üzerine oldukça ikna edici güzel bir yorumda bulunur. Haksızlık ve zulüm yapmak anlamına gelen *cevr*, Allah (c.c.) hakkında adalettir. Zira Allah (c.c.), tüm cemal ve kemal sıfatlarını kendinde cem etmiş nihayetsiz güzelliktedir. O'nun (c.c.) güzelliğini fark eden şair, kendinden geçmiş ve âşık olmuştur. Bu aşktan dolayı şairin kendisini yıpratmasında herhangi bir *cevr/zulüm* söz konusu değildir. Cemali görmüş, aşka düşmüş ve en sonunda kendisini adeta derbeder etmiştir. Öyle bir cemale sahip Allah için bu (cevr) güzelliğinin adaletidir, haksızlığı değil.

Kaside şerhlerine genel olarak bakıldığında Bûrînî'nin daha ziyade nahiv, beyan ve özellikle de bedî sanatlarına odaklandığı, buna karşılık Nâblusî'nin tasavvufi kavramlar eşliğinde deruni yorumlara eğilimli olduğu görülecektir. Her iki şârihin arasındaki bu fark kimi zaman daha da belirginleşmektedir:

9. هَوَى ظَلَّ مَا بَيْنَ الظُّلُولِ دَمِي فَمِنْ
جُفُونِي جَرَى بِالسَّفْحِ مِنْ سَفْحِهِ وَبَلْ

“Öyle bir aşk ki enkazların arasından kanımı döktü.

Göz kapaklarımdan onun katliyle yağmurlar döküldü.”³¹

Sembolik anlamların yoğun kullanıldığı aşikâr olan bu beyitte İbnü'l-Fâriz ilahi aşkın vecd ve hasretinden dolayı yaşadığı haletiruhiyeyi ölüme benzetmektedir. Bûrînî hemen her kelimesinde tasavvufi anlamlar barındıran beyti neredeyse tamamen nahiv açısından tahlil etmiştir. ظلّ “talle” fiili lâzım/geçişsizdir. Bu fiilin faili هوى kelimesine dönen bir zamirdir. دمي ise mefuldür/nesnedir. جفوني ise جرى fiiline müteallaktır. وبلى lafzı جرى fiilinin failidir vb. Şârih, bunlar dışında beyitte geçen bedî sanatlarına da değinir. ظلّ ve الظُّلُول arasında cinas-ı iştikâkî vardır. İkinci beyitte geçen بالسَّفْحِ ve سَفْحِهِ ise tam cinasa örnektir.

Bûrînî'nin nahiv ve bedî sanatları üzerinden yapmış olduğu açıklamalara karşılık Nâblusî'nin beyitte geçen lafızların sembolik anlamlarına eğildiği görülür.³² Bu, zaten

³⁰ İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 166.

³¹ İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 169.

³² Her iki şerh arasında bir kıyaslama yapan Murat Tala'ya göre Nâblusî'nin lugavî izahlar üzerinde fazla durmaması; *Bûrînî tarafından konu hakkında geniş açıklamalar yapılmış olmasından dolayı Nâblusî'nin tekrara gerek görmemesi* şeklinde yorumlanmıştır. Murat Tala, “Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri”, 393. Kanaatimizce bu yorum isabetli olmakla birlikte Nâblusî'nin tasavvufa oldukça yakın meşrebiyle de ilişkili olmalıdır. Nitekim Tala'nın da işaret ettiği gibi Bûrînî, *lugat, nahiv, siyer, megâzî, fıkıh, riyâziyyât ve mantık sahalarında devrin önde gelen âlimlerinden* sayılmasına karşın Nâblusî, *sûfî, fakih, edip ve şair kişiliğiyle dikkat çeker*. Dolayısıyla aynı

olması gereken bir yaklaşımdır. Zira beyitte geçen الطلول ile şairin özellikle deruni bazı manalara işaret etmek istediği anlaşılmaktadır ki burada önce طلل kelimesinin Cahiliyeden itibaren Arap şiirindeki işlevinden bahsetmek gerekmektedir.

Arap şiirinde kaside yapısını oluşturan üç ana bölümden birisi, şairin kasidesine başladığı *nesib/teşbîb* denilen girizgâhtır.³³ Burada şair, sözlerine *özlem vurgusu* ile başlamaktadır. Aşkından bitap düştüğünü ve hasretle yanıp alevler içinde tuttuğunu dile getirir. Sevgili ile yaşanmış hatıraların izlerinin olduğu mekânlar tasvir edilir.³⁴ Bu mekânlara ait muhtelif sıfatlar anlatılır, izlerden bahsedilir.³⁵ Bir zamanlar sevgili ile mamur olmuş ama artık harabeye dönmüş o yerlerdeki eskiye ait acı izlere طلل denilmiştir.

İbnü'l-Fâriz bu beytinde, bir klasik olarak *atlâl* motifine yer vermiştir. İlahi aşkın hasretiyle kavruşan şairin *talal* ile remizde bulunmuş olabileceği bir mana Nâblusî'ye göre şöyledir: İbnü'l-Fâriz'ın bedeni önceden içine ruh üflenmiş bir halde adeta mamur bir vaziyette idi. Bedeni bu vaziyette olan şair, *emr-i Rabbânî* ve *şe'n-i Rahmânî*'den gafil bir haldeydi. Daha sonra İbnü'l-Fâriz'a Allah'ın cemali inkişaf edince nefsinin tedbirini düşünmeyi bıraktı ve *tedbir-i ilâhî* zuhur etti. Böylece *nefs-i emmâresi* öldü ve *mutmainne* olan nefsi hayat buldu. Artık cismani beden, sadece varlığa ait zayıf bir iz olarak kaldı. Nefsin hayvani tarafı yok olup gitti.

Tasavvufi istilahların yoğun bir şekilde kullanıldığı ve bundan ötürü de imgelerin oldukça batık olduğu bu yorum kanaatimizce isabetli olmuştur. Buna göre İbnü'l-Fâriz, Allah'ın (c.c.) muhabbeti ile kendi varlığını ve kendi sıfatlarını temsil eden nefsi-i emmaresini öldürmüştür. Yine Allah'ın (c.c.) tedbiri ile ayakta duran bedeni veyahut varlığı, *fenâfillâh* makamına ulaşınca harabeye dönmüştür. Arap şairinin طلل *talal* yani harabeye dönmüş yerlerde elleri bomboş oturup ağladığı gibi İbnü'l-Fâriz, nefsinden hiçbir şey bırakmadığı harabe misal bedeni içinde kan ağlamakta ve tüm varlığını terk ederek Allah'a (c.c.) şevkini ilan etmektedir.³⁶

Sonuç ve Öneri

Edebi sanatların yoğunluğu, kullanılan sembolik dil, en önemlisi de tasavvuf istilahınca *keşf* ve *şuhûda* dayalı oluşundan dolayı İbnü'l-Fâriz şiirleri, yaklaşık sekiz asırdır Arap, Fars ve Türk dillerinde şerh edilmektedir. Şerhlerin bu üç dilde kaleme alınması şairin İslam dünyasında fevkalade bir ilgiye mazhar olduğunun bir göstergesidir denilebilir. Bu şerhler içerisinde en yaygın olanları Bûrînî ve Nâblusî'ye aittir. Bu iki müellifin kaleme aldıkları şerhler Rüşeyd b. Gâlib tarafından bir araya getirilmiştir. Bu vesile ile her iki şârihin yorumlarına kolaylıkla karşılaştırmalı bakmak mümkün olmuştur. Bu ikili şerh okunduğunda, şârihlerin aynı ibareye ne kadar farklı anlamlar yükleyebildikleri görülmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Fâriz'ın, revî harfi lâm olan altmış iki beyitlik *Huve'l-hubbu* kasidesi üzerine şârihlerin yapmış oldukları yorumlar incelenmiştir. Görüldüğü

metnin şerh edilmesinde yorum sahibinin ilmi müktesebatı kadar manevi eğiliminin de ne denli önem arz ettiği buradan anlaşılabilir olmaktadır.

³³ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998), 2/117.

³⁴ Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nağdû's-ş-şî'r* (Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302), 43.

³⁵ Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî)*, thk. Ahmed Sakr (B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994), 1/429.

³⁶ İbn Gâlib, *Şerhu divânî İbni'l-Fâriz*, 169.

kadarıyla genel olarak dil ve edebi özelliklere Bûrînî, tasavvufi çıkarımlara ise Nâblusî tarafından dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bir İbnü'l-Fârız okuması yapılırken her iki şârihin anlamaya katkısı mutlaka olacaktır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus şudur ki İbnü'l-Fârız, *Sultanu'l-aşîkîn* unvanıyla tanınan Allah (c.c.) aşığı bir şairdir. Onun şiirlerinde, gaybî olan yaratıcının mücerret olan cemalinin beşeri bir kalbe tecelli etmesi ve o tecellilere mazhar olanın his dünyasında yaşanan heyecan ve galeyanın ifadesi vardır. Tadılmadan hatta müşahede edilmeden tabiri mümkün olmayan esrareniz haletlerin sembollerle dolu anlatımı söz konusudur. Dolayısıyla İbnü'l-Fârız'dan tamamıyla istifade etmek mümkün görünmemektedir denilebilir. Zira bahsettiği mevzular, tarif ve talime değil zevke dayalıdır. O halde onun şiirlerine yine ehl-i zevk ve keşf tarafından yapılan şerhlerin daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu açıdan çalışmamız, tek bir kasideyi numune alsada İbnü'l-Fârız şerhinde Nâblusî şerhini tercih ve tavsiye etmektedir.

Kaynakça

- Akkaya, Veysel. "Sûfîlerin "...Gözümün Nûru Namazda Kılındı" Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014/2), 63-82. <http://dergipark.gov.tr/doi/10.14395/jdiv139>
- Alzyout, Hassan Abdallah. "Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 Haziran (2019), 525-548.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyyeyn. el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî*. thk. Ahmed Sakr. B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994.
- Arslan, Adnan. "Celaleddin Süyûtî'den Bir İbnü'l-Fârız/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fârız". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 271-284.
- Baytar, Yaşar Sereceddin. *Sûfî Şair İbnu'l-Fârız, Hayatı ve Divanı*. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Bikâî, Burhânuddîn. *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfîri'l-İbn Arabî*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl. Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh*. thk. Ahmed Abdülefûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çoban, Ali. "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* ed. Hidayet Aydar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 209-232.
- Dahdâh, İbn Gâlib Ruşeyd. *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*. Haz. Muhammed Abdülkerîm en-Nümeyrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Dayf, Şevkî. *'Asru'd-duveli ve'l-imârât: Mısır*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmaz, Gülay. "Kutadgu Bilig'de Ve Bağdatlı Rûhî Dîvanı'nda Zâhid". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008/1), 189-216.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l'İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mahabbetu ve's-şevk ve'l-unsu ve'r-ridâ*. Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebû's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire*. thk. Halîl el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hücvârî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-ma'cûb*. çev. Mahmûd Ahmed Mâdî. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Tevfîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-İ'lâmî li'l-Matbû'ât, 1971

- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- İzmirli, Betül. "Şâir Bir Sûfi Ya Da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fârız". *Sûfî Araştırmaları* 7, 21-34.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998.
- Kudâme b. Câ'fer, Ebü'l-Ferec b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Naḫdü'ş-şî'r*. Konstantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1302.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.
- Sarıcaoğlu, Mustafa. "İbadetler Bağlamında Zâhirî ve Bâtînî Fıkıh: Gazzâlî Örneği". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 6-32.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1960.
- Seyyid, Mustafa. *Dirâsâtun fi 'ilmi'l-bedî'*. Kahire: Dureym li't-tibâ'a, 2007.
- Sıddîk Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed Bahâdır b. Hasen. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-ṭirazi'l-âḫiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007.
- Sucu, Nurgül. "Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri". *İstem* 5/10 (2007), 227-253.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Tala, Murat. "Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri". *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din"*, ed. Erdal Baykan, Fatih Kaleci. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2018, 382-395.
- Tala, Murat. "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 939-967.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/18-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985.
- Zeyyât, Ahmed Hasen. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru Nahda, ts.