



**İbnü'l-Fâriz'ın**  
***Kasîde-i Tâiyye'sinde***  
**Seyr u Sülûk**  
(Nâblusî Şerhi Bağlamında)

Zeliha ÖNER



İbnü'l-Fâriz' ın  
*Kasîde-i Tâiyye*'sinde  
Seyr u Sülûk  
(Nâblusî Şerhi Bağlamında)



Zeliha ÖNER

Published by

**Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.**

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozgurayinlari.com

✉ info@ozgurayinlari.com

---

## İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)

Zeliha ÖNER

---

Language: Turkish

Publication Date: 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

**ISBN (PDF):** 978-625-5757-86-9

**DOI:** <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub978>

---



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>  
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

---

Suggested citation:

Öner, Z. (2025). *İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk (Nâblusî Şerhi Bağlamında)*.

Özgür Publications. DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub978>. License: CC-BY-NC 4.0

---

*The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozgurayinlari.com/>*

---





## Önsöz

Tasavvufî düşüncenin en güçlü ifâde biçimlerinden biri olan şiir, çoğu zaman nesirde dile getirilemeyen mânevî hakikatleri yoğun, sembolik ve veciz bir şekilde aktarır. Bu sebeple sûfî şâirlerin kaleme aldığı eserler, yalnızca edebî bir değer taşımakla kalmaz; aynı zamanda tasavvufî düşüncenin tevarüsünde ve derinliklerinin anlaşılmasında önemli bir işlev üstlenir.

İbnü'l-Fârız (576/1181-632/1235), bu bağlamda yalnızca Arap edebiyatının değil, İslâm düşünce târihinin de en etkili şahsiyetlerinden biri olarak öne çıkar. “Âşıkların Sultanı” (sultânü'l-âşıkîn) unvanıyla tanınan İbnü'l-Fârız, özellikle *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* adlı kasîdesiyle geniş bir şerh literatürüne konu olmuş, bu kasîde İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ile birlikte tasavvuf düşüncesinin temel metinlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Eserde işlenen derin tasavvufî remizlerin anlaşılması, târih boyunca yazılan şerhler sâyesinde mümkün olabilmektedir.

Nâblusî (ö. 1143/1731), İbn Arabî ekolünü sürdüren velûd bir mutasavvıf ve mütefekkidir. Onu farklı kılan yönlerden biri, İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitlerinin yanı sıra bütün *Dîvân*ını şerh etmiş olmasıdır. Bu kapsamlı şerh çalışması, hem klasik şerh geleneğinin devamlılığını göstermesi hem de tasavvufî yorum çeşitliliğini ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşır. Elinizdeki eser, Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhini tasavvufî bağlamda ele almakta; metnin sembolik boyutlarını, kavramsal zenginliğini ve İbn Arabî sonrası tasavvuf düşüncesi içindeki yerini incelemektedir.

Bu kitap, 2014 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığım doktora tezimin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş hâlidir. Kitaplaştırma sürecinde, üslup bakımından daha akıcı bir dil tercih edilmiş, ayrıca çeşitli eklemeler ve düzeltmelerle çalışma zenginleştirilmiştir.

Çalışmanın ortaya çıkışında katkı sağlayan hocalarıma, meslektaşlarıma ve yazma eser kütüphanelerinde araştırmalarımı kolaylaştıran kurum çalışanlarına



teşekkür ederim. Ayrıca, her aşamada mânevî destekleriyle yanımda olan aileme, sabrı, anlayışı ve desteğiyle bu sürecin en önemli dayanaklarından biri olan eşime, kızlarım Zeynep İpek ve İnci'ye bana armağan ettikleri vakitler için müteşekkirim.

Bu kitabın, İbnü'l-Fârız ve Nâblusî üzerine yapılacak araştırmalara katkı sağlaması ve tasavvufî şiir şerh geleneğinin daha derinlikli anlaşılmasına vesile olması temennisiyle.

**Zeliha ÖNER**

**Aksaray/2025**



## İçindekiler

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| Önsöz                                                  | İii |
| Kısaltmalar                                            | İx  |
| 1 Giriş                                                | 1   |
| I. Genel Çerçeve                                       | 1   |
| A. Literatür Değerlendirmesi                           | 1   |
| B. Araştırma Yöntemi ve Kaynaklar                      | 4   |
| II. “Sûfî Tâiyyeleri” Hakkında Genel Bir Değerlendirme | 7   |
| 2 İbnü'l-Fârız'ın Hayâtı                               | 11  |
| I- Yaşadığı Döneme Genel Bakış                         | 11  |
| II. Hayâtı: İsmi, Künyesi, Nesebi ve Doğum Târihi      | 13  |
| A. Hayatı Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar               | 15  |
| 1. İlk Biyografiler                                    | 17  |
| A. Münzirî (Ö. 656/1258)                               | 18  |
| B. İbn Hallikân (Ö. 681/1282)                          | 19  |
| 2. İkincil Biyografiler                                | 21  |
| A. Ebu'l-Fidâ (Ö. 732/1332)                            | 22  |
| B. Ali (Sıbt İbnî'l-Fârız) (Ö. 735/1335-6 ?)           | 22  |
| C. İbn İyas (Ö. 930/1524)                              | 23  |
| B. Eğitimi, Seyahatleri ve Dîvân'ı                     | 24  |
| C. Çağdaşları ve Vefâtı                                | 31  |
| D. Vefâtından Sonra İbnü'l-Fârız                       | 37  |
| E. İbnü'l-Fârız Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar        | 40  |



|   |                                                                 |     |
|---|-----------------------------------------------------------------|-----|
| 3 | İbnü'l-Fâriz Şârihleri ve Abdülganî En-Nâblusî                  | 49  |
|   | I. İbnü'l-Fâriz Şârihleri                                       | 49  |
|   | A. Nâblusî'ye Kadar Et-Tâiyyetü'l-Kübrâ Şârihleri               | 53  |
|   | 1. Fergânî (Ö. 699/1300) Şerhi                                  | 55  |
|   | 2. Tilimsânî (Ö. 690/1291) Şerhi                                | 60  |
|   | 3. Kâşânî (Ö. 736/1335) Şerhi                                   | 62  |
|   | 4. Dâvûd Kayserî (Ö. 751/1350) Şerhi                            | 66  |
|   | 5. Sâinu'ddin Ali İbn Muhammed Et-Türke (Ö. 835/1431) Şerhi     | 70  |
|   | 6. Abdurrahmân-I Câmî (Ö. 898/1492) Şerhi                       | 71  |
|   | 7. Ulvân El-Hamevî (Ö. 936/1527) Şerhi                          | 74  |
|   | 8. Muhammed El-'Alemî (Ö. 1038/1629) Şerhi                      | 76  |
|   | 9. İsmâîl Rusûhî Ankaravî (Ö. 1041/1631) Şerhi                  | 77  |
|   | 10. İsmâîl Hakkı Bursevî (Ö. 1137/1725) Şerhi                   | 81  |
|   | B. Diğer Şârihler                                               | 82  |
|   | C. Abdülganî En-Nâblusî (Ö. 1143/1731) Şerhi                    | 93  |
|   | 1. Nâblusî'nin Hayâtı                                           | 93  |
|   | 2. İbnü'l-Fâriz Şârihi Olarak Nâblusî                           | 98  |
|   | 3. Et-Tâiyyetü'l-Kübrâ Şerhinde Zikrettiği Eserler              | 102 |
|   | A. Kendi Eserleri                                               | 102 |
|   | B. İbn Arabî Eserleri                                           | 102 |
|   | C. Diğer Eserler ve Müellifler                                  | 103 |
|   | 4. Eserin Üslûbu                                                | 105 |
|   | 5. Keşfü's-Sirri'l-Gâmız Fî Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz Nüshaları   | 105 |
|   | D. Nâblusî'den Sonra İbnü'l-Fâriz Şârihleri                     | 111 |
| 4 | Nâblusî'nin Şerhi Bağlamında Seyr u Sülûk                       | 115 |
|   | I. Seyr u Sülûk Hakkında                                        | 115 |
|   | A. Kavramsal Çerçeve                                            | 115 |
|   | B. Seyr u Sülûk Mertebeleri                                     | 118 |
|   | C. Haller ve Makamlar                                           | 128 |
|   | II. Et-Tâiyyetü'l-Kübrâ Şerhinde Seyr u Sülûk                   | 130 |
|   | A. Sûfî Şâirin "Hakîkî Mâşûk"a İştîyâkı (1-83. Beyit)           | 136 |
|   | 1. İlâhî Aşk Şarabı                                             | 136 |
|   | 2. Aşk Yolunda Çekilen Acılar ve Sevginin İfâdesi (7-83. Beyit) | 142 |
|   | B. Hakîkî Mâşûk'un Hitâbı (84-102. Beyit)                       | 153 |
|   | C. Aşktaki Sadâkatın İfâdesi (103-175. Beyit)                   | 157 |
|   | D. Sâlike Tavsiyeler (175-285. Beyit)                           | 170 |

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. “İttihâd” veya “El-İttihâdü'l-Hakîkî”: Hulûlun Nefyi                               | 178 |
| E. “Tevhîd” İlminde Yaşadığı Yüksek Haller (286-333. Beyit)                           | 194 |
| F. Zıt Hallerin Uyumu (334-440. Beyit)                                                | 207 |
| 1. Semâ‘                                                                              | 211 |
| G. “Ben”liğinin Varlıkta En Yüksek Kutup Olması (441-503. Beyit)                      | 216 |
| H- İbnü'l-Fârız'ın Zâtında, Esmâ Sıfât ve Efâlin Tek Hakikat Olması (504- 588. Beyit) | 223 |
| I. Tayy-I Zamân ve Tayy-I Mekân (589-650. Beyit)                                      | 228 |
| 1. Hakikat-ı Muhammediye Lisânın'dan Sâlike Hitâb                                     | 233 |
| İ- İzahlar ve Misaller (651-731. Beyit)                                               | 235 |
| J- İnsanlık Târihinde Yer Alan Dinlerdeki “Tek Hakikat” (732-761. Beyit)              | 241 |
| Sonuç                                                                                 | 245 |
| Bibliyografya                                                                         | 255 |





## Kısaltmalar

|           |                                          |
|-----------|------------------------------------------|
| Age.      | Adı geçen eser                           |
| agm.      | Adı geçen makāle                         |
| b.        | bin, ibn                                 |
| bkz.      | Bakınız                                  |
| çev.      | Çeviren                                  |
| DİA       | Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi      |
| ed.       | Editör                                   |
| GAL       | Geschichte Der Arabischen Litteratur     |
| h.        | Hicrî                                    |
| haz.      | Hazırlayan                               |
| hş.       | Hicrî-Şemsî                              |
| hşy.      | Hâşiye                                   |
| H.z.      | Hazreti                                  |
| JRAS      | The Journal of the Royal Asiatic Soicety |
| EI        | Encyclopedia of Islam                    |
| İFAV      | İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları       |
| krş.      | Karşılaştırın                            |
| nr.       | Numara                                   |
| ö.        | Ölüm târihi                              |
| s.        | Sayfa                                    |
| S         | Sayı                                     |
| thk.      | Tahkîk eden                              |
| trc.      | Tercüme eden                             |
| tsh.      | Tashîh eden                              |
| tsz.      | Târihsiz                                 |
| vr.       | Varak                                    |
| vd.       | Ve devâmı                                |
| yay.      | Yayınlayan                               |
| yay. haz: | Yayına hazırlayan                        |



*“O bir deniz, ama köpüğü amber;  
O bir bulut, ama yağmuru rahmet ve cevher”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâîyye*'si hakkında bilgi verirken bu beyiti zikretmiştir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebî), (haz. Süleyman Uudağ-Mustafa Kara), İstanbul: Pinhan, 2011, s.716.



# Giriş

## I. GENEL ÇERÇEVE

### A. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Tasavvuf târihinde “ilâhî aşk”<sup>1</sup> konusundaki metinler, esas itibariyle Râbiatu’l-Adeviyye’den (ö.185/801)<sup>2</sup> sonradır. Bu anlayışı sistemli bir biçimde öne süren sûfilerden biri de Aşk ve vecde önem veren bir tasavvuf anlayışını yaymaya çalışan Ahmed el-Gazzâlî’dir (ö. 520/1126).<sup>3</sup> Onun *Sevânihu’l-uşşâk*<sup>4</sup> adlı Farsça eseri, aşk ve vecd merkezli tasavvuf telakkisinin en önemli kaynaklarından biri kabul edilir. Gazzâlî’nin görüşleri, Senâî (ö. 525/1131 [?])<sup>5</sup>, Rûzbihân-ı Baklî, Ferîdüddîn-i Attâr, Fahreddîn-i Irâkî gibi büyük mutasavvıflar

<sup>1</sup> Tasavvuf literatüründeki aşk kavramı ve anlamlarına dâir geniş bilgi için bkz. Ahmed Gazâlî, *Sevânihu’l-Uşşâk (Aşkın Halleri)*, (çev. Turan Koç - M. Çetinkaya), Ankara: Hece yay., 2008; İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 24 vd.; Câvit Sunar, “Aşkın Terbiyede Rolü”, *AÜİFD*, XXV, Ankara, 1981, s. 95-126; Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, c. IV, s. 11-17; Saadetin Kocatürk, *Mevlânâ’da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 95-114.

<sup>2</sup> İslâm sonrası sûfi şiir literatürü incelendiğinde, kelimelerin çağrışımlarını zenginleştiren ve delâlet ettiği mânâları genişleten bir üslûp ile büyük bir dönüşüme kaynaklık ettikleri görülür. “İlâhî aşk” kavramı buna misal olarak verilebilir. Bu kavramı ilk kez terennüm eden Râbiatü’l-Adeviyye’dir. A. Bedevî bu konuda kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Râbiatü’l-Adeviyye: şehîdetü’l-ışkî’l-ilâhiye*, 2. bs., Kâhire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1962; diğer çalışmalar için bkz. Margaret Smith, *Râbia the mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University, 1928 [Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Râbia*, (çev. Özlem Eraydın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991]; Tâhâ Abdülbaki Surûr, *Râbiatü’l-Adeviyye ve’l-hayâtü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1957; Semih Âtîf Zeyn, *Râbiatü’l-Adeviyye: dirâse ve tahlîl*, Beyrût: Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1988; Abdülmün’im Hifnî, *Râbiatü’l-Adeviyye*, Kâhire: Dârü’r-Reşad, 1991; Mustafa Özdamar, *Hazreti Râbia ve Kadın Evliyâlar*, İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2006; Süleyman Derin, *Love in sufism from Râbia to Ibn al-Farid*, İstanbul: İnsan, 2008.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazzâlî”, *DİA*, II, s. 70.

<sup>4</sup> Ahmed el-Gazzâlî, *Sevânihu’l-uşşâk*, (nşr. H. Ritter), İstanbul: Matbaa-i Maârif, 1942. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Ahmed Gazâlî, *Aşıkların Halleri: Sevânihu’l-uşşâk*, (çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), Ankara: Hece Yayınları, 2008.

<sup>5</sup> Saime İnal Savi, “Senâî”, *DİA*, XXXVI, s. 502-503.



üzerinde derin bir te'sîr bırakmıştır. Talebesi Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhîdât* ve *Levâ'ih*'inde<sup>6</sup>, Fahreddîn-i Irâkî ise *Lemeât*'ında<sup>7</sup> *Sevânih*'i örnek almıştır. Ahmed el-Gazzâlî'nin bu tasavvuf anlayışı, Celâleddîn-i Rûmî ve İbnü'l-Fâriz'ın eserlerinde ise en yüksek seviyesine ulaşmıştır.<sup>8</sup>

İslâm dünyasında farklı edebî gelenekler arasında Farsça şiir, özellikle Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Hâfız (ö. 792/1390 [?]) gibi büyük şâirlerle zirveye ulaşmıştır. Buna karşılık İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ı, tasavvufî Arap şiirinin en yüksek noktası kabul edilmiştir. Onun şiiri, sûfî düşünce ve pratiğin erken dönemdeki iki önemli figürü olan Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) ve Hasan el-Basrî geleneği üzerinde şekillenmiştir.<sup>9</sup>

Tasavvufî şiir geleneğinde zirve metinler farklı dillerde karşılık bulmuştur: *Mesnevî* Farsça sahada bu konumu temsîl ederken, Arapça sahada aynı yeri İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ı temsil etmiştir. Bu sebeple tarih boyunca ve yakın dönemlere kadar Farsça ve Türkçe konuşan toplumlarda özellikle *Mesnevî* ezberlenip okutulurken, Arapça konuşan bölgelerde —özellikle Hicaz ve Mısır'da— *Dîvân* ezberlenmiş ve ders kitabı olarak okutulmuştur.

Nitekim *Dîvân*'ın dibâcesinde, şâirin torunu Şeyh Ali (İbnü'l-Fâriz'ın kızından torunu), kasidelerden birinin Hicaz'daki okullarda çocuklara ezberletildiğini ve seher vakitlerinde minârelerden makamla okunduğunu nakleder.<sup>10</sup> Ayrıca *Dîvân*'daki bazı beyitlerin sûfî meclislerinde kavvâller tarafından en çok terennüm edilen şiirler arasında yer alması, eserin yaygın tesirini ve kabul gördüğünü açıkça göstermektedir.

*İbnü'l-Fâriz Dîvânı*, İslâm düşünce geleneği içerisinde hem müsbet hem de menfî değerlendirmelerin odağında olmuştur. “Vahdet-i vücûd” anlayışını reddeden zâhir ehli, İbn Arabî'yi tekfir ederken onunla birlikte İbnü'l-Fâriz'ın beyitlerinden de deliller getirerek görüşlerini ispat etmeye çalışmıştır.<sup>11</sup> Buna

<sup>6</sup> *Levâ'ih* (nşr. Rahîm Fermeş, Tahran 1337 hş.) “Ahmed el-Gazzâlî'nin *Sevânih*'i örnek alınarak yazılmış bir eser olup İblîs'in Allah'a olan aşkı işaret ve kinâye yoluyla anlatılmıştır. *Levâ'ih*'i neşreden Rahîm Fermeş'in görüşünün aksine Dâniş Pejûh ile Ahmed-i Münzevî eserin Abdülmelik-i Verkanî'ye âit olduğu kanaatindedirler.” Bkz. Süleyman Uludağ- Nurettin Bayburtlugil, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *DİA*, IV, s. 282.

<sup>7</sup> *Parîltılar* olarak 1948 yılında Saffet Yetkin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Mutasavvıf A. Avni Konuk çeviri ve şerhi ise Ercan Alkan tarafından yayına hazırlanmıştır. Irâkî, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitlerine eserinde yer vermiştir. Bkz. Fahreddin Irâkî, *Lemeât—Aşka ve Âşıklara Dair—* (çev. A. Avni Konuk-haz. Ercan Alkan), İstanbul: İlkhârî, 2011, s. 27, 30, 67, 105, 128.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazzâlî”, *DİA*, II, s. 70.

<sup>9</sup> Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage*, Cambridge University Press, 1998, s. 192.

<sup>10</sup> *Dîvân* Dibâcesi için bkz. *The Dîvân of Ibn al Fârid*, (thk. G. Scattolin), Kâhire, 2011, s. 2; Abdül-ganî en-Nâblusî'nin ilgili kısma yaptığı şerh için bkz. *Keşfü's-sirri'l-gâmûz fî Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), [birinci kısım], Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1972, s. 25-26.

<sup>11</sup> Bkz. el-Bikâî, Burhâneddin, *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfiri'l-İbn Arabî*, (tahkik: Abdurrahmân el-Vekîl), Riyâd: İdâretü'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1994.

mukâbil irfân ehli, İbnü'l-Fârız'ın şiirlerini ilâhî hakikatlerin keşfi yolunda bir rehber olarak görmüş ve onun seyrinde derûnî mânâlara nüfûz etmeye gayret etmiştir.

İbn Arabî'nin tâkipçileri, İbnü'l-Fârız'ın beyitlerini hem Farsça hem de Arapça şerh etmiş, ayrıca te'lif ettikleri eserlerde de bu beyitlere sıklıkla yer vermişlerdir. Nitekim tasavvuf târihinde *Fusûsu'l-Hikem*'in şiirdeki kardeşi olarak telakkî edilen, İbnü'l-Fârız'ın en meşhur kasidesi *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*, Fusûs şârihlerinin en önemli başvuru kaynakları arasında yer almıştır.<sup>12</sup>

İbnü'l-Fârız, kendi sülûküne dâir “külli hakikatleri” edebî ve icmâlî bir üslûpla dile getirmiş, kolay ezberlenebilir fakat şerhler olmadan anlaşılması oldukça güç, cinas ve secilerle örülü beyitler nazmetmiştir. Sûfî şâir, Zât-ı Hakîkî'yi çoğu kez müennes sîgasında nazmetmiş ve “Hakîkî Mâşûk”un diliyle sâlike tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak bu tavsiyeler, didaktik bir üslûp ile değil, tamâmen sûfî şâirin kendi rûhî seyrinin nihâyetinde ortaya koyduğu tecrübî bir dil ile aktarılmıştır. Edebiyat ve irfânın mecz edildiği bu muazzam kasîde, defâlarca şerhedilmiştir.

İbnü'l-Fârız'ın tek eseri olan *Dîvân*'ın en erken şerhedilen kasidesi yine, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* olmuştur. Sadreddîn-i Konevî'nin talebesi Fergânî, bu kasideyi ilk defa Farsça olarak “*Meşârikü'd-derârî*”<sup>13</sup> ismi ile ilk kez şerhetmiş, ardından daha kapsamlı bir şekilde Arapça olarak iki ciltlik “*Müntehâ'l-medârik*”<sup>14</sup> adlı eserini kaleme almıştır. Daha sonraki dönemlerde *İbnü'l-Fârız*'ın kasideleri, farklı coğrafyalarda yaygınlık kazanmış ve birçok defa şerhedilmiştir.<sup>15</sup>

Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblusî (•••'-1143/1641-1731) *İbnü'l-Fârız Dîvânı*'nın tamâmını şerhetmesi sebebiyle, İbnü'l-Fârız'ın kasidelerini şerheden diğer şârihlerden ayrılmaktadır. Nâblusî; başta İbn Arabî eserlerinin tâkipçisi, aynı zamanda müfessir, muhaddis, şâir gibi pek çok vasfa sâhip, XVII-XVIII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun “Bilâd-ı Şâm” olarak isimlendirilen bölgesinin en önemli şehri Dımaşk'ta yaşamış, velûd bir düşünürdür. İki yüzü aşkın eser kaleme alan Nâblusî'nin çalışmamıza konu olan eseri, *Keşfü's-sirri'l-*

<sup>12</sup> *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitlerinin yer aldığı *Fusûs* şerhi için bkz. Bahâeddin Haydar b. Ali Haydar el-Âmûlî, *el-Mukaddimat min Kitâbi Nassî'n-nusûs fî şerhi Fusûsi'l-hikem li-Muhyiddin Ibn Arabî*, (yay. haz. Henry Corbin, Osman Yahyâ), Tahran, 1974, s. 179-180.

<sup>13</sup> Fergânî, *Meşârikü'd-derârî: şerhu Tâiyye İbn Fârız*, Meşhed: Encümen-i Felsefe ve İrfan, hş. 1398/1987.

<sup>14</sup> Bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, (thk. Âsım İbrâhim Keyyâlî), Lübnân: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2007.

<sup>15</sup> *İbnü'l-Fârız Dîvânı*'nda en fazla şerhedilen kasîde, “mîm” kâfiyeli “mîmiyye”, meşhur ismiyle “Hamriyye”dir. Görebildiğimiz kadarıyla, “Hamriyye” kasidesinden sonra “tâ” kâfiyeli, “tâiyye” ve “yâ” kâfiyeli “yâiyye” sıklıkla şerhedilen kasidelerdendir. Şârihlerin isimlerini ve şerhlerine verdikleri isimleri ikinci bölümde zikredeceğiz.

*gāmız fî şerhî Dîvân İbni'l-Fâriz*'dir. Oldukça hacimli olan bu şerhte, *Dîvân*'ın en uzun kasîdesi olan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi, bu çalışmanın üzerine inşa edildiği metindir.

XX. yüzyılda *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* üzerine yapılan ilk kapsamlı akademik giriş, Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* isimli eserinin üçüncü bölümüdür.<sup>16</sup> Batıda Nicholson ve Arberry, doğuda ise Mustafa Hilmi'nin *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî* isimli doktora tezi ile başlayan araştırmalar, sonraki dönemlerde genişleyerek devam etmiştir.<sup>17</sup> İbnü'l-Fâriz çalışmalarında Issa J. Boullata<sup>18</sup>, Th. E. Homerin<sup>19</sup> ve G. Scattolin<sup>20</sup> şüphesiz en önemli isimler arasında yer almakta olup, bu çalışmada onların eserlerinden de istifade edilmiştir.

## B. Araştırma Yöntemi ve Kaynaklar

Sûfi-şâir İbnü'l-Fâriz'ın araştırma konusu olarak seçilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Tasavvuf sahâsında araştırma yapan her araştırmacı İbn Arabî'nin bu sahâdaki etkin ve dönüştürücü rolünü takdir edecektir. Bu çalışma, Ekberî ekolün İbnü'l-Fâriz beyitlerini referans almasına ve bu beyitleri defalarca şerhetmesine işâret etmeyi, ayrıca klasik sûfi metinlerinde yer alan şiirin etkisini ve sûfi şiir şerhleri üzerine yapılacak çalışmaların gerekliliğini hatırlatmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamıza konu olan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*, İbnü'l-Fâriz'ın mânevî seyrini ve ruhî mîrâcını nazmettiği kasîdesidir. İlk şârih Fergânî'den sonra Tilimsânî, Kâşânî, Kayserî ve Nâblusî tarafından şerhedilen bu kasîdenin ilk Türkçe şerhi ise Ankaravî tarafından gerçekleştirilmiştir. İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ını *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesi dışında tamâmen şerheden Bûrînî'nin eseri, lugavî şerhler arasında en önemli eser kabul edilirken; Nâblusî'nin tüm kasîdeleri şerhettiği *Keşfü's-surri'l-gāmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli eseri, tasavvufi şerhler arasında öne çıkan bir eser olmuştur.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Nicholson, Reynold Alleyne, "The Odes of Ibnü'l-Fârid", *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London, 1921, 162-265.

<sup>17</sup> Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî*, Kâhire: Dâru'l-meârif, trs., (2. Basım).

<sup>18</sup> 'Toward a Biography of Ibn al-Fârid (576-632 AH/1181-1235 AD), in *Arabica* 28/1 (1981) 38-56.

<sup>19</sup> *From Arab poet to Muslim saint: Ibn al-Fârid, His Verse and His Shrine*, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina USA) 1994, (2nd edition The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2001).

<sup>20</sup> İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ını 2004 yılında tahkik etmiştir. Bkz. *The Dîvân of Ibn al-Fârid*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire: IFAO, 2004 ve ikinci neşr Kâhire: el-Heyetü'l-âmmе, 2011; Scattolin, İbnü'l-Fâriz hakkında pek çok makâle neşretmiştir. Birinci bölümde bu makâlelere yer verilecektir. İtalya'da hazırladığı üç ciltlik Doktora tezi de İbnü'l-Fâriz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesi hakkındadır. Bkz. Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârid attraverso il suo poema al-Tâ'îyyat al-kubrâ - Un'analisi semantica del poema*, Roma, PISAI, 1987, 3 vols.

<sup>21</sup> Ruşeyd b. Gâlib, Bûrînî ve Nâblusî şerhlerini mukâyeseli olarak neşretmiş ve neşrin girişinde, bu iki şârihi tercih etme sebebine yer vermiştir. Bkz. *Şerhu Dîvân İbn Fâriz*, Matbaatü'l-hayriyye,

Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhinin yer aldığı *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*'ın yazma nüshaları dünyânın farklı kütüphânlerinde mevcuttur ve henüz neşredilmemiştir. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, 1972'de Nâblusî'nin *İbnü'l-Fâriz Dîvânı* şerhinin ilk kısmını neşretmiş olsa da, geri kalanını tahkik edememiş/etmemiştir. *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi de tahkiki yapı(a)mayan kasideler arasındadır. Ayrıca, Nâblusî ve Bûrînî'nin *Dîvân* şerhlerini derleyen, Raşîd b. Gâlib'in neşrettiği<sup>22</sup> nüshalarda da *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesi şerhi bulunmamaktadır.

Nâblusî'nin h. 1123 târihinde kaleme aldığı *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* müellif nüshası, araştırma süresince tesbît edilememiştir. Mevcut nüshalar arasında h. 1130 târihli Mektebetü'l-Esed<sup>23</sup>, Zâhiriyye: 8285 numaralı yazma nüshanın sayfa kenarlarındaki notlardan, Nâblusî'nin talebesi ile mukâbele ettiği nüsha olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmanın başlarında, Dımaşk Mektebetü'l-Esed Kütüphânesinde mevcut *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*'ın yazma nüshaları, Nâblusî uzmanı Dr. Bekri Aladdin<sup>24</sup> ile birlikte incelenmiştir. Çalışmada esas alınan Zâhiriyye 8285 numaralı nüshanın<sup>25</sup>, Nâblusî'nin el yazısı ile notlarının yer aldığı ve talebesi ed-Dakdakci ile mukâbelede bulunduğu nüsha olduğu, Dr. Bekri Aladdin tarafından tesbît edilmiştir. O güne kadar tesbît edilen en kıymetli nüsha olması sebebiyle, bu yazma nüshada yer alan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi bilgisayara aktarılmıştır.

Yazma nüshanın bilgisayara aktarım sürecinin tamamlanmasının ardından, Nâblusî'nin şerhettiği *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitleri Ankaravî'nin, *Makâsıd-ı âliyye fî şerhi't-tâiyye*<sup>26</sup> isimli şerhindeki beyitler ile mukâyese edilmiştir. Ankaravî ve Nâblusî şerhlerinde yer alan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitleri, bâzı kelimelerin okunuşları ve edât farklılıkları dışında, büyük ölçüde benzerdir.

Kâhire, 1310, s. 2.

<sup>22</sup> Ruşeyd b. Gâlib, *Şerhu Dîvân İbn Fâriz*, Matbaatü'l-hayriyye, Kâhire, 1310 [Nâblusî ve Bûrînî şerhlerinin özetidir. *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi yer almamaktadır. Bûrînî, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* dışında *Dîvân*'da yer alan diğer kasideleri şerhetmiştir.]

<sup>23</sup> Suriye'nin başkenti Dımaşk'da bulunan Millî Kütüphâne'dir. Târihî Zâhiriyye Kütüphânesi'ndeki termîm (tâdilât) çalışmaları sebebiyle tüm eserler Millî Kütüphâne'ye nakledilmiştir. Suriye'de bulunduğumuz 2009 ve 2011 yıllarında Zâhiriyye Kütüphânesi, Millî Kütüphâne'nin bir koleksiyonu olarak yer almaktaydı.

<sup>24</sup> Abdülganî en-Nâblusî üzerine Paris Sorbone Üniversitesi'nde 1985 yılında iki ciltlik bir doktora tezi hazırlamıştır. Bkz. Bakri Aladdin, *'Abdalğanî an-Nâbulusî (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrines*, (Direction: P. Thillet), Volume I, Paris, 1985

<sup>25</sup> Mektebetü'l-Esed Kütüphânesi'nden kopyasını aldığımız yazma nüsha, Zâhiriyye: 8285 numarada kayıtlıdır. Müstensihî, Ali el-Aclûnî, istinsah târihi h. 1130 dir. [Nâblusî, *Dîvân* şerhini, h. 1123 yılında tamamlamıştır.]

<sup>26</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı âliyye fî şerhi't-Tâiyye*, (haz. Mehmet Demirci), İstanbul, 2007.

Bu çalışmada esas alınan Zâhiriyye nüshasının yanı sıra, zaman zaman farklı nüshalardan da istifade edilmiştir; bu nüshalara çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir.

İbnü'l-Fârîz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesinin Nâblusî şerhinde “seyr u sülûk” kavramı üzerine yapılan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır:

**Birinci bölüm:** İbnü'l-Fârîz'ın hayâtına dâir sınırlı bilgilerin yer aldığı biyografik eserler değerlendirilmiş, ayrıca İbnü'l-Fârîz üzerine yapılan çalışmalar “İbnü'l-Fârîz üzerine yapılan ilmî çalışmalar” başlığı altında kronolojik olarak aktarılmıştır.

**İkinci bölüm:** Üç kısımdan oluşmaktadır:

- 1- Nâblusî'ye kadar olan İbnü'l-Fârîz şârihleri ve şerhlerinin kütüphanelerdeki yazma nüshaları,
- 2- Nâblusî'nin biyografisi, şerhteki üslûbu ve şerhin nüshaları,
- 3- Nâblusî sonrası İbnü'l-Fârîz kasideleri üzerine yapılan şerhler.

**Üçüncü bölüm:** “Seyr u sülûk” kavramı, Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmanın başlarında, Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'de yer alan makâm ve hallerin tertîbine bağlı kalınarak *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* beyitleri tasnîf edilmiştir. Ancak şerhlerle birlikte okumalar ilerledikçe bu tasnîfin beyitlerin takibini zorlaştırdığı görülmüştür. Beyitlerin tasnifleri incelendiğinde, İbnü'l-Fârîz araştırmacılarının genellikle beyitlerin sırasına sadık kaldığı anlaşılmış, bu doğrultuda bir sınıflandırma yapılarak seyr u sülûk kavramlarına yer verilmiştir.

İbnü'l-Fârîz, Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'de zikrettiği yüz mertebenin yetmiş iki tanesini doğrudan beyitlerinde dile getirmiştir. Bununla birlikte, onun kavramsal ifadelerini şerhler olmadan anlamak neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple çalışmamızda, beyitlerin yorumunda Nâblusî'nin açıklamaları esas alınmış; şerh boyunca kullanılan kavramlar “Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* Şerhinde Kullandığı Terimler Sözlüğü” başlığı altında derlenmiştir.

Araştırmada öncelikle yazma eserler olmak üzere birincil kaynaklardan istifade edilmiştir. Bunlar arasında, Nâblusî'nin 1130/1717 tarihli ve Mektebetü'l-Esed, Zâhiriyye: 8285 numaralı nüshası esas alınmış, ayrıca farklı kütüphanelerdeki nüshalara da zaman zaman başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Arapça eserler, tercümeleriyle birlikte okunmuş; dipnotlarda, eserin Türkçe

tercümesinin geçtiği sayfalar köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Böylece, hem metnin aslına sadık kalınmış hem de okuyucuya anlam bütünlüğü sağlanmıştır<sup>27</sup>

## II. “Sûfî Tâiyyeleri” Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Arap şiir geleneğinde şâirler, bedenlerinin ya da evlerinin çeşitli kısımlarını harflere benzetmişlerdir. Bu tür benzetmeler, yalnızca Arap edebiyatına özgü olmayıp, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde Müslüman şâirler tarafından geliştirilmiş ve bir edebî miras olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Annemarie Schimmel, harflere yüklenen sembolik anlamları bilmeden İslâm şiirinin tam olarak anlaşılmasının ve ondan estetik bir haz alınmasının mümkün olmadığını vurgular.<sup>28</sup>

Nitekim Kur’ân’ın yirmi dokuz sûresinin başında yer alan “hurûf-u mukatta‘a” sûfîler tarafından işârî, yani sembolik tefsir geleneğinde farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın konusu olarak *İbnü'l-Fârız'ın et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesini ele aldığımızda, sûfî şâirlerin “te/ت” kâfiyesiyle kaleme alınmış çok sayıda kaside yazdıkları tespit edilmiştir. Bu şâirler, literatürde “Sûfî Tâiyyeleri” olarak anılabilecek ortak bir kategoriye işaret etmektedir.

Araştırmamızda özellikle şu soruya odaklanılmıştır: Neden sûfî şâirler “tâ” kâfiyesini tercih etmişlerdir? İlk karşılaştığımız örnek, Ahmed eş-Şernûbî (ö. 994/1586)<sup>29</sup> tarafından kaleme alınan “Tâiyye”dir. Bu eserin ana konusunun “seyr u sülûk” olması, bizi “sûfî tâiyyeleri” ile “seyr u sülûk” arasındaki irtibatı sorgulamaya sevk etmiştir.

Sûfî nazmında “tâ” kâfiyeli kasideler incelendiğinde, kâfiyenin sadece fonetik açıdan elverişli olmadığı, aynı zamanda sembolik bir anlam taşıdığı da görülmektedir. Genel olarak, “tevhîde giden yolun tasviri” bu kâfiye aracılığıyla ifade edilmiştir.

Sûfî nazmında “tâ” kâfiyeli kasideler incelendiğinde, kâfiyenin yalnızca vezin açısından elverişli olmadığı, aynı zamanda sembolik bir anlam taşıdığı görülmektedir. Genellikle tevhîde giden yolun tasviri bu kâfiye aracılığıyla ifade edilmiştir. Bu geleneğe örnek teşkil eden bazı önemli metinler şunlardır:

<sup>27</sup> Misal olarak; İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (haz. Ahmet Şemsettin), Beyrût: Dârü'l-küttübi'l-ilmiyye, 1999, I, s. 158 [(çev. E. Demirli), I, s. 284.]

<sup>28</sup> Geniş yorumlar ve izahlar için bkz. Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabcı, 2001, s. 397-412.

<sup>29</sup> 91 beyitten oluşan *Kasîde-i Tâiyye*'nin Nâzımı, Mısır'ın Şernûb halkından Osmanoglu Şeyh Ahmed'dir. Şeyh Ahmed, hicrî 931'de Şernûb'da doğmuş ve 994'de Konya Ereğlisi'nde vefât etmiştir. Kendisi Hz. Ali'nin yirmi dokuzuncu batındaki evlâtlarındandır. Bkz. Osmanoglu Şeyh Ahmed, *Gülzâr-ı Sofiyye: Kasîde-i Tâiyye Şerhi*, (trc. Abdullah Develioğlu), İstanbul: Kit-San, 1997, s. 13.

- İbnü'l-'Arabî'nin *Tâ'iyye* Kasidesi: Bu literatürde zikredilmesi gereken ilk eser olup Abdullah Bosnevî tarafından *Kurretü 'aynî-ş-şühûd ve mir 'ât arâ'isi me 'ânî'l-gaybi ve 'l-vücûd*<sup>30</sup> adıyla şerhedilmiştir. Bosnevî, kasidenin İbnü'l-'Arabî'nin Hakk'a sülûkünün keyfiyetini konu edindiğini belirtir.<sup>31</sup>
- Âmir bin Âmir el-Basrî'nin *Tâiyye* kasidesi:<sup>32</sup> 731/1331 yılında Sivas'ta kaleme alınmıştır. Kaside “nûr” adı verilen on iki bölümden oluşmakta olup her bölüm sülûke dâir bir kavrama tahsis edilmiştir. Toplam 506 beyittir ve mukaddime, İbnü'l-Fâriz'ın *et-Tâ'iyyetü 'l-kübrâ* kasidesine nazîre olarak yazıldığı ifade edilmektedir.<sup>33</sup>
- Abdülkâdir b. Muhammed es-Safedî'nin *Tâ'iyyesi*: 8–20 varak hacmindeki bu eser, 6 Rebî'ü'l-evvel 1002/30 Kasım 1593 tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensihî, Muhammed b. İbrâhim b. Ömer el-Makdisî ed-Dımaşkî'dir.<sup>34</sup>
- Ahmed eş-Şernûbî<sup>35</sup>'nin *Tâ'iyyesi*: *es-Sülûk ilâ meliki 'l-mülûk* adıyla bilinen ve “te” [ت] kâfiyesiyle yazılmış olan bu kaside 91 beyitten oluşmaktadır. Desûkiyye tarikatının Şernûbiyye kolunun kurucusu Ahmed b. Osman eş-Şernûbî tarafından kaleme alınan manzume seyr u sülûke dâiridir. Eser, daha sonra Abdülmecîd el-Ezherî eş-Şernûbî (ö. 1929) tarafından *Tâ'iyyetü's-sülûk ilâ meliki 'l-mülûk* adıyla şerhedilmiş<sup>36</sup> ve Türkçeye *Gülzâr-ı Sofîyye: Kasîde-i Tâ'iyye Şerhi*<sup>37</sup> olarak tercüme edilmiştir.

<sup>30</sup> Kasidenin Süleymâniye Kütüphanesi'ndeki nüshaları şunlardır: Esâd Efendi: nr. 3354, vr. 83-90; Hacı Mahmûd Ef. nr. 3420, vr. 16; Hacı Mahmûd Ef. nr. 2600, vr. 31-39; Nafiz Paşa: nr. 555, vr. 87-100; Nafiz Paşa: nr. 685, vr. 538-560; Tahîr Ağa Tekke: nr. 269, vr. 53-64 ve Nûruosmâniye Ktp. nr. 2521, vr. 1<sup>b</sup>-15<sup>b</sup>. Ayrıca Mektebetü'l-Aksâ, nr. 30.317, vr. 13. Bkz. Emin Saîd Ebûleyl, *Mahtûtâtü'l-tasavvufi Filistîn*, Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1988, s. 32.

<sup>31</sup> Abdullah Bosnevî, *Kurretü aynî-ş-şühûd ve mir 'ât arâ'isi me'ânî el-gaybi ve 'l-vücûd* (Şerhü'l-Tâiyyeti li-ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbnî'l-Arabî), (thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010, s. 75.

<sup>32</sup> Amir b. Amir el-Basrî'nin *Tâiyye* isimli kasidesiyle İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyyetü'l-Kübrâ* kasidesi, Abdülkâdir Mağribî tarafından karşılaştırılarak şerh ve tahkik edilmiştir. 1948 yılında L. Massignon'un mukaddimesi ile Institut Français de Damas (el-Ma'hedü'l-Fransî bi-Dımaşk) tarafından Beyrût'da basılmıştır. Bkz. Âmir bin Âmir el-Basrî, *Tâiyye*, (Şerh ve Ta'lik: Şeyh Abdülkâdir el-Mağribî), Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî bi-Dımaşk, 1948, “Mukaddime”, s. 11.

<sup>33</sup> Âmir bin Âmir el-Basrî, *Tâiyye*, (Şerh ve Ta'lik: Şeyh Abdülkâdir el-Mağribî), el-Ma'hedü'l-Fransî bi-Dımaşk, Dımaşk, 1948, s. 19, 20.

<sup>34</sup> A. John Arberry, *Fihrist el- Mahtûtât el-Arabiyye fî mektebeti Chester Beatty* (Dublin-İrlanda), II, (terc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman, 1993, s. 813.

<sup>35</sup> Ahmet Özel, “Şernûbî”, *DİA*, XXXIX, s. 13.

<sup>36</sup> Ebu Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhim eş-Şernûbî, *Şerhu Tâiyyeti 'l-sülûk ilâ meliki 'l-mülûk*, Kâhire: Matbaatü'l-İlmiye, 1310.

<sup>37</sup> Tesbît ettiğimiz ilk baskısı: *Gülzâr-ı sūfiyye der izâh-ı Tâiyye*, Müftizâde Abdullah Develili, İstanbul: Matbaa-ı Âmedî, 1924/1343; Son baskısı: *Gülzâr-ı sofîyye: Kasîde-i Tâiyye şerhi*, Osmanoğlu

- Ebû Ca'fer Ahmed b. el-Hasen el-Kelâ'î (ö. 728/1328): Müellifin tasavvufa dâir 1019 beyitlik bir *Tâ'iyye* kasîdesi bulunmaktadır.<sup>38</sup>

“Tâ” kâfiyeli şiirlerin büyük çoğunluğunun seyr u sülûkü konu edinmesi tesadüf müdür? Elbette bu kâfiye fonetik açıdan kolay olabilir; ancak aynı zamanda sûfî şiirinde ortak bir sembol olarak da değerlendirilmelidir. Bu sorunun cevabı için “sûfî tâiyyeleri” üzerine münhasıran bir araştırma yapılması gerekmektedir.

İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de harflere dâir dikkat çekici bilgiler aktarır. Ona göre “elif” hakikatte bir harf değildir; fakat insanlar onu böyle adlandırmışlardır. “Elif”in karşılığı “Allah” lafza-i celâlidir.<sup>39</sup> Elif bütün harflere bitişebilir, hareke ve sükûn kabul etmez, noktası yoktur ve kendi başına kâimdir. Diğer harfler ise onunla kâimdir. Bu durum Kur'ân'daki şu âyetle açıklanır: وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ “Allah ganîdir, siz ise muhtaçsınız” (Muhammed 38).<sup>40</sup> Varlık mertebeleri bağlamında ise “elif”, lâ-ta' ayyûn yani ahadiyet mertebesini temsil eder. Sûfilere göre “elif”i bilmek, ilâhî ahadiyeti bilmektir.<sup>41</sup>

Elifin Zât'a tekabül etmesine mukabil, “bâ” sıfatlara delalet eder. O, taayyün-i evvelin remzi olup vahdet ile kesret arasında berzah konumundadır.<sup>42</sup> Harflerin ve kelimelerin başlangıcıdır. Varlık mertebelerinde ise ilk zuhûr eden “akl-ı küll”dür ki bu da Hakikat-i Muhammediyye'dir.<sup>43</sup> İbnü'l-'Arabî, “bâ” harfine dâir şu açıklamayı yapar: “Bâ ile varlık zuhûra gelir; nokta ile âbid ile ma'bûd ayrılır.”<sup>44</sup> Her ne kadar nokta, bâ'yı eliften ayırmışsa da, bâ'nın içinde O'ndan başka vücûd yoktur.<sup>45</sup> Böylece bâ, taayyün-i evvel yani vâhidiyet mertebesi

Şeyh Ahmet, (trc. Abdullah Develioğlu), İstanbul: Kit-San, 1997.

<sup>38</sup> Tayyar Altıkulaç, “İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî”, *DİA*, XXI, s. 246.

<sup>39</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (haz. Ahmet Şemsettin), Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999, I, s. 106.

<sup>40</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı âliyye fî şerhi'l-Tâiyye*, (haz. Mehmet Demirci), İstanbul: Vefâ yay., 2007, s. 117.

<sup>41</sup> Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), s. 404.

<sup>42</sup> İbn Arabî, *Zehâiru'l-'alâk şerhu Tercümânî'l-Eşvâk*, Beyrut 1312, s. 113.

<sup>43</sup> İbn Arabî, varlıkta ilk zuhûr eden şey için birçok isim zikreder: “*el-hakikatü'l-Muhammediyye*”, “*el-aklû'l-evvel*”, “*el-adl*”, “*el-kalemü'l-a'lâ*”, “*el-hakku'l-mahlûk bih*,” vs. Bütün bu farklı isimler aynı hakikatın farklı vecheleridir. Her birinin delâlet ettiği ayrı bir vücûd söz konusu değildir. Bkz. Suâd el-Hakîm, *El-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrût: Daru'n-Nedra, 1981, s. 813.

<sup>44</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, s. 158 [(çev. E. Demirli), I, s. 284.]

<sup>45</sup> Abdülgani en-Nâblusî, *Keşfü's-sırri'l-gâmîz fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*, Zâhiriyye: 8285, vr. 114<sup>a</sup>; krş. Ankaravî, *age.*, s.117-118.

olarak anlaşılabilir.<sup>46</sup> “Tâ” harfî ise fiillerde özneye dâir bir ziyade harf olup kulluğu sembolize etmektedir.<sup>47</sup>

Harflerin sembolik değerlerine dâir bilgiler, İbnü'l-‘Arabî’den önce de çeşitli eserlerde işlenmiştir. Nitekim pek çok klasik tasavvufî kaynakta “harflerin ve isimlerin anlamı”na dâir müstakil bölümler yer almaktadır.<sup>48</sup>

Bu bağlamda, Ehl-i Beyt Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Amin Odeh ile yaptığımız bir görüşmede, sûfî şâirlerin neden “tâ” kâfiyeli şiirler yazdığını kendisine sordum. Uzun yıllardır sûfî şâirler üzerine çalışmalar yapan Odeh, bu hususu şu şekilde yorumlamaktadır: “Harflerin temsil ettiği varlıklar vardır. Ancak bütün harflerle birlikte telaffuz edilen yalnızca tek bir harf bulunur; o da ‘elif’dir. Elif’in telaffuzu başka bir harfe ihtiyaç duymaz, fakat bütün harfler elif ile telaffuz edilmeye muhtaçtır. Bu sebeple sûfîler ‘elif’i Allah’a ait olduğunu söylerler. ‘Bâ’ harfî Hz. Muhammed’e tekabül eder. Bismelenin ilk harfî olması dolayısıyla bâ üzerine çokça tefekkür edilmiştir. ‘Tâ’ harfî ise evliyâyâ aittir. Bu yüzden sûfî şâirlerin büyük çoğunluğunun tâ kâfiyeli kasideler kaleme aldığı görülmektedir.”<sup>49</sup>

<sup>46</sup> İbn Arabî’nin “Kitâbü’l-bâ” adlı eserinin nüshaları, muhtevâsı ve “bâ” harfinin tasavvufî referansları için bkz. Hülya Küçük, - Yusuf R. Saraç, “İbn Arabî’nin Kitâbü’l-Bâ Adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, “İbn Arabî” özel sayısı - II, s. 687-699.

<sup>47</sup> *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I, s. 161 [I, s. 290.]

<sup>48</sup> Bkz. Serrâc, *el-Lüma’: fî târîhi’t-tasavvufi’l-İslâmî*, (thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-İlmiyye, 2007, s. 79-80 [*el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam yay., 2012, s. 92-93].

<sup>49</sup> Dr. Amin Odeh ile yaptığımız bu görüşme, 18-21 Aralık 2012 târihinde Cezâyir’in Konstantin şehrinde, “Soufisme et théologie de la libération” Sempozyumunda, akşam yemeği esnâsında gerçekleşmiştir.



## BÖLÜM 1

# İbnü'l-Fârız'ın Hayâtı

### I- YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

İbnü'l-Fârız, hicrî altıncı asrın sonu ile yedinci asrın başlarında Mısır'da yaşamıştır. Onun hayâtına zemin hazırlayan dönem, siyasî ve dinî açıdan büyük dönüşümlere sahne olmuştur. Fâtımî hâkimiyetinden Eyyûbîler dönemine geçiş, yalnızca siyasî yapıyı değil, dinî hayâtın rengini de değiştirmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193), 10 Receb 567/8 Mart 1172 târihinde Kâhire'de saltanatını ilan etmiş ve kısa sürede hem Sünnî medreselerin kuruluşuna öncülük etmiş hem de tasavvufî hayâtın gelişmesine imkân sağlamıştır. Onun 569/1174 yılında açtığı ve “Salâhiye” adıyla da bilinen ilk hânkâh, “Dâru Saîd es-Su‘adâ”<sup>50</sup> Şam başta olmak üzere farklı bölgelerden gelen yaklaşık üç yüz sûfiye ev sahipliği yapmıştır.<sup>51</sup> Makrizî'nin *el-Hutât*<sup>52</sup> adlı eserinde, bu dönemde kurulan medreseler hakkında tafsilatlı bilgiler yer alır.

Eyyûbî hânedânının Mısır hâkimiyetiyle birlikte, Şîî politikalar yerini Sünnileştirme faaliyetlerine bırakmıştır. Sünnî medreselerin tesîsi ve sûfi

<sup>50</sup> Bu hânkâh, Fâtımîler döneminde saray hizmetçilerinden biri olan Kanber/Anber'in eviydi. Kendisine Saîd es-Sü‘adâ (mutlular mutlusu) adı da verilirdi. Bkz. İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*, (hşy. Muhammed b. Tavit Tanci), Kâhire: Lecnetü't-Telif ve't-Tercome, 1951, s. 121 (3. Dipnot).

<sup>51</sup> Emil Homerin, “Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, cilt: 11, sayı: 1, 2002, s. 249. (Bu makâle, ‘Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt: A Survey of Protagonists and Institutional Settings’ adıyla, Frederick de Jong ve Bernd Radtke'nin editörlüğünü yaptığı *Islamic Mysticism Contested*, Leiden 1999, adlı eserin, 225-248. sayfaları arasında yayımlanmıştır.) Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 1951, s. 121; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 18-20.

<sup>52</sup> Nâsırıyye, Kamhiyye, Salâhiyye, Âdiliyye gibi sünnî akâid ile eğitim veren medreseler hakkında bkz. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutât ve'l-âsâr*, Beyrût: Dâru Sadr, tsz., I, s. 363-366.



hânkâhların desteklenmesi sonucu tasavvufî hayat, neşvünemâ bulan bir disiplin olarak Mısır'da entellektüel yaşantının omurgasını teşkil etmiştir. Böyle bir ortamda, İbnü'l-Fâriz'ın yaşadığı asra rengini veren kurum Selâhaddin'in inşa ettiği "saîdü's-süadâ" hânkâhı olmuştur.<sup>53</sup> Selâhaddin-i Eyyûbî'nin bu faaliyetlerine rağmen Şîî tesirlerin bir anda ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Nitekim, İbnü'l-Fâriz'ı Şîâ düşüncesi ile irtibatlandıran bâzı iddialar da bulunmakta,<sup>54</sup> ancak bunlar sağlam delillere dayanmamaktadır.

Bu yıllar aynı zamanda dışarıda Haçlı savaşlarının, doğuda Moğol istilâlarının devam ettiği çalkantılı bir dönemdir. Mısır'da ise dînî-sosyal hayat yeniden biçimlenmiştir. Kâhire'nin kalbi sayılan Ezher Camii, Fâtımîler zamanında Şîlîğin en önemli merkezlerinden biri iken, Selâhaddin tarafından alınan tedbirlerle Sünnî kimliğe büründürülmüştür. Kādîkudât Sadreddin Abdülmelik b. Dirbâs'ın, "aynı şehirde iki ayrı cuma hutbesi okunamayacağı"na dâir fetvası üzerine burada cuma namazı kılınması yasaklanmış, Ezher yalnızca bir eğitim ve ilim yuvası olarak varlığını sürdürmüştür. "Eyyûbîler'in Şîî medreselerini siyâsetten arındırıp sâdece ilmî faaliyette bulunulan merkezler hâline dönüştürme politikası Ezher'in önemini bir dereceye kadar azaltmışsa da burası yine şâîr Ömer İbnü'l-Fâriz es-Sûfî ve İbn Hallikân gibi çeşitli Sünnî ilim adamları ve ediplerce aranan bir medrese olmaya devam etmiş, bir süre sonra da yeniden eski mevkîini ve şöhretini kazanmıştır."<sup>55</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Fâriz'ın Ezher'de ilmî faaliyetlerine devam ettiği dikkate alındığında<sup>56</sup> onun hakkında ortaya atılan "teşeyyu" (Şîlîği benimseme) iddiaları mesnetsiz görünmektedir.

Eyyûbî hâkimiyeti sırasında Kâhire ve Dîmaşk, ilim ve kültür hayâtında Bağdat'ı geride bırakmıştır. Bu merkezlerle yalnızca yerli âlimler değil, Horasan, Türkistan, Endülüs ve Bağdat'tan gelen pek çok mütefekkir de katılmıştır. Alâeddin el-Kâsânî, Kutbüddin en-Nîşâbü'rî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İmâ-düddin el-İsfahânî, Abdüllatif el-Bağdâdî, Muhyiddin İbn Arabî, Şehâbeddin es-Sühreverdî ve İbnü'l-Baytâr gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Âtuf Cevdet Nasr, *Şî'r Ömer b. el-Fâriz: Dirâse fî fenni's-şî'ri's-sûfî*, Beyrût: Dâru'l-Endelüs, tsz., s. 41-55.

<sup>54</sup> Fergânî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ Şerhi* mukaddimesinde eserin nâşiri, İbnü'l-Fâriz'ın şîî düşünceye mensûb olduğunu iddia eder. Bkz. "Mukaddimetü't-tahkîk", Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, I, (thk. Visâm el-Hitâvî), Kûm: Matbûat-ı dînî, hş. 1386, s. 6-8; Mustafa Hilmi, *age*, s. 411-415.

<sup>55</sup> Bkz. Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *DİA*, XII, s. 59-63; Mustafa Uzun, "Ezher", *DİA*, XII, s. 55.

<sup>56</sup> İbnü'l-Fâriz'ın Ezher'de dersler verdiğine dâir bilgi için bkz. Muhyiddin et-Tu'mî, *en-Nûru'l-Ebher fî Tabakâtî's-Şüyûhi'l-Ezher*, Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1992, s. 92; Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *DİA*, XII, s. 59, 63.

<sup>57</sup> Eyyûbî târihi hakkında Türkçe neşredilen en kapsamlı çalışmalar için bkz. Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, XII, s. 20-31; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin'den Baybars'a Eyyûbîler - Memluklar (1193-1260)*, İstanbul: İSAR, 2007; Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler (1169-1260)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012; Ramazan Şeşen, *Kudûs Fâtihî Selâhaddin Eyyûbî (1138-1193)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013; *Eyyûbîler: Yönetim, Diplomasi, Kültürel*

İbnü'l-Fâriz, Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) ardından Azîz, Âdil ve Kâmil dönemlerinde de yaşamış; ancak siyasî mücadelelerden uzak durmuş, ilmi ve tasavvufî konulara odaklanmıştır. Ne yönetimle doğrudan iş birliği yapmış ne de muhalif bir tavır sergilemiştir. Onun tavrı, dönemin entelektüel ve mânevî atmosferine katılmakla birlikte, siyâsetten bilinçli bir uzak duruşu ifâde eder.

## II. HAYÂTİ: İSMİ, KÜNYESİ, NESEBİ VE DOĞUM TÂRİHİ

Ebû Hafs ve Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ebi'l-Hasan Alî b. el-Mürşid b. Alî<sup>58</sup>, daha çok bilinen meşhur ismiyle İbnü'l-Fâriz, h. 576 senesi, Zilkâde ayında ( Mart 1181)<sup>59</sup> Kâhire'de dünyaya gelmiş, hicrî 632 senesinin Cemâziye'l-evvel ayının ikisinde, salı gününde (23 Ocak 1235) yine Kâhire'de vefât etmiştir.<sup>60</sup> Ailesi aslen Suriye'nin Hamâ şehrendendir; bu sebeple şâir "Hamevî" nisbeliyle de anılır.<sup>61</sup> Mısır'da doğduğu ve burada medfûn bulunduğu için "Mısırî", nesebi Hz. Peygamberin sûtanesi Halîme'nin kabilesine nisbet edilmesinden dolayı Sa'dî<sup>62</sup>

*Hayat*, editör: Önder Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012; Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

<sup>58</sup> İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü eb-nâi'z-zamân*, (thk. İhsân Abbâs), III, Beyrût; Dâru sadr, 1970, s. 454.

<sup>59</sup> Hicrî târihi milâdî târihe çevirmede, Türk Tarih Kurumunun web sitesindeki programı kullandık. Bkz. <http://193.255.138.2/takvim.asp>

<sup>60</sup> el-Münzirî, Zekiyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *el-Tekmiletü li-vefeyâtî'n-nak-kaleti*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), III, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984, s. 388-389; Hallikân, s. 454-456; [Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, (translated by: Mac Guckin De Slane), Volume: 2, Beyrût, 1970, s. 388-390]; Taşköprüzâde, *Mevzuâtü'l-ulûm*, I, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), Dersaadet: İdam Matbaası, 1313, s. 277; Mustafa b. Abdullah Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, s. 365.

<sup>61</sup> Şâirin babasının ne zaman ve ne sebeple Hamâ'dan Mısır'a göç ettiği mevzûsunda net bir bilgi bulunmamaktadır. *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-Îlâhî* isimli eserinde Mustafa Hilmi, h. 565 yılında Hamâ'yı yerle bir eden bir depremin meydana geldiğini ve bu deprem sonrası şâirin babasının göç etmiş olabileceği bilgisini verir. Bkz. Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-Îlâhî*, s. 34. Burada şunu da zikretmek isteriz ki, Âmir bin Âmir el-Basrî, *Tâiyye* isimli eserinin mukaddimesinde sûfî şâiri, "İbnü'l-Fâriz el-Endelüsî" şeklinde zikreder. İbnü'l-Fâriz'in Endelüslü olduğuna dâir hiçbir delil yoktur. el-Basrî'nin *Tâiyye* isimli eserinin muhakkiki Abdülkâdir el-Mağribî, el-Basrî'nin en büyük hatasının bu ibâresi olduğunu belirtir. Bkz. Âmir bin Âmir el-Basrî, *Tâiyye*, (Şerh ve Ta'lik: Abdülkâdir el-Mağribî), Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî bi-Dimaşk, 1948, s. 19.

<sup>62</sup> Dîbâce, *Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. Abdülhâlik Mahmûd), Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 2007, s. 25. İbnü'l-Fâriz, gördüğü bir rüyadan bahseder. Bu rüyâ, kızından torunu Şeyh Alî tarafından Dîbâce'ye şöyle aktarılır: "Rüyamda Rasûlullâh bana sordu: 'Ey Ömer kimlerdensin?' Ben de 'Halîm bir kabîle olan benî Sâ'd'dan olduğumu söyledim.' Bunun üzerine Hz. Peygamber ise: 'Hayır sen benim soyumdansın. Nesebin benim nesebimle bitmiştir.' Dîbâce yazarı bu rüyâyı aktardıktan sonra şunları söyler: Muhabbet ehline göre ilâhî neseb ya da aşk nesebî, babadan gelen soydan daha şerefli. Bilâl el-Habeşî, Selmân el-Fârisî ve Suheyb el-Rûmî gibi muhabbet ehlinde olanlar ehl-i beytdendir. Aşk nesebine en uzak isim ise, Ebû Tâlib (Hz. Muhammed'in amcası)'tır. Aynı şekilde İbrâhim Peygamberin babası ve Nûh Peygamberin oğlu onların ehlinde değildir. İbnü'l-Fâriz'in *Yâiyye*'deki 94. beyiti ile bu şerefli nesebe işâret eder: *بَيْنَنَا مِنْ نَسَبِ مَنْ نَسَبَ أَقْرَبَ فِي شَرَعِ الْهَوَى* [Aşk yolundaki neseb bize ebeveynenden olan nesebten daha yakındır] (Bkz. Dîbâce, *Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. A. Mahmûd), s. 26. Ayrıca bkz.; Münâvî, Abdürâûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-süfiyye*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Himdân), el-Mektebetü'l-ehzeriyyetü li-turâs, tsz., II, s. 148; *The Dîwân of Ibn al-Fârîd*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire, 2011, s. 44.

lakabıyla zikredilmiştir. Bu bilgiyi ilk defa torunu Ali'nin, bir rüya rivayetiyle aktardığı kaydedilmektedir.<sup>63</sup> Babası ferâiz ilminde meşhur olduğundan, kendisi de “İbnü'l-Fâriz” ismi ile şöhret bulmuştur.<sup>64</sup> Lakabı Şerefüddin'dir. Bununla birlikte, şiirlerinde aşk temasını zirveye taşımasından ötürü “Sultânü'l-âşıkîn” ve “Hz. Nâzım” unvanlarıyla da anılmıştır.<sup>65</sup> “Sultânü'l-âşıkîn”<sup>66</sup> olarak isimlendirilmesinin sebebi, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesindeki şu beyite isnâd edilmektedir:

وَمُلْكُ مَعَالِي الْعِشْقِ مُلْكِي وَخُنْدِي ال  
مَعَانِي وَكُلُّ الْعَاشِقِينَ رَعِيَّتِي

“Aşk yüceliklerinin mülkü benim mülkümdür; askerlerim mânâlardır; tüm âşıklar ise benim tebaamdır.” (293. Beyit )

Doğum târihi konusunda kaynaklarda farklı rivâyetler bulunmaktadır. İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân*'da şâirin doğum târihini, h. 576 senesi Zilkâde ayının dördüncü günü olarak vermektedir.<sup>67</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*'da h. 566 târihini kaydederken,<sup>68</sup> Münâvî ise *el-Kevâkib*'de h. 556 veya 566 târihinde doğduğu bilgisini zikretmiştir.<sup>69</sup> Ancak İbnü'l-Fâriz'ın çağdaşları arasında yer alan Münzirî ve İbn Hallikân'ın verdiği bilgiler daha güvenilir kabul edilmiştir. Nitekim Münzirî'nin şâire doğrudan doğum târihini sorduğu nakledilir. Bu sebeple, hicrî 576 senesi şâirin doğum târihi olarak genel kabûl görmüştür.<sup>70</sup> Sonraki dönem tabakat türü eserlerde

<sup>63</sup> Nesebi hakkında mufassal bir açıklama olmadığı gibi Hamâ'dan önce atalarının nerede bulunduğu dair de bir bilgiye rastlanmamıştır. İbnü'l-Fâriz ise beyitlerinde vatanının Mısır olduğunu ifâde etmektedir.

وطني مصرٌ وفيها وطني ولعني مُشْتَهَاها مُشْتَهَاها

“İçinde arzularımın olduğu Mısır'dır vatanım ve Müştehâsı, gözüm içindir” [he kâfiyeli kasîde, 3. Beyit] Bkz. *The Dîwân of Ibn al-Fârid*, (thk. G. Scattolin), s. 195.

<sup>64</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'l-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfiyye*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Himdân), *el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li-turâs*, II, tsz., s. 147; Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-ilâhî*, s. 28-29; Dîbâce, s. 3.

<sup>65</sup> Zehebî, İbnü'l-Fâriz hakkında bilgi verirken “vahdet ehlinin delîli, şiirin sancaktân” ifâdesini kullanır. Bu, İbnü'l-Fâriz'ın tasavvuf ve edebiyat sahâsındaki yetkinliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bkz. Zehebî, *el-Iber fî haberi men gaber*, (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûnî, Zağlûl), III, Beyrût, 1985, s. 213.

<sup>66</sup> İbnü'l-Fâriz *Dîwân*'ı muhakkıkı Giuseppe Scattolin, mukaddimesinin sonunda şu cümlelerle bu konudaki düşüncesini ifâde eder:

“Sultânü'l-âşıkîn gibi bir isimlendirmenin geleneksel olduğuna inanıyoruz. Bu, onun sûfî tecrübesinin derinliğini açıklamaktan uzaktır. “Hakikat-i Muhammediyye”, “Nûr-ı Muhammedî” veya “insân-ı kâmil” gibi sûfî istilâhta yüksek hakikatle tam bütün hâlinde olan “el-ene el-Cem'î” [الأنبياء الجمعي] ifâdesi İbnü'l-Fâriz'ın zâtında hakikat bulur. Yüksek ve geniş ufuklara yolculuğu hedefleyen sûfînin seferinde aşkın vasfı ve güzelliği [الجمال], İbnü'l-Fâriz'ın şiirinde sâdece geçilmesi gereken sınırlı bir merhaledir.” Bkz. *The Dîwân of Ibn al-Fârid*, (edt. Giuseppe Scattolin), s. 13.

<sup>67</sup> İbn Hallikân, III, s. 455.

<sup>68</sup> İbnü'l-İmâd, VII, s. 262.

<sup>69</sup> El-Münâvî, II, s. 147; Ayrıca kaynaklarda Muhammed Abdür-raûf Münâvî (ö. 1031/1622)'nin oğlu Tâceddin Muhammed'in İbnü'l-Fâriz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* adlı kasidesini şerhettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Münâvî, Muhammed Abdür-raûf”, *DİA*, XXXI, s. 573.

<sup>70</sup> Vefat târihi olan h. 632 senesi, üzerinde ihtilâfin bulunmadığı bir târihtir. İbn İmâd'ın *Şezerât*'ından

bu târih, tekrâr edilmiştir.<sup>71</sup> Bununla birlikte, Nâblusî, hem *Dîvân*'ın dibâcesinde hem de *Tâiyye* şerhinde şâirin doğum târihini hicrî 577 yılı Zilkâde ayının 4. günü olarak kaydeder.<sup>72</sup>

### A. Hayâtı Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar

İbnü'l-Fârız, şiirleri İslam dünyasının pek çok bölgesinde tanınan bir sûfî şâir olmasına rağmen, hayâtına dâir ayrıntılı bilgiler tarihî kaynaklarda sınırlı kalmıştır.<sup>73</sup> Onun biyografisine dâir veriler iki ana grupta toplanabilir:

**Çağdaşlarının verdiği biyografik kayıtlar:** Bunlar, şâirle aynı dönemde yaşamış âlimlerin ve tarihçilerin aktardığı doğrudan bilgilerden oluşmaktadır.

**Sonraki dönem eserlerinde yer alan rivâyetler:** Bu gruptaki kayıtlar çoğu zaman ihtilaflıdır; farklı aktarımlar olsa da özü itibarıyla aynı bilgileri tekrar etmektedir.

Şâirin kendi şiirlerinde, özellikle tek eseri olan *Dîvân*<sup>74</sup>'ında, hayâtına dâir detaylı bilgi bulunmaz. Onun şiirlerinde esâsen, mâşûkun müşâhedesi, aşkın makâmları ve keşfî tecrübeler ön plandadır. Bu sebeple biyografik bilgilerin çoğu dış kaynaklardan elde edilmiştir.

Sûfî şâirin hayâtı hakkında bilgi veren eserler arasında; Münzirî (581/1185-656/1258)'nin *el-Tekmile*<sup>75</sup>, İbn Hallikân (608/1211-681/1282)'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*<sup>76</sup>, Ebu'l-Fidâ (ö. 732/1332)'nın *el-Muhtasar*<sup>77</sup>, Zehebî (ö. 748/1348)'nin

---

sûfî şâirin 56 yaşına birkaç ay kala vefât ettiği bilgisini okuduğumuzda (632-576=56) doğum târihinin h. 576 senesi olduğu bilgisi güçlenmektedir.

<sup>71</sup> Misal olarak Taşköprüzâde, şâirin doğum târihini h. 576 olarak nakleder. Bkz. Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Mevzuâtü'l-ulûm*, I, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, Dersâadet): İkdâm Matbaası, 1313, s. 277.

<sup>72</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sirrü'l-gâmûz fî şerh Dîvân İbni'l-Fârız*, Zâhiriyye Ktp., nr. 8285, vr.187<sup>b</sup>.

<sup>73</sup> Mukaddime, *İbnü'l-Fârız Dîvânı*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire: IFAO, 2004, s. 1m.

<sup>74</sup> *Dîvân*'ın pek çok neşri bulunmaktadır. Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik ve G. Scattolin'in tahkiki dışındaki *Dîvân* neşirleri, "tahkik" mânâsında tahkik değildir. Bâzı *Dîvân* nüshaları, dipnotlarında veya sayfa kenarlarında kelimenin sözlük anlamı veya kelimenin sûfî terminolojide işâret ettiği mânâyâ kısaca yer verir. Bu *Dîvân* neşirleri şerh olarak zikredilse de klasik anlamda şerh değildir. Misal olarak Emîn el-Hürî, Bûrînî'nin şerhini *Cilâü'l-Gâmûz fî şerhi Dîvânı İbni'l-Fârız* adıyla ihtisar etmiştir. Bkz. Emîn Hürî, *Cilâü'l-gamûz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fârız*, Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1910. Ayrıca metin kenarında kelimelerin kısa izâhına yer verilen ve hazırlayanın ismine yer verilmeyen bir neşir için bkz. *el-Mededü'l-faiz an şerhi Dîvân-ı İbni'l-Fârız*, [y.y.], Matbaatü'l-Bârûniyye, 1308.

<sup>75</sup> Münzirî, Zekiyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *el-Tekmiletü li-vefeyâtü'n-nakkaleti*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984.

<sup>76</sup> Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü eb-nâi'z-zamân*, (thk. İhsân Abbâs), Beyrût: Dâru sadr, 1970.

<sup>77</sup> Ebû'l-Fidâ, *El-Muhtasar fî ahbâr ve'l-beşer*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1968.

*el-İber fî haberi men gaber*<sup>78</sup>, Münâvî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-zeheb*, İbn İyâs'ın *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*, ve Carl Brockelmann'ın *Târîhü'l-edebi'l-Arabî* gibi tabakât ve târih kitapları sayılabilir.

Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fâriz'ın hayâtı hakkındaki kaynakları iki kısımda ele alır. Birincil kaynak, şâirin torunu ve Dîvân'ın derleyicisi olan Şeyh Alî'nin Dîbâce'de aktardığı bilgilerdir; bu rivâyetler, Şeyh Alî tarafından bizzat dayısı Kemâleddin Muhammed'den nakledilmiştir.<sup>79</sup> Birinci grup, İbnü'l-Fâriz'ı ittihad, hulûl ve vahdet-i vücûd düşünceleri sebebiyle kitap ve sünnetten ayrılmakla itham eden eserlerdir; bu grupta Burhâneddin el-Bikâî'nin çalışmaları öne çıkar.<sup>80</sup> İkinci grup ise, şâirin kitap ve sünnetten ayrılmadığını, sembolik dilinin ve yüksek ilmî seviyesinin dar görüşlü kimselerce anlaşılamadığını savunan eserlerdir. Bu grubun en önemli örneği, Celâlüddin Suyûtî<sup>81</sup>'nin *Kum'u'l-mu'âriz fî nusreti İbni'l-Fâriz*<sup>82</sup> [قمع المعارض فى نصرة ابن الفارض] adlı eseridir. Ayrıca Şa'rânî'nin *Kitâbü'l-Yavâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyân Akâidi'l-Ekâbir*<sup>83</sup> isimli çalışması ve *Dîvân'a* yazılmış çok sayıdaki şerh de bu kapsamda zikredilebilir.<sup>84</sup>

Bu çalışmada, İbnü'l-Fâriz'ın hayâtına dâir temel bilgileri sunan kaynaklar iki kısımda ele alınacaktır. Birinci kısım, müellifleri şâirin çağdaşı olan ilk biyografik eserleri içerir. İkinci kısım ise, bu ilk biyografilerde yer alan rivâyetleri farklı vurgularla aktaran veya sözlü gelenekleri yazıya geçiren

<sup>78</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Zağlûl), Beyrût, 1985.

<sup>79</sup> Mustafa Hilmi, Şeyh Ali'nin dedesi hakkında verdiği bilgilere şüphe ile yaklaşır. Bkz. Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî*, Kâhire: Dâru'l-meârif, trs., s. 21-23. İbnü'l-Fâriz'ın hayâtı hakkında bilgi için bkz.; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, 454-456; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men Zeheb*, VII, 261-268; Abdürreûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, II, 147-152; İbn Alûsî el-Bağdâdî, *Celâü'l-ayneyn fî Muhâkemeti'l-ahmedeyn*, Kâhire, h. 1296.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXII, Beyrût 1413, s. 368-369; İbn Hacer, *Lisâ-nü'l-Mizân*, IV, Beyrût 1406/1986, s. 317-318; Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 767; Yuhannâ Kumeyr, *İbnü'l-Fâriz mukaddimât fî't-tasavvuf*, Beyrût, 1955; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *DİA*, XXI, s. 40-43; Reynold A. Nicholson, "The Lives of 'Umar Ibnu'l-Farid and Muhiyyu'ddin Ibnu'l-Arabi, Extracted from the "Shadharātu'l-Dhahab"", *JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society)*, XXV, 1906, s. 797-824.

<sup>80</sup> Bkz. el-Bikâî, *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfîri'l-İbn Arabî*, (thk. Abdurrahmân el-Vekîl), Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994/1415, s. 31; el-Bikâî, *Tehzîrû'l-ibâd min ehli'l-inâd bi-bid'ati'l-itihâd*.

<sup>81</sup> Celâlüddin Suyûtî'nin tüm eserleri için bkz.; Kehhâle, Ömer Rızâ, *El-Müstedrek alâ Mu'ce-mi'l-müellifîn*, III, Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, tsz., s. 127-131.

<sup>82</sup> Süleymâniye Kütüphanesi, Âşîr Efendi, 445, tsz., 27-36 vr. ; Bağdatlı Vehbî, 2025, müstensih: Abdülmûtî, tsz. 8vr.; Esad Efendi, 3663-23, 151-156 vr.

<sup>83</sup> eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Hanefî, *Kitâbü'l-yavâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyân akâidi'l-ekâbir*, Mısır: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1305, I-II.

<sup>84</sup> Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî*, s. 25-27. *Dîvân* şerhleri hakkında geniş bilgi, bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alacaktır.

sonraki dönem eserlerini kapsar. Bu ikinci grupta en dikkat çekici eser, torunu Şeyh Alî tarafından kaleme alınan Dîbâce'dir. Nitekim İbnü'l-Fârîz'ın hayâtı üzerine araştırma yapanlar için en güvenilir kaynaklar, bu birincil ve ikincil biyografilerdir.<sup>85</sup>

## 1. İlk Biyografiler

İbnü'l-Fârîz'ın görüşlerini müdâfaa eden müellifler ve eserleri, azımsanmayacak ölçüde geniş bir literatür oluşturmaktadır. Ancak, sûfi şâirin biyografisi hakkında bilgi veren eserler sınırlı ve dar bir çerçeve sunmaktadır. Onun biyografisini aktaran eserlerden İbn İmâd'ın *Şezerât*'ı İbn-Hallikân'ın *Ve Feyât*'ından daha geniş, Şeyh Alî'nin Dîbâcesinden ise daha kısadır. *Şezerât*'dan mülhem olarak Abdurraûf el-Münâvî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye* isimli eseri ve İbnü'l-Alûsî el-Bağdâdî'nin *Celâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-ahmedeyn* ve Kemâleddin el-Udfuvî (ö.748/1347-1348)'nin *et-Tâliu's-sâid* isimli eserleri de zikredilmesi gereken önemli kaynaklardandır.<sup>86</sup> Bunların dışında İbnü'l-Fârîz'dan kısaca bahseden ve isminin zikredildiği çok sayıda eser bulunmaktadır.<sup>87</sup> Burada özellikle, şâirle aynı asırda yaşamış ve onunla doğrudan irtibat kurmuş iki müellifin aktardıkları bilgiler ön plana çıkar. Bu ilk biyografiler, sonraki rivâyetlere kıyasla daha gerçekçi ve güvenilir niteliktedir.

<sup>85</sup> İbnü'l-Fârîz hakkındaki literatürü ele alarak irdeleyen ilk kişi, İtalyan Ignazio Di Matteo (1872-1948)'dur. Ignazio Di Matteo, *et-Tâiyyetü'l-kubrâ* tercümesini 1917'de neşretmiştir. *Ibn al-Fârid Il gran poema mistico noto col nome di At-Tâ'yyah al-kubrâ*, polycopied autograph, Roma, 1917. 1919-1920'de Carlo Alfonso Nallino, bir eleştiri yazısında bu çalışmanın daha da genişletilerek, kapsamlı sonuçlara ulaşılması gerekliliğinin altını çizer. Bkz. Carlo Alfonso Nallino, "Il poema mistico di Ibn al-Fârid in una recente traduzione italiana", in *La rivista degli studi orientali*, Roma, VIII, (1919-1920) 1-106. in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol.II pp. 191-287; Id., "Ancora su Ibn al-Fârid e la mistica musulmana" in *La rivista degli studi orientali*, Roma, VIII (1919-1920), 501-562, aynı şekilde bkz. *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Rome, 1940, vol. II, pp. 289-343.

<sup>86</sup> Bkz. Abdunnûmân Hayreddin el-Alusi el-Bağdâdî, *Celâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, s. 49-51. Kemâleddin el-Udfuvî, *et-Tâliu's-sâid*, (thk. Sa'd Muhammed Hasan), Kâhire: Dârü'l-Misriyye, 1966.

<sup>87</sup> Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, s.164; Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, s. 365; Ebû Muhammed Abdullâh b. Esad b. Alî b. Süleyman el-Yâfi'i, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ib-retu'l-yakzân*, IV, s. 75; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 122-124; Şihâbüddin Ebî'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, IV, s. 317; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, s. 216; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, I, s. 301; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XXII, s. 368; el-Mîrzâ Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hânsârî el-İsbahânî, *Ravdâtu'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâi ve's-Sâdât*, V, s. 332; Abdolvahhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ ve devâvin*, s. 255; Şeyh, Emin el-Bekrî, *el-Mutâla'ât fî ş-şi'ri'l-Memlûki ve'l-Osmânî*, s. 240; Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Misrî, *Tabakâtu'l-evliyâ*, s. 464; Rüşdî Alî Hasan, "el-Hanîn ile'd-diyyâr fî ş-şi'ri İbni'l-Fârid", *Mecelletu Câmi'ati Dimaşk*, XIV, sy. 3 (1998), s. 123; Uludağ, "İbnu'l-Fârîz", *DİA*, XXI, 40; Bekri Şeyh Emin, *el-Mutâla'ât fî ş-şi'ri'l-Memlûki ve'l-Osmânî*, Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1986, s. 240-244; *The encyclopaedia of Islam*, (new edition), Leiden: E. J. Brill, 1971, s. 763.

### a. Münzirî (ö. 656/1258)

İbnü'l-Fâriz hakkında doğrudan bilgi veren ilk kaynaklardan biri, onun talebesi olan Zekiyyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî<sup>88</sup>'nin (ö. 656/1258) el-Tekmiletü li-vefeyâtî'n-nukkâl adlı eseridir. Döneminin önde gelen hadis âlimlerinden olan Münzirî, özellikle Kâmilîyye Dârü'l-hadîs başta olmak üzere Sâlihîyye ve Câmîu'z-Zâfirî'de dersler vermiş,<sup>89</sup> hadis mecmualarının tedvininde önemli bir rol oynamıştır.<sup>90</sup> Münzirî, hocası İbnü'l-Fâriz hakkında şu bilgileri aktarmaktadır:

“Cemâziyel evvel ayının ikinci günü h. 632 senesinde Kâhire'de vefât eden Ebû'l-Kâsım Ömer İbni'l-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. el-Mürşid b. Ali, Hamâ asıllı Mısır'da doğmuş ve orada yaşamıştır. Şâfiî olan şâir, İbnü'l-Fâriz olarak bilinir. Kabri, Mukattam dağı<sup>91</sup> eteklerinde Ârız (câmi) altında bulunmaktadır. Hâfiz Ebû Muhammed el-Kâsım İbn Ali ed-Dımaşkî'den hadîs dinlemiştir. Tasavvuf yolu üzerine [على طريق التصوف] şiir yazan şâirden bizzat beyitlerini işittim. Ona ne zaman doğduğunu sordum. 'Zilka'de ayının dördüncü gününün sonunda 576 yılında Kâhire'de doğdum' cevabını verdi. Şiirlerinin çoğunu bir araya getirmiştir.”<sup>92</sup>

Bu rivâyete göre İbnü'l-Fâriz, hadîs âlimlerinden Ebû Muhammed el-Kâsım İbn Ali ed-Dımaşkî İbn el-Asâkîr (ö. 600/1203)<sup>93</sup>'den hadîs öğrenmiştir. Yine Münzirî'nin (ö.656/1258) kaydına göre, kendisi de hocasından hadîs rivâyet

<sup>88</sup> Emil Homerin, İbnü'l-Fâriz'ın talebesi olarak Münzirî ve Yahyâ el Attâr (584/1188-663/1264) isimlerini zikreder. Bkz. Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994, s. 16. Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî târihi'l-Mısır ve'l-Kâhire* isimli eserinde İbnü'l-Fâriz'ın hayatını bir paragrafta özetlerken, Münzirî ve Attâr'ın eserlerini zikreder. Bkz. es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), I, Kâhire, 1967, s.518. [Eser için ayrıca bkz. es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (thk. Ali Muhammed Ömer), I, Kâhire, 2007, s. 488.]

<sup>89</sup> Münzirî hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dımaşk: el-Mektebetü'l-arabiyye, V, s. 264-265. Zirikli, *A'lâm*, IV, s. 30; Zehebî, *Tezkire*, IV.1436-1439.İbn Abdülhâdî, *Ulemâü'l-hadîs*, IV, s. 221-222.; M. Yaşar Kandemir, “Münzirî”, *DİA*, XXXII, s. 35-37; Mustafa Şâkir, *et-Târihü'l-Arabî ve'l-müerrihün*, III, Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, s. 105-109; Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994, s. 15.

<sup>90</sup> Hadîs literatüründeki yeri için, anılması gereken yüksek lisans tezi: Mehmet Hâdi Turan, “Münzirî'nin hadîs kültüründeki yeri”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, 1998.

<sup>91</sup> Kâhire'nin doğusunda bulunur.

<sup>92</sup> el-Münzirî, Zekiyyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *el-Tekmiletü li-vefeyâtî'n-nak-kaleti*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), III, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984, s. 388-389.

<sup>93</sup> Bahâeddin İbn Asâkîr, 527/1132'de Dımaşk'de doğmuş ve orada 600/1203 senesinde vefât etmiştir. Şâfiî fıkıhını öğretmek için Kâhire'ye gelmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın da katıldığı dersler vermiştir. Hadîs, târih ve biyografi hakkında yazmıştır. Dımaşk târihi üzerine en hacimli eser olan “*Târihü medîneti Dımaşk*” müellifi Ali İbn el-Asâkîr ( ö. 571/1176)'in oğludur. Bkz. Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir *Târihu medîneti dımaşk*, (thk. Muhibüddin Ebi Said Ömer b. Garâme el-Amrâvî), Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1998.

etmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz'ın, hem tasavvuf ehli hem de hadisle iştigal eden bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Münzirî, onun şiirlerini bizzat kendisinden dinlediğini ifâde etmekte, şiirdeki kudretini öygyüyle dile getirmektedir. Ayrıca, şâirin kendi eliyle bir araya getirdiği bir *Dîvân* tertip ettiğini belirtmektedir.<sup>94</sup> Bununla birlikte, günümüze ulaşan *Dîvân* nüshaları arasında bu özgün yazma nüsha mevcut değildir.

### b. İbn Hallikân (ö. 681/1282)

İbnü'l-Fâriz'dan yaklaşık otuz yıl sonra vefât eden Şemseddin Ebû'l-Abbas Ahmed İbn Muhammed İbn İbrâhim İbn Hallikân,<sup>95</sup> *Vefeyâtü'l-â'yân* isimli eserinde şâir hakkında bilgi vermektedir. İbn Hallikân, Münzirî'nin naklettiği rivâyrtleri büyük ölçüde teyid eder ve özellikle İbnü'l-Fâriz'ın tam künyesini tekrar ederek onaylamaktadır.<sup>96</sup> Böylece Münzirî'nin aktardığı biyografik bilgilerin sonraki kaynaklarda da güvenilir bir temel teşkil ettiği görülmektedir.

XX. yüzyılın ilk yarısında İbnü'l-Fâriz üzerine yapılan modern araştırmalarda, özellikle I. Boullata ve Mustafa Hilmi, İbn Hallikân'ın verdiği bu bilgileri referans metinler olarak değerlendirmişlerdir.<sup>97</sup> Böylece hem çağdaşı Münzirî'nin hem de sonraki nesilden İbn Hallikân'ın kayıtları, şâirin hayâtı ve kimliği hakkında en güvenilir iki biyografik kaynağı oluşturmaktadır.

İbn Hallikân, biyografisini “Ebû Hafs ve Ebu'l-Kâsım Ömer b. Ebî'l-Hüseyn Ali b. El-Mürşid, bilinen ismiyle İbnü'l-Fâriz<sup>98</sup>” şeklinde başlatır ve ona “Ebû Hafs” ve “Ebu'l-Kâsım” künyelerini herhanhi bir açıklama yapmaksızın eklemektedir. Ayrıca Münzirî gibi Hamâ asıllı olduğunu kaydeder, fakat âilesinin Sûriye'den Mısır'a göç sebebiyle ilgili herhangi bir bilgi de vermez.

<sup>94</sup> İbnü'l-Fâriz'ın torunu Şeyh Ali, dedesinin yazdığı bu nüsha hakkında bilgi verirken, Menfulûd'dan bir şeyhin bu nüshayı ödünç aldığını ancak geri getirmediğini söyler. Bkz. Dîbâcetü'd-Dîvân, *Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. G. Scattolin), s. 4.

<sup>95</sup> Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zübeyr Bilâl İsmâil, *İbn Hallikân: Hayâtuhu ve âsâruhu*, Bağdat: Matbaatü'l-ümme, 1979; İbn Hallikân'ın en önemli eseri hakkındaki bir çalışma için bkz, Ali Cevâd et-Tâhir, *Mülâhazât alâ Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrût, 1977; Fahndrich, Hartmut E. “The Wafayat Al-Ayan of Ibn Khallikan: A New Approach”, *In Journal of the American Oriental Society*, 93, no. 4: 1973, 432--445; “*Vefeyât*” hakkında Türkçe yapılan bir çalışma için bkz.; Hâcer Şen, “İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-A'yân'ında adı geçen Arap dili ve Edebiyatı Âlimleri”, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, SBE, 2010.

<sup>96</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 454-456.

<sup>97</sup> Issa J. Boullata, “Toward a Biography of Ibn al-Fâriḍ (576-632 AH/1181-1235 AD)”, in *Arabica* 28/1, 1981, s. 38-56; Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İllâhî*, Kâhire: Dâru'l-meârif, s. 29-32; Thomas Emil Homerin, *From Arab poet to Muslim saint: Ibn al-Fâriḍ, his verse and his shrine*, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina), 1994; Giuseppe Scattolin, “More on Ibn al-Fâriḍ's Biography”, in *MIDEO* 22, 1995, s. 197-242.

<sup>98</sup> İbn Hallikân, III, s.454.

Yine Münzirî'nin aktardığı üzere, şâirin Mısır'da doğduğunu ve yaşadığını teyid eder. Doğum târihi konusunda Münzirî'nin verdiği târihi aynen tekrarlar.

İbn Hallikân Münzirî gibi, şâirin seçkin şiirlerinden övgüyle bahseder. Onun “Latîf” ve “zarîf” şiirler ihtivâ eden bir *Dîvân*'a sâhip olduğunu belirtir. Ayrıca bu *Dîvân*'da, sûfilerin terminolojisi ve metodları üzerine yazılmış, 600 beyit civârında bir kasîdesinin yer aldığı bilgisini kaydeder.<sup>99</sup> Bu kasîdenin, *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hallikân, aynı zamanda *Dîvân*'da yer alan “dubeyt” ve “algâz” örneklerinden de bahseder. Şâirin şahsiyetine dâir ise şu değerlendirmeyi yapar: “Çokca hayır sâhibi, sâlih, hoşsohbet, güzel giyinen, ince tabiatlı ve fasih konuşan bir zat” idi.<sup>100</sup>

Ne Münzirî ne de İbn Hallikân, İbnü'l-Fâriz'ın dînî-tasavvufî görüşleri hakkında bilgi verirler. İbn Hallikân'ın sûfî şâir için “Onun, çokca hayırda bulunan sâlih bir adam olduğunu duydum” ifâdesini kullanması, aralarında doğrudan bir temas olmadığını göstermektedir. Nitekim münzevî bir hayat süren İbnü'l-Fâriz'ın, “Şeyh” olduğu hakkında herhangi bir kayıt yer almaz. Boullata, şâirin torunu tarafından aktarılan olağanüstü rivâyetlerden farklı olarak, İbn Hallikân'ın verdiği biyografinin daha gerçekçi ve güvenilir görüldüğünü belirtir.<sup>101</sup>

Biyografik nitelikli bu iki temel kaynağın (Münzirî ve İbn Hallikân) dışında, İbnü'l-Fâriz'ın hayâtına dâir bilgi veren bâzı târihçiler de vardır. Mısırlı târihçi Cemâleddin İbnü's-Sâbûnî (604/1208-680/1282)<sup>102</sup> ve İbn Tagriberdî (ö. 864/1469)<sup>103</sup>'nin aktardıkları rivâyetler, esâsen Münzirî ve İbn Hallikân'nın verdikleri bilgileri tekrardan öteye geçmez.<sup>104</sup> Bununla birlikte, bu aktarımlar XIII. yüzyıl başlarındaki Kâhire'nin sosyal ve kültürel ortamına dâir ipuçları sunmaları açısından dikkat çekicidir. Aynı şekilde İbn Zâhire (ö. 817/1414)'nin *el-Fedâilü'l-bâhire fî mehâsîn Mısır ve'l-Kâhire*,<sup>105</sup> İbn İyâs (ö. 930/1524)'ın *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*<sup>106</sup> ve Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622)'nin

<sup>99</sup> İbn Hallikân, III, s.454.

<sup>100</sup> İbn Hallikân, III, s.455.

<sup>101</sup> Bkz. Boullata, “Toward a biography”, s. 40.

<sup>102</sup> *Kitâbu tekmlleti ikmalî'l-ikmâl fî'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*-, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

<sup>103</sup> *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûkî'l-Mısri ve'l-Kâhire*, (thk. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrût: Dârü'l-küttübî'l-ilmiyye, 1992, VI, s. 255-257. İbn Tagriberdî, İbnü'l-Fâriz'dan “şâir” ve “sâlih” bir zât olarak bahseder. Zühâd hayâtına değinmez. Şiirlerine misal verirken İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ının ilk kasîdesinin 40 beyitine yer verir.

<sup>104</sup> Cemâleddin İbnü's-Sâbûnî, *Tekmletu İkmâlî'l-İkmâl fî'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*, (thk. Mustafa Cevâd), Bağdad: Matbuatu Mecma'i'l-İlmi'l-İrâki, 1957, s. 270.

<sup>105</sup> *el-Fezâilü'l-bâhire fî mehâsini Mısır ve'l-Kâhire*, (thk. Mustafa Sakka, Kâmil Mühendis), Merkezû Tahkîki Tûrâs, 1969.

<sup>106</sup> *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*, (thk. Muhammed Mustafa), Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye-tü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.

*el-Kevâkibi'd-dürriye*<sup>107</sup> adlı eserleri de dönemin ilgili kaynakları arasında anılmalıdır.<sup>108</sup> Bu kaynaklar dönemin sosyal ortamı, coğrafyası, kültürel-dinî çerçevesi ve ekonomik olanakları hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. İbnü'l-Fârız, hayâtının çoğunu Kâhire'de geçirmiş, ilmî-tasavvufî faaliyetlerini orada sürdürmüş ve orada vefât etmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Fârız'ın biyografisi için ikincil kaynak olan bu türden eserler, onun biyografisini dönemin ruhu içinde anlamlandırmak bakımından tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.

## 2. İkincil Biyografiler

İbnü'l-Fârız'ın hayâtı ve *Dîvân*'ı hakkındaki bilgiler, müstakil bir biyografi formunda olmasa da pek çok edebî ve tasavvufî eserde zikredilmektedir.<sup>109</sup> Nitekim yakın dönem araştırmalarında da bu kaynaklara sıklıkla başvurulmuştur. Ancak, söz konusu ikincil biyografilerde zaman zaman birincil kaynaklar ile uyuşmayan hatta çelişkili birtakım bilgilere rastlanmaktadır. Bu hususa Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbu'l-İlâhî* adlı çalışmasında dikkat çekmiş, aynı şekilde<sup>110</sup> Issa J. Boullata<sup>111</sup>, Th. E. Homerin<sup>112</sup> ve G. Scattolin<sup>113</sup> de bu ihtilâflı rivâyetler üzerinde durmuşlardır.

Burada sâdece “İbnü'l-Fârız'ın hayâtı” hakkında tabakat ve târîh kitaplarında yer alan çelişkili ifâdelere dikkat çekmek için birkaç biyografik kaynağa işaret etmekle yetineceğiz.

<sup>107</sup> *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfîyye*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Himdân), el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li-turâs, tsz.

<sup>108</sup> Klasik eserlerin derlenerek, Kâhire târihi hakkında dönemin siyâsî, kültürel ve iktisâdî etkenlerinin de irdelendiği eserler arasında şunları zikredebiliriz: Abdurrahmân Zekî, *Mevsû'a Medînet 'i'l-Kâhire*, Kâhire: Mektebetü'l-Enclo el-Misriyye, 1987; André Raymond, *Le Caire*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1993, *el-Mecelletü'l-Târihiyyeti'l-Misriyye/Egyptian Historical Review*, Kâhire: Cem'iyyetü'l-Misriyye li'd-Dîrâsâti't-Târihiyye, 44/1, 2006; Nejdîet Gürkan, “Arap edebiyâtında Memlûkler (Moğollar) dönemi (656/1258-923/1517)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE, 2000.

<sup>109</sup> Özellikle Arap Şiiri üzerine neşredilen eserler İbnü'l-Fârız'a özel bir yer vermektedirler. Bkz. Reşîd Yûsuf Ataullah, *Târihü'l-âdâbi'l-Arabiyye*, (tahkîk: Ali Necîb Atâvî), I, Beyrût: Müessesetu İzzeddin, 1985, s. 346-348; Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 4. bs., IV, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1966, s. 222-229; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şuarâ ve devâvîn*, Beyrût: Dâru'l-Şark, tsz., s. 255-258; Roger Allen, *The Arabic literary heritage : the development of its genres and criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 191-195; S. H. Nadeem, *A critical appreciation of Arabic mystical poetry*, Delhi: Adam Publishers, 1993, s. 184-212; Edward Granville Browne, *A literary history of Persia : from firdawsî to Sa'dî*, Cambridge: Cambridge University, 1956, II, s. 501-505; Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921, s. 162-266.

<sup>110</sup> Mustafa Hilmi, *age*, s. 29-32.

<sup>111</sup> “Toward a Biography of Ibn al-Fârîd (576-632 AH/1181-1235 AD), in *Arabica* 28/1 (1981) 38-56.

<sup>112</sup> *From Arab poet to Muslim saint: Ibn al-Fârîd, His Verse and His Shrine*, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina USA) 1994, (2nd edition The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2001).

<sup>113</sup> “More on Ibn al-Fârîd's Biography”, in *MIDEO* 22 (1995), 197-242.

### a. Ebu'l-Fidâ (ö. 732/1332)

Sûfî şâirin biyografisine özet biçimde yer veren Ebû'l-Fidâ,<sup>114</sup> onun adını “el-Kâsım b. Ömer b. Ali el-Hamevî” olarak kaydeder. Ancak mevcut kaynaklarda hiçbir yerde İbnü'l-Fârız “el-Kâsım” olarak anıldığına rastlanmaz. Ebû'l-Fidâ'nın bu rivâyeti, büyük ihtimalle bir aktarım hatasından kaynaklanmaktadır. Nitekim o, aslında İbn Hallikân'nın aktardığı biyografiyi kısaltarak eserine almış, fakat isim konusunda farklı bir kayıt düşmüştür. Bu yönüyle Ebû'l-Fidâ verdiği bilgi, elimizdeki sağlam biyografik verilerle uyuşmamaktadır.

### b. Ali (Sıbt İbni'l-Fârız) (ö. 735/1335-6 ?)

Ali Sıbt İbni'l-Fârız, sıra dışı biyografi sunması bakımından diğer biyografi yazarlarından ayrılır. İbnü'l-Fârız'ın bilinen tek eseri olan *Dîvân*'ın dağınık kasîdelerini bir araya getirerek tertip eden ve buna “Dîbâce” başlıklı kısmı ekleyen Ali Sıbt İbni'l-Fârız, bu kısımda dedesi hakkında duyduğu güzel hâtıraları ve onun kerâmetlerini anlatır. Nâblusî, “Dîbâce”yi şerh ederken şâirin kızından torunu Ali hakkında bir bilgi vermez. Diğer biyografik kaynaklarda da Ali Sıbt İbni'l-Fârız hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Onun “Şeyh” olarak nitelendirilmesi, dinî bir vazîfede bulunduğunu düşündürmekle birlikte, bunun yalnızca bir hitap biçimi olması da mümkündür.

“Dîbâce”, Ali'nin dayısı (İbnü'l-Fârız'ın oğlu) Şeyh Kemâleddîn'den (ö. 689/1290)<sup>115</sup> işittiklerine dayanan aktarımlarını ihtivâ eder ve bu yönüyle İbnü'l-Fârız hakkında mevcut sınırlı bilgileri farklı bir perspektiften sunar. Ancak bu metin kronolojik bir sıra tâkip etmez. Örneğin, metnin son kısımlarında Zekiyüddin Abdülazîm el-Münzirî'nin İbnü'l-Fârız'a doğum târihini sorduğunu, şâirin ise Zilkâde ayının dördüncü günü sonunda hicrî 577 senesinde Mısır'da doğduğunu söylediğini aktarır.<sup>116</sup> Aynı şekilde Kadı Şemseddin b. Hallikân'ın da bu konuda bilgi verdiğini işittiğini kaydeder.<sup>117</sup>

Burada dikkat çekici olan husus, Şeyh Ali'nin Münzirî ve İbn Hallikân'ın eserlerinde verdiği bilgileri, işittim [ سَمِعْتُهُ / سَمِعْتُ ] şeklinde aktarmasıdır. İbnü'l-Fârız ile aynı dönemde yaşamış ve doğrudan doğum târihini soran bir müellifin eserini referans göstermeyerek “Münzirî'nin böyle dediğini duydum”

<sup>114</sup> *El-Muhtasâr fî ahbâr ve'l-beşer*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1968, III, s. 157.

<sup>115</sup> Şeyh Kemâleddîn'nin kısa tercümesi için bkz İbn Tagriberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-mustevfî ba'de'l-vâfî*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), X, Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2003, s. 235. Bu kısa tercümede, Şeyh Ali'nin Dîbâcesi'ndeki rivâyetlere kaynaklık yaptığı belirtilmemiştir.

<sup>116</sup> Münzirî'nin *el-Tekmile li-vefâyât* isimli eserinde şâirin doğum târihi h. 577 değil h. 576 şeklindedir. Bkz. el-Münzirî, Zekiyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *el-Tekmilât li-vefâyâtî'n-nakkaleti*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), III, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984, s. 389.

<sup>117</sup> Dîbâce, 13; *Kesf*, 107-108.

diye başlayan bir cümle ile Şeyh Ali'nin, Dîbâce'yi oluştururken ilmî bir metin yazma kaygısından ziyâde menkıbevî bir üslup tercih ettiğini gösterir. Nitekim, “Dîbâce”deki bilgilerin çoğu dayısı Kemâleddîn'den işittiklerine dayanmaktadır.

Şeyh Ali, ayrıca *İbnü'l-Fârız Dîvânı*'nı çoğaltan kâtiplerin bâzı kelimeleri bilmediklerinden, yanlış yazdıklarını, özellikle cinaslı ifâdeleri asıl mânâlarından uzaklaştırdıklarını ifâde eder. Kendisi, dayısı Şeyh Kemâleddîn'den *Dîvân*'ı okuduğunu, fakat Hicaz'da mekteplerde çocuklara inşâd edilen bir kasîdenin yalnızca tek beytini hatırladığını aktarır. Kemâleddîn, yıllarca bu kasîdenin tamamını aramış, fakat İbnü'l-Fârız'ın dostları arasında dahi tam nüshasını bulamamıştır. Ali ise kırk yıl süren arayışın ardından kasîdeye ulaşabildiğini kaydeder.<sup>118</sup>

Buna göre, onun *Dîvân*'ı derlemesi ve “Dîbâce”yi kaleme alması hicrî 735 târihinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır.<sup>119</sup> İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) vefâtından yaklaşık bir asır sonra torunu tarafından kaleme alınan bu metin, övgü dolu ifadelerle örülmüştür. Anlatımdan anlaşıldığı üzere, Ali dedesini hiç görmemiş, onun vefâtından sonra dünyaya gelmiştir. Ayrıca bir kasîde için kırk yıl boyunca çaba sarf etmiş olması<sup>120</sup> onun altmış yaşlarının üzerinde iken *Dîvân*'ı tamamlayıp “Dîbâce”yi yazdığını düşündürmektedir. Bu da XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarına tekâbül eder. Bu dönemin en önemli isimlerinden biri İbnü'l-Teymiyye (ö. 728/ 1328)'dir. İbnü'l-Teymiyye ve onun fikirlerini tâkip edenler genelde tasavvuf, özelde de İbn Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın eserlerine karşı menfî bir tutum sergiledikleri bilinmektedir. Dîbâce'deki menkıbevî üslûp dikkate alındığında, Şeyh Ali'nin bu metni dedesini müdâfaa etme maksadıyla kaleme aldığı düşünülebilir. Nitekim, Dîbâce dışında kendisine ait bilinen bir başka te'lîfi de bulunmamaktadır.

### c. İbn İyâs (ö. 930/1524

İbn İyâs, eserinde diğer kaynaklardan farklı olarak, İbnü'l-Fârız'ın babasının ferâiz ilminde uzman, ilim ehlinde bir zât olan Şeyh Şemseddin olduğunu bildirir.<sup>121</sup> İbn İyâs dışında şâirin babasını “Şeyh Şemseddin” ismi ile zikreden bir bilgiye rastlanmamaktadır.

<sup>118</sup> Şeyh Ali, Dîbâcetü'd-Dîvân, *Dîvân İbnü'l-Fârız* içinde, (thk. Abdülhâlik Mahmûd), s. 20, *Şerhü'd-Dîvân İbnü'l-Fârız*, (haz. Ruşeyd b. Gâlib), I, Kâhire, 1310, s. 3.

<sup>119</sup> Şeyh Ali, Dîbâce'de h. 735 yılında Menfulûd'dan gelen bir kişinin, *Dîvân*'ın İbnü'l-Fârız tarafından hazırlanan (müellif nüshasının) elinde bulunduğu bilgisini kendisine haber verdiğini söyler. Bkz. Dîbâce, (thk. A. Mahmûd), s.21. Düşündürücü olan, İbnü'l-Fârız'ın bir kasîdesini bulmak maksadıyla, 40 yıl boyunca araştırmalarda bulunduğunu söyleyen Şeyh Ali'nin Menfulûd'dan gelen böyle bir haberin peşinden gitmemiş olmasıdır.

<sup>120</sup> Dîbâce, *Dîvân İbnü'l-Fârız*, (thk. A. Mahmûd), Kâhire, 2007, s. 20.

<sup>121</sup> Bkz. İbn İyâs, *Bedâi'uz-zuhûr*, I, s.66.

İbn İyâs *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*<sup>122</sup> isimli eserinin “Melik Kâmil” başlıklı bölümünde, İbnü'l-Fâriz'ın Melik Kâmil zamânında vefât ettiğini belirttiikten sonra, şâir hakkında kısa bilgiler verir. Aynı bölümde devrin ulemâ, sûfî ve şâirleri arasında Safiyüddin b. Ebî'l-Mansûr, “saîdü's-süadâ” hânkâhı şeyhi Şemseddin el-Eykî (ö.697/1298), muhaddis Saîdüddin el-Hârisî el-Hanbelî, Kadî Emînüddin b. el-Rıkâvî, Cemâlüddin es-Suyûtî, Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Burhâneddin İbrâhim el-Ca'berî, Kadî Şemseddin b. Hallikân, Şihâbüddin b. el-Haymî ve Necmeddin b. İsrâîl'i zikreder.<sup>123</sup> Ayrıca, İbnü'l-Fâriz ile aynı asırda yaşayan ulemâdan hiç kimsenin, onun nazmettiklerini ve hâlini inkâr etmediğini, bilâkis aynı gâyeyi paylaştıklarını ifâde eder.<sup>124</sup> İbn İyâs'ın bu izlenimleri, XIII. yüzyıl başı Kâhire'sinin ilmî ve tasavvufî atmosferine dâir ipuçları sunması bakımından dikkate değerdir.

## B. EĞİTİMİ, SEYAHATLERİ VE DİVÂNİ

İlk eğitimini babasından alan İbnü'l-Fâriz, Şâfiî fıkıhı ile ilgilenmiş ve Hâfiz İbn Asâkir'den hadis almıştır. el-Münzirî de ondan hadis rivâyet etmiştir.<sup>125</sup> Şâirin babası hakkında, Hamâ'dan Mısır'a göç ettiği, ferâiz ilminde mâhir olduğu ve bir süre kadılık yaptığı dışında pek fazla bir bilgiye sâhip değiliz.

Çocukluğu ve ilk ergenliği babasının terbiyesi altında geçen İbnü'l-Fâriz, onun ilmî ve tasavvufî çevresinden derinden etkilenmiştir. Babasının tasavvuf muhitleriyle yakın ilişkisi, genç İbnü'l-Fâriz'ın sûfî tavra yönelişinde belirleyici olmuştur. Nitekim babasının izniyle Mukattam<sup>126</sup> dağındaki Mustaz'afın vâdisindeki bir mescitte günlerce ibâdet ve tefekkürle meşgul olur, ardından babasını ziyâret etmek ve gönlünü almak üzere Kâhire'ye dönerdi. İlmi ve amelîyle saygın bir şahsiyet olan babası, o sıralarda Kâhire'de Melik Azîz'in kadılığı görevini yapmaktaydı. Oğlunun yanına dönmesiyle büyük sevinç duyan babası, onu da yanına alıp ilmî meclislere götürürdü.<sup>127</sup> Ayrıca Şeyh Alî, şâirin babası Ebû'l-Hasan'a, kadîyü'l-kudât'lık görevinin teklif edildiğini ancak onun

<sup>122</sup> Eserin Türkiye'deki baskısı için bkz. *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr* = *Die chronik des Ibn Ijas*, (i'tina Paul Kahle, Muhammed Mustafa), İstanbul: Cem'iyetü'l-Müsteşrikîni'l-Almaniyye, 1945.

<sup>123</sup> Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*, I, Metâbiu's-ş-ş-a'b, 1960, s. 66; krş. Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî*, Kâhire: Dârü'l-maârif, tsz., s. 40; *Dîvân İbnü'l-Fâriz*, (thk. Abdülhâlik Mahmûd), 3. Baskı, Kâhire, 2007, s.8.

<sup>124</sup> İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*, I, Metâbiu's-ş-ş-a'b, 1960, s. 66.

<sup>125</sup> Nâblusî, *Keşfü's-sirrî'l-gâmız fî şerh Dîvân İbnî'l-Fâriz*, (thk. Muhammed Eb'û'l-Fazl İbrâhim), Kâhire: Müessesetü'l Halebî, 1972, s. 22; Emil Homerin, İbnü'l-Fâriz'ın talebesi olarak Münzirî ve Yahyâ el Attâr (584/1188-663/1264) isimlerini zikreder. Bkz. Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994, s. 16.

<sup>126</sup> Kâhire'nin doğusunda bulunan en yüksek dağdır.

<sup>127</sup> Dibâce, (thk. A. Mahmûd), s. 22.

bu görevi kabûl etmeyerek hayâtının sonuna kadar el-Ezher Câmii'nde hatiplikle münzevî bir hayâtı tercih ettiğini aktarır.<sup>128</sup>

İbnü'l-Fâriz'ın hayâtı, yaptığı yolculuklar dikkate alınarak üç döneme ayrılabilir:<sup>129</sup>

1. *Zühd ve İnziva Dönemi*: Babası sayesinde tasavvufla tanışan İbnü'l-Fâriz, Mustaz'afın vadilerinde inzivâya yönelmiştir. Celâlüddin Suyûtî<sup>130</sup> (ö. 911/1505), onun zühde yönelişini, cuma hutbesi öncesinde bir câmi hadisesiyle açıklar. İbnü'l-Fâriz bilinen, tanınan fukahâdan biriydi. Aynı zamanda kâdı idi. Bir gün cuma namazı öncesi hutbeye çıkmadan önce birinin şarkı söylediğini işiten İbnü'l-Fâriz, onu uyarmak ister; ancak adam beyitler okuyarak karşılık verir. Bu olay, Suyûtî'ye göre, şâirin kalbinde bir dönüşüm başlatmıştır.<sup>131</sup> M. Hilmî ise bu rivayeti kabul etmez ve asıl sebebin babasının eğitimi olduğunu belirtir.<sup>132</sup> Nitekim Suyûtî'nin aktardıklarını destekleyen başka bir kaynak yoktur.

2. *Şeyh Bakkâl ve Mekke Yılları*: Hayâtının ikinci dönemi, Şeyh Bakkâl<sup>133</sup> ile karşılaşmasıyla başlar. “El-Medresetü's-suyûfiyye”<sup>134</sup> önünde yaşlı bir adamın abdest alırken şer'î tertibe uymadığını gören İbnü'l-Fâriz, içinden “Bu kadar yıldır fakihler arasında bulunan biri böyle nasıl abdest alır?” diye geçirir. Adam

<sup>128</sup> Dîbâce, s. 22; İbnü'l-Fâriz hakkında bilgi veren sonraki dönem eserlerin temel kaynağı, İbnü'l-Fâriz'in torunu Ali'nin yazdığı Dîbâce olmuştur. Misal olarak Abdurrahmân Câmî, meşhur eseri *Nefehâtü'l-üns*'te şâirin hayâtı hakkındaki bilgilere yer verirken Dîbâce'de Kemâleddin Muhammed'in, şâirin torunu Şeyh Aliye aktardıklarından farklı bir bilgi vermez. Bkz. Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebî), (haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul: Pinhan, 2011, s. 714- 720.

<sup>129</sup> Mustafa Hilmî'ye göre şâirin hayâtı dört döneme ayrılabilir: 1- Doğumundan h. 613 senesine kadar olan dönem (çocuklu ve ilk gençlik); 2- Şeyh Bakkâl ile karşılaşması; 3- Mekke Yılları (613-628 veya 629); 4- Mısır'a dönüşünden vefâtına kadar olan süre. Bkz., Hilmî, s. 43-52.

<sup>130</sup> İbnü'l-Fâriz'in görüşleri hakkında ortaya çıkan tartışmalarda, Bikâî gibi âlimler tarafından hulûl ve ittihad anlayışına meyiletmekle eleştirilen İbnü'l-Fâriz'i savunmak amacıyla Suyûtî, *Kam'u (Kamhu)'l-mu'âriz fî nusreti İbni'l-Fâriz* isimli bir eser kaleme almıştır. Bkz. Halit Özkan, “Süyûtî”, DİA, XXXVIII, s. 196.

<sup>131</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *Kam'u (Kamhu)'l-mu'âriz fî nusreti İbni'l-Fâriz*, s.98. Suyûtî İbnü'l-Fâriz'in te'dip etme niyetinde olduğu bu kişinin şu beyitleri okuduğunu aktarır:

“Allah, işleri kulları arasında taksîm etmiştir;  
Âşık şiir söyler, dertsiz olan ise tesbih eder.  
Ömrüme yemin olsun ki; tesbih, âbidler için ibâdetlerin en iyisidir.  
Bu ( şiir söylemek) ise sâlihler içindir.”

<sup>132</sup> Hilmî, s. 43-44.

<sup>133</sup> Münâvî, *Tabakât*'ında Şeyh Bakkâl hakkında şu bilgileri verir: “Ebû'l-Hasan el-Bakkâl, İbnü'l-Fâriz'in şeyhidir. İlâhî fetih sâhibidir. Bakkallık yaparak hâlini gizlemiştir.” Yâfiî *Kifâyetü'l-mu'tekîd* isimli eserinde benzer bilgileri tekrarlar. Bkz. *Keşf*, 1972, s. 36

<sup>134</sup> Kâhire'de bulunan bu okul, Mısır'ın ilk sünîî eğitim veren okulu idi. Bkz. Makrîzî, I, s. 196; Nâblusî'nin zamânına kadar mevcut olan bu okul, Ebû'l-Fazl İbrâhim'in aktardığına göre şimdilerde “sandıkçılar çarşısı”na dönüşmüştür. Bkz. Nâblusî, *Keşfü's-sirri'l-gâmi'z fî şerh Divân İbni'l-Fâriz*, (thk. Muhammed Eb'û'l-Fazl İbrâhim), Kâhire: Müessesetü'l Halebî, 1972, s. 35 (1. Dipnot.)

ona: “Ey Ömer, sana kapılar Mısır’da değil, Mekke’de açılacak” der. Bunun üzerine İbnü'l-Fârız, bu zatın velî olduğunu anlar ve ona talebe olur. Şeyh Bakkâl, ona Mekke’de mânevî fethin gerçekleşeceğini haber verir. İbnü'l-Fârız Mekke’ye gider ve yaklaşık on beş yıl kalır. Dönüşü de yine Şeyh’in mânevî çağrısıylaadır.

İbnü'l-Fârız, “Şeyh Bakkâl” adıyla tanınan bu kimsenin evliyâdan olduğunu, hâlini gizlemek için bakkâllık yaptığını ve abdest alırken şer’î tertîbe riâyet etmiyormuş gibi görüldüğünü fark etti. Onun mânevî hâlini sezinleyince talebelik arzusuyla huzurunda oturdu ve şöyle dedi: “Ben neredeyim, Mekke nerede? Üstelik hac mevsimi de değil; bu günlerde yol arkadaşı da bulunmaz.” Şeyh Bakkâl ise eliyle işâret ederek: “İşte, Mekke önünde!” cevabını verdi. İbnü'l-Fârız, bir anda Mekke’nin gözleri önünde açıldığını, ihtiyar bakkalı orada bırakıp yürümeye başladığını aktarır. Yürüdükçe Mekke manzarasının kaybolmadığını, çok geçmeden şehre girdiğini ve “vâridü'l-feth”in, yani mânevî fethinin, o anda gerçekleştiğini söyler.<sup>135</sup>

Melâmî meşreb olan Şeyh Bakkâl ile karşılaşması, İbnü'l-Fârız’ın (576/1181-632/1235) Hicaz yolculuğunun başlangıcı oldu. M. Hilmî, şâirin hicrî 613 yılında Mekke’ye gittiğini kaydeder. Basit bir hesapla, onun bu yolculuğa otuz yedi yaşında çıktığı anlaşılır. Şeyh Bakkâl ile karşılaşmasının bir medrese önünde gerçekleştiği dikkate alındığında, bu yaşta birinin medrese talebesi olmadığı açıktır. İbnü'l-Fârız, çocukluk ve gençlik yıllarında babasının vazîfesi sebebiyle ulemâ ve fukahâ meclislerinde bulunmuştu.<sup>136</sup> Dolayısıyla otuz yaşını aşmışken medresede öğrenci olması beklenmez; ancak herhangi bir medresede ders verdiğine dâir de bilgi mevcut değildir.

Nâblusî, İbnü'l-Fârız’ın Şeyh Bakkâl’ı uyarmasını yorumlarken, müslümanların kendi mezhepleri dışındaki mezheplerin hükümlerini bilmediklerini, bu nedenle başkalarının ibâdetlerine müdahale ettiklerini belirtir. Örnek olarak, Emevî Câmîinde bir Hanefinin namaza durmak isterken Şâfiî birinin onu ikaz etmesini anlatır ve bu hâlin sorumlusunun, minber ve kürsülerden ders veren fakat insanların kalbinde derinlik oluşturmamayan fukahâ olduğunu söyler.<sup>137</sup>

Şâirin şiirleri dikkatle okunduğunda, Hicaz’da yahut Mısır’da yazdığı beyitleri ayırt etmek mümkün olduğu gibi, nerede kaleme alındığı bilinmeyen

<sup>135</sup> *Keşf*, 38-39; *Nefahât*, s.714.

<sup>136</sup> *Dibâce*, 22.

<sup>137</sup> *Keşf*, 36- 37.

beyitler de vardır. Dâliyye kasîdesindeki şu beyitlerde, Mekke'ye girdiği anda mânevî fethinin gerçekleşmesini<sup>138</sup> ve o günlere duyduğu özlemi dile getirir:

يَا سَمِيرِي رَوْحُ بَمَكَّةَ رُوجِي شَادِيَا إِن رَغَبْتُ فِي إِسْعَادِي<sup>139</sup>

كَانَ فِيهَا أَنْسَى وَمَعْرَاجُ قُنُسِي وَمَقَامِي الْمَقَامِ وَالْفَتْحُ بَادِي<sup>140</sup>

“Ey gecelerimin sırdaşı! Beni mutlu etmek istiyorsan, Mekke’de geçen o güzel günleri terennüm ederek rûhumu ferahlat!”

Ünsiyetim ve kudsi mîrâcım (kemâlâtım) orada, Mekke’de oldu; makâmım ve kalbî fethim orada başladı.”

Şâir, mânevî mîrâcının ve sülûk kemâlâtının Mekke topraklarında gerçekleştiğini bu beyitlerle ifâde eder. Mekke vâdilerinde bulunduğu dönemde harem-i şerîfe yalnızca beş vakit namaz için gittiğini söyleyen İbnü'l-Fârız, bu seyahatlerinde vahşi bir hayvanın (aslan) kendisine eşlik ettiğini aktarır.<sup>141</sup> Mekke’de kaldığı on beş yıllık süre boyunca, bazı büyük şeyhler ve cemaatleriyle görüştüğü bilinse de, o zaman diliminde başka neler yaşadığına dâir bilgi yoktur. Görünen o ki, Şeyh Bakkâl’ın yönlendirmesiyle başlayan bu yolculuk, yine onun mânevî çağrısıyla sona ermiştir. Mekke’ye gidişi gibi dönüşü de olağanüstü bir şekilde gerçekleşmiştir.<sup>142</sup>

3. Kâhire’ye Dönüş ve Son Yıllar: İbnü'l-Fârız’ın hayâtının üçüncü ve son safhası, Mekke’den Kâhire’ye dönüşünden vefâtına kadar geçen süreyi kapsar. Kaynaklarda, onun Kâhire’ye dönüşünün Şeyh Bakkâl’ın işareti üzerine gerçekleştiği kaydedilir. İbnü'l-Fârız, şeyhini hasta yatağında ziyaret etmiş ve vasiyetini dikkatle dinlemiştir. Şeyh Bakkâl, kendisine verdiği dinarların bir kısmının tekfin işlemleri için harcanmasını; cenazesine katılan ve naaşını taşıyan herkese de birer altın dinar verilmesini vasiyet etmiştir.<sup>143</sup> Ayrıca Karâfe eteklerine, Mûsâ Peygamber’e yakın bir yere defnedilmek istediğini bildirmiş ve cenaze namazı için Mukattam Dağı’nda bir kişiyle karşılaşacağını İbnü'l-Fârız’a haber vermiştir. Şeyh Bakkâl’ın vefâtından sonra, İbnü'l-Fârız vasiyetin bütün maddelerini yerine getirmiştir. Mukattam Dağı’nda, toplum arasında garip davranışlarıyla tanındığı bir kimseyi görünce hayret etmiş; bu şahsın, daha önce pazar yerlerinde rastladığı “garip” kişi olduğunu fark etmiştir. Rivâyete göre, ayakları yere değmeden âdeta uçarcasına hareket eden bu zat, İbnü'l-Fârız’dan cenâze namazını kıldırmasını istemiştir. Namaz esnasında, yer ile gök arasında

<sup>138</sup> *Kesf*, 1972, s. 40-41.

<sup>139</sup> *Divân*, (thk. A. Mahmûd), s. 184 [Kasîde-i dâliyye, 30. Beyit.]

<sup>140</sup> *Divân*, 184 [Kasîde-i dâliyye, 32. Beyit.]

<sup>141</sup> *Kesf*, 41.

<sup>142</sup> *Kesf*, 42.

<sup>143</sup> *Kesf*, 43.

saf tutmuş beyaz ve yeşil kuşlar gördüğünü; bunlardan iri yeşil olanının Şeyh Bakkāl'ın ayak ucuna konduğunu, daha sonra cenazeyi yutarak diğer kuşların tesbihleri eşliğinde göğe doğru yükseldiğini anlatır. İbnü'l-Fârız'ın nakline göre, bu esnada yanında bulunan kişi ona şöyle demiştir: “Ey Ömer, işittin mi? Şehitlerin ruhları yeşil kuşların içindedir; cennette diledikleri gibi dolaşırlar. Allah yolunda öldürülenler ile muhabbet (aşk) şehitleri de onlardandır. Bedenleri ve ruhları o yeşil kuşların içindedir. Şeyh Bakkāl da onlardandı. Ben de onlardandım; fakat işlediğim bir hatadan dolayı onlardan uzaklaştırıldım. Bu sebeple, daha önce pazar yerlerinde gördüğün gibi, yüzüme vurulan tokatlar bu hatamın cezasıdır.” Bu sözlerin ardından o kişi, bir kuş gibi uçarcasına uzaklaşmıştır.<sup>144</sup> İbnü'l-Fârız, yaşadıklarını daha sonra oğluna nakletmiş; ancak bunları kimseye aktarmamasını tembihlemiş ve “Ey Muhammed, sülûk yolumuza rağbetin artsın diye bunları sana anlattım” demiştir. Oğlu, babasının vefâtına kadar bu olayı kimseye anlatmadığını kaydetmektedir.<sup>145</sup>

İbnü'l-Fârız'ın hayâtı boyunca zaman zaman erbaîne girdiği bilinmektedir. Hangi dönemde gerçekleştiği kesin olmamakla birlikte, bunlardan birinde yaşadığı olağanüstü bir hâl Dîbâce'de zikredilir.<sup>146</sup> Mevcut veriler, onun münzevî bir mizaca sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Devlet erkânının teveccühüne iltifat etmemiş, kendisine sunulan dünyevî imkânları reddetmiştir. Hayâtının bu üçüncü evresine (Hicaz'dan Mısır'a dönüşüne) kadar şöhret kazanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak dönüşünden sonra, hem şiirleri hem de istiğrak halleriyle dönemin önde gelenlerinin dikkatini çekmiştir. Bu isimlerden biri de Melik Kâmil'dir.

Melik Muhammed Kâmil(1218-1238)<sup>147</sup>, edebî sanatlara olan ilgisi sebebiyle huzûrunda bu sanatta mâhir kimseleri toplardı. “Yâ” kâfiyesi ile yazılmış

<sup>144</sup> Dîbâce, 24-25; *Keşf*, 44-46; Nâblusî, bu kısmı şerh ederken şu hadis-i şerifleri aktarır: “Sahîh-i Müslim'den “İbn-i Mes'ud (Radiyallahû anh) rivâyet ettiğine göre, Resûlullah şöyle buyurdu: “Şehidler ruhları, Allah katında, yeşil kuşların içlerine girerler, gündüzleyin Cennette istedikleri gibi gezerler. Sonra Arşın altında bulunan kandillerde barınırlar.” İmâm Ahmed, Ebû Dâvûd, Hâkim, Beyhâkî, İbn-i Abbâs (Radiyallahû anh)'dan rivâyet ettiklerine göre, Peygamber (Sallallâhû Aleyhi ve Sellem) şöyle buyurdu: «Uhud'da, arkadaşlarınız vurulduğu zaman, Allah onların ruhlarını yeşil kuşların içine koydu. Gündüz Cennette gezinirler. Cennet meyvelerinden yerler. Sonra Arşın altında asılı olan altın kandillerin içinde barınırlar.»

<sup>145</sup> Dîbâce, 25; *Keşf*, 46 vd.

<sup>146</sup> Erbaînde yaşadığı sıradışı hâli Şeyh Ali, dayısından rivâyetle aktarmaktadır: “Şeyh, erbaînin son günlerinde bulunduğu sırada nefsinin buğdaydan yapılan bir tür çörek (herîse) istediğini anlatır. Erbaînden çıkmasını bir iki gün kala bu şiddetli isteğine engel olamaz ve ilk lokmayı ağzına götürdüğü vakit kubbenin duvarlarının yarıldığını ve arasından genç güzel yüzlü, iyi görünümlü, beyaz elbiseli, hoş kokulu birinin çıkarak, “yazıklar olsun sana” der. Bunun üzerine elindeki lokmayı almadan bulunduğu yeri terkeden İbnü'l-Fârız, seyahata çıkar ve kırk güne ek olarak on gün daha oruç tutarak nefsini terbiye etti.” Bkz. Dîbâce, 10; *Keşf*, 87.

<sup>147</sup> Melik Kâmil, Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil'in büyük oğludur. Devrinin şâirlerini imtihana tâbi tutacak kadar şiir ve edebiyata hâkim olduğu, kendisinin de şiir yazdığını kaydedilmektedir.

beyitleri okumayı seven Melik Kâmil, huzûrunda bulunanlardan bu güç kâfiye ile yazılmış beyitler okumalarını istemiş, on beyitten fazla okunamadığını görünce, elli beyitlik tek bir kasîdenin bu kâfiyede yazıldığını söyleyerek bizzat okumuştur. Huzûrda bulunan Kadı Şerefüddin ise sâkin “yâ” kâfiyesi ile yazılan yüz elli beyitlik bir kasîdenin bulunduğunu belirtmiş ve bu şiirin İbnü'l-Fâriz'a âit olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine Sultan, onun nerede yaşadığını merak ederek ona ulaşmak istemiştir. İbnü'l-Fâriz'ın önce Hicaz civârında, şimdilerde ise Mısırdaki el-Ezher Câmii'nin hitâbet bölümünde mukîm olduğunu öğrenince de ona bin altın dinâr göndermek istemiştir. Fakat Kâdî, Şeyh'in altın kabûl etmeyeceğini belirtmiştir. Sultân yine de bin altın dinârı İbnü'l-Fâriz'ı ziyâret etmesi için, Şerefüddin Mâlik'le göndermiştir. Ezher Câmii kapısında duran İbnü'l-Fâriz, Şerefüddin Mâlik'i görünce: “Ey Şerefüddin Mâlik, beni sultânın meclisinde mi hatırlarsın? Git ve dönme! Beni bir sene bulamayacaksın.” diyerek onu geri çevirmiştir. Kâdî, bu durumu Sultân'a aktardığında Melik Kâmil, kendi zamânında ve beldesinde yaşayan böyle büyük bir zâtı ziyâret etmek istemiştir. Melik Kâmil, ulemâdan oluşan bir heyet ile birlikte Ezher Camii'ne yönelmiş; ancak İbnü'l-Fâriz onların gelişini hissederek, câminin başka bir kapısından çıkar ve liman şehri İskenderiye yakınlarında el-Menâr<sup>148</sup>'da bir süre kalır. İskenderiye'den hasta bir şekilde dönen İbnü'l-Fâriz'ın rahatsızlığı Melik Kâmil'e ulaştırıldığında Sultân, mihmândârı Fahrüddin Osman el-Kâmil aracılığıyla, kendi annesinin kabri yanında, el-İmâmü's-Şâfiî'in kubbesi altında, İbnü'l-Fâriz için bir kabir yaptırmayı teklif etmiş, fakat o bu öneriyi kabûl etmemiştir. Sultan, sadece kendisi için bir anıt mezar yapılmasına izin vermesini istemiştir de, İbnü'l-Fâriz buna da müsaade etmemiştir.<sup>149</sup>

İbnü'l-Fâriz, yaşadığı dönemde devlet ricâli tarafından taltif edilmiş ve îtibâra mazhâr olmuştur. Onun şiirleri hakkında yaşadığı dönemde şiirleri hakkında olumsuz bir tartışmanın olmadığı gibi, çağdaşları tarafından da dâima müsbet bir şekilde anılmıştır. Ancak vefâtından sonraki asırlarda, Kadı Muhammed ibnü's-Şihne (890/1485), Kadı İzzüddin el-Kinânî (876-1471), İbrâhim el-Bikâî (ö. 885/1480) gibi bâzı âlimler İbnü'l-Fâriz'a ve vahdet-i vücûda karşı çıkmış, İbn Arabî gibi İbnü'l-Fâriz'ı da tekfir etmişlerdir. Özellikle Bikâî tartışmayı alevlendirerek hem şâiri hem de taraftarlarını inançları sebebiyle itham etmiş, İbnü'l-Fâriz'ı öven veya onun velî olduğunu iddia eden kişilerin, câhil, sapık, ya da zındık olduklarını ileri sürmüştür. Bu tutum sûfi çevrelerin tepkisini çekmiş, birçok âlim şâiri açık bir şekilde savunmuştur. Hattâ bâzı âlimler, Bikâî'yi tekzip

Detaylı bilgiler için bkz. M. Serdar Bekâr, 'el-Melikü'l-Kâmil', DİA, XXIX, 2004, 68-70.

<sup>148</sup> El-Menâr, Nâblusî'ye göre İskenderiye'de bulunan bir dağdır. M. Hilmî ise el-Menâr'ın, İbn Cebîr'in ölçülerini verdiği ve yüksekliği 150 zira' olan en yüksek mescit olma sıfatıyla, insanların teberrüken burda namaz kıldıkları bir mescit olduğu bilgisini aktarır. Bkz. Hilmî, s. 52-53.

<sup>149</sup> Dibâce, 34-35; Keşf, s. 82-85.

eden risâleler ve İbnü'l-Fâriz'ı öven şiirler yazmışlar, bu şiirleri şeyhin türbesine asarak, herkesin okumasını sağlamışlardır.<sup>150</sup> Zühdü ve takvâsıyla da tanınan İbn Kutluboğa da, İbnü'l-Fâriz'ın “Kasîde-i Tâiyye”si üzerinde meydana gelen tartışmalar sırasında Muhibbüddin İbnü's-Şihne ve Burhâneddin el-Bikâî gibi birçok âlimin İbnü'l-Fâriz'ı küfürle itham etmesine karşın, Kâfiyeci (ö. 879/1474)<sup>151</sup>, Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)<sup>152</sup>, Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbnü'l-Gars (ö. 894/1489) ile birlikte İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) da onu savunmuştur. Hattâ bu yüzden İbn Kutluboğa, öğrencisi Bikâî'nin insafsız hücûmlarına mâruz kalmıştır.<sup>153</sup> Ayrıca, İbnü'l-Gars (ö. 894/1489) da Bikâî'nin İbnü'l-Fâriz'ın “el-Kasîdetü't-tâiyye”sinde ortaya koyduğu görüşlerine yönelttiği tenkitlere müstakil bir eserde cevap vermiştir.<sup>154</sup>

Eyyûbî hânedânı sultanlarından Melik Kâmil'in İbnü'l-Fâriz'a gösterdiği ilgiye değinen Mustafa Hilmî, Bikâî'nin İbnü'l-Fâriz'ı tekfir ettiği hususları uzun uzadıya incelemiş ve şu sonuca varmıştır: “Eğer Bikâî'nin tenkidleri sahih olsaydı Sünnî Sultan Kâmil'in İbnü'l-Fâriz ile görüşmek istemesi mümkün olmazdı.”<sup>155</sup> Gerçekten de Eyyûbî hânedânı, Mısır'ın Şîî eğilimli yapısını Sünnileştirmeyi amaçlayan bir politika izlemiştir. Dolayısıyla, iddia edildiği gibi küfür ve dalâlette olduğu öne sürülen bir kimseye Sultânın iltifat göstermesi akla uygun olmadığı gibi, bu iddiaların o dönemde kabûl görmediğini de ortaya koymaktadır.

### İbnü'l-Fâriz *Dîvânı*

İbnü'l-Fâriz *Dîvânı*'nın Şeyh Ali tarafından derlenen ile onun öncesinde istinsah edilen nüshalarında yer alan kasîde sayıları farklılık göstermektedir. Arberry, h. 691 târihli *Dîvân*'ın en eski nüsha olduğunu ve bu nüshanın da Chester Beatty koleksiyonunda yer aldığını iddia etmiştir.<sup>156</sup> 691-705/1292-1302

<sup>150</sup> Homerin, “Memlûkler Döneminde Süfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, (trc. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, sy. I, yıl 2002, s. s. 261-263.

<sup>151</sup> Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan “Kâfiyeci” lakabıyla tanınmıştır. Bkz. Hasan Gökbulut, “Kâfiyeci”, *DİA*, XXIV, s. 154-155.

<sup>152</sup> “Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, Ensârî, Memlûk sultanları Kayıtbay ve Kansu Gavri'nin yanlış uygulamalarını kendilerinin de hazır bulunduğu hutbelerinde eleştirmekten çekinmeyen, takvâ sahibi, ibadete düşkün, tasavvuf ehli bir âlimdi. Şa'rânî, Ensârî'nin elinden hırka giydiğini, kendisine yirmi yıl hizmet ettiğini, onu hiçbir zaman gaflet halinde ve boş işlerle meşgul görmediğini belirtir. Burhâneddin el-Bikâî'nin İbnü'l-Fâriz ile Muhyiddin İbn Arabî'yi tekfir ettiği sırada sultanın ulemâdan görüş istemesi üzerine birçoğu aleyhte görüş bildirirken Ensârî onların velî olduklarına dâir fetva vermiştir.” Bkz. Ahmet Özel-Cengiz Kallek, “Zekeriyâ el-Ensârî”, *DİA*, XLIV (44), s. 212-215.

<sup>153</sup> Talat Sakallı, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, XX, s. 153.

<sup>154</sup> Kemâl Yıldız, “İbnü'l-Gars”, *DİA*, XXI, s. 49.

<sup>155</sup> Mustafa Hilmî, *İbnü'l-Fâriz ve'l- hubbu'l-İlâhî*, s.125

<sup>156</sup> Bkz. A. J. Arberry, *The Mystical Poem of Ibn al-Fârid*, (Chester Beatty Monographs No. 4), London, 1952.

târihli *Dîvân* nüshasında sâdece on beş kasîde yer alır. Sıbt İbnü'l-Fâriz (Şeyh Ali)'ın *Dîvân* Dîbâcesi de bu târihler arasındaki nüshalarda yer almamaktadır. Şeyh Ali, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ının nüshalarını yazan kişilerin *Dîvân*'da yer alan bâzı kelimeleri bilmediklerinden, yanlış çoğalttıklarını ve cinaslı ifâdeleri asıl mânâlarından çıkartmış olduğunu belirterek,<sup>157</sup> *Dîvân*'ı derleme gereği duymuştur. Bununla birlikte, Şeyh Ali'nin Dîbâce'sinin yer aldığı nüshalarda yer alan kasîde sayısı yirmi dördtür. Müellif nüshası tespit edilemeyen *Dîvân*'ın, Dîbâce'li ve Dîbâce'siz nüshaları arasındaki ihtilaflara ilişkin tartışmalar güncelliğini korumaktadır.

*Dîvân*'ın tahkik çalışmaları, G. Scattolin<sup>158</sup> ve Abdülhâlık Mahmûd<sup>159</sup> kullandıkları nüshaların ayrıntılı listelerine yer vermişlerdir. Bu iki tahkik dışında da *Dîvân*'ın çok sayıda neşri bulunmaktadır. Beyrût, Kâhire ve muhtelif Arap beldelerindeki baskıların önemli bir kısmı ise daha çok ticârî gâye ile yapılmış görünmektedir.<sup>160</sup>

*Dîvân*'da yer alan kasîdeler, beyitlerin son harfine göre isimlendirilmiştir: *Yâiyye*, *Fâiyye*, *Tâiyye* gibi. Şeyh Ali, dedesinin sülûkünü nazmettiği kasîde olan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*<sup>161</sup> hakkında İbnü'l-Fâriz'ın gördüğü bir rüyâdan bahseder. Buna göre İbnü'l-Fâriz'a rüyâsında Hz. Muhammed: “Ey Ömer, kasîdene ne isim verdin?” diye sormaktadır. O da “Yâ Rasûlullah, *Levâiyhü'l-cenân* ve *revâiyhü'l-cinân* olarak isimlendirdim.” Bu cevap üzerine Hz. Peygamber, “Hayır, onu *Nazmü's-sülûk* olarak isimlendir” demektedir.<sup>162</sup> Bu rüyâ, sâdece *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*'nın isimlendirmesi ile ilgilidir. Öyle görünmektedir ki İbnü'l-Fâriz kasîdelerine husûsî isimler vermekte idi. Ancak yaptığımız incelemelerde, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* dışında, başka bir özel başlığa rastlanmamıştır. Diğer kasîdeleri arasında, *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ*'nın isimlendirilmesindeki nebevî iltifat, beyitlerin ihtivâ ettiği derin anlamlarla ilişkilendirilebilir.

### C. ÇAĞDAŞLARI VE VEFÂTI

İbnü'l-Fâriz, vefâtından dört yıl önce yâni hicrî 628 yılında oğullarıyla birlikte Mekke'de hac için bulunmuştur. Hicaz'da bulunduğu sene, “*Avârifü'l-*

<sup>157</sup> Bkz. Dîbâce, s. 19.

<sup>158</sup> *The Dîwân of Ibn al-Fârîd*, (a critical edition: Giuseppe Scattolin), Le Caire: IFAO, 2004.

<sup>159</sup> *Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. Abdülhâlık Mahmûd), Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 2007.

<sup>160</sup> Gördüğümüz *Dîvân* neşirleri şunlardır: *Dîvân İbni'l-Fâriz*, Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, *Dîvân İbni'l-Fâriz*, 1951; Beyrût: Dâru Sadır, tsz.; *Dîvân İbni'l-Fâriz*, Mısır: Matbaatü'l-meymene, h. 1322; *Dîvân İbni'l-Fâriz*, açıklama ve takdim: Mehdi Muhammed Nâsirüddin, Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye (3. Baskı), 2002; *Dîvân İbni'l-Fâriz*, Kâhire: Mektebetü zahrân, tsz.

<sup>161</sup> *Dîvân*'da iki tâiyye kasîdesi yer almaktadır. Uzun olan kasîde, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*; kısa olan kasîde ise *et-Tâiyyetü's-suğra* olarak isimlendirilmiştir.

<sup>162</sup> Dîbâce, s. 30.

*meârif*"<sup>163</sup> müellifi Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de son hac için Mekke'de idi. Cuma gününe rastlayan ve Irak halkından geniş bir katılımın olduğu o yılki hac mevsiminde Sühreverdî, tavaf esnâsında bir kişi etrâfında fazlaca izdiham oluştuğunu görmüş, kim olduğunu merâk etmiştir. Şeyh Alî, Harem-i Şerif'te İbnü'l-Fârız ile Sühreverdî arasında geçen olayı şöyle anlatmaktadır: *Sühreverdî bir gün tavafta büyük bir kalabalık görür. O esnâda İbnü'l-Fârız'ın orada olduğu haberini alır ve onu görmeyi arzular. Sonra kendi kendine şöyle der: "Acaba! Ben, Allah katında şu insanların benim hakkımda zannettikleri gibi miyim? Acaba! Bugün sevgilinin huzûrunda anıldım mı?" Tam o esnâda İbnü'l-Fârız belirir ve ona şöyle der: "Ey Suhreverdî! Müjde sana! Üzerindekileri çıkar, sen anıldın ve sendeki eğrilik kaldırıldı."*<sup>164</sup> Bu karşılaşma akabinde İbnü'l-Fârız, oğulları Abdurrahmân ve Kemâleddin Muhammed'e Sühreverdî'ye tarîkinin hırkasının giydirilmesine müsâade eder. Şeyh Alî'ye bunları anlatan Kemâleddin Muhammed, kendisiyle berâber Şihâbüddin Ahmed b. el-Haymî ve Şemseddin'in de İbnü'l-Fârız'ın izniyle hırka giydiğini, ayrıca İbn Acîl el-Yemenî gibi meşâyıhdan zatların da babasının huzûrunda hırka giydiğini bildirir. Hırka giydirmeye merâsiminde, İbnü'l-Fârız "bu bizim yolumuzda yoktur" demiş, ancak ısrarlar sonucu sâdece oğullarına hırka giydirilmesine müsâade etmiştir.<sup>165</sup> Bununla birlikte Sühreverdî'nin şiirlerinde remiz ve mazmûn düzeyinde İbnü'l-Fârız te'sirlerinin görüldüğü, özellikle şarap (hamr) motifinin işlendiği belirtilir.<sup>166</sup>

Sûfî şâirin görüştüğü bilinen diğer isimler arasında: Şihâbüddin Muhammed b. El-Haymî (ö. 685/1286-1287)<sup>167</sup> ve dönemin Kâmiliye Medresesi başkanlığında bulunmuş büyük muhaddis Zekiyüddin Abdül'azîm el-Münzirî (ö.656/1258) zikredilir. İbnü'l-Fârız'ın muâsırları arasında şüphesiz en önemli şahsiyet, Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240)'dir. Onunla fiilen görüşüp görüşmediği husûsunda net bir bilgi bulunmamaktadır. El-Makkarî'nin *Nefhu't-tîb* isimli eserinde, İbn Arabî'nin İbnü'l-Fârız'dan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesini şerhetme

<sup>163</sup> Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Avarifü'l-maarif*, (thk. Edib el-Kemdani, Muhammed Mahmûd Mustafa), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001 [Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Tasavvufun esasları: avarifü'l-maarif tercemesi*, (trc. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul: Erkam yay., tsz.]

<sup>164</sup> Dîbâce, *Dîvân İbnü'l-Fârız* (thk. Abdülhâlik Mahmûd), s. 37.

<sup>165</sup> Dîbâce, 37; *Keşf*, 87-89; Hilmî, *age*, s. 50.

<sup>166</sup> Mustafa Hilmî, *age*, s. 71-72.

<sup>167</sup> Şihâbüddin İbnü'l-Haymî olarak bilinen Muhammed b. Abdulmunîm b. Muhammed b. Yûsûf b. Ahmed Ensârî (602/ 1205- 685/1286) Yemen asıllı bir şâirdir. Mısır'da doğup orada vefât etmiştir. Zamânının bilinen şâirlerinden olduğu ve yazma hâlinde bir *Dîvân*'ı bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, s. 250.

talebi yer alsa da, bu rivâyet dışında iki isim arasında cismânî bir karşılaşmanın gerçekleştiğini doğrulayan bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>168</sup>

İbnü'l-Fârız'ın muâsırlarından olup onunla doğrudan görüşen isimlerden biri de Burhâneddin İbrâhim el-Ca'berî'dir (ö. 687/1288-1289).<sup>169</sup> Abdürrahîm b. Muhammed Mevsîlî (ö. 671/1272)'nin yetiştirdiği talebeler arasında zikredilen<sup>170</sup> Burhâneddin el-Ca'berî'nin İbnü'l-Fârız ile görüşmek için yaptığı yolculuk *Dîbâce*'de müstakil bir başlık altında anlatılmaktadır.<sup>171</sup> *Dîbâce*'nin ikinci kısmı, Şeyh İbrâhim b. Mi'zât b. Şeddâd el-Ca'berî (ö. 687/1288-1289)<sup>172</sup>'nin Ca'ber'den Kâhire'ye yaptığı yolculuğu ve İbnü'l-Fârız ile görüşmesini konu edinmektedir.

Şeyh Alî, Ca'berî'nin dedesinin cenâzesinde bulunduğunu<sup>173</sup> şu şekilde nakleder: Şeyh Buhâneddin İbrâhim Ca'berî, Ca'ber civârında, kendi kendine muhabbette fânî olmanın verdiği hazdan söz ettiği sırada, bir kişinin şimşek hızıyla yanından geçerken okuduğu şu beyiti işittiğini belirtir:

“Bende fânî olmadıkça, bana âşık olamazsın,

*Sûretin bende tecellî etmedikçe de fânî olamazsın.*”

Ca'berî, “bu ancak bir âşığın nefesidir” diyerek, hemen yanından geçen kişiye yetişir ve sorar: “Bu nefes sana kimden erişmiştir?”, bu kişi ise “Bu nefes, kardeşim İbnü'l-Fârız'ın nefeslerindendir” cevabını vermiştir. Ca'berî, İbnü'l-Fârız'ın nerede olduğunu sorunca, “Vaktiyle nefesini Hicaz'dan işitiyordum. Şimdi Mısır taraflarından nefesi gelir. Hâlen hayattadır. Ancak bana, onun vefâtı esnâsında yanında bulunmam bildirilmiştir. Ben şimdi onun yanına gidiyorum” diyerek Mısır taraflarına doğru yola koyuldu. Bu kişinin kokusunu tâkip ederek İbnü'l-Fârız'a ulaştığını söyleyen Ca'berî, vefât vakti yaklaşan Şeyh'e selam

<sup>168</sup> Makkarî, eserinde İbnü'l-Fârız'ın hayatını anlatan Makrîzî'nin rivâyetini aktararak, İbn Arabî'nin İbnü'l-Fârız'dan *et-Tâiyyetü'l Kübrâ* kasidesini şerhetmek için izin istediğini, İbnü'l-Fârız'ın ise *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olarak isimlendirdiğin kitabın onun (mezkûr kasidenin) şerhidir” dediğini iddia eder. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelûsi'r-ratîb*, (thk: İhsân Abbas), II, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968, s. 166. Krş. Hilmî, s. 40-41. Nicholson ise böyle bir karşılaşmanın kesinlikle gerçekleşmediğini düşünür. Bkz. Nicholson, *Studies*, s. 164.

<sup>169</sup> Zâhid, vâiz, hâl, kerâmet ve keşf sâhibi bu zât, İbnü'l-Fârız'ın vefâtı esnâsında hazır bulunmuştur. Bkz. İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (thk. Abdülkâdir el-Arnâûd, Muhammed el-Arnâûd), VII, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1991, s.261-268; *Dîvân İbnü'l-Fârız* (thk. Abdülhâlik Mahmûd), 3. Baskı, Kâhire, 2007, s.39-41; Keşf, 1972, s. 105.

<sup>170</sup> Bkz. Ahmet Özel, “Abdürrahîm b. Muhammed Mevsîlî”, *DİA*, XXIX, s. 488. Ayrıca, “Abdürrahîm b. Muhammed el-Mevsîlî'nin kendi eseri *et-Ta'cîz fî'htisâri'l-Vecîz* üzerine yazmaya başladığı *et-Tatrîz* adlı şerh, öğrencisi Burhâneddin el-Ca'berî tarafından *Tetimetü'l-Tatrîz* adıyla tamamlanmıştır.” Bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Zeyil”, *DİA*, XLIV (44), s. 350.

<sup>171</sup> Bkz. *Dîbâce*, s. 39.

<sup>172</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, I, Beyrût, 1957, s. 114; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (i'tina Sven Dederling), VI, 2. Baskı, Beyrût, 1981, s. 147-148.

<sup>173</sup> *Keşf*, 100-103.

verip huzûruna geldiğini, İbnü'l-Fâriz'ın ise, “Ey İbrâhim, otur yanıma, müjdeler olsun ki, sen Hak Teâlâ'nın velîleri arasındasın” dediğini aktarır.<sup>174</sup>

Burhâneddin el-Ca'berî, İbnü'l-Fâriz'ın vefâtından hemen önce yanında bulunurken şâhid olduğu hâlleri, daha sonra İbnü'l-Fâriz'ın oğluna şöyle anlatmaktadır: Ona göre, ölüm vakti yaklaşınca İbnü'l-Fâriz, cennet bahçelerini müşâhede etmiş ve cennetin ötesindeki makâmı arzuladığını söylemiştir. Bu arzusunu da şu son dizelerinde dile getirmiştir:

إِنْ كَانَ مُزِلِّي فِي الْحَبِّ عِنْدَكُمْ مَا قَدْ رَأَيْتُ مَا فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي

“Eğer, sizin katınızda aşktaki makâmım bu gördüğüm ise, günlerimi zâyî etmişim”

el-Ca'berî, bu sözler üzerine “Bu büyük bir makamdır” deyince, İbnü'l-Fâriz ona şu cevabı verir:

“Ey İbrâhim! Râbi'atu'l-'Adeviyye bir kadın olarak şöyle demiştir: ‘Ey Allah'ım! Senin izzetin hakkı için yemin ederim ki; ben ne senin ateşinden korktuğum için ne de cennetini istediğim için sana kulluk ettim. Sadece senin zâtına olan saygım ve sevgim sebebiyle sana ibadet ettim.’ Bu, benim istediğim makâm değildir. Ben ömrümü O'na ulaşmak uğruna geçirdim.”

Ca'berî, İbnü'l-Fâriz'ın vefâtından kısa bir süre önce bunları söyledikten sonra yüzünde bir tebessüm gördüğünü ve “merâmını gidermiş olarak vefât ettiğini anladım” dediğini nakleder. Ayrıca İbnü'l-Fâriz'ın vefâtı esnasında, onun velî olduğunu bilen bilmeyen pek çok kişinin hazır bulunduğunu, Ca'ber'den Mısır'a gelirken tâkip ettiği o kişinin de kalabalığın arasında yer aldığını belirtir. Hayâtında görmediği bir kalabalığın cenâzede hazır bulunduğunu, keşfinin açılması ile müşâhede ettiklerini anlatan Ca'berî, İbnü'l-Fâriz'ın tabutu üzerinde beyaz ve yeşil kuşların uçtuğunu, Hz. Peygamber'in mukaddes rûhunun enbiyânın rûhları, melekler ve ins/cinden olan evliyânın önünde cenâze namazı kıldırıldığını ve kendisinin de en arka safta bulunduğunu belirtir. İbnü'l-Fâriz'ın vasiyeti üzerine onun kabri başında üç gün durduğunu, bu zaman zarfında aklın îzâh edemeyeceği hallere şâhid olduğunu ifâde eder.<sup>175</sup>

İbnü'l-Fâriz'ın oğlu Kemâleddin Muhammed'in Şeyh Alî'ye anlattığına göre, babasının vefâtından sonra, “saîdü's-süedâ hânkâhı”nın baş şeyhi Şemseddin el-Eykî<sup>176</sup>, berâberinde Şeyh Nureddin en-Nakşevânî ve dönemin sûfî büyükleri ile tâziye için kendisini ziyâret etmiştir. Bu ziyâret esnâsında Şemseddin el-Eykî,

<sup>174</sup> Dîbâce (ed-Dahdah neşri), 13; *Keşf*, 104; *Nefahât*, s. 718-719.

<sup>175</sup> Dîbâce, (thk. A. Mahmûd), s. 40-41; Dîbâce (ed-Dahdah neşri), 13; *Keşf*, 104; *Nefahât*, s. 718-719.

<sup>176</sup> Sadreddin Konevî'nin yetiştirdiği talebelerden biri olduğu aktarılır. Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, (yayına hazırlayan: Said Öztürk), İstanbul: Kitabevi, 1996, s. 26-27.

Sadreddîn-i Konevî'nin yolunu tâkip ettiklerini, Konevî'nin ise İbnü'l-Fârız'ın “*nazmü's-sülûk*” kasidesi ile meşgul olduğunu şu ifâdelerle aktarır: “Şeyhimiz Sadreddin'in meclisinde çeşitli ilim adamlarından söz edilirdi. Bu konuşmalar sonunda da *Nazmü's-sülûk* adlı kasîdeden bir beyit okunur ve anlamı üzerinde durulurdu. Şeyh Hazretleri Farsça olarak o beyit üzerinde acâyip sözler söyler, ledünnî ilimden bahsederdi. Bu derin ve ledünnî ilimleri, ancak zevk ehli olan irfân sâhibi kimseler anlayabilirdi.”<sup>177</sup>

Konevî, Fergânî'nin ilk Farsça *Tâiyye Şerhi* olan *Meşârikü'd-derârî*'ye yazdığı takriz yazısında, 630 yılında ilk defa Mısır'a gittiği vakit İbnü'l-Fârız hayatta olduğunu, ancak kendisiyle görüşme fırsatı bulamadığını belirtmektedir. 643 senesinde Şam'dan tekrar Mısır'a gittiğini, bu kasîdenin hem Mısır'da hem de Şam ve Anadolu diyarlarında ehl-i zevk, fâzilet sâhibi ve mu'teber kimselerce okunduğunu belirtmektedir. Kasîdenin, bütün ilimleri ve Rabbânî hakîkatleri barındırdığını belirten Konevî, şerh edilmesi zor bir metnin şârihi olan talebesinden de övgüyle bahsetmektedir. Böyle zor bir metnin ancak, “meşâyihin iftihârı, âlim ve ârif kardeşim” dediği, Fergânî'nin yapabileceğini söylemektedir.<sup>178</sup>

Sadreddîn-i Konevî'nin müridleri ile yaptığı dersler sonunda “*nazmü's-sülûk*”den beyitleri şerhettiğini anlatan Şemseddin el-Eykî, Konevî'nin bu dersleri Farsça işlediğini, talebelerinden Fergânî'nin ise kasîdeyi önce Farsça, ardından Arapça olarak iki cilt hâlinde şerh ettiğini söyler. Şeyh Alî, Salâhiye Hânkâhı'nın baş şeyhi Şeyh Kerîmüddin'in bu şerhin kendisinde bulunduğunu söylemesi üzerine, bu şerhi aramayı bıraktığını ve ondan bir nüsha aldığını aktarır.<sup>179</sup> Ayrıca Louis Massignon, Âmir bin Âmir el-Basrî'nin *Tâiyye* isimli kasidesi neşrine yazdığı takdimde, İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesinin, Kâhire'de ilk kez hicrî 680 yılında “Saîdü's-süedâ” hânkâhında, Şeyhü'l-meşâyih Şemseddin el-Eykî tarafından ders olarak okutulduğunu aktarmaktadır.<sup>180</sup>

Şeyh Alî, isim belirtmeden şöyle bir rivâyeti aktarır: Melîk el-Mansûr Seyfüddin Kalâvûn es-Sâlihî (ö.689/1290-1291)<sup>181</sup> döneminde, Salâhiye Hânkâhı

<sup>177</sup> *Keşf*, 37; *Nefahât*, s. 716.

<sup>178</sup> “Konevî'nin Takrizi”, Fergânî, *Meşârikü'l-Derârî el-zuhâr fî Kaşf Hakâik Nazm el-Dürer*, tahkik; Celâlüddin Aştîyânî, Meşhed: Encümen-i Felsefe ve İrfân, 1987, s. 5-6.

<sup>179</sup> Dîbâce, s. 28; *Keşf*, 57-59.

<sup>180</sup> Âmir b. Âmie el-Basrî, *Tâiyye*, (Şerh ve ta'lik: Abdülkâdir el-Mağribî), Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî, 1948, Louis Massignon Takdîmi.

<sup>181</sup> Memlûk sultanlarındandır. Lakabı Melik Mansûr'dur. Mısırdaki Kalavun hânedânı 678/1279-689/1290 târihleri arasında hüküm sürmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Makrîzî, *el Hutat*, III, s. 378-388.

meclisinde Kadı Takıyüddin Abdurrahmân İbn Bintü'l-Eaz ( ö. 695/1296)<sup>182</sup> Şemseddin Muhammed el-Eykî'ye şöyle söylemiştir: “Sen sûfilere İbnü'l-Fâriz'ın “*Nazmü's-sülûk*” isimli kasîdesi ile iştigâl etmelerini emrediyorsun. Ancak bu kasîdede “hulûl” fikrine meyilli ibâreler bulunmaktadır.” Bu sözlü tenkid üzerine el-Eykî: “Allah seni, beni cezâlandırdığı şeyle cezalandırsın” diyerek bedduâ etmiştir. Nitekim Mansûriyye Devleti'nin sonlarında, bir isteği sebebiyle İbn Bintü'l-Eaz vezirlikten azledilmiş ardından Eşrefiyye Devleti döneminde kadılıktan da azledilmiştir. Bir müddet hapsedildikten sonra kendisine bozuk îtikad ve fâsık fikirler nisbet edilmiştir.<sup>183</sup> Dîbâce'de meçhul kalıpta [بحكى] bunu aktaran Şeyh Alî, rivâyette bulunan kişinin bu olayı gördüğünü ve yıllar sonra İbn Bintü'l-Eaz, tüm bu sıkıntılardan kurtulunca, onun yanında Muhaddis Şeyh Sâdullah el-Hârîsî el-Hanbelî ile berâber bulunduğunu anlatır. Ve, şöyle devam eder: “*Hüsni-âkîbet ve selâmete erdiği için Allah'a hamd ve şükrettiğini duyduk. Ben de ona Şeyh Şemseddin el-Eykî ile aralarında geçen hâdiseyi hatırlattım. İbnü'l-Fâriz ve Şeyh Şemseddin el-Eykî'yi nasıl hulûl ile ithâm ettiğini, hâlbuki onların bundan berî olduklarını söyledim. Kasîdesinde hulûl fikrinden kendini tenzih ettiği halde hulûla meylettiği nasıl tasavvur edilebilir?*” Bu meçhul kişi daha sonra “*et-Tâiyyetü'l-kübrâ*”dan okuduğu yedi beyitle<sup>184</sup> İbnü'l-Fâriz'ın “hulûl” fikrine sâhip olmadığını ortaya koyar. İbnü'l-Fâriz'ın beyitlerini çocukluğunda ezberlediğini söyleyen İbn Bintü'l-Eaz, okunan beyitleri ilk kez duyduğunu söyler. Allah'tan af dileyerek bu meçhul şahsın söylediklerini kabûl eder.<sup>185</sup>

Oğlu Şeyh Kemâleddin'in anlattıklarına göre İbnü'l-Fâriz son derece hassas rûhlu bir kimseydi. Her güzel şeyin arkasında ilâhî güzelliğin yansımaları görür ve bu güzellikler onu derinden etkilerdi. Özellikle duyduğu seslerin, nağmelerin ve şiirlerin tesîrinde kalırdı. Nîl nehri kenarında çamaşır yıkayanlardan duyduğu bir beyitten, bir cenâzedeki ağıttan, bekçilerin çaldığı çanların seslerinden dahi etkilenir ve çoşardı.<sup>186</sup>

Şeyh Alî, İbnü'l-Fâriz'ın zaman zaman kendinden geçip hayret ve dehşet içinde gözlerini belli bir noktaya diktiğini, söylenenleri duymadığını, yanındakileri görmediğini, yiyip içmediğini, uyumadığını; bu hâlin bâzen on

<sup>182</sup> İbn Tagriberdi, *el-Menhelî's-sâfi ve'l-mustevfî ba'de'l-vâfi*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), IX, Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2002, s. 105.

<sup>183</sup> Dîbâce, 7; *Kesf*, 65-67; *Dîvân İbnü'l-Fâriz*, (tahk: Abdül'hâlik Mahmûd), Kâhire, 2007, s. 30.

<sup>184</sup> Bu beyitler “hulûl” konusunun yer aldığı üçüncü bölümde açıklanacaktır. [*et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* 279-285]

<sup>185</sup> Dîbâce, 8; *Kesf*, 69-70.

<sup>186</sup> Şeyh Ali, Dîbâce, s. 1,13; İbnü'l-İmâd, V, s. 152; Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Fâriz”, *DİA*, XXI, s. 41.

gün, hattâ daha uzun süre devam ettiğini nakleder.<sup>187</sup> Bu gaybet hâlinin sona ermesinden sonra “*nazmü’s-sülûk*” kasîdesinden beyitler okur<sup>188</sup> bir hafta on gün kadar süren cezbe ve gaybet hâlinde sonra otuz, kırk veya elli beyit miktârı “tâ” kafiyeyle şiirini nazmederdi. Bu süreç, yeniden aynı hâli yaşayana kadar böyle devam ederdi.<sup>189</sup>

İbnü’l-Fârız, aşk, cezbe ve muhabbet yolunda sülûk eden sûfilerdendir. Bununla berâber, ibâdet, riyâzet ve sâlih amel gibi konulardaki hassasiyetini beyitlerinde görmek mümkündür. Tasavvufî konuları îzah ederken âyet ve hadislerle sıklıkla atıflarda bulunmuş, ehl-i sünnet çizgisini tâkip etmiştir. Vefâtından sonra çeşitli ithamlara mâruz kalmış olsa da, yaşadığı dönemin ulemâsı ile aralarında bir ihtilâf görülmemektedir.

#### D. VEFÂTINDAN SONRA İBNÜ’L-FÂRİZ

Vefâtının ardından İbnü’l-Fârız *Dîvân*’ı, özellikle İbn Arabî takipçileri tarafından kabul görmüştür. Ekberî gelenek içerisinde şerhedilen beyitleri, varlık ve insan meselelerini ele alan birçok eserin temel referans kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Sadreddin Konevî ve talebelerinin, İbnü’l-Fârız’ın ailesine tâziye ziyâretinde bulunması, onun İbn Arabî mektebi içerisinde benimsendiğinin açık bir göstergesidir. Osmanlı düşünce dünyasına etkisi ise daha çok Dâvûd Kayserî’nin *et-Tâiyyetü’l-kübrâ* ve *Hamriyye* kasîdesi üzerine yaptığı şerhler aracılığıyla olmuştur.

Osmanlı devleti’nin Mısır’a yerleşmeye başladığı 924/1517 senesi ramazan ayında, Kâhire’nin yedi mekânında teberrûken Kur’ân tilâveti yapılması emredilmişti. Bu mekânlardan biri de, İbnü’l-Fârız’ın kabriydi.<sup>190</sup> Ali Mübârek Paşa (ö. 1893 ), yirmi ciltlik meşhur eseri *el-Hıtatü’t-tevfikıyyetü’l-cedîde li-Mısri’l-Kâhire*’de İbnü’l-Fârız’ın kabri hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: İnâl el-Alâî el-Eşref zamânına kadar kabir ne duvarlarla ne de parmaklıkla çevrilmişken, 1173/1759 yılında taş kubbe inşa edilmiş, üzerinde “dâliyye” işlemeleri bulunan bu yapı minâreli olup iç kısmı siyâh ve yeni taşlarla, ayrıca sedef kakmalı bir şekilde düzenlenmiştir.<sup>191</sup>

Evliyâ Çelebî, Mısır’da bulunan tekkelerde yapılan mevlidleri anlattığı bölümde “Evsâf-ı Mevlid-i Şeyh Ömer İbnü’l-Fârız” başlığı altında şunları

<sup>187</sup> *Kesf*, 60.

<sup>188</sup> *Kesf*, 62.

<sup>189</sup> *Kesf*, 64.

<sup>190</sup> Hilmî, *age*, s.130.

<sup>191</sup> Mübârek Ali Paşa, *el-Hıtatü’t-tevfikıyyetü’l-cedîde li-Mısri’l-Kâhire*, V, Kâhire: el-Matbaatü’l-kübrâ el-Emîriyye Bülâk, h. 1305, s. 59-60. Kabrin yapımı, onarımı ve son tâdilâtı hakkında bkz. M. Hilmî, *age*, s.54-55.

aktarır: “Mısırın cânib-i cenûbunda Cebel-i Cûşî dâmeninde bir âsitâne-i azîmdir. Yılda bir kerre Mevlid olup iki yüz bin âdem cem' olur. Ulemâ-yı Mısır'ın cümlesi bu kavle müttetiklerdir. Kim ol gün anda ervâh-ı Rasûlullah hazır derler. Zîrâ ol Mevlid mahallinde câmi' içinde nûr berk urur. Gayri câmilere mahsûs değildir. İllâ Ömer İbnü'l-Fâriz câmiine mahsûsdur. Ve bu Mevlide mutaazzım ve mütekebbir kimesne varamaz. Varırsa ol âsitânenin muhibbidir. Cümle fukarâ ve gurabâ ve mesâkîn ve budalâ ve melâmiyyûndan kimesneler varır. Ve ol günde nice kimesneyi keşif kerâmet ızhâr ider.”<sup>192</sup>

Kâtip Çelebi'nin Osmanlı düşünce hayâtında önemli bir etki sâhibi olan eseri *Keşfü'z-zünûn*'da İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ına şu şekilde yer verir: “*Hasan el-Bûrînî* bu eseri şerhetti. Bu zât 1024 yılında vefât etmiştir. Bu şerhe el-Bahrü'l-fâidu fî şerhi *Dîvân İbni'l-Fârid* adını vermiştir. Bu şerhte anlatıldığına göre kendisi *Şeyh Celâlî'd-dîn es-Süyûtî'nin Sâiku'l-Ez'ân* [*Yâiyye kasîdesi'nin ilk beyitidir*] şerhi ni bir kimseden duyması dışında herhangi bir şerhi tanımamıştır. Fakat ben ne baktım ne de incedim.”<sup>193</sup> Taşköprüzâde ise Osmanlı ilimler tasnifini ortaya koyduğu önemli eseri *Mevzuâtü'l-ulûm*'da “ilm-i devâvîn” kısmında İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ından bahseder. Bu kısımda İbnü'l-Fâriz'a dâir kısa bilgilere de yer vermektedir. Taşköprüzâde'ye göre *Dîvân* “*gâyet latîf ve üslûbu râik*”<sup>194</sup> ve zariftir. *Tarîkat-ı fukara mezhebine sâlik ve memâlik-i tevhîd ve irfâna vâsıl ve mâlik idi. 600 beyit miktarı kasîdesi vardır ki onların ıstîlâhat ve menâhicini müstemildir.*”<sup>195</sup>

İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı, *Fusûsu'l-Hikem* gibi okutulmuş, icâzetler verilmiştir. *Tibyân* müellifi Harîrî-zâde<sup>196</sup> Şeyh Muhammed Nûrî'l-Arabî'den hem İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *Risâletü'l-Ehadiyye* eserlerini, hem de İbnü'l-Fâriz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*'sını okuması ve ardından hilâfet icâzeti alması<sup>197</sup> buna misal getirilebilir.

<sup>192</sup> *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi; Mısır, Sudan, Habeş (1672-1680)*, X, İstanbul, 1938, s. 469 vd.

<sup>193</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, İstanbul: Türk Târih Vakfı yay., 2007, s. 634.

<sup>194</sup> Sâde, saf, hâlis demektir. Bkz. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, III, s. 2550.

<sup>195</sup> Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Mevzuâtü'l-ulûm*, I, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313, s. 277.

<sup>196</sup> Harîrî-zâde'nin hayâtı ve eserleri hakkında daha bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, c.1, s. 155-157; a.mlf. *Kibâr-ı Meşâyıhdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul, 1316, s. 52-53; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 2305-2309, c. 3, s. 84-85; Yakup Çiçek, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayâtı, Eserleri ve Tibyânı Vesâili'l-hakâik fî beyânî selâsili't-tarâik Muhtevâsı-Kaynakları*, Öğretim Üyeliği Tezi, Marmara Ün. İlahiyat Fak., İstanbul, 1982; a. mlf., “Harîrîzâde”, *DİA*, XVI, s. 192-193.

<sup>197</sup> Bkz., Türer, Osman, “Harîrî-zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dâir Bir Risâlesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi Men Talebenî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, “İbn Arabî” özel sayısı - II, s. 38.

İbnü'l-Fârız'ın şiirleri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözleri ve Ferîdüddin Attâr'ın şiirleriyle aynı şekilde ilâhî aşkın tezâhürlerini yansıtır. Mutlak cemâlin etkisiyle kendinden geçen şâir, her şeyi “hakîkî sevgili”den görür. Bâzen fenâ<sup>198</sup> hâlinde ikiliği kaldırarak varlığın yalnızca O'ndan ibâret olduğunu dile getirir, bâzen de ittihaddan söz eder. Süleyman Uludağ'a göre bu ifâdeler, kozmolojik bir varlık anlayışını ifâde etmeyip mânevî hâlin etkisiyle söylenmiş sözlerdir. Bu hâl içinde sevenle (muhibb) ile sevilenin (mahbûb), temâşâ edenle edilenin geçici olarak bir kabul edilmesi söz konusudur. Şathiyeleleri de iddialı sözleri de bu hâlin tezâhürleridir.<sup>199</sup>

“*Nazmü's-sülûk*” (*et-Tâiyyetü'l-kübrâ*)'da yer alan yüksek ilmî işâretler, zâhitlere sülûk yolunda rehberlik edecek niteliktedir.<sup>200</sup> Dîbâce'de de vurgulandığı üzere, *Dîvân*'da yer alan kasîdeler arasında *Nazmü's-sülûk*, İbnü'l-Fârız'ın Rabbânî fütûhâtının gizlendiği bir semboller hazînesidir.<sup>201</sup> H. III. yüzyılda Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn-ı Mısırî gibi sünî çerçevede kalan sûfilerin ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sınırları zorlayan sûfilerin ilâhî aşka dâir fikirleri her ne kadar İbnü'l-Fârız'dan çok öncelere kadar uzansa da, İbnü'l-Fârız'ı diğerlerinden ayıran temel fark, Abdurrahmân Câmî<sup>202</sup> ve Mevlânâ'da olduğu gibi şâirliği sûfî kimliğinin gölgesinde kalmaması, bilakis tasavvufî düşüncelerini daha da derinleştiren ve hattâ diğer yönlerine baskın çıkan bir nitelik kazanmış olmasıdır.<sup>203</sup> Osmanlı döneminde yaşamış pek çok düşünür, İbnü'l-Fârız'ın sûfî şiirlerini tasavvufî ıstılahları izah ederken sıklıkla alıntılamaşlardır.<sup>204</sup> İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinde, özellikle *Tâiyye* beyitlerinde yer

<sup>198</sup> Şuûr hâlinin olmaması, mâşukta istihlâk hâli, zemmedilen sıfatların kalkması, beşerî sıfatlardan arınıp ilâhî sıfatlar ile vasıflanmasıdır. Bkz. Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, Beyrût: Daru Sadr, tsz., II, s. 1291-1292.

<sup>199</sup> Türkçede İbnü'l-Fârız hakkında kapsamlı bilgiler veren ilk kaynak *DİA*'nın ilgili maddesidir. Bkz. Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Fârız”, *DİA*, XXI, s. 41. Ayrıca İbnü'l-Fârız ve *Dîvân*'ı üzerine yapılan doktora tezi çalışması bu bağlamda incelenebilir. Bkz. Y. Serâceddin Baytar, “İbnu'l-Fârid Hayâtı ve *Dîvân*”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, SBE, 2008.

<sup>200</sup> Dîbâce, 13; *Keşf*, 109.

<sup>201</sup> *Keşf*, 110.

<sup>202</sup> Nûreddin Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) hayâtı hakkında detaylı bilgiler için bkz. Ömer Okumuş, “Câmî”, *DİA*, VII, s. 94-99. Ali Asgar Hikmet, *Câmî Hayâtı ve Eserleri*, Çev. M. Nuri Gencosman, 4. bs. İstanbul 1994; Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, (nşr. Muderris-i Gilânî), “Mukaddime”, Tahran 1337/1958; Câmî, *Dîvân-i Kâmil*, nşr. Hâşim Razî, “Mukaddime”, Tahran 1341/1962.

<sup>203</sup> M. A. Yekta Saraç, “Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları”, *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXX, İstanbul, 2003, s. 449.

<sup>204</sup> İbnü'l-Fârız beyitleri geniş bir coğrafyada ve te'lif edildiği târihten itibaren aktarılmıştır. Bu eserlere birkaç misal olarak: Molla Fenârî'nin *Misbâhü'l-üns*, Harîrizâde'nin *Feyzu'l-mugnî* ve Ni'metullah Nahcivânî'nin *Hidâyetü'l-lhvân* adlı risâlelerinde, aşk ve muhabbet konularına yer verilirken İbnü'l-Fârız beyitlerine atıfta bulunulur. Molla Fenârî, Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserine yaptığı şerhte özellikle Fergânî'nin açıklamalarını kullanır. Bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran, 1374 hş; Nahcivânî'nin mezkûr eserinin tercümesi ve kısa bir değerlendirmesi için Bkz. Orkhan Musakhanov, Ni'metullah Nahcivânî'nin *Hidâyetü'l-lhvân*'ı

alan *Vücûd*, *Şühûd*, *Zât*, *nefs* ve *ruh* kavramları, anahtar terimlerdir. Onun şiirleri, *sekr* ve *sahv* hâlleri arasında gidip gelen rûhun coşkunu ve aşkın ifâdeleridir.

## E. İBNÜ'L-FÂRİZ ÜZERİNE YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR

İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvânı*'na olan ilgi, XVIII. yüzyıla kadar daha çok edebî ve sûfî nitelikte şerhlerle devam ederken, batı dillerine yapılan tercümelerin XIX. yüzyılda başlamış olduğu görülmektedir. İbnü'l-Fâriz üzerine yapılan akademik çalışmalar ise XX. yüzyılın ilk çeyreğinde müstakil araştırmalar şeklinde ortaya çıkmaya başlamıştır.

*Dîvân*'ın ilk neşri, Dimaşklı iki edîbin—Bûrinî (ö. 1024/1615) ve Nâblusî (ö. 1143/1731)—şerhlerinden iktibaslarla hazırlanan ve Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah el-Lübnânî tarafından 1853'te Marsilya'da yayımlanan baskıdır.<sup>205</sup> Eserin h. 1310 yılında Kâhire'deki neşrinde ise sayfa kenarlarında Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhine yer verilmiştir.<sup>206</sup> İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ı tam hâliyle Avrupa dillerine ilk kez, Marsilya baskısından bir yıl sonra, 1854 yılında Alman müsteşrik Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.<sup>207</sup> R. A. Nicholson'a göre bu tercüme *Dîvân*'ın 'önemsiz ve değersiz bir özeti' niteliğindedir.<sup>208</sup> Nicholson, *Tâiyye* kasîdesinin ancak şerhlerle tercüme edilebileceğini vurgulayarak Hammer'in Almanca kâfiyeye uyarlama ısrarının bu tercümeyi başarısız kıldığını ifâde etmektedir.<sup>209</sup> Nicholson alaycı bir biçimde, "*Tâiyye*, Hammer tarafından tercüme edilmekle talihsizliğe uğramıştır" ifâdesini

---

(metin, tercüme ve inceleme), (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2011. [Ni'metullah Nahçıvânî, *Hidâyetül İhvan: Süflilerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*, (çev. Orhan Musakhanov), İstanbul: İlkharf yayınevi, 2013] Harîrîzâde için bkz. Osman Türer, "Harîrî-zâde'nin, Sülûk-ü Münî Mertebelerine Dâir Bir Risâlesi: Feyzu'l-Mugnî min Surri Hadîsi men Talebenî", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbn Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009, s. 37-51; Ayrıca, Osmanlı son dönemi mutasavvuf ve şâirlerinden Ahmed Sâfî Bey tarafından kaleme alınan on sekiz ciltlik *Sefînetü's-Sâfî* isimli eserde de İbnü'l-Fâriz beyitleri yer almaktadır. Bkz. Necdet Tosun, "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefînetü's-Sâfî", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 177-190.

<sup>205</sup> Aynı eser daha sonra Kâhire'de bulunan 1279 /1862 yılında Kasteliyye, 1289/1872'de Bulak Matbaasında, 1306/1888'de yine Kâhire'de bulunan Şerefiye Matbaasında, 1310 yılında Hayriyye, 1320 yılında el-Matbaatü'l-Ezheriyye'de neşredilmiştir.

<sup>206</sup> Bkz. *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, (haz. Rüşeyd b. Gâlib), Kâhire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1310. Eserin sayfa kenarlarında "*et-Tâ'îyyetu'l-Kubrâ*" kasîdesinin Abdurrezzâk el-Kâşânî tarafından yapılmış *Keşfu'l-Vucûhi'l-Ğurr li Ma'âni Nazmi'd-durr* isimli şerhi yer almaktadır.

<sup>207</sup> Almanca ilk *İbnü'l-Fâriz Dîvânı* neşri olan bu eser, beyitlerin nesta'lik yazı formuyla birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Das arabische hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fâridh's Tâijet, in Text und Übersetzung zum ersten Male*, Wien, Kaiserl und Königl Hof-und-Staat-druckerei, 1854, pp. xxiv (intr.), 1-70 (trans.and notes), 1-53 (Arabic text).

<sup>208</sup> A. J. Arberry, *The Poem of the Way*, London: Emery Walker Limited, 1952, s. 7; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge at the University Press, 1921, (Preface), V-VII.

<sup>209</sup> Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge at the University Press, 1921, s. 188-189.

kullanır.<sup>210</sup> İtalyan Müsteşrik Carlo Alfonso Nallino (1872-1938) ise Hammer'ın tercümedeki hatâların yanı sıra onun, İbnü'l-Fâriz beyitlerini hiç anlamadığını düşünür.<sup>211</sup> Arberry de Hammer'ın tercümesini, “cesur bir başarısızlık” olarak nitelendirir.<sup>212</sup>

Bununla birlikte, İbnü'l-Fâriz'in çeşitli beyitlerinin Avrupa dillerine aktarımı daha önceki dönemlere kadar uzanır. Örneğin Johannes Fabricius (1608-1653) tarafından 1638'de Latinceye tercüme edilen Arapça metinler arasında İbnü'l-Fâriz'in bazı şiirleri de yer almaktadır.<sup>213</sup> Fabricius'dan sonra İngiliz filolog Sir William Jones (1746-1794), İbnü'l-Fâriz şiirlerini tercüme etmiştir.<sup>214</sup> Arap şiiri antolojileri hazırlayan Fransız müsteşrik Silvestre De Sacy (1758-1838), bâzı İbnü'l-Fâriz beyitlerini Avrupa dillerine aktarmıştır.<sup>215</sup> Silvestre De Sacy'in talebesi Garangeret De Lagrange (1790-1859) de hazırladığı ve İbnü'l-Fâriz'in beyitlerinin de yer aldığı Arap şiiri antolojisi ile Batı literatürüne katkı sağlamıştır.<sup>216</sup> Ayrıca doğu ülkelerine özellikle Müslümanların kutsal mekânlarına (Mekke gibi) yaptığı yolculukları ile tanınan Finlandiyalı Georg August Wallin (1811-1852) İbnü'l-Fâriz beyitleri üzerinde çalışmıştır.<sup>217</sup> Bu seyahatlerden döndükten sonraki birkaç yıl içinde İbnü'l-Fâriz'in bâzı beyitlerini Abdülganî en-Nâblusî'nin şerhi ile kıyaslayarak hazırladığı doktora tezini sunmuş ve Helsinki Üniversitesi, Şarkiyat Literatürü bölümünde araştırmalarına devam etmiştir.<sup>218</sup> Wallin'in çalışması, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı üzerine yapılan şerhlerin batıda bilindiğini göstermesi bakımında dikkat çekicidir.

<sup>210</sup> Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı, 2001, s. 272.

<sup>211</sup> Carlo Alfonso Nallino, “Il poema mistico di Ibn al-Fârîd in una recente traduzione italiana”, in *La rivista degli studi orientali*, Rome, VIII (1919-1920), 1-106, reprinted in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Rome, 1940, vol. 2 pp. 192.

<sup>212</sup> Arthur John Arberry, *The Poem of the Way*, translated, E. Walker, London, 1952, 7.

<sup>213</sup> Bkz. Johan Fabricius, *Specimen Arabicum*, Rostock, Heirs of Johann Richel, 1638; Giuseppe Scattolin, “‘Omer İbnu'l-Fârid ve hayâtuhu's-süfiyye min hilâli kasîdetihî'- Tâ'ıyyetü'l-kubrâ”, *el-Meşrik*, sy. II, Temmuz 1993, s. 376.

<sup>214</sup> Bkz. William Jones, *Poeseos Asiaticae Commentarii*, in *Works*, (ed. Lord Teignmouth), London, 1774 (Leipzig, 1777), vol. IV, 174.

<sup>215</sup> Bkz. Silvestre De Sacy, *Chrestomathie arabe*, Imprimerie Impériale, Paris, 1806, vol. III, 143-174.

<sup>216</sup> Garangeret De Lagrange, “Extraits du diwan du cheïkh Omar ben Fâredh” in *Anthologie arabe*, Paris, 1828, 25-46.

<sup>217</sup> Doğu ülkelerine yaptığı uzun yolculuklardaki gözlem ve tespitlerinin yer aldığı çalışması için bkz. *Travels in Arabia* (1845 and 1848), with introductory material by W.R. Mead, M. Trautz, Cambridge: Falcon-Oleander, 1979.

<sup>218</sup> Bu tez, İbnü'l-Fâriz'in kısa bir kasîdesinin Abdülganî en-Nâblusî şerhi ile kıyaslanarak, şâirin sûfi yönünü inceleyen bir çalışmadır. Bkz. Georg August Wallin, *Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdu'l Ghanyî e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano in lucem edidit*, Helsingforsiae, Litteris Frenckellianis, 1850.

*Dîvân*'ın en önemli kasîdesi *et-Tâiyyetü 'l-kübrâ* 'nın Batı dillerine aktarılması, Hammer'ın Almanca tercümesinden sonra, İtalyan Müsteşrik Ignazio Di Matteo (1872-1948) tarafından da İtalyancaya tercüme edilmiştir.<sup>219</sup> Di Matteo, İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ını, "İbn Arabî düşüncesinin parlak şiirsel formu" olarak görür. Di Matteo'nun 1917'deki *Tâiyye* tercümesinden kısa bir süre sonra, Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), 1919-1920'de bir makâle ile bu tercümeyle eleştiriler sunmuş<sup>220</sup> ve *Tâiyye*'nin İtalyanca tercümesine başlamıştır. Ancak başladığı tercümeyle tamamlamadan vefât etmiş, çalışmayı kız kardeşi Maria Nallino neşretmiştir.<sup>221</sup>

Nallino'dan sonra İngiliz müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), *Tâiyye* ve diğer bâzı kasîdeleri ilk kez İngilizceye tercüme etmiştir.<sup>222</sup> Kuşkusuz Nicholson İbnü'l-Fârız araştırmalarında önemli bir kilometre taşıdır.<sup>223</sup> Nicholson'dan yaklaşık on yıl sonra, 1931'de Fransız müsteşrik Émile Dermenghem, *Hamriyye* kasîdesini Nâblusî şerhiyle birlikte Fransızcaya tercüme etmiştir.<sup>224</sup>

Nicholson ve Nallino ile çağdaş Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939), İbn Arabî'nin *Fusûs*'u gibi, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* dışında *Dîvân*'ın tüm kasîdelerini şerhetmiştir.<sup>225</sup> Osmanlı dönemi şârihlerinden Ankaravî (ö. 1631)'nin *Tâiyye* kasîdesi şerhinden sonra Yiğitoğlu'nun bu çalışması, Türkçe'de yapılan en hacimli İbnü'l-Fârız şerhidir. Müellifin kendi hattı ile te'lif ettiği iki defter hâlindeki eser, Ankara'da bulunan Millî Kütüphanâ'de 06 Hk 1088 numarada kayıtlıdır.

<sup>219</sup> Ignazio Di Matteo, *Ibn al-Fârîd. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tâ'iyyah al-kubrâ*, polycopied autograph, Roma, 1917.

<sup>220</sup> Carlo Alfonso Nallino, "Il poema mistico di Ibn al-Fârîd in una recente traduzione italiana", in *La rivista degli studi orientali*, Roma, VIII, (1919-1920) 1-106. Nallino, Di Matteo'nun İbnü'l-Fârız'ın şiirlerindeki panteist yorumları sert bir şekilde eleştirmektedir.

<sup>221</sup> "Frammento di traduzione dell' "at-Tâ'iyyah al-kubrâ" di Ibn al-Fârîd (vv.1-404)" in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol.II, pp. 346-385.

<sup>222</sup> Reynold Alleyne Nicholson, "The Odes of Ibnü 'l-Fârîd", *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London, 1921, 162-265.

<sup>223</sup> Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* adlı kitabının üçüncü bölümü hâlâ, İbnü'l-Fârız'ın şiir sanatına ve düşüncesine en iyi giriştir.

<sup>224</sup> Émile Dermenghem, *L'éloge du vin (al khamriyya), poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh*, Paris, Les Editions Vega, 1931.

<sup>225</sup> Fevziye Abdullah Tansel, A. S. Yiğitoğlu üzerine yazdığı makâlede, Yiğitoğlu'nun, *İbnü'l-Fârız Dîvânı*'nı şerhettiği bilgisine yer vermektedir. Bkz. XX. Asır Türk Edebiyatının Unutulmaması Gerekli Şâirlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939), *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1977, S. 3, s. 265-282; Yiğitoğlu'nun Millî Kütüphanâ'de 06 Hk 1088/2 (DVD Nr: 1258) numarada yer alan *İbnü'l-Fârız Dîvânı Şerhi* defterlerini incelediğimizde, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasîdesi dışında, *Dîvân*'ın tamamının şerhedildiğini tespit ettik.

Batıda bu çalışmalar devam ederken, Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde 1940 yılında, L. Massignon, Carlo Nallino'nun ve Ebû'l-Alâ el-Afîfî'nin de talebesi Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fârîz üzerine ilk Arapça doktora tezini hazırlamıştır.<sup>226</sup> 1950'li yıllara gelindiğinde Nicholson'ın talebesi Arthur John Arberry (1905-1973), hocasının çalışmasının edisyon, tercüme ve şerhi ile birlikte, İbnü'l-Fârîz çalışmalarına süreklilik kazanmasını sağlamıştır. Arberry, İbnü'l-Fârîz ile ilgili çalışmalara başlamasını iki sebebe bağlamıştır: Birincisi, doğu seyahatlerinden birinde Fergâni'nin *Tâiyye* şerhinin tesadüfen ulaşması; ikincisi ise, Chester Beatty koleksiyonunun (Dublin), Arapça yazma eserler kısmında (Arabic MS 3643) yer alan en eski *Dîvân* nüshası ile karşılaşmasıdır.<sup>227</sup> Arberry'nin araştırmaları İbnü'l-Fârîz çalışmalarında önemli bir merhale oluşturmıştır.

İbnü'l-Fârîz'ın *Dîvân*'ı sâdece edebî-sûfî çalışmalara değil, dil bilimsel açıdan yapılan incelemelere de konu olmuştur. Abdul Majid Tâji Farouki tarafından 1961 yılında *Dîvân*, fonetik yapıya uygun olarak İngilizce neşredilmiştir.<sup>228</sup>

Filistin asıllı Kanadalı araştırmacı Issa J. Boullata, 1981 yılında İbnü'l-Fârîz üzerine bir makâle yayımlamıştır.<sup>229</sup> Bu makâle ile Boullata, İbnü'l-Fârîz'ın biyografisi hakkında temel kaynaklardan biri olan İbnü'l-Fârîz'ın kızından torununun verdiği bilgiler üzerindeki pek çok şüpheyi de ortaya koymuştur.<sup>230</sup>

İbnü'l-Fârîz araştırmalarında kapsamlı çalışmalar yapan iki ismi burada aktarmak gerekir. İtalyan Peder Giuseppe Scattolin (d. 1942) ve Rochester Üniversitesinde hâlen görev yapan Prof. Th. Emil Homerin (1955-2020). Homerin, 2001 yılında neşrettiği İbnü'l-Fârîz'ın hayâtı ve *Dîvân* tercümesi ile dikkat çekmektedir.<sup>231</sup> G. Scattolin ise 2004 yılında neşrettiği *Dîvân* tahkiki çalışması ile öne çıkmaktadır.<sup>232</sup> Scattolin, 1987 yılında hazırladığı *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*

<sup>226</sup> *İbnü'l-Fârîz ve 'l-hubbü'l-ilâhî*, Kâhire: Dârü'l-Maârif, tsz.

<sup>227</sup> Arberry, h. 691 târihli *Dîvân*'ın en eski nüsha olduğunu ve bu nüshanın da Chester Beatty koleksiyonunda yer aldığını iddia etmiştir. Bkz. A. J. Arberry, *The Mystical Poem of Ibn al-Fârîd*, (Chester Beatty Monographs No. 4), London, 1952. 691-705/1292-1302 târihli *Dîvân* nüshasında sâdece on beş kasîde yer alır. Sıbt İbnü'l-Fârîz(Şeyh Ali)'in *Dîvân* Dîbâcesî bu nüshada yer almamaktadır.

<sup>228</sup> Abdul Majid Tâji Farouki, *The Mystical Poems of Ibn Al-Fârîd*, London: King's College, 1961.

<sup>229</sup> 'Toward a Biography of Ibn al-Fârîd (576-632 AH/1181-1235 AD), in *Arabica* 28/1 (1981) 38-56. Bu makâle ile, İbnü'l-Fârîz'ın hayâtı hakkında torunu Şeyh Ali'nin verdiği bilgiler hakkında pek çok şüphe ortaya konulmuştur.

<sup>230</sup> Bu bölümde yer alan Sibtü's-şâir (Şâirin kızından torunu) Ali'nin dedesi hakkında anlattıklarının dayısından duyduklarına, bâzı rivâyetlere dâir bilgiler olduğuna ve çelişkili ifâdeler içerdiğine daha önce değinmiştik.

<sup>231</sup> Th. Emil Homerin, *Umar Ibn al-Farid, Sufi Verse, Sainly Life*. New York: The Classics of Western Spirituality; Paulist Press, 2001. [Eserin düzenlenerek neşredilen ikinci baskısı için bkz. *From Arab Poet to Muslim Saint* (2nd revised edition), Cairo: American University Press, 2001.]

<sup>232</sup> *The Dîwân of Ibn al-Fârîd*, (a critical edition by Giuseppe Scattolin), IFAO, Le Caire, 2004. 1994 yılında Konya'da *Dîvân*'ın eski bir nüshası ile karşılaşması neticesinde, tahkik çalışmalarına başla-

kasîdesi üzerine dil bilimsel (linguistik) inceleme ve *Dîvân* hakkında neşrettiği makâlelerle İbnü'l-Fârîz üzerine yapılan çalışmaları zenginleştirmiştir.<sup>233</sup> Ayrıca Abbas Yûsûf el-Heddâd'ın 1999 yılında, Kâhire'de neşrettiği *Tecelliyâtü'l-Ene fî şî'ri İbni'l-Fârîz*<sup>234</sup> isimli çalışması burada zikredilmesi gereken önemli bir eserdir.

*Dîvân*'ın en son neşredilen Almanca tercümesi ve şerhi, Berlin Üniversitesi'nden Prof. Renate Jacobi tarafından *Ibn Farid Der Diwan* ismiyle neşredilmiştir.<sup>235</sup> İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmında İbnü'l-Fârîz *Dîvân*'ında yer alan on beş kasîdenin tercümesi, ikinci kısmında *Dîvân*'ın tahkiki yer alır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise Jacobi, *Dîvân* üzerine uzun bir şerh yapar (s. 127-356). Geniş bir bibliyografya da eklenen çalışmada (s. 357-407) *Dîvân*'ın çeşitli baskıları zikredilmiştir.

*Dîvân*'ın en uzun kasîdesi olan *Tâiyye*'nin ilk İngilizce tam çevirisi 1921 yılında Nicholson tarafından yapılmıştır. 1952 yılında ise talebesi Arberry'nin tercümesi neşredilmiştir. *Tâiyye*'nin 2012 yılındaki İngilizce tercümesi ise Paul

---

diğini belirten Scattolin, bu nüshanın 640-673/1242-1274 târihleri arasında istinsah edildiğini iddia eder. "The Oldest Text of Ibn al-Fârîd's *Dîwân*. A Manuscript of Yusufâğa Kütüphanesi of Konya", in *MIDEO* 24 (2000), 81-111; "Towards a Critical Edition of Ibn al-Fârîd's *Dîwân*", in *Annales islamologiques* (Ifao - Le Caire) 35 (2001), 503-547. Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik, Scattolin'in en eski nüsha olarak takdim ettiği Konya/Yusufâğa nüshasına şüpheyle yaklaşır. Bkz. *Tâiyyetü İbni'l-Fârîz el-kübâ ve şurûhiha fî'l-arabiyye*, (thk. ve dirâse: Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik), el-Gîza: Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-insânîyye ve'l-ictimâîyye, [1. Baskı], 2009, s.12-13.

<sup>233</sup> İtalyanca hazırlanan ve henüz basılmamış doktora tezi için bkz. Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârîd attraverso il suo poema al-Tâ'îyyat al-kubrâ - Un'analisi semantica del poema*, Roma, PISAI, 1987, 3 vols. Bu doktora tezi özet olarak kitap ve makâleler hâlinde neşri ve Scattolin'in diğer çalışmaları için bkz. *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârîd attraverso il suo poema al-Tâ'îyyat al-kubrâ*, Roma, PISAI, 1988; "L'expérience mystique de Ibn al-Fârîd à travers son poème *al-Tâ'îyyat al-kubrâ*", in *MIDEO* 19 (1989) 203-223; "The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fârîd or the Realization of Self (*Anā*, I), in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992), 275-286. "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fârîd", in *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq (Beyrouth, Liban), Tome IV (1995-1996) 1999, 119-148; "More on Ibn al-Fârîd's Biography", in *MIDEO* 22 (1995), 197-242; "Al-Farghânî's Commentary on Ibn al-Fârîd's Mystical Poem *al-Tâ'îyyat al-kubrâ*", in *MIDEO* 21 (1993), 331-383; "The Experience of the Divine in the Poetry of the Egyptian Sufi Poet 'Umar Ibn al-Fârîd (576/1181-632/1235)", in *Representations of the Divine in Arabic Poetry*, edited by Gert Borg and Ed de Moor, Orientations 5, Amsterdam, Atlanta (GA), Edition Rodopi, 2001, p. 85-118. Türkiye'de bulunduğu bir tebliğ için bkz. Sufî Texts: Between Ibn Al-Farid's and Rûmî's Mystical Experience, *International Mevlânâ Symposium Papers*, 2010, III, s. 1493-1508.

<sup>234</sup> Abbas Yûsûf el-Heddâd, *el-ene fî şî'ri's-sûfi: İbnü'l-Fârîz nümûzen*, 3. Baskı, Lazkiye: Dârü'l-hivâr, 2009.

<sup>235</sup> *Ibn al-Fârîd - Der Diwan, Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*, Verlag der Religionen, Berlin, 2012.

Smith tarafından yapılmıştır.<sup>236</sup> Ayrıca *Dîvân*'dan seçilmiş beyitler “antoloji” formatında da yayımlanmıştır.<sup>237</sup>

Türkiye’de İbnü’l-Fâriz’ın edebî yönü üzerine Yektâ Saraç’ın makâleleri incelenmesi gereken kaynaklar arasında zikredilebilir.<sup>238</sup> Ayrıca Mehmet Demirci’nin 2007 yılında neşrettiği Ankarâvî’nin *Tâiyye* şerhini, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsîd-ı âliyye fî şerhi’l-Tâiyye* ismiyle günümüz Türkçesine aktarması, Türkiye’de İbnü’l-Fâriz çalışmalarını hız kazanmasına katkıda bulunmuştur. 2011 yılında Turan Koç, *Aşk Şarabı: Kasîde-i Hamriyye şerhi* çalışmasıyla Kayserî’nin *Hamriyye* şerhini Türkçeye kazandırmıştır.<sup>239</sup> Türkçe’de İbnü’l-Fâriz üzerine yapılan en son çalışma Rifat Okudan’ın 2012’de neşrettiği *İbnü’l-Fârid ve İlâhî Aşk* isimli çalışmasıdır.<sup>240</sup>

İbnü’l-Fâriz’ın *Dîvân*’ı Sadreddin Yüksel (1920-2004) tarafından ders olarak okutulmuştur. 1980’li yıllarda başlayan bu dersler, 90’lı yılların sonuna kadar devam etmiştir. *Dîvân*’a âdetâ zeyl mâhiyetinde olan bu okumaların, kasetlere kaydedilmek sûretiyle günümüze ulaştığını da burada aktarmak isteriz.<sup>241</sup> *Dîvân* beyitleri, yine bu târihlerde Arap ülkelerinde kasetler aracılığıyla yayınlanmış ve yaygınlık kazanmıştır. Beyitlerin yer aldığı kasetler, dijital ortama aktarılmıştır. İbnü’l-Fâriz beyitleri, bestelenerek pek çok sanatçı tarafından şarkı ve ilâhî formunda okunmaktadır.<sup>242</sup> Günümüzde, bunlar arasında Suriyeli Başşâr Zarkân, Filistinli Rim Banna ve Mısırlı Yâsin Tohamî sayılabilir.

<sup>236</sup> *et-Tâiyyetü’l-kübrâ*’nın en son neşredilen İngilizce tercümesi için bkz. *Ibn al-Farid: Wine & The Mystic’s Progress*, (translator: Paul Smith), Australia: New Humanity Books, 2012.

<sup>237</sup> *et-Tâiyyetü’l-kübrâ*’nın İngilizce çevirisini 2012’de neşreden Paul Smith tarafından hazırlanan antoloji için bkz. *Another Five Great Classic Sufi Master Poets: Selected Poems: Ibn al-Farid, Ibn ‘Arabi, Baba Farid, Baba Afzal, Rumi*, (translator: Paul Smith), Australia: New Humanity Books, 2013; Ayrıca Martin Lings’in tercüme ettiği İbnü’l-Fâriz beyitlerinin yer aldığı *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology*’de Râbiatü’l-Adeviyye Hallac, İbnü’l-Fâriz ve İbn Arabî şiirleri derlenmiş ve neşredilmiştir. Bkz. Martin Lings, *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology*, Islamic Texts Society, 2004.

<sup>238</sup> Y. Saraç, *Hamriyye Kasidesi*’nin Osmanlı’daki şerhleri hakkında bilgiler verir ve Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö.1782) ve Ankarâvî (ö. 1631)’nin İbnü’l-Fâriz beyitlerinin tercümelerini karşılaştırmalı olarak aktarmaktadır. Bkz. Tasavvuf Edebiyatına âit temel bir metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXX, İstanbul, 2003, s. 445-468. Ayrıca yazarın şu çalışması da incelenebilir: “Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyatına Tesirleri”: *İÜ. Türkîyat Enstitüsü, VII. Milletler Arası Türkoloji Kongresi* ( 8-12 Kasım 1999).

<sup>239</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Aşk şarabı -kasîde-i hamriyye şerhi-*, (çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

<sup>240</sup> Rifat Okudan, *İbnu’l-Fârid ve İlâhî Aşk*, Isparta: Dilârâ yay., 2012.

<sup>241</sup> Bu derslerin yer aldığı kasetler S. Yüksel’in iki öğrencisinde yer aldığı bilgisine ulaşırsak da kasetleri edinme ve dinleme imkânı mümkün olmamıştır.

<sup>242</sup> İbnü’l-Fâriz beyitlerinin 20. yüzyıl sonlarında sûfî sanatçıları tarafından seslendirilmesi ve performansları hakkında geniş okumalar için bkz. Earle H. Waugh, *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song (Studies in Comparative Religion)*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989, s. 3-34, 104-125, 152-153, 188-207.

İbnü'l-Fâriz'ın kasîdelerine dönük neşir ve tahlil merkezli bu çalışmaların yanı sıra, onun edebî-tasavvufî yönüne dâir master ve doktora çalışmaları akademik literatür içerisinde yer alır. Bu çalışmalar arasında 1990 yılında Marmara Üniversitesi'nde Süleyman Deliktaş tarafından hazırlanan *Selâhaddin-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye şerhi* isimli yüksek lisans tezi, Türkiye'de tasavvuf bilim dalında İbnü'l-Fâriz'ın kasîdesi ve şerhi üzerine yapılan ilk akademik çalışmadır. Marmara Üniversitesi'nde Fatih Güllüce tarafından *Mehmed Nâzım Paşa'nın İbn Fâriz tercümesi ve şerhi (Metin ve İnceleme)* başlığıyla 2008'de tamamlanan yüksek lisans tezi ve yine aynı sene Atatürk Üniversitesi'nde Serâcettin Baytar tarafından "*İbnu'l-Fârid, Hayâtı ve Dîvânı*" başlığıyla hazırlanan doktora tezi akademik literatüre dâhil olmuştur. Ayrıca Y. Saraç yönetiminde 2000 yılında, Bilal Abdelmaksoud tarafından İstanbul Üniversitesi'nde hazırlanan "*İbnu'l-Fâriz'in Kasîde-i Hamriyye'si ve Ankaravî'nin Şerhi*" başlıklı yüksek lisans çalışmasını da bu bağlamda aktarmak gerekir.

Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde 1986 yılında Vâhid Behmardî tarafında hazırlanan *el-Lugatu's-sûfiyye ve mustalahât fî şî'ri İbni'l-Fâriz* (The Sufi Language and its Expressions in the Poetry of Ibn al-Fârid) isimli yüksek lisans tezi sûfî ıstılahlara yer veren iddialı bir çalışmadır. Kâhire Amerikan Üniversitesinde Nûri Friedlander tarafından hazırlanan master tezi, İbn Acîbe'nin *Hamriyye Kasîdesi* şerhinin İngilizceye çevirisidir. Robert McKinney danışmanlığında hazırlanan çalışmanın başlığı şu şekildedir: *The Intoxication of the Spirit: An Annotated Translation of Ahmad ibn Ajiba's Commentary on the Wine Song of 'Umar ibn al-Farid*.

Berkeley Üniversitesi (ABD)'nde, Brian Allen Miller tarafından 2000 yılında hazırlanan *The Lover's Way: A Critical Comparison of the Nazm Al-sulûk by Ibn Al-Fârid with the Qasîdih-yi Varqâ'ıyyih by Bahâ'ullâh* başlıklı doktora tezi, Tâiyye kasîdesi üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalardandır.

Kâhire Üniversitesi bünyesinde, Muhammed Yeîş'in 1988 senesinde *Remzü'l-hamr fî şî'ri İbni'l-Fâriz*<sup>243</sup> isimli yüksek lisans tez çalışması, tasavvufî anlamda şarab sembolizmini irdelemesi bakımından dikkat çekicidir. Mısır'da bulunan Minye Üniversitesi'nde, *İştikakât İbni'l-Fâriz fî Dav-i ilmi'l-luğati'l-hadis* isimli tez çalışması daha sonra neşredilmiştir.<sup>244</sup> Ayn Şems Üniversitesi'nde Âtîf Cevdet Nasr tarafından 1999 yılında hazırlanan *el-Hasâisü'l-fenniyye ve's-sûfiyye fî şî'r Ömer İbni'l-Fâriz* isimli yüksek lisans tezi çalışması neşredilen

<sup>243</sup> Muhammed Yeîş, "Remzü'lhamr fî şî'r İbni'l-Fâriz", (Danışman: Yûsûf Halîf, Ebu'l-Vefâ Taf-tazânî), (Yüksek Lisans Tezi), Kâhire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1988.

<sup>244</sup> Vefâ Hilmî Hâlid el-Bitrîk, *İştikakât İbni'l-Fâriz fî Dav-i ilmi'l-luğati'l-hadis*, Dimaşk: Dâru'l-fikr li'd-dirâsât ve'l-neşr ve'l-tevzî', 1995.

akademik çalışmalardandır. Âtîf Cevdet Nasr'ın sûfî edebiyâtı üzerine yapılmış önemli çalışmaları bulunmaktadır.<sup>245</sup>

Kâhire Üniversitesi'nde, dil bilimsel bakımdan İbnü'l-Fârız'ın şiirdeki üslûbu hakkında Eyhâb Suûd Muhammed Mursî tarafından *Nizâmu terkîbu 'l-cümle ve devruhu fî temâsiki 'l-nas fî şî'ri İbni 'l-Fârız* ismiyle, 2011 yılında hazırlanmış yüksek lisans çalışmasıdır. Kâhire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi bünyesinde Hâtim Evs Muhammed es-Senûsî el-Ensârî'nin 2012 yılında tamamladığı *Şî'r İbni 'l-Fârız: Dirâse Sîmyâîyye*, isimli yüksek lisans tezi de yine edebî çalışmalar arasında zikredilebilecek niteliktedir. Aynı fakültede, Hûriye Halîfe Meylûd et-Termâl tarafından hazırlanan *El-Hubb beyne İbn Hazm ve İbni 'l-Fârız* isimli doktora tezi, sûfî şâirin tasavvufî yönü dikkate alınarak yapılan karşılaştırmalı bir çalışma olarak, 2012 yılında akademik literatüre dâhil olmuştur.

<sup>245</sup> Âtîf Cevdet Nasr, *er-Remzû 'ş-şî'ri inde ş-sûfîyye*, 3. bs., Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1983; Âtîf Cevdet Nasr, *Şî'ru Ömer İbni 'l-Fârız: dirâse fî fenni 'ş-şî'ri ş-sûfî*, Beyrût: Dâru'l-Endelüs, tsz.





## BÖLÜM 2

# İbnü'l-Fâriz Şârihleri ve Abdülganî En-Nâblusî

### I. İBNÜ'L-FÂRİZ ŞÂRİHLERİ

İbnü'l-Fâriz, *vecd*, *sekr*, *mest* ve *aşk* gibi sûfî coşkunluğunu yansıtan derinlikli kavram ve güçlü ifadeleriyle, sûfilüğünün yanı sıra kudretli bir şâir olduğunu; sonraki asırlarda başvurulmuş temel bir mercî hâline gelmesiyle göstermiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe gibi farklı dillerde beyitlerinin şerhedilmiş olması, onun geniş bir coğrafyada tanınması ve farklı kültürel havzaların onun beyitlerinde kendilerinden bir şeyler bulmasıyla ilişkilidir. Bu havzalar, kimi zaman kendi tecrübelerinde keşfettiklerini İbnü'l-Fâriz'ın beyitleriyle ifade etmişlerdir.

Mevlânâ, “Evliyânın yüksek kerâmetlerinin ilki şiir, sonu ise varlığı değiştirme ilmi olan kimyâ” diyerek, seyr u sülûk basamaklarında ilerleyen sâlikin (sülûk eden) ilk olarak şiire sâhip olacağını belirtmiştir.<sup>246</sup> Bursevî'nin “şiir ve kimyâ evliyânın yüce kerâmetlerindendir”<sup>247</sup> ifâdesi, sûfînin şiir ile olan irtibâtına işaret etmektedir. Bu irtibat, sûfilik tarafından kaleme alınan

<sup>246</sup> Bkz. M.Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: İnsan yay., 2004, s. 71; Mevlânâ, *Mesnevî*'nin VI. cildinin 161 numaralı beytinde şöyle buyurur: “*Sûretin fakîri ve muhtâcî, ârifin irfânının zekâtını ne vakit tadar? O Mesnevî, ma'nâdır; feûlün fâilât, ya'ni elfâz ve şiirden ibâret değildir.*” Ve *Dîvân-ı Kebîr*'lerinde de: “*Benim indimde şiir nedir? Ne kıymeti vardır; tâ ki ben o şiirden lâf vurayım ve şiir söylediğimden dolayı öğreniyim. Benim bir başka fennim ve hünerim vardır ki, o fen ve hüner; şâirlerin fenlerinin ve hünerlerinin gayridir.*” Ve *Fîhi Mâ Fih*'in 17. faslında da şöyle buyururlar: “*Benim huzûruma gelen ahbâbın melûl olmalarından havfen, onunla meşgûl olsunlar diye şiir söylerim. Yoksa şiir nerede, ben nerede! Vallâhi ki ben şiirden bîzârım ve benim indimde şiirden bed-ter bir iş yoktur. Benim şiir söylemem ona benzer ki, bir kimse misâfirin arzûsuna tebean elini işkembeye sokup, yıkar. Mâdemki misâfir işkembeye iştihâ eylemiştir, benim için bu lâzımdır..ilh.*” Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1. Cilt, s. 31. Bu genel ifâdelerden yola çıkarak, 13. yüzyıl sûfilerinden Mevlânâ'nın şiire karşı menfî tutumu görülmektedir. Ancak bu menfî tutum, tasavvufî olmayan şiirler içindir.

<sup>247</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-Rûh*, (haz. Mustafa Utku), İstanbul, 2002, I., s. 306; III., s. 206.



edebî metinlerin gözardı edilemeyecek ölçüde zengin bir literatür meydana getirmesini sağlamıştır. Özellikle kasîdeler gibi hem dil hem kültür itibâriyle köklü ve “mâneviyatlı” metnlerinin şerhleri, kuvvetli dil ilgisinin yaygınlığını sağlayarak, bir tür antoloji, târihî hâfıza, söz dağarcığı mâhiyeti kazandırmakla kalmıyor, aynı zamanda ne türden metinlerin, hangi zaman ve coğrafyada, nasıl tedâvüle girdiğini ve dayanıklılık/dönüşme/yenilenme kapasitesi taşıdığını konusunda önemli veriler sunmuştur.<sup>248</sup> Şerh geleneğinin oluşmasında, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabalarının da önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir.<sup>249</sup> Kur'an'da şerh kelimesi “ İnşirâh ” sûresinin ilk âyetinde “*Senin için bağrını genişletmedik mi?*” (94: 1) anlamında geçmektedir.

Sultan Veled'in şiir ve şâire dâir görüşlerinin yer aldığı *İbtidânâme*'de “Evliyânın şiiri tamâmen Kur'ân tefsîridir... Şâirlerin şiiri ise onun tersine fikir, hayâl mahsûlüdür... Evliyânın şiiri, kendini değil Hakk'ı göstermek içindir” der.<sup>250</sup> Bu ifâdeler şiiri ikiye ayırır: sûfî şiirleri ve diğer şiirler. Sûfî şiirlerinin dışında kalan şiirler, nihâî gâye olan tevhîde giden yolda vehmin yansımaları olarak görülmüş, bu sebeple yüksek değer atfedilmemiştir.

Şiir kelimesinin kökü Kur'ân-ı Kerim'de pek çok kalıpta geçer. Bunlardan sâdece bir tanesi şiir anlamındadır ve olumsuz bir bağlamda kullanılmıştır: “*Biz ona şiir öğretmedik, buna ihtiyâcı da yoktur; ona öğretilen sâdece apaçık Kur'ân'dır.*” (36: 69) Bu âyet, insanların Kur'ân'ın sözleri ile şâirlerin sözlerini karıştırmamaları gerektiğini hatırlatır. İlham ve vahiy arasındaki keskin ayrım böylece ortaya konur.<sup>251</sup> İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ı şâirî Abdülganî en-Nâblusî, *Ta'tîrül-Enâm fî Ta'bîri'l-Menâm* isimli meşhur rüyâ tâbirinde, rüyâda şiirle ilgili semboller görmenin genellikle olumsuz anlamlar taşıdığını ve “yalan” şeklinde tâbir edildiğini belirtir.<sup>252</sup>

Türk edebiyâtında en fazla şerhedilen eserler arasında kırk hadîs mecmuâları, evrâd, *Hilye-i Nebî* yazmaları, *Esmâ-i Hüsnâ* risâleleri, *Fıkh-ı Ekber*, *Fusûsu'l-Hikem*, *Mesnevî*, *Gülşen-i Râz*, *Bostan*, *Gülistân*, *Bahâristân* sayılabilir. En çok şerhedilen kasîdeler ise *Kasîde-i Bürde*, *Kasîde-i Münferice*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Kasîde-i Mimiyye* (Hamriyye), Mevlânâ ve Urfî'nin kasîdeleri; şiirleri en çok şerhedilen şâirlerin başında ise Mevlânâ, Hâfız, Urfî, ve İbnü'l-Fârız olduğu bilinmektedir.<sup>253</sup> Bu listede yer alan şerhler ve şâirler ekseriyetle sûfî

<sup>248</sup> İsmâil Kara, *İlim Bilmez Târih Hatırlamaz –Şerh ve Hâşiye Meselesine Dâir Birkaç Not–*, İstanbul: Dergâh, 2011, s. 34-35.

<sup>249</sup> En-Nahl, 16/106; ez-Zümer, 39/22; el-İnşirah, 94/1; el-En'am, 6/125; Tâhâ, 20/25.

<sup>250</sup> Kılıç, *age*, s. 76-77.

<sup>251</sup> Kılıç, *age*, s. 23.

<sup>252</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdülganî en-Nâblusî, *Ta'tîrül-Enâm fî Ta'bîri'l-menâm*, (nşr. Henân Muhammed Nûrtebârihi), Beyrût: Dâru'l-mârif, 1997, s. 252.

<sup>253</sup> Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 25. Metin şerhlerine dâir kap-

yönü ağır basan kimselerdir. *Kasîde-i Tâiyye* şârihleri arasında Saîdüddîn-i Fergânî, Afîfüddîn-i Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, İsmâil Rusûhî Ankaravî, Abdülğanî en-Nâblusî, İsmail Hakkı Bursevî gibi birçok isim, sûfî kimlikleriyle tanınmaktadırlar. Bu şârihlerin en belirgin ortak yönü, şerhlerinde İbn Arabî eserlerinden yoğun biçimde istifade etmiş olmalarıdır.

Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* adlı eserinde, İbnü'l-Fârız'dan bahseder ve İbn Arabî ile muâsır olması sebebiyle doğrudan doğruya İbn Arabî'den müteessir olup olmadığının bilinmediğini belirtir. Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*<sup>254</sup> üzerine meşhur bir şerhi bulunduğunu ve bu şerh olmadan metnin mecazlarını anlamanın çok güç olduğunu vurgular.<sup>255</sup> Güngör, *Tâiyye*'nin oldukça girift bir metin olması ve uzun olması sebebiyle *Hamriyye Kasidesi*'nin tercümesini “Şaraba Övgü” başlığıyla kitabının sonuna eklemiştir.<sup>256</sup>

*Tâiyye* şerhinin ilk müstakil neşri Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* isimli şerhidir.<sup>257</sup> İlk mukâyeseli *Dîvân* şerhi çalışması, Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah tarafından hazırlanan Nâblusî ve Bûrînî'nin *Dîvân* şerhi neşridir. Bûrînî, *Tâiyye* kasidesini şerhetmemiştir. ed-Dahdah, tasavvufî ve lugavî şerhler arasından seçtiği iki şârihin, Bûrînî ve Nâblusî'nin şerhlerini ihtisâr etmiş ve Marsilya'da 1853 yılında ilk kez neşretmiştir.<sup>258</sup> Bu neşirde *Tâiyye* şerhi yer almamakla birlikte, Nâblusî'den yapılan çok sayıda iktibas tespit edilmektedir. M. Hilmi, Raşîd b. Gâlib'in hazırladığı neşre atıfta bulunarak Nâblusî'nin, *Dîvân*'ın ilk beyitinin son kelimesi olan “Tay”<sup>259</sup> ile İbnü'l-Fârız'ın İbn Arabî'nin kabilesine

samî bir çalışma için Muhammet Nur Doğan, “Metin Şerhi Üzerine”, *Osmanlı Dîvân Şiiri Üzerine Metinler*, (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999, Ali Nihad Tarlan, *Metinler Şerhi'ne Dâir*, İstanbul: Sühûlet Matbaası, 1937.

<sup>254</sup> Bu kasîde, bundan böyle kısaca “*Tâiyye*” diye anılacaktır.

<sup>255</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken yay., 1998, s. 77.

<sup>256</sup> Güngör, *age.*, s. 191, 217-220.

<sup>257</sup> Neşredilen ilk *Tâiyye* Şerhi için bkz. *Müntehâ'l-medârik şerhi'l-kasîdeti'l-tâiyye*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, h. 1293.

<sup>258</sup> Aynı eser daha sonra pek çok kez neşredilmiştir. Son neşir için bkz. Ruşeyd b. Gâlib, *Şerh Dîvân İbnî'l-Fârız min şerhey Bedreddin el-Bürînî ve Abdülğanî en-Nâblusî*, (nşr. Muhammed Abdülkerîm el-Nemrî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007.

<sup>259</sup> İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ının ilk beyiti şu şekildedir:

مُنْعِمًا عَرَفَ عَلَى كُتُبَانِ طَيٍّ      سَالِقِ الْأَطْغَانِ يَطْوِي الْبَيْدَ طَيٍّ  
“Ey çölleri kat' ve hâmil-i hurûc devaleri sevk eden! Lütfeñ Tay kabilesinin karargâhı olan kumluğa doğru meyl et” (Yâiyye; 1)

*Dîvân*'ın son Türkçe tercümesi sâhibi Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, “kusbâni Tay” ifâdesini şerh ederken iki ihtimâli aktarır: “*Kum adedi miktârınca olan makâmât-ı Muhammedîye'den kinâyedir. Yâhut üstâz ve şeyhi bulunan ve 'Hâtîmi Tay' neslinden olan eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin b. el-Arabî'nin vâsıl olduğu makâmâtı talep etmiş olurlar.*” Bkz. Beyit tercümesi, son dönem sufilerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu'na (1877-1939) aittir. Bkz. *el-Menhelu'l-fâiz fî tercemeti Dîvân ibni'l-Fârız*, Millî Kütüphâne, Adnan Ötügen İl Halk Ktp., no: 1088, s. 1-2. 1936 yılında İbnü'l-Fârız kasîdelerini Nâblusî şerhinden istifade ederek tercüme ve şerhettiğini belirten Yiğitoğlu'nun Nâblusî ile benzer mânâlar vermesi tabiidir. Bkz. İbnülemin Mahmûd Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, 3. bs., III, İstanbul, 1988, s. 1639.

atıfta bulunduğunu belirtir. Hilmi, bu misal üzerinden Nâblusî'nin İbnü'l-Fârız'ı İbn Arabî'nin öğrencisi olarak nitelendirdiğini bu sebeble, mutlak mânâda, şârihin her ifâdesinin kabûl edilemeyeceğini belirtir.<sup>260</sup> Hilmi, referans metin olarak ed-Dahdah'ın neşrini göstermektedir. Nâblusî'nin Zâhiriye Kütüphanesi nüshası<sup>261</sup> ile ed-Dahdah neşri kıyaslandığında, *Dîvân*'ın birinci beyit şerhinin yazma nüshada yaklaşık bir varak (iki sayfa)<sup>262</sup> tutan şerhin ed-Dahdah tarafından yalnızca bir paragraf hâline getirildiği görülmektedir.<sup>263</sup> Bu nedenle, Bûrînî ve Nâblusî şerhlerinin yer aldığı bu muhtasar metin, zaman zaman şârihin kasdettiği mânânın anlaşılmasında engel teşkil etmektedir. Hem Bûrînî hem Nâblusî'nin *İbnü'l-Fârız Dîvânı* şerhlerinin müstakil bir şekilde tahkik edilmesi ve neşredilmesi her iki metnin anlaşılması bakımından zarûridir.

İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ını öven ifâdelerin yer aldığı tabakat kitaplarında, özellikle *Dîvân*'da yer alan *Tâiyye* kâsidesinin, irfânın derin ve ince anlamlarını kuşatan beyitlerinin, şeyhler, bilginler ve faziletli kimseler arasında yaygın ve meşhur olduğu ifâde edilir.<sup>264</sup> *Tâiyye* kasidesinin beyitlerine sığdırılan yüksek irfan sebebiyle muhakkik sûfilerce en çok şerhedilen bir metnin, tasavvuf târihindeki etkisini ve yaygınlığını bu bölümde tespit etmeye çalışacağız. *Tâiyye*'nin ihtivâ ettiği mânânın derinliği ve genişliğini göstermesi bakımından İbnü'l-Fârız'ın torunu Şeyh Ali'nin Dîbâce'de yer verdiği bilgiler dikkat çekicidir: “Şeyh'in (İbnü'l-Fârız) oğlu dedi ki, şeyhin meclisinde ismini unuttuğum bir kişi hazır bulundu. O kişi, zamânının büyük âlimlerinden biriydi. Nazmü's-sülûk (et-Tâiyyetü'l-kübrâ) kasîdesi şerhi için Şeyh'ten izin almak istedi. Şeyh: Kasîdeyi kaç ciltte şerhedersin? diye sordu. O kişi: İki ciltte, dedi. Şeyh tebessüm etti ve şöyle dedi: Şâyet kasîdeyi şerhetmek istiyorsan, her bir beyitini iki cilt olarak şerhetmelisin.” buyurdu.<sup>265</sup> Dîbâce'de aktarılan bu ifâdelerde, ismi zikredilmeyen zâtın bizzat İbnü'l-Fârız ile görüşerek *Tâiyye* kasidesini iki cilt olarak şerhetmek istediğini ve bunun için İbnü'l-Fârız'dan izin almak istediği anlaşılmaktadır. Târihsel veriler, *Tâiyye* kasidesi'nin bilinen ilk şârihinin Saîdüddin Fergânî olduğunu gösteriyor. İbnü'l-Fârız 632/1235 senesinde vefât etmiştir. Dolayısıyla, Fergânî (ö. 699/1300)'nin iki ciltlik *Tâiyye* şerhi için İbnü'l-Fârız ile görüşmesi zamansal olarak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Dîbâce'de yer alan bilginin mutlak kabul edilmemesi gerekir. Bununla birlikte, Fergânî'den önce yazılmış, ancak günümüze ulaşmamış bir *Tâiyye* şerhinin

<sup>260</sup> Hilmi, *age.*, s. 92.

<sup>261</sup> .Zâhiriyye Ktp., nr. 8285 (İstinsah târihi, h. 1130; müstensih: Alî el-Aclûnî).

<sup>262</sup> Zâhiriyye Ktp., nr. 8285, vr. 37<sup>b</sup>-38<sup>a</sup>.

<sup>263</sup> *Dîvân İbnü'l-Fârız*, (Bûrînî ve Nâblusî'nin *Dîvân* şerhlerini derleyen: Ruşeyd b. Gâlib ed-Dahdah), Kâhire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1310, s. 16 vd.

<sup>264</sup> *Nefahât*, s.716.

<sup>265</sup> *Keşf*, 1972, s. 56 vd.; Zâhiriye, vr. 16; *Dîvân*, 2007, s. 27;

bulunması da ihtimal dâhilindedir. Yaptığımız araştırmalarda müellifi meçhul pek çok *Tâiyye* şerhi kaydedilmiştir. Bu hususta yapılacak müstakil çalışmalar, Dîbâce'deki rivâyetlerin sıhhatini değerlendirmeye imkân sağlayacaktır.

Bu bölümde, İbnü'l-Fârız Dîvânı üzerine yapılan şerhler ve özellikle *Tâiyye* kasidesi şârihleri hakkında ulaşılabilen bilgileri aktarmaya çalışacağız. İlk şârih olan Fergânî'den başlayarak Nâblusî'ye, oradan da Alî Salâhaddin Yiğitoğlu'na uzanan yaklaşık beş yüz yıllık bir süreçte farklı coğrafya ve kültür havzalarında okunan, ezberlenen ve şerhedilen bir metnin târihsel düzlemdeki fikrî tâkibi, şerhler aracılığıyla tâkip edilmeye çalışılacaktır. *Dîvân*'da yer alan kasidelerin Arapça, Farsça ve Türkçe şerhleri, İbnü'l-Fârız'ın kelimelerinin yayıldığı coğrafya hakkında bize bir fikir vermektedir. Ayrıca, beyitlerdeki cinas, âhenk ve edebî zevkin verdiği üst duygular sebebiyle, Arapça konuşan Mesîhîler arasında da yaygın bir şekilde okutulduğunu ve ezberletildiğini görmek mümkündür.<sup>266</sup>

Farklı coğrafyalarda terennüm edilen beyitlerin şerhlerine yer vereceğimiz bu bölümde, İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)'dan Nâblusî (ö. 1143/1731)'ye kadar yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman bulunmaktadır. Bu bölümde öncelikle, Nâblusî'ye kadar tespit ettiğimiz *Tâiyye* şârihleri hakkında kısaca bilgiler vererek, şerhlerin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarına yer vereceğiz. İkinci kısımda ise Nâblusî'nin hayâtına dâir önemli bilgileri aktardıktan sonra, *Dîvân*'a yaptığı şerh, özellikle de *Tâiyye* (Nazmü's-sülûk ) şerhi ve bu şerhin kaynakları, nüshaları hakkında bilgiler aktarılacaktır. Son kısımda ise, Nâblusî sonrasında yapılan şerhlere kısaca yer verilecektir.

## A. NÂBLUSÎ'YE KADAR *et-TÂİYYETÜ'L-KÜBRÂ* ŞÂRİHLERİ

İbnü'l-Fârız'ın sûfî şiirini anlamak, berâberinde pek çok karmaşık meseleyi getirmektedir. Bunun en temel sebeplerinden biri, İbnü'l-Fârız'ın sûfî geçmişi, bağlantıları, şiirleri ve hayâtı hakkında güvenilir bilgilerin oldukça sınırlı oluşudur. İkincisi, şiirlerinin bir araya getirildiği *Dîvân* dışında onun sûfî görüşlerini doğrudan anlamamıza imkân tanıyacak başka bir metin bulunmamasıdır.<sup>267</sup> Bu sebeble, kasidelerin şerhleri oldukça önem kazanmaktadır.

<sup>266</sup> Batı dillerine erken sayılabilecek bir dönemde yapılan tercümeler İbnü'l-Fârız beyitlerine olan âşinâlığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim, Kâhire'de bulunduğumuz dönemde, Fransiskan Manastırı başrâhibi Mansur (Vincenzo) Mistrih ile 19 Mayıs 2013 târihinde yaptığımız husûsî görüşme sırasında, Kudüs'te aldığı dinî eğitim sürecinde bâzı İbnü'l-Fârız beyitlerinin manastırda okutulduğunu ve ezberletildiğini ifâde etmiştir. Ayrıca Lübnan Katolik kilisesi papazlarından Yûhannâ Kumeyr'in İbnü'l-Fârız üzerine yaptığı çalışmalar ve son olarak İtalyan Katolik Peder G. Scattolin'in *Dîvân* tahkiki, Hristiyan pederlerin İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân*'ına olan ilgisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kumeyr'in çalışması için Bkz. *İbnü'l-Fârız: mukaddimât fî'l-tasavvuf, dirâise, şi'r mukhtâr*, Beyrût: al-Maṭba'ah al-Kâthûlikîyah, 1955. Scattolin'in tahkiki için bkz. *The Dîwân of Ibn al-Fârîd*, (a critical edition: Giuseppe Scattolin), Le Caire: IFAO, 2004.

<sup>267</sup> G. Scattolin, "A Critical Edition of Ibn al-Fârîd's Diwân: Reading a Sufi Text", *Institut Français d'archéologie Orientale*, Cahier des Annales Islamologiques, 27- 2006, s. 218.

Her bir şârihin *Tâiyye* beyitlerini anlama ve yorumlama biçimlerinin mukâyeseli olarak incelenmesi, yüzyıllardır anlaşılmaya çalışılan bu derin mânâ dünyasına daha fazla yaklaşmamızı mümkün kılacaktır.

*Tâiyye*'nin bilinen ilk şârihi, Saîdüddîn-i Fergânî (ö. 699/1300)'den Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731)'ye kadar dört yüz yılı aşan bir zaman dilimi bulunmaktadır. Dilin yorumlanması (hermenötik süreç), tasavvufî ıstılahların dönüşümü ve târihsel bağlamdaki değişim, metinlerin anlaşılmasında kritik öneme sâhiptir. Dolayısıyla, her şerhin kendi ilmî ve kültürel bağlamı içinde değerlendirilmesi metne yaklaşmanın en önemli adımlarındandır.

Şerh ve hâşiye türü eserlerin üstlendiği temel işlev, dili ve ilim tâlibini bir üst mertebeye taşımak, onu buna teşvik etmek, hattâ zorlamaktır.<sup>268</sup> Dile dâir açıklamalar, kelime ve kavram tahlilleri, terimlerin tanımları şerhlerin en belirgin yönlerinden biridir. Ancak bu ilk basamaktan sonra, metnin tarihsel bağlamı ve sûfî tecrübe mutlaka dikkate alınmalıdır.<sup>269</sup> *Dîvân* şârihlerinin genellikle şerh etmedikleri Dîbâce'yi kapsamlı bir şekilde şerheden tek şârih, Abdülganî en-Nâblusî'dir.

Nâblusî, Dîbâce şerhinde gördüğü *Tâiyye* şerhlerini şöyle sıralar: “*Kâşânî, Kayserî ve Şeyh Ulvân b. Atıyye el-Hamevî'nin şerhini gördüm. Saîdüddîn-i Fergânî'nin şerhinden ise bâzı ibârelerle karşılaştım.*”<sup>270</sup> Her ne kadar Fergânî şerhinin tamamını görmediğini söylese de, onun ilk beyitlerini okumuş olmalıdır; zira Nâblusî, *Tâiyye*'nin 564. beyitini şerh ederken Fergânî'nin 5. beyit şerhinden uzun bir bölümü aynen nakleder.<sup>271</sup>

Fergânî'den Nâblusî'ye kadar, *Tâiyye* kasîdesinin tamâmını veya bir kısmını şerheden on şârih tespit etmiş bulunmaktayız. Bu şerhlerden ikisi İsmâîl Rusûhî Ankaravî ve İsmâîl Hakkı Bursevî'ye âit Türkçe şerhlerdir. Ankaravî, *Tâiyye*'nin tamâmını şerhetmiş; Bursevî ise ilk dört beyitini şerh etmiştir. Bâzı şârihler ise *Tâiyye*'yi hem Arapça hem de Farsça şerh etmişlerdir. Fergânî ve Sâinüddin Ali İbn Muhammed et-Türke, kasîdeyi her iki dilde şerhetmiş olmaları bakımından bu kısımdandır. Molla Câmi, sâdece Farsça şerheden şârihlerdendir. Ancak o da, *Tâiyye*'nin tamâmını şerhetmemiştir. Tilimsânî, Kâşânî, Ulvân el-Hamevî ve Muhammed el-'Alemî ise *Tâiyye*'yi Arapça şerh eden isimlerdendir.

<sup>268</sup> İsmâîl Kara, *age*, s. 29.

<sup>269</sup> G. Scattolin, “A Critical Edition of Ibn al-Fârid's Diwân: Reading a Sufi Text”, *Institut Français d'archéologie Orientale, Cahier des Annales Islamologiques*, 27- 2006, s. 217-231.

<sup>270</sup> *Keşf*, 1972, s. 59.

<sup>271</sup> Krş. Zâhiriyye: 8285, vr. 244<sup>b</sup> ve Fergânî, *Münteha'l-medârik*, (thk. Visâm el-Hitâvî), Kum: 1386 hş., s. 230-231.

## 1. Fergānî (ö. 699/1300) Şerhi

Mâverâünnehir'in Fergana vâdisinde, Kâsân şehrinde doğan Fergānî'nin hayâtı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Çok genç yaşlarda Şihâbüddin es-Sühreverdi'nin halifesi Necîbüddin Ali b. Büzgaş eş-Şîrâzî'ye intisap etmiş; seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra Sadreddîn-i Konevî'nin sohbet halkasına katılmak amacıyla doğup büyüdüğü bölgeden ayrılmıştır. Fergānî, Konevî'nin sohbet, irşâd ve hidâyetiyle şereflendiğini, onun zâhirî ve bâtinî ilimlerinden en üst seviyede istifâde ettiğini ifâde eder. Fergānî, Konevî'nin diğer iki talebesi Fahreddîn-i Irâkî ve Müeyyidüddin el-Cendî ile birlikte Ekberî geleneğin yayılmasında büyük rol aldığı gibi, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd Kayserî gibi üçüncü kuşak temsilciler üzerinde de derin bir etki bırakmıştır.<sup>272</sup>

İbnü'l-Fârız'ın beyitlerinin Konevî'nin ilim meclislerinde okutulduğu bilgisi, Şeyh Ali tarafından Dîbâce'de aktarılır.<sup>273</sup> Şeyh Ali, Fergānî şerhinin Şemseddin el-Eykî'de bulunduğunu öğrenince, bu şerhi aramayı bıraktığını, eseri Eykî'den ödünç alarak istinsah ettiğini belirtir.<sup>274</sup> Bu nüsha, Fergānî'nin Arapça *Tâiyye* şerhi olan *Müntehâ'l-Medârik*'tir. Şeyh Ali'nin Dîbâce'de ismen zikrettiği tek şârih, Fergānî'dir.

*Keşfü'z-zunûn*'da aktarıldığına göre, Konevî bir defâsında Şeyhü'l-Ekber İbn Arabî'ye *Tâiyye*'nin şerhedilmesi konusundaki görüşünü sorduğunda İbn Arabî, "Bu gelinin, senin çocuklarından bir kocası vardır" diyerek beş defteri Konevî'ye vermiş; Konevî de her dersinin sonunda *Tâiyye*'den beyitler okuduktan sonra İbn Arabî'nin bu konudaki görüşlerini nakletmiştir. Fergānî ile birlikte Afîfüddin et-Tilimsânî de bu derslerden notlar almış ve *Tâiyye*'ye şerh yazmışlardır. Ancak Tilimsânî şerhinin Fergānî şerhine nisbetle özet mâhiyetinde olduğu rivâyet edilir.<sup>275</sup> Fergānî, *Tâiyye* beyitlerini önce Farsça, sonra Arapça olarak şerhetmiştir. Farsça şerh, İran'da 1987 yılında neşredilmiştir.<sup>276</sup> Arapça şerh ise ilk kez İstanbul'da 1293/1876 yılında neşredilmiştir.<sup>277</sup> Ardından, 2007

<sup>272</sup> Geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Fergānî", *DİA*, XII, s. 378-382; Câmî, *Evliyâ Menkıbele-ri*, s. 736-738; Brockelmann, *GAL*, I, 305-306; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 212.

<sup>273</sup> *Dîvân İbn Fârız*, (thk. A. Mahmûd), 2007, s. 28.

<sup>274</sup> *Dîvân İbn Fârız*, (thk. A. Mahmûd), 2007, s. 29.

<sup>275</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I. c., Târih Vakfı Yurt Yay., tercüme: Rüşti Balcı, İstanbul, 2007, s. 253.

<sup>276</sup> Fergānî, *Meşârikü'd-derârî: şerhu Tâiyye İbn Fârız*, Meşhed: Encümen-i Felsefe ve İrfan, 1987.

<sup>277</sup> Fergānî'nin *Tâiyye* şerhinin ilk müstakil baskısı için bkz. *Müntehâ'l-medârik şerhi'l-kasîde-ti'l-Tâiyye*, İstanbul: Mekteb-i Sanâyi Matbaâsı, h. 1293.

yılında Beyrut'da<sup>278</sup> ve Kum'da<sup>279</sup> neşredilmiştir. Arapça şerh, Farsça şerhe nazaran daha kapsamlıdır. Her iki şerhe yazdığı mukaddimede Fergânî, vahdet-i vücûd kavramına dâir önemli îzâhlarda bulunur ve sıklıkla bu terimi kullanır. Konevî'nin kendi eserlerinde çok özel bir anlam yüklediği bu terim, sonraki gelenek tarafından her zaman aynı teknik anlamda kullanılmamıştır.<sup>280</sup> Arapça şerhin mukaddimesi, vücûd mertebeleri ve ilâhî isimlere dâir geniş îzâhlar barındırır. Bu îzâhlar, dört başlık altındadır:

- 1.Asıl: Zât mertebesi; ilk taayyün ve ikinci taayyün, esmâ ve sıfât.
- 2.Asıl: Hazret-i Ceberrût; Âlem-i melekût ve Âlem-i ervâh.
- 3.Asıl: Âlem-i misâl ve cisim mertebesi; Âdem'in meydana gelişi.
- 4.Asıl: İnsanın mertebeleri ve halleri; devirleri, seyr u sülûkün keyfiyeti.

Fergânî'ye göre sâlik, seyr u sülûk vâsıtasıyla Zât'a yönelirken vahdet müşâhedesine doğru ilerler ve çokluktan uzaklaşır; böylece kesret, onun nazarında silinmeye başlar. Bu yönelişte etkili olan güç “muhabbet ve aşk”, tefrikâyı oluşturan unsur ise “ilim”dir. Fergânî, sâlikin fenâ makâmlarını aştıktan sonra bekâ makâmlarına ayak basacağını, nihâyetinde ise her türlü kayıttan uzaklaşarak “hazretü'l-cem' u'l-cem'” makâmının bulunduğunu ve bunun sadece sınırlı sayıdaki velî ve nebîlere has olduğunu; bunların da üzerinde yalnızca Hz. Muhammed'e mahsus en yüce makâmın bulunduğunu belirtir.<sup>281</sup>

Fergânî'nin sülûk hakkında yer verdiği bu mertebeleri, Tâiyye beyitlerinde tâkip etmek mümkündür. *Müntehâ'l-medârik* mukaddimesi, Tâiyye beyitlerinin anlaşılması için dikkatle okunması gereken bir metindir. İbn Haldûn, Fergânî'nin şerhinin “zoru daha da zorlaştıran bir kitap” olduğunu ileri sürerek onun bağlı

<sup>278</sup> Saîdüddin el-Fergânî, *Müntehâ'l-medârik fî şerhi Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007. Bu matbû eserin hangi yazma nüshalardan istifâde edilerek tahkik edildiği belirtilmemiştir.

<sup>279</sup> Saîdüddin el-Fergânî, *Müntehâ'l-medârik ve müntehâ'l-lübbi külli kâmil ve ârif ve sâlik*, Şerh Tâiyyeti İbni'l-Fârız, (thk. Visâm el-Hitâvî), 1386. Visâm el-Hitâvî, esas aldığı nüshanın 1293 yılında Mısır'da neşredilen *Müntehâ'l-Medârik* baskısı olduğunu ve bu baskıdaki matbaâ hatâlarını tashih ettiğini belirtir. Bkz. Saîdüddin el-Fergânî, *Müntehâ'l-medârik ve müntehâ'l-lübbi külli kâmil ve ârif ve sâlik*, Şerh Tâiyyeti İbni'l-Fârız, (thk. Visâm el-Hitâvî), 1386 s. 21. İstanbul'da h. 1293 yılında neşredilen *Müntehâ'l-medârik*, aynı târihte Mısır'da neşredildiğine dâir bir bilgimiz bulunmamaktadır. Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, her iki *Müntehâ'l-medârik* baskısının muhakkikleri (Âsım İbrâhim Keyyâlî ve Visâm el-Hitâvî) mukaddimelerinde neşrettikleri eserin tahkikinde kullandıkları yazma nüshalar hakkında her hangi bir bilgi vermemişlerdir. Dolayısıyla, bu çalışmaların ilmî anlamda bir tahkik çalışması olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

<sup>280</sup> William Chittick, “The Central Point-Qûnawî's Role in the School of Ibn Arabî”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 2004, XXXV, s. 25-46 [Türkçe çevirisi için bkz. W. Chittick, Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin-i Konevî'nin Rolü, (çev. Betül Güçlü), *Tasavvuf Dergisi*, 23, (İbn Arabî Özel Sayı II), 2009, s. 673.]

<sup>281</sup> *Müntehâ'l-medârik*, II, s.214; M. Erol Kılıç, “Fergânî”, *DİA*, XII, s. 380.

olduğu düşünce mektebini “tecellî, mezâhir ve hazarât mezhebi” diye adlandırır.<sup>282</sup> Mustafa Hilmî de İbn Haldûn gibi Fergânî şerhini, “zor olan bir metni daha da zorlaştıran bir eser” olarak nitelendirir.<sup>283</sup>

Bâzı çağdaş yazarlar, Fergânî’nin Mevlânâ’dan *Tâiyye* beyitlerini okuduktan sonra Farsça şerhi yazmaya başladığını iddia etmektedirler.<sup>284</sup> Farsça şerh, Selçuklu vezîri Muînüddin Süleyman Pervâne’ye ithaf edilmiştir.<sup>285</sup> Şerhin mukaddimesinde Mevlânâ’ya herhangi bir atıf görülmemektedir.

Fergânî, *Tâiyye*’nin Farsça ve Arapça şerhi dışında, *Menâhicü’l-ibâd ile’l-meâd*<sup>286</sup> isimli bir esere sâhiptir. Bu eser, İdrîs-i Bitlisî’nin oğlu Defterdâr Ebu’l-Fazl Mehmed Efendi tarafından *Medâricü’l-İbâd* adıyla Türkçe’ye çevirilmiştir.<sup>287</sup>

İbnü’l-Fâriz beyitlerinin ilk şârihi olan Fergânî, sâdece *et-Tâiyyetü’l-kübrâ* kasidesini şerhetmiştir. Şeyh Ali’nin *Dîvân*’a yazdığı Dîbâce’yi şerhetmemiştir. Fergânî’nin *Tâiyye* şerhi için yazdığı mukaddime, vahdet-i vücûd ve seyr u sülûk meselesine dâir verdiği bilgiler sebebiyle müstakil bir risâle şeklinde de istinsah edilmiştir. *Tâiyye*’nin 757 beyitini şerheden Fergânî, Nâblusî şerhinde ve *Dîvân* tahkiklerinde yer alan 78, 724, 725 ve 726. beyitlere yer vermemiştir. Nâblusî şerhinde yer alan bu 4 beyitin Fergânî şerhinde yer almaması, Fergânî’nin elinde bulunan *Dîvân* nüshasının, ilk dönem *Dîvân* nüshalarından biri olduğuna işâret etmektedir.<sup>288</sup> Fergânî şerhi muhakkiki Âsım Keyyâlî tarafından *Tâiyye* beyitleri, 1-286, 286-334, 334-388, 388-406, 406-441, 441-504, 504-537, 537-757 şeklinde 8 bölüm olarak tasnif edilmiştir.

<sup>282</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kâhire, tsz., s. 471; M. Erol, “Fergânî”, *DİA*, XII, s. 381.

<sup>283</sup> Hilmî, *age.*, s. 95

<sup>284</sup> Hilmî, *age.*, s. 100; *Müntehâ*, (İbrâhim Keyyâlî’nin takdîmi), s. 5

<sup>285</sup> *Meşârik*, s. 12; ayrıca bkz. Kılıç, M. Erol, “Fergânî”, *DİA*, XII, s. 379

<sup>286</sup> Sâlikin, amelî olarak yapması gereken işler üzerine, Farsça muhtasar bir eserdir. Nüshaları: Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr. 2373; Cârullah Efendi, nr. 1106; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gâzi, nr. 97/1437.

<sup>287</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, (haz. İsmâil Özen), İstanbul: Meral Yayınevi, 1975, s. 47-48.

<sup>288</sup> *Dîvân* nüshaları, İbnü’l-Fâriz’ın kızından torunu Şeyh Ali tarafından derlenen nüshalar ve Şeyh Ali’den önce derlenen nüshalar olmak üzere ikiye ayrılır. Şeyh Ali’den önceki nüshalarda 15 kaside yer alırken, Şeyh Ali’nin derlediği nüshada 25 kaside ye almaktadır. İbnü’l-Fâriz araştırmacıları, Şeyh Ali’nin derlediği *Dîvân* nüshasında İbnü’l-Fâriz’a âit olmayan beyitlerin bulunduğunu iddia etmektedirler. “Chester Beatty Collection of Arabic Manuscripts-Dublin (Chester Beatty Arapça Yazma Eser Koleksiyonu) içerisinde, 691-701/1292-1302 târihli yazma, Şeyh Ali’nin düzenlediği nüshanın yazımından yaklaşık kırk yıl öncesine âittir. *İbnü’l-Fâriz Dîvânı*’nın bu nüshasını dile getiren ilk kişi, İngiliz oryantalist Arthur John Arberry (ö.1973)’dir”. Daha teferruatlı bilgiler için bkz. Giuseppe Scatolin, “A Critical Edition of Ibn al-Fârid’s Diwân: Reading a Sufi Text”, *Institut Français d’archéologie Orientale*, Cahier des Annales Islamologiques, 27- 2006, s. 217-231.

Fergânî'nin Tâiyye şerhi nüshalarının dünyânın farklı kütüphânelerinde yer alması, Tâiyye'nin bu ilk şerhine olan alâkanın geniş bir coğrafyaya yayıldığına önemli delildir.

### **Fergânî Şerhi Nüshaları**

1- Hindistan Kütüphânesi'nde 814 numarada kayıtlıdır. 386 varak ve 21 satırdır.<sup>289</sup>

2- Şam Zâhiriyye Kütüphânesi'nde 14119 numarada *Müntehâ'l-medârik ve müştehâ lübbi külli kâmil ve ârif ve sâlik / Şerh Tâiyye İbn Fârız* ismiyle kayıtlıdır. İstinsah târihi h. 900-1000 olarak belirtilmiştir. Müstensih belirtilmemiştir. Tek cilt, 148 varak, 15 satır olan bu nüsha, Fergânî şerhinin sâdece mukaddimesidir.

3- İngiltere Kütüphânesinde (British Library) ise üç nüsha bulunmaktadır. *Şerh el-Kasîdetü et-Tâiyye İbn Fârız*, isimli nüshalar MSS No: BIJ133, Ref. L814, fishe no: 29234-41; MSS No: ISL2542, Ref.E1811, fiche No: 45700-06; MSS No: ADD9687/10, Ref. AC861/10, fishe no: 41073-74.<sup>290</sup>

4- Süleymâniye Kütüphânesi<sup>291</sup>, Ayasofya, 1944 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-323<sup>b</sup> varak, 15 satır, ta'lik ve Farsça bir eserdir. İstinsah târihi ve müstensih isminin yer almadığı bu nüshada Tâiyye beyitleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eser, sehven Hadîs konu başlığı ile kaydedilmiştir

5- Sül., Esad Efendi, 1511 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 202<sup>b</sup> varak, 25 satır, nesih ve Farsça'dır. Müstensih, Ali b. Yâkûb olan nüshanın istinsah târihi h. 678'dir.

6- Sül., Ayasofya, 4076 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 249<sup>b</sup> varak, 21 satır, nesih ve Farsça bir eserdir. Müstensih, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ömer'dir. 20 Ramazan h. 688 târihinde istinsah edilen bu nüsha, sehven Hadîs başlığı altında zikredilmiş eserler arasındadır.

7- Sül., Hz. Hâlid, 177 numarada *Kasîde-i Tâiyye Şerhi* olarak kayıtlı olan bu nüsha, 1<sup>b</sup>- 397<sup>b</sup> varak, 19 satırdan oluşur. İstinsah târihini h. 714 olduğunu tesbit ettiğimiz nüsha, Tebriz şehrinde, 20 Zilkâde Çarşamba gününde tamamlanmıştır. Müstensih, eserin müellif hattından istinsah edildiği bilgisini özellikle belirtir. (bkz. vr. 397<sup>b</sup>) Eser, Tâiyye'nin Farsça şerhidir.

<sup>289</sup> Otto Loth, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London: Printed by Order of the Secretary of State for India in Council, 1877, s. 236-237.

<sup>290</sup> *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Compiled by Peter Stocks, Edited by Colin F. Baker, The British Library, London, 2001, s. 306.

<sup>291</sup> Süleymâniye Kütüphânesi'ni kısaca Sül. olarak isimlendireceğiz.

8- Sül., Hekimoğlu, 463 numarada *Müntehâ'l-medârik -şerhü'l-kasîdeti tâiyye-* şeklinde kayıtlı nüsha, 1<sup>b</sup>-141<sup>a</sup> varak, nesih ve Arapçadır. İstinsah târihi h. 718'dir. Bu nüshada, Fergânî'nin *Tâiyye* şerhi mukaddimesi yer almamaktadır.

9- Sül., Ayasofya, 1907 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 158<sup>a</sup> varak 31 satır, ta'lik ve Farsça bir eserdir. Târih kaydı ve müstensih ismine rastlanmayan bu nüsha da sehven Hadîs konu başlığı altında kayıtlıdır.

10- Sül., Ayasofya, 1908 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 279<sup>b</sup> varak, 23 satır, ta'lik ve Farsça'dır.

11- Sül., Cârullah, 1107 numarada *Müntehâ'l-medârik* ismiyle kayıtlı nüsha 2<sup>b</sup>-325<sup>b</sup> varak 23 satır, nesih ve Arapça bir eserdir. İstinsah târihi, 25 cemâziyel evvel 741'dir.

12- Sül., Cârullah, 1746/1 numarada *Müntehâ'l-medârik ve müştehâ lübbi külli kâmil ve ârif* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 184<sup>b</sup> varak, 33 satır, ta'lik ve Arapça'dır.

13- Sül., Esad Efendi, 1771/3 numarada *Mukaddimetü şerh-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı kısım 4<sup>b</sup>-6<sup>b</sup> varak 21 satır, ta'lik ve Farsça olan şerh, bir risâle mecmuasının içinde yer almaktadır. Şerhin mukaddimesinden bir kısımdır.

14- Sül., Esad Efendi, 3781/7 numarada *Şerhu kasîdeti't-tâiyye* işkinde kayıtlı nüsha 137<sup>b</sup>-177<sup>a</sup> varak 20 satır, ta'lik ve Farsça olarak, bir risâle mecmuası içinde yer almaktadır. Şerhin tamâmı değildir.

15- Sül., Hâlet Efendi, 236/1 numarada *Müntehâ'l-medârik ve müşteha lübbi külli kâmil ve ârif ve sâlik* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-78<sup>b</sup> varak 19 satır, ta'lik ve Arapça bir eserdir. Kâşânî'nin *Menâzilü's-sâirîn* şerhi ile birlikte ciltlenen eserde, Fergânî'nin *Tâiyye* şerhi mukaddimesi yer almaktadır.

16- Sül., Kadızâde Mehmed, 273 numarada *Müntehâ'l-medârik ve müşteha lübbi külli kâmil* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>- 357<sup>b</sup> varak, 19 satır, ta'lik ve Arapçadır. İstinsah târihi, 822 Şâbân'dır.

17- Sül., Reisülküttab, 1134/1 numarada *Meşârikü'd-derâri'z-züher fî keşfi hakâiki nazmi'd-dürer* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-274<sup>a</sup> varak, 21 satır, ta'lik ve Farsça'dır. Müstensihî, Şeyh Ahmed olan nüsha, h. 893 yılında istinsah edilmiştir.

18- Sül., Lâleli, 1394 numarada *Müntehâ'l-medârik* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-330<sup>b</sup> varak, 25 satır, Arapça'dır. Müstensihî, Abdullah b. Abdülkâdir olan eser, h. 911'de istinsah edilmiştir.

19- Sül., Yeni Câmi, 707 numarada *Şerhu kasîde-i tâiyye İbnî'l-Fâriz* şeklinde kayıtlı eser 1<sup>b</sup>- 251<sup>a</sup> varak, 21 satır, nesih ve Farsça'dır. Eser, Zilkâde ayının sonunda h. 911 yılında istinsah edilmiştir.

20- Sül., Râgıb Paşa, 672 numarada *Müntehâ'l-medârik ve müşteha lübbi külli kâmil ve ârif* ismiyle kayıtlı eser 1<sup>b</sup>-204<sup>b</sup> varak, 29 satır, Arapça'dır. Müstensihî, Abdülkâdir b. Abdülaziz b. Amr b. El-Mekkî el-Şâfî olan eser, Recep ayında h. 933 yılında istinsah edilmiştir.

21- Sül., M. Ârif - M. Murâd, 59/1 numarada *Mukaddimetü Müntehâ'l-medârik* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-61<sup>a</sup> varak, 21 satır, ta'lik ve Arapça bir eserdir. Müstensihî, Muhammed el-Vardârî olan eser, Mekke'de h. 947 yılında istinsah edilmiştir. Sâdece mukaddime yer alır.

22- Sül., Pertev Paşa, 606/3 numarada *Şerh-i kasîde-i tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 18<sup>b</sup>-40<sup>a</sup> varak, 21 satır, ta'lik ve Farsça'dır. Müstensihî, Abdullah b. Muhammed olan nüsha, h. 1063 yılında istinsah edilmiştir. Eserin mukaddime kısmı bu nüshada yer almaktadır.

23- Sül., Yeni Câmi, 706-001 numarada, *Müntehâ'l-medârik ve müşteha lübbi külli kâmil ve ârif* ismiyle kayıtlı eser 1<sup>b</sup>-131<sup>a</sup> varak 33 satır, nesih ve Arapça bir eserdir. Eser, Kâşânî'nin *Menâzil* şerhi ile birlikte ciltlenmiştir. Eseri incelediğimizde, Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi olduğu tespit edilmiştir. Eser yanlış kaydedilmiştir. Kütüphâne görevlilerine bu konuda bilgi verilmiştir.

\*\*\*

İncelediğimiz nüshalar arasında istinsah târihini tespit ettiğimiz on iki yazma eserin en eski târihlisi, h. 678'dir. Diğerleri sırasıyla h. 688, 714, 718,741, 822, 893, 911, 911, 933, 947, 1063'tür. Süleymâniye Kütüphânesi, Hz. Hâlid 177 numaralı nüshanın müstensihî, eseri müellif hattından istinsah ettiğini belirtmektedir. Fergânî'nin *Tâiyye* şerhi üzerine yapılacak ilmî bir tahkik çalışması için, bu nüsha oldukça önem taşımaktadır. Öyle ki, neşredilen Fergânî şerhinde bu nüsha kullanılmamıştır.

## 2. Tilimsânî (ö. 690/1291) Şerhi

Afiüddin Tilimsânî, 610/1231 yılında Cezâyir'in Tilimsân şehrinde doğmuştur. Bir süre Tilimsân'daki tasavvufî çevrelerden ders aldıktan sonra, bir mürşid arayışıyla Konya'ya gitmiş ve Sadreddîn-i Konevî'nin ders halkasına dâhil olmuştur. Ardından, Konevî'nin 643/1245–1246 yılında gerçekleştirdiği Kâhire yolculuğuna katılarak Saîdü's-süadâ Hankâhı'nın baş şeyhi Şemseddin el-Eykî ile tanışmıştır.<sup>292</sup> Tilimsânî, Nifferî (ö. 366/976), Herevî (ö. 481/1089),

<sup>292</sup> Semih Ceyhan, "Tilimsânî", *DİA*, XLII, s. 163-164; Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri [Nefahâtü'l-üns]*, s.

İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbnü'l-Fârız (ö. 632 / 1235) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) eserleri üzerine yazdığı şerhlerle tanınmış ve temâyüz etmiştir.

Abdûlgani en-Nâblusî'nin İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ı şerhinde sık sık alıntılar yaptığı Tilimsânî'nin *Dîvân*'ı, en meşhur eseridir. Bunun dışında bilinen diğer eserleri şunlardır; *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*<sup>293</sup>, *Şerhu Menâzili's-sâirin*<sup>294</sup>, *Şerhu Ayniyyeti İbn Sînâ*<sup>295</sup> (*el-Keşf ve'l-beyân fî ma'rifeti ilmi'l-insân*)<sup>296</sup>, *Şerhu't-Tâiyye*, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*<sup>297</sup>, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-hüsnâ*<sup>298</sup> ve *Risâle fî ilmi'l-arûz*<sup>299</sup>.

Tilimsânî, İbnü'l-Fârız'ın bâzı kimselerce tekfir edilmesi ve hulûl ile itham edilmesi gibi sebeplerle *Tâiyye* kasîdesini şerhetmeye başladığını, şerhin mukaddimesinde belirtmiştir. Tilimsânî'nin şerhinde yer alan ıstılâh ve ibârelerin anlaşılmasında anahtar görevi gören bu kısa mukaddime, Tilimsânî'nin tasavvufî görüşlerini ihtivâ eden muhtasar bir metindir. Şerh, ekseriyetle Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* şerhinin hülâsâsı şeklinde addedilir. Nitekim Tilimsânî, şerhinin mukaddimesinde Fergânî'nin iki ciltlik *Tâiyye* şerhine atıfta bulunur ve Fergânî şerhinin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve ondan anladığını aktarmak istediğini ifâde eder. Ve şerhinin “hülâsâ” olduğunu kendisi belirtir.

Tilimsânî'nin *Tâiyye* şerhi, Süleymâniye kütüphânesi, Cârullah, 1723 numarada *Şerhu't-Tâiyye fî't-tasavvuf*<sup>300</sup> ismiyle kayıtlı olsa da yaptığımız incelemelerde ilk 7 sayfasında “Cem‘ ve Tefrika”, “Zât ve Sıfat” bahsinin Farsça olarak yer aldığı görülmektedir. Bu 7 varaktan sonra Kâşânî'nin *Keşfü'l-vücûhi'l-gur li-meânî nazmi'd-dür* isimli *Tâiyye* şerhi başlar. Nüshanın ilk varığında, eserin Tilimsânî şerhi olduğu belirtilse de akabinde Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhinin yer aldığı kısım ile ilk varaklardaki yazı stili ve kâğıt türünün farklı olması, nüsha varaklarının dağılmış olduğunu bu yaprakların birbirine sonradan eklenmiş olduğunu göstermektedir. Kâşânî şerhinin tamâmının yer aldığı bu nüshanın ilk varığı incelenerek kütüphâne kayıtlarına Tilimsânî'nin *Tâiyye*

747-749; Abdürreâuf el-Münâvî, *el-Kevâkıbü'd-dürriyye*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, II, tsz., s. 79-96.

<sup>293</sup> *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, neşr. Cemâl el-Mezkûrî, Kâhire, 2000; neşr. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrût, 2007.

<sup>294</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirin*, (nşr. Abdülhâfız Mansûr), I-II, Tunus, 1989.

<sup>295</sup> Şam Zâhiriyye Ktp., nr. 6648; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 2410.

<sup>296</sup> Yûsuf Zeydân, “Afîfüddin et-Tilimsânî –hayâtuhü ve müellefâtuhü–”, *Dîvânü Afîfeddin et-Tilimsânî*, Kâhire: Dâru's-şûrûk, 2008, s. 11-39.

<sup>297</sup> Süleymâniye Kütüphânesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1248, vr. 1<sup>b</sup>-151<sup>b</sup>; Yahyâ Efendi, nr. 2654, vr. 1<sup>a</sup>-75<sup>b</sup>.

<sup>298</sup> Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 1557, vr. 1-67; Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Ktp., nr. 11342. Eser, Türkçe'ye çevirilmiştir. Bkz. Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdullah Tilimsânî, *Esmâü'l-hüsnâ*, (çev. Selahaddin Alpay), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

<sup>299</sup> Berlin Ktp., nr. 7128.

<sup>300</sup> Nüsha, 7 varak+ 1b-274b, 17 satır nesih ve Arapça bir eserdir.

şerhi olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla Süleymâniye Kütüphânesi kayıtlarında Tilimsânî şerhi olarak kayıtlı görünen nüshanın gerçekte sadece ilk birkaç varığı Tilimsânî'ye âittir. Tilimsânî şerhinin ulaşabildiğimiz tek nüshası, Kâhire'dedir. Dârü'l-kutubi'l-Mısriyye, Tasavvuf-Talât bölümünde, 1328 numada kayıtlı olan nüsha 34 varaktır. İstinsah târihi, 701/1302 olan nüshanın müstensihisi Ali b. Abdurrahmân el-Medenî'dir. Nüsha, G. Scattolin ve Mustafa Abdüsemî' Selâme tarafından tahkik edilmiştir.<sup>301</sup>

### 3. Kâşânî (ö. 736/1335)<sup>302</sup> Şerhi

İran'da, Kum ile Isfahan arasında yer alan Kâşân şehrinden olduğu bilinen Kâşânî'nin hayâtı hakkında az miktardaki mâlûmâtı Alâüddeve Simnânî ile vahdet-i vücûd konusundaki mektuplaşmalarından öğreniyoruz. Abdurrahmân Câmî *Nefehâtü'l-Üns* isimli eserinde Kâşânî hakkında bilgi verirken bu mektupları aktarır.<sup>303</sup> Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi, Fergânî'nin şerhinde olduğu gibi vahdet-i vücûd mektebine has husûsiyyetleri aktarma bakımından yüksek bir anlatım gücüne sâhiptir. Kâşânî'nin te'lif ve şerhleri, farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlaması sebebiyle, kendinden sonraki tasavvufî muhitlerde özellikle benimsenmiştir.

Kâşânî'yi İbn Arabî'nin eserleri ile tanıştıran ve *Fusûsu'l-Hikem* ile ilgili meseleler hakkında bilgi veren kişi, Sühreverdîye tarikatına mensup, Nûreddin Natanzî'dir (ö. 699/1299-1300). Pek çok kaynakta, Kâşânî'nin de Sühreverdî silsilesine bağlı bir şeyh olduğu belirtilmiştir.<sup>304</sup> Fahrreddîn-i Irâkî, İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışını şiirle yayarken; Kâşânî, Sadreddîn-i Konevî gibi ilmî ve felsefî bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Ancak İbn Arabî'yi tâkip etmekle birlikte, kendine has bir hikmet anlayışı ortaya koymayı başarmıştır.<sup>305</sup> Kâşânî, Herevî'nin *Menâzil* ve İbn Arabî'nin *Fusûs*'unu şerhetmiştir. Sûfî müfessirdir, özellikle tasavvuf istilâhlarına dâir yazdığı üç ayrı eserle de tasavvufî

<sup>301</sup> İbnü'l-Fârız, *Tâiyye* (Afîfüddin Tilimsânî Şerhiyle birlikte), nşr. Giuseppe Scattolin-Mustafa Abdüsemî' Selâme, Kâhire: Dârü'l-kütubi ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2016.

<sup>302</sup> Kâşânî (القاشاني) ve Kâşânî (الكاشاني) şeklindeki yazım sebepleri için bkz. Abdurrahim Alkış, (Doktora Tezi), s. 36-38.

<sup>303</sup> Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, XXV, s. 5; Alkış, s. 37-39.

<sup>304</sup> Natanzî'den başka, Mevlânâ ile görüşen ve Konevî'nin derslerine katılan Kutbuddin Şîrâzî'nin babası Ziyâüddin Ebu'l-Hasan (ö. 648/1250-1251), *Fusûs* dersleri verdiği tahmin edilen Mevlânâ Nûreddin Eberkûhî ve meşhur sûfilardan *Meşrabu'l-Ervâh* sâhibi Ruzbehân Baklî (ö. 680/1282), Natanzî'nin de şeyhi olan Şeyh Zahirüddin Büzgüş (ö. 714/1314-1315), hadis alanında mühim çalışmaları bulunan Mevlânâ Asilüddin (ö. 685/1286-1287), Alâüddeve Simnânî'nin şeyhi ve Necmeddin Kübrâ'nın halifesi olan İsferrâinî (ö. 717/1317-1318) gibi büyük âlim ve sûfilardan istifade etmiş, ömrünün yaklaşık elli senesini tasavvufî ve ehliyle iç içe geçirmiştir. Bkz. Abdurrahim Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 40-46.

<sup>305</sup> Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, XXV, s. 5

terminolojiye büyük katkı sağlamıştır.<sup>306</sup> Kâşânî *Letâifu'l-a'lâm* isimli eserinde sülûke âit ıstılâhatda, özellikle İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* beyitlerini müracaat noktası kabul etmiş ve onun beyitleri ile kavramları açıklamıştır.<sup>307</sup> Her ne kadar *Tâiyye* şerhinin Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye âit olmadığı, İzzeddin el-Kâşî'ye âit olduğu iddia edilse de,<sup>308</sup> elimizdeki şerh Kâşânî'ye âittir. İzzeddin el-Kâşî'nin *Tâiyye* beyitlerini Farsçaya çevirdiği bilinmektedir.<sup>309</sup>

Fergânî ve Tilimsânî gibi Kâşânî de *Tâiyye* şerhinin mukaddimesinde vahdet-i vücûd meselesine dâir bilgiler vermektedir. Mukaddime yer verilen bilgiler iki kısım ve her iki kısımda da beş fasıldan oluşmaktadır:

### Birinci Kısım: Mârifet

1. Fasil: Zât, sıfât, esmâ ve fiillerin bilinmesi;
2. Fasil: Âvâlim'in (âlem-i gayb-melekût-ceberrût-şehâdetin...) küllî bir şekilde bilinmesi.
3. Fasil: ruh, nefis ve bu ikisinden doğanın bilinmesi.
4. Fasil: İnsân ve onun hilâfetine bilinmesi.
5. Fasil: nübüvvet ve velâyetin bilinmesi.

<sup>306</sup> Hayâtı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdürrahim Alkış, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, 2008, s. 34-78.

<sup>307</sup> Bkz. Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fî işâreti ehli'l-ilhâm*, (nşr. Saîd Abdulfettâh), 3. basım, Mısır, 2008, s. 1.C, s. 157 (*Tâiyye*, 631. Beyit), 161-162 ( 572, 578, 719, 720, 721. Beyitler), 187 (704 ve 705.beyitler), 211-212 (681 ve 490. Beyitler), 223 (189, 190, 191, 192. Beyitler), 250 (441. Beyit), 266 (94. Beyit), s.293 ( 360. Beyit), 320 (539. Beyit), 367 (749. Beyit), 370 (579. Beyit), 371 (587. Beyit), 372 (586. Beyit), 373 (600. Beyit), 382 ( 594. Beyit), 422 (389. Beyit), 436 (639. Beyit), 473 (99. Beyit), 488 (547. Beyit), 2.C., s. 26 (*Tâiyye*, 197, 199. Beyitler), 30 (93. Beyit), 50 (589. Beyit), 56 (578. Beyit), 67 (95. Beyit), 68 (189. Beyit), 85 ( 388 ve 389. Beyitler), 125 (638. Beyit), 169 (639 ve 599. Beyitler), 170 ( 355. Beyit), 188 ( 483. Beyit), 193 (99. Beyit), 257 (251. Beyit), 258 (252. Beyit), 259 (640 ve 642. Beyitler), 273 (352. Beyit), 282 (483. Beyit), 285 (500. beyit), 315 ve 316 (*Tâiyye*'nin 70, 71,72, 73, 74, 75, 76. beyitleridir), 343 (102. Beyit), 354 (742. Beyit), 380 (638. Beyit), s.407 (*Tâiyye* 356. Beyit). Ayrıca *Letâifu'l-a'lâm* 'ın Kâşânî'ye âidiyeti ve müellifi meçhul tercümesi hakkında bkz. Ercan Alkan, "Letâifu'l-i'lâm fî işâreti ehli'l-ilhâm adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ. SBE, 2002.

<sup>308</sup> Celâleddin Hümâî, bu baskılarda müellif adının Abdürrezzâk el-Kâşânî şeklinde verilmesinin yanlış olduğunu belirterek eserin gerçekte İzzeddin el-Kâşî tarafından kaleme alındığını söyler. Bkz. "Neşredenin girişi", İzzeddin el-Kâşî, *Misbâhu'l-hidâye*, nşr. Celâleddin Hümâî, Tahran, hş. 1367.

<sup>309</sup> Kâşî'nin *Tâiyye* beyitlerini Farsçaya çevirdiğine dâir ifâdeler şu şekildedir: "Eserde, tasavvufun temel konuları hakkında özlü bilgiler veren bir giriş bölümünden sonra beyitler tek tek ele alınıp Farsça'ya çevrilmiş ve şerhleri yapılmıştır. Kâşî, et-Tâiyye'nin diğer şerhlerinin etkisinde kalmamak için bu şerhlere başvurmamaya çalıştığını, eseri tamamiyle kendi tasavvuf anlayışına göre şerhettiğini özellikle belirtir." Bkz. Erhan Yetik, "İzzeddin el-Kâşî", DİA, XXIII, s. 555.

## İkinci Kısım

1. Fasil: Muhabbet.
2. Fasil: Sekr.
3. Fasil: el-vecd ve el-vücûd hakkında.
4. Fasil: Cem ve tefrika.
5. Fasil: Tevhîd hakkındadır.

*Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* isimli Kâşânî şerhi, Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah'ın Kâhire, Matbaatü'l-Hayriyye'de 1310 yılında neşredilen *Şerh Dîvân İbnü'l-Fâriz* kitabının hâmişinde yâni sayfa kenarlarında yer almaktadır. Eser, 2005 yılında müstakil olarak da neşredilmiştir.<sup>310</sup>

*Tâiyye* şerhi dışında Kâşânî'nin diğer eserleri şunlardır: 1- *Te'vilâtü'l-Kur'an*,<sup>311</sup> 2- *İstîlâhatü's-sûfiyye*, 3- *Reşhu'z-zülâl fî Şerhi elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-ezvâk ve ahvâl*, 4- *Letâifü'l-i'lâm fî işârâtü'l-ilhâm*,<sup>312</sup> 5- *Şerhu Menâzili's-sâirîn*,<sup>313</sup> 6- *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*<sup>314</sup>, 7- *Tuhfetü'l-ihvân fî hasâisi'l-fityân*...<sup>315</sup>

### Kâşânî Şerhi Nüshaları

1- Süleymâniye Kütüphânesi, Damat İbrâhim, 977 numarada *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* şeklinde kayıtlı eser 1<sup>b</sup>- 159<sup>b</sup> varak, 23 satır, nesih ve Arapça bir eserdir. Müstensih ismi ve istinsah târihi bulunmamaktadır.

2- Sül., Beyazıd, 3732 numarada *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* şeklinde kayıtlı eser, 197 varak, nesih ve Arapçadır. Eser ismi, Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi olan nüshanın müelllif ismi, Kayserî olarak kayıtlıdır.

<sup>310</sup> Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kâşânî, *Keşfü'l-vücûhi'l-gur li-meâni nazmi'd-dür = Şerhu Tâiyyeti İbn Fâriz*, (tahkik: Ahmed Ferid el-Mezzedî), Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye , 2005. (1 cilt 279 sayfa.)

<sup>311</sup> Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kâşânî, *Te'vilât-ı Kaşaniyye: Kur'an-ı Kerim'in Öz Tefsiri*, (trc. Ali Rızâ Doksanyedi, yay.haz. M. Vehbi Güloğlu), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988 (3 Cilt).

<sup>312</sup> Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

<sup>313</sup> Kemâleddin Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, (thk. Muhsin Bidârfar), Tahrân: İn-tişârât-ı Bîdâr, 1994.

<sup>314</sup> Kâşânî'nin *Fusûs* şerhinin tahkiki için Bkz. Abdürrahim Alkış, (Basılmamış Doktora Tezi), 2008. Diğer neşirler için bkz. Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kâhire: [y.y.], 1309; Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1321;

<sup>315</sup> Kâşânî'nin eserleri hakkında tafsîlâtı bilgi için bkz. Alkış, s. 79-113.

3- Sül., Beyazıd, 3426 numarada *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* şeklinde kayıtlı eser, 215 varak, nesih ve Arapçadır. Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi olan nüshanın müellif ismi, Kayserî olarak kayıtlıdır.

4- Sül., Beyazıd, 3444 numarada *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* şeklinde kayıtlı eser 145<sup>b</sup>-174<sup>b</sup> varak, nesih ve Arapça'dır. Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi ismiyle kayıtlı nüshanın müellif ismi, Kayserî olarak kayıtlıdır.

5- Sül., Şehîd Ali Paşa, 1225 numarada kayıtlı 1<sup>b</sup>- 192<sup>a</sup> varak olan eser, İzzeddin Mahmûd Kâşânî ismi ile kayıtlıdır.

6- Sül., Hâşim Paşa, 30 numarada *Ta'likât alâ İbn Fârid* ismiyle kayıtlı nüsha 17 varaktır. Müstensihî, Molla Bey olan nüshanın, istinsah târihi h. 1307'dir. Eser Kâşânî'nin eseri olarak kayıtlı olsa da ona âit değildir. Farsça olan eserin başlangıcında “der şeh-r-i Antalya” (vr. 1<sup>b</sup>) ibâresi bulunmaktadır. Bu eser, Antalya'da İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesini Farsça olarak okuttuğunu bildiğimiz<sup>316</sup> Kemâleddin Buruglivî'ye âit ta'likat veya ihtisar bir metin olabilir.

7- Sül., Beyazıd, 3731 numarada *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meâni nazmi'd-dür* şeklinde kayıtlı eser 111 varak, nesih ve Arapçadır. Eser ismi, Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi olan nüsha, müellif ismi Kayserî olarak kayıtlıdır.

8- Viyana Kütüphânesi'nde Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Keşfü'l-vücûhi'l-gurr li-meânî nazmi'd-dür* ismiyle 474 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.<sup>317</sup>

9- İngiltere Kütüphânesi'nde (The British Library) Mahmûd İbn Ali el-Kâşânî adına, *Keşf el-vücûhi'l-gurr li-meânî nazm ad-durr fî şerhi el-kasîde et-tâiyye* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi: 15. yüzyıl, yazma eser no: OR 14199, fiş no: 30096-99.

-----, (18. yüzyıl), yazma eser no: ADD 19545, fiş no: 30175-77.<sup>318</sup>

10- Zâhiriyye Kütüphânesi (Dimaşk), *Keşfü'l- vücûhi'l-gurr li-meânî nazm ed-dür / Şerh Tâiyye İbni'l-Fâriz fî t-tasavvuf* isimli eser, 7 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi h. 1262'dir. Müstensih belirtilmemiştir. 218 varak, 21 satırdır.

<sup>316</sup> M. Erol Kılıç, *DİA*'nın “Fergâni” maddesinde şu bilgilere yer verir: “723 (1323) yılında Antalya'da bir medresede Farsça olarak *Tâiyye* şerhi okutan Kemâleddin Burugluvi yazdığı şerhte Fergâni'nin dîbâcesini özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1819, vr. 115b-128b).” Bkz. M. Erol Kılıç, “Fergâni, Saîdüddin”, *DİA*, XII, s. 381.

<sup>317</sup> Gustav Leberecht Flügel, *Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Erster Band [I], Wien, 1865, s. 463-464.

<sup>318</sup> *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Compiled by Peter Stocks, Edited by Colin F. Baker, The British Library, London, 2001, s. 312.

#### 4. Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350) Şerhi

Osmanlı ilim hayâtında son derece önemli bir yere sâhip olmasına rağmen, klasik tezkire ve tercüme eserlerinde Dâvûd Kayserî hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Kayserî, eserlerinde kendi adını *Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed er-Rûmî el-Kayserî*<sup>319</sup> olarak kaydeder. 1258-1262 yılları arasında doğduğu tahmin edilen Dâvûd Kayserî,<sup>320</sup> İbn Arabî mektebinin en dikkat çekici tâkipçilerinden biridir. İbnü'l-Fârız'ın kasîdelerine dâir şerhlerini ise Kâhire ziyareti sonrasında kaleme almıştır.

Dâvûd Kayserî'nin Mısır'a gelişi, İbnü'l-Fârız'ın vefâtından yaklaşık kırk-kırk beş yıl kadar sonrasına tekâbü'l eder. Tebriz'e gittiği yıllarda, kendisinden, bu büyük sûfî şâirin iki kasîdesini şerh etmesinin talep edilmesi, onun İbnü'l-Fârız geleneğini yakından tanıdığının işareti sayılabilir. Böylelikle müellifin tasavvuf düşüncesinin, Mevlânâ ve İbn Arabî'den sonraki üçüncü ayağı tamamlanmıştır. Kayserî'nin, *Tâiyye* ve *Hamriyye* kasîdelerine vahdet-i vücûd ekseninde yazdığı ve İbnü'l-Fârız'a yöneltilen ithamların haksızlığını ispat eden şerhler te'lîf ederken; aynı zamanda bu te'lifler, müellifin tahkik gücünü, ilminin derinliğini, ilâhî aşka dâir derin sezgisini ve güçlü edebî zevkinin yetkinliğini ortaya koymaktadır.<sup>321</sup>

Kayserî, kendi ifâdesine göre, bir müddet, *tevhîdin sırlarını araştıran, riyâzet, terk ve tecrîd yoluyla seyr u sülûkte ilerlemiş* bir grubun meclisinde bulunur. Bu kimseler, *Tâiyye Kasîdesi*'ni onun huzurunda okur ve tashîh ederler. Ancak, Kayserî, bu okumalar esnâsında faydalanabileceği bir *Tâiyye* şerhi bulamaz. Her ne kadar kasîdenin çeşitli şerhleri mevcut olsa da, müellifin kalbine, bu şerhlerde rastlamadığı mânâlar doğar. Bu sebeple kendisi de bir şerh yazmaya karar verir ve bu şerh için bir mukaddime kaleme alır.<sup>322</sup> Kayserî, mukaddimesinde üç maksad belirler ve her birini üç fasıl ile açıklar. Mukaddimenin başında tasavvuf ilminin tanımı, konusu, meseleleri, ilkeleri ve sûfî muhakkiklere ait bazı ıstılahlar yer alır. Ardından üç maksad şu şekilde düzenlenmiştir:

<sup>319</sup> Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât, er-Resâil* içinde (haz. Mehmet Bayrakdar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 25; *Risâle fî İlmi'l-Tasavuf, er-Resâil* içinde, s. 107; *Risâle fî Ma'rîfeti Mahabbet'l-Hakika, er-Resâil* içinde, s. 137; *Esâsu'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye, er-Resâil* içinde, s. 149; *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân, er-Resâil* içinde, s. 163; *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zulûmât, er-Resâil* içinde, s. 181. [Şerefeddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed Davud-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (çev. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013]

<sup>320</sup> Tafsilatlı bilgiler için bkz. Sema Özdemir İmamoğlu, "Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan", Marmara Üniversitesi, (doktora tezi), 2011. [Sema Özdemir, *Davud Kayseri'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes yay., 2014].

<sup>321</sup> Sema Özdemir, *Davud Kayseri'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes yay., 2014, s. 35.

<sup>322</sup> Sema Özdemir, *age*, s. 63.

Birinci maksad: 1- *Vücûd-ı İlâhî, isimler ve sıfatlar*; 2- *Varlığın tenezzül mertebeleri ve hazarât-ı hamse*; 3- *Misâl âlemi*.

İkinci maksad: 1- *Nübüvvet*; 2- *Velâyet*; 3- *Velâyet mertebesini kazanma yolları*.

Üçüncü maksad: 1- *Cem‘ ve neticeleri*; 2- *Tevhîd ve mertebeleri*; 3- *Hilâfet ve hatmü’l-hilâfe* gibi meselelere yer verilmiştir.

Kayserî’nin *Tâiyye* şerhi mukaddimesi, çeşitli nüshalarda farklı başlıklarla çoğaltılmıştır. *Risâle fî İlmi’t-Tasavvuf* başlığıyla Mehmet Bayrakdar’ın hazırladığı *er-Resâil, et-Tevhîd ve’n-Nübüvve ve’l-Velâye* başlığıyla ve Aştîyânî’nin yayımladığı *Resâil-i Kayserî* içinde yer almaktadır. Ayrıca Aştîyânî bu risâleye bir de şerh yazmış ve *Şerhu Risâle-i Kayserî* adıyla *Resâil-i Kayserî* içinde yayınlamıştır.<sup>323</sup> Mukaddime, M. Bedirhan tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir.<sup>324</sup>

Dâvûd Kayserî eserini, ‘*vezirlik semâ’sının güneşi*’ ve ‘*Gıyâsü’l-Mille ve’d-Dîn*’ diye övdüğü, fakat ismini vermediği bir kimseye ithâf etmiştir. Şerh, mukaddimesinden ayrı olarak, iki kez yayınlanmıştır. Bunlardan biri, Ahmed Ferîd el-Mezyedî tarafından müstakil olarak hazırlanmıştır.<sup>325</sup> Diğeri ise Abdurrahmân Câmî’nin *Tâiyye* tercümesiyle birlikte Sâdık Hürşâ tarafından neşredilmiştir.<sup>326</sup> Kayserî şerhinin mukaddimesi *Risâle fî ilmi’t-tasavvuf*<sup>327</sup> ve *Teceretü’l-yakîn fî ilmi’t-tasavvuf*<sup>328</sup> isimleri ile müstakil nüshalar olarak çoğaltılmıştır. Viyana Kütüphanesi’nde, 473 numarada *Şerhu nazmi’s-sülûk* ismiyle kayıtlıdır.<sup>329</sup> İskenderiye Kütüphanesi, Tasavvuf/3659 numarada kayıtlı nüsha 167 varaktır.

Mukaddime ve *Tâiyye* beyitleri şerhinin bir arada bulunduğu nüshalar olduğu gibi, mukaddimenin yer almadığı veya sâdece *Tâiyye* beyitleri şerhinin

<sup>323</sup> Bkz. Seyyid Celâleddin Aştîyânî, *Şerhu Risâle-i Kayserî, Resâil-i Kayserî* içinde (haz. Seyyid Celâleddin Aştîyânî), Müessesesi-i Yejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1381.

<sup>324</sup> Dâvûd Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (çev. M. Bedirhan), İstanbul: Nefes, 2013, s. 17-176.

<sup>325</sup> Bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu’l-Kayserî alâ Tâiyyeti İbni’l-Fârız* (haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2004.

<sup>326</sup> Bkz. *Tâiyye-i Abdurrahmân Câmî: Tercüme-i Tâiyye-i İbn Fârîz*, ve, *Şerhu Mahmûd Kayserî ber Tâiyyeti İbn Fârîz*, (thk. Sâdık Hürşâ), Defter-i Neşr-i Mirâs-ı Mektûb, Tahran 1997.

<sup>327</sup> Süleymânîye Ktp., Ayasofya, nr. 1898/1. Kayserî’nin *Tâiyye* şerhi Mukaddimesi Mehmet Bayraktar tarafından tahkikli bir şekilde neşredildi. Bkz. Kayserî’nin *Tâiyye* mukaddimesi hakkında kavramsal bir okuma için Denis Gril, “*Tâiyyetü’l-kübrâ Şerhinin Mukaddimesine Göre Dâvûd el-Kayserî ile İbn Arabî*” (çev. Ahmet Zeki Ünel) –tebliğin orijinal adı, “Entre Dawud al-Qaysari et Ibn Arabi d’après l’introduction du commentaire de la Tâ’iyyat al-kubrâ”, *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 1998, s. 43-49 ve 51-58.

<sup>328</sup> C. Brockelmann, *GAL*, Supl. II, s. 323.

<sup>329</sup> Gustav Leberecht Flügel, *Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Erster Band [I], Wien, 1865, s. 462.

müstakil bir risâle olarak yer aldığı nühalara da mevcuttur. Eserin müellif hattı, Süleymânîye Kütüphanesi, Hamîdiye 652 numarada yer almaktadır.

Nâblusî, İbnü'l-Fârîz *Dîvân*'ı şerhinde Kayserî'nin *Tâiyye* şerhinden bâzı alıntılarda bulunur.<sup>330</sup> Yaptığımız araştırmalarda ayrıca, müellifi meçhul bir Türkçe *Tâiyye* şerhi tespit edilmiştir. Bu şerhte şârih, Dâvûd Kayserî'nin *Tâiyye* şerhinden istifade etmiş ve ismini zikrederek ictibaslarla bulunmuştur. Süleymânîye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan bölümü, 221 numarada yer alan ve müellif nüshası olduğu anlaşılan şerh, 1<sup>b</sup>-333<sup>a</sup> varaktır. Nüshanın ilk 29 varagında (1<sup>b</sup>-29<sup>a</sup>) vahdet-i vücûd, seyr u sülûk ve İbnü'l-Fârîz'ın hayâtı hakkında genel bir mâlumat içeren kapsamlı bir "mukaddime" bulunmaktadır.

### **Kayserî Şerhinin Nüshaları**

1- Sül., Ayasofya, 1898/1 numarada *Risâle fî istilâhâtî'l-meşâyih min evveli Tâiyye İbni'l-Fârîz* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-26<sup>a</sup> varak, 15 satır, ta'lik ve Arapça bir eserdir. İstinsah târihi h. 878 olan bu nüsha, Kayserî'nin *Tâiyye* şerhi mukaddimesidir.

2- Sül., Hamîdiye, 652 numarada *Şerhu't-tâiyye* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-161<sup>a</sup> varak, 25 satır, nesih ve Arapça bir nüshadır. İstinsah târihi h. 979 olan bu nüshada Kayserî'nin *Tâiyye* ve *Hamriyye* şerhi yer almaktadır. Müellif hattı olduğu ilk varakta ifade edilmiştir.

3- Sül., Hekimoğlu, 462 numarada *Şerhu'l-kasidet-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser 1<sup>b</sup>-185<sup>a</sup> varak, 17 satır ve ta'lik bir eserdir. İstinsah târihi, rabîü'l-âhir ayı başları, h. 999 senesidir. Müstensihî, Muhammed b. Yûsuf el-Mustârî'dir. Mukaddime'nin yer almadığı bu nüsha, doğrudan *Tâiyye* beyitleri şerhi ile başlamıştır.

4- Sül., Bağdatlı Vehbi, 702/1 numarada *Şerhu't-Tâiyye İbni'l-Fârîz* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-191<sup>a</sup> varak, 27 satır ve nesihdir. H. 1033 târihli nüshanın hamîşinde Ankaravî'nin kendi hattıyla *Tâiyye* şerhi müsveddesi yer almaktadır.

5- Sül., Denizli, 386 numarada *Şerhu'l-kasidet-i t-tâiyye* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-203<sup>b</sup> varak, 19 satır ve nesihdir. Müstensihî, Derviş Süleyman olan nüsha, recep ayı sonunda h. 1037 yılında tamamlanmıştır.

6- Sül., Hacı Mahmûd Efendi, 3436/1 numarada *Mukaddimetu şerhi't-tâiyye* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-13<sup>b</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir nüshadır.

7- Sül., Hâlet Efendi, 304/3 numarada *Şerhü't-tâiyyeti'l-fâriziyye* şeklinde kayıtlı nüsha 105<sup>b</sup>-150<sup>b</sup> varak, 19 satır ve ta'lik bir nüshadır. Mecmuâ içerisinde

<sup>330</sup> Nâblusî, *Tâiyye*'nin 20, 73, 80, 289, 335 ve 695. beyitleri şerhinde Kayserî'nin *Tâiyye* şerhine atıfda bulunur.

yer alan şerh, *Tâiyye*'nin ilk 151 beyitinin şerhi yer almaktadır. Eksik bir nüshadır.

8- Sül., Hâlet Efendi, 762/20 numarada *Şerhü't-tâiyye li İbni'l-Fâriz* şeklinde kayıtlı 355<sup>b</sup>-367<sup>a</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir nüshadır. Sâdece mukaddime kısmı yer alır.

9- Sül., Hamîdiye, 1441/3 numarada *Keşfu vücuhi'l-gurr li meâni'd-dürr – Şerh-i tâiyye*- ismiyle kayıtlı nüsha 110<sup>b</sup>-126<sup>b</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir eserdir. Eser, Kâşânî'nin *Tâiyye* şerhi ismi ile kaydedilmiştir. Ancak bu kayıt sehven yapılmıştır. Kayserî'nin *Tâiyye* şerhi mukaddimesidir.

10- Sül., Lâleli, 1385/3 numarada *Mukaddimetü şerhi't-tâiyye* ismiyle kayıtlı eser 66<sup>b</sup>-80<sup>a</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir eserdir.

11- Sül., Lâleli, 357/3 numarada *Mukaddimetü şerhi't-tâiyye* ismiyle kayıtlı eser 92<sup>b</sup>-100<sup>a</sup> (1<sup>b</sup>-20<sup>a</sup>) varak, 21 satır ve ta'likdir. İstinsah târihi belirlenemeyen nüshanın müstensihisi, Muhammed Mûsâ'dır.

12- Sül. Lâleli, 1395/2 numarada *Mukaddimetü şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser 11<sup>b</sup>-88<sup>a</sup> varak, 25 satır ve ta'lik bir eserdir. Mukaddime ve *Tâiyye* beyitlerinin şerhi yer alır. 757 beyit şerhedilmiştir.

13- Sül., Serez, 2602 numarada *Şerhu't-Tâiyyeti'l-kübrâ İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser 2<sup>b</sup>-107<sup>a</sup> varak, 27 satır ve istinsah târihi h. 858 olan nüshada, Mukaddime ve şerh birlikte yer alır.

14- Sül., Velîyüddin Efendi, 2102 numarada *Şerhu Kasîdeti't-Tâiyye li-İbn Fâriz* ismiyle kayıtlı eser 165 varak ve ta'lik bir nüshadır. İstinsah târihi h. 1018'dir.

15- Sül., Velîyüddin Efendi, 2103 numarada *Şerhu Kasîdetü't-tâiyye li İbn Fâriz* ismiyle kayıtlı eser 160 varak ve ta'lik bir nüshadır. İstinsah Târihi h. 971'dir.

16- Sül., Velîyüddin Efendi, 2104 numarada *Şerhu Kasîdetü't-tâiyye li İbn Fâriz* ismiyle kayıtlı eser 167 varak ve nesta'lik bir nüshadır.

17- Sül., Nûruosmaniye, 2521/2 numarada *Şerhu Tâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser 16<sup>b</sup>-98<sup>a</sup> varak ve ta'lik bir nüshadır. Mukaddime ve beyit şerhleri yer alır. Eksik bir nüshadır.

18- Sül., Nûruosmaniye, 2424 numarada *Şerhu't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser 1<sup>b</sup>-169<sup>b</sup> varak ve nesih bir nüshadır. Eserin istinsah târihi, h. 1068 senesi, cemâziye'l-âhîrin 30'u olan Çarşamba günüdür. Mukaddime ve şerh birlikte yer alır.

19- Sül., Hacı Selim Ağa, 500 numarada *Şerhu't-Tâiyye li-İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-208<sup>a</sup> varak, 23 satır ve nesih bir nüshadır. İstinsah târihi, h. 988'dir. Müstensih ismi bulunmamaktadır. Mukaddime ve şerh birlikte yer alır.

20- Sül., Hacı Ahmed Paşa bölümünde, 130 numarada *Şerhu'l-Kasîde-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-157<sup>b</sup> varak, 19 satır ve nesih bir nüshadır. Müstensih, Abdülkâdir Ahmed olarak kaydedilen eserin istinsah târihi, h. 983 senesinin muharrem ayında tamamlanmıştır. Mukaddime ve şerh birlikte yer alır.

21- Hüdâî Efendi bölümünde, 431 numarada *Şerhu Kasîdeti İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>- 143<sup>b</sup> varak, 19 satır ve nesih bir nüshadır. Mukaddime ve şerh birlikte yer alır.

22- Zâhiriyye Kütüphânesi, 17081T(ت) numarada *Şerhu't-Tâiyyeti'l-kübrâ li-İbni'l-Fâriz / Şerhu'd-dürri'l-kâşif an ebkâri arâisi'l-meânî* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 755, müstensih Ebû'l-Rızâ b. Ali Hasan el-Hüseynî'dir.

23- Zâhiriyye, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye li-İbni'l-Fâriz* ismiyle 3T(ت)16740 numarada kayıtlı nüshanın istinsah târihi ve müstensih, belirtilmemiştir.

24- Zâhiriyye, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye li-İbni'l-Fâriz* ismiyle 4T(ت)11194 numarada kayıtlı nüsha, h. 991 târihlidir. Müstensih ise Şemseddin b. Muhammed b. Yûsûf eş-Şâfiî'dir.

25- Zâhiriyye, *Şerhu Hamriyye İbni'l-Fâriz* ismiyle 12T(ت) 5894 numarada kayıtlı nüsha h. 1000 târihlidir. Müstensih ismi yer almamaktadır. 23 varak, 19 satırdır.

26- Zâhiriyye, *Şerhu Hamriyye İbni'l-Fâriz* ismiyle 6T(ت) 10049 numarada kayıtlı nüshanın istinsah târihi ve müstensih ismi yer almamaktadır. 16 varak, 15 satırdır.

27- Zâhiriyye, *Şerhu Mukaddime İbn Fâriz*, 2T(ت) 107 numarada kayıtlı nüshanın istinsah târihi ve müstensih kaydı bulunmamaktadır. 22 görüntüden oluşmaktadır.

## 5. Sâinüddin Ali İbn Muhammed et-Türke( ö. 835/1431) Şerhi

Sâinüddin Ali b. Muhammed et-Türke el-İsfahânî'nin h. 770 yılında doğduğu kaydedilmekle birlikte, hayâtı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazdığı şerh ile tanınan müellif,<sup>331</sup> İbnü'l-

<sup>331</sup> Bu şerhin nüshaları için bkz. Sül., Nazif Paşa, nr. 541; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2226; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2369; Hâlet Efendi, nr. 265.

Fâriz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* (Nazmü's-sülûk) kasîdesini de h. 814 senesinde önce Arapça sonra Farsça olarak şerhetmiştir. Fasça şerh, 2005 yılında İran'da neşredilmiştir.<sup>332</sup> Farsça metne göre daha muhtasar nitelikte olan Arapça şerh ise 2012 yılında yine İran'da neşredilmiştir.<sup>333</sup> Arapça şerhin neşrinde, müellif hattı olduğu belirtilen ve Tahran'daki Şûrâ-yı İslâmî Meclisi Kütüphanesi'nde 10196 numarada kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır.

Tarafımızdan Süleymâniye Kütüphanesi'nde yapılan taramalarda, Tâiyye'nin gerek Arapça gerek Farsça şerhine ait herhangi bir nüshaya rastlanmamıştır.

## 6. Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) Şerhi

Nureddin Abdurrahmân b. Nizâmüddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî, 23 Şaban 817 târihinde Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğmuştur. Daha çok Molla Câmî unvânıyla tanınmaktadır. Nakşibendî şeyhlerinden Sa'deddin-i Kaşgârî'ye intisâb etmiş, onun vefâtından sonra (860/ 1456) halefî Hâce Ubeydullah Ahrâr'a bağlanmıştır.<sup>334</sup>

Câmî'nin eserleri oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Bunlar arasında *Dîvân*<sup>335</sup>, *Heft Evren*, *Hadîsi Erbain*, *Risâle-i Terceme-i Kelimât-ı Kudsiyye*, *Risâle-i Sagîr der Mu'ammâ*, *Nefehâtü'l-üns*<sup>336</sup>, *Nakdû'n-nusus li' şerhi Nakşi'l-Fusûs*<sup>337</sup>, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, *Eşi'atü'l-Lema'ât*, *Levâ'ih*<sup>338</sup>, *Risâle-i Tehlîliyye*, *Sühânân-ı Hâce Parsâ*, *Risâle fi'l-vücûd*, *Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân*, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, *Risâle-i Şerh-i Hadîs*, *Risâle der Menâsikül-hac*, *Şevâhidü'n-nübüvve*, *Bahâristan*<sup>339</sup>, *el-Feva'idü'z-zîyâ'iyye*, *Risâle der İlmi Kâfiye*<sup>340</sup>, *Tecnisü'l-luğat*, *Risâle-i Mûsikî*, *Kitâb-ı Şart*, *Risâle-i Münşe'at*, *Risâle-i Kübrâ der Muammâ*, *Risâle-i Mutavassıt der Muammâ*, *Risâle der Beyân-ı Kavâid-i*

<sup>332</sup> Sâinüddin Ali İbn Muhammed et-Türke el-İsfehânî, *Şerhu nazmü'd-dürer: şerhu kasîde-i Tâiyye-i kübra İbn Fâriz*, (tashih ve tahkik: Ekrem Cûdî Ni'metî), Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub [Miras-ı Mektub], 1384 (2005).

<sup>333</sup> Sâinüddin Ali İbn et-Türke el-İsfehânî, *Şerhü'l-Tâiyyeti'l-kübrâ*, (tashih ve tahkik: Mecîd Hâdîzâ-de), Tahran: Müessese-i pejuheş-i hikmet ve felsefe-i İran, hş. 1391 (2012).

<sup>334</sup> Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, s. 94-99.

<sup>335</sup> Ebü'l-Berekat Nüreddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Dîvân-ı Kâmil-i Câmî*, yay. (nşr. Haşim Rızâ), Tahran: Çaphâne-i Pirûz, 1922.

<sup>336</sup> İslâm mutasavvıflarının hayatlarına dâir bir eserdir. Lamiî Çelebi tarafından bâzı ilâvelerle tercüme edilmiştir. Bkz. Abdurrahmân Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri: Nefahâtü'l-üns*, (tercüme ve şerh Lamiî Çelebi, hazırlayanlar: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

<sup>337</sup> Abdurrahmân Câmî, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-fusûs*, (nşr. William C. Chittick), 2. bs., Tahran: Müessese-i Mutalaât ve Tahkîkât-ı Ferhengi, 1992.

<sup>338</sup> Abdurrahmân Câmî, *Levâih*, (tashih: Yann Richard), 2. bs., Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, hş. 1383.

<sup>339</sup> Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Berekat Nüreddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Baharistan*, (çev. M. Nûri Gencosman), Ankara: Maârif Vekâleti, 1945.

<sup>340</sup> Türkçe tecümesi için bkz. Câmî, *Kâfiye şerhi el-fevâid ez-Ziyâ'iyye*, (çev. Abdurrahmân Ercan El-binsoy), İstanbul: Zaman yayıncılık, 1987.

*Muammâ, ed- Dürretü'l-fâhire, Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fâriziyye, Şerh-i Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye, Risâle der Şerh-i Rubaiyyat, Risâle-i Şerh-i Beyti Hüsrev, Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî, Risâle fi'l-'arûz, Risâle-i Fihrist.*<sup>341</sup>

Abdurramân-ı Câmî (817-898/ 1414-1492)'nin kısaca *Levâmî* olarak bilinen eseri *Levâmî'u envârî'l-keşf ve 'ş-şühûd 'alâ kulûbi erbâbî'z-zevk ve 'l-vücûd*, İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye* kasîdesinin şerhidir. Câmî'nin 875/1470 yılında Farsça olarak kaleme aldığı bu şerh, pek çok kez neşredilmiştir.<sup>342</sup> Eser üzerine 2010 yılında, William Chittick danışmanlığında Stony Brook Üniversitesi'nde Marlene Rene Du Bois tarafında '*Abd al-Rahman Jami's Lawami': A Translation Study* isimli doktora tezi hazırlanmıştır. 2011 yılında ise bu çalışma, aynı adla neşredilmiştir.<sup>343</sup> *Hamriyye* şerhinin neşirleri ve Türkçe tercümeleri bulunmaktadır. Âsaf Hâlet Çelebi, Mollâ Câmî'nin *Levâiyih*'in İsmâil Müfit Efendi (ö. 1802) tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği bilgisini aktarır. Matbû olmadığı için hiçbir kütüphâde bu yazmayı görmediğini belirtir.<sup>344</sup> Hâlet Çelebi'nin bahsettiği bu tercümenin yazma nüshası Süleymâniye Kütüphânesi'nde bulunmaktadır.<sup>345</sup>

Câmî'nin Tâiyye şerhi olduğu iddia edilen Arapça bir nüsha Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, 3941/1 numarada Mukaddime Şerhu Tâiyye adıyla kayıtlıdır. Nüsha 19 varaktır (vr. 1b–19a). Ancak yaptığımız mukayeseli inceleme neticesinde, 1310'da Mısır'da basılan Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah neşrinin sayfa kenarında yer alan Kâşânî'nin Tâiyye şerhi mukaddimesi ile aynı olduğu, dolayısıyla bu nüshanın Câmî'ye değil, Kâşânî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.<sup>346</sup>

<sup>341</sup> Bkz; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahmân", *DİA*, C: VII, s. 97–99; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 245, 287, 499, 696, 729, 785, 800, 830, 1247, 1252, 1462, 1471, 1472, 1576, 1580, 1649. Câmî hakkında yapılan çalışmalar için bkz.; Ali Asgar Hikmet, *Câmî*, Tahran: İntişârât-ı Tus, 1984 [Türkçe çevirisi için bkz. Ali Asgar Hikmet, *Câmî: hayâtı ve eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991]; Âsaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî: Hayâtı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, tsz.; Ayrıca, Câmî için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend –Hayâtı, Görüşleri, Tarikatı–*, İstanbul: İnsan, 2002, s. 135-145.

<sup>342</sup> Tespit ettiğimiz neşirler şunlardır: Ebü'l-Berekât Nûreddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî *Levâmî ve Levâiyih*, (nşr. İrec-i Efşâr), Tahran, 1360 hş.; *Levâiyih-i Hakikat*, İstanbul: Artin Asabiyan Matbaası, 1309; *Levâith*, tashih: Yann Richard, 2. bs., Tahran: İntişârât-ı Esâtir, hş. 1383; *Levâ'ihü'l-hak ve levâmiü'l-aşk*, (çev.: Muhammed Alâeddin Mansûr), Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2003.

<sup>343</sup> Marlene Rene DuBois, '*Abd al-Rahman Jami's "Lawami": A translation study*, United Kingdom: UMI Dissertation Publishing, 2011.

<sup>344</sup> Âsaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî: Hayâtı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, tsz., s. 66.

<sup>345</sup> Sül., Mihrîşah Sultan, nr. 206, *Levâiyih Tercemesi*, (çev. İsmâil Müfid Efendi b. Ali el-İstanbulî), tsz.; Tespit ettiğimiz diğer Türkçe tercüme için bkz. Beyazıd Devlet Kütüphânesi, Veliyüddin Efendi, nr. 3201, *Tercüme-i Levâiyih*, çev. Şemsi, [y.y.].

<sup>346</sup> Süleymâniye'de yer alan bu nüshayı krş. *Şerh Divân İbni'l-Fârız*, (haz. Ruşeyd . Gâlib ed-Dahdah),

Câmî, *Tâiyye*'nin tamâmını şerhetmemiş ancak tamâmını Farsçaya tercüme etmiştir. *Tâiyye* tercümesi Dâvûd Kayserî şerhi ile birlikte neşredilmiştir. Bu neşrin girişinde, Molla Câmî'nin *Tâiyye*'den 76 beyiti şerhettiği belirtilir.<sup>347</sup> Neşrin ilk kısmında, Molla Câmî'nin *Tâiyye* beyitlerinin Farsça tercümesi yer alır. Câmî, İbnü'l-Fâriz'ın "tâ" kâfiyeli bu kasîdesini Farsçaya da "tâ" kâfiye örgüsüyle tercüme etmiştir. Yânî, Arapça beyitlerin son harfi "tâ" ile bittiği gibi, Câmî'nin Farsça çevirdiği *Tâiyye* beyitleri de "tâ" harfi ile bitmektedir.

### Molla Câmî Şerhi Nüshaları

*Tâiyye* kasîdesi nüshaları üzerinde yaptığımız araştırmalarda, Leipzig Üniversitesi Kütüphânesi'nde yer alan ve Molla Câmî'ye nisbet edilen, Arapça nüsha dışında incelediğimiz diğer tüm nüshalar Farsçadır. Câmî'ye nisbet edilen tek Arapça *Tâiyye* şerhi nüshası şu şekildedir:

1- Leipzig Kütüphânesi, 539 numarada *Sharh al-Tâ'îyah al-kubrâ al-Fâriḍîyah* ismi ile kayıtlıdır. Yazma eserin iç kapağında 134 beyit şerhi ifâdesi yer alırken, 110 beyit şerhi bulunmaktadır. Dolayısıyla nüsha eksiktir. Eser, 40 varak, 17 satır nesih ve Arapça'dır. Molla Câmî'nin, *Tâiyye* beyitlerini Farsça şerhettiğini biliyoruz, ancak bu nüshadaki beyitler Arapça olarak şerhedilmiştir. Câmî'ye âidiyeti şüpheli olan bu nüshanın diğer *Tâiyye* şerhleri ile mukâyese edilmesi ve incelenmesi gerekmektedir.

### Farsça Nüshalar:

1- Beyazıd Devlet Kütüphânesi, Velîyüddin Efendi, 1683 numarada kayıtlı yazma nüsha *Şerhu Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye* ismiyle kayıtlıdır. Eser, 76<sup>b</sup>-91<sup>b</sup> varak ve Farsça'dır.

2- Sül. Ktp., Fâtih, 4044/5 numarada, *Şerh-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı nüsha, vr. 294<sup>a</sup>-300<sup>a</sup>.

3- Sül. Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, 3242/7 numarada *Tâiyye'nin Bâzı Beyitlerinin Şerhi* ismiyle kayıtlı yazma, vr. 24<sup>b</sup>-39<sup>a</sup>.

4- Sül. Ktp., Hekimoğlu, 725/6 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı yazma, vr. 398<sup>b</sup>-404<sup>a</sup>.

5- Sül. Ktp., Pertev Paşa, 642/9 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı yazma, vr. 92<sup>b</sup>-99<sup>a</sup>.

6- Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, 2710/5 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye* ismiyle kayıtlı yazmanın istinsah târihi h. 979, vr. 43<sup>b</sup>-49<sup>a</sup>.

Kâhire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1310, s. 2-46 (sayfa kenarlarında).

<sup>347</sup> *Tâiyye-i Abdurrahmân Câmî: Tercüme-i Tâiyye-i İbn Fâriz*, ve, *Şerhu Mahmûd Kayserî ber Tâiyyeti İbn Fâriz*, (thk. Sâdık Hürşâ), Defter-i Neşr-i Mirâs-ı Mektûb, Tahran 1997, s. 19.

7- Sül. Ktp., Yeni Câmi, 991/10 numarada *Risâle-i Tâiyye-i Fâridiyye* şeklinde kayıtlı yazmanın istinsah târihi h. 893, vr. 393<sup>a</sup>-399<sup>a</sup>.

8- Sül., Nûruosmâniye, 4176M/9 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye* şeklinde kayıtlı yazma, vr. 519<sup>a</sup>-527<sup>b</sup>.

9- Sül., Nûruosmâniye., 4179M/13 numarada *Şerhu'l-Kasîdeti't- Tâiyye el-Mevsûme bi-Nazmi'd-Dür* şeklinde kayıtlı yazma, vr. 458<sup>b</sup>-464<sup>a</sup>.

10- Sül., Râgıp Paşa Ktp., 1188/13 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 974, vr. 146<sup>b</sup>- 151<sup>b</sup>.

11- Millet Ktp., Ali Emîri Farsi, 1028 numarada *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye* şeklinde kayıtlı eser, vr. 70- 87.

12- İngiltere Kütüphanesi'nde Abdurrahmân İbn Ahmed el-Câmî adına *Şerh Kasîde Tâiyye Fâriziyye* ismiyle kayıtlı yazma eser, no: IO ISL 1856/2a, fiş no: 45842 numaralarda yer almaktadır. İstinsah târihi: 988/1580'dir.<sup>348</sup>

## 7. Ulvân el-Hamevî (ö. 936/1527) Şerhi

Ebû'l-Vefâ Alâüddin Ulvân Alî b. Atıyye b. el-Hasan el-Hamevî el-Hîfî,<sup>349</sup> Ulvâniyye tarikatının kurucusu ve şâfiî âlim olarak tanınmaktadır. Âilesi Bağdat civârında bulunan Fırat kıyısındaki Hît beldesindendir. Hamâ'da başladığı tahsilini Halep ve Dimaşk'ta sürdürdü. Öğrenimini tamamladıktan sonra Hamâ'da halka Kur'an öğretmek ve halka vaaz vermekle meşgul olmuş; ancak Hamâ'ya gelen Şâzelî şeyhi Ali b. Meymûn el-Mağribî'nin tavsiyesi ile bu faaliyeti bırakarak, söz konusu şeyhe intisâb etmiş ve kendisini riyâzete vermiştir. Ulvân el-Hamevî 936/1530 senesinde Hamâ'da vefât etmiştir.<sup>350</sup>

Şârih, özellikle Şâfiî fıkına dâir eseri<sup>351</sup> ile tanınmaktadır. Ayrıca evliyâ menkıbeleri ile ahlâkî birtakım konuların îzâhına yer verdiği eseri<sup>352</sup> de günümüze ulaşan ve neşredilen te'liflerindendir.

Ulvân el-Hamevî, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasîdesinin tamâmını şerhetmiştir. Süleymâniye ve İskenderiye kütüphanelerinde incelediğimiz nüshalar,

<sup>348</sup> *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Compiled by Peter Stocks, (Edited by Colin F. Baker), The British Library, London, 2001, s. 312.

<sup>349</sup> Muhammed Adnân Kaytaz, "eş-Şeyh Ulvân Ali bin Atıyye el-Hîfî: Hayâtühü'l-ilmiyye ve âsârühü", et-*Türâsü'l-Arabî*, III, sayı: 10, Dimaşk, 1403/1983, s.135-154; Mecdî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-şakâik*, I, (neşre hazırlayan: Abdülkâdir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 357.

<sup>350</sup> Ahmet Özel, "Ulvân el-Hamevî", *DİA*, XLII, s. 138

<sup>351</sup> Bkz. Ulvân el-Hamevî, *Takrîbü'l-fevâ'id ve teshîlü'l-makâsîd fi'l-fikhi's-Şafîi*, (nşr. Ömer Hâlid ez-Zi'bi), [y.y., tsz.]

<sup>352</sup> Ulvân el-Hamevî, *Nesemâtü'l-eshar fi menâkibi ve keramati'l-evliyâi'l-ahyâr*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezzyedi), Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Hamevî'nin beyitlerin lafzî anlamını uzun uzadıya aktarmadan doğrudan şerhe geçtiğini göstermektedir. Hamevî, *Dîvân Dîbâcesini* özetlediği mukaddimesinde, şerhinin “*Tâiyye*’nin kilitlenmiş mânâlarını açan bir anahtar” olduğunu ifade eder.<sup>353</sup> Kelâmî-tasavvufî bir üslûba sâhip bu şerh, araştırmacıların dikkatini hâlâ yeterince çekmemiş olup kapsamlı bir incelemeyi beklemektedir.

Kütüphâne kayıtlarında *el-Mededü'l-fâid ve'l-keşfü'l-gâmid şerh Tâiyyeti Seyyid Ömer İbni'l-Fârid* şeklinde kayıtlı bulunan Hamevî'nin *Tâiyye* şerhi henüz neşredilmemiştir. Kâhire’de h. 1308 ‘de neşredilen *el-Mededü'l-fâid*<sup>354</sup> Hamevî'nin *Tâiyye* şerhi değildir. Bu eser, Şeyh Ali’nin *Dîvân Dîbâcesi*’nin özeti ile *Dîvân*’daki kasîdelerin yer aldığı oldukça kısa bir metin olup sayfa kenarlarında kısa açıklamalara yer verilmiştir. Eser 1311 ve 1318 yıllarında tekrar neşredilmiş olmakla birlikte, *Tâiyye*’nin tam şerhini içermemektedir.

### *Ulvân el-Hamevî Şerhi Nüshaları*

1- Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 1906 numarada *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-237<sup>b</sup> varak 21 satır, ta’lik ve Arapça’dır. İstinsah târihi, h. 976’dır. Müstensih, İbrâhim b. Seyyid Ali (lakabı: Muhammed el-Haneffî)’dir. *Tâiyye*’nin son beytinin şerhinden hemen sonra müstensih, müellif hattı olan nüshayı bulduğunu belirtir. (bkz. 237a)

2- Sül., Hasib Efendi, 277 numarada *el-Mededü'l-fâid ve'l-keşfü'l-gâmid şerh Tâiyyeti Seyyid Ömer İbni'l-Fârid* ismiyle kayıtlı nüsha, 1<sup>b</sup>-319<sup>a</sup> varak, 19 satır, rik’a ve Arapça’dır. İstinsah târihi, h. 1212’dır. Müstensih, Muhammed Ebu'l-Hayr Efendi’dir.

3- Sül., Râgıp Paşa, 667 numarada *Şerh Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-134<sup>b</sup> varak, 33 satır, nesih ve Arapça’dır. Müstensih, Abdürrahim b. Muhammed’dir. İstinsah târihi görülememiştir. Şârih ismi, İbn Alvan Ömer el-Ferid el-Hamevî şeklinde kaydedilmiş olsa da, diğer Hamevî nüshaları ile kıyaslandığında bu eserin, Ali b. Atyıye b. Hasan el-Hamevî es-Sûfî Alvan’a âit *Tâiyye* şerhi olduğu görülür.

4- İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, AY, nr. 2992 ve nr. 4174’de kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.<sup>355</sup>

5- Kâhire, Dâru'l-kutubi'l-Mısıriyye’de Edeb Tal’at 4558 numarada *el-Mededü'l-Fâiz ve'l-keşfü'l-âriz fî şerh Tâiyyat İbni'l-Fâriz* şeklinde yer almaktadır.

<sup>353</sup> Sül., Hasib Efendi, nr. 277, vr. 2<sup>a</sup>.

<sup>354</sup> *el-Mededü'l-fâiz an şerhi Dîvânı İbni'l-Fâriz*, Mısır: Matbaatü'l-Bârûniyye, 1308.

<sup>355</sup> Ahmet Özel, “Ulvân el-Hamevî”, DİA, XLII, s. 139.

6- Zâhiriyye Kütüphânesi, 2027/ م ش م numarada *el-Mededü'l-fâiz ve'l-Keşfü'l-âriz / Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlıdır. İstinsah târihi h. 982, müstensihî ise Muhammed b. Cihâd-Şâh el-Ulvânî el-Hanefî el-Eyyûbî'dir.

7- Kâhire Kütüphânesi, Kavala koleksiyonu, nr. 1813'de kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.<sup>356</sup>

### 8. Muhammed el-'Alemî ( ö. 1038/1629) Şerhi

Muhammed b. Ömer el-Makdîsî ed-Dımaşkî el-'Alemî (ö. 1038/1628-1629)<sup>357</sup> bilinen adıyla el-'Alemî (Sa'deddin) sûfî ve şâirdir. *Tâiyye* kasidesini şerhetmiştir. Kudüs'te doğmuş, Dımaşk'te yaşamıştır. Hac yolcuğu sonrasında Kudüs'e dönmüş ve orada vefât etmiştir.<sup>358</sup> *El-Cevâhirü'l-mediyye alâ et-Tâiyyeti'l-Kübrâ el-Fâriziyye* isimli şerhin tek nüshası, Almanya'nın Leipzig Kütüphânesi'nde bulunmaktadır.<sup>359</sup>

- Leipzig Ktp, 540 numarada kayıtlı yazma eserin müellifi, [Saîdüddin] Muhammed [b. Ömer b. Muhammed] el-'Alemî şeklinde kayıtlıdır. *el-Cevâhirü'l-mâdiyye alâ't-Tâiyyeti'l-Kübrâ el-Fâriziyye* isimli yazma, 150 varak, 21 satır, nesih ve Arapça'dır. Nüshanın istinsah târihi 1055/ 1645-1646, müstensihî ise Mahmûd es-Sâlimî el-Makdîsî el-Ensârî'dir.

Nâblusî, İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân* şerhine yazdığı kısa mukaddimede el-'Alîmî'nin şerhinden bahseder. Şârihin çocukları aracılığı ile kendisine ulaşan

<sup>356</sup> Barbara Bruni, *La Biblioteca della Külliye di Kavala Descrizione del fondo locale e ricostituzione del patrimonio librario dell'istituto*, Vol. II, İtalya: Firenze University Press, 2005, s. 626.

<sup>357</sup> "Muhammed b. Ömer el-'Alemî (ö. 1038/1628) Suriye bölgesinde devrinin en tanınmış mutasavvıflarından biri idi. Oldukça büyük bir nüfuza sâhip olan Şeyh 'Alemî'nin, hristiyanlarca kutsal sayılan Zeytindağı'ndaki Makâm-ı Urûc yakınlarında bir câmiî inşa etmek istemesi, ortaya bâzı problemler çıkarmıştı. Şeyh 'Alemî devrin Osmanlı şeyhülislamı Esad Efendi'nin desteğini sağlayarak tamamladığı câmiye (1025/1616), şeyhülislâmın hâtırasını yaşatmak düşüncesiyle Esâdiyye adını vermiş, vefât ettiğinde de buraya defnedilmiştir." *DİA* maddesi, 'Alemî ailesi hakkındadır. Bu âilede yetişen mutasavvıf ve âlim olarak Muhammed el-'Alemî'nin ismi zikredilir. el-'Alemî'nin, *Tâiyye* isimli bir eseri olduğu ifade edilmektedir. Ancak Kehhâle, 'Alemî'nin İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasidesini şerhettiğini ifade etmektedir. Bkz. Mehmet Şeker, "Alemî", *DİA*, II, s. 366 krş. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 567. Süleymâniye Kütüphânesi'nde yaptığımız araştırmalar neticesinde, Bağdatlı Vehbi bölümü, 2000-005 numarada, *et-Tâiyye fi'l-Tasavvuf* ismiyle kayıtlı el-'Alemî'ye âit bir nüsha tespit ettik. Bu nüsha, 93<sup>b</sup>-104<sup>b</sup> varaktır. 11 varak olan bu nüsha, İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasidesi değildir. Şeyh 'Alemî'nin nazmettiği bu *Tâiyye* kasidesi Mukaddime ve Hâtıme dışında 12 bölümden oluşmaktadır. "Tâ" kâfiyesi ile nazm edilen bu eser, *Rızk*, *Şeyh*, *Nefs* ve *Nefsin Ahkâmı*, *Hevâ* ve *Şeytanı Bilmek*, *Dünyâ* ve *Dünyânın Mârifeti*, *Kulların Halleri* ve *Değiştirdikleri Beldeler*, *Tarikat Rükünlerinin Şartları*, *Tevbe*, *Şeriat-Tarikat* ve *Hakikat* gibi seyr u sülûk ile ilgili meselelere dâir kısa bir risâledir.

<sup>358</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 567.

<sup>359</sup> el-'Alemî'ye âit *Tâiyye* şerhinin tek nüshası, Almanya'nın Leipzig Kütüphânesinde bulunmaktadır. Bu bilginin yer aldığı Brockelmann'ın *Târihu'l-edebi'l-Arabî* eserinde İbnü'l-Fâriz beyitlerini şerheden el-'Alemî ismine sâhip iki kişinin eserleri kaydedilmiştir. Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, el-Kısmu's-sâlis 5-6, Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, Kâhire, 1993, s. 78.

şerh hakkında Nâblusî, *Dîvân*'daki latîf mânâları kendinde toplayan, ehl-i sülûk ve ehl-i irfân dışındakilere kapıları kilitleyen bir eser olduğunu söyler. Ancak, *Tâiyye* kasidesi şerhinin bu eserde yer almadığını belirtir.<sup>360</sup> Leipzig Kütüphânesi'nde bulunan nüsha elimizde bulunmaktadır. Bu nüsha, *Tâiyye* beyitlerinin şerhidir. Muhammed el-'Alemî'nin *Tâiyye* şârihi olduğu bilinmektedir.<sup>361</sup> Nâblusî'nin bahsettiği şerhin, Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alîmî (ö. h. 937)'ye âit *Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*<sup>362</sup> olması kuvvetle muhtemeldir. el-'Alemî (ö. 1038/1628-1629) ve el-'Alîmî (ö. h. 937) arasındaki isim benzerliğinin, bu tür bir karışıklığa yol açtığı düşünülebilir.

Netîce îtibârıyla şunu söylemek mümkün; İbnü'l-Fâriz beyitlerini şerheden el-'Alemî ( العلمى ) ve el-'Alîmî ( العليمى ) ismine sâhip, iki şârih bulunmaktadır. Muhammed b. Ömer el-Makdisî ed-Dîmaşkî el-'Alemî (ö. 1038/1628-1629) *Tâiyye* kasidesini şerhetmiştir ve şerhin tek nüshası Leipzig'de bulunmaktadır. Diğer şârih ise Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alîmî (ö. 937/1530-1531)'dir. İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasidesi dışındaki beyitlerini şerhetmiştir. Nâblusî'nin İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı şerhinde bahsettiği şârih, bu olmalıdır.

## 9. İsmâîl Rusûhî Ankaravî ( ö. 1041/1631) Şerhi

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğan şârihin doğum târihi kesin olarak bilinmemektedir. Mesnevî'ye yazdığı şerhle meşhur olan ve "Hazret-i Şârih" olarak anılan Ankaravî, Herevî, İbn Arabî ve İbnü'l-Fâriz gibi büyük mutasavvıfların eserlerini şerhetmiştir. Özellikle *Mesnevî* şerhi ve Mevlevîliğe dâir eserlerinde otorite olarak kabul edilmektedir.<sup>363</sup>

<sup>360</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk: Ebû'l-Fâzil İbrâhîm), 1972, s. 12; Th. Emil Homerin, "On the Battleground: Al-Nâbulusî's Encounters with a Poem by Ibn al-Fârid", *Journal of Arabic Literature*, 38 (2007), s. 359. [Homerin'in bu makâlesinde Nâblusî'nin "Cîmiyye Kasidesi" şerhinin, İngilizce tercümesi yer almaktadır.]

<sup>361</sup> Ömer Rızâ Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-müellifîn* isimli eserinde yer alan "el-'Alemî" künyesi ile kayıtlı Muhammed el-'Alemî el-Makdisî, *Tâiyye* şârihidir. Nâblusî bu zâtın ismini zikrettiği halde *Tâiyye* kasidesini şerhetmediğini söylemektedir. Bu durum, isimler arasında bir karışıklığın olduğunu göstermektedir. Öyle ki Muhammed el-'Alîmî'ye âit İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân* şerhi bulunmaktadır. Bu eserde *Tâiyye* kasidesi şerhi yer almamaktadır.

<sup>362</sup> Brockelmann, *Yâiyye* kasidesi şerhlerini aktarırken de Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alîmî (ö. 937/1530-1531)'nin ismini zikrederek bir nüshasının Berlin 7724 numarada kayıtlı bulunduğunu söyler. Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alîmî (ö. 937/1530-1531), *Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli eserin nüshaları, Mûsul 152, nr. 24 (Brockelmann, III, 75) Bkz. Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, el-Kısmu's-sâlis 5-6, Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, Kâhire, 1993, s. 75; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şürüh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilün li-es-mâi'l-kütübi'l-meşrûha fî'l-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şürühîhâ*, II, Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfî, 2004, s. 923-924.

<sup>363</sup> Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâîl Rusûhî," *DİA*, III, s. 211-213; Ankaravî hakkında teferruatlı bilgiler için bkz. Erhan Yetik, "İsmâîl Ankaravî'nin Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, 1982. [Erhan Yetik, *İsmâîl-i Ankaravî: Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşâret Yayınları, 1992.]

Ankaravî'nin, Mısır kadılığı yaptığı h. 1025 yılında *Tâiyye* kasîdesini şerhettiği iddia edilmektedir.<sup>364</sup> Müellifin kendi hattıyla tashih ettiği nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 220'de kayıtlıdır. Eserin tetimme kaydına göre şerh, 1025/1616 yılı Şaban ayının sonlarında Dârü's-saltanat-ı Konstantiniyye'de, Hâric-i Galata'da yer alan İskenderpaşa Zâviyesi'nde tamamlanmıştır.

Ankaravî, “bir ay yüzlü Arap güzeli olan *Tâiyye* kasîdesi”nin, Anadolu âşıklarına tanıtılması için bu şerhi yazdığını ifâde eder Ankaravî eserin mukaddimesinde bu kasîdeyi övmüş, eseri neden şerhettiğini açıklamıştır. Önceleri kendisini bu iş için kifâyetsiz görüp tereddüt ettiğini; ancak istihâreden sonra şerhetmeye başladığını belirtir. Sözü ne aşırı uzun ne de fazla kısa tutmayarak orta bir yol izlediğini, böylece bu mücevher değerindeki metni tertîp ederek eserine *Makâsıd-ı l-âliyye fî şerhi t-Tâiyye* adını verdiğini belirtir.<sup>365</sup>

Eserin mukaddimesinde *vücûd, esmâ ve sıfât, hazarât-ı hams, ıstılâhât, muhabbet-i İlâhî* konularını içeren beş maksada yer verdikten sonra şerhe geçer. Her beyitte önce kelime anlamlarını “lugat” başlığıyla aktarır; ardından harflerin okunuş şekillerini belirten “i-râb”, beyitin genel anlamını veren “mânâ” ve derin tasavvufî yorumları içeren “tahkîk” başlıkları altında incelemelerde bulunur. Bununla birlikte beyitlerin çoğunda “tahkîk” bölümüne yer vermediği görülür.

Şârih, bu eserini 1025/1626 yılında Şa‘ban ayında İskender Paşa Zâviyesi'nde kaleme aldığını, “hâtîme” kısmında ifâde etmektedir. Ankaravî'nin *Tâiyye* şerhi, Mehmet Demirci tarafından sâdeleştirilerek *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi* ismiyle yayınlanmıştır.<sup>366</sup> Bu titiz çalışmada Demirci, kısa bir önsözle İbnü'l-Fârız ve Ankaravî'ye değinmiş, ardından şerhin sâdeleştirilmiş metnine yer vermiştir.<sup>367</sup>

<sup>364</sup> Fergânî'nin *Tâiyye* şerhini tahkik eden Âsım İbrâhim el-Keyyâlî'nin “Takdim” yazısı, bkz. *Müntehâ'l Medârik*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrût: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007, s. 6. Ayrıca Ankaravî'nin *Kasîde-i Hamriyye* şerhi üzerine Yüksek Lisans tezi hazırlamış olan. Mısırlı araştırmacı Bilal Abdülmaksûd, *Tâiyye* şerhinin Mısır kütüphanesi'nde (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye) bulunan –ki araştırmacı tasnif no'sunu belirtmemektedir– bir nüshasına dayanarak şârihin, eserini Mısır'da kadı iken yazdığını ileri sürmektedir. Bkz. Belal Abdel-Maksoud, “İbnü'l-Fârız ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i hamriyye Şerhi”, İÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2000, s. 29.

<sup>365</sup> Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı âliyye fî şerhi t-Tâiyye*, (haz. Mehmet Demirci), -Şârihin Önsözü-, s. 23-24.

<sup>366</sup> Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı âliyye fî şerhi t-Tâiyye*, İstanbul 2007. Süleyman Gökbulut tarafından tanıtılmıştır.[ Süleyman Gökbulut; “İsmâil Rusûhî Ankaravî, Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Âliyye Fî Şerhi t-Tâiyye), (haz. Mehmet Demirci), Vefâ Yayınları, İstanbul 2007”, *Tasavvuf Dergisi*, Sayı 22, 2008, s. 378-380].

<sup>367</sup> Ankaravî'nin *Tâiyye* şerhi, Semih Ceyhan ve Ahmet Tanyıldız'ın doktora tez çalışmalarında da kısaca değerlendirilmiştir Bkz. Semih Ceyhan, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, 2005, s. 214-221; Ahmet Tanyıldız, “İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) Cilt I (İnceleme-Metin, Sözlük)”, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2010, s. 24-25.

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'sinin ilk Türkçe tercümesi sayılabilecek Ankaravî'nin Türkçe şerhinden sonra da *Tâiyye* beyitleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>368</sup> Süleymânîye Kütüphanesi'nde nüshası bulunan "*Tâiyye* tercemesi" ismiyle kayıtlı bu tercümeler şerh kategorisinde değerlendirilmelidir. Şârih ismi, nüsha girişinde yer almamakla berâber, hâtıme kısmında Mustafa b. Murâd el-Yenişehirî ismi okunmaktadır. Tespit ettiğimiz diğer Türkçe tercüme/şerhler şunlardır;

1- Sül., Mihrişah Sultan, nr. 221, vr. 333. Eser, Türkçe *Tâiyye* şerhidir. İstinsah târihi yer almayan nüsha müellif hattıdır. Müellif ismini tetimme kaydında Mustafa olarak okumaktayız. Eserde Kayserî'nin şerhine atıflar bulunmaktadır. Müellif ilk 29 varakta vahdet-i vücûd ve seyr u sülûke dâir genel mâlumatlar vermektedir. Yazma eserin son varağında, h. 1264'de Mihrişah Sultan Kütüphanesine vakfedildiği not edilmiştir.

2- Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1663/4, vr. 46-85. Müstensih ismi Alaeddin Hac, istinsah târihi 953/1546 olarak kaydedilmiştir.

Ankaravî, *Hamriyye* kasidesine de bir şerh yazmıştır. Sahîh Ahmed Dede'nin naklettiğine göre 1040/1630 yılında yazdığı bu şerh<sup>369</sup> *Tâiyye* şerhini beğenen dostları tarafından gelen talepler üzerine yazılmıştır.<sup>370</sup> Ankaravî'nin *Hamriyye* kasidesi şerhinin bir nüshası Viyana Kütüphanesinde 475 numarada kayıtlıdır.<sup>371</sup>

### **Ankaravî Şerhi Nüshaları**

1- Sül., Bağdatlı Vehbi, 702/2 numarada *Şerhu't-Tâiyye li-İbni'l-Fârız* ismiyle kayıtlı eser, 190 varak, 27 satır ve ta'lik bir eserdir. İstinsah târihi, h. 1033 olarak belirtilmiştir. Şerhin ilk varağında, Dâvûd Kayserî şerhi kenarında Ankaravî'nin kendi hatıyla *Tâiyye* şerhi müsveddelerinin yer aldığı kaydedilmiştir. 17<sup>b</sup>'den itibaren başlayan Ankaravî şerhi, sayfa kenarlarında yer alır.

<sup>368</sup> Eserin ulaştığımız tek nüshası, Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmânîye, 3732 numarada yer almaktadır. 222 varak olan nüshada Mustafa b. Murâd el-Yenişehirî ismini okumaktayız. Tercümeden evvel mütercim, İbnü'l-Fârız'ın hayâtı hakkında bilgiler vermektedir. Bu tercümede *Tâiyye* beyitleri Türkçe'ye aktarılırken şiir formunda aktarılmamış, kısaca şerhedilerek çevrilmiştir. Ferâğ kaydında, h. 1138 ramazan ayında tamamlandığı görülmektedir.

<sup>369</sup> Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye-Mevlevîlerin Târihi*, (haz. Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 298.

<sup>370</sup> *Kasîde-yi Hamriyye* ve edebiyâtımızdaki şerhleri/etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. M. A. Yekta Saraç; "Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyâtına Tesirleri", *VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, (8 - 12 Kasım) 1999; Süleyman Çaldak; "Câmî'nin Kasîde-yi Hamriyye Şerhi", *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Adıyaman Üniversitesi, 15-16 Mayıs 2009; Süleyman Deliktaş; Salâhad-dîn-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 1990; Bilal Abdel-maksoud, "İbnu'l-Fârız ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2000.

<sup>371</sup> Gustav Leberecht Flügel, *Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Erster Band [I], Wien, 1865, s. 464.

2- Sül., Hacı Mahmûd Efendi, 3422 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-267<sup>b</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir eserdir. İstinsah târihi, h. 1054 olarak kaydedilmiştir. Eksik bir nüshadır.

3- Sül., Hacı Mahmûd Efendi, 3348 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>- 79<sup>b</sup> varak, 19 satır ve ta'lik bir eserdir.

4- Sül., Hâlet Efendi, 220 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-159<sup>b</sup> varak, 31 satır ve ta'lik bir eserdir. Şâbân ayı sonu 1020 yılında Ankaravî'nin tashih ettiği belirtilmiştir. (bkz. 159<sup>b</sup>) Nüshanın ilk varağında, Ankaravî'nin kendi hattıyla te'lif ettiğine dâir bir not yer almaktadır.

5- Sül., Hâlet Efendi, 322 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 200 varak, 21 satır ve ta'lik bir eserdir. Müstensihî, Ârif Ahmed İbnü's-Şeyh Mustafa el-Peçûî şeklinde kaydedilen eserin istinsah târihi, 10 Zilhicce h. 1103'tür.

6- Sül., Hâlet Efendi, 221/1 numarada *Şerhu't-Tâiyye li-İbni'l-Fârız* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-179<sup>b</sup> varaktır. İstinsah târihi ve müstensih isminin yer almadığı nüshanın 179<sup>b</sup> varağında şârihin eliyle nüshanın tamamlandığı not edilmiştir.

7- Sül., Hamîdiye, 654 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 271 varak olan nüshada Ankaravî'nin *Hamriyye* şerhi de yer almaktadır. İlk 1<sup>b</sup>-248<sup>a</sup> varak *Tâiyye* şerhi; 249<sup>b</sup> 'den nüshanın son varağına kadar *Hamriyye* şerhi yer almaktadır.

8- Sül., Lala İsmâîl, 159 numarada *Şerh-i Tâiyye İbn Fârid* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-234<sup>a</sup> varaktır.

9- Sül., Nâfiz Paşa, 550 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-234<sup>a</sup> varaktır.

10- Sül., Nâfiz Paşa, 468/2 numarada *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâiyye li-İbni'l-Fârız* ismiyle kayıtlı eser, 317<sup>b</sup>-326<sup>b</sup> varak, nesih bir eserdir. İstinsah târihi, h. 1189'dur. Nüshada, sâdece şerhin mukaddimesi bulunmaktadır. *Tâiyye* beyitleri şerhi yer almamaktadır.

11- Sül., Pertev Paşa, 276M numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 1<sup>b</sup>-178<sup>a</sup> varak, 25 satır ve nesihdir. İstinsah târihi, h. 1180, müstensihî ise Mustafa İbrâhim'dir.

12- Beyazîd Kütüphânesi'nde, 3661 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 219 varak ve ta'likdir.

13- Sül., Nûruosmaniye, 4039/3 numarada *el-Makâsîdü'l-Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye* ismiyle kayıtlı eser, 40<sup>a</sup>- 150<sup>a</sup> varak ve ta'likdir. İstinsah târihi, h. 1043 olan nüshanın müstensihî, Muhammed b. Ferhâd el-Bosnevî'dir.

## 10. İsmâîl Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Şerhi

İsmâîl Hakkı, XVIII. Yüzyılın en meşhur müellifleri arasında yer almaktadır. *Rûhu'l-Beyân*<sup>372</sup> isimli işârî tefsîri, *Dîvân*<sup>373</sup>’ında yer alan şiirleri ve pek çok eser üzerine yaptığı şerhleri, tuhfe, vâridât, makâlât, mektûbât türünde manzum ve mensûr çalışmalarıyla birlikte 100’ü aşkın eserin müellifi olması sebebiyle Osmanlı düşünce dünyasının en önemli sîmâlarından biridir. Hayatı hakkındaki en güvenilir bilgiler, büyük çoğunluğu günümüze ulaşan kendi eserlerinden elde edilmektedir.

İsmâîl Hakkı<sup>374</sup>, 1063/1653<sup>375</sup> de bugün Bulgaristan sınırları içinde yer alan Aydos kasabasında doğmuştur.<sup>376</sup> 1096/1685’de şeyhi Osman Fazlı Efendi’nin Bursa’daki halifesi Sun’ullah Efendi’nin vefâtı sırasında, onun yerine Bursa’ya halife olarak tâyin edilmiştir.<sup>377</sup> Muhyiddin İbn Arabî’ye duyduğu sevgi sebebiyle 1129/1717’de Şam’a gitmiştir. A. Namlı’nın belirttiği üzere, Şam’da on kadar eser kaleme alan Bursevî’nin Abdülganî en-Nâblusî ile sigara içmenin

<sup>372</sup> Arapça te’lif edilen bu tefsîr, 17 cilt olarak Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bkz. İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l beyan: Kur'an meâli ve tefsîri = Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, (redaksiyon H. Kamil Yılmaz...[ve öte.]; tercüme: Ali Namlı, Mustafa Çiçekler), İstanbul: Erkam Yayınları, 2012. 17. c.

<sup>373</sup> *Dîvân* titiz bir çalışma ile günümüz okuyucusuna sunulmuştur. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Dîvân*, (haz. Murat Yurtsever), Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

<sup>374</sup> İsmâîl Hakkı Bursevî’yi konu alan ilk akademik çalışmanın sâhibi Mehmet Ali Aynî’dir. 1926 yılında, Harward Üniversitesi’nde düzenlenen 6. Milletlerarası Felsefe Kongresi’nde “İsmâîl Hakkı’ya Âit Kısa Bir Etüd” başlıklı bildiriyle katılan Mehmet Ali Aynî, Bursevî’yi uluslararası bilim dünyasına tanıtmıştır. Daha sonra “İsmâîl Hakkı, Librairie Orientaliste” adlı eseri hazırlayarak Fransa’da yayınlamış ve eser daha sonra “Türk Azizleri, İsmâîl Hakkı Bursalı ve Rûhü'l-Beyân Müellifi” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Bkz. Mehmet Ali Aynî, *İsmâîl Hakkı, Librairie Orientaliste*, Paul Geuthner, Paris 1933; Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri, İsmâîl Hakkı Bursalı ve Rûhü'l-Beyân Müellifi*, Marifet Basımevi, İstanbul 1944. Sakıp Yıldız da Bursevî’nin *Rûhü'l-Beyân* tefsîri üzerine Sorbon Üniversitesi’nde 1972 yılında “L’Exégète Turc İsmâîl Hakkı Burusavî, Sa Vie, Ses Oeuvres et La Methode dans Son Tafsir, Rûhu'l-Beyân” adlı bir doktora tezi hazırlamış ve “Türk Müfessiri İsmâîl Hakkı Bursevî’nin Hayâtı” isimli makâle ile Bursevî’nin eserlerinden yola çıkarak, hayâtı hakkında tafsilatlı bilgiler sunmuştur. Bkz. Sakıp Yıldız: “Türk Müfessiri İsmâîl Hakkı Bursevî’nin Hayâtı”, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, C. I, Erzurum 1976, s. 103-126. Bursevî hakkında yakın dönemde yapılan akademik çalışmalar için bkz. Murat Yurtsever, “Bursalı İsmâîl Hakkı Dîvânı (İnceleme-Metin)”, Uludağ Ü. SBE, (Doktora Tezi), Bursa 1990 [Murat Yurtsever: İsmâîl Hakkı Bursevî Dîvân, Arasta Yayınları, Bursa 2000.]; Ali Namlı, İsmâîl Hakkı Bursevî: Hayâtı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001 [Ali Namlı, *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayâtı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.] Yaşar Aydemir, “Bursalı İsmâîl Hakkı’nın Eserlerinden Hareketle Şiir Görüşü ve Şiir Yazma Şekli”, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/3, Summer 2007, s. 106-121.

<sup>375</sup> İsmâîl Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, İstanbul: Haydar Paşa Hastanesi Matbaası, h. 1291, s.107.

<sup>376</sup> Bursevî, *age.*, s.101; Ali Namlı, “İsmâîl Hakkı Bursevî”, *DİA*; XXIII, s. 102.

<sup>377</sup> Ali Namlı, *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayâtı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2001, s. 49-50.

câiz olup olmadığı tartışmaları sebebiyle aralarının açık olduğu anlaşılmaktadır.<sup>378</sup> Bursevî, 20 Temmuz 1725 târihinde 75 yaşında vefât etmiştir.

Bursevî, 75 yıllık ömrüne — bir kısmı Arapça olmak üzere — sayıları henüz tam olarak tespit edilemeyen, 100'ü aşkın eser sığdırmıştır. Bu eserlerden yaklaşık 30'u şerh türündedir. Murat Yurtsever ve Ali Namlı, onun eserlerine dâir geniş tasnifler ortaya koymuşlardır.<sup>379</sup> İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesinin sâdece dört beyitini şerhetmiştir. Eserin, İbrâhim Sâfi el-Mudanyevî'ye hediye (tuhfe) olarak kaleme alındığı, nüshanın ilk varağının başında belirtilmektedir. Bu şerhin ulaşabildiğimiz nüshaları şu şekildedir:

### **Bursevî Şerhi Nüshaları**

1- Süleymâniye Kütüphânesi, Mihrişah bölümünde 189/1 numarada *Şerh-i Dîbâce-i Kasîde-i Fâriziyye* ismiyle kayıtlı, 1<sup>b</sup>-20<sup>b</sup> varak, 19 satır, ta'lik ve Türkçe'dir. Bursevî bu şerhi, Sâfi Mudanyevî'ye hediye etmek üzere hazırladığını (vr. 1<sup>b</sup>) belirtir. Nüshanın iç kapağında, “Hâfi Efendi hazretlerinin hatt-ı şerifleridir” ifâdesi yer alır.

2- Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi bölümünde, 2672/1 numarada *Şerhu Evâili Nazmi's-sülûk l'İbn el-Fâriz* şeklinde kayıtlı nüsha, 1<sup>b</sup>-19<sup>a</sup> varak, 21 satır ve ta'lik bir nüshadır.

3- Süleymâniye Kütüphânesi, Hüdâi Efendi bölümünde, 466/2 numarada *Şerh-i Kasîdeti's-sülûk li-İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüsha, 69<sup>a</sup>-86<sup>a</sup> varak, 25 satır ve nesih bir nüshadır. Müstensihi, Muhammed b. Ali (daha bilinen ismiyle Yağcızâde)'dir. İstinsah târihi 12 Zilkâde 1187'dir.

4- İstanbul Üniversitesi, Nâdir Eserler Kütüphânesi'nde, NEKTY T02136 numarada *Şerhu Nazmi's-sülûk* ismiyle, 107 varak şeklinde kayıtlı olsa da 107 varak risâleler mecmuasıdır. Bursevî'nin şerhettiği *Tâiyye*'nin ilk 4 beyiti, 1<sup>b</sup>-23<sup>a</sup> varakları arasında yer almaktadır. Müstensihi Muhammed Şükrü, istinsah târihi ise h. 1292'dir.

### **B. DİĞER ŞÂRİHLER**

1) Ebû'l-Hasan Nüreddin Alî b. Yûnus b. el-Fâriz, İbnü'l-Fâriz'ın kardeşinin oğlu olarak zikredilen şârihin, *el-Mededü'l-fâiz an Şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*<sup>380</sup> ismiyle kaydedilen şerhi hakkında Brockelman, târih kaydı olmadan Kâhire'de

<sup>378</sup> Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *DİA*; XXIII, s. 103.

<sup>379</sup> Yurtsever, *age*, s. 14-113; Namlı, *age*, s. 161-219

<sup>380</sup> Kütüphâne kayıtlarında bu eser, Ebû'l-Hasan Nüreddin Alî b. Yûnus b. el-Fâriz ismi ile kayıtlıdır. Bkz. Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 134. Eser, şârih ismi zikredilmeden neşredilmiştir. Bkz. *el-Mededü'l-fâiz an şerhi Dîvânı İbni'l-Fâriz*, Ebû'l-Kâsim Şerefeddin Ömer b. Ali b. Mürşid İbnü'l-Fâriz, Kâhire: Matbaatü'l-Bâruniyye), 1307.

neşredildiği bilgisini verir. Ancak Kâhire’de neşredilen *el-Mededü'l-fâiz an Şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* nüshasını incelediğimizde Ebû'l-Hasan Nûreddin Alî b. Yûnus b. el-Fâriz’a dâir herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Eserin, sayfa kenarlarında kısa açıklamalar yer almaktadır.<sup>381</sup> Bu eserin Türkiye’de bulunan ve tespit ettiğimiz tek nüshası şu şekilde kayıtlıdır:

-Köprülü Kütüphânesi, Mehmed Âsım Bey bölümü 134 numarada kayıtlı eserin müellifi, Ebu'l-Hasan Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yunus b. el-Fârid şeklinde belirtilmiştir. Eser, *el-Mededü'l-Faiz an şerhi Dîvânî Ömer İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlıdır. 79 varak, 15 satır olan nüshanın istinsah ve müstensih kaydı bulunmamaktadır. Yazma eseri incelediğimizde, İbnü'l-Fâriz’ın kızıdan torunu Şeyh Ali’nin Dîbâcesi giriş kısmında yer almaktadır. Müellif ismi olarak zikredilen Ebu'l-Hasan Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yunus b. el-Fârid ismi ve eser ismi olarak kayıtlı ibâre de yazma eserde yer almamaktadır. Eser, katalog kayıtlarında da mezkûr şekilde geçmektedir.<sup>382</sup>

2) Abdüllatîf b. Abdullah es-Suûdî (ö. H. 736)’ye âit olduğu rivâyet edilen *el-Gaysü'l-âriz fî muâreDETİ İbni'l-Fâriz* ismiyle bir *Dîvân* şerhinin bulunduğu belirtilmiştir.<sup>383</sup> Araştırmalarımızda böyle bir yazma eser kaydına rastlamadık.

3) Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö. 739/1338) Arap belâgatı teorisyenidir. Kazvîni’nin kaynaklarda adı geçen eserleri arasında, *Şerhu'l-Tâiyye li'bni'l-Fâriz*’ın yer aldığı belirtilmektedir.<sup>384</sup>

4) Ebu Hafs Ömer bin İshak ibn-Ahmed el- Gaznevî: Müfessir ve fukahânın meşhurlarından olup tahsilini Hind ulemâsından olduğu için telif ettiği tefsir Sirâcu'l-Hindî ismiyle meşhurdur. Mısır Kâdî'l-kudât’ı Sirâcüddin Ebî Hafs Ömer b. İshâk el-Hindî’nin (ö. 773/1372) eserleri arasında *Şerh-i Tâiyye-i İbn-i Fâriz* yer alır. Eser, *Tâiyyetü's-suğrâ* şerhidir.<sup>385</sup> Nâblusî, *Tâiyye* ve *Hamriyye* şârihlerinden i'tikâd bakımından kötü olan bâzı şerhlerin bulunduğunu belirttikten sonra, es-Sirâcü'l-Hindî ismini bunlar arasında zikreder.<sup>386</sup>

<sup>381</sup> Eserin ilk neşri için bkz. *el-Mededü'l-Fa'iz An Şerh Dîvân Seydi Ömer b. el-Fâriz*, Mısır : [y.y.], 1218; Diğer neşri için bkz.; *el-Mededü'l-fâiz an şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Mısır: Matbaatü'l-Bârûniyye 1307 (96 sayfa).

<sup>382</sup> Eserin diğer nüshası Kıbrıs Selimiye Kütüphânesi’nde, 131 numarada, 95 varak olarak kayıtlıdır. Bkz.; *Dünyâ Kütüphânelerinde Mevcut İslam Kültür Târîhi ile İlgili Eserler*, III, (haz. Ali Rızâ Karabulut ve Ahmet Turan Karabulut), Kayseri, tsz., s. 2221.

<sup>383</sup> Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî'l-türâsi'l-İslâmi ve beyâni şürûhiha*, II, Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfî, 2004, s. 923-924.

<sup>384</sup> İsmail Durmuş, “Hatîb Kazvîni”, *DİA*, XXV, s. 157.

<sup>385</sup> Ahmet Akgündüz, “Ömer b. İshak Gaznevî”, *DİA*, XIII, s. 487 vd.

<sup>386</sup> *Kesf*, 1972, s. 23.

5) İranlı şâir, *Fütûhu'l-Haremeyn* adlı eserin yazarı, Muhyi-i Lârî (ö. 933/1526-27)'nin *Tâiyye* şârihi olduğu rivâyet edilir.<sup>387</sup>

6) Muhammed b. Takiyüddin b. Muhammed el-Züheyri ed-Dımaşkî (ö. 1076/1665)'nin *el-Ezhârü's-seniyye fi'l-kutbi'l-Fâriziyye* isimli eser, İbnü'l-Fâriz Dîvân'ı üzerine yapılmış şerhler arasında zikredilmektedir.<sup>388</sup>

7) Muhammed İbn Ebî Bekr b. el-Züheyri eş-Şâfiî (1076/ 1665-1666) adına Leipzig Kütüphânesi 537 numarada, *Zuhru'l-ezhârü's-seniyye fi'l-kusûd el-Fâriziyye (ve el-Zuhûr (ezhâr) es-seniyye fi'l-kusûd el-Fâriziyye)* ismiyle kayıtlı yazma nüshada, kasîde beyitlerinin son harfine nisbetle, “et-Tâiyye es-suğrâ, Hâiyye, Râiyye, Mîmiyye, Hemziyye, Fâiyye, Kâfiyye, Râiyye” kasîdelerinin şerhi yer almaktadır. 149 varak olan nüshanın 120<sup>a</sup>-120<sup>b</sup> ve 121<sup>a</sup>-121<sup>b</sup> sayfalarında boşluk bulunmaktadır. Eser, 26 satır, nesih ve Arapça'dır.

8) Muhammed Zeynelâbidîn (sıbtu'l-ârifî billah Şeyh Ali el-Marsafî olarak tanınır) (ö. 963/1555-1556), *Mukaddimetü şerh-i Nazmî's-sülûk* ismiyle küçük bir risâle yazmıştır. Bu risâle, Süleymâniye'de Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paş, 1593/13 numarada kayıtlıdır.<sup>389</sup> 105<sup>a</sup>-117<sup>a</sup> varak, 21 satır, nesih ve Arapça olan eser, *Tâiyye* kasîdesine genel bir giriş niteliği taşır. Kütüphâne kayıtlarında, Muhammed Muhammed Zeynelâbidîn'e âit İbnü'l-Fâriz'ın *Yâiyye Kasîdesi*<sup>390</sup> ve *Hamriyye Kasîdesi* şerhi<sup>391</sup> bulunmaktadır. Şârih, *Tâiyye* kasîdesini şerhetmemiştir. Brockelmann'ın Muhammed b. Muhammed el-Gamrî Sıbt el-Marsafî ( ö. 963/ 1556) şeklinde aktardığı şârihin eserini, *el-Fethü'l-Mekkî el-Fâiz* ismiyle zikreder. Nüshalarını ise şöyle aktarır: Berlin 7721-7722; İskenderiye 135, Edeb nr. 1; Kâhire 268/3.<sup>392</sup>

<sup>387</sup> “Hayâtına dâir fazla bilgi yoktur. Nisbesinden Basra körfezindeki Lâr adasından olduğu anlaşılmaktadır ve muhtemelen burada doğmuştur. Gençliğinde Şiraz'a giderek Celâleddin ed-Devvânî'nin öğrencisi oldu. Bâzı kaynaklarda Devvânî'nin ondan ders aldığı belirtiliyorsa da bunun aksi söz konusu olmalıdır. Felsefe bilgisini İbnü'l-Fâriz'in *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* adlı kasîdesine yaptığı şerhte gösterdiği kaydedilir.” Bkz. Adnan Karaismâiloğlu, “Muhyî-i Lârî”, *DİA*, XXXI, s. 81.

<sup>388</sup> C. Brockelmann, *GAL*, Supplementband I, Leiden: Brill, 1937, s. 463.

<sup>389</sup> el-Marsafî'nin Avrupa Kütüphânelerindeki nüshası için bkz. Giuseppe Scattolin, “Towards a Critical Edition of Ibn al-Fârid's Diwân”, *Annales Islamologiques*, 35, Institut Français d'archéologie Orientale, (2001), p. 535.

<sup>390</sup> Süleymâniye Ktp., Serez bölümü, 1509 numarada *Fethü'l-Mekkî'l-Fâiz Şerh Yâiyye İbni'l-Fâriz* şeklinde kayıtlı yazmanın müstensihisi İbrâhim b. Muhammed'dir. Eser, 1<sup>b</sup>- 96<sup>a</sup> varak ve Arapça'dır. Tetimme kaydında müstensih, müellif hattından istinsah ettiğini belirtmektedir. (Bkz. 96<sup>a</sup>)

<sup>391</sup> Sıbtü Marsafî'nin bu eseri, Leipzig Ktp., 542 numarada *Kitâbu'l-zücâc el-Billûriyye Şerh Kasîdeti'l-Hamriyye* ismiyle kayıtlıdır. Yazma 21 varak, 23 satır, nesih ve Arapça'dır.

<sup>392</sup> C. Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (Üçüncü Kısım: 5-6), Hey'e-tü'l-Mısriyyetü'l-Amme, Kâhire, 1993, s. 80; C. Brockelmann, *GAL*, Supplementband I, Leiden: Brill, 1937, s. 463 ( 462-465).

Dârü'l-kutubu'l-Mısriyye'de yer alan nüshalar şöyledir:

-Edeb 1566, Muhammed b. Muhammed Sıbt el-Marsafî, *Fethü'l-Mekkî el-fâiz şerh Yâiyye İbni'l-Fâriz*;

-Edeb 8764, *el-Zücâcü'l-billûriyye fî şerh Kasîdeti'l-Hamriyye* şeklinde kayıtlıdır.

9) Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alîmî (ö. 937/1530-1531), *Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli eserin nüshaları, Mûsul 152, nr. 24 (Brockelmann, III, 75)<sup>393</sup> Brockelmann, *Yâiyye* kasîdesi şerhlerini aktarıırken de Abdurrahmân b. Muhammed el-'Alemlî (ö. 937/1530-1531)'nin ismini zikreder. Bir nüshasının Berlin 7724 numarada kayıtlı bulunduğunu söyler.<sup>394</sup>

10) Bûrînî (ö. 1024/1615) Şerhi Hasan b. Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan b. Ömer b. Abdurrahmân es-Safûrî, Dımaşk asıllıdır ve Bedreddin el-Bûrînî lakabı ile meşhurdur. *Tâiyye* dışında, *Dîvân*'ın tamâmını şerhetmiştir. Bûrînî, "lûgavî şerhler" kategorisinde en kuşatıcı İbnü'l-Fâriz şârihidir. Dil bilimcilerin ilgisini çeken bu şerhin nüshalarına muhtelif kütüphânelerde rastlamak mümkündür. Bûrînî'nin şerhi, Nâblusî şerhi ile birlikte Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah tarafından neşredilmiştir.<sup>395</sup>

Bûrînî Şerhi Nüshaları:

-Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 4074 numarada *el-Bahru'l-fâiz fî şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüsha 1<sup>b</sup>-230<sup>a</sup> varaktır.

- Sül., Esad Efendi, nr. 2785, vr. 1<sup>b</sup>-139<sup>b</sup>. Eksik bir nüshadır.

- Sül., H. Hüsnü Paşa, nr. 988, Şerh-i Dîvân İbni'l-Fâriz ismiyle kayıtlı nüsha, vr. 1<sup>b</sup>-217<sup>b</sup>. İstinsah târihi h. 1074, müstensihî, Ahmed b. Hasan'dır.

- Sül., Kılıçlı Paşa, nr. 803, vr. 1<sup>b</sup>-224<sup>a</sup>, müstensihî Ali b. Muhammed Kudsî olan nüshanın istinsah târihi h. 1092'dir.

- Sül., Lâleli, nr. 1818, vr. 1<sup>b</sup>-224<sup>a</sup>, müstensihî Muhammed b. Pîr Ahmed olan nüshanın istinsah târihi, h. 1090'dır.

- Sül., Lâleli, nr. 1396, *et-Tâiyyetü's-sugra* beyitlerinin yer aldığı bu nüsha eksik bir nüshadır.

<sup>393</sup> Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (el-Kısmu's-sâlis 5-6), Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, Kâhire, 1993, s. 75; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-ş-şürüh ve'l-havâşî: mu'cemun şamilün li-esmai'l-kütübi'l-meşruha fî'l-türasi'l-İslâmî ve beyânî şüruhiha*, II, Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfî, 2004, s. 923-924.

<sup>394</sup> Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, el-Kısmu's-sâlis 5-6, Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1993, s. 80.

<sup>395</sup> Bkz. *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, h. 1320

- Sül., Reîsülküttap, nr. 951, vr. 1<sup>b</sup>-406<sup>a</sup>, müstensihî, Yûsuf b. Ebu'l-Feth olan nüshanın istinsah târihi, h. 1022.

- Sül., Reîsülküttap, nr. 829, vr. 1<sup>b</sup>-315<sup>b</sup>, müstensihî, Muhyiddin es-Saltî olan nüshanın istinsah târihi, h. 1089.

- Sül., Serez, nr. 2601, vr. 1<sup>b</sup>-119<sup>a</sup>, müstensihî Ahmed b. Ali b. Ahmed olan nüshanın istinsah târihi, h. 1037.

- Sül., Yeni Câmî, nr. 969, vr. 1<sup>b</sup>-272<sup>b</sup>, müstensih ismi yer almayan nüshanın istinsah târihi, h. 1040.

- Sül., Nûruosmâniye, nr. 3970, vr. 1<sup>b</sup>-332<sup>b</sup>.

- Sül., Nûruosmâniye, nr. 3971, vr. 1<sup>b</sup>-419<sup>a</sup>.

- Sül., Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 735M, vr. 1<sup>a</sup>-324<sup>b</sup>, müstensih isminin yer almadığı nüshanın istinsah târihi, h. 1010.

- Sül., Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1257, vr. 98, müstensihî Muhammed b. Ebû's-Safa olan nüshanın istinsah târihi h. 1056.

- Berlin Kütüphanesi'nde İbnü'l-Fâriz Dîvân'ı şerhinin bir nüshası 7718 numarada kayıtlıdır.

- İngiltere Kütüphanesi'nde *Şerh ed-Dâliyye li-İbni'l-Fâriz* isimli nüsha OR 9199/3, fiş no: 44280 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi, 1000/1592'dir.

-----*Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli yazma OR 3700, fiş no:29692-97 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi, 1061/1651'dir.

-----*Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli yazma OR 9414, fiş no: 29990-02 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi, 1262/1848'dir.

-----*Şerh et-Tâiyyeti'l-sugrâ* isimli yazma OR 9199, fiş no: 44280 numarada kayıtlıdır. İstinsahtârihi, 1000/1592'dir.

- Zâhiriyye Kütüphanesi (Dımaşk), 7551 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1046, müstensihî, Abdurrahmân b. Muhammed b. El-Keyyâl'dir.

- Zâhiriyye, 1509 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1051, müstensihî ise, Ramazân b. Mûsâ el-Atîfî'dir.

- Zâhiriyye, 17379 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1064, müstensihî, Hüseyin el-Hamevî'dir.

- Zâhiriyye, 16728 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1089, müstensihî, Muhammed b. Ali el-Trâblusî'dir.

- Zâhiriyye, 14484 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1094, müstensihî, Hasan b. Abdullah el-Hanefî er-Rifâî el-Kâdirî'dir.

- Zâhiriyye, 7622 numarada *el-Bahrü'l-Fâiz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1141, müstensihî, Ahmed b. Osman el-Hamevî'dir.

- Zâhiriyye, 4261 numarada *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz es-sugrâ* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1002, müstensihî, Hasan b. Muhammed el-Bûrinî'dir. 48 varak, 19 satırdan oluşan nüsha müellif hattıdır.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (Kâhire), Teymûr-Şiir bölümünde 489 numarada kayıtlı nüsha 60 varaktır. İstinsah târihi, h. 1081'dir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Teymûr-Şiir bölümünde 361 numarada kayıtlı nüsha 160 varaktır. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Teymûr-Şiir bölümünde 676 numarada kayıtlı nüsha 310 varaktır. İstinsah târihi h. 1105, müstensih, Muhyiddin-ed-Dımaşkî'dir.

11) Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644)'nin<sup>396</sup> eserlerinden olan *Kurratü Ayni 'ş-şühûd ve mir 'âtü Arâyisi Me 'âmi 'l-Gaybi ve 'l-cûd* isimli te'lif, literatürde İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* şerhi olarak bilinmektedir. Abdullah Kartal, yüksek lisans

<sup>396</sup> "İkinci dönem Melâmîler'i olarak bilinen Bayrâmî Melâmîleri'nin önde gelen temsilcilerinden biri olan Abdullah Bosnevî, Şeyh Abdülmecid Halvetiden de istifade etti. Daha sonra Mısır'a, oradan da hacca gitti. İlmî ve tasavvufî konulara hâkimiyeti sayesinde bir taraftan tasavvuf düşüncenin, öte yandan Melâmîliğin bu bölgelerde tanınip yayılmasında etkili oldu. Hac dönüşü bir müddet Şam'da kalarak burada Muhyiddin İbn Arabî'nin kabri yanında münzevî bir hayat sürdü. Daha sonra Konya'ya geldi. Konya'da vefât etti ve Sadreddîn-i Konevî'nin yanına defnedildi. Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, *Fusûsu'l-hikem*'i tercüme ve şerhetmiş olmasıdır" Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, I, s. 87; M. Tâhir. "Abdullah Bosnevî", *Sebilürreşad*, sy. 137 (Rebiülevvel 1326), s. 104-105; Abdülbâki Gölpınarlı. *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, 1931, s. 79; Brockelmann, *GAL Suppl*, II, s. 793; Bosnevî hakkındaki ilk uluslararası sempozyum, 24-25 Mayıs 2013'de Bosna'da yapılmıştır. "Uluslararası 1. Abdullah Bosnavî Sempozyumu" ismi ile gerçekleşen bu sempozyum bildirileri henüz basılmamıştır.

tezinde<sup>397</sup> ve kaleme aldığı makâlede<sup>398</sup> bu eseri İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* şerhi olarak takdim etmektedir.<sup>399</sup> Ancak yazma nüshalarını incelediğimizde, eserin ilk varlığında “İbn Arabî'nin *Tâiyye* kasîdesi şerhidir” ifâdesi görülmektedir. Şerhedilen beyitleri incelediğimizde de İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesi beyitlerinin bu eserde yer almadığını, kesin bir şekilde ifâde edebiliriz. Nitekim, 2010 yılında Beyrût'da yayınlanan neşri de aynı şekilde, Abdullah Bosnevî'nin İbn Arabî'nin *Tâiyye* kasîdesine yazdığı şerh olduğunu göstermektedir.<sup>400</sup>

Tespit ettiğimiz nüshalar şunlardır:

- Süleymânîye Kütüphânesi, Şehit Ali Paşa bölümü, 1226 numarada *Kurratü Ayni 'ş-şühûd ve mir 'âtü Arâyisi Me 'âni 'l-Gaybi ve 'l-cûd* ismiyle kayıtlı yazma, 1<sup>b</sup>-141<sup>b</sup> varak, 29 satır, nesih ve Arapça'dır. İstinsah târihi Şevval ayı sonu, h. 1099 senesidir. Nüshanın ilk varlığında “*Bu, Şeyhü 'l-Ekber 'in Tâiyye Şerhidir*” ifâdesi yer almaktadır.

- Sül., Âşir Efendi, 161 numarada *Kurratü Ayni 'ş-şühûd ve mir 'âtü Arâyisi Me 'âni 'l-Gaybi ve 'l-cûd* ismiyle kayıtlı Arapça yazma, 1<sup>b</sup>-181<sup>a</sup> varak, 25 satırdır. İstinsah târihi, Rabiülevvel ayı başları h. 1053 senesidir.

<sup>397</sup> Abdullah Kartal, Bosnevî'nin mezkur eseri için “Bosnevî, en hacimli eserlerinden birisi olan ve İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesini yanlışlıkla İbn Arabî'ye atfettiği bu eserde İbn Arabî'nin en önemli eseri ve *Fusûs*'un şiirdeki kardeşi olduğunu ifâde ederek Üstâdına duyduğu sevgi sebebiyle kalbine şerhetme arzusunun doğduğunu ve bunun üzerine şerhettiğini söyler.” Bkz. Abdullah Kartal, “Abdullah Bosnevî'nin Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risalesi”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 14. Kartal, eserin dokuz bölümden oluştuğunu belirttiikten sonra Bosnevî'nin “İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesini genişçe şerhederek vahdet-i vücûdun nesindeki en mükemmel eseri *Fusûs*'un şarihi ünvânının yanında nazımdaki en iyi şiiri *Tâiyye* kasîdesinin şarihi unvânını almayı da hak etmiştir.” Bkz. aynı tez çalışması, s. 15.

<sup>398</sup> Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayâtı, Eserleri ve Bir Kasîdesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 297-311 [Kartal, Bosnevî'nin İbnü'l-Fâriz ile olan irtibatını şu cümlelerle özetler: “Bosnevî, düşüncesinin derinlik ve özgünlüğünü sanat ve edebiyat ile birleştirerek kâmil bir sūfinin düşünce dünyasını yansıtmayı bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Şerhettiği İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye Kasîdesi* için “*Fusûs*'un şiirde kardeşidir” diyerek önem atfettiği bu esere belki bir nazîre olarak *Fusûs* şerhinin sonuna aynı konuları ihtivâ eden bir kasîde yazmıştır. Böylece hem *Fusûs*, hem İbnü'l-Fâriz'ın kasîdesini şerhedip hem de bu konuları manzum olarak ele almakla İbn Arabî ve İbnü'l-Fâriz'ı kendi kimliğinde cemetmeyi amaçlamış olabilir.”] bkz. Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayâtı, Eserleri ve Bir Kasîdesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 311; Bu makâle referans alınarak, yüksek lisans ve doktora tezlerinde yanlış bilgi tekrar edilmiştir. Misal olarak Bkz. Semih Ceyhan, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, 2005, s. 216.

<sup>399</sup> İbn Arabî'nin “tâ” kâfiyeli beyitlerini şerheden Abdullah Bosnevî'nin bu eserini, “İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye Şerhi*” olarak takdim eden diğer akademik çalışmalar için bkz. Mâlik Bankır, “Te'lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (Prof. Dr. Şinâsi Tekin Özel Sayısı), sayı 27, Erzurum, 2005, s. 157;

<sup>400</sup> Abdullah Bosnevî, *Kurratü ayni 'ş-şühûd ve mirât arâisi meâni gaybi ve 'l-vücûd* ( *Şerhü'l-Tâiyyeti li 'ş-Şeyhi 'l-Ekber Muhyiddin İbni 'l-Arabî*), (thk. Ahmed Ferid el-Mezyedî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010 (480 sayfa).

- Sül., Râgıp Paşa, 706 numarada *Kurratü Ayni 'ş-şühûd ve mir 'âtü Arâyisi Me'âni 'l-Gaybi ve 'l-cûd* ismiyle kayıtlı eserin müellifi Kayserî olarak kaydedilse de diğer Bosnevî nüshaları ile kıyasladığımızda, İbn Arabî'nin *Tâiyye* şerhi olduğu görülür. İstinsah târihi h. 1031'dir.

- Beyazıd Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, 1708 numarada *Kurratü Ayni 'ş-şühûd ve mir 'âtü Arâyisi Me'âni 'l-Gaybi ve 'l-cûd* ismiyle kayıtlı yazmanın istinsah târihi h. 1031'dir. 240 varaktır.

12) Kemâl Paşazâde Şemseddin Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1543)<sup>401</sup> *Hamriyye*<sup>402</sup> kasidesi şârihidir. Şerhin nüshaları şunlardır:

- Zâhiriyye Kütüphânesi, 45T (ت) 53 (ف م /م) numarada kayıtlı nüsha, İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye Kasîdesi*'nin şerhidir. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir. Nüsha, mikrofilm şeklindedir.
- Zâhiriyye Kütüphânesi, 23(ت)13538 numaralı nüsha, *Hamriyye* şerhidir. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir.
- Zâhiriyye Kütüphânesi, 1(ت)14469 numarada kayıtlı nüsha, *Hamriyye* şerhidir. 19 varak, 17 satır'dır. İstinsah târihinin belirtilmediği nüshanın müstensihi, Ahmed b. Muhamed'dir.
- Zâhiriyye Kütüphânesi, 654 (م ش /م) numarada kayıtlı nüsha *Şerhu 'l-kasîdeti 'l-Hamriyye li-İbni 'l-Fârız* ismiyle kayıtlıdır. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir.
- Dâru'l-kutubu'l-Mısıriyye, Teymûr Arabi Tasavvuf bölümünde, 80 numarada kayıtlı eser, 43 varak, 18 satırdan oluşan yazma h. 1034 târihlidir.
- İskenderiye Kütüphânesi, 462 numarada *Şerhu 'l-kasîdeti 'l-Hamriyye* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi ve müstensih kaydı bulunmamaktadır. Eser, mecmûa içerisinde 27<sup>b</sup>-39<sup>b</sup> arasında bulur.

13) İdrîs-i Bitlîsî<sup>403</sup> (861-926/ 1457-1520) *Kasîde-i Hamriyye Şerhi*'ni Osmanlı sarayında gördüğü iyiliklere teşekkür olarak, mukaddimesinde yirmi

<sup>401</sup> Mahmut Kaya, "İbn Kemâl'in düşünce târihimizdeki yeri ve varlık anlayışı", *Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Ankara 1987, s. 598. Kemâl paşazâde'nin verdiği fetvânın geniş bir değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Atay, "İlmî bir tenkit örneği olarak İbn Kemâlpaşa'nın Muhyiddin b. Arabî hakkındaki fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara 1989, s. 263-277.

<sup>402</sup> İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemâlpaşazâde, *Şerhu Hamriyyeti İbni 'l-Fârız li-İbn Kemâl Paşa el-Hanefî*, (thk. İdrîs Makbûl Kasûrî), İrbid: Alemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2011; Himmet Konur, "Kemâl Paşa-zâde'nin Kasîde-i Hamriyye şerhi: edisyon kritik ve tahlil", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992.

<sup>403</sup> İdrîs-i Bitlîsî hakkında bilgi için bkz.; Mehmet Bayrakdar, *Bitlisli İdris*, Ankara, 1991, s. 1-30; Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, XXI, s. 485-488; Hicâbî Kırılgaç, *İdrîs-i Bidlisî Selim*

beyitlik bir mesnevî ile methettiği Şehzâde Ahmed (1466-1513)'e takdîm etmek üzere 909/1503 yılında Farsça olarak kaleme almıştır. İdrîs-i Bitlîsî aynı zamanda *Fusûs* şârihidir.<sup>404</sup> Bitlîsî'nin *Hamriyye* şerhinin iki nüshası mukâyese edilerek, muhtevâsı hakkında bilgiler verilmiştir.<sup>405</sup> Bu şerhin iki nüshası şunlardır:

- Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya bölümü, 4092/1 numarada kayıtlı olup, 1<sup>b</sup>-82<sup>a</sup> varak, 11 satır nesih ve Farsça olan eser, *Kitâb-ı Şerh-i Kasîde-i Hamriyye der Tasavvuf* ismiyle kayıtlıdır. Müellif ismi Molla Câmî olarak kaydedilse de eser, İdrîs-i Bitlîsî'ye âittir.

- Millet Kütüphânesi, Ali Emîrî, Farsça 134 numarada, *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye* ismiyle kayıtlıdır. 68 varak, 11 satırdan oluşmaktadır.

14) Alî b. Şihâbüddin Hasan b. Muhammed el-Hemedânî (714-786/ 1314-1385), *Meşâribü'l-ezvâk* ismiyle *Hamriyye* kasîdesini Farsça olarak şerhetmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın *Kasîde-i Hamriyye*'sinden otuz iki beytin şerhi olan bu risâleyi Muhammed Riyâz (Ferheng-i Îrân-zemîn, XX [Tahran 1353 hş./1974], s. 266-315) ve Muhammed Hâcevî (Tahran 1362 hş.) yayımlamışlardır.<sup>406</sup> Türkiye Kütüphânelerinde bulunan nüshaları şunlardır:

- Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya, 2873/5 numarada kayıtlı bulunan eser *Meşâribü'l-Ezvâk* ismiyle kayıtlıdır. 324<sup>a</sup>-341<sup>a</sup> varaktır.

- Sül., Ayasofya, 2073 numarada kayıtlıdır. 1<sup>b</sup>- 58<sup>a</sup> varaktır. Eser, diğer nüshalardan farklı olarak *Meşârikü'l-ezvâk* ismi ile kaydedilmiştir.

- Sül., Esad Efendi, 3676/21 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi 1013/1605 olan yazma, 130<sup>a</sup>-139<sup>a</sup> varaktır.

- Sül., Fâtih, 791/2 numarada kayıtlı yazma , 45<sup>b</sup>-82<sup>b</sup> varaktır.

- Sül., Lala İsmâil, 167/1 numarada kayıtlı, 1<sup>b</sup>-29<sup>b</sup> varak olan nüshanın müstensihî, Muhammed Emin Kadî'dır. İstinsah târihi h. 1040'dır.

- Sül., Lâleli bölümünde, 3745/10 numarada kayıtlı nüsha, 131<sup>b</sup>-146<sup>b</sup> varaktır.

- Sül., Reşid Efendi, 1461M/9 numarada kayıtlı eser, 110<sup>b</sup>-115<sup>b</sup> varaktır

*Şah-nâme*, Ankara, 2001, s. 5-15; Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtîme'si (Metin-İnceleme-Çeviri)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2000, s. 10-25; Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlîsî Hakkında Bazı Yeni Bilgiler", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 14, (2002), İstanbul, s. 201-208.

<sup>404</sup> Sül., Şehid Ali Paşa, nr. 1437, 88 vr.

<sup>405</sup> Bitlîsî'nin *Hamriyye* şerhinin iki farklı nüshasının mukâyese edildiği makâle için bkz.; Orhan Başaran, "İdrîs-i Bitlîsî'nin Şerh-i Kasîde-i Hamriyye'si ve İki Yazma Nüshası", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, IV, sayı: 12, 2004, s. 7-15.

<sup>406</sup> Tahsin Yazıcı, "Emîr-i Kebîr Hemedânî", *DİA*, XVII, s. 187.

- Süleymâniye Ktp, Şehid Ali Paşa bölümü, 2794/18 numarada kayıtlı eser, 392<sup>b</sup>-409<sup>a</sup> varaktır.

- Burdur İl Halk Kütüphanesi'nde, 1870-04 numarada eser, 98<sup>a</sup>-105<sup>b</sup>, 23 satır, ta'lik bir yazmadır.

15) Celâleddîn-i Suyûtî (911/1505), İbnü'l-Fâriz'ın *Yâiyye* kasidesini şerhetmiştir. Nâblusî, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı mukaddimesinde bu eserden bahseder.<sup>407</sup> Eser, neşredilmiştir.<sup>408</sup>

- Zâhiriyye Kütüphanesi, 6863ت numarada *el-Barkü'l-Vâmid fî şerhi Yâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi, müstensihî, belirtilmemiştir.

- Zâhiriyye Kütüphanesi, 5557 numarada *el-Barkü'l-Vâmid fî şerhi Yâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1163, müstensihî, Ahmed el-Hûtilî [الحوثلي] el-Mâlikî'dir.

- Zâhiriyye Kütüphanesi, 9634ت numarada *el-Barkü'l-Vâmid fî şerhi Yâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi, müstensihî, belirtilmemiştir.

- Zâhiriyye Kütüphanesi, 17ت5896 numarada *el-Barkü'l-Vâmid fî şerhi Yâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüshanın istinsah târihi, belirtilmeyen nüshanın müstensihî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Meydânî eş-Şâfiî'dir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (Kâhire), 881 Şiir-Teymûr Arabî'de *el-Barkü'l-Vâmid fî şerhi Yâiyye İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı nüsha, 19 varak, 25 satırdır. İstinsah târihi h. 1084; müstensih Muhammed b. Ahmed b. Ebî Abbas el-Harîsî eş-Şâfiî'dir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (Kâhire), 80 Tasavvuf-Teymûr Arabî'de kayıtlı nüsha, 43 varak, 18 satırdır. İstinsah târihi h. 1034; müstensih ismi kaydedilmemiştir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (Kâhire), 224 Edeb Arabî'de kayıtlı nüsha, 27 varak, 21 satırdır. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir.

- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (Kâhire), 1566 Edeb Arabî'de kayıtlı nüsha, 108 varak, 23 satırdır. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir.

\*\*\*

<sup>407</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye: 8285, vr.4<sup>a</sup> (Mukaddime)

<sup>408</sup> Celâleddin Suyûtî, *el-Barku'l-vâmid fî şerhi Yâiyyeti İbni'l-Fârid*, (thk. Hişâm el-Şuveykî ve Giuseppe Scattolin), Kâhire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâik, 2011.

Katalog kayıtlarında *Tâiyye*'nin anonim şerhleri de zikredilmiştir.<sup>409</sup> Ayrıca, kütüphâne kayıtlarında tespit ettiğimiz, ancak meşhur olmayan İbnü'l-Fâriz şâirleri de bulunmaktadır.<sup>410</sup>

Osmanlı döneminde yaşayan önemli şahsiyetlerin tercüme-i hâline yer veren eserleri incelediğimizde, İbnü'l-Fâriz kasidelerinin ezberlenmesi ve bilinmesinin bir meziyet olduğu görülmektedir. Yahyâ Çelebî İbn Emîn Hamza Nûreddin Bey'in İbnü'l-Fâriz kasidelerinde mâhir olduğu<sup>411</sup> bilgisinin zikredilmesi, bu minval üzeredir. Öyle ki, şâirler İbnü'l-Fâriz'dan esinlenerek beyitler nazmetmişlerdir. Misal olarak İbrâhim Gülşenî (940/1533), İbnü'l-Fâriz'a âit *et-Ta'îyyetü'l-Kübrâ*'nın etkisi altında yazdığı şiirlerinden oluşan 5000 beyitlik Arapça *Dîvân*'a sâhiptir. Bu *Dîvân*'ın tek nüshası Ankara'da Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir.<sup>412</sup> Ayrıca, Ankaravî, Kâşânî, Kayserî, Bursevî gibi pek çok sûfi, te'lif ettikleri diğer eserlerinde de İbnü'l-Fâriz beyitlerinin istişhâdı ile îzahlarda bulunmuşlardır.<sup>413</sup>

<sup>409</sup> Misal olarak bkz. Philip K. Hitti, Nabih Amin Fâris, Butrus Abd-al-Mâlik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, V, Princeton: Princeton University, 1938, s. 20, 59.

<sup>410</sup> Kütüphâne kayıtlarında tespit edebildiğimiz nüshalar şu şekildedir:

\* Zâhiriyye Kütüphanesi, (ت) 7757 numarada, *Şerhu'l-minhati'l-âriziyye ala'l-elgâzi'l-fâriziyye / Şerhu'l-elgâzi İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eserin müellifi, Hüseyin b. Abdullah el-Memlûk (ö. 1034/1625)'tür. 85 varaktan oluşan şerhin istinsah târihi, h. 1051, müstensihisi ise Necmeddin b. Yahyâ el-Fardî el-Halebî'dir.

\* Zâhiriyye Kütüphanesinde, (ت) 18940 numarada, Mukaddime li-tab'-ı *Dîvân İbni'l-Fâriz* ismi ile kayıtlı nüshanın müellifi, Akîl b. Ahmed el-Zuveytîni'dir. İstinsah târihi ve müstensihisi belirtilmemiştir.

\* Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb bölümü, 470 numarada Muhammed b. İshak adına, *Şerh Kaside Tâiyye İbn Fâriz* ismiyle kayıtlı nüsha Farsça bir şerh olarak kaydedilmiştir.

\* Süleymâniye Ktp., Yahyâ Tevfik bölümü, 1613 numarada Sa'deddin Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Karabâğî adına *Şerh-i Kaside-i Tâiyye* ismiyle, Farsça bir şerh kaydedilmiştir.

\* Zâhiriyye Kütüphanesi'nde müellifi, Muhammed Şâkir b. Muhammed Şâkir (1371/1951) olan ve *Şerhu Beyt İbni'l-Fâriz fi'l-visâl* ismiyle kayıtlı yazma nüsha 1÷8395 numarada kayıtlıdır. Müellifin kendi hattı olan bu nüshanın istinsah târihi, h. 1354'tür. 4 varak (11-14), 17 satır ve arapça olan eser, müellif hattı ile te'lif edilmiş bir risâlede yer almaktadır.

<sup>411</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-şakâik*, I, (nşr. Abdülkadîr Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 517.

<sup>412</sup> Nihat Azamat, "İbrâhim Gülşenî", *DİA*, XXI, 304; İbrâhim Gülşenî'nin hayatı eserleri ve tarikatı hakkında kapsamlı bilgiler için bkz. Himmet Konur, *İbrâhim Gülşenî Hayâtı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan yay., 2000; Mehmet Akay, "İbrâhim Gülşenî'nin Divânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük", (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 1996, Muhsin Macit, "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrâhim Gülşenî'nin İşlevi", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış 2012, Sayı 60, s. 193-214.

<sup>413</sup> Ankaravî, seyr u sülûk üzerine te'lif ettiği, eserinin üçüncü bölümünde de Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* eserini şerhettiği *Minhacü'l-fukarâ* isimli kitabında İbnü'l-Fâriz beyitlerini aktararak îzahlarda bulunur. Bkz. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhacü'l-fukara: Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılahları*, (yay. haz. Sâfi Arpağuş), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008; Kâşânî'nin tasavvuf literatürünün en önemli eserlerinden olan, *Letâifu'l-a'lâm* eserinde altmışın üstünde *Tâiyye* beyiti yer almaktadır. Ayrıca İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ının diğer kasidelerinden de beyitler bulunmaktadır. Bkz. Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*, (Dirâse ve takrîr: Saîd Abdulfettâh), 3.

İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı, *Fusûsu'l-Hikem* gibi okutulmuş, icâzetler verilmiştir. Şeyh Muhammed Nûrî'l-Arabî'den *Tibyân* müellifi Harîrî-zâde<sup>414</sup> İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *Risâletü'l-Ehadiyye* adlı eserleriyle, İbnü'l-Fâriz'ın *et-Tâiyyetü'l-kübâ*'sını okumuş, ardından hilâfet icâzeti almıştır.<sup>415</sup>

Nâblusî, *İbnü'l-Fâriz Dîvânı*'na yazdığı şerhin mukaddimesinde, İslâm memleketlerinin farklı beldelerinde *Dîvân*'da yer alan beyitlerin bayramlarda ve bâzı günlerde okunmak üzere bestelendiğini, bunu dinleyen insanların her birinin kendi idrak ve anlayış düzeyine göre bir şeyler aldığını belirtir.<sup>416</sup>

## C. ABDÜLGANÎ en-NÂBLUSÎ (Ö. 1143/1731) ŞERHİ

### 1. Nâblusî'nin Hayâtı

Nâblusî'nin yaşadığı asırda Osmanlı toprakları otuz iki eyâlete ayrılmıştı. Stratejik öneme hâiz dört eyâletten oluşan Şam bölgesinin merkezi olan Şam şehri, siyâsî ve ticârî gelişmelerin de kavşağında yer almaktaydı.<sup>417</sup> Kutsal topraklar, Mekke ve Medîne, arasında mecbûri bir geçit olması sebebiyle bu bölge, Osmanlı İmparatorluğu'nun tamâmıyla aynı kaderi paylaşmakta ve aynı hâdiselere tanıklık etmekteydi. Bu yeni konjoktür içerisinde Şâm (Şâm-ı Şerif), kutsal bir şehir statüsüne de kavuşmuştur.<sup>418</sup> Abdülganî en-Nâblusî, siyâsî ve kültürel bakımdan hareketliliğini sürdüren bu coğrafyada yaşamış ve eserlerini burada te'lif etmiştir.

basım, Mısır, 2008, s. 1.C, s. 157 (*Tâiyye*, 631. Beyit), 161-162 ( 572, 578, 719, 720, 721. Beyitler), 187 (704 ve 705.beyitler), 211-212 (681 ve 490. Beyitler), 223 (189, 190, 191, 192. Beyitler), 250 (441. Beyit), 266 (94. Beyit), s.293 ( 360. Beyit), 320 (539. Beyit), 367 (749. Beyit), 370 (579. Beyit), 371 (587. Beyit), 372 (586. Beyit), 373 (600. Beyit), 382 ( 594. Beyit), 422 (389. Beyit), 436 (639. Beyit), 473 (99. Beyit), 488 (547. Beyit), 2.C., s. 26 (*Tâiyye*, 197, 199. Beyitler), 30 (93. Beyit), 50 (589. Beyit), 56 (578. Beyit), 67 (95. Beyit), 68 (189. Beyit), 85 ( 388 ve 389. Beyitler), 125 (638. Beyit), 169 (639 ve 599. Beyitler), 170 ( 355. Beyit), 188 ( 483. Beyit), 193 (99. Beyit), 257 (251. Beyit), 258 (252. Beyit), 259 (640 ve 642. Beyitler), 273 (352. Beyit), 282 (483. Beyit), 285 (500.beyit), 315 ve 316 (*Tâiyye*'nin 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76. beyitleridir.), 343 (102. Beyit), 354 (742. Beyit), 380 (638. Beyit), s.407 (*Tâiyye* 356. Beyit).

<sup>414</sup> Harîrî-zâde'nin hayâtı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, s. 155-157; a.mlf. *Kibâr-ı Meşâyıhdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul, 1316, s. 52-53; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 2305-2309, III, s. 84-85; Yakup Çiçek, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayâtı, Eserleri ve Tibyânı Vesâilî'l-hakâik fî beyânî selâsili't-tarâik Muhtevâsı-Kaynakları*, (Öğretim Üyeliği Tezi), Marmara Ün. İlahiyat Fak., İstanbul, 1982; a. mlf., “Harîrîzâde”, *DİA*, XVI, s. 192-193.

<sup>415</sup> Bkz., Osman Türer, “Harîrî-zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dâir Bir Risâlesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırrî Hadîsî Men Talebenî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, “İbn Arabî” özel sayısı - II, s. 38.

<sup>416</sup> Bkz., Nâblusî, -Mukaddime- *Dîvân İbnü'l-Fâriz* içinde, (thk. Abdülhâlik Mahmûd), s. 5.

<sup>417</sup> Bekri Aladdin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nâblusî Hayâtı ve Fikirleri*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İnsan yayınları, 1995, s. 9-10.

<sup>418</sup> Aladdin, *age*, s.55-56.

Nâblusî, *el-Havzu'l-mevrûd fî ziyâreti's-Şeyh Yûsuf ve Şeyh Mahmûd* isimli kısa risâlesinde doğum târihi hakkında bilgi verir. Buna göre 4 Zilhicce 1050'de (17 Mart 1641) Dimaşk'ta dünyâya gelmiştir.<sup>419</sup> Ancak kendinden sonraki biyografik kaynakların büyük bir kısmında, 5 Zilhicce 1050 yılı onun doğum târihi olarak zikredilmektedir.<sup>420</sup> İsmi ve künyesi, kendi eserinde şu şekilde yer almaktadır:

Abdulganî b. İsmâîl b. Abdulganî b. İsmâîl b. Ahmed b. İbrâhim b. İsmâîl b. İbrâhim b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahmân b. İbrâhim b. Abdurrahmân b. İbrâhim b. Sa'dullah b. Cemâ'a el-Makdisî en-Nâblusî eş-Şâmî ed-Dimaşki<sup>421</sup>.

Ailesi, Filistin topraklarında yer alan Nâblus bölgesinden Dimaşk'a göç etmiş olması sebebiyle, "Nâbluslu" anlamına gelen, Nâblusî nisbesiyle tanınmıştır.<sup>422</sup> İlmî geleneğe sâhip bir âilenin içerisinde yetişen Nâblusî, devrinin en önde gelen âlimlerden dersler almış, Muhyiddin İbn Arabî, İbn Seb'in ve Affüddin et-Tilimsânî gibi şahsiyetlerin eserlerini okumuş ve henüz yirmili yaşlarda iken Emeviye Câmii'nde ders vermeye başlamıştır.<sup>423</sup>

Hâtıralarını anlattığı yerlerde Nâblusî, babasının terbiyesi altında 5 yaşında Kurân hâfızı, 12 yaşında da İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ını okuduğunu aktarır.<sup>424</sup> Gençlik

<sup>419</sup> Ali Ma'bed Faragî, *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtuhu, Ârâuhu*, Kâhire: Mektebetü'l-îmân, 2005, s. 52.

<sup>420</sup> Bakri Aladdin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine*, PhD dissertation, Paris: Universite de Paris I, 2 vols., s. 74; Murâdî, Muhammed Halil b. Ali, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-Karni Sâni Aşer*, III, Beyrût; Dârü İbn Hazm, 3. Basım, 1988, s. 30-31; Ahmet Özel, "Nâblusî, Abdülganî b. İsmâîl", *DİA*, XXXII, s. 268; E. J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936 A-Baba Beg*, (edt. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann), Volume I, Leiden: E. J. Brill, 1987, s. 37-38.

<sup>421</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sırri'l-gâmûz fî şerhi Dîvân İbni'l-Fârız*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 2a.

<sup>422</sup> Nâblusî'nin atalarının geldiği yere yaptığı yolculuk hakkında yazdığı risâle için bkz. Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblusî, *el-Hadaretü'l-ünsiyye fî'r-rihleti'l-kudsiyye*, Kudûs: Dâiretü'l-evkâf el-İslâmiyye kısmı ihyâ et-türâsü'l-İslâmiyye, 1994; Mustafa Murad Debbag, *Bilâdunâ Filistin: fî'd-diyâru'n-Nâblusiyye I*, 2. C., 2. Kısım, Amman: Matbuatu Rabitati'l-Câmiyyin, 1975, 152-157; Burada Elizabeth Sirriyyah'ın makâlesini de zikretmek gerekir: Elizabeth Sirriyyah, "The Journeys of 'Abn al-Ghanî al-Nâbulusî in Palestine (1101/1690 and 1105/1693)", *Journal of Semitic Studies*, XXIV, Manchester, 1979, s.55; Elizabeth Sirriyyeh, "The Mystical Journeys of 'Abn al-Ghani al-Nâbulusî", *Die Welt des Islams*, XXV, Leiden, 1985, s. 84-96.

<sup>423</sup> Ahmet Özel, "Nâblusî, Abdülganî b. İsmâîl", *DİA*, XXXII, s. 268; Ali Ma'bed Faragî, *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtuhu, Ârâuhu*, Kâhire: Mektebetü'l-îmân, 2005, s. 54-55.

<sup>424</sup> Nâblusî'nin hayâtı hakkındaki çalışmalar için bkz.; Muhammed Mutîh el-Hâfız, "Abdülganî en-Nâblusî: Dirâse fî Hayâtihi ve A'mâlihi ve Ahvâlihi", *et-Turâsü'l-Arabî*, III (sayı10), Dimaşk, 1983, s. 155-166; Nâblusî'nin hayâtını anlatan, torunu Muhammed Kemâleddin El-Gazzî (1173-1214/ 1760-1799)'nin eseri, *el-Verdü'l-însâ ve'l-vâridü'l-kudsi fî tercemeti'l-ârifî billâh Abdülganî en-Nâblusî*, (thk. Samer Akkach) isimli eser şu şekilde neşredilmiştir: Samer Akkach, *Intimate Invocations: Al-Ghazzî's Biography of 'Abd Al-Ghan Al-Nâbulus (1641-1731)*, Leiden: Boston Brill, 2012; Muhammed Mutî' el-Hafız, Nizar Abaza, *Ulemau Dimaşk ve a'yanuha fî'l-karni's-salis aşer el-hicri*, I, Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991, s. 79-84; Salâhaddin el-Müneccid, *el-Muerrihûn ed-Dimaşkiyyûn fî'l-ahdi'l-Osmânî ve Âsâruhum el-Mahtûtat*, Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-cedid, 1964,

yıllarında hadîs ve fıkıh eğitimi almıştır.<sup>425</sup> Nakşibendî<sup>426</sup> ve Kâdirî tarikatına intisâb eden Nâblusî'nin kırklı yaşlarında Emevî Câmii yakınında geçirdiği ve yedi yıl süren inzivâ hayâtı, seyr u sülûkünün tamamlanması olarak değerlendirilmektedir.

Nâblusî'nin kendi hayâtından bahsettiği tek metin, Mahmûd Üsküdârî -Azîz Mahmûd Hüdâyî- (ö. 1038/1628)'nin *Tecelliyât* şerhidir.<sup>427</sup> Nâblusî, Hüdâyî'nin Üsküdâr'daki türbesini de ziyâret etmiştir.<sup>428</sup> Nâblusî aynı seyahati esnâsında (bu seyahat 1664'te yapılmıştır) Konya'da bulunan Mevlânâ Celâleddin türbesini ziyâret etmiş, 1088/1677'de de onun ünlü eseri *Mesnevî*'nin mukaddimesini şerhetmiştir.<sup>429</sup>

Seyahatlerinden bahsettiği eserler, dönemin sosyolojisini resmetmesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>430</sup> Nâblusî'nin mektuplaşmaları ise fikrî gelişimini ve dönüşümünü tâkip edebilmemiz açısından önemli kaynaklar arasında yer alır.<sup>431</sup> 1075/1664'de İstanbul'a yolculuk yapan Nâblusî, resmî bir görev almak istemiştir. Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu iktisâdî-siyâsî bunalım ve XVII. asrın ikinci yarısında Şam'da yaşanan kuraklık sebebiyle, bir devlet görevi elde etme gâyesi ile Şam'dan İstanbul'a yapılan bu tür yolculukların sayısı artmıştır.<sup>432</sup> Nâblusî, İstanbul'a yolculuğu sırasında Hamâ'da Kâdirî şeyhi Abdürrezzâk b. Şerefeddin el-Geylânî'ye intisap etmiş; h. 1087'de Ebû Saîd el-Belhî<sup>433</sup> den Nakşibendiyye hırkası giymiştir. Nâblusî, h. XIII. asrın mânevî

s.61; Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Muradi, *Silkü 'd-dürer fî a 'yânî 's-sânî aşer*, Bulak: Matbaatü'l-Miriyyeti'l-Amire, 1301/1883.

<sup>425</sup> Nâblusî'nin okuduğu dersler ve hocaları için bk. Muhammed Ahmed Matar Câsim ed-Düleymî, "Mukaddime", Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dımaşkî en-Nâblusî, *el-Cevherü'l-küllî Şerhu 'Umde'ti'l-musallî* (nşr. M. A. Matar Câsim ed-Düleymî), Beyrut 2007 içinde, s. 35-43.

<sup>426</sup> Bkz. Hamid Algar, "The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica*, No. 44 (1976), s. 123-152.

<sup>427</sup> Bakri Aladdin, *'Abdalganî an-Nâbulusî (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrine*, (Direction: P. Thillet), Volume I, Paris, 1985, s. 136.

<sup>428</sup> *Lemaâtü'l-barkî'n-necdî*, Şam Zâhiriye, 9874, varak, 2°.

<sup>429</sup> Bakri Aladdin, *'Abdalganî an-Nâbulusî (1143/1731) Oeuvre*, s. 200-201.

<sup>430</sup> Lübnan'a yaptığı ziyâretler için bkz. Heribert Busse, *Die Reise des 'Abd al-Gani an-Nabulusi durch den Libanon*, Beirut: Orient-Institut, Würzburg: Ergon in Kommission, 2003.

<sup>431</sup> *Vesâ'ilü'l-Tahkîk ve Resâ'ilü'l-Tevfîk* isimli eserin tahkîki olan ve Nâblusî'nin yaklaşık yarım asır süren mektuplaşmalarından, yetmiş aşkın mektubun bir araya getirilmesiyle hazırlanan çalışma için bkz. Abdülganî en-Nâblusî, *Mürâselâtü'n-Nâblusî vesâ'ilü'l-tahkîk ve resâ'ilü'l-tevfîk*, (dirâse ve tahkîk: Bekri Aladdin), Dımaşk: Daru Nineva, 2010; [Aladdin'in tahkîkinde esas aldığı nüshalar: Zâhiriyye, Kâhire, Vatikan], aynı eserin tahkîki Samer Akkach tarafından da yapılmıştır. Bkz. Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1731)*, Leiden: Brill, 2010. xxiv + 134 (English), xv + 378 (Arabic) [Akkach'ın tahkîkinde esas aldığı nüshalar: Princeton, Zâhiriyya, Vatikan].

<sup>432</sup> Bekri Aladdin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nâblusî Hayâtı ve Fikirleri*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İnsan yayınları, 1995, 103-105.

<sup>433</sup> *Tâiyye* şerhinde "şeyhimiz" olarak takdim ettiği Nakşibendiyye tarikatı şeyhi Ebû Saîd el-Belhî'nin

hayâtının en karakteristik şahsiyetlerinden biri kabul edilmesine ve tasavvufi konularda büyük bir otorite sayılmasına rağmen, klasik anlamda bir tarikat şeyhi değildir.<sup>434</sup>

Tasavvufi kişiliğinin yanı sıra fakih, mütekellim<sup>435</sup>, müfessir, şâir ve şârih kimlikleriyle öne çıkan Nâblusî, yaklaşık üç yüz eseriyle<sup>436</sup> düşünce târihinde temâyüz etmiş bir şahsiyettir. Eserleri arasında astronomi, coğrafya, mûsikî ve tıp gibi alanlara dâir çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>437</sup> Ayrıca ziraat üzerine kaleme aldığı *Âlem el-Melâha fî ilmi'l-fellâha*<sup>438</sup> adlı bir eseri de vardır.<sup>439</sup>

Osmanlı entelektüel hayâtının te'siriyle Nâblusî, çeşitli risâleler kaleme almıştır. Osmanlı târihinde “Kadıızâdeliler Hareketi” olarak isimlendirilen dînî-siyâsî oluşum, Kadıızâde Mehmed İbn Mustafa (ö. 1045/1635) ve talebeleri

Hz. Ebûbekir'e dayanan silsilesini bir eserinde yer verdiğini belirten Nâblusî, bu eserini *Miftâhü'l-maiyye fî tarîkî'l-Nakşibendiyye* olarak zikretmektedir. Bkz. Zâhiriyye, 8285, *Tâiyye Şerhi*, vr. 99<sup>b</sup> (22. Beyit şerhi), Nâblusî'nin bu eseri 2008'de Kâhire'de neşredilmiş, 1872'de Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. *Miftâhü'l-maiyye fî düsturi'l-tarikati'n-Nakşibendiyye*, (tahkik Cude Muhammed Ebû'l-Yezid el-Mehdi, Muhammed Abdülkâdir Nassar), Kâhire: Darü'l-Cüdiyye, 2008; *Tercüme-i miftâhu'l-maiyye fî tarikati'n-nakşibendiyye*, (trc. Osman Bahri), İstanbul: Basîret Matbaası, 1289/1872.

<sup>434</sup> Ahmet Özel, “Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil”, *DİA*, XXXII, s. 268.

<sup>435</sup> Kelâmî görüşleri için bkz. Ahmet Kamil Cihan, Abdülganî Nâblusî'nin Hayâtı ve Kelâmî Görüşleri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1988.

<sup>436</sup> Eserlerinin yer aldığı risâle için bkz. *Mu'allafât Abd al-Ghani al-Nabulusi*, A list of works by Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731). Cf. GAL, II, 345ff and S II 473ff. –The list is different from the one published by G. Flugel in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 16, p. 664-669. Source: <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp> To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com) [erişim: 25 Ekim 2013]; Nâblusî'nin 49 eserinin zikredildiği neşr için bkz.; Züheyr Halil Berkvi, *Abdülganî en-Nâblusî ve tasavvufu*, Amman: Matbaatü't-tâc, 2003, s. 104-130; Nâblusî'nin 280 eserinin zikredildiği doktora tezi için bkz.; Bakri Aladdin, “‘Abdalganî an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine”, Ph.D dissertation, Paris: Université de Paris I, 2 vols; Nâblusî'nin 157 eserinin zikredildiği neşr için bkz.; Ali Ma'bed Faragî, *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtuhu, Ârâuhu*, Kâhire: Mektebetü'l-imân, 2005, s. 83-133; yazma nüshaların yer aldığı bir katalog için bkz. Ali Rızâ Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtutat el-mevcude fî mektebât İstanbul ve Anadolu: İstanbul ve Anadolu Kütüphânelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, II, [y.y., tsz.] s. 812-814; Bekri Aladdin, “el-Masrad an nakdî bi-esmâ müellefât eş-Şeyh ‘Abdülganî en-Nâblusî”, *Mecelletü Mecmâ el-Lugâ Arabiyye bi-Dimaşk*, 59, Dimaşk, 1984, sayı I, s. 97-115, sayı II, s. 334-388; Carl Brockelmann, “‘Abdülganî”, *MEB. İ.A.*, I, s. 66-67; W.A.S. Khalidi, “‘Abd al-Ghani”, *EP*, I, s. 60; Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)*, (Doktora Tezi), University of California, Berkeley, 1997.

<sup>437</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu ve diğerleri, *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Târihi = History of the literature of medical sciences during the Ottoman period*, I, İstanbul: İslâm Târih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008, s. 348.

<sup>438</sup> Eser, on bâb, bir hâtime üzere mürettebtir. Toprağı işlemek, sulamak, ağaç dikmek, çiçek ekmek ve tohum türleri gibi konulara yer verir. Bkz. Abdülganî en-Nâblusî, *Âlem el-Melâha fî ilmi'l-fellâha*, Beyrût: Dâru'l-âfâkî'l-cedid, 1979.

<sup>439</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar, *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Târihi = (History of the literature of natural and applied sciences during the Ottoman period)*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul: İslâm Târih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi; Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 2006, s. 115.

tarafından Mehmed Birgili (ö. 981/1573)<sup>440</sup>’nin eser ve fikirleri esas alınarak şekillenmiş, halk ve bâzı devlet erkânı üzerinde etkili olmuştur. Bu hareketin mensupları fukahâ (fakihler) olarak anılmıştır. Hareketin karşısında yer alan ve “Sivâsîler” diye tanınan muhâlif kanat ise, adını Şems-i Sivâsî’nin İstanbuldaki halifesi Sivas’lı Abdulmecîd Efendi’den almıştır.<sup>441</sup> Kadızâdeliler, XVII. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı merkezinde en etkili dînî-siyâsî hareketlerden biri olmuştur. Nâblusî, Kadızâdelilerin mûsikî ve semâ’ konularındaki selefî yorumlarına karşı, semâ’ı müdâfaa etmek için *Îzâh ed-delâlât fî semâ’ el-âlât* isimli eserini kaleme almıştır.<sup>442</sup>

Yaşadığı dönemde fukahânın siyâsî otoriteyle olan sıkı ilişkilerinden rahatsızlık duyan Nâblusî, bunun bir sonucu olarak, şöhret elde etmek için fıkıh tahsîli yapan yeni bir fakih zümresinin ortaya çıktığını belirtir. Tütün ve kahve konusundaki tutucu yaklaşım sebebiyle bir asırdan beri birbiriyle çelişen fetvâlar veren fukahâyı misal göstererek, ortaya çıkan bu yeni fukahâ gürûhunu eleştirir.<sup>443</sup> Birtakım iftirâlara mâruz kalan Nâblusî, yedi yıl süren riyâzet hayâtından sonra evliyâ kabirlerini ziyâret ettiği uzun yolculuklara çıkar. 1105/1693 yılında bir Cuma günü, Kâhire’de bulunan Karâfe bölgesindeki kabirleri ziyâret etmiş; berâberindekilerle birlikte Ömer İbnü’l-Fârız’ın kabrini de ziyâret ederek duâlar okumuştur.<sup>444</sup> Nitekim İbnü’l-Fârız’ın *Dîvân* isimli eserini bu yolculuklardan

<sup>440</sup> Birgilü, Birgili, Mehmed Çelebi yahut İmâm Birgivi diye tanınan Mehmed Birgivi, Osmanlı-Türk ilim hayâtı için önem arzeden talebeler yetiştirmiştir. Bu talebeler arasında, özellikle, oğlu Fazlul-lah Efendi (ö. 1622-1623), Akşehirli Hocaâde Abdünnâsir Efendi (ö. 1582), Avlamlışlı Muslihiddin Efendi ve Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635-1636) zikredilebilir. Birgili, oldukça ilgi gören eseri *el-Tarîkat el-Muhammediyye*’yi ilgi üzerine Arapça’ya da çevirmiştir. Abdulganî en-Nâblusî (öl. 1731) *el-Hadîkat el-nediyye Şerh el-tarikat el-Muhammediyye* ismiyle bu eseri şerhetmiştir. Eser, XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı düşünce ve siyâsî hayâtında önemli bir yeri olan Kadızâdeliler hareketinin de el kitabı olmuştur. Birgili hakkında yapılan bir çalışma için bkz.; Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1966. Birgivi’nin hayâtı için şu eserleri zikredebiliriz: Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivi: Hayâtı Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, İstanbul 1992; Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *DİA*, VI, s. 191-194; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1333/1887, I, s. 253-256; Şükran Fazlıoğlu, “İzhâr el-esrâr li-el-Birgivi, Dirâset ve tahkik”, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ammân, 1995; Kuşadalı Ahmed Efendi, *Tercüme-i Evrâd-i Birgiviyye*, Süleymaniye Ktp. Dügümlü Baba, nr.449 vr.148a-149b; Muhammed Birgili, *al-Tarîkat el-Muhammediyye*, Kâhire, 1960.

<sup>441</sup> Abdülmecid Sivâsî hakkında yapılan çalışmalar için bkz.; Cengiz Gündoğdu, “Abdülmeccid-i Sivâsî, Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.[ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk mutasavvıfı Abdülmecid Sivasi (971/1563-1049/1639) : Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000].

<sup>442</sup> Kadızâdeliler hareketi ve Nâblusî’nin bu hareket hakkındaki görüşleri için bkz. Von Schlegell, “Sufism in the Ottoman Arab World”, s. 80-95.

<sup>443</sup> Aladdin, *age*, s. 106-112; Nâblusî’nin ulemâ sınıfı ile olan ilişkisini özetleyen bir makâleyi burada zikretmek gerekir: Steve Tamari, “The ‘alim as Public Intellectual: ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi as a Scholar-Activist”, *Journal of the Muhiyiddin Ibn-‘Arabi Society*, Volume: 48, 2010, s. 121-140.

<sup>444</sup> en-Nâblusî, *el-Hakika el-Mecâz fî Rihle ilâ Bilâdi’l-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz*, (thk. Ahmed Abdülmecîd Harîdî), Kâhire: el-Hey’e’l-Mısıriyye el-Âmme li’l-kitâb, 1982, s. 195-198; Th. Emil Home-

sonra şerhetmeyi tamamlamıştır. *Dîvân* şerhini (*Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*) h. 1123 yılında yâni, 73 yaşında iken tamamlamıştır.

## 2. İbnü'l-Fâriz Şârihi Olarak Nâblusî

Abdülganî en-Nâblusî, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ının tamâmını şerheden tek şârihtir. İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı kasîdeleri umûmiyetle üç şekilde şerhedilmiştir:

- 1- *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* kasîdesini şerhetmekle iktifâ eden şârihler (Fergânî, Tilimsânî, Kâşânî gibi),
- 2- Hem *Tâiyye* dem de *Hamriyye* kasîdelerini şerhedenler (Dâvûd Kayserî, Ankaravî gibi),
- 3- *Tâiyye* dışında *Dîvân*'da yer alan muhtelif kasîdeleri şerhedenler (Celâleddin Suyûtî, )

Nâblusî, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı Şerhinin mukaddimesinde, istifâde ettiği *Tâiyye* şerhlerini zikrederken, öncelikle Şeyh Hasan el-Bûrînî'nin şerhi dışında ibâreleri mükemmel bir şekilde açıklayan başka bir şerh görmediğini belirtir. Ona göre, “*et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesini ve *Dîvân* dîbâcesini şerhetmeyen şârih, edebî nükteleri ve vezinleri îzâh etmiş ancak irfan ehlinin kelâmındaki maksadı, Rabbânî işâretleri, ilâhî mânâları gözardı etmiştir.”<sup>445</sup> Eserinin girişinde, Bûrînî şerhini bu şekilde değerlendiren Nâblusî'den yaklaşık 150 yıl sonra Raşîd b. Gâlib ed-Dahdah tarafından hazırlanan İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı şerhinde ise *Dîvân*'ın en önemli lugavî şârihi olarak Bûrînî, en önemli sûfî şârihi olarak da Nâblusî kabul edilmiş; *Tâiyye* dışındaki kasîde şerhleri muhtasar bir metin hâlinde neşredilmiştir.<sup>446</sup>

Nâblusî'nin mukaddimesinde zikrettiği diğer *Dîvân* şerhi, Şeyh el-'Alemlî olarak zikrettiği, şârihe âittir. *Dîvân*'da yer alan bâzı kasîdelerin şerhini içeren bu eser, müellifin çocukları aracılığıyla Nâblusî'ye ulaşmıştır. Dîbâce ve *Tâiyye* şerhi yer almayan eserin, irfan ve işâret dili ile şerhedildiğine dikkat

rin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fârid His Verse and His Shrine*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994, s. 82-83; Th. Emil Homerin, “On the Battleground: Al-Nâblusî's Encounters with a Poem by Ibn al-Fârid”, *Journal of Arabic Literature*, 38 (2007), s. 353 vd..

<sup>445</sup> *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, Nâblusî, Zâhiriyye Kütüphanesi, Aclûnî nüshası, vr. 2a-2b ;[ *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Mısır, 1972, s. 5-6.

<sup>446</sup> ed-Dahdah, Nâblusî şerhinden alıntılacağı metnin sonuna “nûn” [ ن ] harfi koyarak Bûrînî şerhinden ayırır. Nâblusî şerhinin özetlenerek aktarıldığı bu çalışmanın, tam mânâsıyla Nâblusî şerhini yansıttığını düşünmüyoruz. Bu çalışmanın ilk baskısı, 1853 yılında Marsilya'da gerçekleşmiştir. Bkz. Ruşeyd b. Gâlib ed-Dahdah, *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Marsilya, 1853; Eserin diğer baskıları için bkz. *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Kasteliyye, h. 1279; *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, h. 1320. Pek çok baskısı yapılan bu metnin son neşri 2003 yılında Beyrût'da Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye tarafından gerçekleştirilmiştir.

çekmektedir.<sup>447</sup> Eser hakkındaki bilgileri Brockhelman aktarmaktadır. Tek nüshası bulunan bu yazma eserin müellifi, Muhammed b. Amr el-‘Alemî (ö. 1038/1628-1629)’dır. Eser, Almanya’nın Leipzig kentindeki kütüphâne 540 numarada kayıtlı bulunmaktadır.<sup>448</sup> Ancak bu nüshaya ulaştığımızda, eserin sâdece *Tâiyye* şerhi olduğu görülmüştür. Nâblusî’nin bahsettiği şerhin ise, Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Alîmî (ö. H. 937)’ye âit *Şerh Dîvân İbni’l-Fârîz*<sup>449</sup> olması muhtemeldir.

Nâblusî, *Tâiyye* kasîdesini şerh ederken gördüğü diğer şerhleri de yer yer zikreder. Bunu sistematik bir liste hâlinde değil, şerhettiği beyit veya ibârelerin arasında zaman zaman atıflarda bulunarak yapar. Fergânî’nin *Tâiyye* şerhinin iki cilt olduğunu, ancak şerhin çok az bir kısmı dışında tamâmını görmediğini belirtir. Kâşânî, Kayserî ve Ulvân b. Atıyye el-Hamevî şerhleri, Nâblusî’nin aktardığı diğer isimlerdir.<sup>450</sup> Nâblusî, *Tâiyye*’nin 564. beyit şerhinde, Fergânî’nin 5. beyit şerhinden yaklaşık bir sayfalık kısmı aynen nakletmiştir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Nâblusî, Fergânî şerhinin özellikle ilk kısımlarına ulaşabilmiştir.<sup>451</sup>

Şerhettiği eserin kendisine kimler aracılığıyla ulaştığına dâir verdiği bilgi, onun “icâzet silsilesi”dir. Nâblusî, *Dîvân* şerhi mukaddimesi’nde icâzetini okuyucuya şu şekilde takdîm eder: “*Bu mübârek Dîvân’ın bize ulaşmasını doğrulayan, İbnü’l-Fârîz’ın kasâid, müellefât ve mervîyyâtından sâbit olanların hepsini bize aktaran, şeyhimiz, imâm allâme, el-umdetü’l-fehhâme, babam Şeyh İsmâil b. Abdilgâni b. İsmâil meşhur ismiyle İbnü’n-Nâblusî’dir. O da imâm allâme Ebî Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makkârî et-Tilimsânî el-Mâlikî*<sup>452</sup>’den bu bilgileri almıştır. O da altmış sene Tilimsân müftülüğü yapmış olan amcası, imamların senedi, Ebî Osman Saîd b. Ahmed el-Makkârî’den, o da Sukeyn olarak

<sup>447</sup> *Keşfü’s-sırri’l-gâmîz fî şerhi Dîvân İbni’l-Fârîz*, Nâblusî, Zâhiriyye Kütüphânesi, Aclûnî nüshası, vr. 3<sup>b</sup>-4<sup>a</sup>.

<sup>448</sup> Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu’l-edebi’l-Arabî*, (el-Kısmu’s-sâlis 5-6), Kâhire: Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Amme, 1993, s. 78.

<sup>449</sup> Brockelmann, *Yâiyye* kasîdesi şerhlerini aktarırken de Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Alîmî (ö. 937/1530-1531)’nin ismini zikrederek, bir nüshasının Berlin 7724 numarada kayıtlı bulunduğunu söyler. Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Alîmî (ö. 937/1530-1531), *Şerh Dîvân İbni’l-Fârîz* isimli eserin nüshaları, Mûsul 152, nr. 24 (Brockelmann, III, 75) Bkz. Carl Brockelmann, Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu’l-edebi’l-Arabî*, (el-Kısmu’s-sâlis 5-6), s. 75; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşi: mu’cemun şâmilün li-esmâi’l-kütübi’l-meşrûha fî’l-türâsi’l-İslâmî ve beyânî şürûhiha*, II, Ebûzabî: el-Mecmaü’s-Sekâfî, 2004, s. 923-924.

<sup>450</sup> *Keşfü’s-sırri’l-gâmîz fî şerh Dîvân İbni’l-Fârîz*, (thk. Ebûl-Fazl İbrâhim), Mısır, 1972, s. 59.

<sup>451</sup> Fergânî, *Müntehâ’l-medârik fî şerhi Tâiyyeti İbni’l-Fârîz*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrût: Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, 2007, 157-158 krş., Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü’s-sırri’l-gâmîz fî şerhi Dîvân İbni’l-Fârîz*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 244b.

<sup>452</sup> el-Makkârî, 1578’de Tilimsân’da doğdu. 1618’de Karaviyyin Camii’nde imamlık yaptı. Bir süre Mısır’da yaşadı. 1620’de Hicaz’a gitti. Dimaşk ve Kudüs ziyaretinden sonra Kâhire’ye döndü ve kısa süre sonra 1632( 1041)’de vefât etti. Bkz. Mehmet Özdemir, “Makkârî, Ahmed b. Muhammed”, *DİA*, XXVII, s. 445-446.

bilinen Ebî Yezîd Abdürrahmân b. Aliyy-ibn Ahmed el-‘Âsimî’den, -galiba-ona rivâyet eden de babası Şeyhü'l-İslâm Bedrüddin Muhammed el-Ğazzî el-‘Âmirî, Sukeyn’dir. O da Şeyhü'l-İslâm el-Kâdî Zekerîyyâ el-Ensârî’den, o da Şeyhü'l-İslâm el-Hâfız Şehâbiddin Ahmed b. Aliyy-ibn Hacer el-Askillânî el-Kenânî’den, o da Hâfız Ebî'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Gazzî ve Ebî Ali Ahmed b. Muhammed el-Fâzıl’dan, o ikisi de Ebî en-Nûr Yûnus b. İbrâhim ed-Debûsî’den, o da Hâfız Zekiyiddin Abdilazîm b. Abdilkavî el-Münzirî’den, o da Dîvân’ı nazmeden, âşıkların sultânı, Şerefiddin Ebî Hafs, bilinen ismiyle İbni'l-Fâriz’dan almıştır.”<sup>453</sup>

Nâblusî, Tâiyye beyitlerinde geçen hemen her kelimeyi istisnâsız şerh eder ve çoğu zaman kelimenin sözlük mânâsını aktarmakla yetinir. Tâiyye’de yer alan kelimelerin îzahlarında Kâmûsu'l-muhît, es-Sıhah ve Misbâh gibi lügatlere başvurur; ayrıca el-Ezherî, Ebû Zeyd, İbn Fâris, İbn Kuteybe, Zemahşerî, İbnü'l-Enbârî, İbn Hişâm (Muğnî) ve Râgıp el-İsfehânî (Müfredât) gibi dil âlimlerinden nakiller yapar. Tasavvufî terminoloji için ise özellikle Kâşânî’nin *İstîlâhât-ı Sûfiyye* adlı eserini zikreder. Nâblusî, istîlâhî mânâlardan ziyâde, lugavî mânâları esas alarak Tâiyye kelimelerini şerh etme yolunu tercih eder.

Abdülganî en-Nâblusî’nin şerhinde birincil kaynak, şüphesiz İbn Arabî’nin eserleridir. İbnü'l-Fâriz Dîvânı şerhinde, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye başta olmak üzere, onun birçok eserinden alıntılar görmek mümkündür. Dîvân’ın ilk beyiti,

مُنْعِمًا عَرَجَ عَلَى كُتُبَانِ طَيِّ

سَائِقَ الْأَطْعَانِ يَطْوِي الْبَيْدَ طَيِّ

“Ey nîmetler ihsân ederek develeri süren, çölleri süratle kateden! Yönünü Tay kabîlesinin kum tepelerine çevir.” (Yâiyye: 1)

Beytin son kelimesi olan “Tay” (طَيِّ) ismini Nâblusî, İbn Arabî’nin mensûp olduğu “Tay” kabîlesi ile ilişkilendirir. İbn Arabî (ö. 1240)’den yaklaşık beş yıl önce vefât eden İbnü'l-Fâriz’ın (ö. 1235) beyitlerinde İbn Arabî’nin izlerini araması Nâblusî’nin İbn Arabî’ye olan bağlılığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>454</sup> Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*’de İbn Arabî’nin İbnü'l-Fâriz’ın üstadı olduğuna dâir bu îzhahın zorlama bir yorum olduğunu ileri sürer.<sup>455</sup> Son dönem şârihlerinden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu ise bu beyiti şerh ederken, İbn Arabî için İbnü'l-Fâriz’ın “üstâz ve şeyhi bulunan”<sup>456</sup> ifâdesini kullanmaktadır.

<sup>453</sup> Nâblusî’nin Girişi, *Keşf*, s. 13

<sup>454</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü’s-sırrı'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 37b.

<sup>455</sup> Nicholson, *Studies*, 1921, s. 164.

<sup>456</sup> Bkz. *el-Menhelu'l-fâiz fî tercemeti Dîvânı ibni'l-Fâriz*, Millî Kütüphâne, Adnan Ötügen İl Halk Ktp., no: 1088, s. 2.

*Yâkiye* kasîdesinin bu ilk beyiti başlı başına bir makâle konusu olabilecek niteliktedir.

Nâblusî'nin teori düzeyinde en çok rağbet ettiği kişi İbn Arabî'dir. Şerhin birçok yerinde başta *Fusûsu'l- Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere çeşitli eserlerinden doğrudan veya dolaylı biçimde istifade etmiştir. Bu yararlanma biçimi bâzen açık alıntılarla, bâzen de fikir düzeyinde atıflarla gerçekleşir. Nâblusî *Tâkiye* kasîdesi şerhinde, sûfî hallerin şiirsel ifâdelerini açıklarken, İbn Arabî'nin nazârî tasavvufun felsefî boyutunu önceleyen üslûbunu benimsemiştir.<sup>457</sup> İbn Arabî'ye doktrin düzeyindeki bu sıkı bağlılığı, “İbnü'l-Fârız'dan ziyâde İbn Arabî'nin görüşlerine yer verdiği”<sup>458</sup> kanaatini doğurmuştur. Nicholson, İbnü'l-Fârız'ın vahdet-i vücûd doktrinine bağlılığı husûsunda şunları söyler: *şârihler umûmiyetle İbn Arabî terminolojinini kullanmış olsalar da, İbnü'l-Fârız bu doktrini bilinçli bir şekilde kabûl etmemiştir.*<sup>459</sup> İbnü'l-Fârız'ın bu doktrini bilinçli olarak benimseyip benimsemediği kesin olmamakla birlikte, İbn Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın “vahdet”e dâir tecrübelerinin paralel bir düzlemde seyrettiği söylenebilir.

Nâblusî *Tâkiye* şerhinde öncelikle beyitlerde yer alan her bir kelimeyi dilbilimsel açıdan açıkla ve böylece okuyucuyu tasavvufî mânâyı anlamaya hazırlar. Beyitlerde yer alan kelimelerin lügatteki anlamlarını aktardıktan sonra “kemâ fi kâmus” diyerek Firûzabâdî (ö. 817/1415)'nin *Kâmûsu'l-muhît*<sup>460</sup>’inden doğrudan alıntılarda bulunur. Nâblusî'nin sıklıkla alıntılarda bulunduğu diğer sözlük “kemâ fi misbâh” ifâdesiyle atıfta bulunduğu Feyyûmî (ö. 770/1368)'nin *Misbâhü'l-münîr*<sup>461</sup> ve “kemâ fi sıhah” ifâdesiyle doğrudan aktarımlarda bulunduğu Cevherî (ö. 400/1009)'nin *Sihâh*<sup>462</sup>’idir.

Nâblusî'nin *Dîvân*'ı şerhetmeye ne zaman başladığını kesin olarak bilemiyoruz; ancak şerhi h. 1123 senesinde tamamladığını, tarih düşürme yöntemiyle söylediği şu beyitlerden anlıyoruz:

ولا بن الفارض الديوان لما      حكي عقدا نظيما جوهريا  
عنيت بشرحه هذا الى ان      تكامل امر حق الغارضا

<sup>457</sup> G. Scattolin, “Al-Farghânî's Commentary on Ibn al-Fārīd's Mystical Poem *al-Tā'īyyat al-kubrā*”, in *MIDEO* 21 (1993), 332.

<sup>458</sup> Nicholson, *Studies*, s. 184.

<sup>459</sup> Nicholson, *age*, s. 193-194.

<sup>460</sup> Firûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 4 cilt, 1913/1332.

<sup>461</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi Feyyumi, *el-Misbahü'l-münîr: mu'cemu Arabi Arabi*, Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1987.

<sup>462</sup> Ebü Nasr İsmâil b. Hammad Cevherî, *es-Sihah tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülğafur Attâr), 4. bs., Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 6 cilt, 1990.

Nâblusî, *Tâiyye* kasîdesi şerhinde en az iki farklı *Tâiyye* nüshasından yararlanmışır. Zira birçok beyitte kelimelerin iki farklı yazılışına ve bunlara bağlı farklı anlamlara yer verdiğini görmekteyiz.<sup>463</sup>

### 3. *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* Şerhinde Zikrettiği Eserler

#### a. Kendi Eserleri

Nâblusî, *Tâiyye* şerhinde sık sık kendi *Dîvân*<sup>464</sup>ından beyitler nakleder. *Dîvân*'ı dışında zikrettiği eserleri şunlardır:

- *el-Hadîkatü'n-nediye Şerhu't-tarîkatî'l-Muhammediyye*<sup>465</sup>,
- *Miftâhu'l-maiyya fî tarîkî'n-nakşibendiyye*<sup>466</sup>
- *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-Hitâbü'l-Sıdk*<sup>467</sup>
- *et-Tahrîrû'l-Hâvî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*<sup>468</sup>
- *Hamrû'l Hân ve rennetü'l-elhân fî şerhi risâleti Şeyh Arslân*<sup>469</sup>
- *Îzâhü'd-Delâlat fî Semâ'i'l-âlât*<sup>470</sup>

#### b. İbn Arabî Eserleri

Nâblusî, *Tâiyye Şerhi* 'nin birçok yerinde İbn Arabî'nin eserlerine atıflarda bulunmuştur. Bununla birlikte yapmış olduğu bazı atıflarda eser ismini açıkça belirtmemiş; onun yerine “İbn Arabî'nin dediği gibi” ifâdesiyle yetinmiştir. Şerhte ismi açıkça geçen eserlerden bazıları şunlardır:

- *Tercümânü'l-eşvâk şerhi: el-Zehâir ve'l-A'lâk*<sup>471</sup>,
- *İnşâü'd-devâir ve'l-cedâvil*<sup>472</sup>,
- *Tecelliyâtü'l-Îlâhiyye*<sup>473</sup>,

<sup>463</sup> Nâblusî, *Tâiyye*'nin 32. Beyitini şerh ederken beyitte yer alan بخطوة kelimesinin başka bir nüshada بحضرة şeklinde yer aldığını belirterek her iki kelimenin lügatteki anlamlarını aktarır. Ayrıca 45 ve 51. beyit şerhinde müracaat ettiği ikinci nüshaya atıfta bulunur. Bkz. Zâhiriyye, vr. 101<sup>a</sup>, 103<sup>a</sup>, 104<sup>a-b</sup>,

<sup>464</sup> Zâhiriyye: 8285, vr. 139<sup>b</sup> (211. Beyit şerhi); vr. 148<sup>a</sup> (246. Beyit şerhi); 230<sup>b</sup> (512. Beyit şerhi); vr. 248<sup>a</sup> (574. Beyit şerhi).

<sup>465</sup> Zâhiriyye: 8285, vr. 5<sup>b</sup> (Dibâce şerhi)

<sup>466</sup> Zâhiriyye: 8285, vr. 99<sup>b</sup> (22. Beyit şerhi)

<sup>467</sup> , Zâhiriyye: 8285, vr. 122<sup>b</sup>· 139<sup>b</sup> (138, 211. beyit şerhi)

<sup>468</sup> Vr. 280<sup>b</sup> (732. beyit şerhi)

<sup>469</sup> Vr. 151<sup>b</sup> (267. beyit şerhi)

<sup>470</sup> Vr. 206<sup>a</sup> (434. beyit şerhi)

<sup>471</sup> Vr. 3<sup>b</sup> (Mukaddime)

<sup>472</sup> (Dibâce şerhinde) bkz. *Keşf*, 1972, s. 116.

<sup>473</sup> Vr. 107<sup>b</sup> (69. beyit şerhi)

- *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*<sup>474</sup>,
- *Fusûsu 'l-Hikem*<sup>475</sup>,
- *Şerhü 'l-Vesâye el-Yûsufiyye*<sup>476</sup>,
- *Şucûnü 'l-meşcûn*<sup>477</sup>,
- *Tercümânü 'l-Eşvâk*<sup>478</sup>

### c. Diğer Eserler ve Müellifler

Nâblusî'nin başvurduğu kaynaklar, oldukça geniş bir literatürü kapsamaktadır. Tasavvuf, edebiyat, lügat, tefsîr, hadîs ve kelâm gibi pek çok alana ait eserlerden istifade ettiği gibi, yer yer sûfî meclislerinde dinlediği rivâyetleri de aktarır.

*Tâiyye* şerhinde tespit ettiğimiz başlıca müellifler ve eserleri şu şekildedir: Kuşeyrî, *Risâle* (270.beyit şerhi); Şihâbüddin Ömer İbn Muhammed es-Sühreverdî, *Keşfü 'l-fedâih*<sup>479</sup> (593. Beyit şerhi); Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (724. beyit şerhi); Ebû'l-Hasan el-Şâzelî, *Şühûdü 'l-taksîr da'vâ te'sîr* (78. beyit şerhi); Dâvûd el-Kayserî, *et-Tâiyyetü 'l-kübrâ Şerhi* (20. Beyit şerhi); Kâşânî, *Istulâhâtü's-sûfiyye* (287 ve 676. beyit şerhleri); Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil* (287. beyit şerhi); İbrâhim el-Kürdî, *Şerhu 'l-Tuhfeti 'l-mürsele* (285. beyit şerhi); Abdülkerîm el-Cîlî, *Merâtibu 'l-vücûd* (419. beyit şerhi); Atâullah el-İskenderî, *Letâifü 'l-minen* (288, 593. beyit şerhleri); Abdurrahîm el-Münâvî *Tabakâtü 'l-evliyâ* (449. beyit şerhi); Kadı Beyzâvî'nin *Tefsîr*'i -İsrâ sûresi- (269. beyit şerhi); İbn Hişâm *Mugni 'l-lebib* (295. beyit şerhi); Necmeddin el-Gaytî, *İbtihâc bi 'l-İsrâ ve 'l-mîrâc* (312. beyit şerhi); Necmü'l-Gazzî, *et-Tevhîd* (*Keşf*, 1972, s. 37); Ali el-Vefâ *el-Elhân ve 'l-evzân* (434. beyit şerhi); Sübkî *Tabakât* (*Keşf* s. 105); Buhârî'nin *Sahîh*'i (285, 721. beyit şerhi); Cemâleddin Muhammed Ebu'l-Vehhâb el-Şâzelî el-Tûnusî, *Kavânînu Hükmü 'l-eşrâf ilâ kâfeti's-sûfiyye fî cemî' 'l-âfâk* (288. beyit şerhi); Kastallânî *el-Mevâhibü 'l-ledüniyye* (434. beyit şerhi); Abdülhâk İbn Sebîn *Vesâyâ* (449. beyit şerhi); Abdülvehhâb Şa'râvî *Ahlâk* (599. beyit şerhi); Fahr Râzî *Tefsîr* (605. beyit şerhi); Necmeddin Muhammed b. Mahmûd el-İzzî *Kitâbü 'l-kevâkibi's-sâireti fî terâcimi a'yân* (Dîbâce şerhinde); Celâleddin Muhammed ed-Devvânî *Risâletü*

<sup>474</sup> Vr. 134<sup>b</sup>, 152<sup>b</sup>, 252<sup>a</sup>, 258<sup>a</sup> (192, 269, 593, 617. beyit şerhi)

<sup>475</sup> Vr. 202<sup>a</sup> (419. beyit şerhi)

<sup>476</sup> Vr. 146<sup>b</sup>, 168<sup>a</sup>, 174<sup>a</sup>, 210<sup>b</sup>, 214<sup>a</sup> (239, 300, 313, 446, 457. beyit şerhleri)

<sup>477</sup> Vr. 109<sup>b</sup>, 205<sup>a</sup>, 206<sup>a</sup>, 210<sup>a</sup>, 210<sup>b</sup> (76, 430, 434, 445, 446. beyit şerhleri)

<sup>478</sup> Vr. 233<sup>a-b</sup>, (523. beyit şerhi )

<sup>479</sup> Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Keşfü 'l-fedâihü 'l-Yûnâniyye ve reş-fü 'n-nesâihü 'l-imâniyye* = *Reşfü 'n-nesâihü 'l-imâniyye ve keşfü 'l-fedâyihü 'l-Yûnâniyye*, (tahkik Âişe Yûsuf Mennâi), Kâhire: Darü's-Selam, 1999.

*halkü'l-a'mâl* (396. beyit şerhi); Hüseyin İbn Mansûr el-Hallâc –öğrencilerine gönderdiği bâzı risâleler-(186. beyit şerhi); Arslan ed-Dımaşkî *en-Nâs teehhün ani'l-Hak bi'l-Akl* (523, 676. beyit şerhi); Suyûtî *Înâretü'l-hülk fî imkânî rü'yeti'n-Nebî ve'l-Mülk* [إنارة الحلك في إمكان رؤية النبي والملك] (642. beyit şerhi) ve Suyûtî'nin *Câmiu's-sağîr* eserinden sıklıkla hadîs nakleden Nâblusî, Suyûtî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Yâiyye* kasîdesi şerhi hakkında bir bilgi vermemektedir.

Nâblusî, İbnü'l-Fârız beyitlerini şerh ederken sûfilere arasında anonim/meşhur beyitlere yer verdiği gibi, sûfî ve şâirlerin kasîdelerinden beyitler de nakleder. Nâblusî'nin kendi beyitlerinden sonra en çok İbn Arabî ve Afîfüddin et-Tilimsânî beyitlerine yer verdiği görülür. İbn Arabî'nin *Tercümânü'l-eşvâk*'da yer alan beyitlere (523. beyit şerhi), *Şücünü'l-mescün*'da yer alan bâzı beyitlere (430, 445. beyit şerhi) ve diğer İbn Arabî beyitlerine yer verir. Bkz. 19, 83, 162, 168, 192, 205, 207, 226, 307, 311, 312, 352, 369, 389, 403, 432, 449, 520, 554, 749, 758. beyit şerhleri. Afîfüddin et-Tilimsânî beyitleri ise *Tâiyye*'nin 75, 118, 192, 208, 217, 271, 311, 384, 393, 402, 406, 415, 453, 463, 467, 511, 533, 547, 562, 568, 578, 579, 584. beyit şerhlerinde yer alır. Nâblusî, Eb'u Medyen'in kasîdelerinden beyitler (277, 434. beyit şerhi); Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'si (Keşf, 1972, s. 76); Cîlî'nin *Kasîde-i Ayniyye*'si (279. beyit şerhi); Ebû Sîrî (Bûsîrî)'nin *Mîmiyye* kasîdesi (29. beyit şerhinde); Mütenebbî'nin beyitleri (29. beyit şerhi); Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî el-Fergânî *Bed'ül-emâli* (8. beyit şerhi), Abdülkâdir el-Geylânî'nin bâzı beyitleri (171. beyit şerhi); Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin beyitleri (84. beyit şerhi) ve diğer bâzı beyitleri de nakleder.

Nâblusî'nin sâdece ismen zikrettiği düşünürler ise tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır; Arslan ed-Dımaşkî (49, 302. beyit şerhi); Abdülhâdî el-Sevdâ el-Yemenî (171. beyit şerhi); Ebû'l-Abbâs el-Mursî (288. beyit şerhi); Ahmed er-Rifâî (419. beyit şerhi); Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî (484. beyit şerhi); Ebî Yezîd el-Bistâmî (318. beyit şerhi); Necmeddin b. İsrâîl (396. beyit şerhi); Şihâbüddin Ahmed b. Abdülgaaffâr (396. beyit şerhi); Taberânî (Keşf, 1972, s.32); İbnü'l-Hâcib (356. beyit şerhi); Cürcânî (356. beyit şerhi); Ebû Zeyd es-Serûcî (658. beyit şerhi); Kâdî Beyzâvî (269, 308, 499. beyit şerhi); Kâdî İyâz (312. beyit şerhi); Ebû Hasan el-E'sârî (312. beyit şerhi); Şihâbüddin es-Sünbülî (76. beyit şerhi), Şerefüddin İsmâîl el-Cebertî (287. beyit şerhi), Ahmed el-Kaşâşî el-Medenî (270. beyit şerhi); Zemahşerî (730. beyit şerhi), Ezherî (761. beyit şerhi).

#### 4. Eserin Üslûbu

Nâblusî, *Tâiyye* beyitlerini tek tek şerh eder ve şâirhlere atıflarda bulunmak suretiyle bâzı beyitleri tekrar ele alır.<sup>480</sup> Her beyit şerhinde, beyitteki kelimeleri tek tek aktararak öncelikle sözlük anlamlarını okuyucuya sunmuştur. Genellikle gramer ve sözlük bilgisini önceleyen Nâblusî, farklı şerhlerde gördüğü lafzî farklılıklara az da olsa yer verir. Bu hususta özellikle Kayserî'nin şerhine atıflarda bulunur.<sup>481</sup>

Nâblusî'nin *Tâiyye* beyitleri şerhinde temel aldığı üç sözlük aracılığıyla cinaslı kelimeleri sözlük anlamlarıyla doğrudan aktardığı görülür. Bu sözlüklere “Kāmus”, “Sıhah” ve “Misbah” şeklinde atıfta bulunur. Bâzı *Tâiyye* beyitlerinde ise yalnızca sözlükteki îzâhatı aktarmakla yetinir. Nâblusî'nin *Tâiyye Şerhi*'nde dikkatimizi çeken bir diğer husus; Nâblusî'nin, *Tâiyye* beyitleri boyunca İbnü'l-Fâriz'ın temâs ettiği tasavvufî kavram ve konuları, henüz ilgili beyitler gelmeden haber vermesi ve konu bitiminde de özetlemesi suretiyle okuyucuya farkındalık sağlamasıdır. Nâblusî, *Tâiyye Şerhi*'nde tasavvufî ıstılâh ve kavramlar başta olmak üzere seyr u sülûk basamakları ile ilgili olarak verdiği tanımlamaları belli bir tertibe bağlı kalmadan okuyucuya sunmaktadır. Onun tasavvufî kavram ve konuları üç tarzda açıkladığı görülür: Nâblusî, beyitlerde geçen kimi tasavvufî kavramları, sûfilerin konu ile ilgili sözlerini vermek suretiyle açıklama yoluna gitmiştir. Bu tür açıklamalarında sözün bulunduğu eseri zikretmeyerek; “Şeyhimiz, Ebû Sâlih Abdülkâdir el-Geylânî'nin dediği gibi...”, “Şeyhü'l-Ekber buyurmuşlardır..”, “Şeyhimiz Ebû Saîd el-Belhî buyurmuştur ki..” şeklindeki girişlerle doğrudan sûfinin ismini vererek cümleye geçmiştir. Bununla birlikte “bâzılarının dediği gibi [كقول بعضهم]”, “denildiği gibi...”, “Muhakkiklerden büyükler der ki [قال الأكابر من المحققين]”, “şâirin dediği gibi” şeklinde yaptığı girişlerle de meçhûl kimselerden cümleler aktarır.

Nâblusî'nin şerhte yer verdiği manzum eserler, tasavvufî kavram ve konuları pekiştirmek ve mânâyâ işâret etmek içindir. Aynı zamanda şâir olan Nâblusînin oldukça geniş şiir literatürüne sâhip olduğu anlaşılmaktadır.

#### 5. Keşfü's-sırri'l-gāmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz Nüshaları

Muhtelif kütüphânlerde *Keşfü's-sırri'l-gāmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz* nüshaları bulunmaktadır.

1- Zâhiriye Ktp., nr. 8285. İstinsah târihi, h. 1130, müstensihî Alî el-Aclûnî ed-Dimaşkî'dir. Nâblusî'nin h. 1123'de te'lif ettiği *İbnü'l-Fâriz Dîvânı* şerhinin

<sup>480</sup> Nâblusî, Fergānî'nin *Tâiyye*'nin 5. Beyit şerhini doğrudan aktarır. Bkz. Zâhiriye nüshası, vr. 244<sup>b</sup>.

<sup>481</sup> Nâblusî, *Tâiyye* şâirhlere atıflarda bulunur. Kayserî en çok atıfta bulunduğu şâiridir. Zâhiriye nüshası, vr. 99<sup>a</sup>, 108<sup>b</sup>, 111<sup>a</sup>, 164<sup>b</sup>, 180<sup>b</sup>, 273<sup>b</sup>.

Dımaşk'da bulunan en eski nüshasıdır. Nâblusî uzmanı Dr. Bekri Aladdin ile nüshanın hâmişinde yazılı bulunan notları incelediğimizde; Nâblusî'nin, talebesi ed-Dakdakci ile mukâbelede bulunduğunu tespit ettik. Müellif hattı elimizde bulunmadığından, müellifin üzerinde mukâbelede bulunduğu bu nüshayı çalışmamızda esas aldık.

2- Mısır Millî Kütüphanesi (Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye)<sup>482</sup> Edeb Talât bölümünde, 4673 numarada *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fârîz* ismiyle kayıtlı eser, ulaşabildiğimiz en eski nüshadır. Nâblusî, *İbnü'l-Fârîz Dîvânı* şerhini h. 1123 yılında tamamlamıştır. Bu nüsha ise, h. 1126 târihlidir. Sâdece 3 yıl sonra istinsah edilen bu nüsha tek cilt, 539 varak, 31 satırdır. Müstensih, Muhammed b. Abdüllatîf el-Hanbelî'dir. Nüsha, tâdilât görmüştür. Mikrofilmden kopyasını aldığımız bu nüshanın kırmızı mürekkeble yazılı kısımları okunamadığından ve bâzı sayfalarında mürekkep lekeleri metnin okunmasına engel teşkil edecek düzeyde bulunması sebebiyle çalışmamızda bu nüshayı kullanmadık.

3- Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 314, 1<sup>b</sup>-373<sup>a</sup> varak, 37 satırdan müteşekkildir. Müstensihi Abdullah el-Fitâlî olan nüshanın istinsah târihi h. 1200'dür.

4- Sül., Lâleli, nr. 1400/2, 31-475 varaktır. Nüshanın ilk 30 varaklık kısmında *Tâiyye* beyitleri yer alır. *Tâiyye* beyitlerinin yer aldığı sayfaların kenarlarında beyitler şerhedilmiştir. Ancak bu şerhler müsvedde şeklindedir. Nâblusî'nin *İbnü'l-Fârîz Dîvânı* şerhinden ayrı bir risâle gibi görünmektedir. Nr. 1400/1'de yer alan bu notların sonunda Muhammed b. İbrâhim ismini okumaktayız. İstinsah târihi ise h. 1160'dır. 31<sup>b</sup>-475<sup>b</sup> varakları arasında Nâblusî'nin şerhi yer almaktadır. Müstensihi, Abdülkâdir b. Ömer el-Hamevî olan nüshanın istinsah târihi, h. 1154'tür.

5- Sül., Mihrişah Sultan, nr. 226, 1<sup>b</sup>-471<sup>b</sup> varak, 37 satırdır. H. 1139 târihli nüshanın müstensihi, Abdülkâdir İbn Muhammed el-Atıyyî'dir.

6- Sül., Lala İsmâîl, nr. 162/1 *Şerhu Dîvân-i Ömer İbni'l-Fârîz* ismiyle kayıtlı olsa da, sâdece *Hamriyye Kasîdesi* şerhidir. Nüsha, 1<sup>b</sup>-40<sup>b</sup> varak, 31 satırdan oluşmaktadır.

<sup>482</sup> Kâhire'de bulunan "Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye" olarak bilinen, Mısır'ın Millî kütüphanesi'nde yer alan tasavvufî yazmaların kaynakları üzerine Denis Grill'in Fransızca makâlesi, yazma eserler hakkında tanımlayıcı bilgiler vermesi bakımından dikkate değerdir. Bkz. Denis Gril, "Sources manuscrites de l'histoire du soufisme à Dâr al-Kutub: un premier bilan", *Annales Islamologiques*, 28 (1994), s. 97-185.

7- Sül., H. Hüsnü Paşa, nr. 658/1 ve 658/2, iki ciltten oluşan nüshanın ilk cildi 1<sup>b</sup>-290<sup>a</sup> varak, ikinci cildi ise 1<sup>b</sup>-252<sup>b</sup> varak, 33 satırdan müteşekkildir. H. 1289 târihli nüshanın müstensihi, Selim el-Hamevî'dir.

8- Zâhiriye Kütüphânesi, nr. 16856. İstinsah târihi ve müstensih ismi kaydedilmemiştir. 182 varak, 31 satırdır.

9- Zâhiriye Ktp., nr. 16722. İstinsah târihi, h. 1247'dir. Müstensihi ise Ömer b. Ahmed el-Mertînî'dir. İki cilt olan nüsha, 255 varak 31 satırdır.

10- Zâhiriye Ktp., nr. 5237. İstinsah târihi h. 1154, müstensihi ise Ali el-Aclûnî'dir. 415 varak 44 satırdır.

11- Zâhiriye Ktp., *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli nüsha iki cilttir. Nr. 5568 (1. Cilt) -5569(2. Cilt). 1.cildin istinsah târihi h. 1283, 2. Cildin istinsah târihi h. 1284 olan bu nüshanın müstensihi belirtilmemiştir. İki cilt olan nüshanın, ilk cildi 462 varak, ikinci cildi 350 varak, 28 satırdır.

12- Zâhiriye Ktp., nr. 4907 ve 4908 numarada kayıtlıdır. H. 1277 târihli nüshanın müstensihi, Abdülmecîd b. Muhammed b. Muhammed el-Hânî'dir. İki cilt olan nüshanın ilk cildi 430, ikinci cildi 450 varak, 21 satırdır.

13- Zâhiriye Ktp., nr. 8667. İstinsah târihi h. 1275, müstensihi ise Abdürrezzâk el-Baytâr'dır. Tek cilt olan nüsha, 356 varak, 27 satırdır.

14- Zâhiriye Ktp., nr. 17137. İstinsah târihi, h. 1172, müstensihi Abdurrahmân b. El-Hâc Kâsım'dır. Nüsha 334 varak, 27 satırdır.

15- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Şi'r Teymûr Arabî bölümünde, 353 numarada *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 360 varak, 45 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Tek cilt olan nüshada beyitler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yazma eser oldukça iyi durumdadır. H. 1155 târihli nüshanın müstensihi İsmâîl b. Hâlife el-Hamevî'dir. Yazma eserin ilk sayfasında "Vakfu Ahmed b. İsmâîl İbn Muhammed Teymûr bi-Mısır h. 1320" ifâdesi yer almaktadır.

16- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Edeb Talât bölümünde, 4806 numarada *Şerh Külliyyât Dîvân el-Ârif billâh Teâla eş-Şeyh bin Fâriz el-Ustâz eş-Şeyh Abdülganî en-Nâblusî es-Sâlihî* ismiyle kayıtlı eser, tek ciltten oluşmaktadır. 455 varak, 31 satırdan oluşan yazmanın müstensihi Abdülkâdir İbn el-Hâc Halîl el-Baytar'dır. Bu nüsha 26 Şevval 1158 târihlidir. Hâmişinde bâzı beyit şerhleri sonradan eklenmiş görünmektedir. (Misal 444.varak)

17- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Edeb Arabî bölümünde, 1275 numarada *Keşfü's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 2 cilt hâlinde, 709 varak, 25 satır şeklindedir. Dîbâce kelimeleri ve beyitler kırmızı,

şerh ise siyah mürekkeple yazılmıştır. H. 1271 târihinde istinsah edilen nüshanın müstensihî, Muhammed Sâlih Muhammed Emîn el-İslâmbûlî'dir.

18- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Edeb Arabî bölümünde, 1417 numarada *Keşfü's-sirri'l-gâmir fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 2 cilt hâlinde, 677 varak, 23 satır şeklindedir. Müstensih, İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ı Dîbâce'sine ve Dîbâce'nin Nâblusî tarafından yapılan şerhine yer vermemiştir. Şerhedilen kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmış ancak beyitlere müstakil olarak yer verilmemiş, sâdece beyitlerin kelime kelime şerhlerine yer verilmiştir. Müstensih, Muhammed b. Mûsâ'dır. İkinci cildin sonunda istinsah târihi, h. 1272 olarak görülmektedir. İç kapakta ise “Bu kitap Tûbî isimli şahıstan 9 Eylül 1897 yılında satın alınarak kütüphâneye eklenmiştir” kaydı yer alır. Nüsha kapağında Hidiv Kütüphânesi koleksiyonuna âit olduğu anlaşılmaktadır. Şerh, okunaklı ve iyi durumdadır.

19- Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Edeb Talât bölümünde, 4805 numarada *Keşfü's-sirri'l-gâmir fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, 3 cilt hâlinde. Birinci cilt Dîbâce şerhi ile başlayıp *et-Tâiyyetü's-suğrâ* şerhi ile sona ermektedir. 167 varak 25 satırdan oluşan yazmanın müstensihî, Hasan b. Ahmed Sâlih'tir. İstinsah târihini ise 27 Şevval 1305 Cuma günü şeklinde kaydedilmiştir.

İkinci cildi, doğrudan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* ile başlayan nüshanın tamâmı mezkûr kasîdenin 761 beyitinin şerhini ihtivâ etmektedir. 249 varak 25 satırdan oluşan nüshanın beyitleri, kırmızı mürekkeple ve harekeli şekilde yazılmıştır.

Üçüncü cilt, *Dîvân*'ın geri kalan kasîdelerinin şerhidir. 312 varak 25 satırdan oluşan nüshanın müstensihî Hasan b. Ahmed Sâlih'tir. Bu nüshanın, Cumartesi günü Şevval ayından on gün önce 1306 yılında istinsah edildiği kaydedilmiştir.

20- Paris Millî Kütüphânesi'nde, *Kaşf as-sirr al-gâmid fî şarh Dîvân Ibn al-Fârid*, Abd al-Gani b. İsmâ'il an-Nâbulusî, 3159- 3162-I<sup>2</sup>, 305 [Cmt. 4]; I, 463 şeklinde kayıtlıdır.<sup>483</sup>

21- Chester Beatty Kütüphânesi'nde, 3118 numarada kayıtlıdır. Müstensih; Ahmed b. Ahmed; istinsah târihi, h. 1157 (1744) ve 356 varaktır.<sup>484</sup>

22- Vatikan Kütüphânesi'nde, 1569 numarada kayıtlı nüshanın istinsah târihi h. 1181, müstensihî ise Seyyid Mustafa İbn es-Seyyid Abdüsselâm el-Harîrî'dir. İki cilt olan yazma 573 varak, 27 satırdır.<sup>485</sup>

<sup>483</sup> Georges Vajda, *Index General des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliotheque Nationale de Paris*, Paris: Centre National De La Recherche Scientifique, 1953, s. 422.

<sup>484</sup> Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library A Handlist of The Arabic Manuscripts*, Volume I, MSS. 3001 to 3250, London, 1955, s.47-48.

<sup>485</sup> Giorgio Levi Della Vida, *Secondo Elenco Dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana*, Citta Del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965, s. 34-35.

23- Berlin Kütüphanesi'nde 7720 numarada kayıtlı nüshanın eksik kısımları bulunmaktadır. Bu nüshada, 595 beyitin şerhi yer almaktadır.<sup>486</sup>

24- Kudüs Kütüphanesi'nde, 855 numarada kayıtlıdır. İstinsah târihi h. 1185'dir. Nüshanın mikrofilmi, İskenderiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

25- British Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan nüshalar,<sup>487</sup> İskenderiye Kütüphanesi'nde mikrofilm olarak bulunmaktadır. İncelediğimiz nüshalar şunlardır:

*Keşfü's-sırri'l-gāmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fârız*, 1. Cilt, (istinsah târihi: 17.yüzyıl), yazma eser no: ADD 19911, fiş no: 30178-86.

-----, 2.Cilt, (istinsah târihi: 1154/1742), yazma eser no: ADD 19912, fiş no: 30187-99.

-----, 1. Cilt, ( istinsah târihi: 1200/1806), yazma eser no: ADD 7564, fiş no: 30398-408.

-----, 2. Cilt, (istinsah târihi: 1181/1768), yazma eser no: ADD 7565, fiş no:40582-92.

26- Râşid Efendi Kütüphanesi (Kayseri), 1302 numarada kayıtlı bulunan *Keşfü's-sırri'l-gāmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fârız* isimli nüshanın istinsah târihi h. 1156, müstensihi Ahmed b. Abdülmü'tî el-Halîlî'dir. 473 varak, 35 satırdır.<sup>488</sup> Nâblusî'nin Hamriyye<sup>489</sup> ve Cîmiyye Kasîdesi şerhi<sup>490</sup> müstakil bir nüsha şeklinde kaydedilmiştir.

27- İskenderiye Kütüphanesi (Mısır), Tasavvuf/10740 numarada kayıtlı yazma nüsha 184 varaktır.

-----297.4 numarada, kayıtlı yazmanın istinsah târihi h. 1253, müstensihi ise Mustafa ez-Zevveytinî'dir. 1<sup>b</sup>-417<sup>a</sup> varaktır.

<sup>486</sup> Bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, VII, Berlin, 1895, s. 14.

<sup>487</sup> *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Compiled by Peter Stocks, Edited by Colin F. Baker, The British Library, London, 2001, s.316.

<sup>488</sup> *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, (haz. Ali Rızâ Karabulut), Kayseri, 1982, s. 405.

<sup>489</sup> *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye*, nr. 611/1, 1<sup>b</sup>-27<sup>b</sup> varak, 29 satırdır. Müstensihinin İbrâhim Efendi olduğu nüshanın istinsah târihi h. 1133'tür. Eser, Hamriyye'nin 32 beyitinin şerhidir. Bkz. *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, (haz. Ali Rızâ Karabulut), Kayseri, 1982, s. 623. Ayrıca Hamriyye Kasîdesi'nin diğer nüshalarda bulunmayan 7 beyitinin şerhi olduğu belirtilen bir yazma eser dikkat çekmektedir: *Lem'atü'n-nûri'l-nûziyye, şerhu'l-ebîyâti's-seb'ati'z-zâide mine'l-Hamriyyeti'l-Fârziyye*, nr. 611/4, 56<sup>a</sup>-60<sup>a</sup> varak, 29 satır olan eserin müstensihi İbrâhim Efendi, istinsah târihi ise h. 1133'tür. Bkz. *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, Kayseri, 1982, s. 417.

<sup>490</sup> *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Cîmiyye*, nr. 611/2, 27-52 varaktır. Bkz. *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, Kayseri, 1982, s. 622.

\*\*\*

*İbnü'l-Fâriz Dîvânı*'nın tamamını şerheden Nâblusî'nin *Keşfü's-sırril-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* isimli eseri, 2017 yılında Dâr Ninavâ (Şam) tarafından dört cilt hâlinde neşredilmiş olmakla birlikte, bu baskı ilmî anlamda tam bir tahkik hüviyeti taşımamaktadır. Neşir, metnin okunaklı bir biçimde yeniden tesbiti ve kısmen tashîhi niteliğindedir.<sup>491</sup> Nâblusî şerhi üzerine yapılan ilk çalışma, Raşîd b. Gâlib tarafından hazırlanmış olup 1853'te Marsilya'da basılmış; Bûrînî ve Nâblusî'nin *Tâiyye* dışındaki muhtasar şerhlerine yer veren bu metin ilmî bir tahkik niteliği taşımamaktadır. Söz konusu çalışma daha sonra *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz* adıyla defalarca tekrar yayımlanmıştır.<sup>492</sup>

Mısır'da, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim tarafından hazırlanan ve 1972 yılında *Keşfü's-sırril-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle neşredilen eser, *Dîvân*'ın dört kasidesinin şerhini ihtivâ eder: "yâiyye", "zâliyye", "et-tâiyyetü'l-sugra" "hemziyye". Ebu'l-Fazl, çalışmasının girişinde *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesi şerhinin çok uzun olduğunu, bu sebeble müstakil bir cilt olarak neşretmeyi planladığını belirtmiştir.<sup>493</sup> Bu neşir, Dâru'l-kutub'da 1275 numarada kayıtlı bulunan yazma<sup>494</sup> ile Raşîd b. Gâlib tarafından hazırlanan ve Bulak matbaasında basılan nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Çalışma, modern anlamda bir tahkik değildir. Neşirde "asıl" olarak kabûl edilen nüsha, h. 1271 târihli nüsha, son derece okunaklıdır. Muhtemelen bu nedenle tercih edilmiştir. Buna karşılık *Keşfü's-sırril-gâmız*'ın bilinen en eski nüshası h. 1126 târihli olup aynı kütüphâne'de yer almaktadır.<sup>495</sup>

1988'de neşredilmiş *es-Sûfiyye fî şî'ri İbni'l-Fâriz* isimli eser,<sup>496</sup> Raşîd b. Gâlib'in hazırladığı eserde yer alan muhtasar Nâblusî şerhinin<sup>497</sup> müstakil

<sup>491</sup> Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil, *Keşfü's-sırril-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, thk. Hâlid ez-Zer'î, sun. Bekrî Alâeddîn. 4 cilt. Şam: Dâr Ninavâ li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017.

<sup>492</sup> Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, 3285 numarada, *Şerhu Dîvân İbni'l-Fâriz* ismiyle kayıtlı eser, h. 1306 yılında Mısır'da basılan nüshadır. Ali Emîri Arabî bölümünde, 3208 numarada *Şerhu Dîvân İbn Fârid* ismiyle kayıtlı nüsha, 188+211 sayfa, h. 1306 Mısır, Dâru't-tâc baskılıdır.

<sup>493</sup> -Ebûl Fazl İbrâhim'in girişi-, *Keşfü's-sırril-gâmız fî şerhi Dîvân İbni'l-Fâriz*, (thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim), Mısır, 1972, s. 6. [Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kâhire Üniversitesi Dâru'l-ulûm Fakültesi hocalarındandı. 2013 Nisan ayında Kâhire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde Ebûl-Fazl İbrâhim'in mesâi arkadaşlığı yapmış Dr. Hasan eş-Şâfiî ile bu neşir hakkında görüştük. Dr. Şâfiî, Ebû'l-Fazl İbrâhim'in Mısır'dan ayrılacak Kuveyt'e yerleştiğini, neşirden de haberdâr olmadığını belirtmiştir.]

<sup>494</sup> Yazma, 2 cilt hâlinde, 709 varak, 25 satırdır. İstinsah târihi, h. 1271'dir. Müstensihî, Muhammed b. Sâlih el-İslâmbûlî'dir.

<sup>495</sup> Nâblusî, şerhini h. 1123 yılında tamamlamıştır.

<sup>496</sup> Bkz. Abdülganî en-Nâblusî, *es-Sûfiyye fî şî'ri İbni'l-Fâriz*, (thk. Hâmid Abbûd), [y.y.] Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1988.

<sup>497</sup> ed-Dahdah, Nâblusî şerhini özetleyerek alıntıldığını neşrettiği çalışmasının başında belirtir. Nâblusî şerhinden alıntıldığını paragrafların sonuna (ج) harfi koyarak, Bûrînî şerhinden ayırt etmeyi sağlamıştır. Bkz. Rüseyd b. Galib, *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1310, s. 2.

olarak yeniden basılmış şeklidir. Hâmid Abbûd, Raşîd b. Gâlib'in hazırladığı *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fâriz*'da Bûrînî ve Nâblusî şerhlerinin bir arada basıldığını, ancak kendilerinin müstakil bir Nâblusî şerhi için bu eseri hazırladıklarını eserin girişinde belirtmektedir.<sup>498</sup>

#### D. NÂBLUSÎ'DEN SONRA İBNÜ'L-FÂRİZ ŞÂRİHLERİ

1) Mustafa b. Kemâleddin b. Ali es-Sıddîki el-Halvetî Bekrî (1162/1749 ): Halvetiye tarikatının Bekriye şubesi kurucusudur ve Abdülganî en-Nâblusî'nin himâyesinde yetişmiştir.<sup>499</sup> İngiltere Kütüphanesi'nde *Şerh et-Tâiyye İbn el-Fâriz* isimli eser, Mustafa İbn Kemâleddin el-Bekrî es-Sıddîkî ismiyle kayıtlıdır. Eserin istinsah târihi, 1163/1750'dir. Yazma eser no: OR 3196/1, Fiş no: 29792.<sup>500</sup>

2) İbn Sûde (ö. 1209/1795)<sup>501</sup>: Mâlikî fakihî ve muhaddis olan müellif, İbnü'l-Fâriz'ın lugazlarını [hece vezniyle düzenlenmiş olan manzum bilmece] *Şerh alâ elgâzi İbni'l-Fâriz* ismiyle şerhetmiştir.<sup>502</sup>

3) Abdullah Salâhaddîn-i Uşşakî (ö. 1197/1783)<sup>503</sup>: Şiirlerindeki mahlası ile “Salâhî”nin, *Kasîde-i Hamriyye* üzerine bir şerhi bulunmaktadır. Kırk bir beyit olan *Kasîde-i Hamriyye*'nin otuz üç beyti Salâhî tarafından şerhedilmiştir. Müellif, erbâb-ı hakikat beyninde meşhur olan mezkûr kasîdenin birçok şârih tarafından şerhedildiğini ve kendisinin de Mollâ Câmî'nin şerhinden istifade ettiğini ve Câmî'nin rubâîlerini naklettiğini ifade etmektedir.<sup>504</sup>

<sup>498</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *es-Süfiyye fî şî'ri İbni'l-Fâriz*, (thk. Hâmid Abbûd), [y.y.] Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1988, -Hâmid Abbûd'un takdîmi-, s. 6.

<sup>499</sup> Bkz. Ali İhsan Yurd, *Kutbiddin Mustafa Kemâleddin el-Bekrî-Sıddîkî (1162/1749) Hayâtı ve Eserleri*, İstanbul, 1967; Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Erkam yay., 2005.

<sup>500</sup> *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Compiled by Peter Stocks, Edited by Colin F. Baker, The British Library, London, 2001, s. 304.

<sup>501</sup> “1111 (1700) yılında Fas'ta dünyâya geldi. Bâzı kaynaklarda 1128'de (1716) doğduğu da kaydedilmektedir... İbn Sûde 29 Zilhicce 1209 (17 Temmuz 1795) târihinde Fas'ta vefât etti ve Havmetü Zukâkî'l-Hacer'de evinin karşısındaki zâviyesine defnedildi. Tefsir, hadîs, fıkıh, tasavvuf, kelâm, mantık ve usul ilimlerini çok iyi bilen İbn Sûde Fas'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerden biridir. Döneminde Mağrib'de kendisinden doğrudan ya da öğrencileri vasıtasıyla faydalanmayan hiçbir âlim bulunmadığı söylenir.” Tafsîlatlı bilgiler için bkz.; Şükrü Özen, “İbn Sûde”, *DİA*, XX, s. 359.

<sup>502</sup> Şükrü Özen, “İbn Sûde”, *DİA*, XX, s. 361.

<sup>503</sup> “Uzun yıllar İstanbul'da Cemâleddin Uşşakî'nin sohbetine devam etmiştir. 1750 târihinde şeyhi ve kayınpederi Cemâleddin Uşşakî'nin vefâtı üzerine aynı dergâhta postnişin olmuştur. 1764 senesine kadar bu dergâhta bu târihten itibaren de Tâhir Ağa Tekkesi'nde şeyhlik makâmında bulunmuştur. 1782'de seksen yaşlarında iken vefât eden Salâhî'nin kabri, uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'ne defnedilmiştir.” Bkz.; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1333/1887, I, s. 104-107; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 429-444; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 44; Semih Ceyhan, “Salâhî Efendi”, *DİA*, XXXVI, s. 17-19.

<sup>504</sup> Salâhaddîn-i Uşşakî üzerine yapılan çalışmalar için bkz. M. A. Yektâ Saraç, “Salâhaddîn Uşşakî'nin Belâgat ile İlgili Eseri ve Bu Eserdeki Edebî Terimler”, *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXXI (İstanbul, 2003); Mahmut Erol Kılıç, “A Bosnian Origin Ottoman Sûfî Abdullah Salâhaddîn al-Uş-

## Süleymâniye Kütüphânesi'nde Bulunan Nüshalar:

1- Nazîf Paşa bölümünde, 553 numarada kayıtlı olan nüsha, 31 varak, 19 satırdır.

2- Hacı Mahmûd Efendi bölümünde, 2684 numarada kayıtlı nüsha, 131<sup>b</sup>-157<sup>b</sup> varaktır. Müstensihî Dervîş Mustafa Sâkin, istinsah târihi ise belli değildir.

3- Hacı Mahmûd Efendi bölümünde, 3734 numarada kayıtlı nüsha, 71-96 varaktır. Müstensih, Mustafa el-Kizbî, İstinsah târihi, 1277 (1861)'dir.

4- Tâhir Efendi bölümünde, 536 numarada kayıtlıdır. 27 varak, 20 satır Müstensih ve istinsah târihi belli değildir. Yazmanın son varaklarında (26<sup>b</sup>-27<sup>b</sup>) Salâhî'nin terceme-i hâli yer almaktadır.

5- Hâlet Efendi bölümünde, 730 numarada kayıtlıdır. 27<sup>a</sup>-52<sup>a</sup> varak, 21 satır, Ta'lik, üstü ebrûlu meşin cilt içindedir. Müstensih, Dervîş Mustafa Mevlevî'dir. İstinsah târihi belli değildir.

4) Ahmed b. Acîbe (ö. 1224/1809), İbnü'l-Fâriz'ın *Hamriyye* kasîdesini şerhetmiştir. Bu şerh, neşredilmiştir.<sup>505</sup>

5) Emîn Hûrî'nin *Cilâü'l-gâmız fî şerhi Dîvânî'l-Fâriz*<sup>506</sup> isimli eseri, Bûrînî'nin şerhinin ihtisar edilmiş hâlidir.

6) Ebû Abdillâh Muhammed Osmân b. Muhammed b. Abdillâh el-Mîrganî (ö. 1268/1852): Elliye yakın eser kaleme alan Mîrganî'nin, tasavvuf ve tarîkata dâir çok sayıda risâlesi bulunmaktadır. İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* kasîdesinin şerhi olan *Hemziyyetü'l-ma'rûfe ve es-Sırrü'z-zâhir ve'n-nûrû'l-bâhir* isimli eseri, rivâyet edilen bu risâleler arasındadır.<sup>507</sup>

7) Mesnevîhân ve Mevlevî şeyhi, Mehmed Esad Dede (1843-1911) *Tâiyye*'nin ilk beyitlerini şerhetmiştir.<sup>508</sup>

İshâqî (1705- 1782) and His Commentary on The Verses Attributed to Rûmî", *International Conference on the Reconstruction of İsa Bey Tekia*, 2-3 Şubat 2001, Sarejevo, Bosna-Hersek Cumhuriyeti; Mehmet Ergin, "Cemâleddin Uşşâkî'nin Hayâtı, Eserleri ve *Dîvân*'ının Edisyon Kritiği", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi 1994; Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayâtı ve Eserleri*, Ankara, 1998; Resul Arıcı, "Salâhî'nin Tasavvufî Şiir Şerhleri", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2006.

<sup>505</sup> Bkz. Ahmed bin Acîbe, *Kitâb Şerhü Salât el-Kutb b. Haşîş: Silsilât nûrâniyye feride*, (Cemi' ve takdîm: el-Umrânî el-Hâlidî Abdüsselâm), Mağrib: Dârü'l-beyzâ, 1994, s. 104- 148.

<sup>506</sup> Emîn Hûrî, *Cilâü'l-gâmız fî şerhi Dîvânî'l-Fâriz*, Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 1910.

<sup>507</sup> Adem Yerinde, "Muhammed Osman Mîrganî", *DİA*, XXX, s. 154.

<sup>508</sup> "Mesnevî'nin ilk 360 beytini (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5792, 5793) ve İbnü'l-Fâriz'ın *Kasîdetü'l-tâiyye*'sinin ilk beyitlerini, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın ve Abdurrahman-ı Câmî'nin bâzı rubâîlerini şerhetmiştir." Bkz. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnaz, "Mehmed Esad Dede", *DİA*, XXVIII, s. 470.

8) Kara Mustafa b. Abdullah Alâî (ö. H. 1304): *Hamriyye* kasîdesini *Lemaâtü'l-barkîyye fî Şerhi Kasîdeti'l-Mîmîyye* ismiyle şerhetmiştir. Türkçe olan şerh, h. 1310 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

9) Mehmed Nâzım Paşa (ö. 1926): İbnü'l-Fâriz'ın *Yâiyye*, *Hamriyye* ve *Râiyye* kasîdelerini tercüme ve şerh etmiştir.<sup>509</sup> Nâzım Paşa'nın bu kasîdeleri seçip şerh ve tercüme etmesi, hikemî şiirlere olan alâkasını göstermesi bakımından kayda değerdir.<sup>510</sup>

10) İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ını klasik üslûb ile şerheden son şârih, Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (ö. 1939) <sup>511</sup>'dur. *İbnü'l-Fâriz Dîvânı*'nı Türkçeye de çeviren Yiğitoğlu'nun bu eseri henüz neşredilmemiştir. Fevziye Abdullah Tansel'in elinde bulunan el yazısı ile hâl tercemelerinde, Teftiş ve Muâyene Hey'eti Reisi Abdullah Hasîb, Hacı Zihnî Efendi'den faydalandığını, Kâdiasker Es'ad Efendi<sup>512</sup> den de İbnü'l-Fâriz kasîdelerini okuduğu kaydedilmiştir. Yiğitoğlu, Nâblusî şerhine bağlı kalarak İbnü'l-Fâriz kasîdelerini tercüme ve şerhettiği bilgisini vermektedir.<sup>513</sup>

<sup>509</sup> Mehmed Nâzım, *İbn Fâriz Hazretleri'nin Yâiyye Mîmîyye ve Râiyye kasîdelerinin şerhidir*, Dersâadet: Şems Matbaası, 1328/1912.

<sup>510</sup> Mehmed Nâzım hakkında geniş bilgiler için bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Bir Mevlevî Nâşîr ve Şâiri Mehmed Nâzım Paşa-Basılı Eserleri ve Yazma Şiir Mecmuası*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966, C. 14, s. 155-174. Ayrıca Mehmed Nâzım hakkında bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bkz. Fatih Güllüce, Mehmed Nâzım Paşa'nın "İbn Fâriz Tercümesi ve Şerhi" –Metin ve İnceleme-, (Danışman: Süleyman Derin) Marmara Üniversitesi, SBE, 2008.

<sup>511</sup> 1877 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiş, 31 Aralık 1939'da vefât etmiştir. Kabri Merkez Efendi Mezarlığı'ndadır. Hayâtı için bkz. Tansel, Fevziye Abdullah, "XX. Asır Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şâirlerden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)" *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], sayı: 3, 1977, s. 265-282; ayrıca bkz.; İbnülemin Mahmûd Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, 3. Bs., III, İstanbul, 1988, s. 1639-1641.

<sup>512</sup> F. Abdullah Tansel, Kâdiasker Es'ad Efendi denilmekle kimin kasdedildiğini anlamadığını. Ancak Sahhâflar Şeyhi diye anılan Kâdiasker, Vak'a-nüvis Es'ad Efendi, Salâhî (Ali Salâhaddin Yiğitoğlu)'nin doğumundan yirmi yıl kadar önce vefât ettiğini (bkz. Bursalı Tâhir, Osmanlı Müellifleri, II, İstanbul, 1343, s. 24 vd.) belirttikten sonra Tansel, İbnü'l-Emin Mahmûd Kemâl İnal'ın Es'at Efendi'den hiç bahsetmediğini; S. Nüzhet Ergun ise "Sudûr'dan ve Meclis-i Maârif âzâsından Es'ad Efendi, olduğunu kaydettiğini belirterek bu zât hakkında şimdilik kesin bir şey belirtemeyeceğini söyler. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "XX. Asır Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şâirlerden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)" *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], sayı: 3, 1977, s. 266 (1. Dipnot).

<sup>513</sup> İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal'ın isteği üzerine yazdığı terceme-i hâlinde diyor ki: "... Mehâsini ahlâk nâmında matbû bir eserim vardır. Çaryârî güzîn ile on iki tarikat pîrânının, Üveysülkarânî, İmâmî Âzam ve Şeyhi Ekber'in mehâmid ve medâiyhini mutazammın صالخالق قضاو (İhlâsın Ravzâsı) isimli manzum bir eser yazdım, münâsib bir zamanda tabetdireceğim. Şurada burada intişar eden eş'ârımdan maada külliyyatı eş'ârım da henüz tabedilemedi. Bunun bir kısmı "Aşkın sesi" nâmıyla tab'olundu. 1936'da İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ını –Şârih Abdülğani Nâblusî'ye tâbi olarak terceme ve şerhettim." Bkz. İbnülemin Mahmûd Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, 3. bs. III, İstanbul, 1988, s. 1639; Fevziye Abdullah Tansel, "XX. Asır Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şâirlerden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)" *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], sayı: 3, 1977, s. 266.

Tansel, makâlesinde Yiğitoğlu'nun Arapça'dan dilimize çevirdiği eserlerinin sayısı küçümsenemeyecek ölçüde çok olduğunu belirttikten sonra bunların isimlerini listelemiştir.<sup>514</sup>

Klasik mânâda son şârih olan Yiğitoğlu (ö. 1939)'nun *Fusûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî* şârihi Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) ile muâsir olduğunu da burada zikretmek gerekir.

<sup>514</sup> 1- *Fusûsu'l-hikem* tercemesi, 16 defter (Maârif Vekâleti Neşriyât Müdürlüğü satın almıştır, nu. 82/4040, 13 Nisan 1944'de)  
2- *El-Menhelu'l-fâ'izu fî tercemeti Dîvânî İbni'l-Fârîzu* (2 Defter)  
3- *Nuhbetu'l-emsâl* ( 1 Defter)  
4- *Et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* ( 1 Defter)  
5- *Kitâbu inşâ'u'd-devâ'ir li'ş-Şeyh Muhyi'd-Dîn 'Arabî* (1 Defter)  
6- *Kitâbu akleti'l-müstevfiz* ( 1 Defter)  
7- *Tehzibü'ş-şîyem fî nazmi'l-hikem*  
8- *Şerhu esmâi'l-hüsna*, Muhammed Bahâed-Dîn'in eserinden çevrilmiştir.  
Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, “ XX. Asır Edebiyatı'nın Unutulmaması Gerekli Şâirlerden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)” *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], sayı: 3, 1977, s. 281.



## BÖLÜM 3

# Nâblusî'nin Şerhi Bağlamında Seyr u Sülûk

## I. SEYR U SÜLÛK HAKKINDA

### A. Kavramsal Çerçeve

İnsanın “insan” olma sürecini, “seyr u sülûk” olarak tanımlamak mümkündür. Arapça’da “gitmek ve girmek” anlamına gelen “seyr u sülûk”, tasavvufi terminolojide umûmiyetle “seyr”<sup>515</sup> ve “sülûk”<sup>516</sup> olarak iki ayrı başlık altında zikredilmiştir. “Seyr” kavramı “sefer” ile birlikte ele alınarak, “sefer ila’llah” (belli bir sınırı olan seyr) ve “sefer fi’llah” (belli bir sınırı olmayan, nâmütenâhi seyr) olarak isimlendirilmektedir.<sup>517</sup> Sülûk ise insanın dünya ve yer (câh) sevgisi, hased, kibir, cimrilik, yalan gıybet, hırs gibi zemmedilen ahlâklardan arınarak ilim, hayâ, rızâ, adâlet, gibi övülen ahlâk ile ahlâklanmasıdır.<sup>518</sup> Ayrıca sülûk, “bir yola girmek, o yolda yürümek; bir şeyin başka bir şeyin içine nüfûz

<sup>515</sup> Bkz. Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, (haz. Refik el-Acem, Ali Dahruc vd.), Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996, I, s. 996-998; Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfân Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Uygur), İstanbul: Ensar, 2007, s. 416; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon: Kalem, 2005, s. 899; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 427-428; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka, 2004, s. 564;

<sup>516</sup> Bkz. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, s. 969-970; Seyyid Cafer Seccâdî, *age*, s. 432-433; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon, 2005, s. 942-945; Ethem Cebecioğlu, *age*, s. 587

<sup>517</sup> *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, s. 996;

<sup>518</sup> *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, s. 969; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mücemü'l-mustalahât ve'l-işârâtü's-süfiyye: Letâifü'l-A'lâm fi işârâtü ehli'l-ilhâm*, (thk. Said Abdülfettâh), II, 3. Baskı, Kâhire: el-Hey'e-tü'l-Misriyye, 2008, s. 26 [ *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. E. Demirli), s. 304];



etmesi, katılması, intikal etmesi"<sup>519</sup> anlamlarına gelir. Kâşânî sülûkü, “hal ve fiil bakımından Rabb’e yakınlığın sırlarında terakkîdir” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>520</sup>

Sülûk kelimesi, ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dîni hayatla ilgili bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sâhipken XII. yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasından sonra daha çok “Hakk’a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânın uygulanması” anlamını kazanmıştır. Yol anlamına gelen ve terminolojide benzer çağrışımlara sâhip olan tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Kavram, bir tasavvuf terimi olarak ilk defa Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin *Tertîbü’s-sülûk* adlı eserinde rastlanmaktadır. Sülûk, tarikatlar sonrası dönemde genellikle aynı anlama gelen seyr kelimesiyle birlikte seyr u sülûk şeklinde kullanılmıştır.<sup>521</sup>

“Sâir”, “sâlik”, “ehl-i sülûk” ve “müsâfir” gibi isimlerle de sıfatlanan “yolcu”, nefsindeki kötü huylardan arındığı ve iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta kemâle yaklaşır. Seyr u sülûkün gâyesi, sâlikin kişisel arzu ve isteklerini yok edip tam anlamıyla kendisini ilâhî irâdenin hâkimiyeti altına sokması, bu sûretle diğer insanlara rehberlik yapmasına imkân veren kâmil insan mertebesine yükselmesidir. Bir müridin seyr u sülûkünü tamamlaması bu ehliyeti kazanması anlamına gelir.<sup>522</sup> Seyr u sülûk, sâlikin vuslata ermede cehâletten ilme, nefsindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi varlığından Hakk’ın mutlak varlığına doğru hareket etmesidir.<sup>523</sup>

Tâlib, “taleb eden, isteyen” demektir. Istilâhta Hakk’ı arayana ve sülûk yapmak isteyeneye “tâlib” denir. Irâkî’ye göre bir kısım tâlib sevgiden dolayı, bir kısmı ise abdiyyet ve ma’bûdiyyet ilişkisi ile bunu yapar.<sup>524</sup> Nâblusî, “sâdik tâlib”e, feyz ve ilhâm yoluyla vârid olan ilâhî mânâları, dâvet makâmında bulunmadığı için, konuşmayıp saklamasını [كتم] hatırlatır.<sup>525</sup> Mürid, lügatte “irâde ve talep eden, irâde sâhibi, isteyen” gibi anlamlara sâhiptir.<sup>526</sup> Tâlip ve sâlik sıfatı ile “tâlip mürid” ve “sâlik mürid” şeklinde kullanılır. Sâlik,<sup>527</sup> mârifet yolunda

<sup>519</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrût: Dâ-rü'l-mârifet, tsz., s. 239.

<sup>520</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *age*, (thk. Saîd Abdülfettâh), II, s. 26; Kâşânî, “sülûk” kavramını açıkladık-tan sonra *Tâîyye*’nin 197 ve 199. beyitlerini aktarır.

<sup>521</sup> Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, s. 127.

<sup>522</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 427-428.

<sup>523</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 183; Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhati'l-Fünûn*, Beyrût: Dâru Sadr, tsz. c. II, s. 686; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Târihi*, s. 104- 105.

<sup>524</sup> Fahreddîn-i Irâkî, *Istilâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sayı: III, (Ayrı Basım), İstanbul 1985, s. 347.

<sup>525</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sırrı'l-gâmûz fî şerhi Dîvân İbnî'l-Fârız*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 134<sup>b</sup>.

<sup>526</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, İstanbul: Kubbealtı, 2006, s. 2224.

<sup>527</sup> Kâşânî sâlikî; Allâh’a giden yolda müridle müntehî (vâsıl-eren) arasındaki kişi şeklinde târif etmiş-

mesâfe katedene denir. Mübtedî ile müntehî arasındaki mertebededir.<sup>528</sup> Nâblusî *Tâiyye* şerhinde müridi, sâdik sıfatıyla “sâdik mürid”, sülûk etmesi sıfatıyla “sâlik mürid”, talep eden olması sıfatıyla “tâlip mürid” şeklinde isimlendirir. Nâblusî sâlikî “Aklın hükümleriyle değil, ilâhî irâdenin hükmüyle Allah yolunda sülûk eden”<sup>529</sup> kişi olarak tanımlamış, “tâlib” ve “mürîd” kavramlarından çok “sâlik” ibâresini kullanmayı tercih etmiştir. Nâblusî sâlik için, “ebrâr sâlikler”, “sâlih sâlik”,<sup>530</sup> “vâsıl sâlik”<sup>531</sup>, “vâsıl ârif”<sup>532</sup> gibi hitâb ifâdeleri kullanır.<sup>533</sup> *Tâiyye* beyitlerinde yer alan “delîl” ile kasdedilen gerçek mürşid-i kâmilidir.<sup>534</sup> Nâblusî mürşid-i kâmilî, “muhakkik mürşid” ve “kâmil mürşid”<sup>535</sup> kavramları ile tanımlar.

Âlem-i şehâdetde (cisimler âleminde) bulunan insanın ilâhî isimlerde ve rabbânî sıfatlarda olan seyri, aslî vatana rücû etme gâyesi, “sey u sülûk” olarak tasavvur edilebilir. “Vahdet-i vücûd” hakkındaki bilgilerin “seyr u sülûk” ile tamamlaması, “muhakkik sûfî” olarak isimlendirilen bir sûfiler topluluğu oluşturmuştur. Dâvûd Kayserî, *Tâiyye* şerhi mukaddimesinde İbnü'l-Fârız'ı “el-vâsıl el-muhakkik es-sûfî” olarak nitelendirir.<sup>536</sup> Ehl-i sülûkün tek bir isim altında değerlendirilemeyeceğini belirten mutasavvıflar, tarîkate mensup kişileri; tâlib, mürid, sâlik, vâsıl olmak üzere dört derece altında tasnîf etmişlerdir.<sup>537</sup> Nâblusî, konuyla ilgili beyitlerin muhâtabını sâdece “mürîd” veya “sâlik” lafzıyla tahdîd

---

tir ki bu târiften hareketle sâlik; makâmlarda yükseldiği halde mârifet makâmına ermemiş kimsedir. Sâlikin mertebesi ârifin altında ve müridin üzerindedir. Sûfiler, makâmları ilmiyle değil, ameliyle aşan kimselere “sâlik” adını verirler; böylelikle sâlik için bilmek görmek hâline gelir. Bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mücemû'l-mustalahât ve'l-işârâtü's-sûfiyye: Letâifü'l-A'lâm fi işârâtü ehli'l-il-hâm*, (thk. Saîd Abdülfettâh), II, 3. Baskı, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2007 s. 7-8.

<sup>528</sup> Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, s. 127.

<sup>529</sup> Zâhiriye, vr. 121<sup>a</sup>.

<sup>530</sup> Zâhiriye, vr. 155<sup>b</sup>.

<sup>531</sup> Zâhiriye, vr. 171<sup>b</sup>.

<sup>532</sup> Zâhiriye, vr. 288<sup>a</sup>.

<sup>533</sup> *Menâzil* mukaddimesinde sülûk edenler, “mürîd” ve “murâd” olarak ifâde edilir. Herevî, tasavvufun inceliklerine ilişkin farklı mertebelere erişenleri nitelerken havf ve recâ arasında amel edenleri *mürîd*, tefrikadan cem'e ulaşanları veya ulaştırılanları *murâd* diye anar ve bu ikisi dışında kalan kuru iddia sâhibi fitneye düşmüş kimseler şeklinde bahseder. Bkz. *Menâzilüs-sâirîn*, s. 4 [(çev: A. Tek), s. 72].

<sup>534</sup> Zâhiriye, vr. 98<sup>b</sup>.

<sup>535</sup> Zâhiriye, vr. 209<sup>a</sup>.

<sup>536</sup> Süleymâniye Ktp, Hamîdiye, 652, vr 2<sup>a</sup>.

<sup>537</sup> Cebecioğlu, *age.*, s.625; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târihi*, s.182.

etmeyip, “tâlîp mürîd”<sup>538</sup>, “sâlik mürîd”<sup>539</sup>, “sâdık mürîd”<sup>540</sup>, “vâsıl sâlik”<sup>541</sup>, “vâsıl ârif”<sup>542</sup> ibârelerini kullanmaktadır.

Sûfilerin ilmini diğerlerinden ayıran en önemli husus, elde edilen bilginin tahakkuk edilmesi ve ettirilmesidir. Bunun için sûfî, seyr u sülûke girer ve ilâhî ilimleri aklın verileriyle, bilmenin ötesine geçerek tüm varlığıyla tecrübe eder.<sup>543</sup> Aklî bilgi böylece “tahkîkî bilgi”ye dönüşür. Konevî, muhakkik sûfî ile bu dereceye ulaşamamış âlim arasındaki farkı bilkuvve olanın bilfiil hâle gelmesi ile açıklar. Çünkü muhakkik, eşyâyı kesin bir ilimle bilir ve başkalarının aksine, bunun ispâtına muttali olur.<sup>544</sup> Nâblusî, ilâhî mârifet yolunda mürîdin yapması gereken en önemli şeyi şu şekilde özetler: “el-Vücûdü'l-Hakk'ın tahkîkine yönelerek hissî, aklî ve hayâlî sûretler elbisesinden tecerrüd edinceye kadar O'nu müşâhede edip; ezeli ve ebedî olarak, nasılsa o hâle gelmesidir.”<sup>545</sup> Mârifeti tahakkuk mertebebesine göre farklı şekilde isimlendirme, tadrîcî bir isimlendirmedir.

## B. Seyr u Sülûk Mertebeleri

Sûfiler, vahye dayanarak seyr u sülûkü üç merhale ile ifâde ederler. Buna göre hakîkate vâsıl olma süreci; *ilme'l-yakîn* (ta'alluk), *ayne'l-yakîn* (tahalluk) ve *hakka'l-yakîn* (tahakkuk) ile ifâde edilmiştir. Bu tasnîf, Tekâsür sûresi âyetlerine mâtuftur. Mezkûr üç kavram ile ifâde edilmeye çalışılan şey, ateşin tanımını bilmeye, ateşi görmeye ve ateşte yanıp tükenmeye benzetilebilir. Şüphesiz ateş tarafından yanıp yok edilen kişi nihâî anlamda ateşin ne olduğunu bilir.<sup>546</sup> Tasavvufî mânâda yakîn<sup>547</sup>, her türlü şüphenin ortadan kaldırarak şekilde kalpte

<sup>538</sup> Zâhiriye, vr. 201<sup>a</sup> (419. Beyit).

<sup>539</sup> Zâhiriye, vr. 209<sup>a</sup> (444. Beyit).

<sup>540</sup> Zâhiriye, vr. 128<sup>b</sup> (167. Beyit), 166<sup>a</sup> (295. Beyit), 201<sup>b</sup> (419. Beyit).

<sup>541</sup> Zâhiriye, vr. 171<sup>b</sup> (307. Beyit).

<sup>542</sup> Zâhiriye, vr. 288<sup>a</sup> (758. Beyit).

<sup>543</sup> Tasavvufî bir kavram şeklinde “tecrûbe” ibâresi sıklıkla kullanılsa da, klasik sûfî literatürde bir ıstılâh olarak yer almaması sebebiyle bu kelimeye mesâfeli yaklaşımlar görmek mümkündür. Kelimenin yaygın kullanımı sebebiyle çalışmamızda, “doğrudan, vâsıtasız kavrayışı” “tecrûbe” kelimesiyle ifâde edeceğiz. “Tecrûbe” kavramına dâir farklı yaklaşımlar için bkz. Veysel Uysal, “Dîni Tecrûbe ve Din Psikolojisindeki Yeri”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1995, cilt: III, sayı: 4, s. 69-87; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi; Çağdaş Bir Yaklaşım*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2004; Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İFAV, 1999, s. 105-112.

<sup>544</sup> Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsîri*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 96.

<sup>545</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-hitâbü's-sıdk*, (thk. Bekri Aladdin), Dimaşk: el-Mâhedü'l-İlmî el-Fransî, 1995, s. 9. [Nablusî, *Gerçek Varlık*, (çev. E. Demirli,) 2. Baskı, İstanbul: İz yay., 2009, s. 18].

<sup>546</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İstanbul: İz Yay., 2001, s. 338.

<sup>547</sup> “Şeksiz şüphesiz imân etmektir. Ma'lûm ola ki, yakîn dedikleri, ilmin nefsi-i insânda istikrârından ibârettir. Ya'nî, ilm râsih olmadıkça ona yakîn denilmez...” Bkz. *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1265-1267.

oluşan kat'î, zarûrî ilâhî bir bilgi olarak tanımlanmıştır.<sup>548</sup> Cüneyd-i Bağdâdî yakînî “değişmeyen, bozulmayan, başkalaşmayan bir ilmin kalpte karar kılması” olarak tanımlar.<sup>549</sup> Yakînin keşfi vehbî mi kesbî mi olduğu husûsunda ihtilaf edilmiştir. İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn*'de yakînin sebepleri itibârîyle kesbî, zâtî itibârîyle vehbî olduğu kanaatindedir.<sup>550</sup> Yakînin usûldeki aslı, keşf yoluyla hakikatlere vâkîf olmaktır.<sup>551</sup> Nâblusî yakînin vehbî olduğu kanaatindedir. Yakîn mertebelerinde seferin gâyesi, enbiyâ ve rasullerin ilimleri için, verâset makâmında mukarrabîn veya sâlikler arasında ilâhî tecellîlerin hakikatini ve tevâhidin sırlarını yaymakla Allah'a dâvette bulunmaktır.<sup>552</sup>

İbnü'l-Fârız, yakînin üç merhalesini aktardığı beyitte, hakikat itibârîyle tüm seyirlerin hakka'l-yakîne olduğunu şu şekilde ifâde etmektedir:

أَسَافِرُ عَنْ عِلْمِ الْيَقِينِ لِعَيْنِهِ إِلَى حَقِّهِ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ رِخْلَتِي

“İlme'l-yakînden yola çıkar, ayne'l-yakîne varırım; seferim hakikat itibârîyle hakka'l yakînedir” (Tâiyye: 514. beyit)

Nâblusî'ye göre “seyr u sülûk”, nefsin mertebeleri arasında bir intikâl ve sefer hâlidir. Buna göre, “ilme'l-yakîn” şüphe ve tereddüd bulunmayan kesin bilgidir. Bu, kitap, sünnet ve ümmetin icmâsından elde edilen bilgidir. Nâblusî, “nefs”i Rabb'in görünen tecellîlerinden bir tecellî, şuûnâtından bir şe'n (yaratma) olarak tanımladıktan sonra, “ilme'l-yakîn” makâmında tahakkuk etmeden veya tahakkuk ettirmeden, “aynel yakîn” makâmına intikâl eden kimsenin olmadığını ifâde eder. Hak Teâla'nın dediği gibi يَنْتَظِرُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ “Gerçekten kesin olarak bilerseniz, andolsun cehennemi görürdünüz! Sonra elbette onu, ayne'l-yakîn (çıplak gözle) göreceksiniz.” (et-Tekâsür: 102/5-7) “Ayne'l-yakîn” perdesiz müşâhede iken, “hakka'l-yakîn” O'nda fânî olana kadar yok olmaktır. Nâblusî, hakikate olan yolculuğun iki yönü bulunduğunu belirtir: Birincisi O'na yönelmek, diğeri ise O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirmektir.<sup>553</sup> Fergânî, “O sizinle berâberdir” (el-Hadîd: 57/4) âyeti ile yakînin Allah Teâla olduğunu, bunun da “hakka'l-yakîn” olarak isimlendirildiğini ifâde etmektedir.<sup>554</sup> Hücvîrî, “ilme'l-yakîn”i ilâhî emirlerin hükümleri ve dünyevî

<sup>548</sup> A. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 180.

<sup>549</sup> Kuşeyrî, s. 290 [s. 264.]; İbn Kayyım, *Medâric*, II, s. 324.

<sup>550</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn –Kur'ânî Tasavvufun Esasları–* II, (çev. A. Ataç vd.), İstanbul: İnsan, 1990, s. 324.

<sup>551</sup> Kâşânî, “Elf Makâm”, *Menâzilü's-sâirîn* içinde, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa, 2008, s. 275.

<sup>552</sup> Zâhiriye, vr. 178<sup>a</sup>.

<sup>553</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye: 8285, vr. 231<sup>a-b</sup>.

<sup>554</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), II, Beyrût: Dârü'l-kutubî'l-ilmiyye, 2007, s. 90-91.

muâmeleler ilmi; “ayne’l-yakîn”i dünyâdan ayrılma vaktinde can çekişme hâli; “hakka’l-yakîn”i ise cennette rû’yetin keşfi ve oradaki hallerin keyfiyetini görme ilmi olarak tanımlar.<sup>555</sup> Herevî’ye göre ise “ilme’l-yakîn”, akıl yürüterek delil yoluyla sonuca varmak (istidlâl); “ayne’l-yakîn” doğrudan anlamak (istidrâk); “hakka’l-yakîn” hakikat[e ermek]tir.<sup>556</sup> “Tevhîd”in “yakîn” ile olan kavramsal ilişkisini Cüneyd-i Bağdâdî, âlimlerden birine, “tevhîd nedir?” diye sorulduğunda, “yakindir” diye cevap vermesi ve soru sâhibinin, peki “yakîn nedir?” diye sorduğunda ise: “Yakîn, yaratıkların hareket ve sükûnu, tek olan, şeriki bulunmayan Azîz ve Celîl olan Allah’ın fiilidir, diye bilmendir. Böyle yaptın mı O’nu tevhîd ettin, demektir”<sup>557</sup> cevâbı ile açıklar. Kelâbâzî (412/990) de Cüneyd’in “yakîn, şüphenin ortadan kalkmasıdır” dediğini aktarır.<sup>558</sup> Herevî, havâssın ilk adımı olarak ifâde ettiği yakîni bütün derecelerin nihâyeti kabul etmektedir. Havâs için sülûklerinin başlangıcında bir makâm yoktur. Onlar seyr u sülûklerine “yakîn”de başlarlar.<sup>559</sup>

Mutasavvıflar, sâlikin seyrini “seyr-ilallâh”, “seyr-fillâh”, “seyr-maaallâh” ve “seyr-anillâh” olmak üzere dört mertebeye sınıflandırmışlardır.<sup>560</sup> Sâlikin sözü konusu seyr mertebeleri arasındaki seyrinin iki yolla mümkün olduğunu belirten sûfiler, bu iki vâsıtayı “tezkiye-i nef” ve “tasfiye-i rûh” olarak isimlendirmiş ve tarikatleri bu yöntem farklılığından dolayı, tezkiye-i nefis üzere seyr u sülûkü esas alan tarikatler ve kalp tasfiyesi üzerine yoğunlaşan tarikatler olmak üzere ikiye ayırmışlardır.<sup>561</sup> İbn Arabî ekolünden Dâvûd Kayserî, sâlik için başlangıçta

<sup>555</sup> Hücvîrî, *age*, (çev. S. Uludağ), 1982, s. 533.

<sup>556</sup> M. Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Târihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv., SBE, 2013, s. 251. Krş. Herevî, *Menâzil*, s. 108.

<sup>557</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 43 [87].

<sup>558</sup> Kelâbâzî, s. 156.

<sup>559</sup> Herevî, *Menâzil*, s. 108; İbn Kayyım, *Medâric*, s. 326; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 181.

<sup>560</sup> “1. Seyr İlallâh: Kendi vücüdünden, hakikî vücûda, yâni ufk-ı mübîne (ulûhiyet makâmına) seyr demektir. Sâlik, sülûkün dört mertebesinden ilkinin oluşturan bu mertebeye zikrederek Allâh’a urûc (yükselmeye) yoluyla hareket eder. 2. Seyr fillâh: Arapça, “Allâh’da seyr” demektir. Mânevî yolculuğun dört makâmından ikincisidir. Bu mertebeye sefer-i sâni (cem’), “bekâ billâh”, vâhidiyet ve cezbe makâmı da denmiştir. Allâh’ın sıfatlarıyla muttasıf, isimleriyle mütehakkik olmak, ufuk-ı a’lâyâ ulaşmak, seyr-i fillâh’ı tanımlar. Bu seferin nihâyetinde, sâlike vücûh-î âlemden perdelerin kalkıp, ilm-i ledünninin keşfolunduğu kaydedilir. 3. Seyr maallâh: “Allah ile seyr” demektir. “Sefer-i sâlis”, “fark ba’de’l-cem”, “makâm-ı kâbe kavseyn”, “mertebe-i ayne’l-cem” isimleri ile de tanımlanan bu mertebeye seyr u sülûkün üçüncü basamağıdır. Bu mertebeye ikilik kalkar. Zâhir bâtın ikiliğinden kurtularak velîliğin sonuna ulaşmak diye yorumlanır. 4. Seyr anillâh: “Allah’dan seyr” demektir. “Telvîn ba’de’l-temkîn”, “Bekâ ba’de’l-fenâ”, “sahv ba’de’s- sekr” isimleri ile de anılan bu seyr, Hak’tan halka terbiye ve irşâd için dönüşü ifâde etme mertebesi olup vahdetten kesrete doğrudur. Bu makâm dâvet ve irşâd makâmını tahsîl için olup enbiyâ, kâmilân ve kutbu’l-aktâb mertebesine ulaşan kimseler için bir vâsıta. İlk iki seyr ile velîlik makâmına, son ikisi ile şeyhlik makâmı ve yetkisine kavuşulur.” Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004, s. 564-565; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Sır yay., 2004, s.164; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV, 1994, s.318.

<sup>561</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2013, s. 233-236.

gerekli olan ilk şeyin *intibâh ve yakaza* olduğunu belirttikten sonra, sülûkü nefis makâmından fânî olma yâni fiillerde fenâ hâlî; sıfatlarda fânî olmak anlamındaki kalbî fenâ ve yolculuğun son aşaması olan rûhânî fenâyâ ulaşmak<sup>562</sup> şeklinde üç mertebede açıklamaktadır.

A. Avni Konuk, seyrin üç mertebedeki tasnîfini şu şekilde aktarır: “Birisi mülkî, diğeri melekûtî ve üçüncüsü zâtîdir. “Seyr-i mülkî”, âlem-i halktaki seyr ve “seyr-i melekûtî” dahi âlem-i emrdeki seyrdir. Seyr-i mülkînin terakkîsi nişân-ı zâhirî ile bilinir. Seyr-i melekûtînin terakkîsi dahi zevkan ve irfânen anlaşılır. “Seyr-i zâtî”ye gelince, burada fenâ-yı küllî olduğu için âlem-i isneyniyete mahsûs olan kelâm ve ifâde munkatı’dır; ve bu makâm makâm-ı ittihadıdır. Makâm-ı tevhîdin fevkindedir. Zîrâ makâm-ı tevhîdde, sâlik-i muvahhidin vücûdu olduğu için, ikilik vardır ve ondan bahsetmek mümkündür. Makâm-ı ittihadı ise sâlikin vücûdu mahvdir; ve makâm-ı ittihad, ba’zı anlayışı kısa olanların anladıkları gibi “hulûl” değildir.<sup>563</sup> Seyr-i zâtî, “ittihad makâmı”dır ve İbnü’l-Fârîz’ın nazmettiği beyitlerin ekserî bu makamdandır. Kayserî, ittihadın iki ayrı noktanın bir araya gelmesi gibi tasavvur edilmemesi gerektiğini belirtir.<sup>564</sup> Çünkü zâhir ehli, “ittihad”ı “hulûl” vehmetmiştir. İbnü’l-Fârîz beyitlerindeki ittihad bahsi, müstakil olarak ileride ele alınacaktır.

Tasavvuf ehli, seyr u sülûkü anlatırken kendi tecrübe ve ilmî çıkarımlarından yola çıkarak farklı sınıflandırmalar ve rakamlar telaffuz etmişlerdir. Fakat şu noktayı belirtmek yerinde olacaktır, “tasavvuf ehli arasında aynı “makâm”, “mertebe” ve “hâl” içinde bulunanlar birbirlerinin görüş, ilhâm ve keşfini tasdik ve kabûl etmişlerdir.”<sup>565</sup> Öyle ki, seyr u sülûkü iki kademden ibâret görenler olduğu gibi 1000 makâm<sup>566</sup> ile de anlatmışlardır.<sup>567</sup> Üç bine kadar çıkan bu türlü

<sup>562</sup> Dâvûd Kayserî, *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfü Esrârî'z-Zulumât, er-Resâil* içinde, (haz. Mehmet Bayraktar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 189-190.

<sup>563</sup> Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (haz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın vd.), IX, s. 278.

<sup>564</sup> Kayserî, *Şerhü Tâiyye*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezvedî), s. 74-75.

<sup>565</sup> Mustafa Tahrallı, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudsi’nin Yorumu”, İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 14.

<sup>566</sup> Ebû Bekir Kettânî, “Kul ve Hak arasında nûr ve zulmetten bin makâm vardır” buyurmaktadır. Ankaravî ise bu bin makâmın zikrettiği yüz makâmın fûrûu olduğunu belirtir. Bkz. Ankaravî, *Min-hâcü'l-fukarâ*, s. 252-253; Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, (çev. A. Tek), s. 70.

<sup>567</sup> Seyr u sülûkün mertebe bakımından sayıca fazla anlatıldığı eserler arasında Rûzbihân Baklî’nin *Meşrebü'l-Ervâh*’da aktardığı 1001 makâm, en yaygın olanıdır. Bkz. Ebû Muhammed Sadreddin Rûzbihân b. Ebi Nasr Baklî, *Meşrebü'l-ervah*, (thk. Nazif Muharrem Hoca), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974. Ayrıca İbnü’l-Fârîz ile muâsır Necmeddin-i Dâye, farsça te’lif ettiği eseri *Mirsâdü'l-ibâd*’da mürîdliğin şartlarını, sıfatlarını ve edeplerini 20 mertebede açıklar. Ebû Said Ebu’l-Hayr, Hayyam, Senâî, Firdevsî, Gazzâlî, Aynü’l-Kudat Hemadânî, Cemâleddin İsfahânî gibi Fars şâir ve mutasavvıfların beyitlerinin yer aldığı eserde 20 mertebe sırasıyla: 1- Tevbe; 2- Zühûd; 3- Tecrid; 4- Akîde; 5- Takvâ; 6- Sabır; 7- Mücâhede; 8- Cesâret; 9- Cömertlik; 10- Fütüvvet; 11- Doğruluk; 12- İlim; 13- Niyâz; 14- Ayyârlık; 15- Melâmet; 16- Akıl; 17- Edeb; 18- Güzel ahlâk; 19- Teslîm; 20- Tefvîz’dir. Bkz. Necmeddin-i Dâye, *Sûfilerin Seyri: Mirsâdu'l-İ-*

tertipler, sûfinin yaşadığı mânevî dönüşümün kavramsal muhtevâsını ifâde etse de, hakikate vâsıl olmanın sayısız mertebelerine ve sûfinin hakikat karşısındaki edilgenliğine bağlı olarak nihâî bir sınıflandırmaya gidilememiştir. Belli bir sayı ve tertîbe bağlı tasnifler, didaktik ve sembolik bir değer taşısa da, mutlak bir sınırlandırma içermediğini belirtmek gerekir.

İbn Arabî, sâlikin “mânen bir ibâdet menziline başka bir ibâdet menziline; sûret itibâriyle de Allâh’a yaklaşmak için farz kılınmış bir meşrû amelden başka bir meşrû amele, bir makâmdan başka bir makâma, bir isimden başka bir isme, bir tecelliden başka bir tecelliye, bir nefsten başka bir nefse intikâl”<sup>568</sup> ile seyr u sülûkün “sayısız” basamaklarının bulunduğunu belirtir. Bu ifâdelerden, Sonsuz olana sayısız basamaklarla vâsıl olduğu istihraç edilebilir. İbnü'l-Fârîz, seyr u sülûkün basamaklarını tahdîd etmemiş; İbn Arabî gibi, sayısız isimler arasında bir seyir olarak görmüştür. Burada şunu belirtmekte yarar var, seyr u sülûk bir noktadan bir noktaya doğru giden doğrusal bir hareket (seyr-i müstatîl) değildir. Bu şekilde tasavvur edilmemesi için *Fusûsu'l-Hikem*'de bu husûsa dikkat çekilmiştir. A. Konuk bu husûsu şu şekilde şerhetmektedir: “Tarîk-i müstatîl sâhibi, Hakk'ı kendi nefsinden uzakta tahayyül eder. Nefsinden başlayarak Hak Teâla'ya giden mesâfeyi bir yol olarak vehmeder. İşte bu şekildeki seyir ile Hak'tan uzak olur. Çünkü daha başlangıçta iken Hakk'ı terketmiştir. Onun sülûkü o hayâlde nihâyet bulur. Hâlbuki seyr-i müstedîr (dâiresel hareket) sâhibi için, seyrinin başlangıcı ve nihâyeti yoktur. Bu seyr, Allah'tan Allah'adır ve Allah'dadır.”<sup>569</sup> Nitekim İbnü'l-Fârîz, bu durumu zıt kavramlar ile şu beyitte ifâde etmektedir:

وَوَدَّيْ صَدَّيْ وَأَنْتَهَائِي بَدَائِي

فَوْصَلِي قَطْعِي وَأَقْرَابِي تَبَاعُدِي

“Kavuşmam ayrılmam, yakınlaşmam uzaklaşmamdır, sevgim yüz çevirmem, nihâyetim ise bidâyetimdir” (Tâiyye: 322)

Beyitteki tezatlı ifâdelerin “vücûd”da “ayniyet” ve “gayriyet” gibi birbirine zıt iki idrak farkından ileri geldiği düşünülebilir. Rab ve abd arasındaki ayniyet ve gayriyet “lügavî” değil “ıstîlâhî”dir. “Nûr ve zulmet lûgat itibâriyle ve maddeten birbirine zıttır. Bu ikisi aynı anda ve aynı mahalde ictimâ edemezler. Fakat istiâre yolu ile “gölge”ye zulmet (karanlık) denilebilir, ıstîlah ve kabul itibâriyle bu mümkündür. Bu takdirde zulmet olarak kabul edilen “gölge”nin “nûr” ile aynı zaman ve aynı mekânda birarada mevcut olduğunu söyleyebiliriz...

bâd Mine'l-Mebde İle'l-Me'ad, (çev. Hakkı Uygur), İstanbul: İlk Harf yay., 2013, s. 231-237.

<sup>568</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, Beyrût, 1999, s. 15 [(çev. E. Demirli), VIII, s. 337-338]; Suâd Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, (çev. E. Demirli), İstanbul, 2004, s.546-548.

<sup>569</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. M. Tahrâlı-S. Eraydın), I, 4. Basım, İstanbul: İFAV, 2005, s. 300.

“İki zıd ictimâ edemez” sözü maddî ve lügavî mânâdaki zıtlık için geçerlidir.”<sup>570</sup> İbnü'l-Fârız'ın bu zıt ifâdeleri, “hâl”, “zevk” ve “müşâhede” ile açıklanabilir. İsneyniyet (ikilik) gerektiren “kavuşma, sevgi, bidâyet” kavramlarını zıtları ile birlikte zikrederek, var zannettiği kendi nisbî varlığını nefyeder.

Sülûkü iki kısım olarak mütâlaada bulunanlar, “seyr ilâllâh” ve “seyr fillâh” olarak ifâde etmişlerdir. Allah’a olan seyr yâni “seyr ilallâh”, ki yukarıda da ifâde edildiği gibi bu, bir noktadan bir noktaya ulaşmak değildir. “Seyr ilallâh”, seyr u sülûk edenin geçeceği sayısız mertebeyi ifâde etmektedir. “Seyr fillâh” ise nihâyeti olmayan seyrdir ve tavsîf edilemez.

“Allah’a giden yollar, mahlûkâtın nesefi sayısındadır” [الطرق إلى الله عدد أنفاس] <sup>571</sup> ifâdesi tasavvuf ehli arasında çok meşhurdur. Lâkin, tarîk-i aşkdan daha yakın bir yol yoktur.<sup>572</sup> Aslında yol birdir, fakat her adım yolun sonuna ulaşmaya vesîle olduğu için, her adımda bir yol alma ve ilerleme söz konusudur. Her nefes Allah’a giden bir yol olduğundan bu yolda sebât edenler, yolcunun her adımda yol katetmesi gibi, her nefes alıp verdikçe yol alır.<sup>573</sup> Mahlûkâtın nefesi adedince olan yolları üç ana grupta toplayan Necmeddin-i Kübrâ, tüm yolların bu üç gruptan birinde yer aldığını ifâde ederek şu şekilde sınıflandırır:

- **Tarîk-i Ahyâr:** İbâdet ve amel-i sâlih sâhiplerinin yolu. Bu yola giren sâlikler, oruç, namaz, hac ve Kur’ân okumak gibi zâhirî ibâdetleri çokca yaparlar. Bu yol ve usûlle, uzun bir dönemden sonra rûhunu olgunlaştırıp Hakk’a ulaşanlar azın azıdır.
- **Tarîk-i Ebrâr:** Mücâhede ve riyâzet sâhiplerinin yoludur. İyi huylar edinmek, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmek, gönül âlemini berraklaştırmak ve iç dünyânın îmar ve ihyâsı için gayret gösteren kimselerdir. Bu yol ile Hakk’a ulaşanlar –bir öncekine göre daha çok ise de- pek enderdir.
- **Tarîk-i Şuttâr:** Aşk, cezbe ve muhabbet sâhiplerinin yoludur. Bu yola sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları mertebe, diğerlerinin sülûk hayatlarının sonunda ulaştıkları mertebeden daha yüksektir. Bu mümtaz

<sup>570</sup> Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, s. 12-15.

<sup>571</sup> Bu söz süfîler arasında değişik şekillerde ifâde edilmiştir. Ebû Bekir Tamestânî (ö. 340/951) “Al-lah’a ulaşan yollar mahlûkâtın adedi kadardır” derken Ebû'l-Hasan Müzeyyin (ö. 328/939) ise bu yolların yıldızların sayısından olduğunu söylemiştir. Bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998, s. 352.

<sup>572</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s. 407.

<sup>573</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-usûli'l-aşere*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1256, s. 3 [Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul: Dergâh yay., 1980, s. 33.]

yol, irâdeye bağlı bir ölüm üzerine kurulmuştur. Nitekim hadîste şöyle buyurulmuştur: “Ölmeden önce ölünüz.”<sup>574</sup>

Necmeddîn-i Kübrâ, seyr u sülûkün temel prensiplerini on esasta topladığı *el-Usûlü'l-aşere* adlı eserinde bahsettiği “tarîk-i şuttâr”, âşıkların yoludur.<sup>575</sup> Mevlânâ<sup>576</sup> ve sûfilerin büyükleri tarîk-i şuttâr ehliendir.<sup>577</sup> “Âşıkların Sultânı” [سلطان العاشقين] olarak meşhur İbnü'l-Fârîz, aşk ve muhabbet yolunu *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* (Nazmü's-sülûk) beyitleriyle tavsîf etmiştir. Nâblusî ise şerhettiği bu kasîdede muhabbet ve aşk yolunu [طريق المحبة والعشق] “el-ışk ve'l-mehabbe” [العشق والمحبة]<sup>578</sup>, “el-mehabbetü'l-ilâhiyye ve'l-ışkû'r-rabbâniyye” [المحبة الإلهية والعشق الربانية]<sup>579</sup> şeklinde sıklıkla yer verir. Ayrıca “ilâhî aşk”<sup>580</sup> ve “ilâhî muhabbet” ifâdelerinin de aynı anlamda kullanır. Nâblusî, “ilâhî aşk” yerine “ilâhî muhabbet”<sup>581</sup> ibâresini tercih etmektedir.

Mevlânâ Celâleddin'nin “Peygamberimizin yolu aşktır. Biz aşkın tâbiyiz, bizim rehberimiz aşkı”<sup>582</sup> ifâdesi, İbnü'l-Fârîz ve İbn Arabî'nin işâret ettiği mânâyâ delâlet etmektedir. Mesnevî'nin I. cildinde yer alan: “Bizim kavî ü fi'limiz seyr-i zâhîrîdir. Seyr-i bâtın, âsumân üzeredir” (I-570b) beytinden hareketle seyr mertebelerini “seyr-i zâhîrî” ve “seyr-i bâtınî” olarak ikiye ayırmıştır. “Seyr-i zâhîrî” âzâ-yı zâhîrînin seyri olarak açıklanırken, “seyr-i bâtınî” ruh ve kalbin seyri mânâsına gelen âzâ-yı havâsın seyri olarak tanımlamaktadır. Seyr-i bâtın; âşıkların ilâhî âleme yapmış oldukları rûhânî bir seyr olup, elsiz, ayaksız kat edilmekte öte yandan zaman ve mekân boyutları ile kayıtlanamamaktadır.<sup>583</sup> Aşk ve muhabbet yolu olarak da ifâde edilen “seyr-i bâtınî” belirli bir tertîbe sâhip mertebelerin sûfiyî uzun yıllar süren seyr u sülûk hayâtının aksine “İlâhî Hakîkat”in dolaysız ve kısa yoldan -daha önce gidilmemiş bir yoldan-müşâhadesi olarak ifâde edilir. Buna misal olarak da, *Nefehâtü'l-Üns*'de rivâyet edilen “bilmedikleri yola rehbersiz girenler” seyr-i bâtınî veya tarîk-i şuttâr ehli olmalıdır. Bu bağlamda, Hüseyin Kassâb'ın aktardığı iki Türkmenin hikâyesine

<sup>574</sup> İsmâîl Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-usûli'l-aşere*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1256, s. 12-23 [Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul: Dergâh yay., 1980, s. 38-46.]; Hadîs için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, Beyrût, 1932, s. 402; A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, XII, s. 523.

<sup>575</sup> Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, X, s. 54.

<sup>576</sup> Mevlânâ'nın tarîki, “tarîk-i şuttâr”dır. Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, XI, s. 88.

<sup>577</sup> Bz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, (trc. H. Hilmi Işık), İstanbul: Hakikat yay., 2008, s. 237-239.

<sup>578</sup> Zâhiriyye, vr. 98<sup>b</sup>, 110<sup>b</sup>, 180<sup>b</sup>, 181<sup>b</sup>, 183<sup>b</sup>, 232<sup>b</sup>.

<sup>579</sup> Zâhiriyye, vr. 103<sup>b</sup>, 187<sup>b</sup>, 192<sup>a</sup>.

<sup>580</sup> Zâhiriyye, vr. 165<sup>b</sup>, 179<sup>b</sup>, 199<sup>a</sup>.

<sup>581</sup> Zâhiriyye, vr. 95<sup>a</sup>, 95<sup>b</sup>, 96<sup>a</sup>, 97<sup>b</sup>, 98<sup>b</sup>, 103<sup>b</sup>, 105<sup>b</sup>, 106<sup>b</sup>, 110<sup>b</sup>, 111<sup>a</sup>, 115<sup>b</sup>, 122<sup>a</sup>, 127<sup>a</sup>, 132<sup>b</sup>, 133<sup>a</sup>, 133<sup>b</sup>, 165<sup>b</sup>, 166<sup>b</sup>, 183<sup>a</sup>, 187<sup>b</sup>, 192<sup>a</sup>, 228<sup>b</sup>.

<sup>582</sup> *Divân-ı Kebîr*, II, s. 1270; Ankaravî, *Minhâc*, s. 25.

<sup>583</sup> Şeyda Öztürk, *age*, s. 315-317.

burada yer vermek, “bilinmeyen veya az gidilen yol”un tasavvur edilmesi için gereklidir: “Bir büyük kervanla yolda gidiyorduk. Ansızın iki Türkmen kervanlarının içinden çıktılar ve yolu olmayan bir yere doğru yürüdüler. Kendi kendime, herhalde bu iki Türkmen bilinen yoldan daha yakın bir yol biliyorlar dedim. Onların ardına düştüm. Kervanı bırakıp gittim. Bu şekilde akşama kadar yol aldım. Bir miktar daha gidince ansızın ay bulut içine girdi. Ortalık karardı. Ben yolumu kaybettim. Fakat gitmekten başka çârem yoktu. Gece yarısı olunca yine ay buluttan çıktı. O iki gencin izlerini bulup gittim. Sabah olunca bir dağ önüme çıktı. O iki Türkmen mertçe dağa basıp bir saatte tepesine vardılar. Ben de canımı dişime takıp, bâzen düşerek, bâzen durarak arkalarından gittim. Sonunda dağın üzerine çıktığımda güneş doğdu. Bir büyük ordugâh gördüm. Pek çok çadır kurulmuştu. O çadırların arasında bir büyük çadır gördüm. Bu çadır kimindir diye sordum. Sultânındır dediler. Sağ ayağımı üzengiden çıkardım. Kulağıma, Sultan çadırda yok. Binip ava gitmiştir şeklinde bir feryât geldi. Aklım başımdan gitti. Sol ayağım üzengide kalakaldı, sağ ayağım da açıkta durur, geri gelir diye Sultânı beklemekteyim.” Aynu'l-Kudât “O iki Türkmen'den biri Muhammed Mâşuk, diğeri de Emîr Ali Âbû'ydü” demiştir.”<sup>584</sup> İmâm-ı Rabbânî<sup>585</sup> (ö. 1034/1624), Nefehâtü'l-Üns'de yer alan bu rivâyeti, Mektûbat<sup>586</sup>’ın iki yüzüncü mektûbu olan “Açıklanması istenen Nefahât’taki bâzı cümlelerin îzâhı” başlığı altında aktarır. İmâm-ı Rabbânî, kervân ile gidilen bu yoldan maksâdın, “sırası ve ayrıntısıyla bilinen on makâmın geçilmesi ve nefsin arındırılması” demek olduğunu ifâde etmekte ve “bu, kalbin saflaştırılmasından öncedir” diyerek, tarikatlar döneminde on usûl üzere sülûk etmeye işâret etmektedir. “Bu yolda, önce nefs tezkiye edilir, temizlenir. Kalbin tasfiyesi bundan sonra olur. Bu yolda hidâyete kavuşmak için, bir rehberle inâbet<sup>587</sup>, yâni bağlanmak lâzımdır. “Gidilmemiş yol” ise, “cezbe ve muhabbet yolu”dur. Bu yolda, kalbin tasfiyesi,

<sup>584</sup> Abdurrahmân Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri: Nefahâtü'l-üns*, (tercüme ve şerh Lamii Çelebi), (haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 438.

<sup>585</sup> Hayâtı hakkında geniş bilgiler için bkz. Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, XXII, s. 194-199; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm*, (çev. Hayreddin Karaman), Yağmur Yay., İstanbul 1968, s. 13-16; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s. 57-58.

<sup>586</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin mektuplarını gönderdiği muhâtaplarının sosyal konumları ve *Mektûbatı*nı yazış maksadıyla ilgili olarak bkz. J. G. J. ter Haar, “The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrin-dî”, *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, s. 41-43.

<sup>587</sup> “İnâbet ibtidâ tevhid ile olur ki zebân ile ikrâr ve dil ile ihlâsıdır. Ve bunun fevkinde dahi inâbet vardır ki ârifler makâmıdır. Ve ol inâbet Hak ile halvette üns tutmaktır... Âşık ma'şûkta mahv ü mahk olduğu gibi, sen dahi Hak'ta müstehlek olasın. Şöyle ki vücûd ve sıfât-ı vücûdundan eser kalmaya. Bu cihetten dediler ki, inâbet ehl-i nihâyetin hâlidir ki fenâ-fillahıdır...” *İslûhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 246; *Kâmûs Tercümesi*, I, 275. Kelimenin lûgat ve istilâh bakımından kazandığı anlamlar için ayrıca bkz. *Mevsûatu nadratı'n-na'im fî mekarimi'l-ahlâki'r-Resûli'l-kerîm I-XII* (haz. Sâlih b. Abdullah b. Humeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh), *Cidde:Dârü'l-vesîle*, 1999, II, 540-546; Müyesser Öncel, “Kur'ân'da İnâbe Kavramı”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. SBE, 2006, s. 7-35.

parlatılması önce, nefsin tezkiyesi sonra olur. Seçilenlerin yoludur. Bir rehberle bağlanmak lâzım degildir. Sevilmişlerin ve istenilenlerin yoludur... Önceki “bilinen yol”dan yakındır” demektedir. İmâm-ı Rabbânî, cezbe ve muhabbet yolu ile tarîk-i şuttâr ehline işâret etmiş görünmektedir. *Nefâhât*'ta yer alan rivâyetteki “dolunay”, “dağ”, “ordugâh” gibi kavramların işâret ettiği sembolik mânâları açıklayan İmâm-ı Rabbânî, tarikat büyüklerinin de bu “gidilmeyen yolu” tercih ettiklerini belirtir.<sup>588</sup> Özetlersek, “bilinen yol” bir mürşîdin gözetiminde belirli mertebelerde sülûk etmektir. “Bilinmeyen yol” ise mürşîd olmaksızın aşk, muhabbet ve cezbe ile sülûk etmektir. İbnü'l-Fârîz, “ilâhî aşk yolu” olarak da bilinen “muhabbet ve cezbe” ile sülûk eden sûfilerdendir.

Âşık, en kısa yoldan vâsıl olurken, zâhid ise ağır ağır seyr eder. Nitekim bu mahalle münâsib beyitler *Mesnevî*'de buyurulmuştur:

“Ârifin seyri her bir demde şâhın tahtıdır. Zâhidin seyri her ayda bir günlük yoldur.” (V, 2180.b)<sup>589</sup>

“Korkulu zâhid ayak ile koşar, âşıklar şimşekten ve havadan daha ziyâde uçucudur.” (V, 2192.b)

Mutasavvıflar ilk dönemlerden beri Allah'a akılla varılamayacağını, O'na vâsıl olmanın ancak sevgiyle olacağını savunmuşlardır. Mîracda zikredilen Cebrâil, akli; refref, aşkı temsil etmektedir. Cebrâil Hz. Peygamber'i bir noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi mümkün olamamış ve onu refrefe teslim etmiştir. “Mutasavvıflar da aşk ile mânevî mîrac yapılabileceğini söyler, kendilerinin böyle mîracları bulunduğunu anlatır ve buna “mîrâc-ı muhabbet” veya “mîrâc-ı aşk” adını verirler. İbnü'l-Fârîz, et-*Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesinde sevgi ve aşk esâsına dayanan, kendi rûhî ve mânevî mîrâcını gâyet edebî ve parlak bir üslûp ile tasvîr etmiş, aşk merdiveninde basamak basamak yükselerek nasıl mâşûkuna erdiğini ve onda fânî olduğunu anlatmıştır.”<sup>590</sup> Bir “sevgi dini” [دين الحب]nden de bahseden İbn Arabî, dînin de kıblesinin de sevgi olduğunu ifâde etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî açıkça aşk dininden bahsederek aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifâde etmiştir... Bu inanç Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıf Türk şâirleri tarafından da dile getirilmiştir.

<sup>588</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, (trc. H. Hilmi Işık), İstanbul: Hakikat yay., 2008, s. 237-239.

<sup>589</sup> “Ârif”den murâd âşıktır ve “şâhın tahtı”ndan murâd, vücûd-ı hakikî-i Hakk'ın taayyün-i evvel mertebesidir ki mertebe-i vahdetdir. Zirâ âşıkın seyri rûhunun aşkındandır; ve zâhidin seyri ise cehennem korkusundan ve cennet ümidindendir. Elhâsıl ma'rifet sâhibi olan bir kimse bir teveccühte taayyün- i evvelden ve mertebe-i vahdetten ibâret olan şâh-ı hakikînin tahtına kadar seyrederek. Ve irfâna vâsıl olmamış ve fakat Hak yolunda zühûd ihtiyâr etmiş olan zâhid ise, gâyet batî bir seyr içinde olup yavaş yavaş tasfiye peydâ eder; ve bu kesâfetten azar azar safvet tarafına urûc eder.” Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, X, s. 50.

<sup>590</sup> Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, s. 14.

İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına dâvet etmeyi sağlayan, bu mânâdaki sevgi telakkisidir.”<sup>591</sup>

İbn Arabî’nin bütün fikirlerinin özeti sayılan temel eseri *Fusûsu’l- Hikem*’in şiirdeki kardeşi olarak vasfedilen ve ekseriyetle *Fusûs* şâirihleri tarafından şerh edilen *et-Tâiyyetü’l-kübrâ* (Nazmü’s-sülûk)’nın ana konusu da “ilâhî aşk” [الحب طريق المحبة]’tır. Nâblusî, şerhinde İbnü’l-Fârız’ın “aşk ve muhabbet tarîki” [طريق المحبة والعشق] üzere olduğunu defâatle ifâde eder. İbnü’l-Fârız, *Tâiyye*’nin 83. beyitinde mezhebini -gittiği yolu- “hayret” kavramı ile ilişkilendirerek ifâde etmektedir:

وَمَا اخْتَرْتُ حَقِّي اخْتَرْتُ حُبِّيكَ مَذْهَبًا فَوَاحِيَرِي إِنْ لَمْ تَكُنْ فِيكَ حَيْرِي

“*Senin sevgini mezhep olarak seçene kadar mütereddid olmadım; Sevgini seçmezsem bu, hayretim(den)dir*” (*Tâiyye*: 83)

Hakîki Mâşûkun sevgisini mezhep olarak seçmekte tereddüt etmediğini ifâde eden İbnü’l-Fârız, Mâşûkun azâmetinden dolayı “hayret” hâlinde sevgiyi tercih etmeyeceğini ifâde eder. Hayret, iki çeşittir. İlki, anlamamaktan kaynaklanan zemmedilen hayrettir (hayret-i mezmûme). İkincisi, Hakkîn azâmetinden kaynaklanan hayrettir (hayret-i memdûha).<sup>592</sup> Muhabbet (sevgi) *Tâiyye* şerhlerinde mihverî bir kavramdır.<sup>593</sup> Ancak “sevgi ve aşk” geçilmesi gereken merhalelerdir. Öyle ki bu beyitte makbûl olan hayretin, sevginin de fevkinde olduğuna işâret edilmektedir. Ancak, Nâblusî’ye göre her ne kadar seven-sevilen; âşık-mâşuk ikiliği [isneyniyyet] ârif-vâsıl için zemmedilse de, sâdık mürîd için zemmedilmez.<sup>594</sup> Vasl ve fasl, iki eşit veya eşit olmayan arasında gerçekleşebilir. Hak Teâlâ, zıddı veya eşi olmaktan münezzehtir.<sup>595</sup>

Nitekim sûfilere göre “âşık”, kendisinde Hakk’ın görüleceği bir aynadır. Âlemdeki aşkı ve buna duyulan iştîyâkı nazmeden mutasavvıf şâirler bu sebeple kendilerine şâir demek yerine, âşık demeyi tercih ederler.<sup>596</sup> Âşık, Hakk’ın görüleceği bir ayna ise gâye, Hakk’ın müşâhadesi olmalıdır.

<sup>591</sup> Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, s. 13.

<sup>592</sup> *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 464.

<sup>593</sup> G. Scattolin, *Tâiyye*’deki odak kavramın “ben” olduğunu ifâde eder. Bkz. G. Scattolin, “A Critical Edition of Ibn al-Fârîd’s *Diwân*: Reading a Sufi Text”, *Institut Français d’archéologie Orientale, Cahier des Annales Islamologiques*, 27- 2006, s. 221.

<sup>594</sup> Vr. 166<sup>b</sup>.

<sup>595</sup> İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, (çev. ve şerh: M. Es’ad Erbîlî; yay. haz. Ercan Alkan), (2. baskı) İstanbul: Hayy kitap, 2012, s. 72.

<sup>596</sup> Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 98-99.

### C. Haller ve Makâmlar

Sûfî tecrübenin katmanları olarak telakkî edilebilecek hâl ve makâmların, belli kavramlar olmaktan ziyâde sûfî istilâhlar hâline dönüştüğü görülür.<sup>597</sup> Hal, ân içinde değişebilen, -mücâhede, ibâdet ve riyâzet türünden olmayan- *murâkabe*, *kurb*, *muhabbet*, *havf*, *recâ*, *şevk*, *üns*, *müşâhede* ve *yakîn* gibi şeylerdir. Makâm ise kulun, ibâdet, mucâhede, riyâzet, uzlet gibi konularda Hakk'ın huzûrunda bulunduğu mânevî yerdir.<sup>598</sup> Hâl ve makâm birbirlerine çok benzedikleri ve yer yer birbirine karıştıkları için yekdiğeri ile ayırt edilememiş, bir şey, birine hâl diğerine makâm olarak gözükmüş ve öylece değerlendirilmiştir.<sup>599</sup>

Hâl ve makâmlar, tasavvuf erbâbının yaşadığı tecrübeleri mârifet ehli ile paylaşmak, ehil olmayanlardan uzak tutmak için ihdâs ettiği terimlerdir. Bu iki kavrama (hâl ve makâm)<sup>600</sup> yer veren ve farklı şekillerde tasnîf eden, aynı yüzyıl içerisinde te'lif edilmiş tasavvufî metinlerdeki yaklaşımlar dikkat çekicidir. Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Herevî (ö. 481/1089), Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) gibi sûfî müellifler farklı tasnifler üzerinden konuyu anlatırlar. İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1235) öncesinde te'lif edilen bu eserlerde yer alan kavramların büyük çoğunluğu, *Tâiyye* kasîdesinde yer almaktadır.

İbnü'l-Fârîz öncesinde haller ve makâmların tertîbî bir şekilde sıralandığı görülür. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988)<sup>601</sup> tasavvuf istilâhlarını ele aldığı *el-*

<sup>597</sup> Tasavvuf istilâhlarının dönemlere göre nasıl genişlediğine ilişkin olarak şu özet değerlendirmeyi aktarmak gerekir: "Tasavvuf terimleri üzerine çalışmalar, İslam Medeniyeti'nin ilk zamanlarından itibaren başlamış, günümüze kadar devam etmiştir. Başlangıçta zühd, verâ ve riyâzet ağırlıklı olan kavram ve terimlere, daha sonraki dönemlerde haller ve makâmlarla ilgili kavramlar ve terimler, sonraki aşamada fenâ-beka ve ilâhî aşkla ilgili kavramlar ve terimler, daha sonra da varlık düşüncesiyle ilgili kavramlar ve terimler eklenmiştir." Zafer Erginli, "Önsöz", *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon, 2006, s. 5.

<sup>598</sup> Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, (thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007, s. 40-41 [Serrâc Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Altınoluk, 1996, s. 41-42]. Ayrıca sûfinin *tecellîye* hazır oluşu ve hakikat tezâhürlerine göre bir tavra bürünmesi hâl kavramı ile karşılık bulur. Hâl ve vakit arasında bir ayniyet görülmüştür. "Bu bağlamda ibnü'l-vakt [vaktin oğlu] terimiyle, vakit ve zamâna bağlanan insanın ilâhî tecelliler karşısındaki edilgenliği dile getirilir. Süfler 'tecelliden yoksun vakit -ki hâl demektir- yoktur' diyerek hallerin ve vakitlerin 'doluluğuna' dikkat çeker." Bkz. Ekrem Demirli, *İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı, 2010, s. 25.

<sup>599</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 585.

<sup>600</sup> Hâl ve makâmın anlam alanları için bkz. Mustafa Râsim, *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 391-392; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât-il-fünûn*, I, s. 610-617 (hâl); II, s. 1623-1624 (makâm).

<sup>601</sup> Serrâc'ın hayâtı, eserleri ve görüşleri için bkz. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, (Terc. Süleyman Uludağ.), s. 672-673; es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, (thk. Abdulhalim Mahmûd-T. Abdulbâkî Sürûr), "tahkik edenler tarafından yazılan önsözden", Kâhire, 1960, s. 6-14; es-Serrâc, *el-Lüma' "İslâm Tasavvufu"* (Terc. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yay., İst. 1417/1996, s. IX-XVI; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 567; Abdulhakim Yücel, "Klasiklelerimiz, el-Lüma'", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 3, Nisan 2000, s. 185-195.

*Lüma* ' isimli eserinde, *tevbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül* ve *rızâ* kavramlarını yedi makâm; *murâkabe, kurb, muhabbet, hayf, recâ, şevk, üns, itminân, müşâhede* ve *yakîn* kavramlarını hâl olarak benimsemiştir.<sup>602</sup> Kelabâzî (ö. 380/990)<sup>603</sup>, hâl ve makâmlardan bahsettiği *et-Ta'arruf li mezhebi ehli tasavvuf* adlı eserinde, *tevbe, zühd, sabır, fakr, tevâzu, hayf, takvâ, ihlâs, şükür, tevekkül, rızâ, yakîn, zikir, üns* gibi kavramları makâm olarak isimlendirmiştir. İstılâhlar olarak ele aldığı diğer kavramların ekserisi ise hallerden müteşekkildir.<sup>604</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)<sup>605</sup>'nin *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde çok sayıda makâm ve hâl bulunmaktadır. Eserde bulunan belli başlı istılâhlar, *muhâsebe, zikir, yakîn, tevbe, sabır, recâ, zühd, tevekkül, rızâ, muhabbet, sohbet, uzlet, tefekkür, vera', fakr, kanâat, şevk, hayf, hüzn, hûşû, rağbet, sıdk, ihlâs, istikâmet, şükür, tevâzu, hulk, ihsân, teslîm, mücâhede, takvâ, ma'rifet, murâkabe* ve *hayâ* gibi kavramlardır. Bu eserde, ekseriyeti haller ve makâmlardan oluşan kırka yakın kavram bulunmaktadır.<sup>606</sup> Sülemî (ö. 412/1021), *tevbe, sabır, şükür, rızâ, tevekkül* gibi birçok makâmı, ma'rifet makâmının ilk basamakları olarak görür.<sup>607</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072), makâmlar ve haller konusunu geniş bir çerçevede ele almış özellikle *kabz-bast, üns-heybet, cem-fark, fenâ-bekâ, sahv-sekr, setr-tecelli* ve *mahv-isbât* gibi ikili tasniflerle meseleyi daha sistematik bir yapıya kavuşturmuştur.<sup>608</sup> Herevî (ö. 481/1089) *Menâzil*'in girişinde, Herat ehlinen bir grub sâîfinin seyr u sülûk menzillerini, belli başlı noktalarına işâret edecek şekilde iyice açıklamasını ısrarla istemeleri sonucu te'lif ettiğini belirtir. Eserinde makâm ve halleri yüz mertebede tasnîf etse de bu mertebelerde seyredenlerin (sâîrîn) çok çeşitli olması sebebiyle hiçbir tasnîfin onları bir araya getiremeyeceğini ifâde eder.<sup>609</sup> Netîce îtibâriyle, kul ve Rabbi arasında sayısı bini aşan makâmın bulunduğu, Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209) gibi sâûlilerce ifâde edilse de Herevî, *Sâd Meydan* isimli eserinin hâtimesinde “insan ile Rabbi arasındaki bütün haller

<sup>602</sup> Serrâc, *el-Lüma' "İslâm Tasavvufu"*, s. 43-52.

<sup>603</sup> Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 53, 1105, 1163; Fuat Sezgin, *Târihu'l-türâsi'l-arabî*, (el-Cüz'ü'r- Râbî), I, Riyâd 1991, 173-175.

<sup>604</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay., 3. Baskı., 2013.

<sup>605</sup> Mekkî'nin hayâtı, eserleri ve görüşleri için bkz. Bilal Saklan, “Ebû Talib el-Mekkî”, *DİA*, X, 239; Ramazan Muslu, “Klasiklerimiz, Kütü'l-kulûb”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 10, Ankara 2003, s. 349-375; Hüseyin Certel, “Ebû Tâlib el-Mekkî Tasavvufî Yaşayış”, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 1993.

<sup>606</sup> Ebû Talib Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, (thk. Abdülhâfız Fergalî), Kâhire: Matba'atü'l-Envârî'l-Muhammediye, 1975.

<sup>607</sup> Ebû Abdurrahmân Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 115-118.

<sup>608</sup> Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. A. El-Atâ), s. 134-159 [(çev. S. Uludağ), s. 151-176]

<sup>609</sup> *Menâzil*, s. 70-71.

ve makâmların “muhabbet”te başlayıp bittiğini îmâ edecektir.”<sup>610</sup> Klasik dönem mutasavvıfları, “hâlin vehbî makâmın ise kesbî olduğu”nu belirtseler de bu, hâl ve makâm arasındaki mutlak bir durumu ifâde etmemektedir. Hâl ve makâm, iç içe olan ve birinin tekmîli diğerine doğru bir terâkkîyi doğuran mertebeler olarak telakkî olunmuştur. Nitekim, İbnü'l-Fârız ile çağdaş olan Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârifü'l-meârif*'te makamdaki kesbîliğin zâhir, vehbîliğin ise bâtın olduğunu; haldeki vehbîliğin zâhir kesbîliğin bâtın olduğunu ifâde etmektedir. Sühreverdî akabinde halleri, semâvî ve ulvî mevhîbeler, makâmı ise bu mevhîbelere giden ve götüren yollar olarak aktarır.<sup>611</sup> Meseleyi toparlarsak, haller ve makâmı sûfilerin tecrübe ve kâbiliyetlerine göre tasnîf ve tavsîf edilmiş, ancak sâlikin hakikat karşısındaki edilgenliği sebebiyle nihâî bir sınıflandırmaya gidilememiştir.

Nâblusî'ye kadar kavramsal bir yapıyla birlikte dönüşüme de uğrayan hâl ve makâmın neredeyse tamâmı *Tâiyye* şerhinde yer almaktadır. Nâblusî, kendinden önceki tasniflerde yer alan *şükür*, *sabır*, *vera'*, *tevekkül*, *yakîn*, *zühd*, *ihlâs* gibi pek çok makâmın bulunduğunu ifâde eder.<sup>612</sup> Ancak bu hâl ve makâmın hepsini tek tek açıklama gereği duymaz.

İbnü'l-Fârız, ilâhî hâkikatleri keşf ve müşâhede sonrasında nazmettiği<sup>613</sup> *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasîdesinden iktibasta bulunan müellifler veya şârihler, beyitlerde mündemiç yüksek irfânî mânâları ifâde etmişlerdir. Fakat İbnü'l-Fârız şârihleri, sûfî şâirin sülûkünü tavsîf ve tasnîf etmemiş, ekseriyetle *Dîvân*'da yer alan kasîdelerin dil bakımından anlaşılması için açıklamalarda bulunmuşlardır. İbn Arabî ekolü tâkipçilerinin şerhleri incelendiğinde, bu metinlerin sülûk ehlini irşad gayesiyle te'lif edilmiş bir üslûba sâhip olmadıkları görülecektir.

## II. et-TÂİYYETÜ'L-KÜBRÂ ŞERHİNDE SEYR U SÜLÛK

Seyr u sülûkün muhtevâsını, haller ve makâmı oluşturmaktadır. Nâblusî, *Tâiyye* şerhinde sülûk basamaklarını ifâde eden tasavvufî mertebeler hakkında bilgiler vermektedir. Söz konusu hâl veya makâmı, mutasavvıfların beyitleri ile açıklayan Nâblusî, *Menâzilü's-sâirin*'de ifâde edilen mertebelerin tamâmına yer verir. Ancak, *Tâiyye* beyitlerinde bu mertebelerin tamâmı yer almamaktadır.<sup>614</sup>

<sup>610</sup> M. Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Târihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv., SBE, 2013, s. 196; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa: Emin yay., 2008, s. 23.

<sup>611</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1983, s. 470. [في المقامات ظهر الكسب و] في المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب و ظهرت المواهب، فالأحوال مواهب علوية سماوية، والمقامات طرقها [بطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب و ظهرت المواهب، فالأحوال مواهب علوية سماوية، والمقامات طرقها [بطنت

<sup>612</sup> Vr. 137<sup>b</sup>.

<sup>613</sup> İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân* Dîbâcesin'de yer alan bilgilere göre sûfî şâir, gaybet hâli yaşadıktan sonra *Tâiyye*'den beyitler nazmetmiştir.

<sup>614</sup> Menâzil'de yer alan 100 mertebenin 72'si *Tâiyye* beyitlerinde yer almaktadır. *Tâiyye*'de yer alan

*Tâiyye* beyitlerinde sûfî şâirin sülûkünü, “fark”, “ittihad” ve “cem” merhaleleri olarak tasnîf etmek mümkün, ancak bu merhaleler durağan değildir. Yâni, *Tâiyye* beyitlerinde teselsülen yer almamaktadır. “Fark” merhalesi, sevgi merhalesidir. Bu merhalede sûfî şâir, Hakîkî Mâşuk’dan “tefrika” hâlinindedir. Ve, O’na karşı sevgisini dile getirmektedir. “İttihâd” merhalesi, Hakîkî Mâşuk ve kendisi arasındaki “vahdet” hâlidir. “Cem” merhalesinde ise sûfî şâir, vahdet hâlini bütün mevcûdat ile bir ve indimâc hâlinde vasfeder. Bu merhalede İbnü’l-Fârız, sevgi (الحب) ve özlem (الهمى) ile konuşmaz. “Mutlak Ben” [أنا] diliyle konuşur.<sup>615</sup> İbnü’l-Fârız’ın sûfî şiirindeki rûhî tecrübe, “ben” [أنا] ve “Zât”ın “tefrika” hâlidir.

İbnü’l-Fârız, kasîdesinin ilk 103 beyitinde “Hakîkî Mâşuk” (المحبوبة الحقيقية) ile “dedim” [قُلْتُ] ve “dedi ki” [قَالَتْ] ile başlayan beyitler, âdetâ karşılıklı hitap görünümündedir. Kasîde’de ilâhî aşk sebebiyle çekilen acı, elem ve ıztıraplar dile getirilirken, Hakîkî Mâşuk’un dilinden sevginin şartları, âşıklara/sâiklere beyân edilir. İbnü’l-Fârız seyr u sülûkü, kendinden önceki sûfiler gibi kavramların tertîb edilmesi şeklinde, didaktik bir üslûp yerine, derûnî mânâ ve edebî âhenk ile kelimelere yeni hassalar kazandırmıştır.

İbnü’l-Fârız kasîdelerinde, Hallâc-ı Mansûr beyitlerinde olduğu gibi “ben” kavramı mihverî bir konuma sâhiptir. *Tâiyye*’nin 218. beyitinde “ikimiz arasındaki hitap ‘te’ (تَـ/تِـ) si kaldırıldı”<sup>616</sup> derken, “fark” hâlinin nihâyetinin, benliğin kalkması ile gerçekleşeceğine işâret etmektedir. Kasîdede, “el-ene” [الأنى] ferdiyet ifâde eden “ben” [أنا] değil; cem’iyyet ifâde eden “ben”’dir. Bu ifâdenin el-Hallâc-ı Mansûr’un şiirlerinde görmek mümkündür. Bu bağlamda, Hallâc’dan sonra, hicrî 6-7. asırda “Mutlak Ben” lisânı ile beyitler nazmeden sûfî şâir, İbnü’l-Fârız’dır.<sup>617</sup> Buradaki Mutlak ben “âşık”ın kendi sıfatları yerine “mâşuk” olan Hak Teâlâ’nın sıfatlarına bürünmesidir. Nitekim, Cüneyd’e

72 merteye şu şekildedir: Birinci bâb: *Yakaza, Tevbe, İnâbe, Tezekkür, İ’tisâm, Riyâzet, Semâ’*; İkinci bâb: *Hüzn, Havf, İşfâk, İhbât, Zühâ, Verâ, Recâ, Rağbet*; Üçüncü bâb: *Hürmet, İhlâs, Tehzîb, İstikâmet*; Dördüncü bâb: *Sabır, Rızâ, Şükür, Sıdk, İsrâ, Hulk, Tevâzu’*; Fütüvvet, İnbişât; Beşinci bâb: *Kasd, Azm, İrâde, Yakîn, Üns, Zikir, Fakr, Gınâ, Murâd*; Altıncı bâb: *İhsân, İlim, Hikmet, Basîret, Firâset, İlham, Sekîne, Himmet*; Yedinci bâb: *Muhabbet, Gayret, Şevk, Vecd, Dehşet, Zevk*; Sekizinci bâb: *Lahz, Vakt, Sefâ, Sürûr, Sırr, Nefs, Gurbet, Gark, Gaybet*; Dokuzuncu bâb: *Hayât, Kabz, Bast, Sekr, Sahv, İttisâl*; Onuncu bâb: *Fenâ, Bekâ, Vücûd, Tecrid, Cem’, Tevhîd*.

<sup>615</sup> Bkz. Giuseppe Scattolin, *Teemmülât fi l-tasavvuf ve l-hivârü l-edyan*, Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyye, 2013, s. 406.

<sup>616</sup>

وَقَدْ رَفَعْتُ تَأْءِ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا  
وَقَدْ رَفَعْتُ عَنْ فِرْقَةِ الْفَرَقِ رَفْعِي  
“Aramızdaki muhâtab ‘te’ si kaldırıldı, onun ref’ hâli ehl-i tefrika fırkasından yükselmemi” (218. Beyit)

<sup>617</sup> İbnü’l-Fârız beyitlerinde “el-ene” kavramı üzerinde çalışmada bulunan Abbâs Yûsuf el-Haddâd, İbnü’l-Fârız’ın *Divân*’ında 1600 beyit bulunduğunu ve bu beyitlerin 1114’ünde mütekellim zamirinin kullanıldığını tespit etmiştir. Geniş izahlar için bkz. Abbas Yûsuf el-Haddâd, *el-ene fi l-ş-ş-ri s-sûfî İbni l-Fârız numûzen*, Lazkiye: Dâru’l-hivâr, 2. Baskı, 2009, s. 202-203.

muhabbetten sorulduğunda: “Muhibbin, kendi sıfatları yerine mahbûb olan Allah'ın sıfatlarına bürünmesidir” cevâbı hadîs-i kudsîde de işâret edilen: “Kulum beni sevdi mi onun görmesi ve işitmesi olurum” mânâsına uygundur. Âşığın, “Mâşuk”unun sıfatlarına bürünmesi Hallâc'ın en bilinen şu beyitleri ile ifâde edilir:<sup>618</sup>

نَحْنُ رُوحَانٌ حَلْنَا بَدَنًا

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا

وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ

“Ben sevdiğim kişiyim, sevdiğim kişi de ben; Biz, bir bedene giren iki rûh gibiyiz. Beni gördüğünde onu görürsün; O'nu gördüğünde beni”

Sühreverdî'ye göre bu beyit ile ifâde edilen “Allah'ın ahlâkı ile ahlâklarının” hadîsinin hakîkatidir. Öyle ki Allah, muhabbet câzibesini ile rûhunu cezbedtiği kimseye sıfatlarından ve ahlâkından bir hil'at giydirebilir.<sup>619</sup>

Tâiyye'nin ilk şârihi Fergânî, şerhin mukaddimesinde “vahdet” ve “sülûk” hakkındaki görüşlerini dört asıl<sup>620</sup> üzere özetlemiştir. Bu mukaddimede Fergânî, sülûkü üç bölüme ayırır: 1- Bidâyet (rücû seyri): Hayvânî tabiatın arzularından arınmaktır. “Bedenin tedbîr edilmesindeki seyr”in en önemli makâmı *tevbe* (bu makâmın içinde *yakaza*, *inâbe* ve *muhâsebe* bulunur), *i'tisâm* (Hakk'ın esmâ ve sıfâtıyla makâm-ı İslâm'da taalluk [تعلق], makâm-ı imanda tahalluk [تحلق] ve makâm-ı ihsânda tahakkuk [تحقق])'tur. *Tefekkür*, *tezekkür* ve *semâ* mertebelerini içerir, *riyâzet* (*firâr*, *mücâhede* bu kısımdan)dır. 2- Ebvâb: Zâhirden bâtına doğru seyr etmektir. Bu kısmın en önemli ilk üç makâmı *zühd* (*recâ*, *rağbet* ve *tebettül* mertebelerini içerir) *vera* (*kanâat* ve *takvâ* mertebelerini içerir) ve *hüzn* (*havf*, *işfâk*, *huşû* ve *ihbât* mertebelerini içerir). 3- Muâmelât: Önceki iki kısım bu makâmlarla tahakkuk edilir. *İhlâs* (*tehzîb* ve *istikâmet* makâmını içerir), *murâkabe* ve *tevfiz*.<sup>621</sup> Fergânî, Herevî'nin *Menâzil*'deki ilk üç bâbda yer alan mertebeleri aktarır ve: “Eğer sâlik bu üç kısımda yer alan dokuz mertebede nefsinden fenâ bulursa, onda (sâlikde) kesretin hükümleri örtülür ve vahdet zâhir olur”<sup>622</sup> demekle bu üç mertebeyi esas kabul eder. Fergânî, şerhin mukaddimesinde bu bilgilere yer verirken; *Tâiyye* beyitlerinden misaller vermez.

<sup>618</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 631.

<sup>619</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 632.

<sup>620</sup> Arapça şerhin mukaddimesindeki dört asıl şu şekildedir:

1. Asıl: Zât mertebesi, ilk taayyün ve ikinci taayyün, esmâ ve sıfât.
2. Asıl: Hazret-i Ceberrût: Âlem-i melekût ve Âlem-i ervâh.
3. Asıl: Âlem-i misal ve cisim mertebesi, Âdem'in meydana gelişi.
4. Asıl: İnsanın mertebeleri ve halleri, devirleri, seyr u sülûkün keyfiyeti.

<sup>621</sup> Fergânî, *age*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), I, s. 127-128.

<sup>622</sup> Fergânî, *age*, I, s. 130

*Dîvân Dîbâce'si* şerhinde Nâblusî, sülûkü “yay” metaforu ile açıklar. ثُمَّ دَنَا فَقَدَلَى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى “Sonra yaklaştı, dolayısıyla (ondan yana) sarkıverdi. Nitekim (aralarındaki mesâfe) iki yay kadar veya daha yakın oldu” (en-Necm; 53/8-9) âyetinin Rabbe yakınlık miktârı olduğunu belirtir. İki yayın bir araya getirilmesiyle her bir yayda bulunan iki uç, -iki yayda bulunan dört farklı uç- ve iki telin mukâvemeti ile bir dâire şekli ortaya çıkarır. “Muhammedî dâire” olarak isimlendirdiği bu dört taraf هو الأوَّلُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ “O; evel (başlangıcı olmayan ilk), âhir (sonu olmayan son), zâhir (her şeyde eseriyle belirgin) ve bâtın (hakîkati gizli tutulan)dır” (el-Hadîd; 57/3) âyetine binâen “evvel”, “âhir”, “zâhir” ve “bâtın” gibi dört sıfâtın Hak Teâla’da bir arada olmasına atıfta bulunarak îzâh eder.<sup>623</sup> Nâblusî, “kâbe kavseyn” âyetini kurbu’n-nevâfil (nâfilelerle yaklaşmak) hadîsi ile birlikte düşünür. “لا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ الْبَنَوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا” “Kulum bana nâfilelerle yaklaşmaya devam eder, nihâyet Ben onu severim. Onu sevince de işitmesi, görmesi, tutması ve yürümesi olurum.”<sup>624</sup> Buna göre, göz, kulak, el ve ayak tıpkı iki yayın dört ucu gibi “yakınlık” içindir.<sup>625</sup> İbnü’l-Fârız, söz konusu kutsî hadîse atıfta bulunur.<sup>626</sup> İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de pek çok kez bu hadîse yer vermiştir. Kelâbâzî, İbn Arabî ve Seyyid Şerîf Cürçânî “kurb, itâattir” demektedir.<sup>627</sup> Yâni “attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı” (el-Enfâl: 8/17) hitâbı, kulun hakîkatte kendini fâil olarak görmemesine itâattir. Bu kurb

İbnü’l-Fârız, sülûk hâlinde his ve nefis arasındaki irtibâta değinerek sâlikin dikkatli olması için uyarır. Gaflet uykusundan uyanmasını tembihler. Tedrîsin, sülûk için gerekli olup olmadığı husûsuna açıklık getirir:

تَنَبَّهْ لِتَقْلِ الْحَسَنِ لِلنَّفْسِ رَاغِبًا عَنِ الدَّرْسِ مَا أَبْذَتْ بُوْحَى الْبِدِيَّةِ

“Hissin nefse naklettiği şeyler için uyanık ol! Vahy bedîhidir, delîle, tedrise ihtiyaç duymaz” (419.b)

<sup>623</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye: 8285, vr. 5<sup>a</sup>; *Keşf*, 1972, s. 17.

<sup>624</sup> İbn Arabî, *Nûrlar Hazînesi*, (çev. Mehmet Demirci), İstanbul: iz yay., 2004, s. 158-160; bkz. Buhârî, *Rikâk*, 38; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, VI, İstanbul, 1982, s. 256. Ayrıca Mustafa Tahralı’nın bu hadîs-i kudî’nin tasavvufî referansları ile kapsayıcı açıklamaları için bkz. Mustafa Tahralı, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudî’nin Yorumu”, İbn Arabî, *Nûrlar Hazînesi*, s. 16-41.

<sup>625</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye: 8285, vr. 5<sup>a-b</sup>; *Keşf*, 1972, s. 18. Bursevî’nin kâbe kavseyne dâir zikrettiklerini, onun lisânî ile burada aktarmak gerekir: “Ve mâ-sivâ ikidir ki, taayyünât-ı cismâniyye-i zulmâniyye ve taayyünât-ı rûhâniyye-i nûrâniyyedir. Ve bu iki mertebe kâbe kavseynin zâhîridir. Ve bunun mâ-verâsında iki mertebe dahî vardır ki kâbe kavseynin bâtınıdır. Ve ol iki mertebe taayyünât-ı esmâ-i celâliyye ve taayyünât-ı esmâ-i cemâliyyedir... Ve “iki dâire” dedikleri bunlardır ki, biri kurb-i nevâfil ve biri kurb-i ferâizdir. Ve bunlar urûcen olan dâirelerdir. Ve nunüzülen dahî bunlardır, velâkin nüzûlün keyfiyyeti urûcun keyfiyyeti gibi değildir...” Bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü’n-netice*, (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), II, İstanbul: İnsan yay., 1997, s. 197.

<sup>626</sup> *Tâiyye*’nin 720-721. beyitlerinde İbnü’l-Fârız, “kurbu’n-nevâfil” hadîs-i kudîsine yer verir.

<sup>627</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf et-Taarruf*, (çev. S. Uludağ), İstanbul, 1979, s. 159.

Tedris yâni zâhirî öğretimle kayıtlı olan mânâların zıd bir delille nakzedilmesi mümkündür. Ancak keşf, ilham ve vahiy yoluyla idrâk edilene getirilen deliller, keşif sâhibinin şühûduna zarar vermez.<sup>628</sup> Bu tadrîs yâni öğretim, ilme'l-yakîn'dir. Nâblusî, bu tadrîs için Şeyh İsmâil el-Cebertî (ö. 806/1403)<sup>629</sup>'nin bâzı ihvân ve öğrencilerine ilham ve feyz için Muhyiddin İbn Arabî'nin kitaplarını tavsiye ettiğini şu şekilde aktarır: “Talebesi Şeyh'e; “*Efendim, ilâhî feyz kapılarının açılması için gerekenin, çokça sabretmek olduğunu görüyorum.*” Şeyh İsmâil ise talebesine şöyle der: “Sabretmek istersen eğer, Şeyhin bu kitaplarda zikrettikleri bunun içindir.” Ayrıca Şeyh Ahmed er-Rifâî, talebelerine “bu ilmi öğreniniz, çünkü zamânımızda Hakk'ın cezbeleri çok azdır” demektedir. Nâblusî'ye göre Ahmed er-Rifâî'nin “cezbelere” ile kasdettiği mânâ Hakk'a çekilenlerdir. “Meczûblar günümüzde azdır” demek de zamâne ehlinin Rahmânî nefhalara tâlib olmamasıdır.<sup>630</sup> Şeyhinin talebelerine olan tavsiyesini aktardıktan sonra Nâblusî, hakikat kitaplarından faydalanabilecek mürîdin sâhip olması gereken özellikleri ise şöyle sıralar: “Akıllı ve zekî olmak, anlayış sâhibi olmak, ayırt etme kabiliyetine ve güçlü bir îmâna sâhip olmak. Bu özelliklere sâhip olanlar, kitaplarımızda maksûd olunanı alabilirler”<sup>631</sup> demektedir ve şöyle devam etmektedir: “Muhakkiklere göre bu kitapları mütâlaa etmek, sâliklerin amellerinden daha değerlidir. Ehlullah meclisinde edeplenmek ise kitapları okumaktan daha değerlidir. Bununla berâber şeyhlere uymak gereklidir. Onları bulamadığında ise hakikat kitaplarını okuyup, bunların gerekleriyle amel etmek gerekir. Böylece maksadına ulaşır ve mâbûdunun bilgisini elde edersin.”<sup>632</sup>

Nâblusî, sülûkün dört merhalede gerçekleştiğini ise şu şekilde ifâde eder:

- 1- Halktan (nefsten) Hakk'a; “fark” makâmı,
- 2- Hak'tan Hakk'a; “cem” makâmı,
- 3- Hak'tan halka; ikinci fark makâmı,
- 4- Halktan halka; cem'ü'l-cem' makâmı.

Birinci sefer halktan Hakk'a “fenâ” ile; ikinci sefer Hak'tan Hakk'a “tahakkuk” ile; üçüncü sefer Hak'tan halka “esmâ ve sıfât mertebelerinde tenezzül ile”; dördüncü sefer halktan halka “kâmil mârifet” ile. <sup>633</sup> Mânevî seferi dört

<sup>628</sup> Ankaravî, s.303.

<sup>629</sup> Hayâtı için bkz. İrfan Gündüz, “Cebertî, İsmâil b. İbrâhim”, *DİA*, VII, s. 193.

<sup>630</sup> Vr. 200<sup>b</sup>-201<sup>a</sup>; Nâblusî, Şeyh Cebertî'nin talebelerine bu tavsiyesini başka eserlerinde de tekrarlar. Bkz. Abdülganî en-Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 172 vd. [*Gerçek Varlık*, (çev. Ekrem Demirli), s. 210.]

<sup>631</sup> Nâblusî, vr. 201<sup>a</sup>

<sup>632</sup> Vr. 201<sup>b</sup>

<sup>633</sup> Zâhiriyye: 8285, vr. 139<sup>a</sup> (209. beyit şerhi); 177<sup>b</sup>-178<sup>a-b</sup> (326-330. beyit şerhleri).

kısımda zikreden sûfiler, birinci seferi seyr-i ilallah olarak isimlendirirler ki bu, nefis mertebesinden vücûd-i hakîkî cânibine sefer etmektir. İkinci seferi seyr-i fillah olarak isimlendirirler ki bu, sıfâtullah ile muttasıf ve esmâullahla mütehakkık ve ahlâkullah ile mütehallik olmaktır. Beşerî sıfatları fânî ve muzmahîl bulmaktır. Sonra üçüncü sefer gelir ki bu seyr-i maallah şeklinde isimlendirilir. Her mertebede sâlikin Allah’la olan seyridir. Ve isneyniyyet (ikilik) şâibesinin külliyyetle kalkması ve Hazret-i Ahadiyyete terakkî kılmasıdır. Bu mertebeye “makâm-ı kâbe kavseyne ev ednâ” denir. Nihâyeti ise velâyetdir. Ondan sonra dördüncü sefer gelir ki buna, seyr-i anillah derler. Vahdetten kesret tarafına olan seyirdir. Tâlibleri tekmiî, sâlikleri terbiye için bu sefere “bekâ ba’de’l-fenâ”, “sahv ba’de’l mahv” ve “fark ba’de’l-cem” derler. Hak’tan halka istikâmet ve adâlet ile olan bu seferin nihâyeti, vahdeti kesrette kesreti vahdette görmektir.<sup>634</sup> Sûfilerin “seyr-i ilallah” ve “seyr-i fillah” mertebeleri Nâblusî’de birinci sefere tekâbül etmektedir. “Seyr-i maallah” ise Nâblusî’de ikinci sefer olan Hak’tan Hakk’a mertebesidir. Nâblusî’nin üçüncü seferi olan Hak’tan halk’a olan seyr ise “seyr-i anillah”tır. Nâblusî “halktan halka” olan sefer, kâmil mârifet iledir demektir. Bu aslında “seyr-i anillah” ile ifâde edilen mertebeden sonradır. Yâni, tâlipleri tekmiî ve sâlikleri terbiye eden mürşîdin halktan halka olan seferinde, kesreti vahdette vahdeti kesrette müşâhede eder ve cem’ü’l cem’ makâmında bulunur. Nâblusî’nin bu dördüncü seferi, “seyr-i anillah”ın nihâyetinde hâsıl olan mertebedir.

*Tâiyye* beyitlerinde, İbnü’l-Fârız’ın bu mertebeler arasındaki seyri tâkip edilebilir. Misal olarak *Tâiyye*’nin 153. beyiti cem’ makâmına işâret emektedir:

كَأَنَّا مُصَلٍّ وَاحِدٌ سَاجِدٌ إِلَى      حَقِيقَتِهِ بِالْجَمْعِ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ

“İkimiz bir (vâhid) olarak namaz kılar; her secdede cem’ ile hakîkate secde edeniz.” (*Tâiyye*: 153. beyit)

Nâblusî’nin yukarıdaki dört tasnifinde yer alan *fark*, *cem’*, *ikinci fark* ve *cem’ü’l-cem’* mertebeleri *Tâiyye* beyitlerinde teselsülen yer almamaktadır. Ancak dikkatli bir okuma ile bu mertebelerin tâkîbi mümkündür.

İbnü’l-Fârız araştırmacıları (Nicholson, Scattolin, Homerin gibi), *Tâiyye* beyitlerindeki zamirlere ve konulara göre kasîdeyi taksîm etmişlerdir. Bu taksimleri inceledikten sonra beyitleri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

- 1- Sûfî Şâirin Hakîkî Mâşûk’a İştîyâkı, (1-83)
- 2- Hakîkî Mâşûk’un Hitâbı, (84-102)
- 3- Aşktaki sadâkatın İfâdesi, (103-175)

<sup>634</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s. 102.

- 4- Sâlike Tavsiyeler, (175-285)
- 5- “Tevhîd” İlminde Yaşadığı Yüksek Haller, (286-333)
- 6- Zıt Hallerin Uyumu, ( 334-440)
- 7- “Ben”liğinin Varlıkta En Yüksek Kutup Olması (441-503)
- 8- İbnü'l-Fârız'ın Zâtında, Esmâ, Sıfât ve Efâlin Tek Hakikat Olması (504-588)
- 9- Tayy-ı Zamân ve Tayy-ı Mekân (589-650)
- 10- İzahlar ve Misaller (651-731)
- 11- İnsanlık Târihinde Yer Alan Dinlerdeki “Tek Hakikat” (732-761)

İbn Fârız, *Tâiyye*'sini Arap şiirindeki on altı bahirdan biri olan ve kasîde türünde sıkça kullanılan, “el-bahru't-tavîl” البحر الطويل ile nazmetmiştir. Kasîde'nin vezni şu şekildedir: *fe û lun, me fâ î lun, fe û lun, me fâ î lun*.

Nâblusî, kısa bir mukaddime ve uzunca şerhettiği Dîbâce'den sonra *Dîvân*'ı şerhetmeye başlamaktadır.

## A. Sûfî Şâirin “Hakîkî Mâşûk”a İştîyâkı (1-83. Beyit)

### 1. İlâhî Aşk Şarabı

Mutasavvıflar ilâhî aşkı, gaybet hâlini terkten sonra, herkesin anlayacağı bir tarzda anlatmak için birtakım benzetmeler yapmış ve duyular âleminden misaller vermişlerdir. Bunlardan en önemlileri kadın, pervâne-mum-ateş, gül-bülbül ve şarap gibi misallerdir. Mutavassıflar konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkı ve gazelleri ilâhî aşka uygulamıştır. “Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kasîde ve mesnevîlerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoş giden yanları, hâl ve hareketleri sembolik ve mecâzî anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır.”<sup>635</sup> Şarabın (mey, bâde) insanı kendinden geçiren ve aklı baştan alan özelliği sebebiyle, aşktan bahseden sûfî şâirler kadeh, sâkî ve meyhâne gibi şarapla ilgili kavramlar üzerinden beyitlerini nazmetmiştir. İbnü'l-Fârız'ın şaraptan bahsettiği, *Kasîde-i-Hamriyye*, “Hamriyyât” literatürü içinde en çok şerhedilen kasîdedir.

Mutasavvıfların şarap ve mey ile kasdettikleri, mârifetullah, tecellî-i Rabbânî ve aşkullahtır.<sup>636</sup> Kuvvetli bir vâridin te'sîriyle his ve şuur hâminden gaybet hâline

<sup>635</sup> Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, s. 14.

<sup>636</sup> “Sûfîler zümresinden bir tâîfeye göre Hak Teâlâ'ya âşık olmak câizdir ama Hak Teâlâ'dan aşk câiz değildir. Çünkü kulun sevgilisine ulaşmasına engel olan mânîler var ama Allah'ın kuluna sevdiği şeye vâsıl olması için bir mânî yoktur.” Bkz. Hücvîrî, *age*, s. 450.

geçmek, şarâbın insan üzerindeki te'sîrine benzetilmiştir. Şarabı sunan (sâkî), velî veya Hak; meyhâne ise mânâ şarabıyla mest olunan meclislere benzetilmiştir.<sup>637</sup> Sûfilerin bir kısmı “sevende sevgiden hâsıl olan sarhoşluğun bulunması şarttır. Böyle olmazsa onun sevgisi hakîkî değildir” demektedirler. Bu mânâda sevgi iki kısımda zikdedilir. Genel ve özel sevgi. Genel anlamdaki sevgi, emirleri yerine getirmek olarak açıklanmıştır. Özel mânâdaki sevgi ise, rûhun Hak Teâlâ'yı yakînen bilmesinden doğan bir zât sevgisidir. “Allah dilediğini kendine seçer” (eş-Şûra, 42; 13) âyeti, sevilenlerin seçilmesinin kesbî olmadığı açıkça ifâde etmiştir.<sup>638</sup>

Sûfiler, tâattaki halâvete, kerâmetteki lezzete ve ünsteki rahata şûrb (içmek) adını vermişlerdir. Zevk (tatmak ) ise şûrb gibi değildir. Şûrb rahat olan hususlarda, zevk ise meşakkat ve rahatta olan hususlarda kullanılır.<sup>639</sup> “Zevk ve şûrb” kavramları ile tecellî meyvelerinden, keşif netîcelerinden ve vâridâtın te'sîri ile âniden gelen hallerden olmak üzere içlerine doğan hususları anlatırlar. Bunlardan ilkinî zevk (tatma), sonrakini şûrb (içme ), en sonrakini ise reyy (kanma) olarak ifâde ederler. Zevk sâhibi mütesâkir (yarı sarhoş); şûrb sâhibi tam mesttir. Reyy sâhibi ise sahv hâlinindedir.<sup>640</sup> Sekr ve sahv hâli, “zevk ve şîrb” hâlinen sonra gelir.<sup>641</sup>

Tasavvuf târihinde h. 3-4. asırda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/875) ve tâkipçileri “sekr” hâlini öncelemeleri; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 392/1002)<sup>642</sup> ve tâkipçileri ise sahv hâlini üstün tutmaları ile temâyüz etmişlerdir. Sekr, “sahv” ve “mahv” kavramı ile birlikte tanımlanmıştır.<sup>643</sup> Hücûvî'ye göre, “sekr hâlinin kemâlî,

<sup>637</sup> Tasavvufî metinler arasında bu minvalde pek çok metin ile karşılaşmak mümkündür. Ken'an Rifâî'nin ilgili metni şu şekildedir: “Ermişler, bu şaraptan içebilmiş olanlardır. Onlar, içlerindeki aşk şarâbını, gün olur, söz kadehlerine koyar ve bu şaraptan içmeğe kâbiliyetli olan, aşk ehli kimselere sunarlar. Erenlere yaklaşan aşka kâbiliyetli bu insanların, kendilerine sunulan söz ve mânâ şarabıyla mest olarak o içki sunan velinin meyhânesine, yâni dergâhına koşmaları bundandır.” Bkz. Rifâî, s. 5.

<sup>638</sup> Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif*, s. 627-628.

<sup>639</sup> Hücûvî, s. 542-543.

<sup>640</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (thk. Abdülkerîm el-Atâ), s. 148 vd. [(çev. S. Uludağ), s. 166.] Ayrıca, “zevk” ve “şîrb” kavramı için bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, s. 317-318. [(çev. H. Kâmil Yılmaz), s. 436]; İbnü'l-Fârız *Tâîyye*'de “zevk” kelimesini 423. beyitte, “şîrb” kelimesini ise 2 ve 761. beyitlerde kullanır.

<sup>641</sup> Kuşeyrî, s. 148 [ s. 166.]

<sup>642</sup> Hayâtı ve görüşleri için bkz. Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, VIII, s. 120-121; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1970.

<sup>643</sup> İsmâil Hakkı Bursevî'nin ilgili kavramları özetleyen anlatımıyla: “Sahv diye, akvây-ı vârid ile ba'de'l-gayba ihsâsa rücû'a derler. Ve sekr, vârid-i kavî sebebiyle gaybetten ibârettir. Ve mahv, ev-sâf-ı âdeti ref'den ibârettir. Ba'zılar dedi ki, illeti izâleden ibârettir. Ve ba'zıları dahi dedi ki, mahv şol şeydir ki Hak onu setr eyleye.” Bkz. *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 695.

sahvdir.”<sup>644</sup> İbnü'l Arabî, “sûfilerin sekr hâlinin tanımına “güçlü vâridi” dâhil ettikleri gibi sahvin da, güçlü bir vârid ile gerçekleştiğini belirttiklerini” aktarır.<sup>645</sup>

Nâblusî, ebrâr ve mukarrabînin içtiği şarâbı tasvîr ederken, “mukarrebler Hazerâtü'l-Gaybî'l-Hak'dan tesnîm içer; ebrârın şarâbı ise karışıktır”. Allah Teâlâ: “Ebrâr, kâfûr katılmış bir kadehten içerler” (el-İnsân, 76/5) buyurur. Mukarreblerin şarâbı olan “tesnîm”de karışım bulunmamaktadır. Ebrâr, tesnîm şarâbını saf olarak içemezler.<sup>646</sup> Aşk şarâbını tadan sûfiler, sekr ve sahv kavramlarıyla bulundukları hâli şiir ile ifâde etmeye çalışmışlardır. İlâhî cemâli temâşa hâlindeki sekri anlatmak için şu beyitlerin okunduğu belirtilir:

فصحوك من لفظي هو الوصل كله وسرك من لحظي يبيح لك الشربا

“*Hitâbımı dinlerken sahv hâlinde olman vuslatın ta kendisidir. Beni temâşa ederken sekr hâline geçmen, sana (aşk) şarâbını mübah kılmakta.*”<sup>647</sup>

Hakîkî Mâşûk'u tamâmen müennes kelimelerle tâzim eden İbnü'l-Fârız, kasîdenin ilk 6 beyitinde, “hakikat şarâbı”ndan bahsetmektedir. Şarap, ilâhî mânâlardan kinâyedir.<sup>648</sup> Nâblusî, *kâse*, *kadeh*, *şarap*, *hân*, *sâkî*, *rakîb* gibi “ilâhî aşk”ın sembollerinin yer aldığı beyitleri, âyet ve hadîsler bağlamında açıklar. İlk altı beyite göre, hakikat şarabının sâkîsi Hak Teâlâ'dır. Şarap ise tecellî-i Rabbânîdir.

وَكَأْسِي حُمِيًّا مَنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتِ

سَقَتْنِي حُمِيًّا رَاحَةً مُقَلَّتِي

“Gözümün eli (=yanak)<sup>649</sup> aşkın alevli şarâbını içirdi; Kâsem ise güzellikleri aşan O'nun yüzüydü” (Tâiyye; 1)

سَقَتْنِي [gözümün eli] ifâdesi her ne kadar سَقَتْنِي fiilinin fâili olsa da, ilâhî muhabbet şarâbının sâkîsi, Hak Teâlâ'dır: وسقاهم ربهم شرابا طهورا “Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.” (el-İnsân: 76/21) Nâblusî, “sâkinin eli Hak'dır” diyerek bunu kurbu'n-nevâfil hadîsi ile bunu îzah eder.<sup>650</sup> “Kullarımı bana en çok yaklaştıran şey, kendilerine farz kıldığım ve sevdiğim amelleri yerine

<sup>644</sup> Hücvîrî, *age.*, s. 297.

<sup>645</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, s. 262 [IX, s. 378.]

<sup>646</sup> Vr. 153<sup>b</sup>; 227<sup>a</sup>; Ayrıca bkz. Serrâc, *Lüma'*, s. 76-77 [(çev. H. Kâmil Yılmaz), 2012, s. 88.].

<sup>647</sup> Kuşeyrî, s. 148 [s. 165.]

<sup>648</sup> Vr. 203<sup>a</sup>; İlâhî aşk şarâbı, âb-ı hayâtâ benzetilir. Bu şekilde şarapta bulunan kırmızılık (= ateş; aşk, harâret, iştîyak) ile sıvı oluş (= su: sükûn, teskin, vuslat) arasındaki tezâda işâret edilir. Bkz. Âmil Çelebioğlu, “Âb-ı Hayât”, *DÎA*, I, s. 3.

<sup>649</sup> Gözyaşların yanaklardan süzülmesi sebebiyle yanak, gözün eli [رَاحَةُ الْمُظَلَّةِ] şeklinde teşbih edilmiştir.

<sup>650</sup> Vr. 95<sup>a</sup>; “Hakîkatte aşk, âşık, mâşuk O'dur ve hattâ mey-i aşkı âşıklara, Leylâlara ve Mecnûnlara sunan sâkî de O'dur.” Niyâzî-i Mısırî bu duruma işâreten şöyle buyurmuşlardır:

*Kendi sunar dolu peymâneler âşıklara*

getirmeleridir. Kulum bana, ben kendisini sevinceye kadar nâfile ibâdetlerle yaklaştırmaya devâm eder. Ben onu sevince, artık onun kendisiyle duyması, görmesi, tutması ve yürümesi olurum”<sup>651</sup> Sâlikin eriştiği mertebede Rab, onun tutması olur ve ilâhî aşk şarâbını sâlike içirir.

Nâblusî, “güzellikleri aşan” ifâdesini iki kavramla açıklar: Hüsn ve Cemâl. Cemâl’in cevher, hüsnün ise araz olduğunu belirtir, *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ* “Yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratan” (es-Secde: 32/7) âyetini delil göstererek âlemdeki bütün güzellikleri “Cemâl”den bir eser bir iz olan, “hüsn” kavramı ile ilişkilendirir. Cemâl, vech-i ilâhîdir. *فَأَيْنَمَا تُولُو فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ* “Nereye yönelseniz, Allah’ın vechi oradadır” (el-Bakara: 2/115), *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* “O’nun vechi dışında her şey fânîdir” (el-Kasas: 28/88) âyetlerindeki “vech”, Zât’dır.<sup>652</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onun üzerindeki her şey fânîdir, sâdece Celâl ve ikram sâhibi Rabbinin vechi bâkîdir.” (er-Rahmân:55/ 26) Beyzâvî şöyle demektedir: “Rabbinin vechi, yâni O’nun zâtı bâkîdir. Mevcutların vecihleri tahlil edilse ve incelense, Allah’ın vechi, yâni O’nun cihetini tâkip eden vecih dışında bütün mevcûtların fânî oldukları görüldü.”<sup>653</sup> *Sahîh-i Buhârî*’de Hz. Peygamber’den şöyle bir hadîs rivâyet edilir: “Arabın söylediği sözlerin en doğrusu şâir Lebîd<sup>654</sup>’in şu mısırâdır: *Dikkat ediniz, Allah’ın dışındaki her şey bâtıldır.*”<sup>655</sup> Nâbusî “el-Vücûd” kavramını açıklarken sıklıkla Lebîd’in bu beyitine atıfta bulunur.

*Tâiyye* beyitleri zaman zaman birbirini şerhretmektedir. “Cemâl” ve “hüsn” arasındaki bağı, sarîh bir şekilde göstermesi bakımından 242. beyit buna misaldir:

مُعَارَ لَهُ أَوْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَاهَا

“Her güzelin güzelliği, O’nun Cemâl’inden ödünç alınmadır; beşerî letâfetlerin hepsi güzeldir” (242. b)

*Bir kez elinden nûş eden olur ebed mestânesi.*

Bkz. Pir Muhammed Nûr Arabî Hazretleri, *Mısırî Niyâzî Dîvânı ve Şerhi*, Ankara, 1974, s. 291.

<sup>651</sup> İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi*, s. 158-160; Buhârî, “Rekâik”, 38.

<sup>652</sup> Zâhiriyye, vr. 95<sup>a-b</sup>.

<sup>653</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *el-Vücûdü’l-Hak*, s.99 [*Gerçek Varlık*, (çev. Ekrem Demirli), s. 120. ]

<sup>654</sup> Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca’fer el-Âmirî el-Ca’ferî (ö. 40 veya 41/660 veya 661), Câhiliye devrinde de yaşamış olan (muhadram) muallaka sâhibi şâir için İbn Sa’d, İbn Kuteybe ve İbn Hallikân gibi müellifler Lebîd’in müslüman olduktan sonra şiir nazmetmediği kaydedilse de Hz. Peygamber, Lebîd’in, “İyi biliniz ki Allah’tan başka her şey bâtıldır, her nimet de şüphesiz zevâle mahkûmdur” beytini takdir ederek, “Hiçbir şâirin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmadı” demiştir. Bkz. Süleyman Tülüçü, “Lebîd b. Rebîa”, *DLA*, XXVII, s. 121-122; Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabia el-Âmirî ve Dîvânı*, Ankara: Araştırma yay., 2007.

<sup>655</sup> Vr. 95<sup>b</sup>, 157<sup>a</sup>, 171<sup>a</sup>, 275<sup>b</sup>, 280<sup>b</sup>, 284<sup>a</sup>; Buhârî, *Menâkıbu’l-esrâr*, 26; Hücvîrî, s. 550.

Cemâl ve hüsnâ dâir izahları 241-253. beyitlerde misallerle açıklayan İbnü'l-Fâriz, dünyadaki güzelliklerin Hak Teâlâ'nın cemâlinden ödünç alındığını ve her ödünç şeyin mutlaka ödünç alandan ödünç verene geri döneceğini belirtir.<sup>656</sup> “Cemâl”, aklî ve hissî sûretlerin tamâmından mücerred, gaybden kâinâtın sûretlerinde tecellîlerle zuhûr eden “el-Vücûdü'l-Hak”tan kinâyedir.<sup>657</sup> Ekâbir-i evliyâ “cemâl”i iki kısımda anlatmışlardır: 1- Cemâl-i mutlak; 2- Cemâl-i mukayyed. Cemâl-i mutlak “min haysü hiye hiye” olması itibârıyla vahdet-i zâtîdir. Mutlak cemâlî ârif, fenâ-fî'llah ve bekâ-bi'llâh hâlinde müşâhede eder. Cemâl-i mukayyed ise, “Hakîkî Mâşûk”un mazhâr ve tecellîlerle eşyâ aynasında, nûrların müşâhede edilmesidir.<sup>658</sup> İbnü'l-Fâriz, “fe” kâfiyeli kasîdesinde hüsnün tavsîfiyle cemâlî evsâfının hâsıl olamayacağını beyân buyurur:

وَعَلَى تَقْنِنٍ وَاصِفِيهِ بِحُسْنِهِ      يَفْنَى الزَّمَانُ وَفِيهِ مَا لَمْ يُوصَفِ

“Onun hüsnünü vasfedenler ne derece izhâr-ı fûnûn ederlerse etsinler, zaman tükenir, yine evsâf-ı cemâlini hakkıyla edâ edememiş olurlar.” (Fâiyye, 43.b)<sup>659</sup>

Tâiyye'nin ilk beyitleri, ilâhî aşk şarâbı ve bunun te'sîrinde bulunan sâlikin hallerini tasvîr etmesi bakımından dikkat çekicidir.

وَبِالْحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ      شَمَائِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي نَشَوِي

“Kadehimden yüz çevirdim, neşvem şaraptan değil onun şemâilinden, esmâ ve sıfatındandır.” (3.b)

فَفِي حَانَ سُكْرِي حَانَ سُكْرِي لِفَتْنَةٍ      هِمَّ مَّ لِي كُنْمِي الْهَوَى مَعَ شُهُرِي

“Hânda sarhoş olduğum vakit şükrettim; Şükrüm, birlikte sarhoş olduğum fetâdan şühûdumu gizlemem sebebiyledir” (4.b)

Kâse, şarapla dolu kadehtir. “Kadehlerden yüz çevirdim” ifâdesi ile nefsânî olan her şeyden uzaklaşma beyân edilmektedir. Nâblusî, gözün en siyah kısmı olan gözbebeği anlamına gelen el-hadak [الْحَدَقْ] kelimesinin kâinattaki kötülüklerden kinâye olduğunu belirtir. “Hân” (meyhâne) ise ilâhî zikir meclisinden kinâyedir. Nâblusî, “han”da bulunan fütüvvet<sup>660</sup> sâhibi kimselerin ise meşâyih-ı ârifin (ârif

<sup>656</sup> Vr. 146<sup>a</sup>-149<sup>a</sup>.

<sup>657</sup> Zâhiriyye, vr. 105<sup>b</sup>.

<sup>658</sup> Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), (2. Baskı), İstanbul: İnsan, 2013, s. 372.

<sup>659</sup> *Dîvân*, (thk. G. Scattolin), s. 180; Bedreddin el-Bürîni ve Abdulganî en-Nâblusî, *Şerhu Dîvânî İbnil-Fâriz*, cem: Ruşeyd b. Gâlib, Beyrut: Darul-kutubil-ilmiyye, 2003, I, 307. Tercüme, son dönem sûfîlerinden Ali Salâhaddin Yigitoğlu'na (1877-1939) âittir. Bk. *el-Menhelul-fâiz fî tercemeti Divâm İbnil-Fâriz*, Millî Kütüphanesi, Adnan Ötügen İl Halk Ktp., no: 1088, s. 177.

<sup>660</sup> “Aslında fetâdandır. Şâb ve doru ma'nâsınadır ki Türkîde tâze yiğit demektir. Velâkin şâbda fütüvvet

şeyhler) olduğunu ifâde eder.<sup>661</sup> Nâblusî'ye göre *şükür*, *sabır*, *tevekkül* ve *zühhd*, “kalbî” amellerdendir.<sup>662</sup> Nâblusî'nin “güzel senâ (övmek) etmek”<sup>663</sup> şeklinde açıkladığı şükürün üç mânâsı bulunur: Nîmeti bilmek; nîmeti kabûl etmek; nîmeti övmek.<sup>664</sup> Nâblusî beyitlerde yer alan “şükür” kavramını *zühhd*, *takva*, *verâ*, *sabır* ve *rızâ* gibi kavramlarla irtibatlandırarak kendisinden önceki metinlerinde geçen vurgulara, kendi anlatımı içerisinde yer vermiştir. İbnü'l-Fârız, “kadehlerden yüz çevirdim” ifâdesi ile sülûkün başlangıcı olan “tevbe”ye işâret etmiş olmalıdır.

İbnü'l-Fârız'ın “birlikte sarhoş olduklarımdan hâlimi gizledim” ifâdesini açıklarken Nâblusî, sekr hâlinin galebesiyle aklın bulunduğu durumu şu şekilde ifâde eder: “Akıl, varlığın kendisine bağlı olduğu Hakk'ın varlığını müşâhede edip, kendisine, mâkûl ve mahsûs bütün eşyâya dâir iddiasından vazgeçerse, -şâyet müşâhede sâdık ise- kendisinden habersiz kalır. Bu durumda şer'î teklîf ve yükümlülükler düşer. Çünkü bu durumda akıl karmakarışık, düşünce darmadağın hâle gelmiş ve söz konusu hakikat kendisine açılmıştır. İşte bu, cezbe ehlinin hâlidir.” Nâblusî, İbn Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin 44. Bölümünden “bâbü'l-behâil”den bâzı bilgiler aktararak şöyle devam eder: “Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ “İnsanların sarhoş olduklarını görürsün, onlar ise sarhoş değillerdir” (el-Hacc: 22/2) Allah'ın bir topluluğu vardır ki onların akılları, Hakk'ın kendilerini Kitâbından ve Rasûlünün lisânı üzere şerîata göre sorumlu tuttuğu amelleri işlemekten perdelenmiştir.”<sup>665</sup>

وَلَمَّا انْقَضَىٰ صَحْوِي تَقَاصَيْتُ وَصْلَهَا      وَمَا يَغْشَىٰ فِي بَسْطِهَا قَبْضُ خَشْيَةٍ

“Ayıklığım (=sahv) son bulduğunda, O'nunla vuslatı talep ettim, O'na karşı gösterdiğim cesâretimde, korkunun (=haşyet) sıkıntısı (=kabz) bile yoktu” ( 5. b)

ve şecâat olup sehâ ve kerem dahi sehâvetten olmakla fütüvveti sehâ ve keremde isti'mâl eyledirler. Ve sehâ şecâatten olduğu budur ki mâl candandır. Pes her kim ki bezl-i mâla şecî' ola, bezl-i câna dahi şecî' olur. Sonra erbâb-ı hakikat fütüvveti halkı kendi nefsi üzerine îsâr ve ihtiyârda isti'mâl eylediler. Gerek dünyâ ile îsâr olsun ve gerek âhiret ile îsâr olsun...” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 859. Fütüvvet kavramı, XIII. yüzyıldan itibaren içtimâî, iktisadî ve siyasî yapılanmaya dönüşmüş sosyal bir tavır olarak müslüman kültürde yer edinmiştir. Bu tür tezahürler için bkz. Abdülaziz Muhammed, *el-Fütüvve fi'l-mefhûmi'l-İslâmî –Dirâse fi ahlâki'l-İslâmiyye–*, İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 1998; Abdülba-ki Gölpinarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar, 2011. Fütüvvete dâir ilk dönem eserler için bkz. Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvvve*, (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1977; Herevî'nin *Kitâbü'l-fütüvvve* isimli eseri üzerine Sezâî Küçük tarafından “Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Kitâbü'l-Fütüvvvesi” adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmış (M.Ü. SBE, 1993), Küçük, bu tezini daha sonra makâle olarak yayınlamıştır: “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufi Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-Fütüvvve”, *Sakarya Ü. İFD*, 2 (2000), s. 137-166.

<sup>661</sup> Zâhiriyye, vr. 95<sup>b</sup>-96<sup>a</sup>.

<sup>662</sup> Vr. 210<sup>b</sup>.

<sup>663</sup> Vr. 96<sup>a</sup>.

<sup>664</sup> *Menâzil*, s. 100.

<sup>665</sup> Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 178 [s. 216-217]

Nâblusî, sekr ve sahv hâlini, es-sekri'z-zâtî [السكر الذاتي] ve es-sahvü'l-mîsâkî [الصحو الميثاقى] gibi iki kavram ile açıklar: “es-sahvü'l-mîsâkî”, “elest bezmî”nde Rabbin “فإنهم ما قالوا بلى» (el-A'râf: 7/172) “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye rûhları kendine şâhit tutması, onların da: “Evet Rabbimizsin”, demeleridir.” Bu hitapda sahv hâlinde bulunanlar, “belâ”(belâ=evet) dedikleri vakit sahv (farkında olma) hâlinde değil, “es-sekrü'z-zâtî” hâlinde dirler. İlâhî esmâ ve Rabbânî sıfâtın yayılması [سريان] sonrasında hâsıl olan “es-sekrü'z-zâtî”, “es-sahvü'l-mîsâkî”den sonradır. Nâblusî, “sahv-ı esmâî” ve “sahv-ı sıfâtî”den sonra “es-sahvü'd-dünyevî”yi zikretmektedir.<sup>666</sup> İbnü'l-Fârız'ın sıklıkla kullandığı “ifâkat”<sup>667</sup> kelimesini aşkın başlangıcı, sekr hâlinde önceki veya sonraki hâl, yâni sahv anlamında kullanır.<sup>668</sup> Kabz, sahvı; bast ise sekri gerektirir.<sup>669</sup> Kuşeyrî, sekrin gaybet hâlinde daha fazla ve kuvvetli bir hâl olduğunu düşünür. Çünkü sekr sâhibi sekr hâlinde tam ve mükemmel bir mertebede olmadığı zaman bast hâlinde bulunur.<sup>670</sup>

## 2. Aşk Yolunda Çekilen Acılar ve Sevginin İfâdesi (7-83. Beyit)

Nâblusî'ye göre İbnü'l-Fârız'ın Tâiyye beyitlerinde sıklıkla yer verdiği “muhabbet”, daha önce de belirttiğimiz gibi sûfî şâirin tarîkatıdır. Muhabbet yolunda ilerleyen sâlik, İbnü'l-Fârız'ın beyitlerini tâkip ederek Hakîkî Mâşûk'a vâsıl olabilir. Muhabbet iki yönlüdür: يُجِبُّهُمْ وَيُجِيبُونَهُ “O onları sever, onlar da O'nu severler” (el-Mâide: 5/54)<sup>671</sup> Kuşeyrî, “muhabbet, sevenin sıfatları ile mahvolması ve mahbûbu zâtı ile ispat etmesidir” demiştir. Âşık (muhib), kendisine âit bütün vasıflardan ziyâde mâşukta (mahbûb) helâk olma şeklinde vasfedilir. Âşık, Hakk'ın zâtını ispat ve kabûl eder.<sup>672</sup>

Zât-ı mahbûbe'ye hitap, 7. beyit ile başlamaktadır. فَقُلْتُ (Dedim ki) ile başlayan beyit, 83. beyite kadar devam eder. 7-83. beyitlerde Hakîkî Mâşûk'a duyulan özlem ve iştiyâk ifâde edilir. İbnü'l-Fârız, 7-16. beyitlerde içinde bulunduğu aşk ve iştiyâk hâlinde doğan acılar ve peygamberlerin yaşadığı sıkıntılardan bahseder. Nûh tûfânı, İbrâhim peygamberin ateşi, Yâkûb'un iştiyâkı ve Eyyüb'ün elemelerini, muhabbet ve aşk yolunda yaşanan acılarla mukâyese eder. Buna göre, enbiyânın yaşadığı sıkıntılar, sonlu olan âlemdeki maddî elemelerdir. “İlâhî aşk” yolundaki elemeler ise, Sonsuz olana karşı duyulan aşktır. Bu sebeple kutsaldır ve dünyevî elemelerden daha acı vericidir.

<sup>666</sup> Zâhiriyye, vr. 96<sup>a</sup>.

<sup>667</sup> İfâkat: “Hastalıktan kalkma, sağlığına kavuşma, iyileşme.” Bkz. İlhan Ayverdi, *age*, II, s. 1354.

<sup>668</sup> Zâhiriyye, vr. 97<sup>b</sup>.

<sup>669</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s.461.

<sup>670</sup> Kuşeyrî, 147 [s. 164.]

<sup>671</sup> Zâhiriyye, vr. 107<sup>a</sup>.

<sup>672</sup> Hücvîrî, s. 451; Kuşeyrî, 482 [s. 405-406.]

أَرَاكَ بِمَا لِي نَظَرَةَ الْمُتَلَقِّتِ

هِيَ قَبْلَ يُفْنِي أَحِبُّ مَنِي بَقِيَّةً

“Aşk, benden geri kalanımı yok etmeden önce müteleffit (yüz çeviren) bakışını hibe kıl” (8. beyit)

Nâblusî, sufi şâirin Hakîkî Mâşûk’u görme talebini rü’yetin şartı ile açıklar. Görmenin şartı, gören ve görülenin bulunmasıdır. Şâyet gören, fenâ makâmındaysa görülen, gören ve görme kalmaz.<sup>673</sup> Ankaravî, sûfî şâirin görme talebini bu âlemdeki görmeden ziyâde, akıl ve rûhun varlığıyla birlikte istîdât gözüne uygun görme olabileceğini düşünür.<sup>674</sup> Sûfî şâir, “şâyet görmekle değilse bile” Mûsâ peygambere Hak Teâla’nın “لن تراني” (beni göremezsın) hitâbına karşılık, “işitmeme lütufta bulun” demektedir:

أَرَاكَ فَمِنْ قَبْلِي لِعَيْرِي لَدَّتْ

وَمَنِّي عَلَى سَمْعِي بِ”لَنْ” إِنْ مَنَعَتْ أَنْ

“Eğer benim seni görmemi yasaklamışsan, “len terânî” demek sûretiyle senin hitâbını işitmeme lütufta bulun, zîrâ benden önce “len” kelimesi, Mûsâ’ya lezzet verdi” (9. beyit)

Ehl-i sünnet, mükellefiyetler âlemi olan bu dünyâda sem‘ in basardan (duymanın görmeden) üstün olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca bütün şer‘î hükümler de sem‘ yâni işitme üzerine binâ kılınmıştır. Bütün peygamberler önce insanlara hitâb etmiş ve Allah’ın kelâmını tebliğ etmişlerdir. Onları dinleyip îman etmişler ve sonra (göze hitâb eden) mucizeler göstermişlerdir.<sup>675</sup> Hak Teâla’yı sevmemizin ilkesi, görmek değil duymaktır. Amâ cevherindeyken Hakk’ın “ol” sözü ile sûretler meydana gelmiştir.<sup>676</sup> Allah Teâla şöyle buyurur: “Bizim irâde ettiğimiz bir şeye sözümüz “ol” demektir, o da olur” (en-Nalh: 16/40) Yâni ol emrin yöneldiği bir şey meydana gelir. Her şey bu sözle yok olur ve var olur. Bu itibarla ol sözü bir te’sîr meydana getirir ve bu nedenle Arapçada söz, yara anlamındaki “kelem”den türetilerek kelâm diye isimlendirilmiştir.<sup>677</sup> Görmek ve işitmek, her ikisi de Rab Teâlâ’nın isim tecellîsi ile mümkündür. Nâblusî’ye göre, Hz. Mûsâ’nın Rabbini görme talebinde bulunması “Muhammedî makâm”da bulunduğunu; İbnü’l-Fârız’ın Hz. Mûsâ gibi Rabbini işitme lezzetini tatma talebinde ise “Mûsevî mîrâs makâmı”nda bulunduğunu gösterir.<sup>678</sup> Hak Teâla’nın Mûsâ’ya hitâbından sonra Mûsâ peygamberin kendinden geçmesi

<sup>673</sup> Zâhiriyye, vr. 97<sup>a</sup>.

<sup>674</sup> Ankaravî, age., s. 62.

<sup>675</sup> Bkz. Hücvîrî, s. 544-545.

<sup>676</sup> el-Fütûhâtü l- Mekkiyye, III, s. 496 [VIII, s. 195 vd. ]

<sup>677</sup> el-Fütûhâtü l- Mekkiyye, VII, s. 103 [XV, s. 188]

<sup>678</sup> Zâhiriyye, vr. 97<sup>a-b</sup>.

“sekr” hâli ve ilâhî sevgide istiğraktır.<sup>679</sup> Beyitte geçen “ifâkat” kelimesi, sahv, yâni aşk hâlinin başlangıcında “sekr” hâlinden önceki “ilk ifâkat” (el-ifâkatü'l-ûlâ) anlamındadır. Eğer âşık, ifâkat hâlinde ise aşkın acı ve elemelerini yaşar; eğer aşkta istiğrak hâlindeyse rûhânî lezzetlerle cismânî elemeler hissetmez.<sup>680</sup> Nâblusî, “fenâ” olmadan mârifetin olamayacağını belirtir. “Mahv” ise Vücûdü'l-Hak'da fenâ ve istiğraktır. İstiğrâk hâlinin zevâli ise “sahv” hâlidir.<sup>681</sup>

Şâir yaşadığı hâli tasvîr ederken; “şâyet dağlara inseydi Sînâ dağları yerle bir olurdu” diyerek, aşk ve muhabbetdeki elem ve acılarını ifâde eder.

وَلَوْ أَنَّ مَا بِي بِالْجِبَالِ وَكَانَ طَوْ  
رُ سَيْنَا بِمَا قَبْلَ التَّجَلِّي لَدُكَّتْ

“Muhabbet yolunda meşakkat, dağlara inseydi muhakkak ki o dağlarla birlikte Tûr-ı Sînâ tecelliden önce parça parça olurdu.” (11. beyit)

İbnü'l-Fârız, bu beyitten sonra nebîlerin yaşadığı elem ve ıztıraplardan bahseder. Sonsuz olan Hakîkî Mâşuk yolundaki mânevî acılar, enbiyâ kıssalarındaki zorluklar ve maddî unsurlar ile kıyaslanır. Misal olarak, edebî eserlerde teşbih ve mübâlağa sanatında gönül Tûr dağına benzetilir. Hak Teâlâ'nın tecellîsi de orada vukû bulmuştur. Âşıkların gönlündeki ilâhî tecellîler buna müsâvî olarak görülür. Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]), “Aşk olmayan gönül, misâl-i taşa benzer” demekle buna işâret etmiş olmalıdır.

İbnü'l-Fârız, Mûsâ peygamberden sonra Nûh peygamberin tûfânından bahseder ve bu büyük tûfânı, aşk tarîkinde döktüğü gözyaşına benzetir. Aşk tarîkindeki hallerini, Hz. İbrâhim, Hz. Yâkûb ve Hz. Eyyûb peygamberlerin yaşadıkları ile kıyaslamaya şöyle devam eder:

فَطُوفَانُ نُوحٍ عِنْدَ نَوْحِي كَأَذْمُعِي  
وَإِقَادُ نِيرَانِ الْحَلِيلِ كَلَوْعِي

“Nûh'un tûfânı benim feryat ve figânla ağlamamın yanında gözyaşlarım gibidir. İbrâhim'in ateşinin tutuşturulması benim içimin yanması gibidir.” (13. beyit)

وَحَزْنِي مَا يَعْقُوبُ بَتْ {أَقْلَهُ}  
وَكُلُّ بَلَاءٍ يُؤْتِي بَعْضُ بَلِيَّتِي

“Yâkûb'da görülen hüznün benim hüznümden daha azdır. Eyyûb'un çektiği belânın tamâmı bile benim belâmın sâdece bir kısmı sayılır.” (15.beyit)

<sup>679</sup> Zâhiriyye, vr. 97<sup>b</sup>.

<sup>680</sup> Zâhiriyye, vr. 97<sup>b</sup>.

<sup>681</sup> Vr. 140<sup>a</sup>.

Tasavvufî şiirlerde Kur'ân'da yer alan peygamber kıssalarından esinlenerek nazmedilen şiirlere sıklıkla rastlanır. Bu şiirler, işârî tefsîre misal olması bakımından da önemlidir. Nâblusî, beyit şerhlerinde Kur'ânî referanslara ve işârî yâni sembolik mânâlarına kısaca yer verir.<sup>682</sup> Şiir, mecaz veya metafor ilişkisi, Kur'ân tefsirlerine de te'sîr etmiştir.<sup>683</sup>

Klasik kasîdelerde şâir, kervân ile yapılan yolculukları tasvîr eder.<sup>684</sup> İbnü'l-Fârız, kasîdesinin 17-29. beyitlerinde kervandan ve kervancıbaşı (delîl)ndan bahseder. Nâblusî, “delîl” ifâdesiyle gerçek mürşid-i kâmile işâret edildiğini ifade eder.<sup>685</sup> İbnü'l-Fârız, kendini kervandan ayrılıp hayattan ümîdini kesen bir kimseye benzetir ve 18. beyitte şöyle der: “Bedenime zarar veren elem ve hastalıklardan doğan âhımı, delîl iştiseydi, kâfileden kopan kimsenin çektiği ezâ ve cefâyı hatırlardı.”<sup>686</sup>

20 ve 29. beyitlerde “rakîb” (muhib ve mahbûb arasındaki halveti ifsâd eden) in bütün hallerinden hâberdâr olduğundan ve sırlarını o râkibden gizlemesinden bahseden İbnü'l-Fârız, aşk ve muhabbet yolunda yaşadığı acılar sonucu bedenini saran elem ve ıztırapları şu şekilde tasvîr eder: “*elbisenin insanları örtmesi gibi rûhumu örtmekte ve bu hâlimi görenler, ölünün elbiseleri arasına bir rûhun girdiğini görmekten başka bir şey müşâhede edemezler*” (39. beyit)<sup>687</sup> diyerek ifade etmektedir. Sûfî şâir 39. beyit ile “ölmeden önce ölünüz”<sup>688</sup> mertebesi ve بُدِرْ

<sup>682</sup> Vr. 98<sup>a-b</sup>.

<sup>683</sup> İslâm düşüncesinde “Kur'an'da yer alan mecâzlar”, önemli ölçüde kabul görse de bunu, bütünüyle reddedenlerin sayısı oldukça fazladır. Bkz. İsmail Durmuş, “Câhiliye Şiirinde ve Kur'an'da Teşbih”, (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988. Ayrıca İslâm düşüncesinde şiirin din dili ile ilişkisine dâir kuşatıcı bir değerlendirme için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetika'dan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili- Mecaz/ Şiir- Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 36/1, s. 109-134.

<sup>684</sup> “Arap şiirinin en mühim tarzı olan klasik kasîdenin iç yapısı, muhtevâ plânı, eski şâirin meşgul olduğu ana mevzularla sıkı sıkıya bağlı bulunup üç merhalelidir: Şiire, terkedilmiş bir konak yerinin tasviriyle başlayan şâir, birinci kısımda ayrılık ve hâtıra terimleriyle sevgilisinden ve aşkından bahseder. Nesîb denen bu kısım muhtemelen daha önceleri müstakil olarak nazmedilen hazin aşk neşîdelerinden alınmıştır. İkinci kısım, çölde geçen uzun, yorucu ve tehlikeli bir yolculuğun, bu esnâda şâirin bindiği devenin, rastladığı bir çöl hayvanının tasvirini, nihâyet üçüncü kısım, kasîdeye hüviyetini veren asıl mevzûyu (meth, fâhr vs.) ihtivâ eder.” Bkz. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973, s. 72.

<sup>685</sup> Vr. 97<sup>b</sup>.

<sup>686</sup> Bkz. Ankaravî, *age.*, s. 69.

<sup>687</sup> Zâhiriyye, vr. 102<sup>a</sup>; Ankaravî, *age.*, s. 79.

<sup>688</sup> Sülûkün gâyesi, sâlik ile gayb âlemi arasında bulunan perdelerin ilâhî keşiflerle kaldırılmasıdır. Mevt-i tabîi ile kalkan perdeler, mutasavvıflara göre “ölmeden önce ölmek” sûretiyle de mümkündür. Bu yoldan perdenin açılmasına “keşf”, bu mertebeye erip gaybın esrârına vâkıf olana “mükâşif” (ehl-i keşf, ehl-i mükâşefe) denir.” Bu ise “sülûk” ileidir. Bkz. Azmi Bilgin, “Osmanlı Şiirinde “Ölmeden Önce Ölmek” Temi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sy. 142, yıl 36/2, İstanbul 2007, s. 42-53; Esat Korkmaz, “Eren-Evliyâ Felsefesinde Ölmeden Evvel Ölmek ya da Yaşarken Dirilmek”, *1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri*, (13-19 Ağustos 1998),

الْأَمْرَ “Her işi tedbîr eder” (es-Secde: 32/5) âyeti mücibince “mevt-i ihtiyârî” ile sâlikin, tedbîr eden nefsinde fenâ bulması gerektiğini belirtir.<sup>689</sup> Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240), “mevt-i ihtiyârî” konusunu eserlerinin birçok yerinde ele almış, genel olarak ölümü irâdî (=ihtiyârî) ve ıztırâî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Irâdî ölüm, Hak yolunda sülûk edenlerin, çok sıkı bir riyâzet ve mücâhede ile nefsânî sıfatlarını imhâ etmeleri için başvurdıkları, isteğe bağlı ölümdür. “Ölmeden önce ölü” sözünden anlaşılması gereken de bu tür bir ölümdür. Mevt-i ihtiyârî ile sâlikin nazarında ne kendi vücûdu ne de âlemdeki kesretin vücûdu kalmaz. Nereye baksa bir olan Hak Teâla'nın ef'âl (fiiller) ve sıfât tecellîlerini görür. Sülûkün nihâyetinde, irâdî ölüm zevkini tadarak bâkî olanın varlığında kendisini ifnâ etmiş olan sâlik, fenâdan sonra bekâ bulur.<sup>690</sup> Sûfiler için ölüm, tecellî ve mükâşefeden örtülü olmaktır.<sup>691</sup>

Nâblusî, mevt-i ihtiyâriden bahsederken vücûd ve adem hakkında îzahlarda bulunur. Bu îzahlar ile İbn Arabî mektebinin bu husustaki görüşlerini tekrâr eder. İbnü'l-Fârız'ın “rûhum bedenimden öncedir” ifâdesini Nâblusî şu hadis ile açıklar: ان الله خلق الأرواح قبل الاجساد بألفى عام “Allah, ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yarattı.” Nâblusî, cesedlerin oluş ve yok oluşlarının belli bir süreç tâbî olduğunu belirterek; mevt-i ihtiyârî ile rûhun bulunduğu hâl üzere, yâni cesetlerden önce var olduğu hâle dönmesi olarak aktarır.<sup>692</sup>

وَيَقْبُحُ غَيْرَ الْعَجْزِ عِنْدَ الْأَحْبَةِ  
وَيَحْسُنُ إِظْهَارَ التَّجَلُّدِ لِلْعِدَى  
وَلَوْ أَشْكُ مَا بِي لِلْأَعَادِي لِأَشْكُ  
وَيَمْنَعُنِي شُكْوَايَ حُسْنُ تَصَرُّفِي

“Düşmana tahammülün izhârı makbûl iken, dostların nezdinde aczden başkası çirkindir.” (43. b.)

“Güzel sabrım beni şikâyet etmekten alıkoydu. Düşmanlarıma şikâyet etseydim onlar, bu şikâyetlerimi giderirlerdi.” (44. b.)

Bu beyitlerle İbnü'l-Fârız, Hakîkî Mâşûk'a duyduğu sevgi ve iştîyak sebebiyle yaşadığı elem ve ıztırapları aktarmasının şikâyet veya sabırsızlık sebebiyle değil ferahlamak için olduğunu ifâde eder.<sup>693</sup> Sabır, nefsin sabırsızlığına rağmen şikâyet etmekten alıkoymaktır. Muhabbet yolunun en güç olan mertebesi ve avamın en zor menzilidir. Sabrın üç mertebesi şu âyete istinâden aktarılır: “Ey

Ankara, 1998, s. 333-356; Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, s. 315-317.

<sup>689</sup> Bkz. Zâhiriyye, vr., 102<sup>a</sup>.

<sup>690</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l-hikem Tercümesi ve Şerhi*, II, s. 35.

<sup>691</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, II, s. 1669.

<sup>692</sup> Bkz. Zâhiriyye, vr., 102<sup>b</sup>.

<sup>693</sup> Bkz. Zâhiriyye, vr., 102<sup>b</sup>.

îmân edenler! Sabredin, sebat gösterin, hazırlıklı ve uyanık olun” (Âl-i İmrân: 3/200)<sup>694</sup>

Sûfî şâir 49. beyitte elem ve ıztırapların nîmet olduğunu asıl ıztırâbın, ıztırâbı verenden gâfil olmak olduğunu belirtir. Nâblusî ise ilâhî muhabbet ve Rabbânî aşk makâmında, nefsânî fenâ ve rûhânî bekânın gerekliliğini ifâde ederek, aşk ve muhabbet sebebiyle karşılaşılın belâlardan lezzet almak, yâni Hakîkî Mâşuk’dan gelen her şeyi nîmet saymak gerektiğini ifâde etmektedir. وَتَبْلُوكُم بِالسَّيْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ “Bir imtihan olarak sizi şerle de hayırla da deneriz ve dönüşünüz mutlaka bizedir.” (el-Enbiyâ: 21/35) âyetinin ise zikredilenlerin tamâmını özetlediğini ifâde eder.<sup>695</sup> Ebû Yâkûb Sûsî’nin “Hakîkî muhabbet, kulun Allah’tan gelen haz ve nîmeti düşünmemesi ve ona olan ihtiyaçlarını unutmasıdır” şeklindeki ifâdeleri bu mânâdadır. Nitekim, Hallâc- Mansur, “Hakîkî muhabbet kendi vasıflarını söküp atmak sûretiyle sevgiliyle berâber bulunmaktır” demiştir.<sup>696</sup>

İbnü’l-Fârîz, aşk ve muhabbet yolundan gâfil kimseler için, vâşî (koğucu) ve lâhî (kötüleyici) ifâdelerine yer verir. Nâblusî kelimelerinin lügatteki mânâlarına yer verir ancak bu kimseler ile kasdedilen kimselere 390 ve 391. beyitlerde yer verir.<sup>697</sup> Bu beyitlerde İbnü’l-Fârîz, “vâşî” ve “lâhî” ile, iki düşmandan bahseder. “Kınayıcı ve gammazlayıcılar” olarak ifâde ettiği bu iki gürûh hakkında daha önce nefyedici ifâdeler kullanırken, daha sonra “Mâşuk”a olan muhabbetinden hâsıl olan bu iki kimseyi kendisine dost gibi görmeye başladığını ifâde eder:

وَهَامَ بِي الْوَاشِي فَجَارَ بِرِقْبَتِي أَحَبَّنِي اللَّاحِي وَعَارَ فَلَامَنِي

“Beni kötüleyen kimse (el-lâhî) beni sevdi, kışkandı ve kınadı; Beni gammazlayan (el-vâşî) O’nu kışkandığı için rakip gördü ve eziyet etti” (390. b)

لَدَا وَاصِلٌ وَالْكُلُّ آثَارُ نِعْمَتِي فَشُكْرِي لِهَذَا حَاصِلٌ حَيْثُ بُرِّهََا

“Bende hâsıl olan ihsân sebebiyle bu kötüleyiciye (el-lâhî) şükrettim, bu gammazcı (el-vâşî) beni ihlâsla vâsıl eyledi, hepsi nîmetimin eseridir” (391. b)

İlk kez 51. beyitte geçen “el-lâhî” ve “el-vâşî” kavramları hakkında Nâblusî, bu beyitleri şerh ederken tanımlama yapar. Buna göre, “el-vâşî” ilmiyle amel eden muhlis bir âlimdir. Ancak, Rablerinin ve nefslerinin mârifetinden gâfil, rûsûm âlimlerindendir. Nâblusî “el-lâhî ise benim için, gaflet günlerinde câhillerin yol arkadaşıdır” demek ve bu iki gürûhun ikiliğe inandıklarını,

<sup>694</sup> Menâzil, s. 98.

<sup>695</sup> Vr. 103<sup>b</sup>-104<sup>a</sup>.

<sup>696</sup> Kuşeyrî, *er- Risâle*, s. 485 [ s. 408-409.]

<sup>697</sup> Vr. 104<sup>a</sup>.

gerçek tevhîd [التوحيد الحقيقي] ile tahakkuk etmeyen gizli şirkle kâim olduklarını belirtir. Nâblusî rûsûm ehli olarak tanımladıktan sonra “bu iki kısmın hakikatleri bizim hakikatimizden başkadır ancak hakikat tektir” demektedir.<sup>698</sup> Ankaravî, bu iki gürûh için bu beyitte “kınayıcı” ve “gammaz” demekle yetinir. 51. beyit şerhinde bu iki gürûh için üç farklı ihtimalden bahseder<sup>699</sup> Buna göre, “lâhî”den murâdın şeytan, “vâşî”den murâdın ise melekler olduğunu belirtir. Bir diğer ihtimal, “lâhî”nin nefsi emmâre, “vâşî”nin nefs-i levvâme olabileceğine işâret eder. Son olarak “lâhî” ve “vâşî”den murâdın, kötüleyici zâhir ulemâsı ve temiz olmayan fakihler olabileceğini düşünür ve bu üç duruma göre açıklamalar yapar.<sup>700</sup> Fergânî ise bu iki kelimeyi sâdece dil bakımından açıklar. “Lâhî” kelimesinin aslının “lahut”[لحوت]tan geldiğini ve “ayıplama, kınama” mânâsında olduğunu belirtir. “Vâşî”, veşît (kötülemek çekiştirmek) masdarından gelir. Nemmâm (dedikoducu), vâşî olarak isimlendirilir. Mecâz olarak, dalâlette bulunan nefis için de kullanılır.<sup>701</sup>

59-61. beyitler aşk ve sevgi yolunda râhatın olmadığını te’kîd etmektedir.<sup>702</sup> Herkes bilmelidir ki, muhabbet ve aşka yönelip de sıkıntı ve belâ görmemek mümkün değildir. Râhatlık isteyen ve maddî hayâtın zevkleri peşinde olan kimsenin muhabbet ile ülfet etmesi imkânsızdır.<sup>703</sup> Nitekim “muhabbetin evveli hetl (aldatma) [ختل], sonu katldir”<sup>704</sup> denilmek sûretiyle, aşk yolunun çetin bir yol olduğu ifâde edilmiştir.

وَجَنَّةٌ عَذْنٍ بِالْمَكَارِهِ حُفَّتْ

وَأَيْنَ الصَّفَا هَيْهَاتَ مِنْ عَيْشٍ عَاشِقٍ

“Sefâ (zevk ve eğlence) nerede (ne mümkün)? O, (zevk ve eğlence) âşıkların hayâtından çok uzaktır. Zîrâ Adn cenneti, hoş gitmeyen şeylerle kuşatılmıştır.” (61.b)

Nâblusî, beyitte telmihte bulunulan hadîsi nakleder: “حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ “Cehennem, nefse hoş gelen şeylerle kuşatılmış; cennet ise, nefsin istemediği şeylerle çepeçevre sarılmıştır.”<sup>705</sup> Buna göre cennet, “Hakîkî Mâşuk” ile teşbih edilmiştir.<sup>706</sup> Arifler indinde cennet ikidir: Biri cennet-i muacceledir ki

<sup>698</sup> Vr. 191<sup>b</sup>.

<sup>699</sup> Ankaravî, s. 87, 289; 291.

<sup>700</sup> Ankaravî, age., s. 87-89.

<sup>701</sup> Fergânî, age, I, s. 205.

<sup>702</sup> Bkz. 105<sup>b</sup>-106<sup>a</sup>.

<sup>703</sup> Ankaravî, age., s. 93.

<sup>704</sup> Kuşeyrî, er- Risâle, s. 485 [ s. 409.]

<sup>705</sup> Buhârî, Rikâk 28; Müslim, Cennet 1. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Sünnet 22; Tirmizî, Cennet 21; Nesâî, Eymân 3.

<sup>706</sup> Vr. 106<sup>a</sup>.

cennet-i kalbdır. Esmâ, sıfât ve zât tecellileri müştemildir. Mukarreblerin cenneti budur. Diğeri ise, cennet-i müecceledir. Cennet-i hissiyedir, zevk ve rahatlık ile müştemildir. Ebrârın cennetidir. Mukarrebler rü'yet-i ilâhî ile istihkâk olurken, ebrâr böyle değildir. Çünkü mukarrebler tezkiye-i nefis hasebiyle dünyâda perdesiz olmuşlardır. Ebrâr ise, dünyâdan mahcûb gittiği için rü'yet hâsıl olmaz. Nitekim, hadîste “Cennet ehlerinden bir gurup insân vardır ki, Rab onlardan gizlenmez”.<sup>707</sup>

Muhammedî şeriatın zâhiri, muâmelât, hüküm ve ibâdetler iken; bâtını ise zühd, takvâ, vera', tevekkül, sabır, şükürdür. Dünyâ sevgisi, şehvet, hırs, tûl-ı emel gibi zemmedilen ahlâkın terkidir.<sup>708</sup> Nâblusî, Muhammedî şeriatın zâhirine ve bâtınına tâbi olmasını tavsiye ettiği sâlikin, zühd, takvâ, vera', tevekkül, sabır, şükür gibi mertebeleri de tahakkuk etmesini ve zemmedilen fiillerin terki ile terakkînin mümkün olabileceğini ifâde etmektedir. Sûfî şâir, Hakîkî Mâşûk dışında kalbine doğacak düşünceler ile kendini “aşk dîni”nden uzaklaşmış göreceğini şu şekilde belirtir:

وَلَوْ خَطَرْتُ لِي فِي سِوَاكِ إِرَادَةً      عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا قَضَيْتُ بِرِدَّتِي

“Eğer gönlüme hatâ ile senden başkası gelecek olsa, kendimi dinden dönmüş sayarım.” (65.b)

Sûfî şâir, 67-76. beyitlerde, sevgisinde sâdık olduğuna dâir ahd eder. Nâblusî, İbn Arabî'nin *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye* kitabından iktibasla, resûl, şeyh, vâris ve sultanlara karşı sözleşmenin “akit” olacağını belirtir. Rasûlün mâsûm, şeyhlerin ise mahfûz, korunmuş olduklarını belirtir. Ancak şeyh, şer'î hususlarda yetkin olmalıdır. Nâblusî, ahitleşmede sultanların hak ve bâtıl arasında mütereddid olmaları durumunda ahde îtimât edilmemesi gerektiğini ifâde etmektedir.<sup>709</sup>

İbnü'l-Fârız, nûrların kaynağı olarak Hakîkî Mâşûk'u görmektedir. O'nun ortaya çıkmasıyla büyük “ay”ların gizlendiğini ifâde ettiği 70. beyiti şerh ederken Nâblusî, beyitte geçen اسْتَسْرَتْ لِي الْبُحُورُ لِبَهْجَتِهَا كُلُّ الْبُحُورِ اسْتَسْرَتْ لِي الْبُحُورُ “O'nun parlaklığı sonucu bütün aylar (bedir) gizlenir” (70. b.) ifâdesinde “bedirler”in, evliyâ ve âriflerden kinâyeye olduğunu belirtir. el-Vücûdü'l Hakîkî'nin inkışâfıyla “bedirler” adem-i aslîye dönerler. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ “O'nun vechinden başka her şey fânîdir” (el-Kasas: 28/88). وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ “Onunla indirilen nûra tâbi olanlar” (el-A'râf: 7/157) ve إِنَّا أَنْزَلْنَا النُّورَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ “Tevrat'ı elbette biz indirdik; onda hidâyet ve nûr vardır” (el-Mâide: 5/44) ve اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Allah, göklerin ve yerin nûrûdur” (en-Nûr: 24/35) âyetleri doğrultusunda el-Vücûdü'l-Hak (Hakk'ın

<sup>707</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-netîce*, I, s. 475-476.

<sup>708</sup> Vr. 104<sup>b</sup>.

<sup>709</sup> Vr. 107<sup>b</sup>-108<sup>a</sup>.

varlığı) güneşe benzetilir. Nasıl ki güneşten bir parça ayrılamazsa, el-Vücûdü'l-Hak nûrundan da bir parça ayrılamaz ve o nûra birleşemez. Onun dışında her şey yok olucudur, fânîdir.<sup>710</sup> Sâlik, el-Vücûdü'l-Hak ile mülâkî olduğu vakit, bâkî olanı tanır.

71-72 ve 73. beyit “kemâl”, “celâl” ve “cemâl”in insicâmından bahseder. “Kemâl” فيك [sende], “celâl” منك [senden], cemâl ise عنك [senden dolayı] edâtıyla kullanılmıştır. Bütün kevnî taayyün, cemâl ve celâlin mazharıdır. Kemâl ise cemâl ve celâlin bütünüdür.<sup>711</sup> İnsandaki cem‘iyyet meleklerde yoktur. Mazhâr-ı cemâl melek gibi iken; ve yalnız mazhâr-ı celâl olan şeytân gibidir. Cemâl ve celâli cem‘ eden ise ehl-i kemâldir.<sup>712</sup>

İbnü'l-Fârız'ın “melâmet makâmı”na işâret ettiği 80. beyitte Nâblusî, aşk dîni الدين الهوى mensuplarını şu şekilde tanımlar: “Sevgili'den gelen belâlara sabreden, sırları gizlemek için selâmet üzere melâmeti seçen bu kimselerdir. Onlar bâtında âlemi ayakta tutan evtâd ve kutuplardır.” İbn Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki “melâmiyye” tanımını ise doğrudan aktarır: “Hak Teâla melâmetiyye'ye bin iki yüz kuvvet vermiştir. Eğer bir kuvvetini bu âleme musallat eylese bütün âlem yok olurdu. Halktan kendisini gizlemeye kâdir olması da o kuvvetlerdendir.” Nâblusî, zâhirde halk bâtında ise Hak ile berâber olan melâmîleri iki kısma ayırır: Birinci kısım bâtınlarını muhâfaza ettikleri gibi zâhirlerini de muhâfaza edenler; ikinci kısım ise zâhirî tamâmiyle terkedenlerdir. Sûrette dalâlet ve fesâd ehli gibi görünerek hallerini gizlerler.<sup>713</sup>

Kemâl sâhibi ârif bütün esmâ ve sıfâtın sırrını, kahr olsun lütuf olsun, cemâl olsun, celâl olsun hepsine şâmil olduğu için, “hepsi Allah katındandır” misdâkınca Sevgili'nin yaptığı her şey sevimlidir” diyerek, her şeyi “güzel” görürler. Çünkü Hak'tan sâdır olan her şey tevhîd ehli için imtihan sebebidir.<sup>714</sup> Eğer muhabbetinde sâdık ise seven, eziyetleri nîmet gibi sevmeli, azaplara rızâ göstermelidir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin dediği gibi “Ben senin mükâfâtını değil cezâlandırmanı severim. Rabbimden bana hâsıl olan her şey lezzetli şeyler gibidir.”<sup>715</sup> Rızâ, havâs ehlinin yollarının başlangıcı, avâm için ise yolların en

<sup>710</sup> Vr. 108<sup>a-b</sup>.

<sup>711</sup> Vr. 108<sup>b</sup>.

<sup>712</sup> Kitâbü'n-Netice, II, s. 153.

<sup>713</sup> Zâhiriyye, vr. 110<sup>b</sup>-111<sup>a</sup>.

<sup>714</sup> Ankaravî, age., s. 109.

<sup>715</sup> Zâhiriyye, vr. 111<sup>a-b</sup>.

meşakkatlisidir.<sup>716</sup> Hattâ makâmların nihâyeti sayılmıştır.<sup>717</sup> “Rızâ” mezhebi sâhibi Hâris el Muhâsibî’dir. Hücvîrî, “rızâ”nın makâm değil haller cümlesinden olduğunu aktarır.<sup>718</sup>

وَمَا اخْتَرْتُ حَتَّى اخْتَرْتُ حُبِّكَ مَذْهَبًا فَوَاحِشِي لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيكَ حَبِيرِي

“Senin sevgini mezhep olarak seçene kadar hayret etmedim, Bu hayretim, senin hakkında değilse eğer hayret değildir” (83.b)

Nâblusî bu beyitte “hayret”i, dehşet hâli ve sükûnetin bulunmaması olarak açıklar. “Senin sevgini mezhep olarak” seçmeyi İbn Arabî’nin *Tercümânü’l-Eşvâk*’da zikrettiği “sevgi mezhebi” ile açıklar.<sup>719</sup> “Kalbim, bütün sûretleri kabûl eder oldu; Putların tapınağı ve râhiplerin manastırı, Ceylânların merâsı, hacıların kâbesi; Tevrat’ın levhaları ve Kur’ân’ın sayfaları. Hangi yöne yönelse sevgi kervanları, Sevgi dîninin yolundan gidiyorum, Benim dînim ve îmânım sevgidir.”<sup>720</sup>

Nâblusî, tahayyürün yâni hayret etmenin artması ile murâkabeyi ilişkilendirir.<sup>721</sup> İbnü’l-Fârız’ın “râ” kâfiyeli kasîdesinde (Râiyye Kasîdesi) ise “hayret” kavramını “aşk” ile bağlantılı olarak anlatan beyit şu şekildedir: زَنْيَ بِقُرْطِ الْحَبِّ فِيكَ تَحْيُرًا “Sendeki aşkımın artmasıyla, hayret etmemi ziyâdeleştir”<sup>722</sup> Ebu’l-Abbas el-Mukaranî el-Kussad da şöyle demiştir: ‘Aşkın, insanlar üzerinde akıldan daha etkili bir gücü vardır.’ Çünkü akıl, insanı belli bir kayıtt altına alır, oysaki aşk insanın hayâtını altüst eder, insanı şaşkına çevirir, hayrete

<sup>716</sup> *Menâzil*, s. 99; Bursevî’nin ifadeleriyle: “Rızâ yâni kendi nefsinin rızâsından çıkıp Allah Teâlâ’nın rızâsına duhûl etmektir. Bu ise ahkâm-ı ezeliyyeyi teslîm ve tedbîrât-ı ebediyyeye tefvîzdır ki onda nizâ’ ve i’tirâz-ı nefsanî yoktur. Mevt-i tabîide olmadığı gibi. Ya’ni fenâ-i hisside nûfûs mürde olup ahkâm-ı ilâhiyye hakkında çûn ü cerâ etmediği gibi gerektir ki fenâ-i ma’nevîde dahi bu hâl vâki’ olup ahkâm-ı ezeliyye hakkında cedel etme ve i’tirâz ve muhâlefet tarîkine gitme. Zira onun aklından Hakk’ın ilmi evsa’dır. Akıl dahi hod onun atâsıdır.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 555.

<sup>717</sup> Ebû Nasr Serrâc, *el-Lûma’ fî Târihi’l-Tasavvufi’l-İslâmî*, (haz. Kâmil Mustafa Hindâvî), Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, (2.bs.), 2007, s. 51.

<sup>718</sup> “Hâris el Muhâsibî hâlin devamlılığını câiz görmekte ve şöyle demektedir: *Muhabbet, şevk, kabz, bast*, gibi şeylerin hepsi haldir. Şâyet haller sürekli olmasa idi ne seven seven olur, ne âşık âşık olur, ne müşâk ve özleyen müşâk ve özleyen olur. Bir hal, sıfat olacak şekilde kulda yerleşmedikçe, o kula o hâlin ismi verilmez. Bundan dolayıdır ki, Muhâsibî, “rızâ” haller cümlesindendir, diyor.” Bkz. Hücvîrî, *age*, 1982, s. 287-290.

<sup>719</sup> Zâhiriyye, vr. 111<sup>b</sup>.

<sup>720</sup> Zâhiriyye, vr. 111<sup>b</sup>; İbn Arabî’nin *Tercümânü’l-Eşvâk*’taki âşıkâne şiirlerini kendilerine dayanak ve tutanak yaparak hücvâma geçen fıkıhçıları susturmak için bu eserine, 611/1214’te *Zehâiru’l-A’lâk* (Beyrût, 1312) adıyla bir şerh yazma ihtiyâcını duymuş ve maksadının ne olduğunu ortaya koymuştur. Bkz. İbn Arabî, *Kitâbu Zehâiri’l-A’lâk*. Beyrût, 1312, s. 39; *Tercümânü’l-Eşvâk*, *Arzuların Tercümânı* ismiyle tercüme edilmiştir. Beyit tercümesi için bkz. İbn Arabî, *Arzuların Tercümânı*, (trc. Mahmut Kanık), İstanbul: İz yay., 2006, s. 43.

<sup>721</sup> Vr. 99<sup>a</sup>.

<sup>722</sup> İbnü’l-Fârız, *Dîvân*, (thk. G. Scattolin), s. 225.

düşürür. Şaşkınlık ise, akıllılıkla bağdaşmaz. Akıl sâyesinde insan kendini toplar. Şaşkınlık ise, insanın kendini dağıtmasına neden olur. Bu nedenle aşk, “dağılma” ve “dağıtma” özelliğiyle tavsîf edilmiştir. Bu özellik birçok açılardan, âşkın kaygılarını, sıkıntılarını dağıtır.”<sup>723</sup> Ayrıca İbn Arabî, “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı”( es-Sâffât; 37/96. “(Savaştta) onları siz öldürmediniz, fakat Allâh öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allâh attı” (el-Enfâl, 8/17) âyetlerinin “hayret” konusuyla ilgili olduğunu söyler. “Hz. Peygamber bu âyetlerin kapsamında şöyle buyurmuştur: ‘Ben senin övgünü hakkıyla yerine getiremem, sen kendini nasıl övdüysen öylesin.’ İşte bu kavuşma hâlidir. Ebû Bekir es-Sıddık ise bu bağlamda şu ifâdeleri beyân eder: ‘İdrâkin yetersizliğini idrâk etmek, idrâktir.’ Böylece o da hayrete düşmüş<sup>724</sup> ve dolayısıyla ermiştir. O halde Allah’ta hayrete ulaşmak, O’na ulaşmanın ta kendisidir. En büyük hayret, tek hakîkatte sûretlerin farklılaşması nedeniyle tecellî ehlinde gerçekleşir.”<sup>725</sup>

Tasavvufî şiiirlerde, hâl ve makâmlar zaman zaman kahramanlara isim olmaktadır. Öyle ki; Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk* mesnevîsinde “Hayret” ismini bir kahraman olarak zikretmiştir. Ferîdüddin Attâr ise, *Mantku’l-tayr*’ında yedi vâdînin altıncısını “hayret” ile tasvîr etmiştir.<sup>726</sup>

Ahmet Avni Konuk, şâirini belirtmediği Farsça bir beyti şu şekilde tercüme etmiştir: “*Her ne kadar nakd-i ma’rifet, bizim deryâmız ise de, ubûdiyet ve acz ve hayret bizim makâmımızdır.*”<sup>727</sup> Hayret, vahdet ehlinde nihâî makâm olarak telakkî edilir. Nitekim, Ken’an Rifâî hazretleri der ki; “*Allah’ın hikmetini O’na hayran olanlar sezer... Hakk’ın hakikî hayranları, yüzlerini halka ve arkalarını Hak tarafına çevirmiş olanlar değildir. Yüzünü halka çevirmek ancak halkın varlığında ve çehresinde Hakk’ı görebilenlerin işidir. Esâsen bu şekildeki halk hayranlığı hakîkatte Hak hayranlığıdır. Bu ermişler çevrelerine topladıkları dostlara Hakk’a varılacak yolu gösterir ve bu yolda şâd olurlar.*”<sup>728</sup>

İbnü'l-Fârız, 84. beyite kadar, büyük yeminlerle muhabbetini te’kîd edip iştîyak ve sevgisinin şiddetini ortaya koyarak, “*benim senden başka mahbûb ve matlûbum yoktur*” demiştir. Bundan sonraki beyitlerde hitap, Hazret-i Mâşuk cihetinden nazmedilmiştir.

<sup>723</sup> İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.83.

<sup>724</sup> “Fenâ-fillâha ulaşmak için geçilen makâmlardan olan, hayret makâmını aşanlara hayrân denilir.” Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, İstanbul: Kapı yay., 2005, s.199.

<sup>725</sup> El-Hakîm, s.273.

<sup>726</sup> Ferîdüddin Attâr, *Mantku’l-tayr*, (çev. Sedat Baran), İstanbul: Lâcivert yay., 2013, s.325; Erhan Yetik, “Hayret”, *DİA*, XVII, s.61.

<sup>727</sup> Konuk, C.III, s.341.

<sup>728</sup> Ken’an Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, III. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009, s. 53.

## B. Hakîkî Mâşûk'un Hitâbı (84-102. Beyit)

*Tâiyye* beyitlerini, âşık ile mâşûkun karşılıklı olarak birbirlerine hitâbı şeklinde nazmeden İbnü'l-Fârız, ilk 83 beyitte âşıkın mâşûka olan iştiyâkı, özlemi, âcizliğini arzı ve “mâşûk”a niyâzını tavsîf eder. Sonra, فَقَالَتْ (Zât-ı Mahbûbe dedi) ibâresi ile Hakîkî Mâşûk'un lisânı ile hitâb eder. Kemâl-i aşk odur ki, âşıkı fânî kılar ve mâşûku bâkîden gayrısını mahv eder.<sup>729</sup> İbn Arabî'ye göre, âşıkın özelliklerinden biri de kendisinden “mâşûkun aynı” diye söz etmesidir. Çünkü âşık, mâşûkunda yok olmuştur, başkasını göremez.<sup>730</sup> Hâkîkî Mâşûk lisânından hitâbı, “hakîkat ilminden beyân”<sup>731</sup> şeklinde düşünmek de mümkündür.

Sâlikin dikkat etmesi gerekenlerin sıralandığı bu beyitlerde, nefsânî arzulardan tamâmen soyunma ve cismânî isteklerden kurtulmanın gerekliliği vurgulanır. Sâlik, kendi nisbî varlığının Hakîkî Mâşûk'un mutlak varlığında mahvı ve ölümü göze almalıdır.

“Sevginin şikâyeti”, “aşk”, “sevgilinin zikri”, “O'nun güzel sıfatlarının tanıtımı” ve “Allah yolunda mücâhedenin beyânı”nı içeren önceki beyitlerde Nâblusî, “âşık”ın bunları kendinden bilmesinin gurur ve iddia olduğunu belirtir. 86. beyit şerhinde sâlikin hedefinin, “yakınlık makâmında heybetli vechin müşâhede”<sup>732</sup> olması gerektiğini ifâde eder. Sâlike uyarıda bulunan Nâblusî, “Sâlik ve sâlikin matlûbu arasında kavuşma, vusûl, sâlikin istidâd ve istihkâkı ile değil ancak, Allah'ın fazlı ile gerçekleşir; başka bir şeyle değil”<sup>733</sup> demektedir ve beyit şerhlerinde sıklıkla okuyucuya/sâlike bunu hatırlatmaktadır.

İnsanın tek ayakla yürümesi, bir mekândan diğerine gitmesi mümkün olmadığı gibi, sâlik de Allah yolunda rûhânî bir kadem ile yükelebilir. Bu iki kadem olmasa sâlik, nefy-isbât, fenâ-bekâ, gayb-huzûr ve sahv-sekr hâlinde seyr edemez.<sup>734</sup> İbnü'l-Fârız'ın “evler” بيوتا kelimesini Nâblusî, sâlikin sülûkünde vasıflanacağı *sabır*, *şükür*, *rızâ*, *muâyene* ve *müşâhede* gibi hallerin kastedildiği makâmlar ve yüksek dereceler olduğunu belirtir.<sup>735</sup> Tecellîleri isteyen sâlike tenbihte bulunan Hakîkî Mâşûk, nefsin hazları ve hevesleriyle sâlikin tâlip

<sup>729</sup> *Minhâc*, s.406.

<sup>730</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, s. 541 [VIII, s. 284]

<sup>731</sup> Lisân, hakîkat ilmini açıklamaktır. Şiblî'ye ilim lisânı ve hakîkat lisânı arasındaki fark sorulunca şöyle cevap vermiştir: “İlim lisânı bize vâsıtalı olarak verilen ilimdir. Hakîkat lisânı ise vâsitasız olarak verilen ilimdir.” Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî., *el-Lüma'*, (haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, (2. Baskı), 2007, s. 302. [(çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2012, s. 415.]

<sup>732</sup> Vr. 112<sup>a</sup>.

<sup>733</sup> Vr. 112<sup>b</sup>.

<sup>734</sup> Vr. 112<sup>b</sup>.

<sup>735</sup> Vr. 113<sup>a-b</sup>.

olduğu şeye ulaşamayacağını ifâde ederek nefsinin, “mutlak varlıkta yok etmeden” erişemeyeceği makâmların bulunduğunu belirtir.

وَأَبْوَابُهَا عَنْ قَرَعٍ مِثْلِكَ سُدَّتْ

أَتَيْتَ بَيُوتًا لَمْ تَتَلَّ مِنْ ظُهُورِهَا

“Öyle bir yere geldin ki, içeri giremezsin ve bu kapılar senin gibilerin çalmalarına kapalıdır” (91. b.)

Sâlik, sülûkünde *sabır, şükür, rızâ, muhabbet, muâyene, müşâhede* gibi esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye hazarâtı ile vasıflanır.<sup>736</sup> İbnü'l-Fârız, âşık olunanın (Mâşuk), yüksek bir mertebede olması sebebiyle, herkesin bu mâşûkun kapısını çalamayacağını mâşûkun dilinden ifâde eder. أَتَيْتَ [geldin] fiili ile hitap mâşuktan İbnü'l-Fârız'a, yâni tüm seyr u sülûk etmeye niyet edenleredir. Ankaravî'ye göre “tecellî evlerinin kapıları”ndan kasdedilen, *kâmil ihlâs, tam fenâ ve teslîmiyet, ihtimamlı azîmet, ibâdet, tâat, riyâzet ve mücâhedeler* ve bunların benzeri olan şeylerdir.<sup>737</sup>

Nâblusî, ilâhî yardım olmadan terakkînin mümkün olamayacağını defâatle ifâde etmiş, “tahsîl olunan eğitim ve öğretim [تعليم وتعلم], yaldızlı kelimeler ve süslü ibâreler ile Hazret-i İlâhî'ye vâsıl olmanın mümkün olamayacağını belirtmiştir. Bu ancak, sâlih amel ve fenâ fillâh iledir”<sup>738</sup> demekle, sâlikin ilmî kayıtlardan tecerrüd etmesi gerektiğini ifâde etmektedir. Buna göre, zikir, fikir, ilm ve amel; *İhlas, takvâ, vera', zühhd, sabır, şükür* gibi hâl ve makâmlara ulaşmakta sebeplerdir. Haller ve makâmlar ise, *murâkabe, müşâhede, muâyene, mârifet, tahkîk* ve *ayne'l-yakîn*in hâsıl olmasındaki sebeplerdir. Bunlar ise, el-Vücûdü'l-Hak'da ilâhî esmâ ve Rabbânî sıfâtın zuhûrunun sebebidir.<sup>739</sup>

Sâlik, vusûl sebebi saydığı ameli görmemeyi bilmelidir. Sâlih ameller, iyi işler, zühhd, ibâdetler, tâatler, cehd, fakr ve riyâzetler aslında hebâ olmuştur. “Hâdisten olan her şey hâdistir” Hâdis olan kadîm olana nasıl vesîle olabilir? Bu Hazrete kavuşmaya vesîle olan bütün vâsıtaları, fazîletleri ve hasletleri terkedip sırf fakr ve sırf yokluk gerçekleşince “kendisine kendisinden başka bir şeyle ulaşılamayanı tesbih ederim” sırrı zuhûr eder. Böylece, “Rabbimi, Rabbimle gördüm” hâlini müşâhede eder.<sup>740</sup>

Hakîkî Mâşuk dilinden hitâb eden İbnü'l-Fârız, Rabbin rû'yetini talep eden sâlikin “muhabbetde sâdık olmadığını” belirtir. Nâblusî'ye göre, görmeyi,

<sup>736</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye: 8285, vr. 113<sup>a</sup>.

<sup>737</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, 2007, s. 114.

<sup>738</sup> Vr. 113<sup>b</sup>.

<sup>739</sup> Vr. 114<sup>a</sup>.

<sup>740</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye* s. 119.

buluşmayı ve kavuşmayı isteyen sâlik, aslında bundan alacağı hazzı istemektedir. Bu da nefesine duyduğu sevgiyi artırır.<sup>741</sup> Nefsânî hazlarla birlikte muhabbet iddiasında bulunmak ise cehâlettir. Hakîkî Mâşûk'un "fenâ makâmı"na işâret ettiği aşağıdaki beyit, sûfî şâirin en meşhur beyitlerindendir.

فَلَمْ تَهْوِي مَا لَمْ تَكُنْ فِي فَنَاءٍ      وَلَمْ تَقْنِ مَا لَمْ تُجْتَلِ فِيكَ صُورَتِي

“Bende fânî olmadıkça beni (tam mânâsıyla) yüceltmiş olamazsın. Benim sûretim sende yücelmedikçe de fânî olamazsın.” (99. b.)

Nâblusî'ye göre, “Eğer benim sevgimde fânîysen beni seversin” ifâdesinde “fenâ makâmı” sırf yok olma (إِنْعَاد) değil, sâkin bir denizde dalga ve köpüklerin yok olması ve denize ulaşan damlaların görünmemesi gibi, “enânîyyetin” görünmesinin yok olmasıdır. Sâlik, kendi dışındaki sûretleri değil, ancak kendine tecellî edeni müşâhede eder.<sup>742</sup> Ârifler, “fenâ”sız “mârifet”in, “mârifet”siz de “muhabbet”in olamayacağına müttefiktirler.<sup>743</sup> Fenâ makâmına dâir meşâyih, kendi meşrebine muvâfık olarak pek çok şey söylemişlerdir. Bâzısı fenâdan murâdın, fenâ-i muhâlefâtır demiş ve bunun gereğinin tevbe-i nasûh olduğunu belirtmiştir. Bâzısı, dünyevî hazların fenâsıdır ve gerekli olan da zühd makâmıdır, demiştir. Bir kısmı ise hem dünyevî hem de uhrevî hazlarda fenâ bulmanın gerektiğini ifâde etmiş ve buna lâzım olanın ise sıdk-ı muhabbet olduğunu düşünmüştür.<sup>744</sup> Tasavvuf literatüründe “fenâ”ya dâir ilk tanımlamayı Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/890[?])<sup>745</sup> yapmıştır. Harrâz’a göre fenâ, “kulun kendi fiilini görmemesi, yaptığı ibâdetleri kendisine nisbet etmemesi ve fenâsı sebebiyle eşyâyı fark etmemesi”dir.<sup>746</sup>

“Fenâ fi'l-vücûdi'l-Hak” kavramı ile Ankaravî bu beyiti Nâblusî ile benzer şekilde açıklar: “Aklî, rûhânî ve nefsânî bütün hazlar; meyiller, ümitler, arzular, istekler, maksadlar, ilgiler ve heveslerin hepsi bütünüyle senden fânî ve yok olmazsa; damlaların denizde yok olması gibi, lambanın ışığının güneşin doğuşuyla son bulması gibi yok olmazsa, benim zâtıma ulaşmak ve kavuşmak kâbil değildir. Böyle bir “yokluk” bir kimsede ancak ve ancak, benim isim ve sıfatlarımdan kendisinde tecellisinden sonra hâsıl olur”<sup>747</sup> Fenâ, sâlikin vücûdundan hiçbir eser kalmaması durumunda meydana gelir. Bu sûretle, “ifnâ-yı vücûd etmiş sâlik, mazhar-ı Hak hâline gelir, onun tasarrufu bu mertebeden

<sup>741</sup> Vr.114<sup>b</sup>-115<sup>a</sup>.

<sup>742</sup> Vr. 115<sup>a</sup>.

<sup>743</sup> Vr. 115<sup>b</sup>.

<sup>744</sup> Minhâc, s. 473.

<sup>745</sup> Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *DİA*, X, s. 222-223.

<sup>746</sup> Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeleler*, s. 342.

<sup>747</sup> Ankaravî, *age.*, s. 122.

îtibâren Hakk'ın tasarrufu ile yol alır. İfnâ-yı vücûd, sâlikin kendisini mevt-i ihtiyârî ile Hakk'ın varlığında fânî kılmasıdır. İfnâ-yı vücûddan sonra gerçekleşen vücûd; vücûd-ı bâkîdir, bu vücûd için fenâ söz konusu değildir.”<sup>748</sup> Fergânî fenâyı târif ederken, mâşûkun âşıkta vasf [وصفًا], eser [أثرًا] ve ayn-en [عينًا] olarak tükenmesi/yok olması (istihlâk) şeklinde üçe ayırır. Fenânın ilk iki kısmı, son kısma erişmek içindir. Birinci kısım, mertebe, makâm ve hallerin tahakkuku ile. Bunlar; *tevbe, muhâsebe, murâkabe, mücâhede, vera*, *ihlâs, sıdk, zühd ve tahkîk*dir. İkinci kısım, *sika, teslîm, tefvîz, tevekkül ve rızâ* makâmının tahakkuku ile. Son kısımda fenâ, O'nun vechi dışında her şeyin mecâz, izâfî, nisbî ve ârîzî olarak taayyünüdür. O'nunla işitmesi bakımından işitmesi, görmesi bakımından görmesi, akletmesi bakımından akletmesi, tutması bakımından eli, yürümesi bakımında ayağı hâline gelir. Fergânî, bu son mertebenin, “Ene'l-Hak” (Ben Hakîkatim) kavli olduğunu belirtir.<sup>749</sup> İbn Arabî, “fenâ” ve “bekâ” kavramlarını ontolojik düzeyde, “her an yeniden yaratılış” (*halkı cedit*) düşüncesini açıklamada kullanır. Bu anlamda “fenâ” kavramı mevcûdâtın her an yok oluşunu, “bekâ” kavramı da Allah'ın Sonsuz tecellîleri sâyesinde tekrar yaratılışı ifâde eder.<sup>750</sup> Fenâ, kulun fâiliyet şuûrunu kaybetmesi, “abd”in yerine fâil olarak “Allah”ın geçmesidir. Kulun fiilini görmemesi diye de ifâde edebileceğimiz bu hâlde, kulun yerine Allah kâim olur; Allah görür, duyar ve tutar. Kul, Allah ile o kadar meşgûl olur ki nihâyet “benlik” şuûrunu kaybeder.<sup>751</sup> Bu minvalde Şems hazretlerinin beyitini aktarmak gerekir:

“Eğer sen kendini tevhîdde fânî kıldınsa, hayâtın bekâsını, ebediyetini Hak'la bulursun. Mâdem ki o seninle berâberdir. Sen de onunla berâber ol, gönlinü dünyâdan pâk et!”<sup>752</sup>

Kulun Hak ile bekâ bulma yolunda sâlike hitâb eden Hakîkî Mâşûk, şu şekilde buyurur:

وَهَا أَنْتَ حَيٌّ إِنْ تَكُنْ صَادِقًا مُتٍ      وَجَانِبُ جَنَابِ الْوَصْلِ هَيْهَاتَ لِمَيِّكُنْ

“Vuslat cenâbına yaklaş, ne yazık ki sen vuslata ermemişsin. Bak sen yaşıyorsun; eğer (dâvanda) sâdık isen, öl!” (101.b.)

<sup>748</sup> Şeyda Öztürk, *Şem'i'nin (XV-XVI. yy) Mesnevî şerhi (ilk Türkçe tam Mesnevî şerhi)*, Marmara Üniversitesi, (Doktora Tezi), 2007, s. 523; [Şeyda Öztürk, *Şem'i Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.]

<sup>749</sup> Fergânî, s. 262-263.

<sup>750</sup> Bkz., İbn Arabî, *Fusûs*, s. 162; Hakim, *Mu'cem*, s. 18, 204.

<sup>751</sup> H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 216.

<sup>752</sup> *Minhâc*, s. 478.

Hazret-i Mahbûbe'nin kula tecellîsi, kulun istîdâdı miktârıncadır.<sup>753</sup> Nâblusî, seyr u sülûkde kulların fitratında var olan bu istîdâd ne mertebede ise, takdîr-i ezeldede olan kâbiliyet ve istîdâddan gayri, zerre kadar değişmediğini şu âyetle delillendirir: مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا “Mü'minlerden Allah'a verdikleri söze sâdık kalan nice erler vardır ki, kimi adağını yerine getirdi (canını verdi), kimi de bekliyor ve (durumlarını) hiç değiştirmediler” (el-Ahzab: 33/23)<sup>754</sup> Nitekim âşıklar: “Ben seninle kendi aramda can çekişip duruyorum, lütfen aradan beni kaldır” duâsında bulunmuşlardır.<sup>755</sup>

İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’de âşığın maktûl (öldürülmüş) sıfatıyla sıfatlanmasını, sâhip olması gereken ilk hâl olarak ifâde eder.<sup>756</sup> Binâenaleyh, âşığın aşkındaki sadâkatini ifâde veya isbâtı için “ölmeden evvel ölme”si gerekmektedir. Mevlânâ, âşığın can vermesini âşığın cömertliği (sehâ) ile ifâde eder: “O, para vermek cömerde lâyıktır; cân teslim etmek ise âşığın cömertliğidir.” (Mesnevî I, 2272)<sup>757</sup>

### C. Aşktaki Sadâkatin İfâdesi (103-175. Beyit)

Zât-ı ahadiyye'ye seyr ve seyahat edenler, bir hikmetten bir hikmete, bir hâlden bir hâle intikâl ederler. Sâlikin, bidâyetten nihâyete kemâl-i hakikî hâsıl oluncaya dek seyr ve sülûkü lâzımdır. Ehl-i muhabbet indinde muhabbet, zühdün mukâbilidir. Muhabbet nûr, aşk ise nârdır ki, mâsivâ ile olan alâkanın yanması ve yok olmasıdır.<sup>758</sup> Tasavvufta, Allah'ın dışındaki her şey mâsivâ olarak telakkî edilmiştir. Dervişliğin esâsı sayılan mâsivâyı terketmekte, kalpten mâsivâ putunun değiştirilmesi, sevginin Allah üzerinde yoğunlaşması bu anlamda büyük önem arzeder. Çünkü, gönülde Allah'tan başka neyin sevgisi varsa onun sevgilisi, hattâ ilâhı odur, denilmiştir.<sup>759</sup> Aşk sülûkünün nihâyetinde ulaşılan mertebe, “ahadiyet” mertebesidir. Bu mertebeye ulaşmak ise ancak nefsin ârizî sıfatlarını ve benlik duygusunu tezkiye etmekle olur.<sup>760</sup>

<sup>753</sup> Vr. 115<sup>b</sup>.

<sup>754</sup> Vr. 115<sup>b</sup>-116<sup>a</sup>.

<sup>755</sup> *Minhâc*, 246.

<sup>756</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, s. 524 [ VIII, s. 249]

<sup>757</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, s. 95.

<sup>758</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-usûli'l-aşere*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1256, s. 18-19.

<sup>759</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.414; Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiir Sözlüğü*, s. 298; El-Hakîm, s. 65; İbnü'l-Fârîz *Tâiyye*'nin 736. beyitinde “dınarın kullarından” bahseder. Bkz. *Dîvân*, (thk. G. Scattolin), s. 140.

<sup>760</sup> Semih Ceyhan, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, SBE, 2005, s. 517.

84. beyit, Mâşûk'un hitâbı ile başlamıştı. İlâhî sevginin şartlarının [ شروط المحبة الالهية ] sıralandığı bu beyitlerden (84-102) sonra İbnü'l-Fârız, âşığın dilinden şöyle karşılık vermektedir:

فَقُلْتُ لَهَا: رُوحِي لَدَيْكَ وَقَبْضُهَا      إِلَيْكَ وَمَا لِي أَنْ تَكُونَ بِقَبْضِي

“O’na dedim ki: Rûhum senin yanında, şâyet rûhum bende olsaydı kendi isteğimle sana verirdim” (103. b)

Nâblusî, Hazret-i Mahbûbe’nin İbnü'l-Fârız’a ve İbnü'l-Fârız’ın Hazret-i Mahbûbe’ye hitâbının ilhâm yoluyla [ منه لها ومنها له بطريق الإلهام ] olduğunu belirtir. O ilkâ-i mânâ, Hazret-i Gayb’dan keşf ve basîret üzere kalptedir.<sup>761</sup>

İbnü'l-Fârız, aşk yolunda ölmeyi iftihâr sebebi olarak görmektedir.<sup>762</sup> Ölümü lütuf, ihsan ve armağan olarak gören sûfi şâir, Hakîkî Mâşûk’un “eğer (dâvanda) sâdık isen, öl!” (101. beyit) hitâbına rızâsını şu beyitle ifâde etmektedir:

وَهَا أَنَا مُسْتَدْعٍ قَضَاكَ وَمَا بِهِ      رِضَاكَ وَلَا أَخْتَارُ تَأْخِيرَ مُدَّتِي

“Ömrümün uzamasını tercih etmiyor; Hükmünü (kazâ) ve rızânı talep ediyorum,” (114.b)

Bu mânâyı te’kîd eden beyitler sûfi şâirlerce nazmedilmiştir. İlâhî aşkı taleb eden sâlike hitâb eden beyitler, âşıkların hayâtının ölümle olduğunu ifâde eder: “Ey kimse, âşıkların hayâtı ölmededir; latîfe-i Rabbânîyi gönül götürmenin gayrinde bulamazsın”<sup>763</sup> beyiti bu minvaldedir. Nâblusî’ye göre, vehmî hayattan mevt- i ihtiyârî makâmı ile tahakkuk eden, ezeli hayâta tebdîl eder.<sup>764</sup> Nefsin umûmiyetle dört türlü ölümü vardır: Birincisi “mevt-i ahmer” yâni, kızıl ölümdür. Bu ölüm nefsin arzûlarına muhâlefettir. İkincisi “mevt-i ebyaz” yâni, beyaz ölümdür. Bu da açlık ve oruçtur. Zîra açlıkla bâtın münevver ve kalbin yüzü beyaz olur. Üçüncüsü “mevt-i ahdar” yâni, yeşil ölümdür. Bu da kıymetsiz ve yamalı elbise giymektir. Nefis aslâ bundan hazzetmez. Dördüncüsü “mevt-i esved” yâni, kara ölümdür. Bu da Hakk’ın ef’âlini, kendi mahbûbunun fiilinde fânî ve nâsın ezâ ve cefâsı cânandan olduğunu bilerek cefâlarına tahammül etmektir. Nefis bu dört ölümle ölmedikçe mahbûb-i hakîkî yüz göstermez.<sup>765</sup>

<sup>761</sup> Vr. 116<sup>a</sup>.

<sup>762</sup> Vr. 117<sup>a</sup>.

<sup>763</sup> A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, s. 524, (1779. Beyit).

<sup>764</sup> Vr. 119<sup>b</sup>.

<sup>765</sup> A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, s. 113; İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-usûlî'l-aşere*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1256, s. 21-22 [ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul: Dergâh yay., 1980, s. 43-44.]; *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1099.

İbnü'l-Fârız, “erbâb-ı sır”rın mertebesine şöyle işâret buyurmaktadır:

فَلَوْ قِيلَ مَنْ تَهْوَى وَصَرَّحْتُ بِاسْمِهَا      لَقِيلَ كَيْ أَوْ مَسَّهُ طَيْفُ جِنَّةٍ

“Eğer kime âşıksın denilse, O’nun ismini sarih bir şekilde açıkla; bu açıklamam için kinâye veya cinnet hâli sirâyet etmiş denilir” (127.b)

Halk arasında biri ben veliyim derse, halk ona velîliği revâ görmeyip mecnûn olarak görür. Fazîlet sâhiplerini, yine fazîlet sâhibi olanlar tanır. Bâyezîd-i Bistâmî bu duruma işâret ederek: Evliyâ Allah’ın gelinleridir. Gelinleri de ancak mahremler görür.<sup>766</sup>

Hak ile buluşmada, inâyet ehlinden nefs-i mutmainne sâhipleri dışındaki nefs, fânî ve bâtıl olur. Akıl, ilâhî irâdeyle birlikte nefisle irtibattadır. Aklın hükmü sâlikden kaldırılınca, sâdece ilâhî irâdenin hükmü altına girer.<sup>767</sup> Sâlik, sevgi ve aşk sırrını, akıl, nefs ve fıkrdan gizlemelidir. Bu gizliliği İbnü'l-Fârız şu beyitle ifâde eder:

وَبَالَعْتُ فِي كِتْمَانِهِ فَتَسِيَّتُهُ      وَأُنْسِيْتُ كَتْمِي مَا إِلَيَّ أَسْرَتِ

“Sevgilinin muhabbet sırrını gizlemekle sırrı unuttum, O sırrı gizlemem gerektiği de bana unutturuldu” (134. b)

131-138. beyitler arasında İbnü'l-Fârız, ârifin muhabbet sırrını herkesten gizlemesinin nedenlerini anlatır. Nâblusî 138. beyit şerhinde bu sebepleri şu şekilde özetler: “Sâdece kâinâtın varlığını müşâhede eden gâfiller, “el-Vücûdü'l-Hak”da fânî olan ârifin sırrının şuûruna varamazlar. İrfân ve yakîn makâmını şühûd eden âriften gâfil olan, câhil nefislerdir. Eğer tecellî yoluyla onların hatırına subhân (münezzeh olan) gelirse, onların mîzac ve tabiatleri üzere, mütehayyile sûretinde neş’et eder. Esmâ, sıfât, ef’âl ve ahkâmın isbâtı ve Hak Teâlâ’nın varlığına akıllar hüküm veremez. Muhakkik ârifler için mârifet, Rableri ve nefisleriyle keşfdir. Çünkü, ‘ebrârın hasenâtı, mukarrabînin seyyiâtıdır.’”<sup>768</sup>

Sâlik için tecellî vakti, susma vaktidir. Bu hâl geçtikten sonra sâlik yaşadığı halleri ifâde edebilir. Nâblusî, sâlikin yaşadığı hallerin kendisine emânet olarak verildiğini, bu sebeple ehli olmayana söylemenin ihânet olduğunu *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا* “Allah size emânetleri ehline vermenizi emreder” (en-Nisâ: 4/58) âyeti ile izâh eder. Nâblusî, sâdik bir tâlip ile karşılaşan sâlikin feyz ve

<sup>766</sup> Vr. 176<sup>a</sup>; Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ: Mevlevî Âdab ve Erkânı Tasavvuf Istilâhları*, (haz. Sâfi Arpağuş), s. 433-435.

<sup>767</sup> Vr. 121<sup>a</sup>.

<sup>768</sup> Vr. 122<sup>b</sup>.

ilham ile vârid olan hâli aktarması gerektiğini, atıfta bulunduğu hadîs-i nebevî«  
«وَمَنْ سَئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلَّمَهُ ثُمَّ كَتَمَهُ أَلْجَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»  
“Kim, bir ilimden sorulunca bunu ketmedip söylemezse (Kıyamet günü) ateşten bir gem ile gemlenir.” ile açıklar.<sup>769</sup>

İbnü'l-Fârız, 141-143. beyitlerde konuşma, dinleme ve kalp arasındaki irtibattan bahseder. “Eğer konuşursan, kulak işitir ve kulak işitirse kalp tezekkür eder”<sup>770</sup> Hakîkî Mâşûk'un zikrini dil söylemek, kulak dinlemek kalp ise tezekkür etmek ister. Kelâmın tatlılığı âşıkların işitmesine lezzet verir, Kur'ân'ın mânâsını anlamak âşıkların akıllarına lezzet verir. Dil telezüzden dolayı Sevgili'nin zikrini kalbe hediye etse, dil sükût etmeden kalp, vecdin şiddetiyle tezekkürü dile ihdâ eyler<sup>771</sup> Zikrin hakîkati, zikredilen (Allah)dan başkasını unutmaktır. Üç çeşit zikir vardır: övgü, dua ve riâyetten ibâret olan zâhirî zikir (lisânın zikri); ikincisi şühûda engel olan perdelerden kurtulma ve Hakk'ın huzûrunda bulunma bilincinin devam etmesi (kalbin zikri); üçüncüsü ise Hakk'ın seni zikrettiğinin şuhûduna varman ve kendi zikrinin müşâhedesinden kurtulman (sırrın zikri) dir.<sup>772</sup> Sûfî temâyüle uygun olarak İbnü'l-Fârız tezekkürü tefekkürden üstün tutmaktadır. “وَمَا يَنْدَكُرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ” “Ancak Allah'a yönelen (inâbet eden) kimse tezekkür eder (ibret alır), başkası değil” (el-Mü'min, 40/13) âyeti, tezekkürün inâbet sonrasında tahakkuk eden bir mertebe olduğuna işâret eder. Kâşânî, “tezekkür, tefekkürün fevkindedir” diyerek bu mânâyı te'kid eder ve şöyle devam eder: “tezekkür, zihinde mevcûd olanın tefekkürle oluşmasıdır.”<sup>773</sup> Herevî, tezekkürün tefekkürün üstünde bir mertebe olduğunu belirtir. Tefekkürü istemek; tezekkürü ise vücûd şeklinde açıklar.<sup>774</sup> Nitekim Hak Teâla şöyle buyurur: وَمَا يَنْدَكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ “Fakat (bütün bu hakikatleri) ancak gerçek akıl ve idrâk sâhipleri anlar, üzerinde düşünür” (el-Bakara, 2/269)

Muhabbet yolunda Hakîkî Mâşûk'a olan aşk, şevk ve iştiyâkında sâdık olduğunu nazmeden İbnü'l-Fârız, âşığın mâşûku, mâşûkun da âşığı kıskanmasını şu beyitle ifâde eder:

وَأَعْرِفُ مَقْدَارِي فَأَنْكِرُ غَيْرِي

أَغَارُ عَلَيْهَا أَنْ أَهِيَمَ بِحُبِّهَا

<sup>769</sup> Zâhiriye, vr. 124<sup>b</sup>. Hadîs için bkz. Ebu Davud, İlm 9, (3658); Tirmizi, İlim 3, (2651).

<sup>770</sup> Vr. 123<sup>b</sup>.

<sup>771</sup> Vr. 123<sup>a-b</sup>.

<sup>772</sup> Cebecioğlu, s. 728; Herevî, *Menâzil*, s. 110.

<sup>773</sup> Kaşânî, *Letâif*, I, s. 318.

<sup>774</sup> *Menâzil*, s. 80.

“Sevgisi, aklımı başımdan alan Sevgili’yi kıskanırım, Kendi değerimi bilir ve gayretimi inkâr ederim.” (144.b)

“Kendi değerimi bilir”im demekle “varlık sûretinde olan mahlûkun mâdûm olduğunu bilmek” demek olduğunu belirten Nâblusî’ye göre sûfi-şâir, gerçek varlığıyla vücûd bulan kadîm yaratıcı ile bir münâsebet kurulacağını inkâr ederek, “gayret”ini O’nun fazlına lâıyk bulmadığını belirtir.<sup>775</sup> Gayret (kıskanma), âşıkın mâşûku kıskanması sebebiyle tahammülünün kalmaması, başkasının ortak olmasından hoşlanmaması demektir.<sup>776</sup> Kuşeyrî’nin aktardığı şu beyitler bu minvaldedir:

إني لأحسد ناظري عليكا ... حتى أغض إذا نظرت إليكا  
وأراك تخطر في شمانلك التي ... هي فتنتني فأغار منك عليكا

“Gözümü, sana bakmasından kıskanıyorum; Onun için seni görünce bakışlarımı yere çeviriyorum. Beni fitneye düşüren şemâilini ve güzel tecellîlerini görünce; Seni Senden bile kıskanıyorum”<sup>777</sup>

Gayret duygusu, muhibten mahbûba yönelik olduğu gibi, mahbûbdan muhibbe doğru da olabilir.<sup>778</sup> Allah’ın kıskanması dînî terminolojide gayretullah şeklinde ifâde edilmiştir. Herevî gayreti üç derecede ele alır. İlki, âbidin vaktinde yerine getiremediği ibâdetleri telâfî etme yönündeki gayreti/kıskançlığıdır. İkincisi, mürîdin elinden kaçırdığı vakti kıskanmasıdır. Üçüncüsü, ârifin isim ve sıfatların örtüsüyle gizli olan Hakk’ı kıskanmasıdır.<sup>779</sup> İbn Arabî, sûfilere göre gayretin “Hak’da gayret, Hakk’a dâir gayret, Hak’tan gayret” şeklinde üç kısma ayrıldığını aktarır.<sup>780</sup> Ayrıca gayret; gayret-i mahmûde, gayret-i mezmûme ve gayret-i Hak olarak üç kısımda telakkî edilir.<sup>781</sup>

Âşıktan mâşûka doğru olan kıskançlıkta, kendinden gayrı hiç kimsenin mahbûbu katında makbûl olmaması, mâşuk ile arasında engel teşkil eden her şeye karşı düşman olmasıdır. Buna misal olarak Hz. Süleyman’ın iyi cins atların mâbûda ibâdetinde engel teşkil etmesi sebebiyle onları öldürmesidir. Mâşûkun âşıkı kıskanması ise “Allah bir adamın göğüs boşluğunda iki kalp yaratmadı”

<sup>775</sup> Vr. 123<sup>b</sup>.

<sup>776</sup> Herevî, *Menâzil*, s. 121.

<sup>777</sup> Kuşeyrî, s. 397 [çev. S. Uludağ, s. 344]

<sup>778</sup> Hadîste ifâde edildiği gibi: “Allah kıskanır, mü’min de kıskanır. Allah’ın kıskanması, müminin kendisine haram kıldığı şeylere yönelmesidir.” Bkz. Müslim, “Tevbe”, 36.

<sup>779</sup> Bkz. A. Tek, s. 238-241.

<sup>780</sup> *el-Fütûhâtü l- Mekkiyye*, IV, s. 193 [IX, s. 253.]

<sup>781</sup> *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, s. 529.

(el-Ahzâb: 33/4) âyeti gereğince âşığın kalbinde kendisinden başka kimsenin olmasını istememesidir.<sup>782</sup>

Hakîkî Mâşûk'un iştîmeye olan tecellisinde görme; müşâhedeye olan tecellisinde ise iştîme haset eder, kıskanır. Bu hâli sûfî şâir, 147. beyitte ifâde eder.

فِيغْطُ طَرْفِي مِسْمَعِي عِنْدَ دُرِّهَا وَتَحْسُدُ مَا أَفْنَتْهُ مِنِّي بَقِيَّتِي

“O (sevgilinin) zikri sırasında gözüm, kulağımı kıskanır. (Vücûdumdan sağlam olarak) geriye kalanlar ise, O'nun benden yok ettiklerine haset eder.” (147.b)

Nâblusî, el-Vücûdü'l-Hakk'ın nefisde zuhûr etmesiyle nefsin fânî olduğunu, ancak terakkînin, fenâyı tâkiben bekâ ile olacağını belirtir. Fenâ hâlinde sâbit kalmakla terakkînin olamayacağını ifâde eder.<sup>783</sup> et-Tevhîdü'l-hakîkî ve cem' makâmı fenâ iledir.<sup>784</sup> Vücûdun cem'i, ittisâlin nihâyetinin vücûdun 'aynında yok olmasıdır. Sâliklerin makâmlarının sonu olan cem', tevhîd denizinin kıyısıdır.<sup>785</sup> Fenâ-bekâ birbirini tâkip eden iki haldir. Kelabâzî, fenânın kendinden geçen deli-dîvâne kişi olmadığı gibi, melek veya rûhânî olacak şekilde beşeri vasıflarını kaybetmiş kimse de olmadığını belirtir. Fânî, hazlarını görmekten fânî olan kimsedir.<sup>786</sup> Abdülkerîm el-Cîlî, bekâ mertebesine ulaşmadığı sürece fenâ mertebesinin sâlike perde olacağına işâret etmiştir.<sup>787</sup> Nâblusî fenâ kavramını, *fenâ fi'l-efâlî'l ilâhiyye*, *fenâ fi's-sıfât-ı rabbâniyye*<sup>788</sup>, *fenâ fi'z-zât*<sup>789</sup>, *fenâ fi'l-*

<sup>782</sup> Ankaravî, *age*, s. 150.

<sup>783</sup> Vr.124<sup>a</sup>.

<sup>784</sup> Vr. 178<sup>b</sup>; Ayrıca, Ankaravî'nin *Minhâcü'l-fukarâ*'daki ifâdeleri bu cümlelerin şerhi olarak okunabilir: “Cem”, sâlikin fenâsı mertebesidir. Zîrâ mâdem ki sâlik kayd-ı vücûddan halâs olamaz, Hakk'ı bilâ-halk müşâhede kılamaz. Ve cem'ü'l-cem' sâlikin bekâ billah ile muttasıf olmasıdır. Ve cemî'-i mahlûkât ve mevcûdâtı Hak'la kâim bulmasıdır. Ve kesreti vahdetde ve vahdeti kesretde müşâhede kılmamasıdır. Bu makâma sahv ba'de'l-mahv ve fark ba'de'l-cem' ve fark-ı sâni dahi tesmiye olunur. Bundan a'lâ kâmile bir makâm olmaz. Zîrâ her şeyi Hak'la alâ mâ hüve aleyh hakîkatı üzere görür. Ve her zî-hakka hakkını i'tâ kılar. Rü'yet-i vahdet onu rü'yet-i kesret ve ahkâm-ı sûretten men' kılmaz. Ve kezâlik rü'yet-i kesret ve ahkâm-ı sûret rü'yet-i vahdetden hâcib olmaz.” Bkz. *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 491.

<sup>785</sup> *Menâzil*, s. 147.

<sup>786</sup> Kelabâzî, s. 194, 185-198; krş. Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, s. 333-335.

<sup>787</sup> Bkz. Tek, s. 344-345.

<sup>788</sup> Vr. 221<sup>a</sup>.

<sup>789</sup> Vr. 221<sup>a</sup>.

vücûd<sup>790</sup>, fenâ fi 'l-vahdeti 'l-vücûd,<sup>791</sup> fenâ fi 'llah<sup>792</sup>, fenâ fi 'l-müşâhede,<sup>793</sup> fenâ fi 'l-mehabbe ve 'l-ışk<sup>794</sup> şeklindeki terkîbler ile izâh eder. Nâblusî, fenâ fi 'ş-şeyh, fenâ fi 'l-pîr, fenâ fi 'r-resûl kavramlarına Tâiyye şerhinde yer vermemektedir.

İbnü'l-Fârız, “fenâ”<sup>795</sup> mertebesinde “ittihad” makâmına terakkîyi şu misalle ifâde eder:

وَرَأَيْتُ وَكَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وَجْهِي

أُمْتُ إِمَامِي فِي الْحَقِيقَةِ فَالْوَرَى

وَيَشْهَدُنِي قَلْبِي إِمَامَ أُمَّتِي

يَرَاهَا أَمَامِي فِي صَلَاتِي نَاطِرِي

“Hakîkatte ben önde imâm oldum, âlem halkı benim arkamda durdu, Gözüm O Sevgili'yi namazımda önümde görür, Kalbim, beni önde imâm olanların imâmı olduğumu görür” (148-149.b)

Nâblusî bu beyitteki “salât”ın tahkîk ehlinin salâtı olduğunu ifâde eder. İmâm, el-Vücûdü'l-Hak'tır. Bu Varlıkta fenâ makâmı ile tahakkuk eden muhakkıkın müşâhedesidir. Şârih, muhakkik-ârif ve sâlik ile kastedilen mânâyâ işâret eder. Sâlik yolda Hak ile seyr edendir. Ârif ve muhakkik ise sülûkünü tamamlamış vâsıldır.<sup>796</sup> Ankaravî, bu beyitlerin şathiyyâtdan olabileceğini ifâde etmektedir.<sup>797</sup>

تَوْتُ بِفُؤَادِي وَهِيَ قِبْلَةُ قِبْلَتِي

وَلَا غَرَوْا إِنْ صَلَّى الْإِنَامُ 798 إِلَيَّ أَنْ

<sup>790</sup> Vr. 124<sup>b</sup>.

<sup>791</sup> Vr. 97<sup>a</sup>.

<sup>792</sup> Vr. 175<sup>b</sup>.

<sup>793</sup> Vr. 125<sup>b</sup>.

<sup>794</sup> Vr. 98<sup>b</sup>.

<sup>795</sup> Fenâ kavramının anlam genişlemesini ifâde eden şu cümleleri, bu noktada aktarmak gerekir: “Tarîkatların kurulup gelişmesinden sonra fenâ kavramı insan-Allah ilişkisinin dışına taşarak yeni boyutlar kazanmıştır. Bunların en meşhurları fenâ fi 'ş-şeyh, fenâ fi 'l-pîr, fenâ fi 'r-resûl, fenâ fillâhtır. Bir şeyhe intisap eden mürid onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalmak ve onu sevmekle ilk merhaleyi tamamlayınca mürşidi ona tarîkatın kurucu pîrini tanıtır, anlatır ve sevdendir. Pîrin mânevî tesirine terkedilen mürid düşüncesini onun tavsiye, fikir ve görüşleri üzerinde yoğunlaştırır. Üçüncü merhalede müridin Hz. Peygamber'in sevgisinde fâni olması söz konusudur. Fenâ fi 'r-resûl fenâ fillâh makâmının eşiğidir. Çünkü Hz. Peygamber'i sevmek Allah'ı sevmenin ön şartıdır (Âl-i İmrân 3/31). Fenâ fillâh kişide sevinç ve mutlulukla birlikte güven duygusu meydana getirir; mürid bu hâlin mânevî sarhoşluğuyla huzûra kavuşur.” Bkz. Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, s. 334.

<sup>796</sup> Vr. 125<sup>a</sup>.

<sup>797</sup> Ankaravî, s. 154.

<sup>798</sup> Nâblusî bu kelimeyi “ins ve cin veya yaratılan anlamına gelen الْإِنَام kelimesi ile ifâde etmektedir. Başka bir nüshada bu kelimenin namazı kıldırın anlamındaki «الإمام» olarak geçtiğini belirtir. Bkz. vr. 125<sup>a</sup>.

“İmâm bana yönelerek namaz kılsa bunda şaşılacak bir şey yoktur; O Hazret, benim kalbimde ikâmet edip yerleşti, hâlbuki O, kıblem olan (kâbenin) kiblesidir.” (150.b)

Bu beyit ile İbnü'l-Fârız'ın hulûl düşüncesine sâhip olduğunu hükmedenler olsa da Nâblusî, bu beyitte hulûl değil mârifetin ifâde edildiğini hadîs-i kutsî ile açıklar. مَا وَسِعَنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي ، وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِن “yerlere ve göklere sığmadım, mü'min kulunun kalbine sığındım”<sup>799</sup> ile ifâde edilen mârifet, “mü'min kulun kalbine sığma”<sup>800</sup>sıdır. Sûfî şâir, ilâhî aşkın mahallinin insân-ı kâmilin kalbi olduğuna işâret eder. Nâblusî tüm şerh boyunca sıklıkla yer verdiği ve sûfîler arasındaki meşhur ibâreyi tekrarlar: “Allah vardır ve Onunla birlikte hiç bir şey yoktur.” Vücûd [الوجود] birdir ve mevcûdât, O'nun tecellîsinden kinâyedir.<sup>801</sup> Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-hitâbu's-sıdk* isimli eserinin girişinde “el-Vücûdü'l-Hak, hulûl, ittihad, ta'tîl (Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etme) teşbîh ve teccîm olmadan akledilen ve hissedilen her şeyde mütecellîdir”<sup>802</sup> demektedir. Nâblusî, başka bir hadîsi aktararak hulûl iddialarını vahdet-i vücûd bağlamında açıklar. Buna göre Hz. Peygamber “Allah'ın yeryüzüdeki evi, sâlih kulların kalpleridir.” Sâlihlerin kalplerinin “Allah'ın evi” olmasının anlamı, o kalplerin Hakk'ın tecellîlerine mazhar olması demektir. Çünkü Vücûd, mevcûd bir şey ile zuhûr eder. Vücûd, mevcûd bir şey ile zuhûr ettiğinde iki durum söz konusudur: ya mevcûd, kendisiyle zâhir olan bu Vücûdun kendisine âit olduğunu iddia eder, bu durumda kendisine göre vücûd ile vasıflanmış olur. Bu kişi ârif değildir. Veya bu mevcûd, zuhûr ettiği Vücûd ile vasıflandığı iddiasında bulunmaz, işte bu ârifin kalbidir. Hz. Peygamber kalplere, yeryüzünde “Allah'ın evi”, yâni Hakkı barındıran mekân ismi vermiştir. Burada hulûl anlamı yoktur Çünkü kalpler, kendileriyle tecellî ve zuhûr eden Vücûd ile vasıflanmamışlardır ki, Vücûd onlara hulûl etsin.<sup>803</sup>

İbnü'l-Fârız'ın tekfîr edilme sebebi olan 151-153. beyitleri şerh ederken Nâblusî, salâtu'l-cesed, salâtu'n-nefs ve salâtu'r-ruh ile her üç salât için, üç kıbleden bahseder. “Hissin salâtı”, rükû ve secdedir. Dört unsuru bulunmaktadır ve kıblesi (kâbesi) yedi tavâfın yapıldığı bilinen dört cihetten müteşekkil his kâbesidir. Makâmı ise makâm-ı İbrâhim'dir. “Nefsin salâtı”, irâdî ölümdür ve

<sup>799</sup> Aclûnî, II, 99-195.

<sup>800</sup> Sûfîler, yerlere ve göklere sığmayan Allah'ın mümin kulunun kalbine sığıdığını ifâde eden bu hadîs-i kudsîden hareketle, İnsân-ı kâmilin kalbinin yer ve gökten daha geniş olduğunu, öyleyse Allah'ın arşa istivâ etmesi gibi mümin kulunun kalbine de istivâ ettiğini, yâni orada isim ve sıfatlarıyla tecellî ettiğini ifâde ederler. Bkz. Süleyman Uludağ, “Arş”, *DİA*, III, s. 410.

<sup>801</sup> Vr. 125<sup>a</sup>.

<sup>802</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-hitâbu's-sıdk*, (thk. Bekri Aladdin), Dimaşk: el-Mâhe-  
dü'l-İlmî el-Fransî, 1995, s. 5.

<sup>803</sup> Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 108 [*Gerçek Varlık*, (çev. E. Demirli), s. 131-131].

dört rûknü bulunur: Hayât, İrâde, İlim ve Kudret'tir. Kibleşi (kâbesi) Hazret-i esmâ ve sıfâttır. Makâmı ise, İslâm makâmıdır. “Rûhun salâtı” müşâhedede fenâ hâlidir. Dört rûknü bulunur: Tecellî, İstîtâr, Mahv ve İsbât'tır. Kibleşi (kâbesi) Zât-ı İlâhiyye'dir. Makâmı ise el-Vücûdü'l-Hak'ın devamlı müşâhedesidir (devâmü şühûd el-Vücûd el-Hak). Nâblusî, his, nefis ve rûhun salâtı ile karanlıklardan arınılabilineceğini ifâde eder. Mükellefin, kulun salâtı duâ; meleklerin salâtı istiğfar; Rabb'in salâtı ise rahmetidir. هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ “O, Allah ki, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için melekleriyle birlikte size salât eder ve elbette mü'minlere çok merhametlidir.” (el-Ahzab: 43) Nâblusî bu âyette bahsedilen karanlığın his, nefis ve ruh karanlığı olduğunu belirtir. Nûrun tek kaynağının ise el-Vücûdü'l-Hakk'ın nûru olduğunu belirtir.<sup>804</sup> Hücvîrî de üç kıbleden bahsetmiştir: Zâhir kibleşi: Kâbe; bâtın kibleşi: Arş; sırrın (ve rûhun) kibleşi: Müşâhede.<sup>805</sup>

Ayrıca Nâblusî, 153. beyit şerhi ile birlikte, bu üç salâtın üç secdesinden bahseder. Buna göre, “secdetü'l-cesed”, bilinen namaz secdesidir. “Secdetü'n-nefs”, esmâ ve sıfât hazreti kapsamına girmektedir. “Secdetü'r-ruh” ise Allah'ın emrine girmektedir. Bu da şu âyet gibidir: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي “Sana rûhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir ve size ancak çok az bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ: 17/85)<sup>806</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 101. sorusu olan “secdeler nedir?” kısmında, “secdetü'l-cism”, “secdetü'r-rûh” ve “secdetü's-sır” kavramlarına yer verir. Cismin secdesi, aslı olan toprağadır. Rûhun secdesi, sâdır olduğu “Küllî Rûh”adır. Sırrın secdesi ise, sâyesinde nâil olduğu bu mertebeye ulaştığı Rabbinedir.<sup>807</sup> Ancak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de, Nâblusî'nin yukarıda zikrettiği üç kâbe ve üç salât hakkında bir bilgi yer almamaktadır.

Ankaravî, âşık ve mâşuk sıfatıyla iki olanın ikiliğinin nisbî, ahadiyet mertebesinde bir olduğunu belirtir. “Fark vâhidiyet mertebesinde. O halde hakikat bir olunca ben secdeyi kendi hakikatime ederim. Gerçekte âbid ile mâbud, sâcid ve mescûd, zâkir ve mezkûr hepsi benim.”<sup>808</sup> Bu ifâdeler, “ayna”da kendini görmek gibi misallendirilmiştir. Nitekim İbn Arabî *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'sinde bunun vâsıllar tarafından “mir'ât-ı Hak ve hakkıyye” olarak tâbir edildiğini ifâde eder. Sâlikin “mirât-ı Hak” oluşunun sebab-i mûcibi Hz. Peygamberin “Mü'min, kardeşinin aynasıdır” sözüdür. Burada “kardeşlik” dil bakımından misliyyeti/benzerliği ifâde eder. Hak Teâlâ'nın ليس كمثله “Misli gibi yoktur” (eş-Şûrâ: 42/11)

<sup>804</sup> Zâhiriyye, vr. 125<sup>a</sup>-125<sup>b</sup>.

<sup>805</sup> Hücvîrî, s. 436.

<sup>806</sup> Vr. 125<sup>b</sup>.

<sup>807</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999, s. 152. [ (çev. E. Demirli), VI, s. 394]

<sup>808</sup> Ankaravî, s.157.

Onda (sâlikte) Hak, sıfât-ı nefsiyyesiyle değil, zâtıyla ve sıfât-ı mâneviyyesiyle zâhir olur ve ona hazret-i cûddan tecellî eyler. Ve bu zuhûr-i kerîm hakkında, Hak Teâlâ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ “Ki kesinlikle biz, insanı en güzel biçimde yarattık” (et-Tîn: 95/4) buyurmuştur.<sup>809</sup>

155-174. beyitlerde hitâb Hakîkî Mâşûk’a değildir. Sevgili ile “ittihad” sonucu zuhûra gelen sırların açıklanması şeklindedir.

إِلَى كَمْ أَوَاحِي السِّرِّ هَا قَدْ هَتَكَتْهُ وَحَلُّ أَوَاحِي الْحُبِّ فِي عَقْدٍ بَيْعَتِي

“Daha ne zamâna kadar sırrımı örteceğim, bîat akdimde örtü bağlarının çözülmesi vardı” (155.b)

Bu beyitle birlikte İbnü'l-Fârız “bezm-elest”de ahitleşmenin kul ve Rabbi arasında bir gizlilik olmadığını belirterek. “Daha ne zamâna kadar örtüye ve hicâba sarılacak ve beşeriyet perdesiyle hakîkatin yüzünü örteceğim?”<sup>810</sup> demek sûretiyle, mâşûkun kalbine düşürdüğü aşk ateşinin, O’nu görme, işitme veya kesbî olmadığını belirterek, “seyr-i muhibbî” ile sülûk ettiğine işâret eder. Sûfiler indinde seyr iki çeşittir. Sülûkun cezbeye, fenânın bekâya takaddüm ettiği seyr, “seyr-i muhibbî”dir. Sülûkun cezbeden fenânın bekâdan sonra geldiği sülûk ise “seyr-i mahbûbî”dir.<sup>811</sup>

فَبِلْتُ هَوَاهَا لَا بَسْمَعٍ وَنَاطِرٍ وَلَا بِاِكْتِسَابٍ وَاجْتِلَابٍ جِبِلَّةٍ

“O’nun aşkına nâil oldum, (bu) işiterek ve görerek değil, kesbederek ve yaratılışımın celbetmesi de değil” (157.b)

Sâlikin Hazret-i Mâşûk’a olan aşk ve muhabbetini görmek, işitmek yoluyla veya kesbî, hilkat ve fitratın celbetmesiyle olmadığını belirten İbnü'l-Fârız, sülûkünün “seyr-i mahbûbî” olduğunu ifâde etmiştir. Zîrâ “seyr-i muhibbî” dört şekilde hâsıl olur: 1- Nazar vâsıtasıyla olur. Mâşûkun bedîi sanat ve şaşkınlık verici işlerinden olan güzellik, cemâl, lütuf ve kemâlini görmek sûretiyle muhabbet hâsıl olur. Mâşûk tarafına tam bir rağbet görülür. 2- Sözü işitmek sûretiyle olur. 3- Nefsânî hazları ve cismânî arzuları terketmek, maddî-mânevî ilgi ve nefsânî engellerden soyunmak, çok ibâdet ve tâatte bulunma, riyâzet ve mücâhede ile nefsi arındırıp kalbi tezkiye sûretiyle olur. Bütün bunların sonucu bu gayret vâsıtasıyla hakîkî muhabbet görülür. Nitekim kudsî hadîste “Kulum bana nâfilelerle yaklaşımaya devam eder, nihâyet ben onu severim” buyrulur. Bu, o kulda sevgimi gösteririm demektir. 4- Hilkat ve fitratıyla hakîkî sevgiliyi

<sup>809</sup> A. A. Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. : Mustafa Tahralı), 2.baskı, İstanbul: İz yay., 2001, s. 83-84.

<sup>810</sup> Vr. 126\*; Ankaravî, s. 158.

<sup>811</sup> Kâşânî, *Letâîf*, II, s. 31 [ s. 307.]

celbetmektir. Yâni, nefsin hilkatinde bulunan iyi ahlâk, güzel kokular ve üstün vasıflarla ahlâklanıp yaratıcısının övülmüş vasıflarıyla ilgi kurunca, bu ilgi sebebiyle yaratıcısının sevgisini çekmiş olur. Ancak “seyr-i rûhî” ve “seyr-i mahbûbî” bunlardan başkadır. Bu dört yolla hâsıl olmaz.<sup>812</sup>

İbnü'l-Fârız, Hakîkî Mâşûk'un 101. beyitte مُت [öl! ] emrini yerine getirdiğini ve “mukarrebûn” zümresinden olduğunu şu beyitle gösterir:

تَقَرَّبْتُ بِالنَّفْسِ احْتِسَابًا لَهَا وَلَمْ أَكُنْ رَاجِيًا عَنْهَا تَوَابًا فَأَذْنَبْتُ

“Nefsimi ifnâ ederek (rûhânî kalbin keşfi için) yakınlık istedim, O’ndan sevâba râcî olmasam da tıpkı taleb ettiğim gibi yakınlıktırıldım” (168.b)

Bu beyitte, cem‘ mertebesinde tekrar tefrika mertebesine inip sâliklerin terbiyesi ve kemâlî için, başlangıçtaki riyâzet ve mücâhededesini ve amelindeki ihlâsını icmâl yoluyla zikrederek tâliblere ve mübtedîlere şunu işâret eder: “Ameller tamâmen Allah için ve ihlâs ile olmalıdır. Zîrâ ameldeki ihlâs Hak yakınlığının sebebidir.” Râbiatü'l-Adeviyye’nin dediği gibi ما عبدتك خوفا من نارك “Ateşinden korkarak veya cennetini isteyerek sana kulluk etmedim. Fakat senin zâtın ve senin rızân için ibâdet ettim.” Nâblusî, Medîne’deki ensârın durumunu ifâde eden şu âyeti misal olarak getirir: وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ “Vechini dileyerek Rablerine sabah akşam duâ (ibâdet) edenleri de (meclisinden) dışlama” (el-En’âm: 6/52)<sup>813</sup>

Nâblusî, bu yakınlığı İbn Arabî’nin şu beyitini bu minvalde zikreder:

وندرك منه في اتم صفاتنا كما يدرك الخفاش في باهر الشمس

“O’ndan sıfatımızı tam bir şekilde idrâk ederiz, Yarasanın güneş parıltılarını idrâk etmesi gibi”<sup>814</sup>

Murâkabe, yakınlık (kurb) için gereklidir. Kulun murâkabesi, kalbinde bulunan şeylere Hak Teâlâ’nın muttalî olduğunu bilip yakînen kavramasıdır. Dolayısıyla murâkabe, kalbe dikkat kesilmek ve içte uyananları denetlemekle başlar; derken mâsivâdan sıyrılıp Hakk’ı murâkabe mertebesi elverir; nihâî nokta ise velâyet ermekle gelen murâkabedir, yakınlığa (kurbîyyet) ve birlikteliğe iletir.<sup>815</sup> Sûfiler nezdinde murâkabe, yakîn ile anlamlıdır.

Sülûk mertebelerine teselsülen yer vermeyen İbnü'l-Fârız, murâkabeden sonra “fakr” hakkında beyitler nazmetmiştir.

<sup>812</sup> Ankaravî, Şerhi'l-Tâiyye, s. 160-161.

<sup>813</sup> Ankaravî, s. 169 krş. Nâblusî, vr. 129<sup>a</sup>.

<sup>814</sup> Nâblusî’nin şerhde yer verdiği ve İbn Arabî’ye âit olarak aktardığı beyit için bkz. Nâblusî, age, vr. 129<sup>a</sup>.

<sup>815</sup> Serrâc, el-Lüma‘, s. 52, 53 [(çev. H. Kâmil Yılmaz), s. 54, 55].

غَنَيْتُ فَأَلَقَيْتُ افْتِقَارِي وَتَرَوْتِي

وَيَمْنُهَا بِالْفَقْرِ لَكِنْ بَوَصْفِهِ

“Fakr ile O’na yöneldim, fakat fakrın vasfıyla ganî oldum; hâl böyle olunca, fakrı idrâkimi (iftikâr) ve servetimi terkettim.” (171. b)

Fakr, sâdece Hakîkî Mâşûk’a ihtiyaç duymaktır. Allah, âlemi sûretlerle perdelemiştir ve insanlar bu sûretleri kendilerine nisbet etmişlerdir. Hak Teâlâ’nın *“Ey insanlar, siz Allah’a muhtaçsınız”* (Fâtır: 35/15) âyetinde belirtildiği gibi. Fakr, tüm mâsivâ, bütün rağbet edilen, matlûb olunan dünyâ ve âhiretle ilgili ahvâl ve amellerle meşgûl olmamaktır. Kâinâtın aslı sırf yokluktur [العدم المحض]. İbnü'l-Fârız, fakr vasfıyla ganî olduğunu [غَنَيْتُ بَوَصْفِهِ] belirtir. Mutlak gınâ (zenginlik) O’nun zâtıyladır. *“فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ”* “Allah âlemlerden müstağnî (hiç kimsenin îmânına muhtaç değildir) dir” (Âl-i İmrân: 3/97) Hakîkî Mâşuk dışında hiçbir şeye iltifat etmemek servettir. Bunun neticesi de gınâ (zenginlik)dir.<sup>816</sup> Nâblusî, İbn Arabî’nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’sinde yer alan “fakr” kavramına, benzer vurgularla yer vermiştir. Ankaravî bu beyitte fakr hâlini şu şekilde açıklar: “Tam bir ‘fakr’ ile yâni zâhiren ve bâtinen; ameller, fiiller, makâmlar ve hallerden kendimde bir şey görmemek sûretiyle, o hazrete ulaşmaya niyet ettim; fakat o fakrın vasfıyla yâni tam fakr hâsıl olunca Hak’ın sıfatlarıyla ganî oldum. Hâl böyle olunca, fakr sıfatıyla ganî olunca, gördüm ki fakr ile sıfatlanmış olmak da bir bakıma vücûd isteyici olmaktır... Bunun üzerine fakrı ve fakr ile ganî olmayı bıraktım.”<sup>817</sup> “Fakr”a önem veren mutasavvıflar zamanla fakrı, fenâ ve kulluk anlayışıyla birleştirmişlerdir. Buna göre; kulun sâhip olduğu her şey mevlâsına âittir. O halde iyi bir kul, mevlâsı karşısında hiçbir şeye sâhip olmadığını yâni fakir olduğunu idrâk eder. Kul kendi varlığının gerçek sâhibinin de mevlâsı olduğunun şuûruna varınca fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevhîdin de en yüksek derecesi olarak ortaya çıkmaktadır. Sûfîler genellikle fakrı ikiye ayırırlar: a) Sûret fakirliği (şeklî, zâhirî, sûrî): Maddî anlamda fakirlik; b) Mânevî (gerçek, bâtînî) fakirlik: Beşerî sıfatlardan sıyrılıp (fenâ-i sıfat) kendini bir şeye mâlik görmemektir. Hattâ bir şeye sâhip olmadığı gibi sâhip olmayı da istememektir. Bu anlamda fakîre “ehl-i tecrîd” ve “ehl-i terk” de denilmektedir.<sup>818</sup>

تَوَائِي لَا شَيْئًا سِوَاهَا مُثِيبِي

فَلَا حَ فَلَاحِي فِي اطْرَاحِي فَأَصْبَحْتُ

“Fakr ve gınâyı terkten hâsıl olan felâh, sevâbım oldu; bana ondan başka bir şey kalmadı” (173. b)

<sup>816</sup> Vr. 129<sup>b</sup>; krş. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, s. 345 [II, s. 201.]

<sup>817</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâîyye*, s. 171.

<sup>818</sup> Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, s.133.

Mülkiyeti görmekten uzaklaşma<sup>819</sup> olarak tanımlanan fakr, gınâ mukâbilidir ve her ikisinin terki ile hâsıl olan, felâh yâni kurtuluş aydınlığıdır. Bu, “lâ mevcûde illallah” nûrunun parlamasıdır.<sup>820</sup>

İranlı meşhur şâir ve mutasavvıf Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), “fakr” kelimesini “fenâ” ile birlikte kullanır ve seyrin nihâyeti olarak görür: “Vâdinin yedinci mertebesi fakr ve fenâdır ki, bu mertebeden sonra artık sana bir yolculuk, bir seyr yoktur. Bu mertebede gayret sarfettin ise, o gayret seni fenâyâ salar. Sende bu mertebeden bir katre bulunsa, seni deryâyâ döndürür.”<sup>821</sup> Nitekim “fakr” Cerîrî tarafından “mevcut olanı kaybetmemek, mevcut olmayanı talep etmemek” şeklinde; İbn Cellâ tarafından ise “bir şeye sâhip olmaman, sâhip olduğun zaman da bir şeyin sana sâhip olmaması” şeklinde tanımlanır. Rûveym’e göre “var olan her şeyi yok etmek ve yok olan tüm şeyleri terketmek”; Kettânî’ye göre ise, “Allah’a muhtaç olma (iftikâr) hâli sahih olursa, Allah’la istiğnâ hâli de sahih olur. Bu iki hâlden biri olmadıkça diğeri de olmaz”.<sup>822</sup>

İbnü’l-Fârız 174. beyitte, sâlike tavsiye ve yol gösterici olma vasfının kendinden değil, sâdece Hakîkî Mâşûk’un inâyeti sebebiyle olduğunu ifâde eder. Bu beyitte, hadîs-i kudside yer alan “كُنْتُ سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ” [Onun işitmesi ve görmesiyim] fehvasınca Hakîkî Mâşuk için bir âlet gibi olduğuna işâret eder.

وَضَلْتُ بِهَا لَا بِي عَلَيْهَا أَذُلُّ مَنْ      بِهِ ضَلَّ عَنْ سُبُلِ الْهُدَى وَهِيَ دَلَّتْ

“Benimle değil, Hakîkî Mâşuk ile hidâyet yolundan ayrılmış olanları O hazret yoluna gitmek için delil ve yol gösterici olmuştum” (174.b)

Nâblusî bu beyiti açıklarken: “Benim nefsim, kuvvetim, kudretimle değil; çünkü benim nefsim, kuvvetim ve kudretim, O’nun Hak ve hakîkî vücûdunda ademdir. بِهِ ضَلَّ derken onun (İbnü’l-Fârız’ın) nefsi, dalâletin kıyâmıdır. Benim nefsimle değil, Hazret-i İlâhiyye’nin hidâyetiyle ben dalâlet ehlini irşâd ediyorum. Onlara rehber olmam benim ben olmam sebebiyle değildir. يُعَذِّبُهُمُ “Allah onlara sizin elinizle azâb eder” (et-Tevbe: 9/14)”<sup>823</sup> Nâblusî, İbnü’l-Fârız’ın “delil” olduğunu beyân ettiği bu beyiti âyetlerle şerheder. وَلَكِنْ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا “Allah vâdesi yettiğinde canları alır” (ez-Zümer: 39/42) ve buna benzer âyetlerle asıl anlatılmak istenen “fenâ” hâlidir. Nâblusî, bu beyit şerhini kendi *Dîvân*’ında yer alan bir beyitle tamamlar:

<sup>819</sup> Herevî, *Menâzil*, s. 110.

<sup>820</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, s. 172

<sup>821</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s. 370.

<sup>822</sup> Kelabâzî, s. 112 [(çev. S. Uludağ), İstanbul, 2013, s. 147.]

<sup>823</sup> Vr. 130<sup>a</sup>.

أن الفناء طهارة الانسان لصلاة معرفة القريب الدانى

“Fenâ, mârifet namazı için insanın tahâretidir”<sup>824</sup>

#### D. Sâlike Tavsiyeler (175-285. Beyit)

İbnü'l-Fârız, 103-175. beyite kadar aşktaki sadâkatini Hakîkî Mâşûk'a anlatır. 175. beyitten sonra ise mürîd için nasihatlerde bulunur. Sûfî şâirin sâlik için kullandığı ilk ifâde “terket” [خَلَّ]’dir. Hak’ta bâkî olmak isteyen, vücûdu ve vücûda âit her şeyi unutmalıdır. Nefsi ve nefsin arzûlarını terketmelidir. Çünkü gâye mutlak varlıkta yok olabilmektir.<sup>825</sup> Tasavvufta “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk”<sup>826</sup> diye özetlenen “terk”, fi’l-hakîka mâsivâyı (Hak dışındaki her şey) terktir. Binâenaleyh, İbnü'l-Fârız sâlike “murâdını terket” demekle bu dört terke işâret etmiş olmalıdır:

قِيَادَكَ مِنْ نَفْسِي بِهَا مُطَمِّنَةً

فَخَلَّ لَهَا خَلِّي مُرَادَكَ مُعْطِيًا

“Murâdını terket dostum, nefsinin mutmain olması için nefsinin yönetimini O’na ver” (175.b)

İbnü'l-Fârız, Hak yolunun tâliplerine emir fiilinde tavsiyelerde bulunur. Nâblusî'nin beyitler doğrultusunda aktardıklarını şu şekilde sıralamak mümkün: “1) Bitkiler toprakta sâbit kalarak neşv ü nemâ bulurlar. Sâlik de nefsin hazlarını ve dünyâ sevgisini terketmekte sebât eder, bu hâlde sâbit kalarak yükselen nebât gibi hazlarından arınır, yükselir. 2) İstikâmet üzere ol, eksikliklerden imtinâ et (i’tisâm)<sup>827</sup>, Allah Teâlâ’ya tevâzu ve hûşû ile rücû et (tevbe ve inâbe). 3) Allah’ın dâvetine icâbet et, gecikmekten sakın. 4) Yarın ibâdetle meşgûl olurum demek sûretiyle ertelemek, nefsin illeti ve kötülükleridir. Vakit gibi ilâhî hükümleri yerine getirmekte keskin kılıç gibi ol.<sup>828</sup> 5) Şer’î emir ve nehiylerle uymakla Hakîkî Mâşûk’un rızâsını iste. 6) Allah yolunda seyr ederken Allah’la [بالله] ol, nefsinle değil. Allah’ın gücü ve kuvvetiyle seyr et, kendi gücün ve

<sup>824</sup> Vr. 130<sup>a</sup>.

<sup>825</sup> Rifâî, s. 244.

<sup>826</sup> Terk mertebesinde ilerlerken her basamakta terkedilecek olan şeyler şunlardır: *Terk-i dünyâ*: Zâhid, bütün dünyâ nimetlerini, malı ve mülkü ahiret için terkeder. *Terk-i ukbâ*: Ârif, cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâlî temâşâ için terkeder. *Terk-i hestî*: Sâlik, kendi varlığını da terkederek, Hak’ta fânî olur. *Terk-i terk*: Kâmil ârif, terki de terkeder; aklında ve zihninde terk diye bir kavram kalmaz. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 482-483; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 653.

<sup>827</sup> İbnü'l-Fârız *Tâiyye*’de itisâm ve inâbe kavramlarını tek beyit içinde zikreder. Nâblusî, itisâm hakkında detaylı izahlarda bulunmadan sözlük anlamını zikrederek “baş kaldırı (ma’siyet)dan, Hakk’ın lütfu ile imtinâ etmek” anlamını aktarır. Bkz. vr. 130<sup>b</sup>.

<sup>828</sup> Hücvîrî, hâl ile vakit arasındaki bağa göre sûfînin hallerinden bahseder. Buna göre vakit, iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. Kılıcın sıfatı gibi vaktin sıfatı da kesmektir. Zîrâ vakit, mâzî ve istikbâlîn kökünü keser. Dünün ve yarının derdini gönülden siler süpürür. Hal, vakt üzerine gelen ve onu süsleyen bir vâridir. Hücvîrî, “beden için rûh ne ise vakt için de hâl odur”. Bkz. Hücvîrî, s. 519-520.

kuvvetinle değil (kurbu'n-nevâfil hadîs-i kudîsine telmihte bulunulmakta).7) Eğer Allah Teâla yolunda seyr ederken azminde gecikirsen, nefsânî hastalığın gâlip gelmesiyle gaflete, uyuşukluğa [البطالة] düşersin. Bunun için uzuvların kırık olsa da ayakta dur. Yoksa senin nasîbin, Allah'ın kerih gördüğü uyuşuk bir kul olmaktır. 8) Ne zaman nefsin oyalama ve bahâne arayışları sana mâni olursa, azminin kılıcıyla kes ve sür'atle Hak yoluna yönel. 9) Her şeyden arın ve uzaklaş. Tamâmen müflis vaziyette uzaklaştığın zaman O hazrete yönel. Bir şeye mâlik olmaktan kaçın, çünkü yerde ve göklerde olan her şey Allah'ın mülküdür ve her şey O'nun içindir.”<sup>829</sup>

İbnü'l-Fârız'ın 175'den 184. beyite kadar yer verdiği sülûkün şartlarını bu şekilde açıklayan Nâblusî, sâlikin Hazret-i Kuddûsiye vusûlü ve ebedî saâdete yükselmesi için, zikredilen bu şartları kabûl etmesi gerektiğini belirtir. Nâblusî, sâlikin nefsî arzulara meyilde “fakr”<sup>830</sup>, Hak Teâlâ'ya seyrinde “gınâ”<sup>831</sup> hâlinde olması gerektiğini vurgular.<sup>832</sup> Bu Hazretin muhabbetinin şartı, muhabbet ehli arasında “*Fakrı gınâyâ, zilleti ferahlığa tercih etmek*” şeklinde cereyân eder. Husûsen işâret edilen, muhibbin mahbûbuna dâima fakir ve muhtaç olması gerektiğidir. Zengin veya yoksul olması farketmez.<sup>833</sup> O hazret ayn-ı vahdettir, başka bir şeyle zengin olan ise kesretle muttasıftır. Bir şeye zıddı ile ulaşmak câiz değildir.<sup>834</sup>

İbnü'l-Fârız'ın belli bir tertîbe tâbi olmadan beyitlerde sülûk mertebelerine yer verdiğini bu bölümün başında ifâde etmiştik. Nitekim mutasavvıflar umûmiyetle sülûkün başında “inâbet” kavramına yer verirken sûfî şâir, kavramın mâhiyetini ihtivâ edecek şekilde ifâde eder:

مُجِيبًا لِّهَا عَنْ إِنَابَةِ مُجِيبِ

وَسَدِّدْ وَقَارِبْ وَاعْتَصِمْ وَاسْتَقِمْ هَا

“*Tevâzulu bir şekilde inâbet uyarınca O hazrete icâbet et, isâbetli ol, yaklaş, sımsıkı sarıl, istikâmet üzere ol!*” (177.b)

<sup>829</sup> Vr. 130<sup>b</sup>- 132<sup>a</sup>.

<sup>830</sup> “Yoksulluk ma'nâsınadır, gınâ mukâbilidir... Ma'lûm ola ki fakrın mikdâr-ı derecesi hemân iyâline kifâyet eyleyecek nesnesi olmaktan ibârettir. Ba'zı nüshada ناولي ال ن unvânıyla menfiyyen mersûm olmakla iyâlini idâre edecek nesneye iktidâr olmamak demek olur, zâhiren bu müreccattır... İnde'l-ba'z fakir muhtâc u gedâ ve miskîn zelif u hakire denir.” Bkz. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi –el Okyanûsü'l-basîti fî tercemeti kâmûsi'l-muhîti-*, Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887, II, 69, 70.

<sup>831</sup> “Mutasavvıflar, tam bir mülkiyet sâhibi olmak olarak tanımladıkları gınâ vasfının hakîkatte sâdece Allah'a âit olduğunu işâret etmiş ve mutlak Ganî'nin O olduğu vurgulamışlardır”. Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 194; Herevî, *Menâzil*'inde gınâyı tam bir mülk sâhibi olmak diye tanımlar ve kavramı gınâ-yı kalb, gınâ-yı nefis, gınâ bil-Hak olmak üzere üç kısımda ele alır. Bkz. Tan, s. 426.

<sup>832</sup> Vr. 132<sup>b</sup>.

<sup>833</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, s. 180.

<sup>834</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, s. 182.

Bu beyitle İbnü'l-Fârız sâlikin inâbet ile rücû edip istikâmet üzere olmasını buyurur. İnâbet, lügatte rücû demek olsa da tevbenin fevkindedir.<sup>835</sup> Nâblusî, inâbeyi “Hak Teâla dışındaki her şeyden rücû etmektir” diyerek, “mücerred inâbe” kavramına yer vermektedir.<sup>836</sup> Nâblusî bu beyitteki kelimelerin lugattaki mânâlarını vermekle yetinir.<sup>837</sup> Fergânî ise her bir kelimenin yer aldığı hadîs ve âyetlere yer vererek “inâbe”yi, islâh yoluna girmek için rücû; “tevbe”yi ise îtikâdî sûretlerden rücû olarak tanımlar.<sup>838</sup> İnâbe, kelime bakımından tevbe ile benzer anlamları çağrıştırsa da, husûsî bir mâhiyeti bulunmaktadır. İbrâhim b. Edhem, tevbesinde sâdık olan kişinin, inâbe sâhibi olarak isimlendirilebileceğini belirterek, inâbeyi tevbenin ikinci derecesi saymıştır.<sup>839</sup> Ebû Ali ed-Dekkâk ise tevbeyi, tevbe, inâbe ve evbe diye üç mertebeye ayırmış, tevbeyi mü'minlere, inâbeyi velîlere, evbeyi ise peygamberlere tahsîs etmiştir. Cüneyd- Bağdâdî de ed-Dekkâk gibi üç nevi mânâsını aktarır: Birincisi, nedâmet (pişmanlık); ikincisi Allah'ın yasak kıldığı şeyi bir daha tekrâr etmemeye azmetmek; üçüncüsü ise işlenen haksızlıkların telâfisinde [في أداء المظالم] çaba harcamak.<sup>840</sup> Hakk'ın dışındaki her şeyden tevbe etmedikçe tevbe makâmı tamam olmaz. Sonra tevbenin kusurunu görme, bu kusuru görmekten de tevbe etme derecesi gelir.<sup>841</sup> Özetle, “tevbe” sû-i hâlden hüsn-i hâle yâni sıfât-ı rızâyâ rücû iken; “inâbe” ahvâlden Hakk'a yâni, nefis-i zâta rücû etmektir.<sup>842</sup>

“Fakr” ve “inâbet” sonrasında “velâyet rüzgarı” tâbirini kullanan İbnü'l-Fârız, başkası ile ganî olan sâlikin “sevginin şartları”na riâyet ederek ilâhî cezbe ile cezbelenmesini velâyet rüzgarı olarak tanımlar. İbnü'l-Fârız bu mertebeye, “متى عَصَفَتْ رِيحُ الْوَلَا” (Velâyetin rüzgârı şiddetlendiği zaman...) demek sûretiyle işâret eder:

عَنَاءٍ وَلَوْ بِالْفَقْرِ هَبَّتْ لَرَبَّتْ      مَتَى عَصَفَتْ رِيحُ الْوَلَا قَصَفَتْ أَخَا

“Velâyetin rüzgârı şiddetlendiği zaman, başkasıyla zengin (ganî) olanları kahredip muhtaç ve fakîr hâle getirir” (187 b.)

<sup>835</sup> Ankaravî, *Minhâcül-fukarâ* (haz. Sâfi Arpaguş), İstanbul: Vefâ, 2008, s. 261.

<sup>836</sup> Vr. 241<sup>a</sup>.

<sup>837</sup> Vr. 130<sup>b</sup>.

<sup>838</sup> Fegânî, I, s. 326-327.

<sup>839</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 597.

<sup>840</sup> Kuşeyrî, s. 171 [190].

<sup>841</sup> *Menâzil*, s. 77.

<sup>842</sup> *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 246.

Velâyet<sup>843</sup>, tasavvufu kulun Hakk'a yakınlığını, kulun Hakk'ı ve Hakk'ın kulu dost edinmesini, Hakk'ın kul ile ve kulun Hak ile tasarrufta bulunmasını ifade eder.<sup>844</sup> Nâblusî'ye göre ilâhî velâyetin rûzgârının şiddetlenmesindeki mânâ, sâlikin zâhir ve bâtını üzerindeki Rabbânî muhabbetin istilâsının görünmesidir. Hak dışındaki her şeyden uzaklaşan ve ilâhî muhabbetle fânî olan sâlik, meczûb olur. Sâlik yolunun nasıl olduğunun farkında değildir. Mâlik ve memlûk arasındaki farkı bilmez. Gayb denizinde müstağrak bir haldedir. Velâyet rûzgârıyla kemâle eren sâlik, yavaş yavaş velâyet makâmına ulaşır, asrının insanını tanır, ilmiyle irşâd eder, sâlikler onun terbiyesi ile fayda sağlar.<sup>845</sup>

Velâyet ve onun olmazsa olmaz tamamlayıcısı olarak ilm-i ledûn konusu, beraberinde keşf ve müşâhede merkezli vurgular tasavvufun en önemli hususlarındandır.<sup>846</sup> Velâyet, iki kısım ile ifade edilmektedir: Velâyet-i amm, velâyeti hass. Velâyet-i amm, bütün mü'minler arasında müsterektir. Velâyet-i hass, sülûk ehlinde olan vâsıllara hasır.<sup>847</sup> Herevî, Velâyet mertebesine *Sad Meydân*'da yer verirken *Menâzil*'de mertebe olarak değil, müstakil bir bâb başlığı olarak, içinde on ayrı menzili ihtivâ edecek şekilde yer vermektedir.<sup>848</sup>

İbnü'l-Fârız, sülûk esnâsında sâlike vârid olan keşfî bilgilerin vuslat gerçekleşmeden ızhâr edilmemesi gerektiği konusunda uyarır. Sırrı söylemekle sırâ bîgâne kalacağından, sâlikin susmasını, sükût etmesini ister. Akabinde,

<sup>843</sup> “Velî, yağmur akabinde yağan yağmura denir. Ve velî bir âdemin dostuna ve yâr u sadîkine denir. Ve muîn ve nasîr ma'nâsıdır. Müellifin *Basâir*'de beyânına göre işbu velî maddesi iki yâhud ziyâde nesnenin beyinlerine ecnebî tahallül eyleyerek müteâkiben husûllerine mevzûdur. Ve istiâre vechile husûl-i mezkûr min haysü'l-mekân ve min haysü'n-nisbe ve min haysü'd-dîn ve min haysü's-sadâka ve min haysü'n-nusre ve min haysü'l-i'tikâd kurbîyyetde isti'mâl olunur... Vilâyet ve velâyet, bir nesneye kudret cihetiyle bi-re'sihî zâbıt ve mutasarrıf olmak ma'nâsıdır ki hudâ-vendîgâr olmak ta'bîr olunur. İnde'l-ba'z zikrolunan velî maddelerinden ki dost ve sadîk olmak ve bir âdeme muîn ve nasîr olmak ma'nâsıdır. Ve vâvin kesriyle hitta ma'nâsıdır ki vâlinin tahtı tevliyyetinde olan arz-ı muayyeneden ibârettir. İstilâhımızda dahi vilâyet ve eyâlet ta'bîr olunur. Kezâlik beylik ve hâkimlik ve pâdişahlık ma'nâlarıdır.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 951.

<sup>844</sup> Velâyetle ilgili görüşler için bkz. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, s. 43-62; Sâlih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 309-370. Ancak velâyetin bir mesele olarak ortaya konulması ve onun etrafında köklü bir tasavvufi anlatının inşa edilmesi Hakîm Tirmizî ile. Genel olarak velâyet konusu ve Tirmizî'nin bu mevzudaki konumu için bkz. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 309-370.

<sup>845</sup> Vr.133<sup>a-b</sup>.

<sup>846</sup> Hucvîrî, velâyeti takdim ederken metodolojik bir değere sahip olduğuna işaret etmektedir. “Mâlum olsun ki, tümü ile mârifet ve tasavvuf yolunun esâsı ve aslı velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır. Zira bütün şeyhler, velâyetin hükmünün isbat ve kabul edilmesi üzerinde ittifak etmişlerdir.” Bkz. Hucvîrî *Keşfü'l-Mahcûb*, Kâhire: Dâru't-turâsî'l-arabî, s. 283.

<sup>847</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât-il-fünûn*, II, s. 1808.

<sup>848</sup> *Sad Meydân* isimli eserinde Herevî, velâyet mertebesini “78. Meydan”da açıklar. “*Sad Meydân*’da velâyet, hikmet, mârifet, kerâmet ve hakîkatın ardı sıra gelip daha ahlâkî bir tamlığı anlatırken, *Menâzil*’de ise vakit, sır, nefes, gark ve gaybet gibi sūfinin Hak karşısındaki edilgenliğinden kaynaklanan ânî tecellilerle ilgili merkezi bir kelimeye dönmüşür.” Geniş izâhlar için bkz. N. Tan, (Ba-sılmamış Doktora Tezi), s. 165.

sükût etmekten hoşlanan nefis, vakar murâd edip kibirlenirse konuşmanın daha iyi olacağını belirtir. Her makâmı “elde edilen en hayırlı makâm” zanneden kimse o makâmın kulu olur. 190-194. beyitlerde ifâde edilenleri şu şekilde özetlemek mümkün: Sülûkün başlangıcında “susma” konuşmadan evlâdır. Sonra, susma ve konuşma arasında bir fark bulunmamaktadır. Sülûkün nihâyetinde ise sâlik nefsiyle değil, Hakîkî Mâşuk ile susar ve O’nunla konuşur.<sup>849</sup> Nâblusî’ye göre “*ilhâm ve feyz yoluyla vârid gerçekleştğinde sen (sâlik), dâvet makâmında değilsin. Eğer sâdik bir tâlip bulursan senin ona anlatman gerekir... Eğer senin sırrını açıklama ve izhâr etmenin haram kılındığı biriyle karşılaşırsan, ehli olmayana sende emânet olanı anlattırsan hâin olursun. Hak Teâla’nın dediği gibi, إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا* “Allah emânetleri ehline vermenizi emrediyor” (en-Nisâ: 4/58)”<sup>850</sup>

Suskunluk hâlinde sâlik, susma ile meşgûl değildir. Nâblusî, İbn Arabî’nin *el-Fütûhât*’ından misalle, bir hâl veya makamda bulunmak kadar onu terketmenin de terakkî olduğunu ifâde eder. Tevbe, tevbenin terki; mücâhede, mücâhedenin terki; halvet, halvetin terki; uzlet, uzletin terki gibi. Her bir makâmın mevcûdiyetiyle birlikte o makâmın terkinin mülâhazasıyla birlikte, en kâmindir.<sup>851</sup> Âlimin zıddı câhil, ârifin zıddı münkirdir. Buna göre Allah’a ârif denmez, âlim (alim) denir. Âriflerin konuşmaktan çok susmayı tercih etmelerinin sebebi, onların, mârifette ulaşabildikleri son mertebede hiçbir şey bilmediklerini yâhut da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavramış olmalarıdır. Bu düşünceyle Bâyezîd-i Bistâmî, “*Kul câhil olduğu nisbette ârifdir*” demiştir. Ârife hiçbir şey gizli kalmaz, çünkü onda bilen kendisi değil Allah’tır.<sup>852</sup>

Nâblusî, şerhte sıklıkla yer verdiği “kurb-ı nevâfil” hadîs-i kudsîsinin hakikatini şu şekilde anlatır: “Allah Teâla’ya farz ibâdetlere ziyâde olarak, nâfile sâlih amellerle yaklaşma niyeti, kulun ubûdiyetinin devâmıdır. ‘Onun kulağının işitmesi ve gözünün görmesi olurum’ ifâdesinde yer alan görme uzvu veya duyma uzvunun bu fiili gerçekleştirmesi değil, Allah ile duyması yâni O’nun kuvvetiyle işitmesi ve görmesidir. İşitme uzvu işitmez, görme uzvu görmez. Bu, duyma ve görme uzvunda ortaya çıkan kuvvettir. Çünkü o, Allah ile görür, o organın kuvvetiyle değil. Âyette dediği gibi, إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ “Allah dilediğine işittirir.” (Fâtır: 35/22)”<sup>853</sup> Bu açıklamaların akabinde Nâblusî, cem’ makâmı hakkında önemli izahlarda bulunur; “cem’ makâmı, kul ve Rabbin bir varlıkta toplanmasıdır. İttihat, kul ve abdin bir olmasıdır. Çünkü ikisi arasında vücûd

<sup>849</sup> Vr. 134<sup>a</sup>-136<sup>a</sup>; Ankaravî, *age*, s. 183-186.

<sup>850</sup> Vr. 134<sup>b</sup>.

<sup>851</sup> Vr. 135<sup>a-b</sup>.

<sup>852</sup> Uludağ, “Ârif”, *DİA*, s. 361-362.

<sup>853</sup> Vr. 136<sup>a</sup>.

birdir. Kul, fânîdir, aslı mâdûmdur. Bu makâm, mârifet ve zevk bu şühûddan uzaklaşınca sıdka ihtiyaç duyar. Kul kuldur, Rab Rab'dir. Mârifet ve zevk olmamakla birlikte Firavunluk iddiasında bulunan kimse yolunu kaybetmiş ve yoldan çıkmıştır.”<sup>854</sup> Sâlikin, her durumda tefrikadan kurtulup cem‘ makâmına ulaşması gerekir. Bu mümkün değilse de cem‘ mertebesinde bulunan vahdet ehli ve hakikat erbâbı ile oturup kalkması gerekir.<sup>855</sup> Mevlânâ'nın şu beyiti hatırlanmalıdır: “*Elini pîrin elinden gayrıya teslim etme! Onun eline Hak destgîr olmuştur.*” (Mesnevî, V, 735.b) “Pîr”den maksâd, fenâfillâh ve bekâbillâh mertebesinde bulunan mürşid-i kâmilidir. Elini mürşid-i kâmilin elinden başkasına teslim etme ve tebaiyyet elini ona uzat! Zîrâ o mürşid-i kâmilin eline Hak destgîr ve muâvin olmuştur.”<sup>856</sup> Sâlik, Hak Teâlâ'nın görmesi, duyması ve tutması olan kâmillikle birlikte olmalıdır.

İbnü'l-Fârız'ın sâlike tavsiyeleri 198. beyite kadar devam eder. Nefs-i emmârede olan nefsinin itâat edici hâle geldiğini ifâde etmesi şu şekildedir:

فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلُ لَوَامَةً مَنِي      أُطْعَمَهَا عَصَتْ أَوْ تُعْصَى كَانَتْ مُطِيعَتِي

“Nefsim önce levvâme idi, nefsim'e itâat ettikçe isyân edici, ona isyân ettikçe itâat edici oldu” (197 b.)

Günâha karşı direnen “nefs-i levvâme”, günâh işlediğinin bilincine vardığında Allah'a tevbe eder. Sûfî şâir, riyâzet ve mücâhede ile nefsin dönüşümünü şu şekilde nazmeder:

فَعَادَتْ وَمَهْمَا حُمِلَتْهُ حَمَلَتْهُ      لِي مَنِي وَإِنْ حَفَفْتُ عَنْهَا تَأَذَّتْ

“Nefsim öyle bir hâle döndü ki; ona yüklediklerime tahammül eder; ondan hafıflettiğim zaman ise eziyet çeker oldu” (199 b.)

Nefsin mükellef olduğu emir ve nehiylere itâatın devâmı, eksiksiz ve noksansız ihlâs üzere olması, Hak Teâlâ'nın insana yüklediği “emânet”i taşımasıdır. Amellerinin devâmı sâdece Allah için olmalıdır.<sup>857</sup> İhlâs, amelini görmemek, amelleri kendine nisbet etmekten utanmak ve ameli amelden kurtarmak şeklinde üç mertebedir.<sup>858</sup>

İbnü'l-Fârız, dünyevî ve uhrevî lezzetleri nefisden arındırmak ve uzaklaştırmak sûretiyle, nefsin “mutmain” olduğunu ifâde eder. Ankaravî,

<sup>854</sup> Vr. 136<sup>a</sup>.

<sup>855</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, s. 186-187.

<sup>856</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, s. 256.

<sup>857</sup> Vr. 137<sup>a</sup>.

<sup>858</sup> *Menâzil*, s. 93.

İbnü'l-Fârız'ın bu beyitinde işâret ettiği, nefs-i emmâreden levvâme'ye terakkî eden nefsin tehzîbini Cüneyd-i Bağdâdî'den rivâyetle açıklar. Cüneyd şöyle der: “Avâm, amellerin yerine getirilmesine çalışır, havâs hallerin tasfiyesine önem verir. Aç kalmak ve gece uyumamak kolaydır. Fakat ahlâkın tedâvisi, tehzîbî ve kötü hallerinden arındırılması çok zordur.”<sup>859</sup>

İbnü'l-Fârız, sülûkün makâmlarını “ubûdiyet”le katettiğini belirtir:

وَكُلُّ مَقَامٍ عَنْ سُلُوكٍ قَطَعْتُهُ      عَبْدِيَّةً حَقَّقْتُهَا بِعُبُودَةٍ

“Seyr u sülûkde katettiğim bütün makamda ubûdiyeti, ubûdetle tahkik ettim, gerçekteştirdim.” (203.b)

Bu beyitle Nâblusî, hâl ve makâm arasındaki farkı da açıklar. “Şer’an güzel olan, eğer kulda devamlı olmazsa makâm değil, “hâl”dir. Allah yolunda sâliklerin makâmı çoktur. *Şükür, sabır, vera, tevekkül, yakîn, zühd, ihlâs* gibi mertebeler tasavvuf kitaplarında yer alır.” Nâblusî bu beyitle sülûkün târifini “Şer’î mucâhede ile Allah Teâlâ yoluna girmek” olarak tanımlar. Akabinde Nâblusî, “İbâdet [العبادة], “ubûdiyet” [العبودية], “abdiyet” [العبدية] ve “ubûdet” [العبودية] kelimelerin sûfî ıstılâhta farklı olduğunu ifâde eder ve şu şekilde tanımlar: Buna göre “ibâdet”, Rabbin râzı olduğu fiilleri yapmak; “ubûdiyet”, Rabbin fiillerine râzı olmak; “abdiyet”, Rabbi ikrâr; “ubûdet” ise Rabbin varlığında fânî olmaktır. Beyitte yer alan “ubûdet” de bu anlamdadır.<sup>860</sup> Ebû Ali Dekkâk’a göre ubûdiyet, ibâdetten daha mükemmeldir. (Yapılması gereken) ilk şey ibâdet, sonra ubûdiyet, sonra ubûdettir. “İbâdet”; mü’minlerin avâmı, “ubûdiyet” havâssı, “ubûdet” havâsü’l-havâssı olanlar içindir.<sup>861</sup>

İbnü'l-Fârız, sülûkünün bidâyetinde âşık ve müştâk bir “mürîd” iken, fenânın hâsil olmasıyla sâdece O’nun için sevip, irâdesini terkederek “murâd”<sup>862</sup> olduğunu yâni irâde eden (mürîd) olmaktan irâde edilen (murâd) olmayı, şu beyitle ifâde etmiştir:

وَكُنْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا      أُرِيدُ أَرَادَتْنِي هَا وَأَحَبَّتْ

“O’na âşık idim, ne zaman ki istek ve irâde ettiklerimi O’nun için terkettim, en çok sevilen Mâşuk (mahbûb) oldum” (204.b)

<sup>859</sup> Ankaravî, *age*, s. 191.

<sup>860</sup> Vr. 137<sup>b</sup>.

<sup>861</sup> Kuşeyrî, s. 314 [ s. 280]

<sup>862</sup> Tasavvuf ehlinin çoğu, mürîd ve murâdî iki ayrı amkâm olarak ele almış ve murâd makâmını mürîdlikten üstün görmüşlerdir. Bkz. Herevî, *Menâzil*, s. 111.

Nâblusî bu beyit ile *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* “Onları sever, onlar da O’nu severler” (el-Mâide: 54) âyeti mukâbilince Hakîkî Mâşûk’a olan sevgisinin, mâşûkun murâd ettiği her şeyi terketmesini iktizâ etmiştir.<sup>863</sup> Âşık, hem âşıktır hem de mâşuktur; ve kezâ mâşuk dahi hem âşıktır hem de mâşuktur. Zîrâ âyet-i kerîmede Hak Teâlâ Hazretleri bu hakîkate işâret buyurur; çünkü “Allah Teâlâ onları sever ve onlar da O’nu severler” demek, hubb-i ilâhî onların muhabbetlerine takaddüm etmiştir. Ve bu mânâyı Mevlânâ şu beyit ile aktarır: “Her kimi ki, sen onu âşık gördün, ma’şûk bil; zîrâ nisbetle hem budur ve hem odur.” (Mesnevî; 1768.b)<sup>864</sup>

فَصِرْتُ حَبِيبًا بَلْ حُبًّا لِنَفْسِهِ      وَلَيْسَ كَقَوْلِ مَرِّ نَفْسِي حَبِيبِي  
خَرَجْتُ بِهَا عَنِّي إِلَيْهَا فَلَمْ أَعُدْ      إِلَيَّ وَمِثْلِي لَا يَقُولُ بِرَجْعَةٍ

“Daha önce söylendiği gibi “nefsime âşık” değilim, nefsimi seven (muhib) yerine sevilen (mahbûb) oldum. O’nun muhabbetiyle nefsimden O’na doğru çıktım, kendime dönmedim, (205-206.b)

205. beyitte İbnü’l-Fârız’ın “daha önce geçen söz gibi” [كَقَوْلِ مَرِّ نَفْسِي حَبِيبِي] ifâdesi ile kasedettiği 98. beyitte geçen, Hakîkî Mâşûk’un hitâbıdır. Hakîkî Mâşuk, İbnü’l-Fârız’a hitâb ederken, خَلِيفَ غَرَامٍ أَنْتَ لَكِنْ بِنَفْسِهِ “Sen aşk dâvâsında sâdıkısın, ancak kendi nefsine âşıksın bana değil” (98.b) demesini kasededer. İbnü’l-Fârız, buna mukâbil nefsimden Hak Teâlâ ile arındığını belirtir. Nâblusî, nefsdan nefis ile çıkmaya çalışan, nefsdan çıkamaz demek sûretiyle nefsin Hakîkî Mâşûk’a olan aşk ve muhabbet ile arınacağını belirtir. “Fenâda tahakkuk, “adem-i aslî”nin şühûdudur. Fenâ ve izmihlâl, sâlik kulun nefis kuvvetinden bir şeyin, aslâ hâsıl olmamasıdır.” Nâblusî, fenâdan beşerî vasıflara dönmenin Rabbânî hükümler ve şer’î sorumlulukları yerine getirmek için zorunlu olduğunu belirtir. Hazret-i Peygamberin vahyi haber verme ve tebşîr vaktinde beşeriyete döndüğünü misal verir ve قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ “De ki: Ben ancak sizin gibi bir insanım” (el-Kehf: 18/110) âyetine işâret eder.<sup>865</sup> Ankaravî, İbnü’l-Fârız’ın 206. beyitle şu mânâyı kasedettiğini belirtir: “Şâirin bu sözünden kasededilen şu demek değildir: Velîler Hakk’a ulaştıktan sonra nefsânî hazzâ dönüp uyku ve yiyecek gibi şeylerle kayıtlı hâle gelmezler, demek değildir. Nitekim avâmın çoğu böyle zannederler, bu kâmil insana noksanlık izâfesidir. Şöyle söylenebilir: Onlar Hakk’a vâsıl olduktan sonra Hakk’ın bekâsıyla bâkî ve hakkânî vücûdla muttasıf olup ‘cem’den sonra fark’ makâmına ve ‘mahvdan sonra sahv’ âlemine gelip her bir organlarını yaratıldığı yere sarfederek kemâl-i adâletle ahlâklanırlar.”<sup>866</sup>

<sup>863</sup> Vr. 137<sup>b</sup>.

<sup>864</sup> Bkz. Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, s. 521.

<sup>865</sup> Vr. 138<sup>a</sup>.

<sup>866</sup> Ankaravî, age, s. 195.

## 1. “İttihâd” veya “el-İttihâdül-Hakîkî”: Hulûlun Nefyi

İttihâd<sup>867</sup> ve hulûl<sup>868</sup> fikri ile ithâm edilerek tekfir edilen İbnü'l-Fâriz, *Tâiyye* beyitlerinde bu kavramları misallerle açıklar. İttihâd ve hulûl kavramlarının birbiriyle bağı hakkında çelişkili bilgiler, kavramların yanlış yorumlanması ve bir kavram kargaşasının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Husûsen mutasavvıf şâirler bu nedenle tekfir edilmiştir.<sup>869</sup> İbnü'l-Fâriz, İbn Arabî ve diğer sûfiler merâtib bahislerinde, sâlikin “urûc”u netîcesinde Hak ile olan münâsebetini ifâde ederken “ittihâd” ve “hulûl” kavramlarının zâhir ehlinin telakkî ettiği mânâyı açıkça reddetmektedirler.<sup>870</sup> Gazzâlî, sûfilerin müşâhede ve mükâşefelerden sonra sözle ifâde edilemeyecek derecelere yükseldiklerini, bunları anlatmaya çalıştıklarında ise kaçınılması mümkün olmayan apaçık hatâlara düşebildiklerini ifâde eder. Sûfilerin, “Hakk’a yakın olma durumu o dereceye varır ki bâzısı bunu hulûl, bâzısı ittihâd, bâzısı da vusûl zanneder. Hâlbuki bunların hepsi birer yanılgıdan ibârettir.”<sup>871</sup> *Menâzilü's-sâirîn*'de Hakk'a yakınlık “ittisâl” terimi ile ifâde edilmiştir.<sup>872</sup>

Filhakîka, küfr olarak telakkî edilen ittihad ve hulul kavramları ile sûfi şâirlerin neyi murâd ettiklerini veya “zan”larını anlamak, şâirler aracılığıyla

<sup>867</sup> Mutlak varlıktan ayrı bir varlığın olduğu zannıdır. İttihad, iki varlığın birleşmesi değil zâten bir olan mutlak varlığın idrâkidir. Bkz. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, I, s. 1477.

<sup>868</sup> Hulûl kelimesinin ayrıntılı bir tanımı için bkz. L. Massignon, “Hulûl”, *İ. A.*, V/ 1, 584-585; Hulûl kelimesinin anlamı ve İslam'dan önceki dinlerde farklı inanışlar hakkında özet bir bilgi için bkz. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *DİA*, XVIII, 340-341.

<sup>869</sup> Sûfi şâirler ittihâd, hulûl ve de tenâsüh iddialarıyla tenkid ve tekfir edilegelmiştir. Sûfi şâir Sun'ullâh Gaybî, kendine yöneltilen iddialara cevâben te'lif ettiği kısa risâlesinde “Sâlik olmayan bi-hal, ol şühûdatı kâl ile fehîm edemez” demek sûretiyle hulûl ve ittihâd iddialarına cevap verir. İttihâd ve hulûl ile ithâm edilen sûfi şâirlerden Sun'ullah-ı Gaybî tenasüh kelimesi ile kanştırılan hulûl ve ittihâd kavramlarına ilişkin düşüncelerini, *Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd* isimli küçük bir risâlede kaleme alarak, hulûle kâil olmadığını, ittihâd konusunu ise sûfi literatürdeki fenâ ve cem' kavramlarıyla birlikte değerlendirdiğini ifâde etmiştir. *Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd*'ın transkripsiyonu için bkz.; Bilal Kemikli, Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dâir Bir Risâle: “Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5, s. 111-116. Gaybî'nin hayâtı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî: Hayâtı, Eserleri, Şiirleri*, Ankara: Akçağ Yay., 2000; Bilal Kemikli, “Sun'ullâh Gaybî”, *DİA*, XXX-VII, s. 532-533.

<sup>870</sup> Meselâ İbn Teymiyye, İbnü'l-Fâriz ve İbn Arabî'yi ve benzeri sûfileri “hulûl” ve “ittihâd” ile ithâm etmektedir. Bkz. Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî”, (Doktora Tezi), Uludağ Ün. Bursa, 1983, s. 49; Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzi Meseleler”, A. Avni, Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 56-58.

<sup>871</sup> Gazzâlî, *el-Mûnkız mine'd-dalâl*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin yay., 2013, s. 44. Mehmet Demirci, “Gazzâlî'ye Göre Tasavvuf” isimli doktora tezinde (Dokuzeylül Üniversitesi, İzmir, 1984), Gazzâlî'nin hulûl, ittihâd ve ittisâli reddettiğini “visâl” kelimesini tercih ettiğini ve bu terimi “dünyada kalp sırları ile, âhirette baş gözü ile Allah'ı müşâhededir. Visâlin mânâsı kulun zâtının, fânî münâsebet ve alâkalardan yüce olan Allah'ın zâtına ittisâli şeklinde anlaşılmalıdır” diyerek târif ve tasrih ettiğini belirtmektedir (s. 44-45).

<sup>872</sup> Herevî, “ittisâl” teriminin üç derecesinden bahseder: “İ'tisâmın ittisâli, sonra şuhûdun ittisâli, sonra da vücûdun ittisâlidir”. Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 139 ; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 331-334.

mümkündür. Nâblusî İbnü'l-Fârız beyitlerinde ittihad ibâresini “el-ittihâdü'l-hakîkî” ifâdesi ile şerheder. Buna göre, gâfil ve perdelilerin Hakk'ı bütün mevcûdatın dışında mevcûd bir “şey” olarak vehmettiklerini belirtir ve “el-ittihâdü'l-hakîkî”nin bunu nefyettiğini belirtmektedir.<sup>873</sup> Hak Teâla'nın يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَانْخُلِي فِي عِبَادِي وَانْخُلِي جَنَّاتِي mutminne, râzı eden ve râzı edilen olarak Rabbine dön, kullarımın arasına katıl ve cennetime gir!” (el-Fecr: 89/27-30) âyetinde cennete dâvet edilenler Nâblusîye göre, el-ittihâdü'l-hakîkî makâmı ehlidir.<sup>874</sup>

Nâblusî, beyitlerde hâsıl olan “ittihad” mânâsını şu şekilde açıklar: “Hakikat tektir. O da, her şeyde itibârî olarak zâhir olan el-Vücûdü'l-Hak'tır. Eşyâ üzerindeki zuhûruyla aslâ varlığı bölünmez ve O her şeye kâfidir. O doğmamış, doğur(t) mamış ve hiçkimse O'nun dengi değildir. Hiçbir şeye benzemez. Ve hiçbir şey O'na benzemez. O, her şey için kâfidir. O'nun varlığı, vechi dışında her şey yok olucudur. Hayy ve Kayyûm'dur. O'ndan başka ilâh yoktur. el-Vücûdü'l-Hak, hakîkî mutlaklık mânâsında ıtlâkan mutlaklıktır. O'nun zuhûruyla ortaya çıkan mertebeler ve itibârî sûretler fânîdir, ademdir.”<sup>875</sup> İttihâd'dan murâd iki zâtın bir zât olması değildir. Zâhir ehline göre bu böyledir. Aslında bu şekilde “ittihad” bâtıldır. Hakikat ehline göre ittihad, ayn-ı vâhidin( tek aslın) zâtıdır. O ayn-ı vâhidin feyiz ve ışığı o asıldan meselâ bâzı vasıflarla ayrılrsa, o ayrılan vasıfların son bulması ile tek zât yine hâli üzere bâkî ve tek aslın ışığıyla bir olmuştur. Buna göre iki zâtın birleşmesi lâzım gelmez.<sup>876</sup> “İttihâd”ın mânâsı her ne kadar lügatte, “bir olmak” demek ise de, bu ittihad, kısa nazarlı olan ehl-i zâhirin tevehhüm ettiği “hulûl” değildir.<sup>877</sup> “el-Vücûdü'l-Hak'ta mahlûkat sırf yokluktur. O'nun takdîriyle fânî ve yok olan mahlûkattaki esmâ ve sıfât nisbîdir. “Ben”de sâdır olan ve zuhûr eden fânî sûretlerdir.” Nâblusî, İbn Arabî'nin “varlık kokusu koklamamış” ifâdesi ile mahlûkâtı açıklar. Hiçbir şey O'nunla değildir. O, herşeyledir. Şeyler, O'nun varlığı olmadan, kâin olamazlar.<sup>878</sup> Bu îzahları Nâblusî, İbnü'l-Fârız'a göre “ittihad” olarak aktarır.

İbnü'l-Fârız, “ittihad” konusuna 209-233. beyitlerde yer verir:

بُشْهَدِهِ لِلصَّخْوِ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي

وَعَانَقْتُ مَا شَاهَدْتُ فِي حَوْ شَاهِدِي

<sup>873</sup> Vr. 156<sup>b</sup>.

<sup>874</sup> Vr. 171<sup>a</sup>.

<sup>875</sup> Vr. 127<sup>b</sup>-128<sup>a</sup>.

<sup>876</sup> Ankaravî, *age*, s. 166-167.

<sup>877</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, s. 422.

<sup>878</sup> Vr. 128<sup>a</sup>.

“O, ortaya çıkınca bâtınım bana gösterildi. Ben halvetimin celvetinde (iç ahvâlîmim zuhûrunda), o makamda zâtımı O’nun zâtı buldum.” (213.b)<sup>879</sup>

İbnü'l-Fârız'ın “İttihâd” hâinden bahsetmeye başladığı bu beyitte, “ittihâdım” [اِتِّحَادِي] ifâdesini Nâblusî, “*Hakîkî Mâşuk ve benim hakikatim birdir, vücûd vâhiddir, onda terkîb yoktur*” şeklinde açıklar. İttihâd kavramını “el-ittihâdü'l-hakîkî” [gerçek ittihad] ile ifâde eder.<sup>880</sup> Nâblusî, beyitte yer alan “nihâyetim” [اَنْتِهَائِي] ile kastedilenin, bidâyete rücû olduğunu ifâde eder.<sup>881</sup>

İbnü'l-Fârız'ın ittiḥâd bahsine dönersek, sûfî şâire göre “vecd” için, “bir” (vâhid) olmak gerekmektedir: “Eğer vâhid (bir ) olursan vâcid (bulan) olursun” [فَلَوْ وَاحِدًا أُمْسِنْتَ أَصْبَحْتَ وَاحِدًا] (226.b) daha sonra, mücâhede etmeyi müşâhede etmek ile ilişkilendirir. Ancak müşâhede eden de edilen de kendisidir. (236-237.b)

Nâblusî, 326. beyitte yer alan “ben O’yum” [أَنَا إِيَّاهَا] ifâdesinin “ittihâd” makâmına işâret ettiğini ifâde eder. Bu mertebeye erişmeyeidört sefer olarak şu şekilde yer verir: “Mârifet yolunda sâlikler için dört sefer bulunur. İlk sefer, sâlikin nefsinden Rabbinedir. Bu seferde sâlik nefsinde fânî olur. İkinci sefer, sâlikin Rabbinden Rabbinedir. Bu seferde sâlik, Rabbiyle berâber “el-ittihâdü'l-hakîkî” [gerçek ittiḥâd] ile tahakkuk eder. Üçüncü sefer, Rabbinden nefsinedir. O da, cem’dan sonra el-farku’s-sânîdir. Bu beyitte zikredilen makâm budur.” Nâblusî, bu dört seferin sonuncusuna 327. beyitte yer alan “Ben benim” [أَنَا إِيَّاي] ifâdesinin üçüncü sefer olduğunu belirttikten sonra, “Dördüncü sefer, sâlikin nefsinden nefsinedir. Bu, seyrin sonudur. Seferin gâyesi, yakîn mertebelerinde seferdir” demek sûretiyle dört seferi tavsîf eder. Dördüncü seferin, mürîd iken murâd olma makâmı olduğunu belirtir.<sup>882</sup> Nâblusî, bu dört seferi “Hak” yerine “Rab”; “nefs” yerine “halk” demek sûretiyle tekrarlar. Ankaravî, meşâyihiin seferi dört kısımda anlattığını belirterek; seyr ila’llâh, seyr fi’llâh, seyr mea’llâh ve seyr bi’llâh ile kastedilen mânâya yer verir.<sup>883</sup> Kayserî’nin Tâiyye şerhinde

<sup>879</sup> Tâiyye beyitlerinin numaraları nüshalara göre farklılık göstermektedir. Nâblusî şerhinde 213. Beyit, *Divân*’ın tahkikî nüshasında 211. Beyit olarak yer almaktadır. Bkz. *Divân*, (thk. G. Scattolin), s. 87; krş. Zâhiriye, 8285, vr. 140<sup>a</sup>.

<sup>880</sup> Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın 8 farklı beyitinde yer alan “ittihâd” kavramını (bkz. Tâiyye’nin 165, 213, 240, 254, 295, 301, 393, 719. beyitleri) “el-ittihâdü'l-hakîkî” şeklinde şerh eder. (bkz. Nâblusî’nin 278, 304, 321, 322, 323, 325, 326, 334, 443, 447, 453, 459, 460, 488, 489, 490, 496, 579, 746, 749. beyit şerhlerine).

<sup>881</sup> Vr. 139<sup>a</sup>.

<sup>882</sup> Vr. 177<sup>b</sup>-178<sup>a</sup>.

<sup>883</sup> “Seyr ila’llâh, nefis menzillerinden vusûl-i Hakk’a seferdir. Vusûl-i Hak, kalb makâmının nihâyeti, esmâ tecellîlerinin başlangıcıdır. Birinci seferin nihâyeti, kesret perdelerinin kalkması ve vahdet yüzünün görünmesidir. İkinci sefer: Seyr fi’llâhtır ve Hakk’ın sıfatıyla muttasıf olmak ve onun isimleriyle ahlâklanmaktır. Bu ikinci sefer, rûh makâmının nihâyeti ve vâhidîyet hazretinin sonudur. Üçüncü sefer: Ayn-ı cem’ ve ahadiyet hazretine terakkidir. “Kâbe kavseyi ev ednâ” dedikleri bu merite aynı zamanda velâyetin sonudur. Dördüncü sefer: Seyr bi’llâh, fenâdan sonra bekâ,

de bu dört tasnîf şu şekilde yer alır: 1- Halktan Hakk’a; 2- Hak’ta Hak’la; 3- Hak’tan halka Hak’la; 4- Halkta Hak’la yapılan seferdir, bu kutub makâmının nihâyetidir.<sup>884</sup>

Tasnife göre 3. seferde, cemden sonra hâsıl olan sahvın, yâni “el-farku’s-sânî”nin mutlak varlığın şühûdunda sâlikin fânî olmasıdır. İbnü’l-Fârız’ın ifâdesiyle: “وَطَاحَ وَجُودِي فِي شُهُودِي وَبُنْتُ” “vücûdumun zulmeti, şühûdumun nûrunda darmadağın ve yok oldu” (212.b) Nâblusî, mahv hâlindeki sâlikin şühûdunu şu âyetlerle ifâde eder: “وَشَهِدَ وَمَشْهُودٌ” (el-Burûc: 84:3) “فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ، وَمَا” (el-Hakka: 69:38-39) “Şâhid ve meşdûd (tanıklık eden ve edilen/ gören ve görünen) hakkı için, kuvvetle yemîn ederim gördüklerinize ve de görmediklerinize.” Nâblusî âyette geçen “görmedikleriniz” [وَمَا لَا تُبْصِرُونَ] demekle “görenler”in [المبصرون] kasdedildiğini belirtir. Çünkü gören kimse nefsini görmez. Nâblusî, ilâhî cezbenin gâlib geldiği bir kimse ile karşılaştığını ve o kişinin kendisine şunları söylediğini nakleder: “siz te’kîd edenlersiniz [تُكْذِبُونَ]. Biz, te’kîd etmeyi istemeyiz. Siz, tahakkuk edenlersiniz. Biz, takakkuk etmeyi istemeyiz.”<sup>885</sup>

Nâblusî, Hakk’ın varlığının ademî kayıtlarla zâhir olmasını “nefslerini tanırlarsa O’nu tanırlar, eğer nefslерinden câhil iseler O’ndan da câhildirler”. Kim Rabinin mârifetine vâsıl olmak istiyorsa; nefsinin mârifetiyle vâsıl olur. “Fânî”yi bilen “bâkî”yi bilir, “âciz”i bilen “kâdir”i bilir. Hak Teâlâ böylece hayat, ilim, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm gibi vasıflarla zâhir olur.<sup>886</sup>

فَوَصَّفِي إِذْ لَمْ نَدْعَ بِاثْنَيْنِ وَصَفَهَا وَهَيْئَتُهَا إِذْ وَاحِدٌ نَحْنُ هَيْتِي

“Vasfım, O’nun vasfı ve hey’eti ikilikle çağrılmadığında O’nun vasfıdır” (215.b)

فَقَدْ رَفَعْتَ تَاءَ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فِرْقَةِ الْفَرَقِ رَفْعِي

“Aramızdaki muhâtab “te”si kaldırıldı, “te”nin kaldırılması fark fırkası (gâfiller)nden yükseltilmemdi” (218.b)

cem’den sonra fark, mahvdan sonra sahvıdır. Bu seferin nihâyeti Hak’tan halka dönüşte adâlet ve istikâmetle birlikte tamam olur. Hattâ kesreti vahdette ve vahdeti kesrette görürler. Mertebeye te-nezzülleri, tâlibleri terbiye ve müridleri kemâle erdirmek için olur.” Bkz. Ankaravî, *Şerhu’l-Tâiyye* s. 197 vd.

<sup>884</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu’l-Tâiyyeti İbni’l-Fârız el-Kübrâ*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî), Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2004, s. 55.

<sup>885</sup> Vr. 139<sup>b</sup>-140<sup>a</sup>; Ankaravî, s. 200. Âyetlerin tercümesinde istifâde edilen meâl için bkz. *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî: Yüce Kur’ân’ın İnsanlığa Mesajı*, (haz. O. Zeki Soyyığıt), İstanbul: Siyer yay., 2012.

<sup>886</sup> Vr. 140<sup>b</sup>.

İbnü'l-Fâriz, Hakîkî Mâşuk ile arasında muhâtab “te”sinin kaldırıldığını belirttiği bu beyitten sonra, “ittihad” makâmında hitâb etmeye başlar. Fark [الفرق] ile kastedilen “el-farku'l-evvel”; kulun her durum ve hareketiyle nefsinde şühûd etmesi bakımından Rabden ayrılmasıdır. Bu mertebe, mahcûb ve gâfiller içindir. İbnü'l-Fâriz'ın “bu fırkadan yükseltildim” demesi, “el-farku'l-evvel”den “el-farku's-sânî” mertebesine yükseltilmesidir. Bu ise, ârif ve kâmiller içindir.<sup>887</sup>

Her bir eşyâ için müstakil bir isim bulunması sebebiyle insan aklı, müstakil olan iki ayrı şeyi bir olarak idrâk etmekte zorlanır. Bu duruma işâret eden İbnü'l-Fâriz, ikiliğin kaldırılmasının izâhını yapmaya başlar: Sana göre “kul görünen, Rab gâib” iki ayrı varlıktır. İbnü'l-Fâriz'ın “ittihad” ile işâret ettiği, zâhire göre aklî mefhûmda kul ve Rabbi iki görür; ancak bâtında, kul fânîdir. Rab tektir, onunla ve berâberinde bir şey yoktur.<sup>888</sup>

İbnü'l-Fâriz, “ittihad” hâlinde ikiliğin kalkması ve hakîkî tevhîdi sar'alı kadın misâli ile anlatır:

عَلَى فَمِهَا فِي مَسِّهَا حَيْثُ جُنَّتِ

مَتَّبِعَةً يَنْبِيكَ فِي الصَّرْعِ غَيْرَهَا

عَلَيْهِ بَرَاهِينُ الْأَدِلَّةِ صَحَّتِ

وَمِنْ لُغَةٍ تَبْدُو بِغَيْرِ لِسَانِهَا

“Sar'alı kimse, sarih şekilde beyân eder, haber verdikleri onun ağzından konuşan cindir, başka bir lisanda kelimelerle deliller gösterir.” (223-224.b)

İnsan fiillerini yönlendiren ve insan bedeninde tasarrufta bulunan cinler var olduğuna göre; cinlerin ve insanların yaratıcısı, melekût ve ceberût âlemlerinin mâlikinin kulunun dilinden dilediği kelâmı konuşması, fiili gerçekleştirmesi ve kulu üzerinde tararrufta bulunması nasıl olmasın? Bu mânâdan murâd “ittihad”dır. İttihâdın şartı, mevcûdda fenâyla tahakkuktur.<sup>889</sup> Ankaravî, Hallâc'ın “ene'l-hak” demesinin bu türden bir tasarruf olduğunu belirtir.<sup>890</sup>

Nâblusî, tevhîdin dört kısmına yer verir: 1- Tevhîdü'l-lisân; Allahtan başka ilâh olmadığını dil ile tasdiktir. Bu tevhîd, açık şirkten uzaklaştırır. 2- Tevhîdü'l-ef'âl; Allah Teâla dışında kâinatta fâil müşâhede etmemek. 3- Tevhîdü's-sıfât ve'l-esmâ; Allah Teâla dışında celâl veya cemâl sıfatını ve isimlerini müşâhede etmemek. 4- Tevhîdü'z-Zât; Zât'dan başka hiçbir şey müşâhede etmemek, Allah'tan başka vücûd, yoktur, O, her şey üzerine kâimdir, demektir. Bu mertebede

<sup>887</sup> Vr. 141<sup>b</sup>.

<sup>888</sup> Vr. 141<sup>b</sup>.

<sup>889</sup> Vr. 142<sup>b</sup>.

<sup>890</sup> Ankaravî, s. 206.

sâlik, Hak Teâla ile kâim olarak bütün eşyâyı görür.<sup>891</sup> Sûfiyye indinde tevhîd, üç mertebede telakkî edilir: Tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât. Tevhîd-i ef'âl (fiillerin tek olması) Hak'tan gayrı müessir müşâhede etmeyip, kendi fiillerinden ve mâsivâ fiillerinden fenâ bulma hâlidir. Buna “fenâ fi'l-ef'âl” mertebesi de denir. İkinci tevhîd mertebesinde ise sâlik, mâsivâ sıfâtından fenâ bulmuştur. Bu mertebe, “fenâ fi's-sıfât” olarak isimlendirilir. Son tevhîd mertebesinde ise sâlik için, Hak'tan gayrı hiçbir zâtın vücûdu yoktur. Görünen varlıklar gerçek varlıklar değil, hayâlî ve izâfidir. Bu mertebede sâlikin müşâhedesı, keşfidir.<sup>892</sup> Tevhîd bahsi, tevhîd-i kâlî-tevhîd-i hâlî; tevhîd-i aynî-tevhîd-i ilmî; tevhîd-i sûret-tevhîd-i mârifet gibi farklı terkîbler ile izâh edilir.<sup>893</sup> Tevhîd ve ittihad kavramları birlikte düşünülürse, tevhîdin mânâsı “bir bilmek” ve “bir demek”; ittihadın mânâsı ise “bir olmak”dır. İttihad makâmı, tevhîd makâmından daha yüksektir.<sup>894</sup>

İbnü'l-Fârız, sâlike tavsiyelerde bulunduğu beyitlerden sonra sülûkünün bidâyetindeki hallere şu şekilde yer verir: “*Nice zaman şek ve şüphe perdesi keşfolunmadan ben ikilik şirkinden ayrılmazdım, beşeriyet perdesi ve ikilik körlüğü kalkınca anladım ki, birleyen ve birlenen, kaseden ve kasedilen, gören, görülen ve gösteren hepsi O'dur.*”(230.b)<sup>895</sup>

وَأَعْدُو بُوْجِدٍ بِالْوُجُوْدِ مُشْتَقِي

أَرْوْحُ بِفَقْدِ الشُّهُودِ مُؤَلَّفِي

“*Nefsimi kaybettiğimi müşâhede etmekle akşamlarım, sabah da onu vecd ve vücûd sebebiyle darmadağın olmuş bir halde bulurum*” (231.b)

Akıl, temyîz ve tefrikaya sevk eder. Hak Teâlâ'nın şühûdundan gâfil bırakan akıldan soyunma, nefsten arınma, cem<sup>896</sup>, bâzen “fark” ve “yakîn” makâmında telvîn (hâlden hâle geçme, renklenme), temkînden daha mühimdir.<sup>897</sup> Filhakîka, temkîn telvîn makâmından sonradır. Menzilleri katederek ve makâmı geçerek temkîn mahalline ulaşmakla telvîn makâmı sâkıt olur. Hak Teâlâ Hz. Mûsâ'ya

<sup>891</sup> Vr. 143<sup>a</sup>.

<sup>892</sup> *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 347. Bursevî, ebrârın tevhîdini tevhîd-i ef'âl ve sıfât; mukarrabînin tevhîdini ise tevhîd-i zât olarak ifâde eder. Bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü 'n-netice*, II, (haz. Ali Namlı; İmdat Yavaş), s. 90. Bursevî, müşâhedelerin de tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebesinde, bu üç vecih üzere olduğunu belirtir. Bkz. Bursevî, *Kitâbü 'n-netice*, II, s. 319.

<sup>893</sup> Bkz. *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 348-355.

<sup>894</sup> Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VIII, s. 336.

<sup>895</sup> Ankaravî, s. 210.

<sup>896</sup> “Sûfiyye ıstılâhında cem’, mübâyenetin ref’i ve izâfâtın iskâtıdır. Muhakkık olan ârif dâimâ müşâhede mahalli bulunan rûhuyla ayn-ı cem’dedir. Makâm-ı tefrika olan kalıbıyla da tefrikadadır. Tedric ile makâm-ı cem’e varabilmek için evvelâ cem’iyyet-i hâtır lâzımdır.” Bkz. Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, (çev. Tâhirî'l-Mevlevî; yay. haz. Y. Şafak, İ. Kunt), Konya: Tekin, 2005, s. 272.

<sup>897</sup> Vr. 144<sup>b</sup>.

hitâben: “Nâlinlerini (papuçlarını) çıkar, sen kutsal vâdîde, Tuvâ’dasın” (Tâ-hâ: 20/12)<sup>898</sup> demektedir. Ankaravî bu beyiti şöyle açıklar: “Ayıklığım ve aklı başında oluşum alçak ve aşağı mertebede oluşumdur. Benim sarhoşluğum, o hazrete yükselişim ve zirve mertebemdir. Gene sanırdım ki, benim vücûdumu mahvetmem makâm ve menzillerin en son noktasıdır, “hayret” ve tereddüdümün nihâyetidir ve seyr u sülûkte bunun ötesinde imkân yoktur.”<sup>899</sup> Nâblusî “hayret”i, Rabbânî sır ve ilâhî emrin inkîşâfına kadar kevnî eserler ve cemâl mazharlarının muhabbetinde dehşete düşmek olarak tanımlar.<sup>900</sup> Hücvîrî, hayreti iki kısım olarak aktarır. “İlki bir şeyin varlığı ve mâhiyeti, ikincisi bir şeyin keyfiyeti hakkındaki hayrettir. Allah’ın varlığındaki hayret şirk ve küfürdür, keyfiyetindeki hayret ise mârifettir.”<sup>901</sup>

Gaflet perdesinin kaldırılması el-Vücûdü’l-Hakk’ın müşâhede edilmesidir. Sahv hâlinde bulunan İbnü’l-Fârız, “*sekr hâline ihtiyaç duymadım*” demekle cem‘den sonra ikinci fark mertebesinin, sekrin üstünde olduğunu şu şekilde ifâde eder:

لَدَى قَرْيَى النَّبِيِّ فَجَمْعِي كَوَحْدِي وَمِنْ فَاقَتِي سُكْرًا غَنِيْتُ إِفَاقَةً

“*Sekr hâline ihtiyaçtan, ifâkatimle [sahv ile] ganî oldum; el-farku’s-sânî hâsıl oldu, cem‘ hâlim vahdetim gibidir.*” (235.b)

Nâblusî, fark hâlini cem‘in zıddı şeklinde açıklar. Fark, abd ve Rabbin ayrı ayrı şühûdü iken; abd olmadan Rabbin müşâhededesi cem‘dir. Fark iki çeşittir: el-Farku’l-evvel (birinci fark); el-farku’s-sânî (ikinci fark). El-Farku’l-evvel, gaflet hicâb ve cehl hâlidir. El-Farku’s-sânî, tahkîkü’l-keşf ve makâmü’l-irfândır. Sâlik, el-farku’l-evvelde vücûdun O’nun için olduğunu zanneder, ne zaman ki sûret ve neş’etiyle istiğrak hâlinde bu küllî vücûdla cem‘ olunduğunda, sûret ve neş’etinden bir şey kalmaz. Sekrinden ifâkat (sahv) bulunca “el-farku’s-sânî”ye vâsıl olur. Rabbi ve kendisi arasındaki bu fark, ilk hâline rücûdur. ‘Nihâyet, bidâyete rücûdur’ denildiği gibi. Sâlikin ittihâdı iktizâsı, Rabbiyle cem‘, nefsiyle vahdeti gibidir. Adem-i aslîye dönen tüm nisbî vücûdlar mâdumdur. Tek gerçek varlık, el-Vücûdü’l-Hak’tır.”<sup>902</sup> Ankaravî, “cem‘ hâlim vahdetim gibidir” ifâdesi ile kastedilenin, “vahdeti kesrette, kesreti de vahdette müşâhede ederim” demektir.<sup>903</sup> Fark hâlinin ilki Hakk’ı müşâhede etmemek, gâfil ve perdeli olmaktır. Sâlik vahdeti müşâhede edince sekr, gaybet ve istiğrak hâsıl olur. Bu

<sup>898</sup> Hücvîrî, *age*, s. 521.

<sup>899</sup> Ankaravî, s. 212.

<sup>900</sup> Vr. 111<sup>b</sup>.

<sup>901</sup> Hücvîrî, s. 408.

<sup>902</sup> Vr. 144<sup>b</sup>-145<sup>a</sup>.

<sup>903</sup> Bkz. Ankaravî, s. 213.

hâlde Hak ile halktan perdeleneyeceği için makbûl kabûl edilmez. Çünkü esmâ ve sıfât mertebelerini müşâhede edememiş olur. Cem‘ mertebesinden ikinci fark ile, kâmiller mertebesinde olur. Hak’la halkı kâim görür. İkinci fark hâlinde Hakk’ı halka âit mazharlarda örtülü ve gizli görür.<sup>904</sup> İbnü’l-Fârız, sâlikin bu müşâhedeğe erişmesi için mücâhedeyi tavsiye ederek şöyle hitâb eder:

فَجَاهِدْ تُشَاهِدْ فِيكَ مِنْكَ وَرَاءَ مَا وَصَفْتُ سُكُونًا عَنْ وُجُودِ سَكِينَةٍ

“Ey Sâlik! Mücâhede et ki, vasfettiğim (hâl ve makâmların) ötesinde vücûddan hâsıl olan nice sükûn müşâhede edesin.” (236.b)

Nâblusî “mücâhede”yi “şer‘î riyâzetler, zâhirde nehyedilenlerin terki, bâtında ilâhî tecellîlerin nefse taayyünü” şeklinde tanımlar. Mücâhede, Hak Teâlâ’nın inâyetiyledir. وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا “Uğrumuzda mücâhede edenlere yollarımızı gösteririz.” (el-Ankebut: 29:69) âyeti Hak Teâlânın, mücâhedeyi nefisleriyle değil Hak ile yapanlar için müşâhedeyi ihdâ etmesinin ahdidir.<sup>905</sup> Nâblusî, mücâhede ile müşâhedenin tahakkuk edeceğini ifâde etmektedir. Nitekim Ebû Ali ed-Dekkâk: “Zâhirini mücâhede ile süsleyenin gönlünü, Allah müşâhede ile güzelleştirir”<sup>906</sup> demektedir. Sûfiler arasında “mücâhedeler, müşâhadelere sebep olur”<sup>907</sup> cümlesi yaygındır. Müşâhede lügatte bir nesneyi hazır görmektir. Istilâhta ise perdelerin kalkması olarak tâbir edilir.<sup>908</sup> Mücâhede, sâlikin görünen düşmanları ile yâni nefis ve şeytan iledir. Bursevî, müşâhadelerin de tevhîd-i ef‘âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebesinde, bu üç vecih üzere olduğunu belirtir.<sup>909</sup> Müşâhede, mükâşefe kavramı ile ilintilidir. İbn Arabî, müşâhedenin zât mükâşefenin anlamı ile ilgili olduğunu belirtir. Müşâhede latîf olanı kesifleştirirken, mükâşefe kesif olanı latifleştirir.<sup>910</sup> Nefse ve şeytâna karşı mücâhede eden sâlik, Hakk’ı müşâhede eder. Mükâşefe ise müşâhedenin

<sup>904</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâyye*, s. 213; Bursevî’nin özetıyla “fark” ve “cem”: “Fark diye sana nisbet olunan şeylere derler. Ve cem’ diye sende selb olunan şeylere derler. Ve bu terkîblerin dahi tafsîl üzere ma’nâ-yı latîfleri olur ki ikâmet-i vezâif-i ubûdiyyetten ve ahvâl-i beşeriyyete lâayık olan şeyden her ne şey ki abdin kesbi ola, fark olur. Ve her ne şey ki kibel-i rahmândan ibdâ’-ı maânî ve ibdâ’-ı lutf u ihsânî ola, cem’ olur. Pes, abde bu ikisi dahi lâbüddür. Zîrâ farkı olmayanın ubûdeti olmaz ve cem’i olmayanın ma’rifeti olmaz. Şunun kim cem’i yok, irfânı yoktur. Şunun kim farkı yok, ilhâdı çoktur. Şu misâllerden dahi ma’lûm ola ki, mâsivâyâ i’tibâra fark ve adem-i i’tibâra cem’ derler. Ve Hakk’ın vücûdundan gayrı eşyâya vücûd vermek fark ve cemî’ eşyânın vücûdu Hakk’ındır diye toplamak cem’dır. Ve fülân kimseyi ben dövdüm ve fülân kabahati ben ettim diye nefse isnâd etmek fark ve hayra dâir ettiğin ef‘âl-i haseneyi Hakk’a isnâd etmek cem’dır.” *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 374-375

<sup>905</sup> Vr. 145<sup>a</sup>.

<sup>906</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176 [193].

<sup>907</sup> Bursevî, *Kitâbü’n-netîce*, II, s. 123; 319.

<sup>908</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s. 453.

<sup>909</sup> Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-netîce*, II, s. 319.

<sup>910</sup> *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, IV, s. 187 [IX, s. 239.]

fevkindedir. Buna göre müşâhede ve mükâşefe yakîn mertebesi ile ifâde edilecek olursa; *İlme'l-yakinde* vukûf, *ayne'l-yakinde* müşâhede, *hakka'l-yakinde* ise mükâşefe ve fenâ vardır.<sup>911</sup>

Nâblusî, yakînin tahakkuk etmesi ile sâlikin bulunduğu makâmı şöyle aktarır: “Eğer âkilin kalbine yakîn tahakkuk ederse Rabbini tanır, irfân makâmında olur, gaybî ve vücûd-i hakîkî onda inkişâf eder.”<sup>912</sup> Yakîn, avâmın derecelerinin sonu, havâsın ise ilk adımı olarak ifâde edilir.<sup>913</sup> Üç mertebedir: “İlme'l-yakîn akıl (nazar, rey ve istidlâl) sâhibi olanlara, ayne'l-yakîn (zevk ve keşfe dayanan) ilim sâhibi olanlara, hakka'l-yakîn ise mârifet sâhibi olanlara mahsustur.”<sup>914</sup>

İbnü'l-Fârız, Hak Teâlâ'nın “Uğrumuzda mücâhede edenlere yollarımızı gösteririz.” (el-Ankebut: 29:69) ahdini sonraki beyitte nazmeder. Bu beyit, mücâhedenin keyfiyetinden haber vermektedir:

فَمِنْ بَعْدَمَا جَاهَدْتُ شَاهَدْتُ مُشْهَدِي وَهَادِي لِي إِيَّايَ بَلِّ يَ قُدُّوتِي

“Mücâhededen sonra müşâhede eden olduğumu müşâhede ettim, beni hidâyet eden bendim, belki iktizâmı kendi zâtıma gördüm” (237.b)

Mâlûmdur ki, her görülen görenin istîdâdı nisbetince görünür. Enbiyâ ve evliyâlar nefislerinde ve vücûdü'l-Hak'da sûretlerinde fânî olduktan sonra, gören [râî] ve görülen [mer'î] Hak'dır. İnsanların umûmu, nefislerinde ve sûretlerinde fânî olmazlar. Nefislerinden, sûretlerinden ve ağıârın nefislerinden başka bir şey görmezler. İsti'datlarının yokluğu sebebiyle rû'yet hâsıl olmaz.<sup>915</sup> Bunun için İbnü'l-Fârız mücâhededede sâlike Hak âşığı olma yolunun şartının kibirden uzak durmak olduğu ifâde eder:

فَلَا تَكُ مَفْتُونًا بِحِسِّكَ مُعْجَبًا بِنَفْسِكَ مَوْفُوفًا عَلَى لَبْسِ غِرَّةٍ

“İyi hâline meftûn olma, nefsinle kibirlenme, gafletten hâsıl olan kapalılıktan (şüphe) uzaklaş” (239.b)

Sâlikin Hak Teâlâ ile arasında perde olacak bu nefsânî hallerden arınması gerekir. Hak âşığı ve sâdığı olan sâlik, gaflet ve gurûra bağlanma hâlinde

<sup>911</sup> Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 108; krş. A. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 180-183.

<sup>912</sup> Vr. 95<sup>b</sup>.

<sup>913</sup> Herevî, *Menâzil*, s. 108.

<sup>914</sup> Kuşeyrî, s. 162 [s. 179.]

<sup>915</sup> Vr. 145<sup>b</sup>.

uzaklaşmalıdır ki, hakîkatinden haberdâr olsun.<sup>916</sup> Gurûr, dünyâ meta'larından birisine aldanmak demektir. Bu aldanma, ancak hayâle ve akse i'timâd ile olur.<sup>917</sup>

İbnü'l-Fârız, cemâlin eseri olan hüsn (güzel)e âşık beşerî aşk için Kays-Lübna, Leylâ-Mecnûn, Azze-Kuseyyir'i misal gösterir. Leylâyı seven Mecnûn, Hakîkî Mâşûk'un cemâlinin eseri olan hüsn (güzel)ü sever. Ancak mârifet eksikliği sebebiyle güzelliği kendi mâşûkundan menkul zanneder.<sup>918</sup> Güzelliğin zuhûrunun, beşerî âlemde ilk neşet ettiği kişi Havvâ'dır:

فَفِي النَّشْأَةِ الْأُولَى تَرَاءَتْ لِأَدَمَ بِمَظْهَرٍ حَوَّا قَبْلَ حُكْمِ الْأُمُومَةِ

“Neş’et-i ûla (âdem evlâdının ilk zuhûrun)da, Havvâ’nın anneliğinden önce, Adem’e Havvâ ile zâhir oldu” (247.b)

İbnü'l-Fârız, cemâlin Lübna ve Kuseyyir şeklinde görünmesini, cem‘ makâmından aktarır:

فَفِي مَرَّةٍ قَيْسًا وَأُخْرَى كَثِيرًا وَأَوْنَةً أَبْدُو جَمِيلَ بَيْتِنَةٍ

“Ben Kays şeklinde göründüm ve Lübna’ya âşık oldum başka bir zaman Kuseyyir şeklinde görünüp Azze’nin cemâline hayran oldum, bâzen de Büseyne’nin âşığı Cemil olarak göründüm”(258.b)<sup>919</sup> demek sûretiyle Gerçek Vücûd ve ittihad dilinden hitâb eder. “Bütün âşıklar ve mâşuklar bizim mazharımızdır” (260.b)<sup>920</sup> ifâdesi ile hitâb İbnü'l-Fârız’dan sâlike değil, Hakîkî Mâşûk’un dilindendir. 255. beyitle birlikte mütekellim (ben) ve (biz) sîgâsı ile hitap başlamaktadır.

وَمَا زِلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ وَلَا فَرَقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتْ

“Ben O olmaktan ve O ben olmaktan zâil olmadım, aramızda fark yoktur, belki de zâtım zâtımı sevdi”<sup>921</sup> (263.b)

Nâblusî’ye göre احبت ذاتي لذاتي “Zâtım, zâtımı sevdi” ifâdesi ile İbnü'l-Fârız, el-Hakku'l-hakîkî ile “ittihad” hâlini zikreder. Nâblusî bunun vehmedilen ittihad olmadığını tekrar belirtir.<sup>922</sup> Bu beyitten îtibâren “maiiyyet” ve “hulûl” (bkz. 277-278. beyit) kavramlarına yer veren beyitleri nazmeden İbnü'l-Fârız, kendisine

<sup>916</sup> Ankaravî, s. 216.

<sup>917</sup> *Mesnevî*’de dünyâ, “gurûr evi” olarak zikredilir. Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, s. 394; X, s. 14, 601.

<sup>918</sup> Vr. 147<sup>a</sup>-147<sup>b</sup>.

<sup>919</sup> Ankaravî, s. 225.

<sup>920</sup> Vr. 150<sup>a</sup>; Ankaravî, s. 227.

<sup>921</sup> Tercüme için bkz. Ankaravî, s. 228.

<sup>922</sup> Vr. 150<sup>b</sup>-151<sup>a</sup>.

yöneltilecek eleştirileri öngörerek, âdetâ iddiaları cevaplamaktadır. “Maiyyet”e dâir beyit şu şekildedir:

وَلَيْسَ مَعِيَ فِي الْمُلْكِ شَيْءٌ سِوَايَ وَالْمَعِيَّةُ لَمْ تَخْطُرْ عَلَى الْمَعِيَّةِ

“Vücûd mülkünde benimle benden başka bir şey yoktur, maiyyet benim zihnime doğmaz” (264.b)

“Maiyyet”, zât ve sıfâtla maiyyet olarak iki kısım olarak tasnîf edilir. Zât ile maiyyet men edilirken, sıfâtla maiyyet câiz görülmüştür. Nitekim, Hak Teâlâ'nın ilim ve kudretiyle kulu ile olmasına delîl; وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ “Nerede bulunursanız bulunun, Allah sizinle berâberdir” (el-Hadîd: 57:4) âyetidir. İbnü'l-Fârız, zât ile maiyyeti nefyetmiştir.<sup>923</sup>

265. beyitle birlikte İbnü'l-Fârız, önceki beyitlerde bahsettiği “ittihad” ve “maiyyet”e dâir görüşlerini te'kid için, fark mertebesinde buyururlar. “Döndüm” [رجعت] ifâdesiyle nihâyet mertebesinde dönüşünü şu şekilde ifâde eder.

رَجَعْتُ لِأَعْمَالِ الْعِبَادَةِ عَادَةً وَأَعَدَدْتُ أَحْوَالَ الْإِرَادَةِ عُذَّةً

“İbâdetin âdeten olan amelleri için döndüm; irâde ahvâlini, vahdeti müşâhede sebebi olarak hazırladım” (268.b)

Hak Teâlâ'nın vücûdu dışında müstakil bir vücûd yoktur. İttihad makâmında tahakkuk eden İbnü'l-Fârız, makâmü'l-mukarrabîn'den aşağıda olan makâmü'l-ebrâra rücû eder. Ebrârın hasenâtı mukarrabînin seyyiâtıdır. Zâhirde şehâdet âleminde nüzûl etmiş olsa da bâtında kurb makâmındadır.<sup>924</sup> (٢٢) ان الابرار لفي نعيم “Kesinlikle iyiler [ebrâr] (cennette) sayısız nîmet içindedirler. Tahtlarına kurularak temâşâ ederler. Yüzlerinden sayısız nîmetin parıltısını/sevincini okursun. Onlara mühürlü hâlis bir şarap içirilir.” (el-Mutaffîfîn: 83: 22-25) Nâblusî, şarâb-ı ebrâr ve şarâb-ı mukarrabîn için âyetlerden deliller sunar. Mukarrabîn'in şarâbı misktendir. Nâblusî, “mukarrabînin şarâbını ebrâr içemez” demek sûretiyle, ebrârın iyiliklerinin dahi mukarrabîn için kötü şeyler olduğuna ve ilâhî aşk şarâbından nasiblenmek derecelerine işâret etmektedir.<sup>925</sup> Misal olarak, ebrâr için ibâdetlerde sevâb beklentisi bulunurken; mukarrabîn için sevâb beklentisi bulunmamaktadır. İbnü'l-Fârız ibâdetlere dâir şu beyitleri nazmetmiştir:

<sup>923</sup> Ankaravî, s. 228; krş; vr. 151<sup>a</sup>.

<sup>924</sup> Vr. 152<sup>a</sup>-153<sup>a</sup>.

<sup>925</sup> Vr. 153<sup>b</sup>.

وَصُمْتُ نَهَارِي رَغْبَةً فِي مَتْنِيَّةٍ وَأَخِيَّتُ لَيْلِي رَهْبَةً مِنْ عُقُوبَةٍ  
وَعَمَّرْتُ أَوْقَاتِي بِوَرْدٍ لَوَارِدٍ وَصَمْتُ بِسَمْتٍ وَاعْتِكَافٍ حُرْمَةٍ

“Sevâb olarak verilene rağbet ettiğim için gündüzlerimi oruçla, gecelerimi uhrevî cezâlardan korktuğum için ayakta geçirdim” (270.b)

“Vakitlerimi, ilâhî vâridât için virdle îmâr ettim; hürmet için îtikâf, iyilerin yolu için sükût ettim” (271.b)

Nâblusî, ebrâr ve mukarrabîn'in ibâdetleri arasındaki farkları bu beyitlerle izâh eder: “Ebrâr için oruç, güneşin doğuşundan batışına kadarken; mukarrabîn için, Rabbânî vechin nûrunun doğuşuyla başlar.” “Ebrârın korkusu [رهبة] âkıbeti içinken; mukarrabîn'in korkusu ilâhî vechin kendisinden gizlenmesi, istitâr olmasıdır.” “Ebrâr için susmak, konuşmamaktır. Ârif, kâmil ve mukarrabîn için susmak nefisle konuşmamaktır.” “İtikâf ebrâr için mescidde ibâdetle meşgûl olmak iken, mukarrabîn için îtikâf, Hak Teâlâ ile tam bir tenzîh üzere mütecellî olmaktır”<sup>926</sup> Ankaravî, bu beyitlerle tâliblere lâzım olan dört usûlün dile getirildiğini belirtir: Açlık, seherlerde uyanıklık, sükût ve uzlet.<sup>927</sup> Nâblusî, beyitlerde ebrâr ile sâlikleri kasdederken; mukarrabîn ile, muhakkik-vâsıl sûfileri kasdederek:

وَأَنْقَضْتُ مِنْ يُسْرِ الْقَنَاعَةِ رَاضِيًا مِنْ الْعَيْشِ فِي الدُّنْيَا بِأَيْسَرِ بُلْغَةٍ

“Küçük bir lokmaya râzı olarak dünyadaki hayattan, kanâat zenginliğinden infâk ettim” (274 b.)

İbnü'l-Fârız rızâ<sup>928</sup> mertebesini, kanaat sâhibi olmak ve infâk etmekle birlikte ele alır. Nâblusî'ye göre “ebrâr için kanâat, mâişetin devâmı için az şeyle iktifâ etmek iken; ârif için ezeli takdîrin hükmüne râzı olmaktır.”<sup>929</sup>

268-280. beyitlerde Nâblusî, ebrâr ve mukarrabîn mertebelerinin husûsiyetlerini şerh eder. 277. beyit şerhinde, âyette zikredilen üç sınıftan aktarır: وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً (٧) فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (٨) وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

<sup>926</sup> Vr. 153<sup>b</sup>-154<sup>a</sup>.

<sup>927</sup> Ankaravî, s. 232.

<sup>928</sup> Sözlükte “hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek” anlamındaki rızâ kelimesi dînî ve tasavvufî hayâtın temel kavramlarından biridir. Kur'an'da ve hadislerde rızâ kavramı üzerinde özellikle durulmuş, müminler Allah'ın rızasını kazanmaya teşvik edilmiş, rızâ mertebesine ermenin en büyük mutluluk olduğu ifade edilmiştir. “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular” meâlindeki âyetler (el-Mâide 5/119; el-Mücâdile 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8) Allah ile kul arasındaki rızâ hâlinin karşılıklı olduğunu gösterir. Allah önce kendisinin kullarından râzı olduğunu zikreder. Bkz. S. Uludağ, “Rızâ” DİA, XXXV, s. 56-57.

<sup>929</sup> Vr. 154<sup>b</sup>.

“Siz (۹) وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (۱۰) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (۱۱) فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (۲۱) ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَئِينَ üç sınıfa ayrılırsınız, Meymenetli (sicilleri sağdan verilen)ler. Ne bahtiyardı meymenetliler (sınıfı)! Meymenetsiz (sicilleri soldan verilen)ler. Ne bedbahttır meymenetsizler (sınıfı)! Önde olanlar, öne geçenler (sınıfı). İşte mukarrabîn (Allah'a yakın kılınanlar) onlardır! Nîmetlerle dopdolu cennetlerdedirler. Birçoğu evvelkilerdendir.”(el-Vâkıa: 56:7-13)<sup>930</sup> Nâblusî “ashâbü'l-meymenet”in “ebrâr” olduğunu, “ashâbü'l-meşîmet” [kitabı soldan (şimâlden) verilenler]in “füccâr” olduğunu belirtir. Mukarrabîn sınıfı, muhakkik ahyâr sınıfıdır.<sup>931</sup>

M. Hilmi'ye göre Tâiyye'nin 277. beyitindeki أنا هي ibâresi ve 326. Beyitte yer alan إِيَّاهَا ifâdesi bir arada düşünüldüğünde Hallâc'ın meşhur cümlesi أنا الحق “Ben Hakk'ım” ile aynı mânâdadır. Ayrıca Hallâc'ın meşhur beyiti de bu minvaldedir: أنا من أهوى، ومن أهوى أنا “Ben Sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse de ben”<sup>932</sup>

Zâhir ehli, İbnü'l-Fârız'ın her şeyin kâim olduğu Vücûd'un Hak Teâlâ olduğunu ve her şeye “hulûl” ettiğini, eşyâ ile ittihâdı savunduğunu iddiâ etmiş, (277.beyit bu iddiâ sebebidir), bu sebeble sûfî şâiri tekfîr etmişlerdir. Nâblusî bu iddialarda bulunların, gerçek mânâda mezkûr ifâdelerin anlamını bilmediklerini ve idraklerinin kusurlu olması sebebiyle ithamlarda bulunduğunu belirtir ve şöyle devam eder: “Onlar, eşyâyı vücûdla niteleler; çünkü onların idrâki akıl ve his ileidir. Hulûlün olması için iki vücûdun olması gerekir. Ancak vücûd tektir, O da “el-Vücûdü'l-Hak”tır. Bu durumda “hulûl” nasıl tasavvur edilebilir?”<sup>933</sup>. Nâblusî ittihad meselesinden bahsederken Cüneyd'in meşhur beyitine yer verir:<sup>934</sup>

رق الزجاج وراقت الخمر      وتشابها فتشاكل الامر  
فكانما خمر ولا قدح      وكانما قدح ولا خمر

“Kadeh şeffaflaştı ve şarap da; benzediler birbirine tek bir şekil oldular; Öyle ki, sanki şarap var kadeh yok, kadeh var şarap yok gibi”

<sup>930</sup> Tercüme için bkz. *Kur 'ân meâlî*, (haz. O. Zeki Soygiğit), s. 535.

<sup>931</sup> Vr. 155<sup>b</sup>.

<sup>932</sup> Hilmi, s. 311-312.

<sup>933</sup> Nâblusî, *age*, Dımaşk, 1995, s. 83.

<sup>934</sup> Vr. 156<sup>a</sup>.

İttihâd, mukarrablerin makâmıdır.<sup>935</sup> Fergânî'ye göre, ittihad ve tevhîd için son derece önemli olan 277. beyitte yer alan *وعن قولي* [sözümünden dolayı] ifâdesi, “Ben Hakîkî Mâşûk’un zâtıyım” demektir.<sup>936</sup> İbnü'l-Fârız bu beyitte;

مَتَى حُلْتُ عَنْ قَوْلِي أَنَا هِيَ أَوْ أَقْلُ وَحَاشَا لِمِثْلِي إِنِّهَا فِي حَلَّتْ

“Ne zaman bu sözü söylemekten vazgeçsem, Hâşâ benim mislim gibidir derim: Muhakkak ki O bende hulûl etmiştir” (277.b)

Hulûl<sup>937</sup>, isneyniyet [ikilik] ve şirkir. Bu beyit, ittihad ve hulûl iddiâsı sebebiyle sûfî şâirin tekfîr edilme sebebidir. İbn Arabî mektebine mensûb şârihler, İbnü'l-Fârız'ın şirk olan hulûl ve ittihâdî murâd etmediğinde müttetikirler.<sup>938</sup> Gerçek fenâ hâli, ittihad ve hulûl değildir. İttihâd kavramından murâd, kesret kaydı ve izâfâtın gidip birliğe girmektir. Allah Teâlâ'nın bir kimsenin cesedine hulûl etmesi veya bir nesne ile müttehid olması mümkün değildir. Hak Teâlâ, mahlûkâtı halk etmezden evvelki vechiyle gınâ bi'z-zât ise “şu an, evvel olduğu gibidir” cümlesindeki gibi gınâ üzeredir.<sup>939</sup>

وَكَيْفَ وَبِاسْمِ الْحَقِّ ظَلَّ تَحَقُّقِي تَكُونُ أَرَاخِيفُ الصَّلَالِ مُخِيفَتِي

“Hakk'ın ismiyle muttasıf bir muhakkik, nasıl olur da dalâlet ehlinin hulûl ve ittihad isnadlarından korkar!” (279.b)

Tekfîr iddialarına cevap veren İbnü'l-Fârız, hulûl iddiasında bulunanlara 280-285. beyitlerde, “Dihyetü'l-kelbî” sûretinde Hz. Peygambere gelen “Cebrâil”i misal gösterir:

وَهَا دَحِيَّةٌ وَافَى الْأَمِينُ نَبِيَّنَا بِصُورَتِهِ فِي بَدْءِ وَحْيِ النَّبُوءَةِ

“Nübüvvetin vahyini edâ etmekte, Peygamberimize Dihye sûretine bürünmüş olduğu halde (Cebrâil) geldi” (280.b)

Bu misal, göstermektedir ki mahcûbîn (perdeli kimseler) indindeki “ittihad” ve “hulûl” olarak meşhur iki fesâdın dışında el-Vücûdü'l-Hak, mahlûkât

<sup>935</sup> Vr. 156<sup>b</sup>.

<sup>936</sup> Fergânî, I, s. 395.

<sup>937</sup> “Hulûl telakkîsinin menşei Sâbiiler'e ve animistik dinlere kadar uzanmaktaysa da bu telakkî yaşanan dinler içinde daha çok Hinduizm'e mensup olanlarla hristiyanların temel inançlarından birini teşkil etmiştir. Bu inancın İslâm âleminde ortaya çıkması ise hristiyanların ve Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiriyle olmuştur.” Bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, II, Kâhire, 1977, s. 80, 324.

<sup>938</sup> Krş. Fergânî, I, s. 394-399; Kayserî, s. 70; Nâblusî, vr. 155<sup>a</sup>-160<sup>b</sup>.

<sup>939</sup> *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 106.

sûretinde ve eşkâlinde tecellî ile zuhûr eder. İbnü'l-Fârız'ın burada işâret ettiği “hulûl”, el-Vücûdü'l-Hakka'l-Hakikî dışında her şeyde zâhir olan başka bir şey yoktur. Burada “her şey” ile kastedilen كُلُّ شَيْءٍ هَٰذَا إِلَّا وَجْهَهُ “O'nun yüce zâtı dışında her şey fânîdir” (el-Kasas: 88) âyetindeki “her şey”dir.<sup>940</sup> “Vechehû”nun zamîri “şey”e râcî‘ olursa mânâ, “Her bir şey hâliktir (helâk olucudur), ancak o şeyin vechi hâlik değildir” tarzında olur. Bir şeyin “vech”i denilince onun “zâtı ve hakikat”ı murâd olunur.<sup>941</sup> *Mesnevî*'de bu mânâyâ işâret edilmektedir: “O'nun vechinden gayri her bir şey hâliktir; mâdemki sen O'nun vechinde değilsin, varlık arama!” (I, 3093)<sup>942</sup>

İbnü'l-Fârız'ın Dihye sûretinde Hz. Peygambere gelen Cebrâil'i “ittihâd” ve “hulûl” bağlamında zikreder. Ashabdan güzel yüzlü bir genç olan Dihye İbn Halîfe el-Kelbî sûretinde Cebrâil zuhûr etmiştir. “İslâm, îman, ihlâs ve kıyâmetin zamânı” hakkında sorular soran Dihye sûretindeki Cibrîl, Hz. Peygamberin cevaplarını tasdik etmiştir.<sup>943</sup> İbnü'l-Fârız bu hâdiseye telmihte bulunarak, Cebrâil'in insan sûretinde tecellîsi onun insan olduğunu mu gösterir? sorusunu sormaktadır:

أَجْرِيْلُ قُلْ لِي كَانَ دِحْيَةً إِذْ بَدَا      لِمُهْدِي الْهُدَى فِي صُورَةِ بَشَرِيَّةٍ

“Söyle bana: Cebrâil'in Dihye sûretinde görünmesi ile Cebrâil beşer mi olmuştur?” (281.b)

Nâblusî “ittihad”ın mânâsını İbnü'l-Fârız'ın beyitleri bağlamında şu şekilde tekrarlar: “Kâinattaki bütün sûretler, gerçekte mâdumdurlar. Vücûd, parçalanmaz, bölünmez ve bir şeyle birleşmez. Çünkü hadd-i zâtında, her şey yok olucudur, sırf yokluktur [عدم صرف]. Şuûnâtı muhtelif, çoklukta el-Vücûdü'l-Vâhid'den zâhir olan bütün kinâyeler, “ittihad”dır.”<sup>944</sup> İbnü'l-Fârız, Hz. Peygamberin huzûrunda bulunanların Cibrîl'i beşer sûretinde görürken; Hz. Peygamberin Cibrîl'i “Cibrîl” olarak gördüğünü ifâde eder (283.b). Nâblusî bu beyiti şerh ederken, Hz. Peygamberin Cibrîl'i bilmesi ve tanınmasını şu misalle açıklar: “Mumdan yapılan ‘bir insan sûretini’ gören insan, aklın kemâli ve mârifeti ile bilir ki gördüğü sırf mumdur. Gördüğü insan sûretlerinin tamâmı mücerred tasvîrdir, hakikat değildir. İdrâkten yoksun insanlar, insan sûretindeki

<sup>940</sup> Vr. 158<sup>a-b</sup>.

<sup>941</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 313.

<sup>942</sup> Beyit ve şerhi için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, II, s. 315.

<sup>943</sup> Cibrîl hadîsinin isnâd, metin tedkîki ve İslâm düşüncesindeki etkilerini konu alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Bekir Tatlı, “Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları”, (Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, , Ankara, 2005.

<sup>944</sup> Vr. 159<sup>a</sup>.

mumu gerçek bir insan olarak görür.”<sup>945</sup> Nâblusî “idrak” ile bu durumu ifâde eder. İbn Arabî ise bunu, sahâbenin gördükleri sûret ile hüküm vermelerine bağlar ve te’vilin ancak Allah’ın dilediği kullarına ihsân ettiğini ve ilâhî bir güçle gerçekleşebileceğini ifâde eder.<sup>946</sup> Ankaravî, “Cebrâîl Dihye olmadığına göre, demek ki, Cenâb-ı Hakk’ın kul sûretinde zuhûrundan dolayı kul olması ve kul sûretine hulûl edip onunla birleşmesi lâzım gelmez” diyerek nehyedilen “hulûl” yerine, “telebbüs” veya “temessül” denilebileceğini belirtir.<sup>947</sup>

وَلِيٍّ مِنْ أَصْحَابِ الرُّؤْيَيْنِ إِشَارَةً  
نَثَرَهُ عَنْ رَأْيِ الْحُلُولِ عَقِيدَتِي

“Bu iki rü’yetten en doğrusu olan (Peygamber’in) rü’yetinde, inancımı hulûl nazariyesinden temizleyen bir işaret vardır.” ( 284.b)

Şâir bu beyitte zikrettiği “الرُّؤْيَيْنِ” ifâdesiyle, Cebrâîl (a.s.)’ın sahâbeden Dihyetü’l-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber’e gelerek dinle ilgili bilgiler verdiği esnâda, Hz. Peygamber’in Cebrâîl (a.s.)’ı bir melek olarak aslî hey’etinde gördüğü hâlde, sahâbenin onu Hz. Peygamber’le sohbet eden bir insan sûretinde görmeleri hâdisesine telmîhte bulunmaktadır. Cibrîl hadîsi diye kaynaklarda geçen hadîste Cebrâîl (a.s.) Hz. Peygambere İslâm, îman, ihsân ve kıyâmetle ilgili sorular sorar. Hz. Peygamber de bu soruları cevaplandırır. Kıyâmetle ilgili soruya ise “*Sorulan sorandan daha iyi bilen değildir*” şeklinde cevap verir. Dihyetü’l-Kelbî sûretindeki Cebrâîl (a.s.) ayrılıp gittikten sonra Hz. Peygamber, ashâbına; “*O, Size dîninizi öğretmek üzere gelmiş olan Cebrail (a.s.) idi*” buyurur.<sup>948</sup>

İbnü’l-Fârız, ittihad ve hulûl düşüncesine mensûb olduğu iddialarını reddeder. Düşüncesini îzâh etmeye devam ederek, Kitap ve sünnetin hükümlerinin dışında şeyler söylemediğini aşağıdaki beyitle ifâde eder:

وَفِي الذِّكْرِ ذِكْرُ اللَّبْسِ لَيْسَ بِمُنْكَرٍ  
وَلَمْ أَعُدْ عَنْ حُكْمِي كِتَابٍ وَسُنَّةٍ

“Kur’an’da telebbüsün (Hakk’ın çeşitli şeylere tecellî ederek görünmesinin) zikri(nin varlığı) inkâr edilemez; Ve ben, Kitap ve Sünnet’in hükümlerini de çiğnemedim.” (285.b)

<sup>945</sup> Vr. 159<sup>b</sup>.

<sup>946</sup> *el-Fütûhâtü l- Mekkiyye*, VI, s. 307. [ (çev. E. Demirli), XIV, s. 162.]

<sup>947</sup> Ankaravî s. 139.

<sup>948</sup> Vr. 160<sup>a</sup>. Hadis için bkz. Müslim, “İman”, 1; Nesâî, “İman”, 6; Ebu Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “İman”, 4.

Hak Teâlâ muhtelif sûretlerde zuhûr etmiştir. Mûsâ'ya ağaç ve ateş sûretinde musavvir ismiyle zuhûr etmiştir.<sup>949</sup> İbn Arabî, ağaçtan konuşanın Hak'tan başkası olmadığı gibi, Hakk'ın ağacın sûreti olduğunu ifâde eder. Hz. Mûsâ'dan duyan da Hak idi. Bu durumda Hakk'ın duyan olması îtibârıyla Mûsâ'nın sûretindeyken konuşan olması bakımından ağaçtır. Ağacın, ağaç; Mûsâ'nın da Mûsâ olduğunu vurgulayan İbn Arabî burada hulûlun olmadığını, bir şeyin kendi zâtına hulûl edemeyeceğini, hulûlun iki zâtın olmasını gerektirdiğini belirtir.<sup>950</sup> Nâblusî, "ittihâd" ve "hulûl" terimlerinin, perdeli kimseler nazarında "iki fesad" olduğunu ifâde eder.<sup>951</sup>

Nâblusî'ye göre, "Rabbimi en güzel sûrette gördüm" hadîsi ve "Allah âdemi sûretinde yarattı" [ان الله خلق آدم على صورته] ve "O'nun misli gibi bir şey yok" [ان الله ليس كمثله شيء] hadislerinin farklı rivâyetlerle birlikte tahkik edilmesi gereklidir.<sup>952</sup> Nâblusî, Hakk'ın bir sûrete tecellî etmesi durumunda sûretin gizlendiğini, eğer sûret ile gizlenirse sûretin ortaya çıkacağını düşünür.<sup>953</sup> İbn Arabî bu durumu şu şekilde ifâde eder: "Hakkı sûrette ez-Zâhir isminden (tecellî etmiş olarak) görürsün, çünkü O senin gözündür. el-Bâtın isminden de -O'nu bilmek üzere- müşâhede edersin. Çünkü O senin görme aracındır. O'nunla gördüğün her şeyi idrak edersin."<sup>954</sup>

### E. "Tevhîd" İlminde Yaşadığı Yüksek Haller (286-333. Beyit)

"Tevhîd"; üç kısımda mütâlaa edilmiştir: Avâmın tevhîdi, havâsın tevhîdi ve havâsü'l-havâsın tevhîdidir. Avâmın tevhîdi, kelime-i tevhîd ile şehâdetir. Havâsın tevhîdi, Hak ile berâber bir şey görmemektir. Zât dışında başkasını görmemesi havâsü'l-havâsın tevhîdinde zât ile kâim olduğu müşâhede edilir. Ayrıca tecellîler îtibârıyla tevhîd üç kısımdır: tevhîdü'l-ef'âl; tevhîdü's-sıfât; tevhîdü'z-zât. Fiillerin tevhîdi, Hak dışında her şeyden tecerrüd etmek anlamındaki fiil tecellîsidir ki; varlıktaki bütün fiiller Hakk'a nisbet edilir. Sıfâtın tevhîdi ise Hak dışındaki her şeyden sıfatların tecrîdidir. Zâtın tevhîdi ise zâtın tecrîdidir. Zât dışında varlık görmemektir.<sup>955</sup> Tevhîd, "Hakk'ın Hak için tevhîdi; Hakk'ın halk için tevhîdi ve halkın Hak için tevhîdi olmak şeklinde de mütâlaa edilmiştir. İlk tevhîd Allah'ın kendisinin bir ve eşsiz olmasını bilmesi; ikinci tevhîd; Allah'ın bir ve eşsiz olduğunu insanlara bildirmesi ve üçüncü tevhîd, insanların Allah'ın bir ve eşsiz olduğunu dile getirmeleri şeklinde tanımlanmıştır.

<sup>949</sup> Vr. 160<sup>b</sup>.

<sup>950</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, s. 104 [XV, s. 190.]

<sup>951</sup> Vr. 158<sup>a</sup>.

<sup>952</sup> Vr. 161<sup>a</sup>.

<sup>953</sup> Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, Dımaşk, 1995, s. 41.

<sup>954</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* VII, s. 28 [XV, s. 29.]

<sup>955</sup> Kaşânî, I, s. 366-374 [s. 166-172.]

En mükemmel tevhîd Hakk'ın Hak için olan tevhîdidir. Bu tevhîd anlatılamaz, burada diller lâl olur. Bu tevhîde; “tevhîd-i mücerred”, “tevhîdu'l-kâim bi'l-ezel”, “tevhîd-i sırf” isimleri ile işâret edilmiş ve onu dille anlatmaya çalışanın ilhâda düşeceği ifâde edilmiştir.<sup>956</sup>

İbnü'l-Fârız, sâlike tavsiyelerinden sonra emsalsiz bir ilim olarak sunduğu “tevhîd”in menbaı hakkında bilgiler verir:

مَنْحَتُكَ عِلْمًا إِنْ تُرِدْ كَشْفَهُ فَرِدْ  
سَبِيلِي وَأَشْرَعُ فِي اتِّبَاعِ شَرِيعَتِي

“Sana bir ilim verdim, keşfetmek istersen yoluma dâhil ol, şeriatime tâbi olmaya başla” (286.b)

Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın “sana bir ilim verdim” derken kasdettiğinin, el-Vücûdü'l-Hakk'ın dilediği sûrette tecellî etmesidir. Nâblusî, yolun nihâyetinin dünyâ ve âhirette olmadığını, çünkü tecellîlerin ezelen ve ebeden, nihâyeti ve tekrârı yoktur.<sup>957</sup> Ankaravî, bu beyiti şöyle îzah eder: “Şeriatî kendi nefesine nisbet etmesi, makâm-ı Muhammedî'den hikâye yoluyladır. Veya kendi zamânında Hz. Muhammed'in makâmına kâim olduğu içindir. Zîrâ, “Kavmi içinde şeyh, ümmeti içinde peygamber gibidir”. O bakımdan hâdi-i şeriat olmasını kendisine isnâd eylemesi, câizdir.”<sup>958</sup>

İbnü'l-Fârız, tevhîd için tevekkül ile sülûk etmek gerektiğini belirtmektedir.<sup>959</sup> Tevekkül, işi bütünüyle sâhibine teslim etmek ve vekâletine îtimat etmektir. Üç derecesi vardır ve bunların tamâmı avâma âittir. Havâs mertebesine ulaşanlar yakîn sâhibi oldukları için fiil, kuvvet ve tesîrin bütünüyle Allah'a âit olduğunu idrâk eder ki, söz konusu idrâk tevekkül mertebesini aşmalarını kolaylaştıran en temel unsurdur.<sup>960</sup> İbn Arabî'ye göre tevekkül, insanda tam ve kayıtsız olarak gerçekleşemez, çünkü doğasından kaynaklanan yoksunluk, özü gereği insanda hükümrândır. Her şeydeki gerçek fâil sebep, perdelerinin ardındaki Hak'tır. Varlık ve oluş düzleminde fiil ve tasarruf Allah'a âittir.<sup>961</sup>

<sup>956</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1991, s. 489-490.

<sup>957</sup> Vr. 161<sup>b</sup>.

<sup>958</sup> Ankaravî, s. 241.

<sup>959</sup> Bursevî de tevekkülün tevhidle bağı hakkında şunları aktarır: “Tevekkül, tevhîd-i ef'âlin gayetidir. Rızâ, tevhîd-i sıfâtın nihâyeti olduğu gibi. Ve tevhîd-i ef'âl oldur ki, ef'âl-i ibâdî fî'l-i Hak olmak üzere müşâhede eyleye. Ve bu müşâhede kuvvet bulsa, halka i'tirâz yeri kalmaz... Tevekkül oldur ki kalb-i mü'min Allah Teâlâ'ya i'timâd eyleye, sebebe i'timâd etmeye. Ya'ni bir nesnenin sebebin bulmadığı zaman muztarib olmaya. Eğer muztarib olur ise ona tevekkül demezler. İşte bu mertebe avâm-ı mü'mininin sıfatıdır. Havâssın sıfatı ne olmak gerektir kıyâs oluna.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 347.

<sup>960</sup> *Menâzil*, s. 95; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 125.

<sup>961</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, s. 300-303 [VII, s. 264- 271].

İbnü'l-Fârız, 288- 293. beyitlerde makâm-ı Muhammedî lisânından nazmeder. “Tevhîd-i zât” ve “mertebe-i vâhidiyet”e vusûlünden haber verir:

وَدُونَكَ بَحْرًا خُصَّتُهُ وَقَفَ الْأَلَى  
بِسَاحِلِهِ صَوْنًا لِمَوَاضِعِ حُرْمَتِي

“Tevhîd denizine daldım; evvelkiler, benim hürmetimi korumak, mevkiime riâyet için (o denizin) sâhilinde durdular”<sup>962</sup> (288.b)

Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın sûret-i Fârızıyye libâsıyla, Muhammedî lisân üzere hitâb ettiğini ifâde eder. Tâcüddin b. Atâullah el-İskenderî'nin *Letâifü'l-minen* eserinden, Ebu'l-Abbâs el-Mürsî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu minvaldeki cümlelerini aktarır. Bâyezîd'in “Ben denize daldım, enbiyâ sâhilde durdu” demekle kasdettiği deniz, vahdet denizidir. Evliyâ, Rabbânî ilhâm ve fetihle tevhîd denizinde nice sırlara erişir. Öncekiler, “fark” sâhilindedir.<sup>963</sup> Nâblusî'nin aktarımına göre Dâvûd el-Kayserî, Nebî'nin lisânından kelâm etmenin, tevhîd-i zâtînin kemâlinden dolayı, cem‘ makâmına has olduğunu ifâde eder.<sup>964</sup> Cüneyd-i Bağdâdî tevhîdi şöyle tanımlar: “Kulun Allah Teâlâ'nın huzûrunda bir hayal ve karaltı gibi olması, ilâhî kudret hükümlerinin mecrâsında, ona Allah'ın tedbîr ve tasarrufunun hâkim olması, bu hâldeyken O'nun tevhîd deryâsının dalgalarında boğulması, böylece Hakk'a kurb makâmında Allah'ın vahdâniyet ve vücûdunun hakîkati içinde his ve hareketlerini kaybettiğinden dolayı, nefsinden, halkın kendisine seslenmesinden ve buna cevap vermekten fânî olarak, Hakk'ın kuldan istediği şeyi, bizzat kendisinin yerine getirmesidir. Yâni, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, olmadan önce olduğu gibi olmasıdır.”<sup>965</sup> “Tevhîd” kavramına dâir mülâhazalar, seyr u sülûkün nihâyeti olarak telakkî edilen mertebenin idrâkinde mühimdir.

İbnü'l-Fârız bu makâma işâret ederken âyetten iktibâs ederek şöyle buyurur:

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِشَارَةً  
لِكَيْفَ يَدِ صُدَّتْ لَهُ إِذْ تَصَدَّتْ

“Yetimin malına yaklaşmayın’ (âyeti), o mala yaklaşanların bundan men edilmesine işârettir” (289.b)

Nâblusî, وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ “Yetimin malına ancak en iyi bir şekilde yaklaşın” (En‘âm: 6/152) âyetinden iktibasta bulunan sûfî şâirin, bu âyet ile enbiyâdan önceki ervâh ve onların vârisi mukarreb âriflere işâret

<sup>962</sup> Tercüme için bkz. Ankaravî, s. 243.

<sup>963</sup> Vr. 163<sup>b</sup>-164<sup>a</sup>.

<sup>964</sup> Vr. 164<sup>b</sup>.

<sup>965</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Abdülkerîm el-Atâ), s. 456 [388]; Cüneyd'in “tevhîd” ile ilgili ifâdeleri için bkz. Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn Cüneyd el-Bağdâdî*, Kâhire: Dârü's-ş-şurûk, 2005, s. 209-214.

ettiğini belirtir. Bu, “Muhammedî makâm”dır. Âyetteki, “yetimin malı” ifâdesi, “ez-zâtü’l-Muhammedî”den kinâyedir. Hz. Muhammed, babasının vefâtı sebebiyle yetim olarak yaşadı.<sup>966</sup> Nâblusî, Hz. Muhammed’e methiyesi ile meşhur Bûsîrî’nin “Hemziyye” kasîdesinden bir beyit aktararak ilimlerin Hz. Muhammed’e, isimlerin ise Hz. Âdeme öğretildiğini belirtir:<sup>967</sup>

لَكَ ذَاتُ الْعُلُومِ مِنْ عَالِمِ الْغَيْبِ وَمِنْهَا لَادَمُ الْأَسْمَاءُ

“*Senin için gayb âleminde ilimlerin zâtı, Âdem için ondan (gayb âleminde) isimler (öğretildi)*” (Bûsîrî)

İsimlerin bilgisi Âdem’e öğretilmiştir. Çünkü Âdem, Hz. Peygamber’e bilgilerinin verildiği söylenen ilklerdendi. Hz. Peygamber kendisinden söz ederken Allah’ın ona öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini öğrettiğini söylemiştir.<sup>968</sup> Ankaravî bu minvalde, وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، “Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni şaşırması bulup doğru yola erdirmemi mi? Seni fakir bulup zenginleştirmemi mi?” (ed-Duhâ: 94/6-8) ve “Ey dürr-i yetim, bu mertebe sana ve senin vârislerine verildi” demek sûretiyle şerh eder. Bu sebeple Hz. Muhammed’den önceki nebîler bu makâmı arzu ettiyse “Yetimin malına yaklaşmayın” (En ‘âm: 6/152) hitâbının mefhûmu ile nehyolunduğuna misal olarak, Hz. Mûsâ’nın Rabbin zât olarak görünmesini talep etmesini ve bu tecellinin Hz. Muhammed’e mahsûs olduğu için, “len terânî” hitâbıyla men‘ olunduğunu belirtir.<sup>969</sup> Mahlûkat içerisinde “insân-ı kâmil mertebesi Hz. Muhammed’e âit iken, diğer kâmil ve kâmilat bu mertebeye sâhiptir.

وَمَا نَالَ شَيْئًا مِنْهُ غَيْرِي سِوَى فَتَى عَلَى قَدَمِي فِي الْقَبْضِ وَالْبَسْطِ مَا فَتَى

“*Fütüvvet sâhibi dışında, benden başka kimse bir şeye nâil olmadı; fütüvvet sâhibi kabz ve bastta ayağını ayağıma koyarak (sülûk eder).*” (290.b)

Nâblusî, fütüvvetin tâzim edilmesini, fütüvvet ehlinin kerem ve cömertlik (sehâ) sâhibi olması ile açıklar. İbnü’l-Fârız’ın kasd ettiği fütüvvet sâhibi,

<sup>966</sup> Vr. 164<sup>b</sup>; Nâblusî ile muâsır Bursevî, Hz. Peygamberin “küçüklüğümde yetim idim, büyüklüğümde ise garîb” hadîsini aktarır. Ve şöyle devâm eder: “Ya’nî, hâl-i sığarda yetim olduğu hîzâne-i Hak’da olmasıdır. Zîrâ, Ebû Tâlib hîzânesinde olmak sûridir. Ve hâl-i kiberde garîb olduğu gurbet-i hakîkiyyeye remzdîr ki, ol gurbette kendinden gayrı kendine âşînâ yoktur. İşte Hızır ol yetimin malını ecânibden muhâfaza için ikâmet-i cîdâr eyledi ki, setr mertebesine işârettir. Ve bu remzden ötürü Kur’ân’da gelir: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ “Yetimin malına ancak en iyi bir şekilde yaklaşın” (En’âm: 6/152). Ya’nî, Cenâb-ı Nübüvvet’in husûs üzerine mertebesine kurb istemeyiniz. Zîrâ, onun husûs-i mâlna cemî’ âlem ecânibdir. Ecnebî ise karîbden mîrâs almaz. Ve aldığı dahî sadakadır ki, kendi istihkâkı kadardır.” Bkz. *Kitâbü’n-Netîce*, I, s. 463.

<sup>967</sup> Vr. 164<sup>b</sup>.

<sup>968</sup> *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, Beyrût, 1999, IV, s. 348. [XIV, s. 214]

<sup>969</sup> Ankaravî, s. 244.

“ayağını ayağıma koyarak (sülûk eder)” dediği kimse ise, ilâhî zât makâmı için Muhammedî vâristir. [الوارث المحمدي للمقام الذاتي الالهي] Kabz ve bast ile kast edilen ise, her iki kademın (ayağın) bu iki makamda Kâbiz (kabzedenden) ve Bâsîd (basteden) isminin tecellîsi ile sâbit olmasıdır. Hak Teâlâ'nın buyurduğu gibi, “Allah kabz eder, bast eder” (Bakara, 2/245), yok eder [يعدم] ve var eder [يوجد].<sup>970</sup> Hücvîrî, kabz ve bastın kuldân tekellüfû düşüren iki hâl olduğunu belirtir. Bunların gelişi kesbî olmadığı gibi gidişinin de “cehd” ile olmadığını ifâde eder. Âriflerin hâlindeki kabz, mürîdlerin hâlindeki havf gibi; âriflerin hâlindeki bastı ise mürîdlerin hâlindeki recâ gibidir.<sup>971</sup>

فَوَادِي وَلَاهَا صَاحِصِ الْفَوَادِي فِي      وَلَايَةِ أَمْرِي دَاخِلَ تَحْتِ إِمْرَتِي

“Vâdiler benim mülkümdür, bana tam olarak ittibâ etmedikçe (muhabbet) *sahih olmaz*” (292.b)

Hakikat-i Muhammediye mazharı olarak ahvâlini bildirir. Nâblusî'ye göre vâdiler, Allah yolunda mücâhedenin hallerinden kinâyedir. Süflî makâmlar vâdî, ulvî makâmlar ise cibâl (dağlar) ile remzolunur. Süflî makâmların ihtiyârı (seçimi) beşerî nefsin tasarrufunda iken, ihsân makâmında irfânın tahakkuku, sâlikin tasarrufunda bulunmamaktadır.<sup>972</sup>

وَمُلْكُ مَعَالِي الْعِشْقِ مُلْكِي وَجُنْدِي أَل      مَعَانِي وَكُلُّ الْعَاشِقِينَ رَعِيَّتِي

“Aşk yüceliklerinin mülkü benim mülkümdür, askerlerim mânâlardır ve tüm âşıklar benim tebaamdır.” (293.b)

Nâblusî'ye göre bu beyitle sûfî şâir, ilâhî aşkın neticesi olarak, kesbettiği yüksek makâmlarına işâret etmektedir. “Mülkü benim mülkümdür” ile işâret edilen halleri temellüktür. Hallerin ona temellük etmesi değildir.<sup>973</sup> Ankaravî bu beyitin, İbnü'l-Fârız'ın “gavsiyyet” ve “kutbiyyet” mertebesinde olduğunu işâreti olarak görür.<sup>974</sup> İbnü'l-Fârız'ın aşk ve muhabbet yolu ile Hakk'a vâsıl olduğunu beyitlerinde görmek mümkün, ancak Tâiyye'nin bu kısmındaki beyitlerde muhabbetin de üstündeki hallerden bahsedilmektedir. Aşk, ikiliği gerektir. Çünkü “âşık” ve “mâşuk”, seven ve sevilen vardır. İbnü'l-Fârız, vâhidiyet mertebesi ile bu ikiliğin ortadan kalktığını şöyle ifâde eder:

<sup>970</sup> Vr. 165<sup>a</sup>.

<sup>971</sup> Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh yay., 1982. s. 524-525.

<sup>972</sup> Vr. 165<sup>b</sup>.

<sup>973</sup> Vr. 165<sup>b</sup>.

<sup>974</sup> Ankaravî, s. 247.

يَرَاهُ حِجَابًا فَاهْوَى دُونَ رَبِّي

فَقَى الْحُبُّ هَا قَدْ بَنَتْ عَنْهُ بِحُكْمٍ مَنْ

“Ey Genç (fetâ), sevgiyi hicâb gören kimsenin hükmüyle ben o sevgiden ayrıldım, hevânın (muhabbetin) fenâ bulduğu bir mertebedeyim.” (294.b)

Muhabbet, muhib ve mahbûb arasında “gayriyet” iktizâ eder. Gerçekde, işâret edilen “ittihâd”da bu yoktur. Allah yolunda sâlik mürîdin mertebesi, ikisi arasında hicâbın bulunması içindir.<sup>975</sup> Buraya kadar İbnü'l-Fârız'ın aşk ve muhabbet ile sülûkün yüksek bir mertebe olarak sunmasından sonra, hakîkatte sevgi ve aşk ile sülûkün ikilik olduğunu, bunun üstünde bir hâlin bulunduğuna işâret edildiği görülmektedir. Aşk ve muhabbet, sûfînin seyrinde geçilmesi gereken bir mertebedir. İbnü'l-Fârız yaşadığı yüksek tecrübenin aşkın ötesinde olduğunu, kendisinin bu aşk mertebesini geçtiğini şu beyiti ile ifâde eder:

وَعَنْ شَأْوٍ مِعْرَاجٍ أَحَادِي رَحَلِي

وَجَاوَزْتُ حَدَّ الْعِشْقِ فَالْحُبُّ كَالْقَلَى

“Aşk sınırını geçtim, ittihad mîrâcından geçerken sevgi kerih görülen (buğzedilen) gibidir.” (295.b)

Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın bu beyitte “muhabbet ve aşk benim yanımda buğz menziline” demekle ikilik (isneyniyet) ve vücûdda sevilen (mahbûb) ile müşâreket (ortaklık) dâvâsının gizli şîrk olduğunu, gerçek mahbûbun böyle bir çekişmeye râzî olmadığını belirtir. Hak Teâlâ'nın يُجِبُّهُمْ وَيُجِيبُونَهُ “Onları sever, onlar da O'nu severler” (el-Mâide: 54) âyetinde, tefrika zamirlerle; cem‘ vasıfladır. Muhabbet vasıftır. Dil bilimciler, Allah Teâla için mef'ûlün-bih (nesne ) olmayacağını, ancak fiil ve fâil ile cümle kurulabileceğini belirtirler. Nâblusî, İbn Hişâm'ın *Kitâbu muğnî* isimli eserinden misaller gösterir. Meseleyi dil bilimsel metodla izâh eden Nâblusî, bu beyitle işâret edilenin, kâmiller için muhabbetin, makbûl kabûl edilmediğidir.<sup>976</sup> Muhabbet, seven ve sevilen arasında bir nisbettir. Bu ise, mugâyereti gerektirir. Mugâyeret ise bir yönde gizli şîrk olduğundan, hakîkî muvahhid için buğz edilmeyi gerektirir. Her ne kadar muhabbet yüksek bir mertebe ise de ahadiyet mertebesinin aşağısındadır. Vâhidiyet mertebesinde olan, seven ve sevileni aynı görür. Beyitte geçen “ittihad” mertebesi de bir yönden “muhabbet” gibi cem'ül'l-cem' mertebesinde olanlara nisbetle hicâbdır.<sup>977</sup> Her ne kadar sûfî şâir muhabbet makâmını zemmetse de sâdık mürîdleri uyarır ve bunun sâdece ârifler için olduğunu belirtir:

<sup>975</sup> Vr. 165<sup>b</sup>-166<sup>a</sup>.

<sup>976</sup> Vr. 166<sup>a-b</sup>.

<sup>977</sup> Ankaravî, s. 247.

عِبَادِ مِنَ الْعِبَادِ فِي كُلِّ أُمَّةٍ

فَطَبُّ بَاهْوَى نَفْسًا فَقَدْ سُدَّتْ أَنْفَسُ الْ

“Aşkla nefsinı olgunlaştıır, bütün topluluklarda ibâdet eden âbidlerin en üstüne efendi oldu.” (296.b)

Zâhidler ve âbidler, âşıkların mertebelerinden aşağıdadırlar. Her ne kadar önceki beyitlerde aşk isneyniyet (ikilik) sebebiyle zemmedilmiş olsa da İbnü'l-Fârız sâdık mürîde nefsin güzel ahlâkla tezkiyesi, habislikten arınması için muhabbetten ayrılmamasını söyler. Nâblusî'ye göre, İbnü'l-Fârız muhabbeti mutlak mânâda zemmetmemiştir. Bu beyitle sâdık mürîdleri uyararak, kendisinin muhabbet makâmını geçmiş olması sebebiyle aşk ve muhabbetin kendisi için buğzedilen şeyler gibi olduğunu belirtmektedir. *كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف* “Ben gizli (bilinmez) bir hazîneydim; tanınmayı sevdim ve mahlûkâtı yarattım”<sup>978</sup> Hadîs-i kudsi'ni yorumlayan Nâblusî, “ben gizli bir hazîneydim” ifâdesini Hz. Mûsâ'nın Hızır ile olan seyrinde yer alan iki yetimin yıkılmakta olan duvarı altındaki hazîne ile ilişkilendirir. Hazîne, “el-medînetü'l-insâniyye”deki iki yetim içindir. Biri “er-rûhu'l-emr” diğeri ise “en-nefsü'l-felekî”dir. Duvar ise cisimdir; dünyâ ve âhiret arasındaki engeldir. Eğer dünyânın hükmü zâil olursa âhiretin hükmü de zâhir olur. “Gizli hazîne” bu duvarın altındadır. Yâni cisim duvarının altında gizli hazîne bulunmaktadır.<sup>979</sup> Nâblusî'nin âyeti hadîs-i kudsi ile tefsir etmesi, işârî tefsîre misal teşkil eder. İbnü'l-Fârız, sâdık mürîdin iki yetim gibi büyüüp belli bir olgunluğa erişmesi ve duvarın altındaki hazîneye sâhip çıkacak güce erişinceye kadar mürîde “muhabbet”i tavsiye eder.

Sâdık mürîdin “ittihad tabakaları”nda cevelân etmesini, bulunduğu yüksek mertebeden şu şekilde ifâde eder:

إِلَى فِتْنَةٍ فِي غَيْرِهِ الْعُمَرُ أَقْتَتِ

وَجُلٌ فِي فِتْنَةِ الْإِتِّحَادِ وَلَا تَحِدْ

“‘Fünûnü'l-ittihad’<sup>980</sup>da gezin, ömürlerini ittihad dışındaki şeylerle harcayanlara rağbet gösterme” (301.b)

Bu beyitte ittihad ile kastedilen mânâ, önceki beyitlerde yer alan ittihad ile aynı mânâdır. Burada farklı olarak Nâblusî “ittihâd”ı, ikiliğin zuhûrundan sonra tek olarak zuhûr etmesi şeklinde açıklar. Bunu da insan bedenindeki iki el, ayak, göz vs. olsa da bütün uzuv ve hislerinin sûretlerine rağmen zâhirde canlı bir insandır. “Bu misal, ‘Fünûnü'l-ittihad’ içindir. Bu da fiillerin ittihâdıdır, ki bu

<sup>978</sup> Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: am-me'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-Nâs*, I-II, Beyrut, 1351, c. II, s. 17, hadîs no: 2016

<sup>979</sup> Vr. 166<sup>b</sup>.

<sup>980</sup> Nâblusî, fünûnü'l-ittihâd ifâdesini “ittihâdın çeşitleri” olarak şerheder. Bkz. vr. 168<sup>b</sup>.

ittihad isimlerin ittihâdının üstündedir. Bütün isimlerin hepsi bir isimlendirilen [مسمى]e döner. Sıfatların ittihâdı ise bunun üstündedir. Bütün sıfatlar ise bir mevsûfa rücû eder. Sonrasında ise zâtların ittihâdıdır ki, tüm zâtlar bir zâta rücû eder.” Nâblusî kendi kasidesinden bir beyit ile misal verir:

كل الصفات وذاتنا كل الذوات وروحنا الارواح

“Bütün sıfatlar sıfâtımız, bütün zâtlar zâtımız ve ruhlar rûhumuz”

Her şey üzerinde muhît (kuşatıcı) olan Hak Teâla بِمَا نَفْسٍ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ أَفَقَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ “İmdi her bir kişinin yaptığı işte başında duran mı (tanrılığa lâyıktır, yoksa ondan habersiz olan mı?)” (er-Ra‘d: 13/33); أَفَنْ يَمْلِكُ السَّمْعُ وَالْأَبْصَارُ “Kulaklarınıza ve gözlerinize sâhip olan (hükmeden) kimdir?” (Yûnus: 10/31) gibi âyetlerle bu mânâyâ işaret etmiştir.<sup>981</sup> Ankaravî fûnûn-i ittihad (ittihad çeşitleri)’dan murâdın, ittihâdın envâi ve şubeleri olduğunu ifâde eder ve şu şekilde açıklar: “Birinci nev‘i, vücûd-ı aynînin zâhiriyle mütehakkık olmaktır ki “İşitmesi ve görmesi olurum, benimle işitir ve benimle görür” mertebeleridir. Bu mertebe, nefis âleminden ruh âlemine seyredip nefsinî alâkalar, engeller ve kesretten fânî kılmakla hâsıl olur. İkinci nev‘i, vücûd-ı ilminin bâtınıyla müttehid ve mütehakkık olmaktır. Bu makâm, “Allah kulunun lisânıyla semiallahü li-men hamideh der” mertebesidir. Bu mertebe ruh makâmından seyredip, rûhun rûhâniyet ve murâdını ifnâ ederek ilme’l-yakîn mertebesinde hâsıl olur. Üçüncü bir nev‘i, zâhirî ve bâtinî tecellî kaydı ile mukayyed olmadan seyr edip cem‘ mertebesine ulaşmaktır. “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır” (el-Hadîd: 57/3) mertebesidir. Buna “fenâ ender fenâ” dahi derler. En yüksek mertebe “cem‘ü’l-cem’” makâmıdır ki “Attığın zaman sen atmadın lâkin Allah attı” mertebesidir. İttihâd ve tevhîdin kemâli bu mertebede hâsıl olur. Bu fûnûn-i ittihadda (ittihad türlerinde) âşık, çalışıp mücâhede ederek bu âlemleri kendi vücûdunda müşâhede etmesi gerekir.”<sup>982</sup> Nâblusî, Ankaravî’den farklı olarak “ittihâd”ı esmâ, sıfât, ef‘âl ve zât mertebeleri ile birlikte düşündür.

İttihâd ehli sayıca az, ancak kalabalık topluluklara denktir. Sayıca az olmasına şaşkırmamak gerektiğini ifâde eden İbnü’l-Fârız, sâlikin ilâhî ittihad mertebesindekilere vâsıl olması için, yakınlaşma sebebini tevessül etmesini emreder:

مُعْنَاهُ وَاتَّبِعْ أُمَّةً فِيهِ أَمَّتْ

فَمَتَّ بِمَعْنَاهُ وَعِشْ فِيهِ أَوْ فَمَتَّ

“İttihâdın mânâsına tevessül et, ve o mânâda yaşa veya (bu mânâ hâsıl olmaz ise) ehl-i tevhîde tâbi ol.” (303.b)

<sup>981</sup> Vr. 168<sup>b</sup>-169<sup>a</sup>.

<sup>982</sup> Ankaravî, s. 250-251.

İbnü'l-Fârız, bulunduğu yüksek makamdan sâlike tavsiyelerde bulunurken ittihad makâmına yakınlaşmanın sebebine veya yakınlaşmaya tevessül etmesini, çünkü bu makâmın en şerefli makâmlardan biri olduğunu belirtir. Sâdık sâlikin bu makâma daha lâıyk olduğunu şu şekilde ifade eder:

فَأَنْتَ بِهَذَا الْمَجْدِ أَجْدَرُ مِنْ أَخِي أَجْ      تَهَادٍ مُجِدٍّ عَنْ رَجَاءٍ وَخِيفَةٍ

“Sen bu yüce makâma, bir maksadla gayret sâhibi olandan daha lâıyksın, korku ve recâ olmaksızın içine doğan bir istekle” (304.b)

Yüce makâma erişen sâlikin kibrinin, tuhaf olmadığı gibi hakkı olduğunu belirten İbnü'l-Fârız'ın kasdettiği kibir, şerîatin nehyettiği kibir değildir:

وَعَيْرٌ عَجِيبٌ هَزُّ عِطْفَيْكَ دُونَهُ      بَاهِنًا وَأَنْهَى لَدَّةٍ وَمَسْرَةٍ

“Kibirlenerek yürümen garip değildir, sürûr ve lezzetin en sonunda,” (305.b)

Nâblusî bu kibri سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ “Yeryüzünde haksız yere kibirlenenleri âyetlerimden uzaklaştıracam” (el-A‘râf: 7/146) âyeti ile delillendirir. 307. beyitte sâlikin ancak belirli bir mertebeye kadar ilerleyeceğini Nâblusî şu şekilde izah eder: “Her ne kadar sâlik, mezkûr ittihad makâmına vâsıl olsa da onun “el-hakikatü'l-Ahmediyye” ile tahakkuk etmesi mümkün değildir. Nitekim bulunduğu makâm ile sâlikin vâsıl olduğu “ittihad makâmı”, Süreyyâ yıldızı ile yeryüzü arasındaki mesâfe kadar uzaktır birbirine.”<sup>983</sup>

İbnü'l-Fârız, sâlik için son makâmın ittihad olduğunu belirtir ve ötesine geçmeye çalışırsa “ilâhî tecellî” ve “Rabbânî nûrun” yakacağına işâret eder. Burada Cibrîl'in “sindretü'l-müntehâ”yı geçememesine telmihte bulunulmuştur:

وَحَدِّكَ هَذَا عِنْدَهُ قِفْ فَعَنْهُ لَوْ      تَقَدَّمْتَ شَيْئًا لَأَحْتَرَقْتَ بِجَذْوَةٍ

“Hudûdun bu (ittihad makâmı), onda dur; şâyet onu biraz geçsen bir kor ateşle yanarsın” (309.b)

Nâblusî'ye göre İbnü'l-Fârız bu beyitte ittihad makâmının nihâyetinden bahseder. “Sâlik, seyrinin sonunda ilminin hakikatlerine [حقائق علمه] döner. Bu da “el-Vücûdü'l-Hak”tır. Hak Teâlâ'nın buyurduğu gibi: وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَى “Yolun sonu elbette Rabbindir” (en-Necm: 53/42). Eğer sâlik, bulunduğu nihâî makâm olan “ittihâd”ın ötesine geçmeyi talep ederse, tecellinin nûrunda rûhu yok olur. Bilmelisin ki ruh, mezkûr “ittihad makâmı”na hâstır. Çünkü o, Rabbin emrindendir. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي “Sana rûhu soruyorlar. De ki: Ruh Rabbinin emrindendir” (el-İsrâ: 17/85) Ancak nefis, “gayriyyet makâmına”

<sup>983</sup> Vr. 171<sup>b</sup>.

hâstır; ve akıl çoğunlukla bu ikisine tâbidir. Eğer sâlik nefsinin hükmünden tecerrüd ederse rûhâniyeti gâlib olur. Tıpkı meleklerde olduğu gibi, وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ “Biz (dedi Cibrîl) “Ancak Rabbinin emri ile ineriz” (Meryem: 19/64) âyeti ve mîrâc gecesinden bahseden hadîste Cibrîl, “Eğer bir parmak daha yaklaşıyordım, yanardım” mânâsına işâret eder.”<sup>984</sup>

Yaşadığı yüksek hallerden bahsederken İbnü'l-Fârız, zaman zaman “Muhammedî makam”dan “el-Hakîkatü'l-Muhammediye” lisanı üzere konuşur. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi:

وَرُوحِي لِلرُّوْحِ رُوحٌ وَكُلُّ مَا تَرَى حَسَنًا فِي الْكَوْنِ مِنْ فَضْلِ طِينِي

“Rûhum bütün ruhların rûhudur; kâinata gördüğün bütün güzellik, tıynetimin fazlındandır” (313.b)

“Muhammedî makâm”ın vârisi İbnü'l-Fârız bu beyitte, كنت نبيا وأدم بين الروح والجسد “Âdem toprak ve su arasındayken ben nebîydim” hadîsi ile Hz. Muhammed’in rûhunun bütün ruhların aslı ve ilk yaratılan Muhammedî nûr olduğuna işâret eder. Bu nûr, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’in babası Abdullah’a, ondan da annesi Âmine’ye kadar zuhûr etmiştir. Bütün ruhların rûhu (ebu'l-ervah) olması sebebiyle kâinat onun nûrundan yaratılmıştır. Hak Teâlâ أَنفُسِكُمْ مَنْ رَسُولٌ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ “Andolsun, size kendinizden öyle bir elçi gelmiştir ki” (et-Tevbe: 9/128) âyeti ve kıyâmet günü Hz. Muhammed’in “ümmetim ümmetim” demesi bu gizli sırta [السر الخفي] işârettir.<sup>985</sup> Ankaravî, Nâblusî gibi “ruhların rûhu” ifâdesi ile “hakîkat-i Muhammediye”nin kastedildiğini belirtir. Bu hakîkate vâsıl olanların kâmillerine zâhiren “kutbü'l-aktâb” ve “gavs-i ekber” denildiğini, bâtinen ise “kâim-i hakîkat-i Muhammed” olduğunu bildirir. Ankaravî bu makâma vâsıl olan her bir kâmilin rûhu, bütün ruhlarla el uzatıp feyz vereceğini ifâde eder.<sup>986</sup> Vâsıl olduğu bu yüce makamda İbnü'l-Fârız, kendisine “mürîd” ismiyle çağrılmaması için uyarır:

وَلَا تُسَمِّنِي فِيهَا مُرِيدًا فَمَنْ دُعِيَ مُرَادًا هَا جَذْبًا فَقِيرٌ لِعِصْمَتِي

“O’nda beni ‘mürîd’ olarak isimlendirme; O’nun cezbesi ile murâd olarak çağırılan, ismetime (himâyeme) muhtaçtır” (315.b)

Bu beyitle mürîdi uyarak, “eğer benim makâmımı tanıdıysan ve bulunduğum menzili tasavvur ettiysen, ilâhî hakîkatin sevgisinde beni mürîd

<sup>984</sup> Vr. 172<sup>a</sup>.

<sup>985</sup> Vr. 174<sup>a-b</sup>.

<sup>986</sup> Ankaravî, s. 257.

olarak isimlendirme” demektedir. Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın el-hakîkatü'l-Muhammedîyye lisânı üzere konuştuğunu ve “ismet” ile bilinen aslî mânânın kasedildiğini belirtir.<sup>987</sup> Akabinde ise “ârif” lakabını nefyettirmektedir:

وَعَنْ لَقِي بِالْعَارِفِ اِرْجِعْ فَإِنْ تَرَى ا  
تَتَابِرُ بِالْأَلْقَابِ فِي الذِّكْرِ تُقَتِّ

“Zikrde (Kur'an'da) kötü lakab takmanın yasaklandığına inanıyorsan, bana ârif lakabı vermekten vazgeç!” (317.b)

Telmhte bulunulan âyet, وَلَا تَتَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ, “Birbirinize kötü lakaplar takmayın!” (el-Hucurât: 49/11) âyetidir. “Ârif” kelimesi “ârif bi'llah” yâni cehlden ilim ile ârif olmak mânâsında olduğundan Hak Teâlâ için “ârif” denmez; “âlim” denilir. Âyetlerde işaret edildiği gibi; “وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ”, “Allah (hakkınızda iyi ve kötü olanı) bilir, siz bilemezsiniz.” (el-Bakara: 2/216) ve “قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ” “De ki: O ilim ancak Allah'ın nezdindedir.” (el-Mülk: 67/26) Tahakkuk eden “fenâfillah makâmı” ile tahakkuk eder, bu kendi için bir vasıf değildir. Ancak, Rabbinin sıfâtı onda zâhir olur. Bu sebeble İbnü'l-Fârız, “ârif” olarak isimlendirilmenin yüksek makamda bulunanlar için kötü bir lakabla isimlendirilmek gibi olduğunu belirtir.<sup>988</sup> İbnü'l-Fârız, kendisine “mukarreb” denilmesini de men eder. Çünkü “mukarreb” olmak “ittihâd”a mânidir ve ikiliği gösterir. “Mukareb”de bir “yaklaşan” bir de “yaklaşılan” vardır.

وَلَا تَدْعُنِي فِيهَا بِنَعْتٍ مُقَرَّبٍ  
أَرَاهُ بِحُكْمِ الْجَمْعِ فَزَكَّ جَرِيرَةً

“Beni onunla (ittihaddayken) “mukarreb” sıfatıyla çağırma, zîra ben onu (mukarreblik sıfatını) cem' hükmünce günah olan tefrika olarak görürüm.” (321.b)

فَوْصِلِي قَطْعِي وَافْتَرَايَ تَبَاعُدِي  
وَوُودِي صَدِّي وَأَنْتِهَائِي بَدَائِي

“Kavuşmam ayrılmam, yakınlaşmam uzaklaşmamdır, sevgim yüz çevirmem, nihâyetim ise bidâyetimdir” (322.b)

Nâblusî, sûfî şâirin yukarıda geçen iki isimlendirme ile (ârif ve mukarreb) çağrılmamasının nedenini açıkladığı bu beyitte, “vâsıl” “mukarreb” “muhib” “müntehî” gibi isimlendirmelerin ikilik gerektirdiğini belirtir. Nâblusî, “tevhit-i hakîkî”nin [ التوحيد الحقيقي ] ikiliği nefyettiğini ve İbnü'l-Fârız'ın da bu makamda olduğunu belirtir.<sup>989</sup> Sûfiler, seyr u sülûk eden sâlikleri sülûklerinin başlangıç veya sonunda olmalarına göre “mübtedi” ve “müntehî” olarak isimlendirmişlerdir.

<sup>987</sup> Vr. 175<sup>a</sup>.

<sup>988</sup> Vr. 175<sup>b</sup>.

<sup>989</sup> Vr. 176<sup>b</sup>.

Nâblusî, sülûkün nihâyetinin dünyâda ve âhirette olmadığını belirtir.<sup>990</sup> Cüneyd-i Bağdâdîye “nihâyet” hakkında sorulduğunda “tekrar başlangıca dönmektir” cevâbını vermiştir. Bâzıları: “Allah’ı en iyi bilen ve tanıyan kimse, O’nun azamet ve kudretine karşı hayreti en fazla olan kimsedir.” demiştir. Bunun mânâsı mürîdin önce amellerle başlaması, sonra hallere yükselmesi, sonra da haller ile amelleri bir araya getirmesidir. Böylece müntehî, mürîd, mahbûblar tarîkına alınmış bir murâd olur.”<sup>991</sup> Ankaravî beyitte yer alan mertebelerden biriyle kayıtlı olmanın ehl-i vahdet katında zıddıyla vasıflanmak gibi olduğunu, ehl-i vahdetin bunların hepsini câmi olduğunu belirtir.<sup>992</sup>

Nâblusî, İbnü’l-Fârız’ın isim, resim ve künyeden arınmasından sonra eriştiği makâmın “el-farku’s-sânî” (ikinci fark) olduğunu, aşağıdaki beyit ile de buna işâret edildiğini düşünür:

وَفِيمَنْ بَهَا وَرَيْتُ عَنِّي وَمَ أَرَدُ  
سِوَايَ خَلَعْتُ اسْمِي وَرَسْمِي وَكُنْيَتِي

“O Mâşukdan kendimi gizledim, O’nu zikretmekle kendimden gayrını kasdetmiyorum; ismimi, resmimi ve künyemi çıkardım” (323.b)

فَسِرْتُ إِلَى مَا دُونَهُ وَقَفَ الْأُلَى  
وَضَلَّتْ عُقُولُ بِالْعَوَائِدِ ضَلَّتْ

“(İsim, resim ve künyeden arınmanın ) akabinde öyle bir yüce makâma eriştim ki, öncekiler (bir seviyede) durdu, âdetlerin galebesi ile akıllar şaşırdı” (324.b)

Bu beyitte İbnü’l Fârız, “ma” [ما] edâtı ile işâret ettiği yüce ve azametli makâm, enbiyânın mîrâsı olan, cem’ sonrasındaki “el-farku’s-sânî”dir.<sup>993</sup> Önceki beyitlerde “ittihad”, “et-tevhîdü’l-hakîkî” den bahseden sûfi şâirin bu beyitte, en yüce makâmın “el-farku’s-sânî” olduğuna işâret etmesini Nâblusî, 403. beyitte öncelikle “cem’ ” ve “ittihad” makâmalarını târif eder: “Cem’ makâmı, fark makâmının zıddıdır. Cem’, “el-Vücûdü’l-Hak”ta “el-küll”ün ittihadıdır.”<sup>994</sup> İbnü’l-Fârız, mutlak bir vasıfla vasfolmadığını, varlığının ahadiyyet-i cem’ mertebesinde fânî olduğunu, yok olanın vasfının olamayacağını belirtir.<sup>995</sup>

Nâblusî, 326-328. beyitlerde İbnü’l-Fârız’ın sülûkünü dört sefer ile açıklar: 1- Nefsinden Rabbine; 2- Rabbinden Rabbine; 3- Rabbinden nefesine; 4- Nefsinden

<sup>990</sup> Vr. 161<sup>b</sup>.

<sup>991</sup> Sühreverdî, *Avârifu’l-Maârif*, (çev. H. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz), s. 673-674.

<sup>992</sup> Ankaravî, s. 261.

<sup>993</sup> Vr. 177<sup>a</sup>.

<sup>994</sup> Vr. 196<sup>b</sup>.

<sup>995</sup> Vr. 177<sup>a-b</sup>.

nefsine. En yüksek mertebenin el-farku's-sânî olduğu belirtilmişti. Bu dört seferin üçüncüsü olan “ben benim” [أنا إِيَّاي] mertebesi “nihâyet”tir ve “bidâyet” için geçittir. Cem'den sonraki el-farku's-sânî (ikinci fark) bu üçüncü seferdir. El-farku'l-evvel (birinci fark) ise gaflet hâlidir. İbnü'l-Fârız'ın “tevbenmeden önceki hâl”<sup>996</sup> [قَبْلَ تَوْبَتِي] (328.beyit) diye tanımladığı bu “ilk fark” [الفرق الأول] hâli, câhil, gâfil, âbid ve zâhidlerin hâlidir.<sup>997</sup>

Nâblusî “tevbe”ye dâir fikirlerini Tâiyye şerhinde tafsilatlı olarak açıklamaz. Tevbenin şer'î ve tasavvufî boyutlarını *el-Fethü'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*<sup>998</sup> isimli eserinde müstakil bir kısım olarak îzâh eder. “Tevbe hâli” ve “tevbe makâmı” olarak ayrı ayrı yaptığı îzâhlarda gerçek tevbe hâlini, tam bir istiğrâk hâlinde sâlikin “Ben ben değilim, O O değil” (أنا لا أنا، وهو لا هو) demesi olarak, tevbe makâmını ise kötülüklerin iyiliklere tebdili ve kurbiyyet derecelerinde sâbit olmak olarak açıklar.<sup>999</sup> Gerçekte tevbe eden Allah'tır. Kul ise niteliğin zuhûr ettiği yerdir. Bu nedenle Allah “tevbe etmeleri için” (et-Tevbe, 9/118) demiştir. Sonra da şöyle buyurmuştur: Allah tevâbdır” (et-Tevbe, 9/118) O halde tevbe eden tevbe etmemiştir. Allah tevbe etmiştir. Bu nedenle sûfiler “Tevbe, tevbenin terkidir” ve “Tevbe, tevbeyle tevbedir” demişlerdir.<sup>1000</sup> Tevbenin tanımı Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorulduğunda “günâhını unutmandır” demekle hakikat mertebesine erişenleri işâret etmiştir. Öyle ki, Hak Teâlâ'nın azametinin ve zikrinin kalbe te'sîriyle günâhın hatırlanmamasıdır. Tevbeden tevbe etme hâli de bunun gibidir.<sup>1001</sup>

“İttihâd” ve “tevhîd” mertebelerinde bulunan sûfî şâir, ilâhî ilmin enbiyâdan mîras kaldığını belirtir. Bu mîrâsın muhabbet denizinde gark olduktan ve ittihad hâsıl olduktan sonra,<sup>1002</sup> onun lisânı üzere tekellüm etmektedir:

<sup>996</sup> “Tevbe” bütün makâmın aslı ve özü, bütün hallerin anahtarıdır. Herevî, tevbenin hakikatinin sırlarını üç kısımda açıklar: Allah'tan sakınmayı izzetten [hâlis takvâ ile şöhet ve üstünlük elde etmek için takvâ sâhibi olmayı birbirinden] ayırmak, günâhı unutmak ve devamlı tevbeden tevbe etmek”tir. “Tevbe”nin, imânın şartları, akideleri ve sıhhatından sonra üç şeyi topladığını gördüğünü ifade eden Sühreverdî, bu dört şeyi mânevî doğumun gerçekleşmesinde, Cenâb-ı Hakk'ın tabii doğumun husulü için koyduğu “tabâi-i erbaa” (hava, su, ateş, toprak) gibi gördüğünü ifade etmektedir. Bkz. *Menâzil*, s. 76; Sühreverdî, *age*, s. 592-593.

<sup>997</sup> Vr. 178°.

<sup>998</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *el-Fethü'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*, (thk. Muhammed Abdülkâkir Atâ), Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1985, s. 110-143.

<sup>999</sup> en-Nâblusî, *el-Fethü'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî*, s. 119-123.

<sup>1000</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, s. 215 [VII, s. 104].

<sup>1001</sup> Kuşeyrî, s. 172. [s.190].

<sup>1002</sup> A. Avni Konuk'un îzâhı ile ârifin ittihad makâmındaki hâli şu şekildedir: “Hakikat deryâsına gark olup makâm-ı ittihadda bulunan ârifin vücûdu hem vardır, hem yoktur. Söz söylediği vakit bu varlığı i'tibârıyla halkın nazarında söyleyicidir ve yokluğu i'tibârıyla de hakikatte sâkittir. Zîrâ onun mazharında mütekellem olan Hak'tır. Bu makâm-ı ittihadda bulunan ârife isim bulup vermek kâbil değildir. Zîrâ “insan” denilse, hâli insanların hâline benzemez. “Hak” denilse, Hak Teâlâ sûretten münezzehtir. Binâenaleyh ona ne “insan” ve ne de “Hak” ismini koymak mümkün değildir. Bu ârif acib bir şeydir, vesselâm!” Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, XIII, s. 239.

حَقِيقَتُهُ مِنِّي إِلَيَّ تَحِيَّتِي

عَلَيْهَا مَجَازِي سَلَامِي وَإِنَّمَا

“O’na selâmım mecâzîdir, zîrâ (selâmın) hakîkati benden banadır, selâmım hakikatimedir” (333.b)

Bu beyitte Nâblusî, “Muhammedî hakikat”ın “Rabbânî hakikat”de fânî olduğunu tüm ikiliklerin îtibârî olduğunu belirtir.<sup>1003</sup> Ankaravî bu makamda ikiliğin olmadığını bu sebeple de “hakikatte selâmım benden banadır” denilmektedir.<sup>1004</sup>

İbnü’l-Fârız, yaşadığı yüksek mertebeleri “lisânü’l-fârızî” (İbnü’l-Fârız dilinden) nazmettikten sonra 334. beyitle birlikte sâlike muhabbet mertebelerinden bahseder.

### E. Zıt Hallerin Uyumu ( 334-440. Beyit)

İbnü’l-Fârız, bu beyitleri nazmederken “âşık” ve “mâşuk” ikiliğinin bilincindedir. Her ikisi “Zât”da birdir. Zâtını zâtıyla keşfeder ve zâtını zâtıyla sever. Bu nihâyet makâmlarının sonuncusu olan “tevhîd” mertebesidir. Cem’ ve farkın ahadiyeti olan bu mertebe, Hakk’ın zâtını zâtıyla tevhîdidir. Hakâikte, Hakk’ın nûruyla perdelenmiş gizli bir resmin varlığıyla birlikte fenâ bulmaktır. İkiliği hissettiren bu resim, sâlikle Hak arasında dostluk bağına oluşturur. Zîrâ ikilik olmazsa böyle bir dostluktan, muhabbetten söz etmek mümkün değildir.<sup>1005</sup> Bu kısımda İbnü’l-Fârız, zıt hallerin bir ve tek hakikat olmasından bahseder. Beyitlerde, semâ’ hâlinde işiten ve işitilen ikiliğine sesin yankı bulması misal gösterilmekte, işitenin de işitilenin de tek gerçek varlık olduğu ifâde edilmektedir.

Nâblusî’ye göre İbnü’l-Fârız, asıla “rücû” isteğini şuûrlu bir şekilde “lisân-ı gazel” üzere nazmeder. Nâblusî bu şiirin, dinleyen hâli nisbetinde anlaşılacağını belirtir. Nâblusî burada İbnü’l-Fârız’ın şiirlerindeki rakîk (ince) mânâlar sebebiyle, şiir olarak değil “ilâhî bir ilim” olarak isimlendirilmesi gerektiğini de ifâde eder.<sup>1006</sup>

Hakîkî Mâşûk’un tecellîlerle zuhûr etmesi ile tevbesini bozmaktan bahseden İbnü’l-Fârız, sülûkün ilk mertebesi kabûl edilen “tevbe”<sup>1007</sup>ye yer verir:

وَقَامَ بِهَا عِنْدَ النَّهْيِ عَذْرُ مِهْنَتِي

بَدَتْ فَرَأَيْتُ الْحَزْمَ فِي نَقْصِ تَوْبَتِي

<sup>1003</sup> Vr. 179<sup>a-b</sup>.

<sup>1004</sup> Ankaravî, s. 267.

<sup>1005</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, “Elf Makâm”, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn* içinde, (çev. A. Tek), Bursa: Emin, 2008, s. 312.

<sup>1006</sup> Vr. 179<sup>b</sup>.

<sup>1007</sup> Kuşeyrî, s. 168. [(çev.S. Uludağ) s. 187].

“Sevgili göründü, böylece tevbemi bozmayı isâbetli gördüm, Akıllılar nezdinde mihnetimin (sıkıntımın) özrü, sevgiliyle kâim oldu” (336.b)

Nâblusî, İbnü'l-Fârîz'ın “Sevgili göründü” ifâdesini Hakîkati Muhammediyye'nin zuhûru olarak şerheder. “Tevbemi bozdum” ifâdesini ise şöyle açıklar: “aşk, muhabbet, hevâ, şath, heyemân ile parça parça olma hâlinden tevbe ettim. Bu hallerden uzaklaşarak huşû, huzur ve devamlı edep hâlinde sâbit oldum, bu da havâsın tevbesidir” demektedir.<sup>1008</sup> Hakîkî Mâşûk'un sıfâta âit cemâlinin zuhûru sonrasında hâsıl olan hallerde âşık, mâzurdur.<sup>1009</sup> Nâblusî, Muhyiddin İbn Arabî'nin tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin tevbe hakkındaki 74 ve 75. bâblarını açıklamalarında referans gösterir.<sup>1010</sup>

“Hakikat-i Muhammediye”nin zuhûrundan evvel heyemân, şatah, hevâ, muhabbet ve aşk ile parça parça olma hâlinden; huzûr, huşû' ve edebin devâmı hâlinden sâbit olmak için tevbe edenin tevbesini Nâblusî, “havâsın tevbesi” olarak nitelendirir. İbnü'l-Fârîz'ın “tevbemi bozdum” [نقض توبتي] ifâdesini, sûfilerin “terk-i tevbe” dedikleri, avâmın tevbesinden havâsın tevbesine rücû etmek ve iddiadan uzaklaşmak olarak açıklar.<sup>1011</sup> Fergânî'ye göre İbnü'l-Fârîz, Hakîkî Mâşûk'un (el-mahbûbetü'l-hakîkiyye) cemâlinin parlaklığıyla, kendindeki bütün husûsiyetlerinin yok olduğunu, aşkın sûreti, şevkin ıztırâbı zuhûr eyleyince de aşkın bidâyetindeki zâhirî hükümlerden tevbe etmiştir.<sup>1012</sup> Kuşeyrî, sâdece bir hâlde tevbenin bozulmasını müsbet görür. Buna göre muhip, vecdin şiddetli hâlinden zâhirî amellerden nâfileleri yerine getiremez duruma geldiğinde ve hayretin, kendisini istilâsı esnâsında mahbûbuna olan muhabbetinden tevbe eder ve muhabbetinin, nâfile ibâdetleri yerine getirebilmesi için açığa çıkmasını istemezse, bu durumda iken tevbesini bozması gerekir. Zîra en iddialı ve en zor olan bu tevbe, devam edilmemesi hâlinden azâbı gerektirir.<sup>1013</sup>

İbnü'l-Fârîz, tecellî-i zât sebebiyle beşerî hayatta, ölümün “hayat” olduğu ifâde ederek, muhabbet yolunda nefis ve rûhun helâk olmasından bahseder ve vücûdunun Zât'a perde olması sebebiyle tam bir yokluk talep eder:

وَإِنْ لَمْ أَمُتْ فِي الْحَبِّ عَشْتُ بِغُصَّتِي

وَمَوْتِي بِنَا وَجَدًا حَيَاةً هَنِئَةً

<sup>1008</sup> Zâhiriye, vr. 180<sup>b</sup>.

<sup>1009</sup> Ankaravî, *Şerh-i Tâiyye*, s. 268.

<sup>1010</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, s. 208-216 [VII, 91-106].

<sup>1011</sup> Vr. 180<sup>b</sup>.

<sup>1012</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, I, s. 447.

<sup>1013</sup> Kuşeyrî, *Uyûnu'l-ecvibe*, vr. 2a.

“*Hakîkî Mâşûk’un muhabbeti sebebiyle ölümüm, zevkli bir hayattır; Sevgide ölmezsem kederle yaşarım*” (339.b)

Bu beyitte İbnü’l-Fârîz’a göre, “Hakîkî Mâşûk” a duyulan aşk ve muhabbet dışındaki hayat, vehmî ve nefsânî bir hayattır.<sup>1014</sup> Zât’a perde olan vücûda 340-348. beyitlerde seslenerek, “*Ey kalbim ve rûhum, aşkımın ateşiyle eri!*”; “*Ey içimin ateşi vücûdumun eğriliklerini doğru kıl!*”; “*Ey benim güzel sabrım, tahammülsüz olmakla vahdet ehlinin düşmanı olan sûret erbâbını memnûn etme!*”; “*Ey benim kuvvetim, bütün belâlara tahammül et!*”; “*Ey benim zayıf cesedim, şifâdan mütesellî ol!*”; “*Ey hastalık ve zayıflığın benden geride bıraktıkları, tamâmıyle göçüp git!*” dedikten sonra İbnü’l-Fârîz “*mahbûbdan gelen her türlü belâyı safâ görürüm*” demektedir.<sup>1015</sup> Bu da, rızâ mertebesidir.

Hak Teâla indinde zaman mefhumu olmasa da, âyette *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* “O her gün (an) bir işte (tecellide)dir.” (er-Rahmân: 55/29) buyurulması sebebiyle İbnü’l-Fârîz, “Hakîkî Mâşûk” un cemâlini gördüğü günün bayram olduğunu şu şekilde ifâde etmektedir:<sup>1016</sup>

وَعِنْدِي عِيدِي كُلُّ يَوْمٍ أَرَى بِهِ جَمَالَ مُحِبَّاهَا بِعَيْنٍ قَرِيرَةٍ

“*Benim katımda bayram, o hazretin günleri aydınlatan cemâlini aydınlık gözle gördüğüm gündedir*”<sup>1017</sup> (355.b)

وَكُلُّ اللَّيَالِي لَيْلَةُ الْقَدْرِ إِنْ دَنْتَ كَمَا كُلُّ أَيَّامِ اللَّقَا يَوْمَ جُمُعَةٍ

“*Vuslat ve buluşma günlerinin hepsinin cuma günü olması gibi Hak (Hakîkî Mâşûk) tecellî ederse, bütün geceler Kadir gecesidir.*” (356.b)

Nâblusî, bayram gününün cem‘, ferâh ve sürûrdan kinâye olduğunu belirtir.<sup>1018</sup> Esmâ ve sıfât mazharlarıyla tecellî ettiği her gece, kadir gecesidir. Mevlânâ bu mânâyâ münâsib olarak buyururlar ki:

“*Hak, gecelerde gizli Kadir Gecesi’dir, tâ ki can her bir geceyi imtihan ede.*” (Mesnevî, II, 2925. Beyit )<sup>1019</sup>

<sup>1014</sup> Vr. 181<sup>a</sup>.

<sup>1015</sup> Vr. 181<sup>b</sup>-182<sup>b</sup>.

<sup>1016</sup> Vr. 184<sup>a</sup>.

<sup>1017</sup> Tercüme için bkz. Ankaravî, s. 276.

<sup>1018</sup> Vr. 184<sup>a</sup>.

<sup>1019</sup> “Bâtıllar arasında Hak, bir senenin geceleri arasında gizlenmiş olan Kadir Gecesi gibidir. Bu gecenin sair geceler arasında gizlenmesinin sebebi, canlar tarafından her bir gece tecrübe olunmak, ya’ni her bir gece ibâdât ve tâât ile ihyâ olunmak içindir.” Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IV, s. S. 295-296.

İbnü'l-Fârız, zamâna dâir ifâdeler (kadir gecesi, bayram günü gibi) sonrasında mekân için şu ifâdeyi kullanır: “*Hangi beldeye zuhûr etse, Mekke orasıdır*”(358.b). Bu ifâdelerle “Hakîkî Mâşûk”un yüceliğini, süflî arzdeki kutsal gün, mekân ve zamandan tenzîh eder. O sevgilinin kendine yakınlığını ve rızâsını arzu eder:

وَأِنْ رَضِيتَ عَنِّي فَعُمُرِي كُلُّهُ زَمَانُ الصَّبَا طَيِّبًا وَعَصْرُ الشَّيْبَةِ

“*Benden râzı olursa, ömrümün tamâmı çocukluk ve gençlik çağı gibi kadersiz ve gamsızdır*” (373.b)

Nâblusî bu beyiti nazmettiği vakit İbnü'l-Fârız'ın yaşlılık döneminde olduğunu düşünür. *Dîvân* Dîbâcesi şerhinde yer verdiği İbnü'l-Fârız'ın doğum târihi ve vefât târihi hakkında bilgi verir. Nâblusî sûfî şâirin, 4 Zilkâde 577'de doğduğunu ve 2 Cemâziyelevvel 632'de vefât ettiği bilgisini tekrarlar.<sup>1020</sup> Sûfî şâirin sülûkünün nihâyetinde nazmettiği beyitler, ilâhî ilimlerin ve irfânî hakikatlerin aşk ve muhabbet lisânıyla ifâdesidir.

İbnü'l-Fârız, daha önce bahsettiği lâhî ve vâşî için “*zâhirde lâhî ve vâşîye teşekkür etsem de hakîkatte kendime şükrederim*” diyerek Hakk'ın vücûdunun hâricinde her hangi bir varlığın vücûd bulamayacağını idrâkine varmıştır:

وَشُكْرِي لِي وَالْبَرُّ مِنِّي وَاصِلٌ إِلَيَّ وَنَفْسِي بِاتِّحَادِي اسْتَبَدَّتْ

“*Şükürüm benim içindir, iyilik ve ihsân benden banadır, nefsim ittihadla müstağnî oldu*” (393.b)

Bâzı sûfîler, şükürü “nîmet veren Hak Teâlâ'yı müşâhede ederek, nîmetin farkına varmamak” şeklinde açıklamışlardır.<sup>1021</sup> Öte yandan Herevî, nimeti vereni bilmenin ve ona şükretmenin yakînî imânın bir parçası kabul edildiğini belirtir. Bundan dolayı Allah Teâla Kur'ân'da (nîmeti inkâr etmenin karşılığı olarak), İslâm ve imâna “şükür” adını vermiştir.<sup>1022</sup> Buna karşılık şükür avâmın yollarındandır. Çünkü Allah'ın kendi mülkünde tasarruf ettiğini bilen havâs ehli, verenin de O olduğu müşâhedesini, şükürle meşgûl olmaktan alıkoymuştur.<sup>1023</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Fârız'ın bu beyiti, nîmeti verende müstağrak olma hâli, ikilik ve gayriyetin bulunmamasıdır.

İttihâd mertebesinde bu minvalde beyitler nazmeden sûfî şâir, “el-lâhî” ve “el-vâşî”den neyi kasdettiğine şu beyitlerde yer verir:

<sup>1020</sup> Vr. 187<sup>b</sup>.

<sup>1021</sup> Sühreverdî, *age*, s. 616.

<sup>1022</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 100.

<sup>1023</sup> Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 145.

شُهُودًا عَدَا فِي صِبْغَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ

فَدَا مَظْهَرٌ لِلرُّوحِ هَادٍ لِأَفْقِهَا

وَجُودًا عَدَا فِي صِبْغَةٍ صُورِيَّةٍ

وَدَا مَظْهَرٌ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرُقْفِهَا

“Bu (el-vâşî) ruh için yol gösteren bir yardımcı, mânevî şühûd mâhiyetindedir; Ve bu (el-lâhî) nefis için yardımcı olan kuvvetler (hırs, hased gibi), sûrete âit renye giren giren vücûd mâhiyetindedir” (400-401.b)

Nâblusî, “el-vâşî” ile cemâl, “el-lâhî”nin ile celâl isimlerine işâret edildiğini belirtir. Rûhun mazharı el-vâşî, nefsin muzhiri el-lâhîdir. Bu nefis, küllî nefstir.<sup>1024</sup> Ankaravî, şeytânî kuvvetlerin nefse yardımcı olduğunu belirtir. Nefis, bu şeytânî kuvveleri arkadaşlarına sevkeder. Ankaravî, “nefsin arkadaşları”ndan murâdın ise, cismânî kuvvetler olan gazab, şehvet, hırs, hased, kibir vb. şeyler olduğunu ifâde eder.<sup>1025</sup> Fergânî’ye göre, bu [ فدا ] ile kasdedilen vahdetin vasfıdır. Zât sıfatlar olmadan aslâ zuhûr etmez, rûhun mazharı ise vasftır.<sup>1026</sup> Fergânî, Nâblusî ve Ankaravî gibi vâşîyi ruh, lâhîyi ise nefis olarak şerheder. Fergânî’ye göre, Vahdetin mazharı ruh (el-vâşî), kesretin mazharı ise nefis (el-lâhî)tir.<sup>1027</sup>

## 1. Semâ‘

Güzel ses ve nağmelerin te’sirine göre insanlar iki kısma ayrılmaktadır: “Bir kısmı (güfte ve sözdeki) mânâyı dinler; diğer kısmı ise sesi (besteyi) dinler. Bu ikisinde de faydalar ve âfetler vardır.”<sup>1028</sup> Semâ‘, kârî (okuyucu)den dinlenen (vâsıtalı) ve Bârî Teâlâ’dan dinlenen (vâsıtasız)<sup>1029</sup>; semâ‘u’l-âmme (avâmın semâsı) ve semâ‘u’l-hâssa (havâsın semâsı) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Havâsın semâsı; Hakla, Hak’da, Hak için ve Hak’tan semâ’dır.<sup>1030</sup> Sûfîlerin bahsettikleri ve makbul buldukları semâ‘ budur. İbn Arabî, semâ‘ ehlini nefsiyle dinleyenler, akli ve rûhuyla dinleyenler olarak ayırır. A. Konuk da akli ile dinleyenleri iki kısma ayırır: Birisi fitratı cihetinden sem‘i olan diğeri ise vaz‘-ı ilâhî cihetinden sem‘i olandır. Vaz‘ı cihetinden sem‘i olan kimse, meşhur hadîs-i kudsiye müsteniddir كنت سمعه الذي يسمع به “Ben onun sem‘iyim, onunla işitir”. Hak Teâla kulunun işitmesi olunca ikilik (isneyniyyet) kalmaz.<sup>1031</sup>

<sup>1024</sup> Vr. 194<sup>b</sup>-195<sup>a</sup>.

<sup>1025</sup> Ankaravî, s. 293.

<sup>1026</sup> Fergânî, II, s. 4.

<sup>1027</sup> Fergânî, II, s. 11.

<sup>1028</sup> Hücvîrî, s. 556.

<sup>1029</sup> Hücvîrî, s. 560.

<sup>1030</sup> Kâşânî, *Letâif*, II, s. 26-27 [Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf sözlüğü: Letâifu’l-â‘lam fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, (çev. Ekrem Demirli), s. 304-305].

<sup>1031</sup> Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), s. 417-418.

İmam Şâfiî, Gazzâlî, Mevlânâ ve daha pek çok âlim, mûsikî ve raks anlamındaki semâ'ı mübah, oyun ve eğlence hâline getirilen semâ' ve raksı haram kabul etmiş ve semâ'ın yâni mûsikînin insan üzerindeki te'sîri üzerine mütâlaada bulunmuşlardır. Zaman zaman bu mes'ele, uzun süren münâkaşalara sebebiyet vermiştir. Muhtelif nazariyeler ile ilişkilendirilerek daha da derinleşmiştir. Semâ'a dâir muhtelif nazariyelere<sup>1032</sup> burada yer vermek yerine, İbnü'l-Fârız'ın semâ' hakkındaki beyitleri çerçevesinde kalacağız. İbnü'l-Fârız, 406-440. beyitlerde semâ' hâlinde ve bu hâldeki müşâhedesinden bahseder.

Rûzbihân-ı Baklî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İbnü'l-Fârız da semâ'ı, Hakk'ın ruhlara elst meclisindeki hitâbı ile açıklayan sûfîlerdendir. Baklî'ye göre semâ' “müşâhede ehlinin bu âlemdeki her güzel sesi Hakk'ın kadim hitâbını işitecek biçimde dinlemesi”<sup>1033</sup> dir. Semâ' hâlindeki sûfînin nazarında, âlemdeki her bir zerrede Allah'ın ilâhî kelâmını tecellî ettirecek kendine mahsus bir dili vardır. Bu dili idrâk eden kimsenin semâ'ı Hak'tan ve Hak vâsıtasıylaadır.

İbnü'l-Fârız, semâ' hâlinde sâlikin sûret mertebesini terkedip ebedî âlemde kalma isteğinden bahseder:

قَصَاءٌ مَقَرِّي أَوْ مَرَّ قَضِي

شَهِيدٌ بِحَالِي فِي السَّمَاعِ جَادِي

“(Rûhumun) karar kıldığı yerin hükmü ve güzergâhı için, semâ'daki iki hâlim (nefs ve rûhun eseri olan) şâhittir” (407.b)

“Semâ”ı, “güzel sesli çalgılar ve hoş nağmeleri dinlemek” şeklinde tanımlayan Nâblusî, “rûhumun karar kıldığı yer” ifâdesinin, “Hazarâtü'l-esmâ'l-cemâliyye” (cemâl esmâsı) olduğunu belirtir. Çünkü, tüm ruhlar “Rabbânî cemâl” âleminde. Tüm nefslerin menşei ise “rahmânî celâl” âlemidir. Bunun için semâ' esnâsında nefsler “celâl esmâsı”nı cezbeder. Ruhlar, mutlak cemâlin ahdini tezekkür eder. Bunun içindir ki, semâ' esnâsında celâl esmâsından nefsânî arazların uzaklaştırılması için, bedeni coşkuyla kendinden geçer. Bu sebeble semâ' vaktinde rakedilir. Kusurlu olanların hareketleri artar ve azalır. Her biri, hâlini tamamlayınca hareketleri azalır.<sup>1034</sup>

İbnü'l-Fârız semâ' hâlini, “ruh-nefis çekişmesi”, “bebeklik hâli”, “rûhun asıl vatanına olan özlemi” ve “ölüm ânı” ile ilişkilendirerek anlatır. Semâ'ın, esmâ zikrinin müşâhede için hazırlık olduğuna şu beyitle işâret etmektedir:

<sup>1032</sup> Semâ'a dâir Türkçe'de en geniş bilgiler, Süleyman Uludağ'ın *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* isimli eserinde yer almaktadır. Muhtelif nazariyeler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, (3.baskı), İstanbul: Mârifet yay., 1999, s. 331 vd.

<sup>1033</sup> Ruzbihan Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 75-76

<sup>1034</sup> Vr. 198<sup>a</sup>.

فَأَشْهَدُهَا عِنْدَ السَّمَاءِ بِجُمْلَتِي

وَيُخْصِرُنِي فِي الْجَمْعِ مَنْ بِاسْمِهَا شَدَا

“Sevgili ‘nin ismiyle tegannî eden kimse, cem ‘ makâmına beni hazırlar; O ‘nu zâhir ve bâtınım ile semâ ‘ ânında müşâhede ederim.” (425.b)

Semâ ‘<sup>1035</sup>, İbnü’l-Fârız için cem ‘ makâmına hazırlayıcı olmakla birlikte, Sevgili ‘nin isimlerinin zikri de semâ ‘ya dâhildir. Aşk yolunda semâ ‘ için bidâyet veya nihâyet vakti bulunmamaktadır. İbnü’l-Fârız, semâ ‘ vaktinde ilâhî hitâbın lezzetini esmâ zikri ve tezekkür ile tattığını belirtir. Ancak arzu ettiği şey, harfler ve seslerden mücerred ilâhî hitaptır ki bu hitâbı Nâblusî, Fergânî gibi “kûn” [ol!] hitâbı olarak açıklar.<sup>1036</sup>

İlk sûfiler, semâ ‘ kavramına farklı biçimde yer vermişlerdir. Kavram, kalpte ortaya çıkardığı vecd-vücûd, gaybet-huzur, setr-tecellî, sekr-sahv halleriyle birlikte kullanılarak açıklanır. Sahâbe ve tâbiîn içinde Kur ‘an dinlerken ağlayan, bayılan, hattâ ölen kimselerin bulunması, ilk sûfilere İbrâhim b. Edhem ‘in, “Gökyüzü parçalara ayrıldığında ...” (el-İnşikâk 84/1) âyetini işitince titremeye başlaması vecd hâlinin semâ ‘ın semeresi olduğunu gösterir.<sup>1037</sup>

İbnü’l-Fârız, sûfinin semâ ‘ hâlindeki durumunu benzetme yolu ile izah eder: Ninni söyleyicinin tatlı sözleri ve dadıların beşiği sallamak sûretiyle bebeklerin elemelerden rahatlığa ermesini misâl verir (430-432.b). Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) Keşfü’l-Mahcûb ‘da beşikteki bebeklere ninniler söylendiğinde susup dinlediklerinden bahseder. Bu durumdaki bebekler hakkında tabiblerin, “bebeğin his yönünden sağlam olduğunu, büyüdüğünde de zeki olacağını” söylediklerini aktarır.<sup>1038</sup> Gazzâlî, semâ ‘a dâir geniş îzahlarda bulunduğu *İhyâ ‘*da da güzel sesin beşikteki çocuk üzerindeki te’sîrinin görülen bir gerçek olduğunu, ağlamakta olan çocuğun kulağına giden güzel sesin çocuğu teskîn ettiğini ve o sese doğru meylettiğini ifâde eder.<sup>1039</sup> Hücvîrî, Gazzâlî ve İbnü’l-Fârız, güzel sesin beşikteki

<sup>1035</sup> “Semâ” teriminin başlangıçtan itibaren içerdiği diğer tasavvufî mânâlar için bkz: Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul 2004; Süleyman Uludağ, “Erken Dönem Sûfilerinde Semâ”, *Keşkül [Sûfî Gelenek ve Hayat]*, 2006 Kış, s.10-21; Semâ ‘ hakkında yapılan çalışmaların bir listesi için bkz. Alberto F. Ambrosio - Th. Zarcone, “Samâ’ and Sufi Dance: A Selected Bibliography”, *Journal of the History of Sufism*, sy. 4, Paris 2003-2004, s. 199-208.

<sup>1036</sup> Vr. 204<sup>a-b</sup>, Fergânî, II, s. 25.

<sup>1037</sup> Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, s. 455.

<sup>1038</sup> Hücvîrî, s. 554.

<sup>1039</sup> Gazzâlî, *İhyâ ulûmî ‘d-dîn*, (çev. A. Serdaroğlu), II, İstanbul: Bedir yay., 1973, s. 688. Gazzâlî ‘nin semâ ‘ı mübah görür. Bunu şu cümlelerle ifâde eder: “İnsana zevk veren ahenkli nağmeler, gönüllerde saklı olan güzellik ve çirkinlikleri açığa çıkarır. Her bardak içinde olanı gösterdiği gibi, semâ ‘ halinde de kişinin içinde ne varsa dışına o çıkar... Semâ ‘ kalbe ulaşınca, kalbe gâlib olan ne ise, onu harekete geçirir.” Bkz. *İhyâ*, c.2, s.675; benzer ifâdeler için krş. Hücvîrî, s. 556. Serrâc, semâ ‘ bahsine geniş yer vererek avâmın, havâsın ve havâssu’l-havâss ‘ın semâ ‘ı ve semâ ‘a dâir muhtelif görüşleri aktarmaktadır. Bkz. Serrâc, *Lüma ‘*, s. 237-262 [ s. 309-347].

çocuklara etkisini ifâde ederek, semâ'ı mübah görmekte hemfikirdirler. Hücvârî ve Gazzâlî'den farklı olarak İbnü'l-Fârız, güzel ses dileyen bebeği beşiğe sallamayı “raks” ile açıklar. “Semâ'ın noksan/nâkıs olmamasının delîli, rakstır” demektedir ve الرقص نقص [Raks eksiklik] diyenlere cevap vermektedir:

وَيُعْرَبُ عَنْ حَالِ السَّمَاعِ بِحَالِهِ      فَيَتَّبْتُ لِلرَّقْصِ انْتِفَاءَ النَّقِصَةِ

“(Dadıların, bebeği teskîn için beşiği sallaması) semâ' hâlini îzâh eder, (bu durum) raks için noksanlığın olmamasının isbâtıdır” (434.b)

إِذَا هَامَ شَوْقًا بِالْمُنَاغِي وَهَمَّ أَنْ      يَطِيرَ إِلَى أَوْطَانِهِ الْأُولِيِّ

يُسَكِّنُ بِالتَّخْرِيكِ وَهُوَ بِمَهْدِهِ      إِذَا مَا لَهُ أَيْدِي مُرِّيهِ هَزَّتْ

“Ninni söyleyenin nağmeleriyle ulvî vatanına hayrân olup kanatlanmak isteyen beşiğindeki bebek, mürebbînin eli olmazsa sarsılır (ızdırıp ve sıkıntı duyar), beşiğin hareketi ile teskîn edilir” (435, 436.b)

Nâblusî, semâ' hakkındaki düşüncelerini, hicrî 1088 yılında -İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ını şerh etmeden 34 sene önce- telif etmiştir. *Îzahü'd-delâlâtî fî semâ'î'l-âlât* isimli risâlenin te'lif sebebini, arkadaşlarının talebi olarak gösteren Nâblusî, helâl ve haram semânın niteliklerine dâir açıklamalarda bulunarak fukahânın bu konudaki görüşlerini de özetlemektedir.<sup>1040</sup> *Tâiyye*'de yer alan semâ' hakkındaki beyitleri şerh ederken bu eserini zikreder ve özetle semâ'ın “ârifler için helâl, gâfiller içinse haram olduğunu” söyler. Nâblusî, ulemâdan pek çok kimsenin semâ'ın hükmü hakkında risâleler te'lif ettiğini belirterek, bir kısmının mübah bir kısmının ise semâ'ı kerih gördüğünü ifâde eder. Diğer bir kısım âlimin ise, ârif için semâ'ın mübah, gâfil için ise haram kılındığını, kendisinin ve İbnü'l-Fârız'ın semâ' hakkındaki görüşünün bu gruba dâhil olduğunu ifâde eder. Ârifler, seyr ve sülûklerinde mücâhede hâlinedirler. Rabbânî mârifette onlar, gâfil ve perdeli kimseler gibi değildirler. Onların keşfi nefislerindeki tecellilerdir. Hak Teâlâ'nın buyurduğu gibi “İnancısı tam olanlar için yeryüzünde âyetler vardır, nefislerinizde de öyle, görmüyor musunuz?” (ez-Zâriyât 51/21) Semâ' vaktinde sûfinin raks etmesini ise semâ'nın gereği olarak görür. Buna göre sûfinin rakısı, sûfî için “tevâcüd”dür. Bunun tevâcüd olduğunu Kuşeyrî *Risâle*'sinde ifâde etmektedir. Nâblusî, semâ'ın “zikir” ve “mârifet” kavramları ile olan ilişkisine yer verir. Ebû Medyen'nin bir beyiti ve İbn Arabî'nin *Şücünü'l-mescün*<sup>1041</sup> isimli

<sup>1040</sup> Abdülganî en-Nâblusî, *Îzahü'd-delalat fî semai'l-alat*, thk. Ahmed Ratib Hamuş, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981.

<sup>1041</sup> İbn Arabî, *Şücünü'l-mescün ve fînünü'l-meftûn*; (tahkik: Ali İbrâhim Kürdî), Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 1999.

eserindeki görüşlerine aktarır. Semâ'daki "raks"ı "tevâcüd" ile ifâde eden Nâblusî, Kuşeyrî'nin *Risâle*'de yer alan tevâcüd, vecd ve vücûd bahislerine atıfta bulunur. Sûfî raksının, vecd ve vücûdün talep edildiği "tevâcüd" olduğunu ifâde eder.<sup>1042</sup> Kuşeyrî tevâcüdü şu şekilde târif eder: "Vecdin kemâl hâline sâhip olmayan bir sâlikin bir nevî irâde ile vecdi dâvet etmesidir."<sup>1043</sup> "Sûfilerin "vecd" ve "vücûd"dan maksatları, semâ'da kendileri için peyda olan ve zuhûr eden iki hâlin varlığını kabul etmektir."<sup>1044</sup> Gazzâlî *İhyâ*'da semâ'ın yâni mûsikî'nin "vecd için başlangıç" olduğunu bu sebeble mübah olduğunu belirtir.<sup>1045</sup> İbn Arabî ise, "anlamaktan kaynaklanan semâ' ilâhî semâ'dır"<sup>1046</sup> demekle vecdin anlama ile ilgisine işâret eder.

Semâ' ile birlikte raks edilmesi sebebiyle sûfilerin bir kısmı "raks etmek nâkışlıktır" demektedir. Cüneyd'e bu husus sorulduğunda şu cevâbı vermiştir: Allah Teâlâ 'ezel ve elest bezmî'nde ilk misâkta ruhlara: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye hitap etmiş. Ruhlar da: 'Evet, öyle' demişlerdi. (el-A'raf, 7/172). İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden hâsıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti, semâ' (mûsikî) dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler."<sup>1047</sup> Lügatta raks, "oyun maksadıyla ölçülü hareket" demektir. Âşıkların vecd sırasında olan rakslarının oyun maksadıyla olmadığı güneşten daha açıktır. Belki onlar, zarûrî ve irâdesiz olarak, hakîkî nurlandırıcının güneşinin tecellî ışıklarında her biri rakseden atomlar gibi elbise yırtarak, nâra atarak hüzünleri teskîn eder, can ve gönlünü ferahlatırlar."<sup>1048</sup> Ankaravî'ye göre meşâyih bu konuda şu şekilde düşünür: Kemâl mertebesinde olan kimseye herhangi bir şeyin noksanlık veremeyeceği gibi, raks da noksanlık vermez. Kâminden sâdır olan da kâmindir.<sup>1049</sup> Ancak semâ' ve raksın bir âdâbı olduğunu ifâde eden Ankaravî, Mevlevî semâ'ı âdâbına yer verir. Semâ' ve raks bilâ-vecd âdet edinilirse bunda kerâhet ve tasannu bulunduğunu vurgular. Şâyet vecd hâsıl olur ise semâ'ın câiz olduğunu, raksın ise kibir ve kinden uzak olması gerektiği husûsunda uyarır.<sup>1050</sup> Semâ' bilhassa "Mevlevîlik"de ön plana çıkmış ve mûsikî heyeti [mutribler] eşliğinde belli bir düzen dâhilinde icrâ edilen Mevlevî âyininin ismi olmuştur.<sup>1051</sup>

<sup>1042</sup> Vr. 206<sup>a</sup>-207<sup>a</sup>.

<sup>1043</sup> Kuşeyrî, s. 137 [ s. 155.]

<sup>1044</sup> Hücvîrî, s. 567.

<sup>1045</sup> Geniş izahlar için bkz. *İhyâ*, II, s. 681-699.

<sup>1046</sup> *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, s. 319 [ II, s. 154.]

<sup>1047</sup> Kuşeyrî, s. 507 [s. 424.]

<sup>1048</sup> Ankaravî, s. 311 vd.

<sup>1049</sup> Ankaravî, s. 313.

<sup>1050</sup> Ankaravî, *Minhâc*, s. 123-124.

<sup>1051</sup> Mevlevî tarikatında " semâ"nın taşıdığı anlamlar ve "semânın uygulanışı" için bkz: A. Gölpınarlı, *Gölpınarlı, Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, s.370-389; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s.48-109; Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ", *Tasavvuf Kitabı*, (Haz: Cemil Çiftçi), İstanbul

İbnü'l-Fârîz, semâ' (işitme) hâlini kundaktaki bebeğe söylenen ninni ile teskîn olmasına benzetmişti. Raksı ise bebeğe söylenen ninni ile birlikte sallamaya benzetir. Ayrıca, ölüm ânında can çekişen kişiye Kur'ân'dan âyetlerin güzel bir sesle okunması ile o kişinin elem ve sıkıntılarının hafiflemesini bu minvalde misal olarak gösterir. (437-440.b) Nâblusî, Kur'ânî referanslarla bu kavramı açıklar ve semâ'da huşû ile dinlemenin öneminden bahseder.<sup>1052</sup> Özetle, "sâlik kendindeki ve dışındaki Rabbânî tecellîleri bilirse ona mânâlar açılır, zâhir olur."<sup>1053</sup> Semâ', bu mânâların açılmasında hazırlayıcıdır ve semâ' ile sâlik, kendinde olanı ızhâr eder.

### G. "Ben"liğin Varlıkta En Yüksek Kutup Olması (441-503. Beyit)

İbnü'l-Fârîz 441. beyitle, gayriyyet mefhûmunu izâle etmektedir. Hitap, ittihad makâmının nihâyeti olan cem'ü'l-cem' mertebesindeydir. "İttihâdımın nihâyetinde visâl yoktur" demekle bu mânâyı işâret etmektedir:

وَبَابُ تَخَطِّيْ اِتِّصَالِيْ بِحَيْثُ لَا حِجَابٌ وَصَالٍ عَنْهُ رُوحِيْ تَرَقَّتْ

"İttisâl mertebesini aştığım makamda visâl perdesi yoktur, rûhum o visâlden terakkî etti" (441.b)

Daha önceki beyitlerde İbnü'l-Fârîz, vuslatta isneyniyet (ikilik) olduğunu, bu sebeble bulunduğu hâlin "visâl" olmadığını belirtmişti. Visâlde, vâsıl olan ve vâsıl olunan bulunmaktadır. "İttisâl mertebesini aşmak" ifâdesi ile sûfî şâir, esmâ ve sıfâtın kaybolması ve Zât-ı İlâhî'nin hakîkati ile ittihad hâline terakkînin hâsıl olduğunu ifâde etmektedir. Nâblusî, bu izâhını âyet ile şerheder: أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ "Herkesin kazandığını görüp gözeten Allah inkâr edilir mi?" (er-Ra'd:13/33) İttisâl mertebesini aşır, vahdet ve ittihad kapısına girmeden önce tevhid ummânında pek çok deryâyâ daldığını ifâde eder. (443. b)<sup>1054</sup> Sözlerini aynaya benzeterek mürid ve sâliklerin azmederlerse bu söz aynasında bunu göstereceğini ve ihlâs menzillerini açıklayacağını söyler:

بِمِرَاةِ قَوْلِيْ اِنْ عَزَمْتُ اُرِيْكَهٗ فَاصْنَعْ لِّمَا اُلْقِيَ بِسَمْعٍ بَصِيْرَةٍ

2003, s.262-278; Rusûhi Baykara, "Mevlevî Mukâbelesi Nasıl Yapılırdı?", *Tasavvuf Kitabı*, s.279-286; Mithat Baharî Beytur, *Mesnevî Göziyle Mevlânâ*, İstanbul 2001, s. 209-214; Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul 2001, s.77- 129; Sâfi Arpağuş, "Mevlânâ'nın Eserlerinde Semâ' İmgesi", *Keşkül* 2006, s. 26-33; Sezâi Küçük, "Mevlânâ ve Semâ", *Keşkül*, 2006, s.44-50; Semih Ceylan, "Bir Mukâbele Üç Devir: Mevlevî Yolu", *Keşkül*, 2006, s.34-43.

<sup>1052</sup> Vr. 207<sup>a-b</sup>.

<sup>1053</sup> Vr. 206<sup>b</sup>.

<sup>1054</sup> Vr. 208<sup>a-b</sup>.

“Bu yola azmedip, can kulağıyla dinlediğin vakit sözümün aynasıyla o yolu sana gösteririm” (444.b)

Nâblusî bu ifâdeler ile sûfî şâirin sözlerinin parlak bir ayna olduğunu, eğer Allah yolundaki sâlik mürîd İbnü'l-Fârız'ın kelâmının mânâlarını anlarsa kendi bâtınını göreceğini belirtir. Eğer göreceği yüz güzel veya çirkinse bu kendisidir. Tâlibin kendini bu parlak aynada görmesi için, can kulağıyla dinleme gerekmektedir. Nâblusî sûfî şâirin bu ifâdelerinin, onun “muhakkik mürşid” olduna delâlet ettiğini ifâde eder.<sup>1055</sup> Nâblusî, söz, fiil, amel ve hallerin sâlikin azminin sıdkına delâlet ettiğini belirtir.<sup>1056</sup> İbn Arabî'ye nisbet ettiği *Şücûnü'l-mescûn*<sup>1057</sup> ve *Şerhü'l-vesâya el-Yûsufiyye* eserlerinden sıklıkla alıntılarda bulunur.

İbnü'l-Fârız, kalbinin beytullah, sağ elinin ise Allah'ın yeryüzündeki eli rûkn-i yemânî ve hacetü'l-esved olduğunu, riyâzet ve mücâhedeler ve sülûkünün ise rûhunun Safâ'sından nefsinin Merve'sine doğru olduğunu belirtir (448-450.b).<sup>1058</sup> Tâiyyenin bu kısmı, “insan-ı kâmil”in zâtının âlemdeki vechi üzerinedir.

Seyr u sülûkte nefis tezkiyesi, riyâzet, zühd, mücâhede, mücâdele, tahallî ile yakın anlamda kullanılmıştır. İbnü'l-Fârız, nefsinin tezkiyesinin Hak Teâlâ dışında her şeyden imsak etmek olduğunu belirtir:

وَنَفْسِي بِصَوْمِي عَنْ سِوَايَ تَقَرَّدًا      رَكْتُ وَبَقِيضِ الْفَضْلِ عَنِّي رَكْتُ

“Nefsim, mâsivâdan el çekerek (ve Allah'tan gayri her şeyden) uzaklaşarak temizlendi. O, bana gelen ilâhî feyzin fazlıyla da temizledi.” (452.b)

وَشَفَعْتُ وَجُودِي فِي شُهُودِي طَلٍّ فِي ١      تَحَادِي وَتَرَا فِي تَيْقُظِ عَفْوِي

“Şühûdumda, hâdis vücûdum çiftti, gafletimden uyandığımda ittihâdımla tek oldu” (453.b)

Sûfî şâirin bu beyitlerinde müşâhedede vücûdün iki, gafletten uyandıktan sonra tek görülmesini Nâblusî, vahdet-i vücûd öğretisine uygun bir şekilde açıklar. “Fark makâmı”nda Hakk'ın vücûdü ile kendi varlığını iki olarak gördüğünü, “ittihad makâmı”nda sırf el-Vücûdü'l-Hakk'ın bulunduğunu, kendi

<sup>1055</sup> Vr. 209<sup>a-b</sup>.

<sup>1056</sup> Vr. 211<sup>a</sup>.

<sup>1057</sup> Bakri Aladdin, *Şücûnü'l-mescûn*'un İbn Arabî'ye âidiyeti hakkında bâzı şüpheler ileri sürmüştür. Bkz. Bakri Aladdin, “Sujun al-masgun, une oeuvre de jeunesse d'Ibn 'Arabi”, *Institut Français De Damas*, Damascus, 1999. Nâblusî, *Tâiyye* şerhinde *Şücûnü'l-mescûn* hakkında bâzı bilgiler vermiştir. İlgili kısımları Dr. Bakri Aladdin Bey'e ilettik. Bakri Bey bu kısımları okuduktan sonra eserini İbn Arabî'ye âidiyeti hakkındaki şüphelerinin azaldığını, şifâhen ifâde etmiştir.

<sup>1058</sup> Vr. 211<sup>b</sup>-212<sup>a</sup>.

benliğinin fânî, yok olucu olduğunun bilindiğini belirtir. Nâblusî'ye göre bu ittihad, üç mertebedir. el-Vücûdü'l-Hak mertebesi, vücûdü'l-abd mertebesi ve her iki mertebeyi cem' eden, bir araya getiren ve tecellî mertebesi olan ittihad mertebesidir. Felâsifenin iddia ettiği gibi Hak Teâlâ, esmâ ve sıfattan mücerred bir zât değildir. Hak ehli indinde Zât, isimler ve onların sıfâtı, sıfatlar ve onların isimleri ile vasıflandırılmıştır.<sup>1059</sup> Seyr u sülûkünde bu ittihadın, şerîat ve hakikat ehlerinden gizli olduğunu şu beyitle ifâde etmektedir:

وَإِسْرَاءُ سِرِّي عَنْ خُصُوصِ حَقِيقَةٍ      إِلَيَّ كَسْرِي فِي عُمُومِ الشَّرِيعَةِ

“Seyrim, şeriatın avâmından gizli olduğu gibi, hakikatin havâsından da gizlidir” (454.b)

Bu seyr, zâhirde ve bâtında ilâhî irâde iledir. Nâblusî, esmâ ve sıfâtın vücûdunun el-Vücûdü'l-Hak ile kâim olduğunu belirtir. Gerçek ittihadda sâlikin irâde<sup>1060</sup> ve dilemesinin bulunmadığını -sâlikin bütün dilemeleri hâdistir- ifâde eder. Hak Teâlâ'nın buyurduğu gibi; وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ “Allah dilemedikçe, hiçbirşey dileyemezsiniz” (el-İnsân: 75/30)<sup>1061</sup> İbnü'l-Fârız, şerîat-hakikat kavramlarından hemen sonra “lâhut” ve “nâsut” kavramlarına yer verir:

وَلَمْ أَلَهُ بِاللَّاهُوتِ عَنْ حُكْمِ مَظْهَرِي      وَلَمْ أَنْسَ بِالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَةٍ

“Hikmeti ızhâr edeni insan olmak (nâsûtî) ile unutmam; görünen cismânî sûretimden âlem-i ervâhtan olmak (lâhûtî) ile yüz çevirmem” (455.b)

İbnü'l-Fârız, Muhammedî mertebede bu ilimlerin vârisi olarak âlemin her tarafındaki cömertliğin, gayb âleminde sâdır olanlar vahdet ve ittihad hükmü îtibâriyle “benden banadır” demek sûretiyle kutbiyet ve gavsîyet mertebesinde bulunduğunu işârete eder.

وَمِنْ مَطْلَعِي النُّورِ الْبَسِيطُ كَلَمَعَةٍ      وَمِنْ مَشْرِعِي الْبَحْرِ الْمَحِيطُ كَقَطْرَةٍ

“Güneş ışığı, benim nûrumun doğduğu yerden bir parıltı gibidir; Okyanus, benim kaynağımdan bir damla gibidir” (467.b)

Nâblusî, “nûrun doğduğu yeri”n er-rûhu'l-emr [الروح الامر]den kinâye olduğunu belirtir. Afîfüddin Tilimsânî'nin bir beyitini buna delîl gösterir:

شمس ومطلعها ذاتي ومغربها      بين السوادين من قلبي ومن بصرى

<sup>1059</sup> Vr. 213<sup>a</sup>.

<sup>1060</sup> Kavramın anlamı ve kullanım sahâsı için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât-il-fünûn*, I, 131-137

<sup>1061</sup> Vr. 213<sup>b</sup>.

“Güneş ve onun doğduğu yer zâtımdır; onun battığı yer, iki siyahlık arasında, gözüüm (gözbebeği) ve kalbim (süveydâ)<sup>1062</sup>dendir”

Nâblusî, kasdedilen iki siyahlığın, yâni kalp ve gözün, idrak âletleri olduğunu belirtir. Bu güneşin batma sebebi, bu ikisinden ve bu ikisi iledir. Bu iki idrak âleti hâdistir ve hâdis olan, yaratanı idrak edemez. İbnü'l-Fârız'ın “benim kaynağımdan” ifâdesi ise “el-ilmü'l-ilâhî”den kinâyedir.<sup>1063</sup> Sûfî şâirin bu beyitleri şatahat gibi görülebilir. Ancak kasîdenin bâzı beyitleri mübâlağa gibi görünse de, şâirler maddî âlemdeki acı, elem sevgi ve muhabbetin, ilâhî âleme nisbetle kıymetsiz ve az olduğu husûsunda ittifak etmişlerdir.

İbnü'l-Fârız'ın “tüm zıtlıklar benim için eşittir” (470.b) ifâdesini Nâblusî, toprağın altı-üstü, yer-gök ve diğer tüm zıdlıkların müsâvî olduğunu, bu sebeble Yûnus Peygamberin sülûkünün balığın karnında, Hz. Muhammed'in sülûkünün ise mîracda tamamlandığını ve Hz. Muhammed'in “Beni, Metta oğlu Yûnus'tan üstün bilmeyin” hadîsinin buna delâlet ettiğini belirterek açıklar.<sup>1064</sup>

Fergânî ve Ankaravî, İbnü'l-Fârız'ın “ahadiyyetü'l-cem makâmı lisânıyla nazmettiği beyitlerde sûfî şâir, mümkün hakîkatlere âit mâlûmâtın “kendisinden kendisi için ve kendisine” zâhir olduğunu ifâde eder.<sup>1065</sup> Yine bu makamda, Âdem Peygambere secde eden melekleri de zâtında müşâhede ettiğini ifâde etmektedir.<sup>1066</sup>

وَفِي صَعْقٍ ذَكَ الْحَسَّ حَرَّتْ إِفَاقَهُ      لِي النَّفْسُ قَبْلَ النَّوْبَةِ الْمَوْسَوِيَّةِ

“Dehşet içinde his parçalandı, nefis düştü, ifâkatim Mûsâ'nın tevbesinden önceydi” (479.b)

İbnü'l-Fârız'ın “et-tevbetü'l-Mûseviyye” kavramını Nâblusî açıklarken Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebini ve “len terânî” hitâbını, el-Vücûdü'l-Hakk'ın dağa tecellisini, dağın parçalanması ve sonrasında Hz. Mûsâ'nın “سبحانك تبت إليك” (A'raf, 7/143) “Seni eksikliklerden tenzih ederim, sana tevbe ettim” dediğini aktarır. Nâblusî'ye göre, “Mûsâ'nın tevbesi, O'nu görme isteğindendir. Tabîî sûretle mazhar olan nefis, kendinden geçme (sa'k)<sup>1067</sup> dışında Rabbini göremez.

<sup>1062</sup> Süveydâ; “kendisiyle, mümin kalbine tecellî eden Cenâbıhakk'ın müşâhede edildiği ve kalbin tam ortasında bulunduğu kabul edilen siyah nokta, insan varlığında ilâhî tecellînin odak noktası.” Bkz. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, III, s. 2890.

<sup>1063</sup> Vr. 216<sup>b</sup>.

<sup>1064</sup> Vr. 217<sup>b</sup>.

<sup>1065</sup> Ankaravî, s. 331; Fergânî, II, s. 55.

<sup>1066</sup> Vr. 219<sup>a</sup>.

<sup>1067</sup> Sa'k, yüksek ses demektir. Rabbinin dağa tecellisini gördüğünde Hz. Mûsâ'nın hâline işâret eder. Istılahta, rabbânî tecellî nedeniyle kendinden geçmektir. Bu, beden düzleminde ortaya çıkan bir fenâ hâlidir. Bkz. Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), s. 543-544.

Nefsini gören O'dur. O nefsini nefsiyle ezelen ve ebeden görür. Fakat nefsin sûreti O'nunla kâimdir. Musavvir isminin tecellîsi ve sûret onun üstünde hicâbdır. Kim O'nun nefsini görürse O'nu sûretle mütecellî olarak görür. Âriflerden dünyâ ve âhirette gizlenmez. Nefsânî sûret hicâbı yok olunca zâhir oldu ki, Rabbin rü'yeti Rab içindir.”<sup>1068</sup> Nâblusî ezelde meydâna gelen bu durumun, Mûsâ'nın tevbesinden önce olduğunu ifâde eder. “Benim ve Mûsâ'nın hakîkatî tektir. O da, bir olan hakîkattir. Mânâların cümlesinde benim ve O'nun arasında temyîz yoktur. Nefse tecellî eden el-Vücûdü'l-Hakk'ın gaybet, fenâ ve inmiâk (yavaş yavaş yok olma) hâliyle beş duyu yerle bir oldu, bu sebeble kendine gelme (ifâkat) hâli Mûsâ'nın tevbesinden öncedir. Nefsin sûreti O'nunla kâimdir. O, *Musavvir* ismiyle tecellî eder. Kim nefsini görürse, sûretle mütecellî O'nu görür.”<sup>1069</sup> Sâlik, fânî ve nisbî varlığında sûretle zuhûr eden ve dışında zuhûr eden her bir tecellîde “gerçek varlık”ı müşâhede eder.

İbnü'l-Fârîz, sülûkun nihâyeti olan “hatmü'l-velâyet” makâmında bulunduğunu haber verir:

كَأَوَّلِ صَحْوٍ لِإِرْتِسَامٍ بَعْدَهُ      فَآخِرِ مَحْوٍ جَاءَ خَتْمِي بَعْدَهُ

“Mahvımın sonu hatmü'l-velâyet (makâmı), sonrası sah v hâlinin başı (seyr u sülûkün öncesi) gibidir; kesretle resmedilir” (481.b)

Mahv hâlinin sonu fenâ ve izmihlâldir. Bu, “er-rûhu'l-câmi”in sırrıdır. Rûhun mahvı, tahayyül ve taakkulü yok etmek, nefsin mahvı ise cismânî kuvveleri ve tabîî hareketleri yok etmektir. Hatmü'l-velâyet makâmı, vâris-i Muhammedî olmaktadır. Sahv hâlinin başı, sülûkün öncesidir. Bu iki makâm arasında pek çok mertebe bulunur. Ancak hayalde eşyânın taaddüdünü, çokluğunu resmetmek cihetinden nihâyet, bidâyet gibi değildir.<sup>1070</sup>

وَيَنْقُطَةُ عَيْنِ الْعَيْنِ مَحْوِي أَلْغَتْ      فَتَنْقُطَةُ عَيْنِ الْعَيْنِ عَنْ صَحْوِي ائْتَحَتْ

“Sahvımdan dolayı, ğaynı (ğayın [ع] harfi) örten nokta yok oldu; aynın (ayn harfinin) gözünün uyanıklığı, mahvımı ilgâ etti” (483.b)

Fergânî, bu beyitte, gaynın noktasının “ilim” olduğunu ifâde eder ve Hz. Alî'nin “İlim bir noktaydı, câhillerin cehâleti onu çoğalttı” ifâdesine atıfta bulunur. Buna göre ilim, ayn-ı zât üzerindeki bir noktadır ve ikinci mertebededir.<sup>1071</sup> Sahv hâli ile yaratılmışları idrâk eden, perde ya'nî nokta kalkınca mahv ve

<sup>1068</sup> Nâblusî, vr. 220a.

<sup>1069</sup> Nâblusî, vr. 220<sup>a</sup>.

<sup>1070</sup> Vr. 220<sup>b</sup>.

<sup>1071</sup> Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, II, s. 61.

fenâ hâlini de ilgâ eder ve uyanıklık (yakaza) hâli hâsıl olur. Kâşânî, ‘ayn harfini “vücûdü’l-mutlak”, gayn harfini ise “el-vücûdü’l-cüzî” olarak açıklar. Buna göre, gayn harfinin üzerindeki nokta ‘ayn harfini gizleyemediği gibi el-vücûdü’l-cüzî el-vücûdü’l-mutlak’ı gizleyememektedir.<sup>1072</sup> Bunu Nâblusî şu cümlelerle ifâde eder: “*Hak’tan gâfil olarak halkı mülâhaza ve ağıyârın idrâkı, sahvı (ayıklığı) yok etti, sildi. Eğer gayn harfinin noktası silinse ‘ayn harfi ortaya çıkar. ‘Ayn harfinin ortaya çıkması, ya’nî uykudan uyanmak (yakaza) Zât-ı ilâhiyye’nin görünmesidir. Fenâ ve mahv hâlini, o uyanıklık (yakaza)*<sup>1073</sup> ilgâ etti. Çünkü uyanık olma, her şeyde zâhir olan, O’nun dışında ve benzeri olmayan el-Vücûdü’l-Hakk’u’l-vâhidü’l-ahad içindir.”<sup>1074</sup> Fergânî, bu beyitte geçen “yakaza” ibâresini şu şekilde şerheder: “*Yakaza, hayâlin hükümlerine bürünmüş uyuklamadan uyanıp hakikatimin ortaya çıkmasıdır*”<sup>1075</sup> Nâblusî, “gaflet uykusundan uyanma, tahkik ve irfân makâmı”<sup>1076</sup> olarak tanımladığı “yakaza” kelimesini, “vehm ve gaflet uykusundan uyanmak, tezekkür”<sup>1077</sup>, “tenebbüh”<sup>1078</sup> (harekete geçmek), “uykunun zıddı, kerem ve ferâh gibi”<sup>1079</sup> ibârelerle açıklar. Nâblusî’ye göre, “uykudan uyanmak” gibi “uykudan önceki uyanıklık” da “yakaza”dır.<sup>1080</sup>

Kâşânî’nin tanımına göre yakaza, gaflet uykusundan uyanmak, sıkıntı döneminden kurtulup musibete uğrayanlara bakarak nîmetlere şükredici olmak anlamındadır. Yakaza, başlangıcında insanın Allah’a ibâdet edebilmek için ihtiyaç duyacağı mârifeti ve kulluğunun edeplerini bilmesi; yakazanın nihâyetinde ise ibâdetleri ikâme ederken yapılagelen alışkanlıklardan sıyrılması ve bu tür halleri terketmesidir.<sup>1081</sup> Ankaravî bu beyitte ayn ve gayn harfinin sahv ve mahv için birer remz olmasını şu şekilde açıklar: “Benim zât perdem,

<sup>1072</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Keşfü’l-vücûhu’l-gurr li-me’ânî nazmî’d-dürr*, (Havâmişte yer alır), Kâhire, 1310, s.93 vd.

<sup>1073</sup> *Tâiyye*’de “yakaza” ifâdesi beş ayrı beyitte, üç farklı formda yer alır. “Tayakkuz” (تَيْقُظُ), “yakaza” (يَقْظُ) ve “istaykazat” (اِسْتَيْقَظْتُ) şeklindedir. Nâblusî’nin “yakaza” mertebesi ile açıkladığı beyitler ve söz konusu beyitlere yapmış olduğu şerhler için bkz. [يَقْظُ formunda] b.146 (vr.124a); b.367 (vr.186b); b.483 (vr.221a); [تَيْقُظُ formunda] b.453(vr.212b-213a); b.535(vr.235b); [اِسْتَيْقَظْتُ formunda] b.367(vr.186b); [Şerhte “yakaza” kelimesi yer alır.] b.312(vr.173a-174a).

<sup>1074</sup> Nâblusî, vr. 221<sup>a</sup>.

<sup>1075</sup> Fergânî, II, s. 61.

<sup>1076</sup> Abdülganî Nâblusî, *Keşfü’s-sirrü’l-gâmız fî şerh Dîvân İbni’l-Fâruz*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 124<sup>a</sup>.

<sup>1077</sup> Nâblusî, *age*, Zâhiriyye Ktp., Nu: 8285, vr. 204<sup>a</sup>.

<sup>1078</sup> Vr. 200<sup>b</sup>.

<sup>1079</sup> Vr. 186<sup>b</sup>; Muhammed b. Ya’kûb el-Feyrûzâbâdî el-Şirâzî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 2. Cilt, Kâhire, 1978, s. 398.

<sup>1080</sup> Vr. 270<sup>a</sup>.

<sup>1081</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu’l-i’lâm*, (thk. Saîd Abdülfettah), 3. Baskı, 2.Cilt, Kâhire, 2008, s. 404-406. [Kâşânî, *Letâifu’l-i’lâm*, çev. E. Demirli, s. 596-597.]

gaynın noktası, sahvımın kemâlinden dolayı mahv olup, o “ayn”ı “gayn” yapan beşeriyet noktası zâil olunca, gayn ayn olarak, aralık ve yalan bertaraf oldu. Ve benim zât gözümlün uyanıklığı mahvımı da ilgâ etti. Yâni Hakk'ın vücûdunda vücûdumu fânî ve mahv kıldım. Yakînim de zannı mahvedip fenâ içinde fenâ hâsıl oldu.”<sup>1082</sup>

Nâblusî, İbnü'l-Fârız'ın 490. beyitinde “el-etraf” [ الْأَطْرَافُ ] ifâdesinin Hak Teâla'nın dört cihetinden kinâye olduğunu belirtir. Bu dört cihet: Hayat, İlim, İrade ve Kudret'tir. Halkın dört ciheti ise: Sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluştur. Nâblusî, tabiattaki dört unsuru; ( ateş, hava, su ve toprak), dört rûhu; ( Cebrâîl, İsrâîl, Mikâîl ve Azrâîl), dört cevâmî<sup>1083</sup> [الجوامع الأربع]; (arş, kürsü, gökyüzü ve yeryüzü) ve bu gibi âlemdeki dört kısımdan oluşan her şeyin adâlet bakımından eşit (müsâvî) olduğunu ifâde eder.<sup>1084</sup> Kabz ve bast hâli de müsâvîdir.<sup>1085</sup> Ankaravî bu durumu şu şekilde özetler: “Bende taraflar, zıdlar ve ihtilâfın kucaklaşması kesinleşti, zıd yönlerin müsâviliği gerçek olup mugâyeret kilimi dürüldü, muhâlefet perdeleri ve ilişkiyi kesmek ortadan kalktı. Böylece akıl tavrının üstünde, mümkünât ve mükevvenâtın ötesinde olan şey vâki oldu. İşte, rûh-ı a'zam ve Habîb-i ekrem'in hakîkati olan Hakk'ın feyzinin başlangıcı, o vâki olan şey gibidir.”<sup>1086</sup>

İbnü'l-Fârız kutbun vasıflarından bahseder. Ancak, “kutup” kavramına yer verdiği iki beyit bulunmaktadır:

فِي دَارِ الْأَفْلَاقِ فَأَعْجَبَ لِقُطْبِهَا  
مُحِيطٌ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرْكَزُ نَقْطَةٍ  
وَلَا قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلَاثٍ خَلْفَتُهُ  
وَقُطْبِيَّةُ الْأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي

“Felekler benimle döner, sen feleklerin kutbuna şaşadur; Kutbiyyet makâmı feleklerin kuşattığı noktadır” (500 b.)

“Benim öncemde, onun halîfesi olacağım ve evtâdın kutbiyyeti olan üçten (kutub ve iki imâm) bir kutup yoktur” (501 b.)

Nâblusî'ye göre akıl, noktanın etrafında dönen bütün ulvî ve süflî felekleri tasavvur edemez. Kutub, bütün feleklerin etrafında döndüğü noktadır ve Allah'ın nazarının mahallidir. Gavs ibâresi ile de isimlendirilen, sûfîler arasında meşhur, insan-ı kâmilidir. Kutup tektir ve makâmı, zât-ı ilâhînin devamlı şühûdudur.

<sup>1082</sup> Ankaravî, s. 334.

<sup>1083</sup> “El-Cevâmîü'l-erba'” kavramı sûfî ıstılahları açısından orijinal görünmektedir.

<sup>1084</sup> Vr. 223<sup>a-b</sup>.

<sup>1085</sup> Vr. 224<sup>b</sup>.

<sup>1086</sup> Ankaravî, s. 338.

Öncesindeki üç mertebe, sol imâm makâmı [imâmü'l-yesâr makâmı] ilâhî esmâ ve sıfâtın devamlı şühûdu; sağ imâm makâmı [imâmü'l-yemîn makâmı] ilâhî efâl ve ahkâmın devamlı şühûdudur. Sol imâm makâmı kalplerin imâmıdır. Sağ imâm makâmı nefslerin imâmıdır. Eğer kutup vefât ederse, imâmü'l-yesâr yerine gelir. İmâmü'l-yesâr'ın yerine ise imâmü'l-yemîn gelir. İmâmü'l-yemîn'in yerine ise evliyâdan biri gelir. Üçten birinin halîfe olması, bu şekildedir.<sup>1087</sup> İbnü'l-Fârız, kutbu'l-aktâb mertebesinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ankaravî, “kutb”un ruh, iki imâmın akıl, evtâdın ise anâsır-ı erbaâ (dört unsur) gibi olduğunu belirtir. Bedenin ayakta durması evtâd iledir. Abdâl, yed sıfât gibidir. Nücebâ ve nükabâ ise damarlar ve sinirler gibidir. Bunların hepsini tedbîr eden gavs-ı a‘zam ve rûh-ı âlemdir.<sup>1088</sup>

### H- İbnü'l-Fârız'ın Zâtında, Esmâ Sıfât ve Efâlin Tek Hakikat Olması (504- 588. Beyit )

Kutbiyet makâmını ve bu makâmın vasıflarını anlattıktan sonra İbnü'l-Fârız, âşık ve sâdık sâlike hitâb ederek, tarîk-i müstakîmden ayrılmamasını tembihler. (502.b) Nâblusî sûfî şâirin, Ahmedî makamdan Muhammedî verâset yoluyla Rabbânî feyz ve ilhâmı rûhu'l-kudsün (Cibrîl) ilkâsı ile müşâhede ettiğini belirtir. Bu müşâhede ile dehşet ve hayret hâlini tasvir eder.<sup>1089</sup> Hakîkî Mâşuk'dan talebinin yine kendisinden olduğunu ve hayretini şu beyitle ifade eder:

وَأَطْلُبُهَا مِنِّي وَعِنْدِي لَمْ تَزَلْ  
عَجِبْتُ لَهَا بِي كَيْفَ عَنِّي اسْتَجَنَّتْ

“O Sevgili'yi ben benden isterim ve O her zaman (ezelde ve ebedde) benim yanımdadır, O nasıl benden gizlendi, hayret ediyorum” (512. b)

Hakîkî Mâşuk'un esmâ, sıfât, ahkâm, efâl ve zâtıyla berâber kendisiyle olduğu halde nasıl O'nu idrâk edemediğine hayret eden İbnü'l-Fârız'ın bu ifadelerini Nâblusî, وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf: 50/16) âyeti ile açıklar. Bu hayret, yakınlığın nasıl olur da kendisinden gizlendiğine karşı duyduğu hayrettir.<sup>1090</sup> Ankaravî bu şaşkınlığın sebep olduğu gaflet durumunda bulunanların şu kimseye benzetildiğini ifade eder: “O kimse şaşkın ve şeydâ bir durumda bir yere giderken, kendi elbisesine benzer bir kıyâfet giymiş ve beline kabak asmış birini görünce şöyle der: Ne acâip şey, bu benim, o halde ben kim olabilirim?”<sup>1091</sup> Bu tereddüd hâlinde sâlik, sülûk mertebelerinde sefer eder:

<sup>1087</sup> Vr. 227<sup>b</sup>- 228<sup>a</sup>.

<sup>1088</sup> Ankaravî, s. 344.

<sup>1089</sup> Vr. 229<sup>a</sup>.

<sup>1090</sup> Vr.230<sup>b</sup>.

<sup>1091</sup> Ankaravî, s. 350 vd.

أَسَافِرُ عَنْ عِلْمِ الْيَقِينِ لِعَيْنِهِ إِلَى حَقِّهِ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ رِخْلَتِي

“İlme'l-yakînden yola çıkar, ayne'l-yakîne varırım; seferim hakikat îtibâriyle hakka'l-yakînedir” (514. b)

İbnü'l-Fârız bu beyiti ile üç yakîn mertebesinde bahsetmektedir. Bu üç mertebe; “İlme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn”dir. Nâblusî “ilme'l-yakîn”i, kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı ile hâsıl olandan istifâde etmek olarak tanımlar. Ayne'l-yakîn, şüphe ve tereddüt etmeden görmek; hakka'l-yakîn ise İbn Arabî'nin ifâdesiyle; “ebedî olandan zuhûr edip yok olana kadar fânî olmaktır.” Hak Teâla'nın buyurduğu فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ “Kuşkusuz bu, kesin gerçeğin ta kendisidir. O halde çok ulu Rabbinin nâmını tesbîh (tenzîh) et!” (el-Vâkıa: 56/95-96) âyeti, “hakka'l-yakîn”e tesbîh ve takdîs ile erişilebileceği ifâde edilmiştir.<sup>1092</sup> İbnü'l-Fârız'a göre hakka'l-yakîn için engel teşkil eden şey, kendi fânî varlığıdır:

وَأَسْأَلُنِي رَفْعِي الْحِجَابِ بِكَشْفِي الْيَقَابَ وَيَ كَانَتْ إِلَيَّ وَسِيلَتِي

“Keşfimle örtünün, hicâbın kalkmasını ben benden isterim; vesîlem benden bana imiş” (516.b)

Keşfe mâni olan perdeler, gaflet, cehâlet ve gururdur. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ “O'nun vechi dışında her şey helâk olacaktır.” (el-Kasas: 28/88) Muhakkak ki, bu perdeler de fânîdir.<sup>1093</sup> İbnü'l-Fârız'ın zâtında, tenezzülât-ı vücûd mertebelerinden hâsıl olan ve zâtını görmeye engel teşkil eden perdenin kalkmasını yine kendi zâtından istemektedir. Benim vesîlem benimledir demek ve herkesin taayyünü, kendisine ve vücûdu, vahdetin cemâline peçedir. “Mutlak vücûd, kayıt ve taayyün perdesini kaldırmak istese, vahdet nûru gâlip gelir, taayyün ve kesret perdesi kalkar ve sâlik o anda görür ki, kendisine vesîle olan yine kendi imiş; perde, perdecî, perdelenen, istek, isteyen ve istenen kendi zâtı imiş ve sûreti vahdet-i zâta bir âlet imiş.”<sup>1094</sup> Cem‘ makamından nazmedilen bu beyitlerde sûfî şâir müşâhedesini “ayna” metaforuyla şu şekilde ifâde eder:

وَأَنْظُرُ فِي مِرْآةٍ حُسْنِي كَيْ أَرَى جَمَالَ وَجُودِي فِي شُهُودِي طَلْعِي

“Vücûdumun cemâlini, zuhûrumun müşâhedesinde görmek için; güzelliğimin aynasına bak” (517.b)

<sup>1092</sup> Vr. 231<sup>a-b</sup>.

<sup>1093</sup> Vr. 231<sup>b</sup>-232<sup>a</sup>.

<sup>1094</sup> Ankaravî, s. 353.

Örtünün kalkmasını yine kendinden talep etme hâlinde, cemâlin eseri olan güzellik (hüsni) aynasında yansıyanlar, aynanın kabul edebileceği kadardır.<sup>1095</sup> “Yâni ben, zât-ı mutlakımın cemâlini aynalarda ve tecellî yerlerinde görmek isteyince güzel sûretlere, hoş ve emsalsiz şekillere bakarım. Gerçekten bu güzel sûretler, benim mutlak güzelliğimin aynasıdır.”<sup>1096</sup>

Nâblusî, önceki beyitlerde sülûkün dört mertebesinden bahsetmişti. Bu dört mertebe, halktan Hakk’a, Hak’tan Hakk’a, Hak’tan halka ve halktan halkadır. Son mertebe, “kâbe kavseyini ev ednâ” makâmı olarak isimlendirilir. Bu dört mertebe, beyit şerhleri dikkatle okunduğunda görülecektir ki, ilk mertebe “fark”, ikinci mertebe “cem’”, üçüncü mertebe “ikinci fark” (fark-ı sâni) ve son mertebe “cem’ü’l-cem’”dir. İbnü’l-Fârız’ın “hakikat perdesi ve hakikat benim” ifâdeleri, “cem’ü’l-cem’” olan son mertebededir. Bu mertebede kesret perdesi kalkınca, mürid, murâd, irâde, mürşid ve müsterşidin O’ndan başkası olmadığı müşâhede edilir.

Sıfatlarla zâtın methedilmesi, zâtın hakikatinden habersiz olanların vasfıdır. Zâtın haberdar olan, zâtı sıfatlarla methetmenin aslında zemmetmek olduğunun farkındadır. İbnü’l-Fârız’ın bu minvaldeki beyiti şöyledir:

حَمْدِي وَمَدْحِي بِالصِّفَاتِ مَذْمُومٌ

وَمَذْخُ صِفَاتِي لِي يُؤَفِّقُ مَا دَحِي

“Sıfatımı zâtımla methedenin methi hamd için uygundur; sıfatla methedilmem zemmedilmemdir” (533 b.)

Sıfât, mevsûfa yâni Hakîkî Mâşûk’a tâbidir. Yüce zât ile ilâhî sıfatlar methedilir, bunun aksi olmaz. Nâblusî, güzel senânın sıfatla methetme değil, zât ile sıfâtın methedilmesi olduğunu, fânî, hâdis ve muzmahil olan Rabbânî tahakkuk ve irfânî kemâl ehlinine ezeli ve kadim olan zât ile münâsebetleri yoktur.<sup>1097</sup> “Sıfatları zâtla metheden kimseler, sıfatların tefrikasından kurtulup, vahdet-i zâtın müşâhedesine ulaşan muhakkıklar. Onlar zâtı sıfatlarla methedenin aksine sıfatları ve fiilleri birbirine perde olmaksızın zattan müşâhede ederler.”<sup>1098</sup> Zâtıyla birlikte isim ve sıfatlarını anmak, tayakkuz hâlinde müşâhede etmektir. İsim ve sıfatla anmak ise uyku hâlinde gafletten olan hayâlî bir müşâhededir. Öyleyse zâtı isim ve sıfatlarla tanıma, hicab ve gaflettir. Zâtın esmâ, sıfât ve efâl ile tanınması, eserden müessire istidlâldir. Zât ile esmâ, sıfât ve efâlin tanınması,

<sup>1095</sup> Vr. 232<sup>a</sup>.

<sup>1096</sup> Ankaravî, s.353.

<sup>1097</sup> Vr. 235<sup>a</sup>.

<sup>1098</sup> Ankaravî, s. 360.

bilinmesi ise müessirden esere istidlâldır. Tesir, varlığıyla eserden önce geldiğine göre müessir kadîm, eser hâdis, tesir de süreklidir.<sup>1099</sup>

İbn Arabî'ye göre övme (methetme) mânâsındaki hamd üç türlü olabilir: “Birincisi insanın kendi kendini övmesidir. Bu kesin olmayıp ihtimal çerçevesindedir, çünkü kişinin kendinde bulunmayan şeyle de övünmesi mümkündür. İkincisi başkasının övmesidir, bunda da yanılma olabilir. Üçüncü hamd ise hamdin hamdidir. Hamdler arasında bundan daha doğru bir hamd yoktur. Dolayısıyla hamdin övdüğü kimseden başka övülen yoktur. Başka bir ifâdeyle ne başkasının övdüğü kimse (bu yetkinlikle) övülmüştür. Sıfât sâhibinin ve niteleyenin kendisi olunca hamd, hamd edenin (hâmid, öven) ve edilenin kendisi olur. Öyle biri ise sâdece Allah'tır. Binâenaleyh Allah övgü ve hamd kendisine veya başkasına izâfe edilse bile, hamdin kendisidir.”<sup>1100</sup> Ter

Sûfî şâir, ilm-i ledünnî isteklisi sâlike hitâp etmeye devam eder ve “bu ilmi al” demek sûretiyle sâlikin bu Rabbânî ilimleri mürşid-i kâminden talep etmesini salık vermektedir:

فَخُذْ عِلْمَ أَعْلَامِ الصِّفَاتِ بَظَاهِرِ الْ  
مَعَالِمِ مِنْ نَفْسٍ بِذَاكَ عَلِيمَةٍ

وَفَهْمِ أَسَامِي الدَّاتِ عَنْهَا بِبَاطِنِ الْ  
عَوَالِمِ مِنْ رُوحٍ بِذَاكَ مُشِيرَةٍ

“Seçkinlerin ilmini al! Sıfatların mazharı bu muallimlerin nefsinden zâhir olan işâretlerdir” (537. b)

“Zât'ın isimlerini anla! Zât'ın isimlerini bu mürşid-i kâmilin rûhundan, âlemlerin bâtınıyla anla” (538. b)

Allah yolundaki sâlik için sıfâtlar, “hayat”, “ilim”, “kudret”, “irâde”, “sem” (işitme), “basar” (görme) ve “kelâm”dır. Diğer sıfatlar ise bu yedi sıfata tâbidir. Ve her bir sıfat, husûsî bir esmâ ile tafsîl olunur. Beyitte yer alan “nefs”, ilim ve amel mertebesindeki kâmil insanlardır. İbnü'l-Fârız sonraki beyitte, bu bilgileri almasını buyurduğu sâlikten bunları anlamasını ister. Hakk'ın Zât isimlerinin fehmedilmesi (anlaşılması) gerektiği ifâde edilir.<sup>1101</sup> İbnü'l-Fârız, ilmi sıfatların isimlerine; anlamayı da Zât'ın isimlerine mahsûs kılmıştır. Ankaravî'ye göre Zât isimlerinin idrâki sıfat isimlerinin idrâkinden daha incedir. İlâhî isimler, Zât, sıfât ve fiil isimleri olmak üzere üç türdür. “Zât isimleri, sıfâta delâlet etmesiyle birlikte sâdece Zât'a has isimler de bulunmaktadır: Hakk, Ganî, Hayy, Kuddûs gibi. Sıfat isimleri, Zât'a delâleti sıfatla birlikte olan isimlerdir. Rahmân ve Âlim sıfat ismidir. Fiil isimleri, kendisinden fiiller

<sup>1099</sup> Vr. 235<sup>b</sup>; Ankaravî, s. 361.

<sup>1100</sup> İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrût, 1999, VIII, s. 4. [(çev. E. Demirli), XVII, s. 94.]

<sup>1101</sup> Vr. 236<sup>a</sup>.

ve eserler murâd edilen isimlerdir. Bunların Zât ve sıfatlara delâlet etmesi de kâbirdir. El-Hâlik, er-Rezzâk, el-Muhyî, el-Mümît gibi.”<sup>1102</sup> Sıfatların zuhûru, uzuvlar aracılığıyla. Gözün görmesi, kulağın işitmesi gibi. Hak Teâla, Rabbânî isimler ve ilâhî sıfatlarla, göz ve kulağa temellük eder.<sup>1103</sup> Rabbânî isimler, ilâhî sıfatlarla kâimdir.<sup>1104</sup> Nâblusî, hâdis zuhûrlarıyla kâinâtın tamâmının, aslî vatan olan hazret-i ilm-i ilâhîden uzak olmadığını belirtir. Hak Teâlâ’nın bu yakınlığına delil olan iki âyeti aktarır. “وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ” “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf: 50/16) “وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ” “Biz ona sizden daha yakınız ve fakat göremezsiniz” (el-Vâkıa: 56/85)<sup>1105</sup>

İbnü’l-Fârız’a göre, Zât’a muhabbetle “el-ahadiyyetü’l-cem” makâmı üzere olmak nihâî gâyedir. Sâlik, makâmlarda isim ve sıfatların hakikatleriyle mütehakkık olmakla nihâî gâyeye erişebilir. İbnü’l-Fârız, *Tâiyye*’nin 557, 559 ve 561. beyitlerinde üç makamdan bahseder: İslâm makâmı, İmân makâmı ve İhsân makâmı. “İslâm makâmı” Hakk’a “teslîm” makâmıdır. Bu makamda, hükümlere tâbi olunur. “İmân makâmı” Hakk’ı “tasdik” makâmıdır. Bu makamda beşerî nefisler, akıldan his tarikiyle müşâhede eder. İlk makâm olan İslâm makâmında Rab, ağıyar ile karşıarak zuhûr eder ve his, onunla meşgûldür. Akıl, fikir ve hayâl sâhibi olmayan, sülûk sâhibi olamaz. Rabb’e akıl, fikir ve hayâl ile yönelir.<sup>1106</sup> İman makâmı sâhibi Rabbine teveccühü hâlinde nefis, his ve idrâkine iltifat etmez.<sup>1107</sup> İhsân makâmı sâhibi, hadîs-i Nebvî’de belirtildiği gibi “Allah’ı görür gibi O’na ibâdet etmektedir.” İhsân makâmının iki mertebesi bulunmaktadır: 1- O’nu görür gibi; 2- O seni görür gibi (ibâdet etmek). İkinci mertebe daha yücedir.<sup>1108</sup> “O’nu görür gibi ibâdet et! Sen O’nu görmesen de O seni görür” hadîsinde “O seni görür” ifâdesi “mahv” ve “fenâ” makâmına işâret eder. Fenâ hâlinde rûh, bedenın tasarrufundan inkıtâya uğrar. Sâirîn (seyr edenler) için fenâ hâli ölüm gibidir. Ölüm, rûh için yok olmak değil, bedenden ayrılma ve bedenın tasarrufundan kurtulmaktır.<sup>1109</sup> Bu durumda, müşâhede makâmının bidâyeti, muhabbet makâmının nihâyetidir. “O’nu görür gibi ibâdet etmek” müşâhede makâmıdır. “Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da”: murâkabe makâmıdır.<sup>1110</sup>

İbnü’l-Fârız *Tâiyye* beyitlerinde sırasıyla, âlem-i emr (158.b), âlem-i şehâdet (565.b), âlem-i gayb (567.b), âlem-i melekût (569.b) ve âlem-i ceberût (571.b)

<sup>1102</sup> Ankaravî, s. 362.

<sup>1103</sup> Vr. 236<sup>b</sup>.

<sup>1104</sup> Vr. 238<sup>b</sup>.

<sup>1105</sup> Vr. 241<sup>b</sup>.

<sup>1106</sup> Vr. 242<sup>a</sup>.

<sup>1107</sup> Vr. 242<sup>b</sup>.

<sup>1108</sup> Vr. 243<sup>a</sup>.

<sup>1109</sup> Vr. 244<sup>a-b</sup>.

<sup>1110</sup> Ankaravî, s. 374.

olmak üzere beş âlemden bahseder. İlâhî isimlerin şehâdet âlemindeki mercîi, hislerdir. Matlâi, gayb âlemindeydir. Mevzii, âlem-i melekûttur. Mevkii, âlem-i ceberûttur.<sup>1111</sup> İbnü'l-Fârîz 573. beyitte, bütün âlemlerde isimlerin zuhûrunun feyz ile vâki olduğunu ifâde eder:

وَمَنْبَعُهَا بِالْفَيْضِ فِي كُلِّ عَالَمٍ      لِفَاقَةِ نَفْسٍ بِالْإِفَاقَةِ أَثَرَتْ

“O isimlerin menbâi her âlemde feyizledir; nefsin ifâkatı (gafletten uyanması) feyizlere muhtaçtır” (573.b)

Nâblusî, “her âlem” ifâdesi ile kastedilenin, âlem-i insân, âlem-i hayvân, âlem-i nebât, âlem-i cemâd ve âlem-i hayâl gibi âlemler olduğunu ifâde eder.<sup>1112</sup>

İbnü'l-Fârîz'a göre sâlikin nihâî mertebesi cem'ü'l-cem' makâmıdır. Bu makamda âşık ve mâşuk vasıfları itibâriyle ayrı hakîkatte tek olan vâhidü'l-mutlak zâttır. Sûfî şâir, uzuvların fonksiyonlarının yer değiştirmesinden daha önce bahsetmişti, 579-588. beyitlerde tekrar bu mevzûdan bahseder.<sup>1113</sup> Her bir uzvun öteki uzvun hükmünü icrâ etmesi şu şekildedir: Gözün konuşması ve işitmesi, dilin görmesi, kulağın konuşması, elin işitmesi ve görmesi, tüm bu uzuvların koklama duyusunu da icrâ etmesi, koklama duyusunun görme, duyma, işitme gibi fonksiyonları yerine getirmesi bu ittihâd-ı hakîkî makâmında câizdir. Nitekim Hak Teâlâ'nın buyurduğu gibi إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ “Allah dilediğine işittirir.” (Fatır: 35/22)<sup>1114</sup>

### I. Tayy-ı Zamân ve Tayy-ı Mekân (589-650. Beyit)

Tayy-ı zamân, uzun bir sürede olacak işlerin kısa sürede hâsıl olması; tayy-ı mekân ise uzak bir yere birkaç adımda gitmek ve gelmektir.<sup>1115</sup> Zamânın ve mekânın dürlmesi anlamına da gelen tayy-i zamân ve tayy-i mekân kavramları, evliyânın kerâmetlerinden kabûl edilir. İbnü'l-Fârîz, peygamber ve evliyânın cem' makâmında vukû bulan bu hârikulâde hallerine dâir nazmettiği beyitlerde Hz. Nûh (602.b), Hz. Süleyman (604.b), Hz. İbrâhim (606.b), Hz. Mûsâ (608.b), Hz. Yûsuf ve Hz. Yâkûb (610.b), Hz. Îsâ (612.b), Hz. Ebû Bekir (622.b), Hz. Ömer (623.b), Hz. Osman (624.b) ve Hz. Ali (625.b)'yi ismen zikreder. Cem' makâmında rûhun bedene gâlib gelmesi sebebiyle enbiyâ ve evliyânın yaşadığı bu havârik-ı âdât ızhâr olur.

<sup>1111</sup> Vr. 245<sup>a</sup>-247<sup>b</sup>.

<sup>1112</sup> Vr. 247<sup>b</sup>.

<sup>1113</sup> Vr. 249<sup>a</sup>-251<sup>a</sup>.

<sup>1114</sup> Vr. 249<sup>b</sup>-250<sup>b</sup>.

<sup>1115</sup> *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 753.

Zîra bir gecede (mîrac yolu ile) “Kâbe kavseyn” (iki yayın ucu kadar veya daha yakın bir makamda, Necm, 53/7) olmak mûtad bir şey değildir. Ve bu, Hakk’ın fiilinden başka bir şey değildir. Ateşin (Hz. İbrâhim’i) yakmaması normal ve tabîi bir şey değildir. Ve bu, Hak fiilinden başka bir şey değildir. Hak Teâla enbiyâ ve evliyâsına kerâmetler vermiş ve kendi fiilini onlara izâfe etmiş, onların fiillerini de kendisine nisbet etmiştir. Nitekim âyette, “Sana biât edenler, sâdece Allah’a biât etmektedirler.” (Feth, 48/10), “Kim Resûle itaat ederse, hiç şüphe yok ki, Allah’a itaat etmiştir” (Nisâ, 4/79), buyurmuştur.<sup>1116</sup>

İbnü’l-Fârız, tek bir lafız (“kün” [ol!]) ile halk olan âlemin, bir lahzada varolmasına telmihte bulunarak şöyle buyurur:

فَاتَّلَوْ عُلُومَ الْعَالَمِينَ بِلَفْظَةٍ وَأَجَلَوْ عَلَى الْعَالَمِينَ بِلَحْظَةٍ

“Âlimlerin ilimlerini tek bir lafızda okur; Bir lahzada kendimde âlemler izhâr ederim.” (589.b)

Nâblusî, kavramları lafzî olarak açıkladıktan sonra, bir vakitte ve bir defada ihâta etmenin, “Muhît” olan Rab ile ancak mümkün olacağını belirtir. “Alemler” kelimesini iki âlem şeklinde okuyan Nâblusî, kasedilenin dünyâ ve âhiret âlemi olduğunu ve her şeyin “kün” lafzı ile zuhûr ettiğini ifâde eder. Hak Teâlâ’nın, إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤُتْرَ “Muhakkak biz sana kevseri verdik” (el-Kevser: 108/1) âyetindeki “kevser” kelimesini “kesret”e ircâ eder.<sup>1117</sup> Ankaravî de, buradaki ‘lafız’ ile ‘kün’ lafzının eseri olan mevcutların hakikatlerinin kasedildiğini söyler.<sup>1118</sup> Kayserî’ye göre burada şâirin, âriflerin ilimlerinin tek bir lafızda tilâvet etmesi, onları Allah’ın bir tek kelimesinden yâni herhangi bir mevcûdun hakikatinden okuması, bu okumayı ise ‘hüviyet-i ilâhiyye’ kavramı ile açıklamaktadır. Tüm ilâhî ve kevnî ilimleri bilen, ‘hüviyet-i ilâhiyye’ üzerine müştemeldir.<sup>1119</sup>

İbnü’l-Fârız, seyr u sülûk yapan sâlike enbiyâ ve evliyânın yaşadığı hârikulâde halleri anlatmadan önce her iki âlemin tek lafızla, “Ol” [كُنْ] ile, tek lahzada vücûda geldiğini ifâde eder. Nâblusî, şu âyetleri buna misal gösterir: وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ “Bizim (yaratma) işimiz, ancak bir kere göz açık kapamak gibi (ânî)dir.” (el-Kamer: 54/50) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ “Emri uyarınca göğün ve yerin ayakta durması da O’nun âyetlerindendir.” (er-Rûm: 30/25) Hak Teâla bir emirle pek çok mezâhir yaratmıştır. Vahdet, kesret ile zuhûr olmuştur.<sup>1120</sup>

<sup>1116</sup> Hücvîrî, s. 382- 383.

<sup>1117</sup> Vr. 251<sup>a-b</sup>.

<sup>1118</sup> Bkz. İsmâil Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi, Makâsıd-ı âliyye fî şerhi’t-Tâiyye*, s. 383

<sup>1119</sup> Kayserî, *Şerhu’l-Kayserî alâ Tâiyye*, (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezvedî), Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-il-miyye, 2004, s. 156.

<sup>1120</sup> Vr. 251<sup>a-b</sup>.

Tayy-ı zamâna misal olarak, bir gecede Kur'ân'ı bin kez hatmetmekten bahseden İbnü'l-Fârız, “bu bin hatim bir saatte veya daha az bir vakitte de mümkündür” demektedir:

وَفِي سَاعَةٍ أَوْ دُونَ ذَلِكَ مَنْ تَلَا  
مَجْمُوعِهِ جَمْعِي تَلَا أَلْفَ حَتْمَةٍ

“Bir saatte veya daha az bir vakitte, onu zâhir ve bâtınıyla tilâvet edip bin kere hatmeder” (598.b)

Nâblusî, bir gecede binlerce kez hatim yapan âriflerden bahsettikten sonra “şeyhimiz” dediği Abdülvehhâb eş-Şa'râvî (ö. 973/1565)<sup>1121</sup>’nin akşam ve yatsı namazı arasında iki hatim yaptığını belirtir. Şa'râvî'nin *Ahlâk*<sup>1122</sup> isimli eserinde de bu makâma dâir izahlar gördüğünü ifâde eder:<sup>1123</sup> “İnsandaki nefs-i nâtika, eğer istek ve arzusunu bırakıp atabilse rûhânî kuvveleri ve nûrânî kudreti kat kat artar. Hakk'ın kudreti ve irâdesiyle vasıflanır ve fiilini varlık zerrelerinden her bir zerreye verir.”<sup>1124</sup>

Enbiyânın mucizeleri ve evliyâdan olan enbiyâ vârislerinin kerâmetlerini anlatan İbnü'l-Fârız ilk önce Hz. Nûh tûfânından ve tûfândan kurtulanlardan bahseder:

بِذَاكَ عَلَا الطُّوفَانُ نُوحٌ وَقَدْ نَجَا  
بِهِ مَنْ نَجَا مِنْ قَوْمِهِ فِي السَّفِينَةِ

“Nûh'un tûfânı bununla (cem makâmı ile) yükseldi; Nûh'un kavminden gemide bulunanların kurtuluşu da onunlaydı” (602. b)

Nâblusî, ilk ülü'l-azm olan Nûh peygamberin cem' makâmında bulunması sebebiyle gemide bulunanların kurtuluşa erdiğini belirtir.<sup>1125</sup> Süleyman peygamberin emrine verilen rüzgâr, cin ve ins de onun vahdet-i cem' mertebesinde bulunması sebebiyledir. Süleyman peygamberin vezîri Âsaf b. Berhiyâ, Sabâ melîkesinin tahtını meşakkatsiz bir şekilde, göz açıp kapayıncaya kadar, Hz. Süleyman'a getirdi. Fahreddîn-i Râzî tefsîrinde, Süleyman peygamberin kitaptan bir ilime sâhip olduğunu ifâde eder. Nâblusî, bu tür fevkalâde hallerin Hz. Süleyman'ın sâhip olduğu mucizeler olduğunu ve cem' makâmına erişmesi

<sup>1121</sup> İbn Arabî'nin görüşlerini benimseyen eş-Şa'râvî Mısırlı bir sûfidir. “Şa'rânî veya Şa'râvî nisbesi daha kırk günlük iken gidip yerleştikleri babasının köyü, Menûfiye'ye bağlı Ebûşâ'râ'dan gelmektedir.” Bkz. Hayri Kaplan “Şa'rânî”, *DİA*, XXXVIII, s. 347; Hayri Kaplan, “Fakih Bir Sûfi Örneği Olarak Abdülvehhâb eş-Şa'rânî”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Adana 2002, s. 119-154; Tahir Uluç, “Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir Adlı Eseri”, Tasavvuf, sy. 9, Ankara 2002, s. 209-219

<sup>1122</sup> Şa'rânî, *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk*, Kâhire: Matbaatü'l-Amireti'l-Osmâniyye, 1311, I-II.

<sup>1123</sup> Vr. 253<sup>b</sup>

<sup>1124</sup> Ankaravî, s. 387.

<sup>1125</sup> Vr. 255<sup>a</sup>.

sebebiyle zuhûr ettiğini belirtir.<sup>1126</sup> Aynı şekilde ateşin Hz. İbrâhim için serin olması, Nemrud'un ateşini söndürmesi bu cem' makâmı sebebiyledir. İbnü'l-Fârız Hz. İbrâhim'in cem' mertebesine vusûlü sebebiyle zuhûr eden mucizeleri aktarır (606-607.b) Hz. Mûsânın cem' makâmına ulaşması sebebiyle türlü mucizeler hâsıl oldu. (608-609.b) Hz. Yâkûb cem makâmında bulunduğu için, Hz. Yûsuf'un gömleğini yüzüne sürmesiyle gözleri gördü. (610-611.b) Hz. İsâ'nın İsrâiloğulları için gökten bir sofrayı indirmesi, hastalara şifâ verme vermesi ve çamura üfleme ile kuş hâline dönüştürmesi, cem' makâmı sebebiyledir. (612-613.b) Peygamberlerin zâhirdeki hâdiselerinin sırrı ilâhî izinle hâsıl olur. Anlatılan mucizeler cem' makâmında bulunan enbiyâya, Hakk'ın izniyle verilmiştir.<sup>1127</sup> İbnü'l-Fârız'ın beyitlerini tenkîd edenler, Hz. Muhammed'den bahsetmediğinden dem vurarak tenkîd ederler. Sûfî şâir, bütün nebî ve resullerin ilimlerini, kâmillerin sırlarını kendinde toplayan Hz. Muhammed'in hâtemü'l-enbiyâ [لَهُمْ خَتْمًا] olduğunu ve fetret döneminden sonra geldiğini şu kelimelerle ifade eder:

وَجَاءَ بِأَسْرَارِ الْجَمِيعِ مُفِيضُهَا      عَلَيْنَا هُمْ خَتْمًا عَلَى حِينِ فَتْرَةٍ

“Fetret vaktinde bütün peygamberler için hatem olan, onların bütün sırlarını feyizlendiren bize geldi” (615.b)

Hz. Muhammed'in nübüvveti ezelen ve ebeden sâbittir. Nâblusî, “geldi” fiilinin fâilinin mutlak sûrette Hz. Muhammed'e işâret ettiğini belirttikten sonra, selefî olan (önceki) enbiyâdan sâdır olan ve Kur'ân-ı Kerim'de yer alan hârikulâde işlerin Hz. Peygamberin hikemi üzere olduğunu ifade etmektedir.<sup>1128</sup>

İbnü'l-Fârız, âlim ve ârifî şu şekilde tanımlar: “Âlimimiz, enbiyâ zümresinden bir nebî mesâbesindendir” (617.b) “Zamânımızda ‘Ahmedî’ olan ârifimiz, enbiyâ zümresinden ülü'l-azm olanlar gibidir” (618.b) Nâblusî'ye göre “âlim”, Hak Teâlâ'dan feyiz ve ilhâm yoluyla ilâhî ilimleri alan kimsedir. Ârif ise şerîat, tarikat ve hakikat ilminde muhakkık, keşf sâhibi kimsedir. Nâblusî “zamânımızda” ifâdesi ile kastedilenin bulunduğumuz zamandan âhir zamâna kadar olan vaktin kasedildiğini ifade eder.<sup>1129</sup> Âlime nazaran ârif daha üst mertebededir. İbnü'l-Fârız, nebîlerden sâdır olan mucizelerin, onlardan sonra gelen sıddîk için kerâmet olduğunu ifade eder. (619.b) Enbiyâdan sonra gelen sıddîk kimseler onların vârisleridir.<sup>1130</sup> İbnü'l-Fârız evliyâ ve vârislerin

<sup>1126</sup> Vr. 255<sup>b</sup>.

<sup>1127</sup> Vr. 255<sup>a</sup>-257<sup>a</sup>.

<sup>1128</sup> Vr. 257<sup>b</sup>.

<sup>1129</sup> Vr. 258<sup>a-b</sup>.

<sup>1130</sup> Vr. 258<sup>b</sup>.

kerâmetlerinden de bahsetmek sûretiyle seyr u sülûk netîcesinde hâsıl olan hallerin menbâına işâret etmektedir.

Hiz. Ebû Bekr (622.b), Hiz. Ömer (623.b), Hiz. Osman (624.b) ve Hiz. Ali (625.b)'nin Hiz. Muhammed sonrasında gösterdikleri kerâmetlerden bahseden İbnü'l-Fârız, Hiz. Ebû Bekr'in Müseylimetü'l-kezzab ile savaşıp birkaç askerle onu hezîmete uğratması; Hiz. Ömer'in cuma hutbesinde "Yâ Sâriye dağa dağa!" nîdâsıyla İslâm askerlerinin işitmesi ve düşmanın pususundan kurtulması da velâyet-i Hakikat-i Muhammediye'den verilen kerâmetler cümlesindendir. "Allah dilediğine işittirir." İbnü'l-Fârız, beyitte Sâriye ismini zikrederek, hâlifenin kerâmetine işâret buyururlar. Sâriye Hiz. Ömer'in nîdâsını işitiş askerlerle berâber bu gazâda dağa çıkarak, Hiz. Ömer'in bu kerâmetiyle gâlip gelirler. Nâblusî, Sâriye'nin Mısır'da vefât ettiğini ve orada medfûn bulunduğunu belirtir. Kendisinin de hicrî 1105 yılında Mısır'da bulunduğunda Hiz. Ömer'in bu kerâmetine dâir yazdığı beyitleri aktararak açıklamalarını zenginleştirir.<sup>1131</sup> Hiz. Osmân'ın Kur'ân tilâvetini, katli esnâsında dahi terketmemesi Hakk'ın kazâsına rızâ göstermesi ve Nebî'nin hisse olarak verdiği velâyet ve kerâmettendir. Nâblusî, Hiz. Muhammed'in şâiri olarak tanınan Hassân b. Sâbit<sup>1132</sup>'in Hiz. Osmân'ın vefâtı hakkında yazdığı kasîdeden aktarımda bulunarak açıklamalarını tamamlar.<sup>1133</sup> Hiz. Ali'nin ilim şehrinin kapısı olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in müşkil mânâlarını te'vîlle açıklaması, Hiz. Rasûl'ün tahsis eylediği kerâmettir.<sup>1134</sup> Serrâc, kerâmetlerin ve kıyâmete kadar gelecek olanlardan sâdir olacak bu türden şeylerin Hiz. Peygamberin ikrâmı olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu ifâde eder.<sup>1135</sup> İbnü'l-Fârız, nebîlerin harikulade hallerinden sonra, Hiz. Muhammed sonrasında vukû bulan kerâmetleri misal vermektedir. Verilen misallerden ve Serrâc'ın da ifâdesinden anlaşılan şudur ki; günümüze kadar olan ve kıyâmete kadar devâm edecek tüm kerâmetler, Hiz. Muhammed'in feyz ve ikrâmıdır.

<sup>1131</sup> Vr. 259<sup>b</sup>-260<sup>a</sup>.

<sup>1132</sup> Ebû'l-Velîd (Ebû Abdîrrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 60/680[?]) "Hz. Peygamber'i, ashâbını ve İslâm dinini müşriklerin hicivlerine karşı şiirleriyle savunduğu için "şâirü'n-nebî", Ebu'l-Hüsâm (keskin kılıç sâhibi) ve Ebu'l-Mudarrîb (iyi savaşçı) unvanlarıyla tanınmıştır; ayrıca annesine nisbetle İbnü'l-Fürey'a künyesiyle de bilinir." Bkz. Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, s. 399-402.

<sup>1133</sup> Vr. 260<sup>a-b</sup>.

<sup>1134</sup> Ankaravî, s. 396.

<sup>1135</sup> Serrâc, *Lüma'*, s. 279 [s. 378]

## 1. Hakikat-ı Muhammediye Lisânın'dan Sâlike Hitâb

Bütün mahlûkat, Hz. Muhammedin nûruyla halkedilmiştir. Enbiyâ ve evliyâyâ vârid olan hâdiseler bu nûrdandır. İbnü'l-Fârız, bu mânâyâ işâret etmek için Hakikat-i Muhammediye lisânıyla tekellüm eder:<sup>1136</sup>

وَأَهْلَ تَلَقَّى الرُّوحَ بِاسْمِي دَعَا إِلَى سَبِيلِي وَحُجُّوا الْمُلْحِدِينَ بِحُجَّتِي

“Rûhu (Cebrâil) karşılayanlar; benim isimle yoluma dâvet ettiler; mülhidlere benim delilimle gâlib oldular” (629.b)

Nâblusî, Hakikat-i Muhammediye lisânıyla hitâb eden İbnü'l-Fârız'ın bu beyitte, Cebrâil'den vahy alan bütün nebilerin, Hz. Muhammed'in niyâbetiyle tevhîd yoluna dâvette bulunduğunu ifâde eder. “İsmimle” ifâdesi ise ilâhî isimlerden “el-Hâdî” ismine işâret eder. İbnü'l-Fârız 630. beyitte, “hakikat-i Muhammediye”yi dâirenin noktasına benzettir. Bütün nebiler ve resuller hakikatleri ve mertebeleri itibâriyle, bütün hakikat ve mânâlardan önce olan hakikat-i Muhammediyeden doğmuştur. Dâirenin merkez noktasından sonra geldiğinden şüphe yoksa, bunda da şüphe yoktur.<sup>1137</sup> Hakikat-i Muhammediye lisânından tekellüm eden İbnü'l-Fârız,

وَأَيُّ وَإِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صُورَةً فَلِي فِيهِ مَعْنَى شَاهِدٍ بِأَبَوْتِي

“Sûrette Âdemoğlu olsam da, hakikatte Âdem'in babası olduğuma şahid vardır.” (631 .b)

Bu beyit ile şu hadîse telmihte bulunur: “Âdem su ile çamur arasındayken ben nebî idim”<sup>1138</sup> Nâblusî, Hz. Muhammed'in ebû'l-ervâh (ruhların babası) Hz. Âdem'in ise ebûl-ecsâd (bedenlerin babası) olduğunu belirtir.<sup>1139</sup> Sûfi şâir 629. beyitle başladığı hakikat-i Muhammediye lisânından sâlike hitâbına devam eder:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الْأَمْرَ عَنِّي خَارِجًا فَمَا سَادَ إِلَّا دَاخِلًا فِي عَبْدِي

“Dâvet işinin benim (hakikatim) dışında olduğunu zannetme! Ubûdiyetim altına dâhil olmamış kimse yoktur” (637.b)

Mârifet yolundaki sâlike hitâb ettiğini belirten Nâblusî, her şeyin hakikat-i Muhammediye ile kâim olduğunu ve ilâhî emre en yakın olan ve ondan ilk zuhûr edip yaratılanın da hakikat-i Muhammediye olduğunu belirtir. Ubûdet, ibâdet

<sup>1136</sup> Vr. 262<sup>a</sup>.

<sup>1137</sup> Vr. 262<sup>a-b</sup>.

<sup>1138</sup> Tirmizî, Menâkıb, 1.

<sup>1139</sup> Vr. 262<sup>b</sup>.

ve ubûdiyetin üstündedir ve kulluk üç derecedir: 1- İbâdet: Rabbin râzı olduğu fiilleri yapması; kul fiilde bulunur Rab rızâ gösterir. 2- Ubûdiyet: Kulun, Rabbin fiiline rızâ göstermesi; Rab fiilde bulunur, kul rızâ gösterir. 3- Ubûdet: Rabbin fiiline Rabbin rızâ göstermesidir. Kul, fenâ ile tahakkuk etmiştir.<sup>1140</sup> İbnü'l-Fârîz, ubûdiyet ve ubûdet lafızlarına 203. beyitte yer vermişti.<sup>1141</sup> Bu beyit şerhi ile tanımlamalarını tekrarlamıştır.

İbnü'l-Fârîz, ubûdetin gerçekleşmesine vurgu yaptığı bu beyitte de hakikat-i Muhammediye lisânından tekellüm etmektedir. Bu hitapta asıl vurgulanan mânâ şudur: “Ezelde ben zâtımı zâtımda nasıl müşâhede edici oldumsa, ebedde de öyle müşâhede ederim. Lâkin ezeldaki müşâhede mücerred değildir. Ebeddeki zâtî ve sıfâtîdir.”<sup>1142</sup>

629. beyitle başlayan bu lisân-ı Muhammedî mertebesi 650. beyitle sona ermektedir. İlmî, aklî, misâlî ve hissî sûretler zâhir olan hakikat-i Muhammediyenin vasıflarının hikâye edildiği beyitler, cem‘ mertebesinden buyurulmuştur. Nâblusî de bu beyitlerin îzâhında okuyucuya hakikat-i Muhammediye lisânından hitâb edildiğini, beyitlerin şerhlerinde hatırlatmaktadır.<sup>1143</sup> Bu beyitlere misal olarak:

فَلَا حَيَّ إِلَّا عَنْ حَيَاتِي حَيَاتُهُ وَطَوْعُ مُرَادِي كُلِّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ

“Her canlının hayâtı benim hayâtımdandır; Her mürîd nefs, benim murâdımı yerine getirir” (639.b)

وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِلَفْظِي مُحَدِّثٌ وَلَا نَاطِرٌ إِلَّا بِنَاطِرِ مُقْلَتِي

“Her konuşan benim sözümle söyler; her bakan benim gözümle bakar” (640.b)

وَلَا مُنْصَبٌ إِلَّا بِسَمْعِي سَامِعٌ وَلَا بَاطِشٌ إِلَّا بِأَزْلِي وَشِدَّتِي

“Her dinleyen benim dinlememle dinler; her tutan benim güç ve kuvvetimle tutar” (641.b)

وَلَا نَاطِقٌ غَيْرِي وَلَا نَاطِرٌ وَلَا سَمِيعٌ سِوَايَ مِنْ جَمِيعِ الْخَلِيقَةِ

<sup>1140</sup> Vr. 264.

<sup>1141</sup>

عُبُودِيَّةٌ حَقَّقْتُهَا بِعُبُودَةٍ

وَكُلُّ مَقَامٍ عَنْ سُلُوكٍ قَطَعْتُهُ

“Seyr u sülûkde katettiğim her bir makamda ubûdiyeti, ubûdetle tahkik ettim, gerçekleştirdim.” (203.b)

<sup>1142</sup> Ankaravî, s. 407.

<sup>1143</sup> Bkz. vr. 262<sup>a</sup>-265<sup>b</sup>.

“*Mahlûkâtın tamâmında benden başka konuşan, bakan, işiten yoktur*”  
(642.b)

Sûfî şâirin “Hakikat-i Muhammediye” lisânından konuştuğunu belirten Nâblusî, burada hayâtın ârifinde Allah’ın hayâtı olduğunu belirtir.<sup>1144</sup> Nitekim, hakâikte hayât, zâtî sıfatlardan kaynaklanmış olup sâlike verilen ilâhî bir hayâtı ifâde eder.<sup>1145</sup>

Nâblusî, Afîfüddin Tilimsânî’nin şu beyitleri ile âlemdeki bütün eşyanın hayâl ve serâb mesâbesinde latif şeylerden ibâret olduğunu ifâde eder:

معنى به لطف الكثيف فاصبحت صم الجبال هي الغصون الميس  
وحقيقة طوت البعيد فرامة نجد وليث الغاب ظبي أخنس

“*O bir mânâdır ki, kesîf onunla latifleşmiştir; Dağların sağırlığı, sallanan dallardır; Ve bir hakikat ki, uzağı dürmüş; Artık “Râme” “Necd”dir; ormanın aslamı ise ceylandır.*”<sup>1146</sup>

### İ- İzahlar ve Misaller (651-731. Beyit)

İbnü’l-Fârız, Harîrî (ö. 516/1122)’nin *Kitâb-ı Makâmât*<sup>1147</sup> isimli eserinde, Ebû Zeyd es-Serûcî adlı kahramanın yaşadığı farklı hikâyeleri misal vererek, es-Serûcî’nin muhtelif sûretlerde ve şekillerle görüldüğü halde onun gerçekte tek kişi olduğunu belirterek, sâlikin seyr u sülûkünde hâlden hâle, makamdan makâma seyrî üzerine düşünmesini ister:

تَأْمَلْ مَقَامَاتِ السَّرُوجِيِّ وَاعْتَبِرْ  
بِتَلَوِيهِ تَحْمَدُ قَبُولَ مَشُورَتِي

“*es-Serûcî’nin makâmları üzerine düşün ve onun hâlden hâle geçmesini nazar-ı itibâre al, tavsiyemi uygula ve hamd et!*” (656.b)

Nâblusî, mahlûkâtı çeşitli sûretlerde yaratıp, muhtelif şekillerde gösteren Bâri Teâlâ’nın, esmâ ve sıfatıyla tecellî ettiğini belirtir. Sâlik, muhtelif sûrette zuhûr edeni bilmek için zeki [فطن] olmalı ve nefsin tanımadığı kim olduğunu bilmelidir.<sup>1148</sup> İbnü’l-Fârız, nefsi cilâlayıp parlamasını “ayna” metaforuyla

<sup>1144</sup> Vr. 264<sup>b</sup>.

<sup>1145</sup> Kâşânî, “Elf Makâm”, *Menâzilü’s-sâirîn* tercümesi içinde, (çev. A. Tek), s. 302.

<sup>1146</sup> Vr. 109<sup>b</sup>.

<sup>1147</sup> Arap Edebiyatında bir belâgat şâheseri kabul edilen Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122-23)’nin *Makâmât* isimli eser, toplumdaki eksiklik ve çelişiklere dikkat çekmek amacıyla, Ebû Zeyd es-Serûcî adlı hayalî kahraman adına uydurulmuş maceraların râvî rolündeki Hâris b. Hemmâm’ın dilinden akıcı bir üslûpla anlatıldığı nazım-nesir karışımı bir eserdir. Bkz. Hulûsî Kılıç, “Harîrî”, *DİA*, XVI, s. 191. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Harîrî, *Makâmât*, (çev. Sabri Sevsevil), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1991.

<sup>1148</sup> Vr. 268<sup>a</sup>

açıklar ve bu aynaya bakmasını sâlikten ister. Aynada, ayna vasıtasıyla gören de görülen de aynıdır.<sup>1149</sup> İbnü'l-Fârız, varlığın tek olduğuna dâir misaller verirken *Makâmat* isimli eserin kahramânı es-Serûcî'nin hikâye edildiği farklı karakterlerin hakîkatte tek kişi olduğunu belirtir. Bunun gibi aynada yansıyanların farklı farklı olsa da hakîkatte (aynanın) tek olduğunu ifâde eder ve misaller vermeye şu şekilde devam eder: Yüksek mekânlarda yankılanan sesin sâhibinin ve yankıyı işitenin aynı olduğunu söyler. (662-663.b) Kâinata ve bütün mevcûdatta konuşanın, dinleyenin ve muhâtabın hakîkatte tek varlık olduğunu belirtilmektedir. Nitekim Bâyezid-i Bistâmî “Ben otuz yıldan beri Allah'la konuşuyorum, insanlarsa kendileriyle konuştuğumu sanıyorlar.”

Sûfî şâir, sâdık rüyâda ve yakaza hâlinde ilkâ edilen geçmiş ve geleceğe âit haberlerle şaşkınlık içinde sabaha eren tâlibe sorarak, bu haberlerin kaynağını şu şekilde açıklar:

أَتَحْسَبُ مَنْ جَارَكَ فِي سِنَةِ الْكَرَى      سَوَاكَ بِأَنْوَاعِ الْعُلُومِ الْجَلِيلَةِ

“Uyku hâlindeyken sana çeşitli yüksek bilgileri söyleyenin senden başkası olduğunu mu sanıyorsun?” (667.b)

Uyku ve yakaza hâlinde nefis, hissî meşgûliyetleri terkeder. “Hayâl kuvveti” sâyesinde de “misâl âlemi”ne dâhil olur. Vücûd mertebelerinden beşinci mertebe (yedili tasnife göre) olan misâl âlemi, Hakk'ın “Zât” ve “hakîkat”inin izâfî ve i'tibârî bir görünüşü olarak zuhûra gelmiştir. Nâblusî, bu beyit şerhinde “uyku mü'minin vahyidir” [فإن المنام وحي المؤمن] demekte ve “hayâlî sırlar ve uykuya dâir ilimlerden sana ilkâ edilir. Uykuda nefsin ilkâ edilen, Hak olan Rabbinin tecellî sûretidir. Yakaza hâlinde de bunun gibidir.”<sup>1150</sup> Nâblusî, “hayâl ve gölge varlık”<sup>1151</sup> anlayışı çerçevesinde şerhettiği bu beyitte, Hakk'ın varlıklardaki tecellisinin muhtelif sûretleri çok olsa da, tüm mevcut varlıkların “hakîkat” ve “bâtın” yönüyle “Vücûd-ı Mutlak” olduğuna işâret eder. Yâni, kâinat sûretleri birer hayâldir, fakat “hakîkat” bakımından Hak'dır.<sup>1152</sup>

İbnü'l-Fârız, aklın idrâk etmekten yoksun olduğu ilimleri ilkâ edenin de “Vücûd-ı Mutlak” olduğuna şu şekilde ifâde eder:

وَلَا تَكُ بِمَنْ طَيَّسَتْهُ دُرُوسُهُ      بِحَيْثُ اسْتَقَلَّتْ عَقْلُهُ وَاسْتَفَزَّتْ

<sup>1149</sup> Vr. 268<sup>a-b</sup>.

<sup>1150</sup> Vr. 269<sup>a</sup>.

<sup>1151</sup> “Hayâl ve gölge varlık” üzerine okunması elzem bir metin için bkz. Tahralı, Mustafa; “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9-63.

<sup>1152</sup> Mustafa Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *age*, s. 50.

مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ

فَتَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنْ

وَنَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَايِ مُدَّتِي

تَلْقَيْتُهُ مِنِّي وَعَنِّي أَخَذْتُهُ

“Derslerinin onu tereddüde düşürdükleri kimselerden olma! Öyle ki, derslerden hâsıl olan ilimler aklını azaltıp zayıflatmasın; Zîrâ naklin ötesinde bir ilim daha vardır ki, selîm akılların en son noktasının idrâkinden bile incedir. O ilmi, benden (kendi nefsimden) telakkî ettim ve benden aldım; Nefsim, benim bağışından ikrâm edici oldu.” (674-676.b)

İbnü'l-Fârız “benden telakkî ettim” demekle, kendisiyle kâim olduğu “Mutlak Varlık”ı kasdetmektir. “Nefsim, benim bağışından ikrâm edici olmuştur” ifâdesi de böyledir. Nefsin nefsi, Mutlak Varlık’tır. O, varlığı Hakk’a dayanan beşerî nefsin sûretiyle zuhûr etmiştir. Burada ne hulûl ne de ittihad söz konusudur.<sup>1153</sup> “Ledün ilmi, sâlikin “tevhîd mertebesi”nde Hakîkî Zât’tan aldığı ilimdir. Her ne kadar mevcut mazharlardan da alsa yine Hak’tan almış olur. Zîrâ bütün bu şeyler zât-ı ezelinin ilimlerinin mazharlarıdır.”<sup>1154</sup> “Tevhîd mertebesi” sûfilerce; Hakk’ın Hak için tevhîdi; Hakk’ın halk için tevhîdi ve halkın Hak için tevhîdi olmak üzere üç kısımda mütâlaa edilmiştir. İlk tevhîd; Allah’ın kendisinin bir ve eşsiz olduğunu bilmesi; ikinci tevhîd; Allah’ın bir ve eşsiz olduğunu insanlara bildirmesi ve üçüncü tevhîd, insanların Allah’ın bir ve eşsiz olduğunu dile getirmeleri şeklinde tanımlanmıştır. En mükemmel tevhîd Hakk’ın Hak için olan tevhîdidir. Bu tevhîd anlatılamaz, burada diller lâl olur. Bu tevhîde; “tevhîd-i mücerred”, “tevhîdu’l-kâim bi’l-ezel”, “tevhîd-i sırf” isimleri ile işâret edilmiş ve onu dille anlatmaya çalışanın ilhâda düşeceği ifâde edilmiştir.<sup>1155</sup>

تُ مِنْ آيِ جَمْعِي مُشْرِكًا بِي صَنَعْتِي

وَلَوْ أَنِّي وَحَّدْتُ أَخَذْتُ وَأَنْسَلَخْتُ

“Şâyet kendimi Hakk’ın Vücûdu ile tevhîd etseydim, cem’ hâlimden şirk koşan olarak uzaklaşmış olurum.” (749.b)

Nâblusî, ittihad ile kasdettiğinin “el-ittihâdü’l-hakîkî” makâmı olduğunu defâatle ifâde eder. Bu beyit ile ifâde edilen, kendi nisbî varlığını “Mutlak Varlık” ile tevhîd etme ya da birleme [وَحَّدْتُ], zâhir ehli gibi kesreti nefyederek

<sup>1153</sup> Vr. 270<sup>a</sup>-271<sup>a</sup>; Nâblusî, *el-Vücûdü’l-Hak*, s. 177-178 [çev.; s. 216].

<sup>1154</sup> Ankaravî, s. 415-416.

<sup>1155</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 455 [386-387]; Abdürrezzâk Kâşânî, *Mücem’ü’l-mustalahât ve’l-işârâtü’s-süfiyye: Letâifü’l-A’lâm fi işârâtü ehli’l-ilhâm*, (thk. Saîd Abdülfettâh), I, s. 266-267.

vahdeti isbât etmek gibidir. Kendini O'na mukâbil görmek sûretiyle, şirke düşmüş olarak cem' hâlinin alâmetlerinden soyunmuş olmaktadır.<sup>1156</sup>

İbnü'l-Fârız sâlike hitâb ederek, “eşyâya inkâr yoluyla bakmaktan ve gâfil olmaktan sakın!” (677.b) demektedir. Bütün oyun, eğlence, bâtil ve fâsid olan şeylerin bâtınında ciddiyet ve salâhın gizli olduğunu ifâde eder.<sup>1157</sup> Bu minvalde gölge oyununu misal gösterir. Perdenin arkasında gösterilen ve perdeye yansıtılan sûretler gerçekte sessiz ve hareketsizdir. Perdeye tutulan ışık vâsıtasıyla görünür olan bu cisimlerin, gerçek fâil oluşu vehmedilir. Çünkü vehmetmek, fehmetmeye [anlamaya] gâlibtir.<sup>1158</sup> Sûfî şâir gölge oyununda hikâye edilen hâdiselerden misaller verir. (683-703. b) Perdeye yansıtılanlar, kimi zaman güldürürken kimi zaman ağlatır. Ağaçlarda cıvıldaayan kuşlar, çölde yürüyen develer, denizde yüzen gemiler, denizde ve karada savaşılan askerler gibi pekçok sûreti hikâye eden İbnü'l-Fârız, muhtelif sûretleri gölge oyununda gösterenin tek kişi olduğunu beyân eder. Bu çeşitli fiiller her ne kadar sûrette perdeye yansıtılan şeylerden bilinse de, hakîkati gören bir nazarla bakıldığında bu işler, perdenin arkasındaki iledir.<sup>1159</sup> Bu, Karagöz oyununun gölge varlık anlayışında misal olarak kullanılmasıdır.<sup>1160</sup> İbn Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 317. bâbında<sup>1161</sup> “hayâlû's-sitâre” ismi ile gölge oyununa yer verir. İbnü'l-Fârız'ın perdeye aksettirilen gölge oyunundaki sûretlerin arkasındakine işâret etmesi, şehâdet âlemindeki varlıkları “Hakîkî Vücûd”un gölgesi olarak kabûl etmesi sebebiyledir. Çünkü gölge, kendi kendine var olamaz, onun müstakil bir varlığı yoktur; bir gölge sâhibine muhtaçtır.<sup>1162</sup>

Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak* isimli eserinde –eser *Tâiyye* şerhinden 19 yıl önce te'lif edilmiştir- *Tâiyye*'nin 686-688 ve 695-706. beyitlerine yer verir. Bu beyitlerdeki mânâyı şöyle izâh eder: “Gördüğüm her şey, bir tek fâilin fiilidir. Fakat bu tek fâil, mâkûl ve mahsûs sûretlerin ardından fiilini icrâ eder. Eğer bu perde izâle edilirse gerçek fâilden başka bir şey göremezsiniz. Bu sûretlerde karışıklık görmezsin ve sende de şüphe kalmaz.”<sup>1163</sup>

<sup>1156</sup> Vr. 285<sup>b</sup>-286<sup>b</sup> krş. Ankaravî, s. 442.

<sup>1157</sup> Vr. 271<sup>b</sup> krş. Ankaravî, s. 416-417.

<sup>1158</sup> Vr. 272<sup>a</sup>.

<sup>1159</sup> Bkz. vr. 272<sup>a</sup>-275<sup>a</sup>.

<sup>1160</sup> Karagöz perdesinin görünüşte bir “hayal oyunu”, hakikatte varlık âleminin gerçeğini müşâhede ve temâşâyâ bir misâl olduğuna dâir bkz. Mustafa Tahrâlı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *age*, s. 56-63; Hellmut Ritter, *Karagöz*, İstanbul, 1941. Ayrıca Karagöz oyununun geleneksel kültürdeki ifâdesi için bkz. Metin And, “Karagöz”, *DİA*, XXIV, s. 401-403.

<sup>1161</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, s. 95-100.

<sup>1162</sup> Mustafa Tahrâlı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *age*, s. 51.

<sup>1163</sup> Nâblusî, *el-Vücûdü'l-Hak*, s. 270-271 [s. 309-310].

İsmâil Hakkı Bursevi ise şöyle demektedir: “*Ve bu âlem hayâl olduğu cihetten hayâlâtı çoktur ve vücûdun atvârında telvînât-ı kesîre vardır. Bu sebepten zâhir-i vücûddan bâtın-ı vücûda intikâl edinceye dek zahmet çekilir. Nazar eyle ki, hokkabâzların ve sihirbâzların yüzünden ne vechile tahyîlât vâkı‘ olur... Ve âlemde nefsdan sihirbaz yoktur ki, enfûs ve âfâka zarara dokunmaktan hâlî değildir ve şeytân dahî onun esîridir.*”<sup>1164</sup> Yâni, “hakîkatte” hayâl olan kâinatı insana var gibi gösteren nefistir.

İbnü’l-Fârız, bunları hikâye ettikten sonra sâlike “tevhîd-i e‘fâl”den bahsederek şüpheden kurtarır:

وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتُهُ فِعْلٌ وَاحِدٌ      بِمُقَرَّرِهِ لَكِنْ يُجْجِبُ الْأَكِنَّةَ  
إِذَا مَا أَزَالَ السِّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ      وَمَنْ يَبْقَى بِالْأَشْكَالِ إِشْكَالٌ رَيْبَةٍ

“Müşâhede ettiğin her şey “Bir”in fiilidir; Fakat O, varlıkların perdesiyle gizlenir. Eğer kalkarsa bu gölge perdesi, O’ndan başkası görülmez; Artık şüphe, kuşku dağılıp gider, sûretler yok olur” (704-705.b)

Nâblusi fiillerin tek olmasını açıklarken bu fiillerin tek vakitte gerçekleştiğini belirtir. Fiilin tek olması şerikten münezze olmasıdır. Hak Teâlâ’nın buyurduğu gibi, *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ . وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* “Üzerinde (yerde ve gökte) kimler varsa hepsi fânîdir. Ancak celâl (azâmet) ve ikram sâhibi Rabbinin zâtı bâkîdir.” (er-Rahmân: 54/26-27) Hadîste belirtildiği gibi *هو الله ولا شيء معه، وهو* “Allah vardı ve O’nunla berâber hiçbir şey yoktu. Şimdi de bulunduğu hâl üzeredir.”<sup>1165</sup> Gölge oyununun sembolleri ile el-Vücûdü’l-Hakk’ı anlatan sûfî şâir, sonunda “gördüğün her şey Bir’in işi”dir demekle keşfin perdelerini açar.

İbnü’l-Fârız’ın hikâye ettiği gölge oyunundaki sûretlerin yansıtıldığı perde, tecellîlerin zâhir olduğu âlemden kinâyedir. Perdenin mevcûdiyeti şunun içindir; Zât tecellîsinin bir defâda [تَجَلَّى] olması hâlinde, tecellînin satvetinden dolayı nefisler yok olurdu. Kâinat, karanlık bir perde gibidir. İlâhî nûr ve Rabbânî tecellînin ışıltısı görününce, kâinatperdesinin ardındaki sûretler görünür hâle gelir.<sup>1166</sup> Nâblusî, aklî iltibâsın (kapalılık, anlaşılmazlık) hissî iltibâsa tâbî olduğunu, bu nedenle hakîkatin zuhûru için mâkulât ve mahsûsat olması bakımından hissin

<sup>1164</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, I, s. 23.

<sup>1165</sup> Vr. 275b. “Allah vardı ve O’nunla berâber hiçbir şey yoktu...” Bu hadîs, Aclûnî’nin *Keşfü’l-hafâ*’sında yer alır. 2011 numaralı hadîstir. Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, II, 1988, s. 130. “Şimdi de bulunduğu hâl üzeredir” ifâdesi, Hz. Ali veyâ Bâyezîd-i Bistâmî’ye nisbet edilir. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş -Şeyh-i Ekber-*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2009, s. 206-207.

<sup>1166</sup> Ankaravî, s. 425.

zâil, idrâkin âtıl olması gerektiğini ifâde eder.<sup>1167</sup> Ancak hakîkatin zûhurunun gerçekleşmesi için, sâlikin bilinçli ve dikkatli olması gerekmektedir:

وَأَلْسِنَةُ الْأَكْوَانِ إِنْ كُنْتَ وَاعِيًا      شُهُودٌ بِتَوْحِيدِي بِحَالٍ فَصِيحَةٌ

“Eğer farkında olursan, kâinat dilleri açık (fasih) bir şekilde benim tevhîdimi şühûd etmektedir” (718.b)

Nâblusî ve Ankaravî bu beyiti açıklarken şu âyete işaret etmektedir. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ onlarda bulunanların hepsi, O’nu tesbîh (tenzih) ederler. O’nu hamd ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur.” (el-İsrâ: 17/44) Bütün eşyâ O’nu tesbîh edici ve birleyicidir. Nâblusî sûfiler arasında yaygın olan bir beyiti aktararak mânâyı tamamlar:

وفي كل شيء له آية      تدل على انه واحد

“Her şeyde O’nun için bir âyet (vardır), O’nun birliğine delil olan”<sup>1168</sup>

Nâblusî, beyitin işaret ettiği husûsu işe şöyle özetler; “kâinattaki her şeyi nutk ve beyân ile değil lisân-ı hâl ile müşâhede etmek gerekir.”<sup>1169</sup>

Tâiyye beyitlerinin esâsını teşkil eden hadîs-i kudî ile gelen haberin “ittihad” için delil olduğunu belirten İbnü'l-Fârîz, “kurbu’n-nevâfil” hadîsini beyitte zikreder:

وَجَاءَ حَدِيثٌ فِي اتِّحَادِي ثَابِتٌ      رَوَاتُهُ فِي النَّقْلِ غَيْرُ ضَعِيفَةٍ

يُشِيرُ بِحُبِّ الْحَقِّ بَعْدَ تَقَرُّبٍ      إِلَيْهِ بِنَقْلِ أَوْ آدَاءِ فَرِيضَةٍ

وَمَوْضِعُ تَنْبِيهِ الْإِشَارَةِ ظَاهِرٌ      بِ”كُنْتُ لَهُ سَمْعًا” كُنُورِ الظَّهِيرَةِ

“İttihâdımın sübûtu hakkında hadîs geldi, bunun râvî zincirinde zayıflık yoktur; Bu hadîs, farzın edâsı veya nâfileler ile yakınlık (takarrub) sonrası Hakk’ın sevgisine işaret eder; “Onun işitmesi idim” ifâdesiyle işaret edilen gün ışığı gibi apaçık bellidir.” (719-721.b)

Nâblusî bu hadîs-i şerîfin râvî zincirini Buhârî’nin *Sahîh*’inden aktarır. Hadîsin sıhhatine dikkat çeker ve işaret edilen mânâyı aktarır. Buna göre Hak Teâla kulun görmesi, işitmesi, tutması, yürümesi olsa; kul O’nunla görür, onunla işitir, onunla tutar, onunla yürür. Bu da görme, duyma, tutma ve yürümenin kuldan

<sup>1167</sup> V. 276<sup>b</sup>.

<sup>1168</sup> Bu beyit, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’de Ebu’l-Utâhiyye’nin mısraî olarak aktarılır. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrût, 1999, III, s. 436 [ VIII, s. 84.]

<sup>1169</sup> V. 278<sup>a</sup>.

değil, Hak'tan sâdır olduğu mânâsına gelir. Çünkü zâhirde, Hak Teâlâ'nın fiili kula nisbet edilir.<sup>1170</sup> Nâblusî, bu mânâyı te'kid etmesi bakımından Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* sonunda tevhîde dâir aktardığı beyitlere yer verir ve konuyu tamamlar:

ما وَحَّدَ الْوَاحِدَ مِنْ وَاحِدٍ      إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جَاحِدٌ  
تَوْحِيدَ مَنْ يُنْطِقُ عَنْ نَعْتِهِ      عَارِيَةٌ أَبْطَلَهَا الْوَاحِدُ  
تَوْحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ      وَنَعْتُ مَنْ يَنْعُهُ لَاجِدٌ

“Bir’i hiç kimse birleyememiştir; Çünkü O’nu birleyen herkes gerçekte O’nu inkâr etmektedir. O’nun sıfatını dile getiren kişinin tevhîdi, Bir’in iptâl etmiş olduğu bir âriyettir. O’nun kendini tevhîdi O’nun tevhîdidir; O’nun vasfını beyân eden kişinin bu beyânı ilhaddır.”<sup>1171</sup>

### J- İnsanlık Târihinde Yer Alan Dinlerdeki “Tek Hakikat” (732-761. Beyit)

İbnü’l-Fârız, farklı dinlerde ibâdet edenlerin tapındıklarının, hakîkatte tek gerçek olan “el-Vücûdu’l-Hakk” olduğunu misallerle anlatır. Şer’î hükümlere göre Nasrânî, Mecûsî ve putperestlerin inkârı, gerekse de nefsânî taassub makbûl görülmez. “Ârif, “lâ ma’bûde illâ hû” sırrını müşâhede edince şeriat icbâi inkâr etse de onda hiçbir şeye karşı inkâr kalmaz.”<sup>1172</sup> Muhammedî şeriatın hükmüne göre Nasrânî, Mecûsi ve diğer dinlere mensûb olanlar küfr ve dalâlettedir, zemmedilir. İrfân ehli, bütün fiillerin Hak Teâlâ’dan olduğunu müşâhede ettiğinden onlar için bu, zemmedilir değildir.<sup>1173</sup> Bu kısımda yer alan beyitler, sâlikin seyr sonundaki algısına işâret eden sembollere yer vermesi bakımından dikkat çekicidir.

وَأِنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِدٍ      فَمَا بَارَ بِالْإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بَيْعَةٍ

“Mescidin mihrâbı, tenzîl (Kur’ân) ile parıldadıysa; Kilisenin heykeli, İncil ile helâk olmadı” (733. b)

İbnü’l-Fârız, İncil ve Tevrat’ın bütünüyle bâtıl olmadığını, aslî hâliyle duâ ve ibâdet edenlerin faydasını göreceğini belirtir. (733-734.b) Akabinde sâlike hitâb ederek, putperestlerin taşâ secde etmeleri, her ne kadar şeriat bakımından red ve inkâr edilse de, hakikat cihetinden taassub göstermenin ve onları inkâr etmenin mümkün olamayacağını belirtir. (735.b) Nâblusî, İbnü’l-Fârız’ın kasîdenin bu

<sup>1170</sup> Vr. 278<sup>a-b</sup>.

<sup>1171</sup> Bkz. *Menâzil*, s. 149.

<sup>1172</sup> Ankaravî, s. 436.

<sup>1173</sup> Vr. 281<sup>a-b</sup>.

son kısmında sâlike uyarıda bulunduğunu belirterek, muhtelif dinlere ibâdet edenlerin ibâdet ettiklerini taassub ile reddetmemelerini, tapınılan sûretlerin de Hakk'ın esmâ tecellilerinden olduğunu belirtir.<sup>1174</sup> Ankaravî, Muhammedî şeriatte İncil'e haksızlık etmenin câiz olmadığını, tahrîf edilmemiş İncil ile kilisenin nurlanmasının mümkün olacağını düşünür. Tevrat'ın durumu da İncil gibidir. Her ne kadar hükümleri neshedilmiş olsa da tamâmen bâtil olmamıştır. Hakk'ın kelâmı olması dolayısıyla, aslı haliyle münâcatta bulunup onunla ibâdet eden kimselere faydasının olması uzak bir ihtimal değildir.<sup>1175</sup> Çünkü dinlerin (edyânın) tamâmı tevhide dâvetten ibârettir. Nitekim İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de bu meseleyi Fass-ı Yâkûbî'de tafsîlî bir şekilde ele almaktadır.<sup>1176</sup> A. Avni Bey, dinler arasındaki ihtilâfı *Fusûs* şerhinde şöyle açıklar: Dinler, kavimlerin muhtelif isti'dâdından neş'et eder. Zîrâ her bir asırda yaşayan kavimlerin idrâk ve isti'dâdları birbirinden farklıdır. Ve her bir nebîye verilen risâlet ilmi, ümmetinin isti'dâdına göredir, ondan ne ziyâde ne de noksandır. Noksan olsa, herkese kendi hakkı verilmemiş olurdu, bu ise zulümdür. Hak Teâlâ hakîmdir ve herşeyi güzel tertîb buyurur ve herkese kendi hakkını verir.<sup>1177</sup> Buna göre sâlik, sülûkünün nihâyetinde keşfen bilir ki, dinler arasındaki ihtilaf, muhtelif sûretlerden ibârettir.

قِيَامِي بِأَحْكَامِ الْمَظَاهِرِ مُسْكِي

وَلَوْلَا حِجَابُ الْكَوْنِ قُلْتُ وَإِنَّمَا

“Şâyet kevnin perdesi olmasaydı derdim ki: zâhir olanların hükümleriyle kâim olmam, suskun olmamdır” (743.b)

Muhtelif sûretlerin hepsi hicâbdır, perdedir. Görülen, duyulan, koklanan, tadılan, dokunulan, akledilen, vehmedilen bütün isim tecellî sûretleri Hak Teâlâya perdedir. Hak Teâlâ dışında birşeyin şuurunda olmayıp nefsinde fâni oluncaya kadar, âlemin tamâmı sâlikin nazarında fâni olur. Bu hâlde bulunduğu sürece şer'î teklifler ondan sâkit olur. Bu hâl geçtiğinde, kendini kevnden ayrı ve nefsinin şuûr eder hâle dönerse şer'î teklifin hükmü de döner. Âlemleri, ilâhî mazharlar olarak müşâhede eder.<sup>1178</sup> Nâblusî'nin bu ifâdeleri fenâ hâlinde bekâ hâline geçen sâlikin hâlidir. İbnü'l-Fârîz, “zâhirin hükmüyle kâim olmam suskun olmamdır” demekle şer'î teklifin hükmüne tâbî olmak, fenâ hâlindeki sırları ızhârdan alıkoymaktadır.<sup>1179</sup>

<sup>1174</sup> Vr. 283<sup>a</sup>.

<sup>1175</sup> Ankaravî, s. 434.

<sup>1176</sup> Bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, s. 169-217.

<sup>1177</sup> A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 93.

<sup>1178</sup> Vr. 283<sup>b</sup>.

<sup>1179</sup> Ankaravî, s. 439.

İbnü'l-Fârız'ın kendini Hakikat-i Muhammedî makâmına tam bir vâris olark görmektedir:

قَبْدَرِي لَمْ يَأْفُلْ وَشَمْسِي لَمْ تَغِبْ      وَيَّي تَهْتَدِي كُلُّ الدَّرَارِي الْمُنِيرَةِ

“Dolunayım sönmez ve güneşim batmaz, her bir parlak ve ışıklı yıldız benim nûrumla yol bulur.” (757.b)

Sülûk makâmlarında seyr eden her bir sâlik onun nûru ile ancak yolunu bulabilir. Muâsırlarının, kendinden önce ve sonra gelen evliyânın nasîbini ise “benim ilim ve mârifetlerimden geriye bıraktıklarımıdır” demekle nûr-ı Muhammed ile muttasıf olduğunu ve o nûrun gâlip gelip, o makâmın sırlarının kendilerinde zuhûr ettiğini ifâde etmektedir:

وَمِنْ فَضْلٍ مَا أَسَارَتْ شُرْبُ مُعَاَصِرِي      وَمَنْ كَانَ قَبْلِي فَالْفَضَائِلُ فَضْلَتِي

“Muâsırlarımın içtikleri benden geriye kalanlardır; Benden öncekilerin faziletleri de benim lütfum, (fazlım)dır.” (761.b)

Nâblusî, içilenin ilâhî şarabın bakiyyesinde kalanlar olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Fârız'a göre yaşadığı dönemin evliyâ ve ârifleri, önceki kâmil velâyet ehli ve fazilet mertebesindeki evliyâ, enbiyâ ve rasuller ve onlardan öncekiler ve sonrakilere uzanan Muhammedî hakikat, onların kemâlâtı içindir.<sup>1180</sup> Muhammedî hakikat ve Muhammedî nûr ile ifâde edilen mânâ, “Zât'ın “taayyün-i evvel” ve “esmâ-i hüsnâ” itibâriyle olan mertebesidir.”<sup>1181</sup> Bu sebepten Hz. Muhammed: “Allâh'ın ilk yarattığı şey, benim nûrumdur”<sup>1182</sup> buyurmaktadır. İbnü'l-Fârız'ın işaret ettiği bu mertebeye “hakikat-i insâniyye”<sup>1183</sup> de denilmektedir. Cemî' evliyâ ve enbiyâ ilimlerini “velâyet-i hâssa-i Muhammediyye”den alırlar. Fusûs'un Şit Fassı'nda bu bahse yer verilmiştir. Nitekim evliyâ, enbiyânın vârisi oldukları Muhammedî hakikat sûreten değişse de mânâ yine o mânâdır, onda asla tebeddül yoktur.<sup>1184</sup>

<sup>1180</sup> Vr. 288<sup>b</sup>.

<sup>1181</sup> *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 446.

<sup>1182</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs: amma İştihare mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nas*, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, (thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed), Dimaşk 2001, c. I, s. 303.

<sup>1183</sup> Bkz. A. Avni Konuk, *Mukaddime, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 15.

<sup>1184</sup> Bkz. Konuk, *Mukaddime, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 212- 215.

Mevlânâ'nın şu beyiti, bu mânâyâ işâret etmiş görünmektedir:

“Vaktâki gül geçti ve gülşen harâb oldu, gülün kokusunu kimden buluruz?  
Gül suyundan!” (Mesnevî, I, 680 [672])<sup>1185</sup>

<sup>1185</sup> Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, s. 246.



## Sonuç

Bu çalışma, üç ana başlık etrafında şekillenmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın hayâtı, *Dîvân*'ı üzerine yapılan şerhler ve Nâblusî şerhi bağlamında seyr u sülûk. Çalışma, her ne kadar belli bir şerh üzerine yoğunlaşmış olsa da, İbnü'l-Fâriz beyitlerinde yer alan derin mânâların daha iyi kavranabilmesi için, zaman zaman diğer şârihlerden de istifâde edilmeye çalışılmıştır. Nâblusî, klasik usûle bağlı kalarak İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ını bütünüyle şerheden son müelliftir. Osmanlı kültür hayatının te'sîri altında bulunan Şam diyârında, 17. yüzyıl sonu- 18.yüzyıl başlarında yaşamış olan Nâblusî, yaşadığı dönem îtibâriyle İbn Arabî mektebinin en güçlü temsilcisidir. İbn Arabî mektebinin İbnü'l-Fâriz beyitlerini şerhetmesi Nâblusî'den çok daha öncesine uzanır. O, ilk şârih olan Fergânî'den yaklaşık dört asır sonra İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ını şerhetmiştir. Nâblusî'den iki asır sonra ise bu şerhe bağlı kalarak, Ali Salâhaddin Yiğitoğlu Türkçe olarak şerhetmiştir. Bildiğimiz bu son Türkçe şerhte, *Tâiyye* kasîdesi dışında diğer tüm kasîdelerin şerhleri yer almaktadır. *Tâiyye* kasîdesi üzerinde çalışmanın güçlüğü sebebiyle,<sup>1186</sup> *Tâiyye* dışındaki kasîdeleri şerhetmekle iktifâ eden şârihler çoğunluktadır. Diğer İbnü'l-Fâriz şârihleri arasında Nâblusî, *Dîvân*'ın tamâmını şerhetmesiyle müstesnâ bir yere sâhiptir.

Nâblusî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhinde kullandığı “vahdet-i vücûd” merkezli yaklaşım, İbnü'l-Fâriz'ın “fark”, “ittihad” ve “cem” mertebelerinde nazmettiği beyitlerle örtüşür. Bu mertebeler metinde durağan değil bilakis dinamik bir şekilde zuhur eder. Şâirin “Hakîkî Mâşuk” ile “tefrika”, “ittihad” ve “cem” mertebelerinde söylediği beyitler, hitap zamirleri üzerinden birbirinden ayırt edilebilmektedir.

<sup>1186</sup> Ankaravî *Tâiyye* kasîdesi için: “En ileri Arap belâgatçileri onun ifâde ve kerâmet beyân eden istiârelerine hayrandır... Nazarî kıyaslar ve aklî mukaddimeler onun idrak sahrâsında âtıl ve bâtıldır. Onu şerh ve beyân etmek sanki uçsuz bucaksız bir çöl gibidir; öyle ki daha işin başında iken, ileri gelen ulemânın himmet ayakları bile orada yaya kalır...” demektedir. Bkz., Ankaravî, *age*, s. 23-24.



İbnü'l-Fârız'ın kendi sülûkünü tavsîf ettiği *Tâiyye* kasîdesi şerhinde Nâblusî, sûfî şâirin beyitlerini çoğu kez yine şiirlerle açıklama yoluna gitmiştir. Bâyezid-i Bistâmî, Bûsîrî, Afîfüddîn-i Tilimsânî, İbn Arabî gibi sûfî şâirlerin beyitlerinin yanı sıra kendi *Dîvân*'ından da mısralar naklederek şerhettiği bu kasîde, mânâ kapılarının aralandığı, okuyucunun istîdâdı miktârınca nasiplendiği bir metin hâline dönüşmektedir. Bununla birlikte, tasavvufî hâl ve makâmata dâir yapmış olduğu kısa açıklamalar, İbnü'l-Fârız'ın seyr u sülûkünün tespiti açısından ayrıca önem arz etmektedir. Nâblusî, *Tâiyye* şerhinde seyr u sülûkü “dört sefer” olarak anlatır.<sup>1187</sup>

- a- Halktan (nefsten) Hakk'a; “fark” makâmı, (Seyr-i ilallah ve seyr-i fillah)
- b- Hak'tan Hakk'a; “cem” makâmı (Seyr-i maallah)
- c- Hak'tan halka; ikinci fark makâmı (Seyr-i anillah)
- d- Halktan halka; cem'ü'l-cem' makâmı (Seyr-i anillah nihâyeti)

Nâblusî'nin bu dört sefer tasnifinde, sûfiler arasında umûmiyetle kabul gören dört seferin ilk ikisi birlikte; son sefer olan seyr-i anillah mertebesini ise iki kısım hâlinde ele alınmıştır. Nâblusî, hem bu mertebeleri hem de genel anlamda meseleyi âyet ve hadislerle îzâh etmektedir. İbnü'l-Fârız'ın beyitlerinde de âyet ve hadislerden bâzı kelimelerin iktibas edilerek nazmedildiği sıkça görülür. Misal olarak *Fâiyye* (fe kâfiyelidir) kasîdesinde İbnü'l Fârız, “زَدْنِي فِيكَ تَحِيرًا” (Sendeki hayretimi arttır) hadîsi şerifini şu şekilde nazmeder: “زَدْنِي بِفِرْطِ الْحَبِّ فِيكَ” (Sevginin taşmasıyla sendeki hayretimi arttır). İbnü'l-Fârız'ın bu şekilde ifâde ettiği pek çok âyet ve hadîsi aktarmak mümkündür. Âyet ve hadislerin şiirsel bir formda yeniden vücûd bulması, başlı başına müstakil bir çalışmaya konu olabilecek niteliktedir.

İbnü'l-Fârız, aşk ve muhabbet tarîki üzeredir. Aşk ve muhabbet yolu “az bilinen yol” şeklinde de nitelendirilir. Bu yol, belli bir usûl ve tertîbe bağlı seyr u sülûkdan farklıdır. Nâblusî, sık sık aşk ve muhabbet tarîki üzere olduğunu vurguladığı İbnü'l-Fârız'ın ifâdelerindeki yüksek mânâların anlaşılmasında okuyucu için bir kapı aralamaktadır. Okuyucunun isti'dâdı miktarında, mânâ kapıları ya tamâmen açılmakta ya da kapanmaktadır.

Nâblusî'nin *Tâiyye* beyitlerinde yer alan tasavvufî hâl ve makâmata dâir açıklamaları, İbnü'l-Fârız'ın seyr u sülûk mertebeleri hakkındaki düşüncelerini anlamamız açısından önemli bir imkân sunmaktadır. Nâblusî öncesi şâirlerin tanım ve açıklamalarıyla yapılacak geniş kapsamlı bir mukayese, bu tespitleri pekiştirmekle kalmayıp tarih boyunca değişen yorum farklılıklarını takip

<sup>1187</sup> Zâhiriyye, vr. 139<sup>a</sup>.

edebilmemize ve tasavvufî anlayışın dönüşümüne dâir önemli ipuçları elde etmemize yardımcı olacaktır.

İbnü'l-Fârız, tasavvuf araştırmalarında henüz yeterince tedkîk edilmemiş; bu sebeble de te'sir sahâsı tam olarak tesbît edilememiş bir sûfidir. İlâhî aşk tarîkî üzere olanlar, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini formüle edilirken kullanılan “*merâtibu'l-vücûd*”, “*hazerât-i hamse*”, “*a'yân-ı sâbite*” gibi terimler yerine, İbnü'l-Fârız'ın beyitlerinde yer verdiği hattâ müstakil olarak bir kasîdesine (Hamriyye Kasîdesi) isim olan “ezeli şarap” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. “Vahdet-i vücûd” ve “ezeli şarap”, ancak tadılarak ve tecrübe edilerek bilinemebilecek hakikatler için kullanılan ifâdelerdir. Kendi meşrebine yakın bulduğu ifâde tarzını tercih eden bir sûfî metin için, “İbn Arabî veya İbnü'l-Fârız te'sîri bulunmaktadır” denilebilir. Misal olarak, İbn Acîbe'nin *Bahru'l-Medîd* isimli işâri tefsirinde İbnü'l-Fârız te'sirlerinin görüldüğü ileri sürülmüştür.<sup>1188</sup> İbnü'l-Fârız'ın, İbn Arabî ile muasır oluşu da dikkate alındığında, beyitlerinin etki ettiği literatürün tesbiti, ancak bu sahada yapılacak kapsamlı çalışmalarla ortaya konulabilecektir.

Sonuç olarak, İbnü'l-Fârız'ın şiiri, sâdece tasavvufî sembollerin incelikli bir estetiğe bürünmüş hâli değil; aynı zamanda kendi döneminden itibaren asırlar boyunca süren bir yorum geleneğini besleyen, aşk merkezli derin bir irfân damarının şiirsel hâfızasıdır. Onun beyitleri, anlaşılmayı bekleyen değil, ancak yaşandıkça açılan bir mânâ evrenine işâret etmektedir.

<sup>1188</sup> Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*-, İnsan Yayınları 2011, s. 427. Eserin muhtevâsı hakkında bilgi veren, eseri tanıtıcı bir yazı için bkz. Ramazan Emektar, “Mahmut Ay, Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-”, İnsan Yayınları 2011, 548 sayfa”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 25, 210-222.

**Nâblusî'nin Tâiyye Şerhinde Kullandığı Terimler Sözlüğü:**

**Ahadiyet:** Hakk'ın varlığının birliğidir. Ahadiyet, vâhidiyetden daha üstündür (mükemmeldir). Çünkü, vâhidiyet ikiliğin ademi iken; ahadiyet ikiliğin ve onun imkânın da ademidir. [احدية أي وحدة الوجود الحق فان الاحدية اخص من الواحدية لان] (491. beyit şerhi)

**Âlem-i terkîb:** Cisimler âlemi (643. beyit şerhi)

**Ârif:** Keşf ve basîret sâhibi; şeriat, tarikat ve hakikat ilminde muhakkık. (618. beyit şerhi)

**Âriflerin şarâbı:** Bâkî olan ilâhî tecellîlerin ayân olmasıdır. (2. beyit şerhi)

**Aslî vatan:** Hazreti ilm-i ilâhî (556. beyit şerhi)

**Bahr (Deniz):** Envâ-ı ulûm (çeşitli ilimler) üzere müstemil olan, Hakikat-i Muhammediye'ye işâret eder. (288. beyit şerhi)

**Bayram (عيد):** Cem' günü. (355. beyit şerhi)

**Bedir:** Ayda güneş ışığının görünmesi gibi, el-Vücûdü'l-Hakîkî nûrûnun onda zuhûr ettiği herşeyden kinâyedir. (757. beyit şerhi)

**Beytû'l-Haram (Kâbe):** Ârîfin kalbinden kinâyedir. (358. beyit şerhi)

**Cem' makâmı:** 1. Gerçek fâil ve fiiller dışında hiçbir şeyin bulunmadığı makâm. [مقام الجمع ليس فيه الا فاعل حقيقى وافعال] (663. beyit şerhi) 2. Rûhânî bir makamdır. Onda bütün nefsanî makâmlar ve gayriyet vehimleri yok olur. [فان مقام] (311. beyit şerhi)

**Cem'ü vahdetî (جَمْعٌ وَحْدَتِي) (478.b):** “Cemü'l-cem” demektir. Kesrette vahdeti müşâhede etme hâlidir. Halk ve Hakk'ın birlikte şühûdudur. (478. beyit şerhi)

**Cemâl:** 1. Allah'ın vechi. (1. beyit şerhi) 2. İlâhî Cemâl'in Zâtıdır. Bu da kevnî, hissî ve aklî sûretlerden mücerred, kâinat sûretlerine tecellî ile zâhir olan el-Vücûdü'l-Hakku'l-Hakîkî'den kinâyedir. (58. beyit şerhi)

**el-Cevâmîü'l-erba' (الجوامع الاربع):** Arş, kürsü, gökyüzü (semâ) ve yeryüzü (arz). (490. beyit şerhi)

**Defil:** Hakîkî mürşid-i kâmil, vâris. (14. beyit ve şerhi)

**Dolunay [بدر]:** Dolunay, el-Vücûdü'l-Hakîkî'nin nûrunda zâhir olan her şeyden kinâyedir. Bu, güneşin ışığının bedirde (dolunayda) görünmesi gibidir. (758. beyit şerhi)

**Dört Sefer:** Sâlikin dört seferi bulunur: 1. Halktan (nefsinden) Hakk'a (Rabbine), “fenâ” ile; 2. Hak'tan (Rabbinden) Hakk'a (Rabbine), “tahakkuk”

ile; 3. Hak'tan (Rabbinden) halka (nefsine), ilâhî esmâ ve Rabbânî sıfât mertebesinde “tenezzül” ile; 4. Halktan (nefsinden) halka (nefsine) seferi ise “nüüzül” ile. (209. beyit şerhi) (327-330. beyit şerhleri)

**el-Ebed:** Kadîm olan ilm-i ilâhî'ye; esmâ ve sıfâtın kesretine işâret eder. (397. beyit şerhi)

**Elest Ahdi:** Dostluk ve muhabbet ahdi. Hem O'ndan başkasına kulluk etmeme, hem de sâdece O'nu sevmenin ahdi. (20. beyit şerhi).

**el-Farku's-sânî:** 1. Nihâyetten bidâyete rücû. (327. beyit şerhi) 2. Nefsten nefse olan dördüncü seferdir. (328. beyit şerhi)

**Fark Makâmı:** Kulun, cümle ekvân ile birlikte zâhir olması ve Rabbine ibâdet etmesi. [مقام الفرق الذي يظهر العبد مع جملة الأكوان ويعبد فيه الرب] (397. beyit şerhi)

**Fark:** Cem'in zıddıdır. el-Vücûdü'l-Hak ile berâber halkın (yaratılanın), mevcûd olduğunun müşâhededir. (651. beyit şerhi)

**Farku's-sânî makâmı:** 1. Mahv hâminden sonraki sah v hâli. (122. beyit şerhi). 2. Cem'den sonraki fark. Sekrden sonraki sah v. [مقام فرق الثاني وهو الفرق بعد [والصحو بعد السكر الجمع] (478. beyit şerhi)

**Feleklerin Yıldızları [وَأَنْجُمُ أَفْلَاكِي]:** Sâdık mürîd, ârif ve vâsılların tarîk ve makâmlarda sülûk etmelerinden kinâyedir. Onlardan her biri îmân ve İslâm ehlinin irşâdı için felek makâmında yüzen birer yıldız gibidir. [وانجم افلاكي كناية عن السالكين في طريقي ومقاماتي من المريدين الصادقين والعارفين والواصلين فان كل واحد منهم كانه نجم] (758. beyit şerhi)

**Fetâ:** 1. Fütüvvetle vasıflanan meşâyih-ı ârifinden kinâye, Muhammedî ahlâk sâhibi. (4. beyit şerhi) 2. ez-Zâtü'l-ilâhî makâmı için Muhammedî vâris. (290. beyit şerhi)

**Gâfillerin şarâbı:** Fânî hâdislerin ayân olmasıdır. (2. beyit şerhi)

**Gaybet:** İlâhî aşkın şarâbıyla sarhoş olmak. (2. beyit şerhinde)

**Gecenin Karanlığı [وسواد الليل]:** Nefs ve cisim olarak insanın neş'et etmesinden kinâyedir (521. beyit şerhi)

**Gözümün Eli (راحة مقلتي):** Yanaktan kinâyedir. ( 1. beyit)

**Hadek (حقق):** Gözün siyah kısmı (gözbebeği) yâni, Mâşûk'un gözünün siyahlığı. Hakk'ın nûrunun arkasında olduğu, kâinatın karanlıklarından kinâyedir. (Görmenin aydınlığı nasıl ki gözün en siyah kısmı olan gözbebeğinin ardında ise, kâinattaki zulumâtın ardında da Hakk'ın nûru bulunmaktadır.) [وحدائق أراد أحداق المحبوبة يعني عيونها السود كناية عن ظلمات الكائنات فإن النور الحق من ورايها] (3. beyit şerhi)

**Hâlis şarâb:** Zât Tecellîsi.

**Hân:** Îlâhî zikir meclisinden kinâye. (٤. beyit şerhi)

**Hevâ:** Akıl ehlinin bilmediği ahvâlin onlardan gizlenmesi, şühûd ve mârifet mânâlarının gerekli olması ve vücûdun hakikatleriyle tahakkuk etmesi bakımından, Hakîkî Îlâhî Muhabbet. [الهوى أي المحبة الإلهية الحقيقية بحيث تحققت بحقايق] (٤. beyit şerhi)

**Hüsn:** Zât Cemâlinin eseridir. [حسن. وهو اثر الجمال الذاتي] (1; 240; ١٥٢ beyit şerhi)

**Îlâhî Velâyetin Rüzgârı [ريح الولاية الالهية]:** Rabbânî muhabbettir. Sâlikin zâhiri ve bâtını üzere Hak Teâlâ'nın istîlâsının sâlik için zâhir olması. [ريح الولاية] (187. beyit şerhi)

**İlk Sahv gibi [كأول صحو]:** Sülûk öncesinde olmaktır. Onda, halk ile tahakkuk ve Hak'tan i'râzın kemâli bulunur. Bu, söylenilen şu söz gibidir: "Nihâyet, bidâyete rücûdur." [وقوله كأول صحو وهذا الصحو الذي يكون قبل السلوك فان فيه كمال الاعراض] (481. beyit şerhi)

**Îman makâmı:** Tasdik (559. beyitte yer alan ibâre, şerhte tasdik olarak açıklanmıştır.)

**İslâm makâmı:** Teslîmiyet (557. beyitte yer alan ibâre, şerhte teslîmiyet olarak açıklanmıştır.)

**el-İttihâdü'l-hakîkî makâmı:** 1. Vâsılların makâmıdır. (488. beyit şerhi) 2. Ubûdiyet makâmı (496. beyit şerhi).

**el-İttihâdü'l-hakîkî:** Rabbânî dileme, ilâhî irâde dışında bir dileme ve irâdenin olmamasıdır. [معنى الاتحاد الحقيقي انه لا ارادة له ولا مشيئة غير الارادة الالهية] (454. beyit şerhi)

**Kâbetü'l-his:** Bedenin tavâf ettiği bilinen Kâbe. Makâmı: İbrâhim makâmıdır. (Makâm-ı İbrâhim) (152. beyit şerhi)

**Kâbetü'n-nefs:** Esmâ ve sıfât hazreti. Dört rûknü bulunur: Hayat ile diri (Hayy), İlim ile âlim, İrâde ile mürîd, Kudret ile kâdir. Makâmı; İslâm makâmıdır. (152. beyit şerhi)

**Kâbetü'z-Zât:** Zâtın dört rûknüdür: Tecellî, istitâr, mahv ve isbât. Makâm; el-Vücûdü'l-Hakk'ın şühûdunun devamlı olmasıdır. (152. beyit şerhi)

**Kadir Gecesi:** Hak tecellîsinin zuhûr ettiği bütün geceler. (371. beyit şerhi)

**Ke's:** Her şeydeki Hakk'ın vechi. [أن كاسه وجه الحق في كل شيء] (٣. beyit şerhi)

**Kemâl:** Cemâl ve celâlin birleşmesi [والكمال هو الجمع بين الجلال والجمال] ( 71. beyit şerhi)

**Lâhî (لاهی):** Muhabbette kinayan [يلوم], kıskanan [يغار]. (390 ve 391. beyit şerhi)

**Mahbûbe:** Hazret-i Rabbâniye'den kinâye. (9. beyit şerhi)

**Mahv:** 1. İsbâtın zıddı. (7 . beyit şerhi) 2. Mahv gizlenme (istitâr); isbât ise tecellîdir. يمحو الله ما يشاء ويثبت "Allah dilediğini siler (mahv) dilediğini de sâbit (isbat) bırakır" (el-Ra'd, 13: 39) 3. Vücûdu'l-Hak'da fenâ ve istiğrâk. (214. beyit şerhi) 4. İlâhî fiillerde fenâ hâli. (482. beyit şerhi)

**Makâm-ı Ednâ:** Kâbe kavseynden sonra "ev ednâ" makâmı gelir. Küllî cem' (el-cem'ü'l-küllî) makâmıdır. (330. beyit şerhi) "Ev ednâ" makâmı, Muhammedî cem' makâmıdır. [قاب قوسين او ادنى فان مقام او ادنى هو مقام الجمع المحمدى] (751.beyit şerhi)

**Makâmü'l-ubûde:** Makâmü'l-ittihâdi'l-hakîkî ( 496. beyit şerhi )

**Makâmü'l-murâd:**

**Mebde':** el-Vücûdu'l-Hakk'a ve el-Vahdetü'z-Zâtiyye'ye işâret eder. (397. beyit şerhi)

**Mişkâtü Zâtî [مِشْكَاةُ ذَاتِي]:** (İbnü'l-Fâriz'ın) Sırrına rûhânî, kalbine nûrânî bir şekilde müştemil olan bâtınından kinâyedir. [كناية عن باطنه المشتمل على قلبه النوراني] (752. beyit şerhi)

**Muhabbet:** İlâhî Hakikat (Ârifin kalbine inen Rabbânî tecellîlerin mertebeleridir)

**Mücâhede:** Şer'î riyâzet. Tâatleri yerine getirme ve men' edilen şeyleri terk etmede nefsin ta'lîmi. (236. beyit şerhi)

**Münâdeme:** Konuşmak ve sohbet etmek. (20. beyit şerhi)

**Rakîb:** Muhib ve mahbûb arasındaki bağlantıyı kuran ve ikisi arasındaki halveti bozan. Rakîb ile halvet olmaz. [يتوسط بين المحب والمحبوب ويفسد الخلوة بينهما فلا] (6. beyit şerhi) "Benim için benden başka rakîp yoktur." [لا رقيب لي إلا مني] (367. beyit şerhi)

**Recâ:** Ye'sin zıddı. Mahdûd emel. (377. beyit şerhi)

**Saak ( Saak-ı Mûsâ):** Tecellî-i ilâhiyenin şiddetini görüp bunu taşıyamama ve gaybet hâli yaşamak. (10. beyit şerhi)

**Sahv:** 1. Mutlak gaybın sekrinden ifâkat bulma.[إفاقتي من سكر الغيب المطلق] (5. beyit şerhi) 2. İstiğrak hâlinin zevâlî demektir. (214. beyit şerhi)

**es-Sahvü'l-mîsâkî:** Âlem-i zerr (elest bezmi)de alınan Rubûbiyyet ahdini ifâde eder. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitâbına, “Belâ (evet)” dediler. Onlar, esmâ ve sıfâtâ âit sahv ile sahât [صحة] (sahv hâlinde olma) iken “belâ” demediler. (Rabbin hitâbından) sonra “es-sekrü'z-zâtî” ile sekr oldular (sarhoş oldular). (İlâhî hitâp ile sekrân olanlar, “belâ” dediklerinde sahv hâlinde değillerdi.) [الصحو الميثاقي في عهد الربوبية المأخوذ على الذر في قوله تعالى «أ لست بربكم قالوا» (5). [بلى» فإنهم ما قالوا بلى الا وهم صحاة بالصحو الأسماي الصفاتي ثم سكروا بعده بالسکر الذاتى beyit şerhi)

**es-Sekrû'z-zâtî:** es-Sahvü'l-mîsâkîden sonraki sarhoşluk (sekr). İlâhî esmâ ve Rabbânî sıfât hazerâtında ilim sıfatının sereyânı ileidir. [السکر الذاتى بـسريان صفة] (5. beyit şerhi)

**Sâkî:** Hak Teâla'dır. وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا “Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.” (el-İnsan: 76/21) âyeti buna işâret etmektedir. ( 1. beyit şerhi)

**Salâtu'l-cesed:** Bedenin salâtı, rükû ve secde ileidir. [فصلاة الجسد ذات الركوع والسجود] (152. beyit şerhi)

**Salâtu'n-nefs:** Nesfin salâtı, mevt-i ihtiyârî ileidir. [وصلاة النفس بالموت الاختيارى] (152. beyit şerhi)

**Salâtu'r-rûh:** Müşâdedede fenâ ileidir. [وصلاة الروح بالفنا في المشاهدة] (152. beyit şerhi)

**Secdetü'l-cesed:** Bilinen namaz secdesidir. (153. beyit şerhi)

**Secdetü'n-nefs:** Esmâ ve sıfât hazreti kapsamına girmektir. [وسجدة النفس] [اندراجها في حضرة الاسماء والصفات] (153. beyit şerhi)

**Secdetü'r-ruh:** Allah'ın emrine girmektir. Bu da şu âyet gibidir: “Sana rûhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir ve size ancak çok az bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ: 17/85) [وسجدة الروح اندراجها في أمر الله كما قال تعالى ويسئلونك من] (153. beyit şerhi)

**Sekr:** Hakîkî Mâşûkun müşâhededesindeki gaybet hâli. (20. beyit şerhi)

**Semâ':** İşıtilen zikir. [الذكر المسموع] (407. beyit şerhi)

**Sübût:** Nefyin zıddı. (7.;115.; 304.; 548. beyit şerhi) Ayrıca bkz. “Mahv”.

**Sülûk:** Rabbin talep edilmesinde nefsin mücâhededesi. [السلوك وهو مجاهدة النفس] (276. beyit şerhi)

**Şarab:** İlâhî mânâlardan kinâyedir. (423. beyit şerhi)

**Tams [الطمس]:** İlâhî fillerde beşerî vasıfların izâle edilmesidir. (482. beyit şerhi)

**Tuvâ Vâdisi:** Esmâ ve sıfatların bulunduğu vâdiden kinâyedir. Hz. Mûsâ'ya "nâlinlerini çıkar mukaddes vâdi olmaTuvâ'dasın" âyetine işâret etmektedir. (754. beyit şerhi)

**Vâşî:** 1. Nemmâm (dedikoducu), muhib ve mahbub arasında fesad çıkarmak için çaba harcayan, lâf taşıyan. (52. ve 390. beyit şerhi) 2. Rablerinin ve nefislerinin mârifetinden gâfîl rûsûm ulemâsından, ilmiyle amel eden muhlis âlim. فالواشي هو العالم المخلص العامل بعلمه من علماء الرسوم الغافلين عن معرفة نفوسهم ومعرفة [ربهم] (391. beyit şerhi)

**Velâyet Rûzgârı (ريح الولا):** Allah'a yakınlık mânâsındadır. İlâhî velâyet rûzgârının şiddetlenme vakti ise, Rabbânî muhabbettir. Tahayyül edilen mânâlar üzerinde zihnin kuşatıcı olması gibi, sâlikin zâhirinde ve bâtınında Hak Teâlâ'nın sâliki kuşatıcı olduğunun görünmesidir. [ريح الولا بمعنى القرب الى الله تعالى والمعنى متى اشتدت ريح الولاية الالهية وهي المحبة الربانية بان ظهر للسالك استيلاء الحق تعالى على ظاهره وباطنه] (187.beyit şerhi)

**Vicdân:** Nefsin fenâ ile tahakkukundan kinâyedir. (722. beyit şerhi)

**Vücûdü'l-vâhidü'l-Hak:** Tek Gerçek Varlık.

**Yağmur (غيوث):** İlâhî ilimlerin, Hazreti Gayb'dan kalplere inmesi. (564. beyit şerhi)

**Yakaza:** Uykunun öncesi (672. beyit şerhi)

**Yakîn:** Tahakkuk. (523. beyit şerhi)

**Yevme lâ yevm (يَوْمَ لَا يَوْمَ):** Zamânın zuhûru, âlem-i eflâk (feleklerin âlemi) ve onun hareketinden önce ruhların onda yaratıldığı vakit. [الوقت الذي خلقت فيه] [الأرواح قبل ظهور عالم الأفلاك وحركاتها وقبل ظهور الزمان وهو اليوم الدائم من الأزل إلى الأبد] (156.beyit şerhi)

**Zikr (الذكر):** Kur'ân (317. beyit şerhi)





## Bibliyografya

- Abdel-Maksoud, Belal, “İbnü'l-Fârız ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i hamriyye Şerhi”, İÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2000.
- Abdülaziz Muhammed, *el-Fütüvve fî'l-meşhûmî'l-İslâmî –Dirâse fî ahlâki'l-İslâmiyye–*, İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: am-me'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-Nâs*, I-II, Beyrut, 1351.
- Açikel, Yusuf, “Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 5, s. 173-200.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, VII, Berlin, 1895.
- Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, 4. bs., IV, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966.
- Akay, Mehmet, “İbrâhim Gülşenî'nin Dîvânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük”, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 1996.
- Akgündüz, Ahmet, “Ömer b. İshak Gaznevî”, *DİA*, XIII, s. 487.
- Akkach, Samer, *Intimate Invocations: Al-Ghazz's Biography of 'Abd Al-Ghan Al-Nâbulus (1641-1731)*, Leiden: Boston Brill, 2012.
- Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddin Uşşâkî (Salâhi)'nin Hayâtı ve Eserleri*, Ankara, 1998.
- Aladdin, Bakri, “Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine, PhD dissertation”, (Direction: P. Thillet), Paris: Universite de Paris I, 2 vols.
- \_\_\_\_\_, “el-Masrad an nakdî bi-esmâ müellefât eş-Şeyh 'Abdülğanî en-Nâblusî”, *Mecelletü Mecmâ el-Lugâ Arabiyye bi-Dımaşk*, 59, Dımaşk, 1984, sayı I, s. 97-115 ve sayı II, s. 334-388.
- \_\_\_\_\_, *Bir Çağın Öncüsü Abdülğanî Nâblusî Hayâtı ve Fikirleri*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İnsan yayınları, 1995.



- Algar, Hamid, "The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica*, No. 44 (1976), s. 123-152.
- \_\_\_\_\_, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, XXII, s. 194-199.
- Ali Paşa, Mübârek, *el-Hutatü't-tevfikıyyetü'l-cedîde li-Mısri'l-Kâhire*, V, Kâhire: el-Matbaatü'l kübrâ el-Emîriyye Bûlâk, h. 1305.
- Alkan, Ercan, "Letâifu'l-i'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ. SBE, 2002.
- Alkış, Abdürrahim; "Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsî'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli", (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2008.
- Allen, Roger, *The Arabic literary heritage: the development of its genres and criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî", *DİA*, XXI, s. 246.
- Ambrosio, Alberto F. - Th. Zarcone, "Samâ' and Sufi Dance: A Selected Bibliography", *Journal of the History of Sufism*, sy. 4, Paris 2003-2004, s. 199-208.
- Ankaravî, İsmâîl Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: Makâsıd-ı Âliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, (Haz. Mehmet Demirci), İstanbul: Vefâ yay., 2007.
- \_\_\_\_\_, İsmâîl Rusûhî, *Minhacü'l-fukara: Mevlevî Âdâb ve Erkâmı Tasavvuf Istılahları*, (yay. haz. Sâfi Arpaguş), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, (çev. Tâhîrî'l-Mevlevî; yay. haz. Y. Şafak, İ. Kunt), Konya: Tekin, 2005.
- Arberry, A. J., *The Poem of the Way*, London: Emery Walker Limited, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Fihrist el- Mahtûtât el-Arabiyye fî mektebeti Chester Beatty ( Dublin-İrlanda)*, II, (terc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Chester Beatty Library A Handlist of The Arabic Manuscripts*, Volume I, MSS. 3001 to 3250, London, 1955.
- Arıcı, Resul, "Salâhî'nin Tasavvufî Şiir Şerhleri", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2006.
- Arpaguş, Sâfi, "Mevlânâ'nın Eserlerinde Semâ' İmgesi", *Keşkül*, 2006, s. 26-33.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi: Hayâtı Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, İstanbul 1992.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi –el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti kâmusi'l-muhît-I-III*, Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Târihi Literatürü*, İstanbul: İz, 2006.
- Aştîyânî, Seyyid Celâleddin, *Şerhu Risâle-i Kayserî, Resâil-i Kayserî* içinde (haz. Seyyid Celâleddin Aştîyânî), Müesses-e-i Yejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1381.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh, "Ezher", *DİA*, XII, s. 63.

- Ataullah, Reşid Yûsuf, *Târihü'l-âdâbi'l-Arabiyye*, (tahkik: Ali Necîb Atâvî), I, Beyrût: Müessesetu İzzeddin, 1985.
- Atay, Hüseyin, “İlmî bir tenkit örneği olarak İbn Kemâlpaşa’nın Muhyiddin b. Arabi hakkındaki fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara 1989, s. 263-277.
- Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, VIII, s. 120-121.
- \_\_\_\_\_, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1970.
- Âtîf Cevdet Nasr, *Şi'r Ömer b. El-Fârız: Dirâse fî fenni'ş-şi'ri's-sûfî*, Beyrût: Dâru'l-Endelüs, tsz.
- Atsız, Hüseyin Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, 1966.
- Attâr, Ferîdüddin, *Mantukü't-tayr*, (çev. Sedat Baran), İstanbul: Lâcivert yay., 2013.
- Aydemir, Yaşar, “Bursalı İsmâil Hakkı’nın Eserlerinden Hareketle Şiir Görüşü ve Şiir Yazma Şekli”, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/3, Summer 2007, s. 106-121.
- Aynî, Mehmet Ali, *Türk Azizleri, İsmâil Hakkı Bursalı ve Rûhü'l-Beyân Müellifi*, Marifet Basımevi, İstanbul 1944 [*Ismail Hakki: philosophe mystique, 1653-1725*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933.]
- Ayverdi, İlhan; *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, Kubbealtı Neşriyât, İstanbul 2005.
- Baklı, Rûzbihân, *Meşrebü'l-ervâh* (thk. Nazif Muharrem Hoca), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.
- Bankır, Mâlik, “Te’lif ve Tercüme Bir Eser: Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (Prof.Dr. Şinâsi Tekin Özel Sayısı), sayı 27, Erzurum, 2005.
- el-Basrî, Âmir bin Âmir, *Tâiyye*, (Şerh ve Ta’lik: Şeyh Abdül’kâdir el-Mağribî), Dimaşk: el-Ma’hedü'l-Fransî bi-Dimaşk, 1948.
- Başaran, Orhan, “İdrîs-i Bitlisî’nin Heşt Bihişt’inin Hâtıme’si (Metin-İnceleme-Çeviri)”, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2000
- \_\_\_\_\_, “İdrîs-i Bitlisî’nin Şerh-i Kasîde-i Hamriyye’si ve İki Yazma Nüshası”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, IV, sayı: 12, 2004, s. 7-15.
- \_\_\_\_\_, “İdrîs-i Bitlisî Hakkında Bâzı Yeni Bilgiler”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 14, (2002), İstanbul, s. 201-208.
- Bayrakdar, Mehmet, *Bitlisli İdris*, Ankara, 1991.
- Baytar, Y. Serâceddin, “İbnu’l-Fârid Hayâtı ve *Dîvânı*”, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, SBE, 2008.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Râbiatü'l-Adeviyye: şehîdetü'l-ışki'l-ilâhiyye*, 2. bs., Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1962.

- Bekri, Şeyh Emin, *el-Mutâla 'ât fî 'ş-şî 'ri 'l-Memlûkî ve 'l-Osmânî*, Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.
- Berkvî, Zühêyr Halil, *Abdülğanî en-Nâblusî ve tasavvufu*, Amman: Matbaatü't-tât, 2003.
- el-Bitrîk, Vefâ Hilmî Hâlid, *İştikakât İbni 'l-Fâriz fî Dav-i ilmi 'l-luğati 'l-hadîs*, Dimaşk: Dâru'l-fikr li'd-dirâsât ve'l-neşr ve'l-tevzî', 1995.
- el-Bikâî, Burhâneddin, *Tenbîhü 'l-ğabî alâ tekfîri 'l-İbn Arabî*, (thk. Abdurrahmân el-Vekîl), Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994.
- Bilgin, Azmi, "Osmanlı Şiirinde "Ölmeden Önce Ölme" Temi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sy. 142, yıl 36/2, İstanbul 2007.
- Birgili, Muhammed, *al-Tarîkat el-Muhammediyye*, Kâhire, 1960.
- Bosnevî, Abdullah, *Kurretü ayni 'ş-şühûd ve mirât arâisi meâni gaybi ve 'l-vücûd (Şerhü 'l-Tâiyyeti li 'ş-Şeyhi 'l-Ekber Muhyiddin İbni 'l-Arabî)*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010.
- Boullata, Issa J., "Toward a Biography of Ibn al-Fâriḍ (576-632 AH/1181-1235 AD)", *Arabica*, 28/1, 1981.
- Brockelmann, C.-Muhammed Fehmî Hicâzî, *Târihu 'l-edebi 'l-Arabî*, (Üçüncü Kısım: 5-6), Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, Kâhire, 1993.
- Brockelmann, Carl, "Abdülğanî", MEB. İ.A., I, s. 66-67.
- \_\_\_\_\_, *GAL*, Supplementband I, Leiden: Brill, 1937.
- Browne, Edward Granwille, *A literary history of Persia: from firdawsî to Sa'dî*, II, Cambridge: Cambridge University, 1956.
- Bruni, Barbara, *La Biblioteca della Külliye di Kavâla Descrizione del fondo locale e ricostituzione del patrimonio librario dell'istituto*, Vol. II, İtalya: Firenze University Press, 2005.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1887 [Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, (haz. İsmâil Özen), İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.]
- \_\_\_\_\_, *Türklerin Ulûm ve Fünûn 'a Hizmetleri*, (yay. haz. Said Öztürk), İstanbul: Kitabevi, 1996.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, "Tuhfe-i Vesîmiyye" (haz. Şeyda Öztürk), *Üç Tuhfe -Seyr ü Sülûk-*, İstanbul: İnsan, 2000, s. 115-189.
- \_\_\_\_\_, *Dîvân*, (haz. Murat Yurtsever), Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ferâhu 'r-Rûh*, (haz. Mustafa Utku), I-III, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Rûhu 'l beyân: Kur 'ân meâli ve tefsîri = Rûhü 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur 'ân*, (redaksiyon H. Kamil Yılmaz...[ve öte.] ; tercüme: Ali Namlı, Mustafa Çiçekler), XVII, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, İstanbul: Haydar Paşa Hastanesi Matbaası, h. 1291.

- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'n-netîce*, (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), I-II, İstanbul: İnsan yay., 1997.
- \_\_\_\_\_, *Şerhü'l-usûli'l-aşere*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1256. [ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), İstanbul: Dergâh yay., 1980.
- Busse, Heribert, *Die Reise des 'Abd al-Gani an-Nabulusi durch den Libanon*, Beirut: Orient-Institut, Würzburg: Ergon in Kommission, 2003.
- Câmî, Abdurrahmân, *Levaih*, (tashih: Yann Richard), 2. bs., Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, hş. 1383.
- \_\_\_\_\_, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*, (nşr. William C. Chittick), 2. bs., Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkîkât-ı Ferhengi, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Nefahâtü'l-Üns*, (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebî), Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Pinhan, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Dîvân-i Kâmil*, nşr. Hâşim Razî, “Mukaddime”, Tahran 1341/1962.
- \_\_\_\_\_, *Baharistan*, (çev. M. Nûri Gencosman), Ankara: Maârif Vekâleti, 1945.
- \_\_\_\_\_, *Kâfiye şerhi el-fevâid ez-Ziyâiyye*, (çev. Abdurrahmân Ercan Elbinsoy), İstanbul: Zaman yayıncılık, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Levâiyih-i Hakikat*, İstanbul: Artin Asabiyan Matbaası, 1309.
- \_\_\_\_\_, *Tâiyye-i Abdurrahmân Câmî: Tercüme-i Tâiyye-i İbn Fâriz*, ve *Şerhu Mahmûd Kayserî ber Tâiyyeti İbn Fâriz*, (thk. Sâdık Hûrşâ), Defter-i Neşr-i Mirâs-ı Mektûb, Tahran 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka, 2004.
- Cemâleddin İbn Sâbûnî, *Tekmiletu İkmâlî'l-İkmâl fî'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*, (thk. Mustafa Cevad), Bağdad: Matbuatu Mecmai'l-İlmî'l-İrâkî, 1957.
- Certel, Hüseyin, “Ebû Tâlib el-Mekkî Tasavvufî Yaşayış”, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attâr), 4. bs., Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 6 cilt, 1990.
- Ceyhan, Semih, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Ü. SBE,
- \_\_\_\_\_, “Salâhî Efendî”, DİA, XXXVI, s. 17-19.
- \_\_\_\_\_, “Semâ”, DİA, XXXVI, 455-457.
- \_\_\_\_\_, “Tilimsânî”, DİA, XLII, s. 163-164.
- Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Chittick, William, “The Central Point-Qūnawī's Role in the School of Ibn Arabī”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 2004, XXXV, s. 25-46 [Türkçe çevirisi için bkz. W. Chittick, Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde

- Sadreddîn-i Konevî'nin Rolü, (çev. Betül Güçlü), *Tasavvuf Dergisi*, 23, (İbn Arabi Özel Sayı II), 2009].
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, (çev. Atilla Ataman), İstanbul: Gelenek yay. 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil, Abdulganî Nâblusî'nin Hayâtı ve Kelâmî Görüşleri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1988.
- Çaldak, Süleyman, "Câmî'nin Kasîde-yi Hamriyye Şerhi", *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Adıyaman Üniversitesi, 15-16 Mayıs 2009.
- Çelebi, Âsaf Hâlet, *Molla Câmî: Hayâtı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, tsz.
- Çelebioğlu, Âmil, "Âb-ı Hayât", *DİA*, I, s. 3.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
- Çiçek, Yakub, "Harîrîzâde", *DİA*, XVI, s. 192-193
- \_\_\_\_\_, *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin: Hayâtı, Eserleri ve Tibyânu Vesâilî'l-hakâik fî beyânî selâsili't-tarâik Muhtevâsı-Kaynakları*, Öğretim Üyeliği Tezi, Marmara Ün. İlahiyat Fak., İstanbul, 1982.
- De Lagrange, Garangeret, "Extraits du diwan du cheikh Omar ben Fâredh" in *Anthologie arabe*, Paris, 1828, 25-46.
- De Sacy, Silvestre, *Chrestomathie arabe*, Imprimerie Impériale, Paris, 1806.
- Debbag, Mustafa Murad, *Bilâdunâ Filistîn: fî'd-diyârü'n-Nâblusiyye*, I-II, Amman: Matbatu Rabitati'l-Câmiyyin, 1975.
- Deliktaş, Süleyman, "Salâhaddîn-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 1990.
- Della Vida, Giorgio Levi, *Secondo Elenco Dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana*, Citta Del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965.
- Demirci, Kürşat, "Hulûl", *DİA*, XVIII, 340-341.
- Demirci, Mehmet, "Ebû Saîd el-Harrâz", *DİA*, X, s. 222-223.
- \_\_\_\_\_, "Gazzâlî'ye Göre Tasavvuf", (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1984.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı, 2010.
- Derin, Süleyman, *Love in sufism from Râbia to Ibn al-Farid*, İstanbul: İnsan Publications, 2008.
- Dermerghem, Emile, *L'éloge du vin (al khamriyya), poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh*, Paris, Les Editions Vega, 1931.
- Doğan, Muhammet Nur, "Metin Şerhi Üzerine", *Osmanlı Dîvân Şiiri Üzerine Metinler*, (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999.

- DuBois, Marlene Rene, 'Abd al-Rahman Jami's "Lawami": A translation study, United Kingdom: UMI Dissertation Publishing, 2011.
- Durmuş, İsmail, "Câhiliye Şiirinde ve Kur'an'da Teşbih", (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1988.
- \_\_\_\_\_, "Hatîb Kazvîni", *DÎA*, XXV, s. 157.
- E. J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936 A-Baba Beg*, (edt. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann), Volume I, Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Ebü Talib Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, (thk. Abdulhâfiz Fergalî), Kâhire: Matba'atü'l-Envâri'l-Muhammediye, 1975.
- Ebü'l-Fidâ, *El-Muhtasâr fî ahhâr ve'l-beşer*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1968.
- Emîn Saîd Ebûlejl, *Mahtûtâtü't-tasavvuf fî Filistîn*, Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1988.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: İFAV, 1994.
- Ergin, Mehmet, "Cemâleddin Uşşâkî'nin Hayâtı, Eserleri ve *Dîvân*'ının Edisyon Kitiği", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi 1994.
- Erginli, Zafer (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon: Kalem, 2006.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi; Çağdaş Bir Yaklaşım*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2004.
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi; Mısır, Sudan, Habeş (1672-1680)*, X, İstanbul, 1938.
- Fahndrich, E.Hartmut, "The Wafayat Al-Ayan of Ibn Khallikan: A New Approach", *In Journal of the American Oriental Society*, 93, no. 4: 1973.
- Faragî, Alî Ma'bed, *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtuhu, Ârâuhu*, Kâhire: Mektebetü'l-îmân, 2005.
- Farouki, Abdul Majid Taji, *The Mystical Poems of Ibn Al-Fârid*, London: King's College, 1961.
- Fazlıoğlu, Şükran, "İzhâr el-esrâr li-el-Birgivî, Dirâset ve tahkik", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ammân, 1995.
- Fergâni, *Meşârikü'd-derârî: şerhu Tâiyye İbn Fâriz*, Meşhed: Encümen-i Felsefe ve İrfan, hş. 1398/1987.
- \_\_\_\_\_, *Müntehâ'l-medârik*, (thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrût: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 2007. [İlk baskısı: *Müntehâ'l-medârik şerhi'l-kasîdeti't-tâiyye*, İstanbul: Mekteb-i Sanâyi Matbaası, h. 1293].
- \_\_\_\_\_, *Müntehâ'l-medârik*, I, (thk. Visâm el-Hitâvî), Kûm: Matbûat-ı dînî, hş. 1386.
- Feyyumi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi, *el-Misbâhü'l-münîr: mu'cemu Arabi Arabi*, Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1987.

- Firûzabâdî, Ebü't-Tahir, *el-Kâmusu'l-muhît*, I-IV, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1913/1332.
- Flügel, Gustav Leberecht, *Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Erster Band [I], Wien, 1865.
- Gazzâlî, Ahmed, *Sevânihu'l-Uşşâk (Aşkın Halleri)*, (çev. Tûran Koç - M. Çetinkaya), Ankara: Hece yay., 2008;
- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kâhire: el-Mektebetü't-ticâriyye el-kübrâ, tsz. IV.
- \_\_\_\_\_, *el-Münkız mine'd-dalâl*, (çev. Abdurrezzak Tek), Bursa: Emin yay., 2013.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetika'dan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili- Mecaz/ Şiir- Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 36/1, s. 109-134.
- Gökbulut, Hasan, “Kâfiyeci”, *DİA*, XXIV, s. 154-155.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, 1931.
- Gril, Denis, “Sources manuscrites de l'histoire du soufisme à Dâr al-Kutub: un premier bilan”, *Annales Islamologiques*, 28 (1994), s. 97-185.
- Gündoğdu, Cengiz, “Abdülmeccid-i Sivâsî, Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum , 1997. [Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk mutasavvıfı Abdülmeccid Sivasi (971/1563-1049/1639): Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000].
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken yay., 1998.
- Gürkan, Nejdî, “Arap edebiyâtında Memlûkler (Moğollar) dönemi (656/1258-923/1517)”, (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE, 2000.
- Haar, J.G.J. ter, “The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrindî”, *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, s. 41-43.
- Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şürûhihâ*, II, Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfî, 2004.
- el-Hâfiz, Muhammed Mutîh - Nizar Abaza, *Ulemau Dimaşk ve a'yanuha fi'l-karni's-salis aşer el-hicri*, I, Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991.
- el-Hâfiz, Muhammed Mutîh, “Abdülganî en-Nâblusî: Dirâse fî Hayâtihî ve A'mâlihî ve Ahvâlihî”, *et-Turâsü'l-Arabî*, III (sayı10), Dimaşk, 1983, s. 155-166.
- el-Hamevî, Ulvân, *Takribü'l-fevâ'id ve teshîlül-makâsîd fî'l-fikhi's-Şafîi*, (nşr. Ömer Hâlid ez-Zi'bî), [y.y., tsz.]

- Hammer-Purgstall, Joseph von, *Das arabische hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fâridh's Tâjjet, in Text und Übersetzung zum ersten Male*, Wien, Kaiserl und Königl Hof-und-Staatdruckerei, 1854, pp. xxiv (intr.), 1-70 (trans. and notes), 1-53 (Arabic text). el-Haddâd, Abbas Yûsuf, *el-Ene fî'ş-şi'ri's-sûfi İbni'l-Fâriz numûzecen*, Lazkiye: Dâru'l-hivâr, 2009.
- Hifni, Abdülmün'im, *Râbiatü'l-Adeviyye*, Kâhire : Dârü'r-Reşad, 1991.
- Hikmet, Ali Asgar, *Câmî*, Tahran: İntişârât-ı Tus, 1984 [Türkçe çevirisi için bkz. Ali Asgar Hikmet, *Câmî: hayâtı ve eserleri*, (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991].
- Hilmi, Mustafa, *İbnü'l-Fâriz ve'l-hubbu'l-İlâhî*, Kâhire: Dâru'l-meârif, trs., (2. Basım).
- Hitti, Philip K. - Nabih Amin Fâris - Butrus Abd-al-Mâlik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, V, Princeton: Princeton University, 1938.
- Homerin, Th. Emil, “Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, cilt: 11, sayı: 1, 2002.
- \_\_\_\_\_, “On the Battleground: Al-Nâbulûsî's Encounters with a Poem by Ibn al-Fârid”, *Journal of Arabic Literature*, 38 (2007).
- \_\_\_\_\_, *From Arab Poet to Muslim Saint*, Columbia: University of South Carolina Press, 1994.
- Hûrî, Emîn, *Cilâû'l-gamîz fî şerhi Divân İbni'l-Fâriz*, Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1910.
- el-Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali, *Keşfü'l-mahcûb*, (trc. İs'ad Abdülhâdî Kindîl), Kâhire, 1974, [Keşfu'l-mahcûb –Hakikat Bilgisi– (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 1982].
- Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *DİA*, XVI, s. 399-402.
- Ignazio Di Matteo, *Ibn al-Fârid. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tâ'îyyah al-kubrâ, polycopied autograph*, Roma, 1917.
- İrâkî, Fahreddin, *Aşk Metafiziği*, (haz. Ercan Alkan), İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Lemeât –Aşka ve Âşıklara Dâir–* (çev. A. Avni Konuk-haz. Ercan Alkan), İstanbul: İlkharf, 2011.
- \_\_\_\_\_, *İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: III, (Ayrı Basım), İstanbul 1985.
- el-İsfehânî, Sainüddin Ali İbn et-Türke, *Şerhü't-Tâiyyeti'l-kubrâ*, (tashih ve tahkik: Mecîd Hâdizâde), Tahran: Müessese-i pejuheş-i hikmet ve felsefe-i İran, hş. 1391 (2012).
- \_\_\_\_\_, *Şerhu nazmü'd-dürer: şerhu kasîde-i Tâiyye-i Kübrâ İbn Fâriz*, (tashih ve tahkik: Ekrem Cûdî Ni'meti), Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub [Miras-ı Mektub], hş. 1384 (2005).

- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredât –Kur'ân Kavramları Sözlüğü–* (haz. Yusuf Türker), İstanbul: Pınar, 2010.
- İbn Acîbe, Ahmed, *Kitâb Şerhü Salât el-Kutb b. Haşîş: Silsilât nûrâniyye ferîde*, (Cem' ve takdîm: el-Umrânî el-Hâlidî Abdüsselâm), Mağrib: Dârü'l-beyzâ, 1994.
- İbn Alûsî el-Bağdâdî, *Celâû'l-ayneyn fî Muhâkemeti'l-ahmedeyn*, Kâhire, h. 1296.
- İbn Asakir, Ebu'l-Kâsım, *Târîhu medîneti dîmaşk*, (thk. Muhibüddin Ebi Said Ömer b. Garâme el-Amrâvî), Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1998.
- İbn Hacer, *Lisânü'l- Mîzân*, IV, Beyrût 1406/1986.
- İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*, (hşy. Muhammed b. Tavit Tanci), Kâhire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1951.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, (thk. İhsân Abbâs), III, Beyrût; Dâru sadr, 1970.
- İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, (thk. Abdülkâdir el-Arnâûd, Muhammed el-Arnâûd), VII, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*, I, Metâbiu'ş-ş-a'b, 1960. [*Bedâiu'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr* = *Die chronik des Ibn Ijas*, (i'tina Paul Kahle, Muhammed Mustafa), İstanbul: Cem'iyyetü'l-Müsteşrikîni'l-Almaniyye, 1945.]
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn –Kur'ânî Tasavvufun Esasları–* I-III (çev. A. Ataç vd.), İstanbul: İnsan, 1990.
- İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemâlpaşazâde, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fârız li-İbn Kemâl Paşa el-Hanefî*, (thk. İdris Makbûl Kasûrî), İrbid: Alemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2011.
- İbn Tagriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), IX, X, Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2003.
- \_\_\_\_\_, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki'l-Mısri ve'l-Kâhire*, (thk. M. Hüseyin Şemseddin), VI, Beyrût: Dârü'l- kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnu'l-Arabî, *Zehâiru'l-a'lak şerhu Tercümânî'l-Eşvâk*, Beyrut 1312.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (haz. Ahmet Şemsettin), I. Baskı, I-IX, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999 [*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I-XVIII (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera, 2012].
- \_\_\_\_\_, *Arzuların Tercümânı*, (trc. Mahmut Kanık), İstanbul: İz yay., 2006.
- \_\_\_\_\_, *İlahî Aşk*, (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, (çev. ve şerh: M. Es'ad Erbîlî; yay. haz. Ercan Alkan), (2. baskı) İstanbul: Hayy kitap, 2012.
- İbnü'l-Fârız, *Dîvân*, (thk. Abdülhâlik Mahmûd), Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 2007.
- \_\_\_\_\_, *The Dîwân of Ibn al-Fârîd*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire, 20011.

- \_\_\_\_\_, *Ibn al-Farid: Wine & The Mystic's Progress*, (translator: Paul Smith), Australia: New Humanity Books, 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Mededü'l-fâiz an şerhi Dîvânı İbni'l-Fârız*, Ebü'l-Kâsım Şerefeddin Ömer b. Ali b. Mürşid İbnü'l-Fârız, Kâhire: Matbaatü'l-Bârûniyye, 1307.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay, 1089/1679, *Şezeratü'z- zeheb fi ahbari men zeheb*; (tahkik Abdülkâdir Arnaût, Mahmûd Arnaût), VII, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- İbnü's-Sâbûnî, Cemâleddin, *Tekmiletu İkmâli'l-İkmal fi'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*, (thk. Mustafa Cevad), Bağdad: Matbuatu Mecmai'l İlmi'l-İrâki, 1957.
- İbnülemin Mahmûd Kemâl, *Son Asır Türk Şâirleri*, 3. Bs., III, İstanbul, 1988.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin ve diğerleri, *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Târîhi = History of the literature of medical sciences during the Ottoman period*, I, İstanbul: İslâm Târih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar; *Osmanlı Tabîi ve Tatbîkî Bilimler Literatürü Târîhi = (History of the literature of natural and applied sciences during the Ottoman period)*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul: İslâm Târih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi; Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 2006.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, (trc. H. Hilmi Işık), İstanbul: Hakikat yay., 2008.
- İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, İstanbul: Kapı yay., 2005.
- Jacobi, Renate, *Ibn al-Fârîd - Der Diwan, Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*, Verlag der Religionen, Berlin, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, “Münâvî, Muhammed Abdür-raûf”, *DİA*, XXXI, s. 573.
- \_\_\_\_\_, “Münzirî”, *DİA*, XXXII, s. 35-37.
- Kaplan Hayri, “Şa‘rânî”, *DİA*, XXXVIII, s. 347.
- \_\_\_\_\_, “Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Adana 2002, s. 119-154.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Târih Hatırlamaz –Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not–*, İstanbul: Dergâh, 2011.
- Kara, Mustafa, “İbn Teymiye’ye Göre İbn Arabî”, (Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Bursa, 1983.
- \_\_\_\_\_, “Abdullah Bosnevî”, *DİA*, I, s. 87.
- \_\_\_\_\_, “Fenâ”, *DİA*, XII, s. 333-335.
- \_\_\_\_\_, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: Sır yay., 2004.
- Karabulut, Ali Rızâ ve Ahmet Turan Karabulut, *Dünyâ Kütüphânelerinde Mevcut İslâm Kültür Târîhi ile İlgili Eserler*, III, Kayseri, tsz.

Karabulut, Ali Rızâ, *Mu'cemü'l-mahtutat el-mevcude fî mektebât İstanbul ve Anadolu: İstanbul ve Anadolu Kütüphânelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, II, [y.y., tsz.]

\_\_\_\_\_, *Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi'ndeki Yazmalar Kataloğu*, Kayseri, 1982.

Karaismâiloğlu, Adnan, “Muhyî-i Lârî”, *DİA*, XXXI, s. 81.

Kartal, Abdullah, “Abdullah Bosnevî'nin Merâtib-i Vucûd ile İlgili Bir Risalesi”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

\_\_\_\_\_, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayâtı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 297-311.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Mûcemü'l-mustalahât ve'l-işârâtü's-sûfiyye: Letâifü'l-A'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm*, (thk. Saîd Abdülfettâh), I- II, 3. Baskı, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2008 [ *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.]

\_\_\_\_\_, *Şerh Dîvân İbni'l-Fârîz*, (haz. Raşid . Gâlib ed-Dahdah), Kâhire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1310, (sayfa kenarlarında).

\_\_\_\_\_, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, (thk. Muhsin Bidârfer), Tahran: İntişârât-ı Bidâr, 1994.

\_\_\_\_\_, *Te'vilat-ı Kâşâniyye: Kur'ân-ı Kerim'in Öz Tefsîri*, (trc. Ali Rızâ Doksanyedi, yay.haz. M. Vehbi Güloğlu), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988 (3 Cilt).

el-Kâşî, İzzeddin, *Misbâhu'l-hidâye*, nşr. Celâleddin Hümâî, Tahran, hş. 1367.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdükerim Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 2003].

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut, “İbn Kemâl'in düşünce târihimizdeki yeri ve varlık anlayışı”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Ankara 1987.

el-Kayserî, Dâvûd, *Şerhu't Tâiyyeti İbni'l-Fârîz el-Kübrâ*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.

\_\_\_\_\_, *Mukaddimât, er-Resâil* içinde (haz. Mehmet Bayrakdar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997. [Dâvûd Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, (çev. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013].

\_\_\_\_\_, *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zulumât, er-Resâil* içinde, (haz. Mehmet Bayrakdar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (nşr. Mektebetü'l-Müsennâ), Beyrût: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1957.

- Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (haz. S. Uludağ), (3.baskı) İstanbul: Dergâh, 2013.
- Kemikli, Bilal, "Sun'ullâh Gaybî", *DİA*, XXXVII, s. 532-533.
- \_\_\_\_\_, *Sun'ullâh-ı Gaybî: Hayâtı, Eserleri, Şiirleri*, Ankara: Akçağ Yay., 2000.
- \_\_\_\_\_, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dâir Bir Risâle: "Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5, s. 111-116.
- Khalidi, W.A.S., "Abd al-Ghani", *EF*, I.
- Kılıç, M. Erol, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: İnsan yay., 2004.
- \_\_\_\_\_, "Fergânî", *DİA*, XII, s. 378-382.
- \_\_\_\_\_, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş -Şeyh-i Ekber-*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2009.
- \_\_\_\_\_, "A Bosnian Origin Ottoman Sûfî Abdullah Salâhaddin al-Ushshâqî (1705- 1782) and His Commentary on The Verses Attributed to Rûmî", *International Conference on the Reconstruction of Isa Bey Tekia*, 2-3 Şubat 2001, (Sarejevo, Bosna-Hersek Cumhuriyeti).
- Kocatürk, Saadetin, *Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsîri*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Konuk, Ahmed A., *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), 2.baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), I-IV, 4. Basım, İstanbul: İFAV, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın vd.), I-XIII, İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Konur, Himmet, "Kemâl Paşa-zâde'nin Kasîde-i Hamriyye şerhi: edisyon kritik ve tahlil", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, 1992.
- \_\_\_\_\_, *İbrâhim Gülşenî Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı*, İstanbul: İnsan yay., 2000.
- Korkmaz, Esat, "Eren-Evliyâ Felsefesinde Ölmeden Evvel Ölmek ya da Yaşarken Dirilmek", *1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri*, (13-19 Ağustos 1998), Ankara, 1998, s. 333-356.
- Kumeyr, Yuhannâ, *İbnü'l-Fârız mukaddimât fî't-tasavvuf*, Beyrût, 1955.
- Kuşadalı Ahmed Efendi, *Tercüme-i Evrâd-i Birgiviyye*, Süleymaniye Ktp. Dügümlü Baba, nr. 449 vr.148<sup>a</sup>-149<sup>b</sup>.
- Küçük, Hülya - Yusuf R. Saraç, "İbn Arabî'nin Kitâbü'l-Bâ Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, "İbn Arabî" özel sayısı - II, s. 687-699.
- Küçük, Sezâî, "Mevlânâ ve Semâ", *Keşkül*, 2006, s.44-50.

- \_\_\_\_\_, “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-Fütüvvê”, *Sakarya Ü. İFD*, 2 (2000), s. 137-166.
- Lings, Martin, *Sufi Poems: A Mediaeval Anthology*, Islamic Texts Society, 2004.
- Loth, Otto, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London: Printed by Order of the Secretary of State for India in Council, 1877.
- Macit, Muhsin, “Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrâhim Gülşenî'nin İşlevi”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış 2012, Sayı 60, s. 193-214.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelûsi'r-ratîb*, (thk: İhsân Abbas), II, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, I, Beyrût: Dâru Sadr, tsz.
- Massignon, L., “Hulûl”, *İ. A.*, V/ 1, 584-585.
- Mecdî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mânîyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-şakâik*, I, (neşre hazırlayan: Abdülkâdir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm*, (çev. Hayreddin Karaman), Yağmur Yay., İstanbul 1968.
- Murâdî, Muhammed Halîl b. Ali, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-Karnî Sâni Aşer*, C. 3, Beyrût; Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1988.
- Musakhanov, Orkhan, “Ni'metullah Nahçıvânî'nin *Hidâyetü'l-İhvân*'ı” (metin, tercüme ve inceleme), (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, 2011. [Ni'metullah Nahçıvânî, *Hidâyetül İhvan: Sûfîlerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*, (çev. Orhan Musakhanov), İstanbul: İlkharf yayınevi, 2013]
- Muslu, Ramazan, “Klasiklerimiz, Kütü'l-kulûb”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 10, Ankara 2003, s. 349-375.
- Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil* (haz. İhsan Kara), (2. Baskı), İstanbul: İnsan, 2013.
- el-Münâvî, Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, II, tsz.
- el-Müneccid, Salâhaddin, *el-Muerrihûn ed-Dimaşkiyyûn fî'l-ahdi'l-Osmânî ve Âsâruhum el-Mahtûtat*, Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1964.
- el-Münzirî, Zekiyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *el-Tekmiletü li-vefeyâti'n-nakkaleti*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), III, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- en-Nâblusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşkî, *el-Cevherü'l-küllî Şerhu 'Umdeti'l-musallî* (nşr. M. A. Matar Câsim ed-Düleymî), Beyrut, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Mürâselâtü'n-Nâblusî vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk*, (dirâse ve tahkîk: Bekri Aladdin), Dimaşk: Daru Nineva, 2010 [aynı eserin tahkîki Samer Akkach tarafından da yapılmıştır. Bkz. Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanî al-Nâblusî (1641-1731)*, Leiden: Brill, 2010. xxiv + 134 (English), xv + 378 (Arabic)].

- \_\_\_\_\_, *el-Hadretü'l-ünsiyye fî'r-rihleti'l-kudsiyye*, Kudüs: Dâiretü'l-evkâf el-İslâmiyye kısmu ihyâ et-türâsü'l-İslâmiyye, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Âlem el-Melâha fî ilmi'l-fellâha*, Beyrût: Dâru'l-afâki'l-cedîd, 1979.
- \_\_\_\_\_, *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-hitâbü's-sıdk*, (thk. Bekri Aladdin), Dimaşk: el-Mâhedü'l-İlmî el-Fransî, 1995. [Nablusî, *Gerçek Varlık*, (çev. E. Demirli,) 2. Baskı, İstanbul: İz yay., 2009].
- \_\_\_\_\_, *Keşfü's-sirri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*, Zâhiriyye: 8285.
- \_\_\_\_\_, *Ta'tirü'l-enâm fî ta'bîri'l-menâm*, (nşr. Henân Muhammed Nûrtebârihi), Beyrût: Dâru'l-mârife, 1997.
- \_\_\_\_\_, *el-Hakika el-Mecâz fî Rihleti ilâ Bilâdi'l-Şâm ve Masr ve'l-Hicâz*, (thk. Ahmed Abdülmecîd Harîdî), Kâhire: el-Hey'e'l-Mısriyye el-Âmme li'l-kitâb, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Lemaâtü'l-barki'n-necdî*, Şam Zâhiriye, 9874.
- \_\_\_\_\_, *Âriflerin Tevhîdi*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Miftâhü'l-maiyye fî düsturi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*, (thk. Cûde Muhammed Ebü'l-Yezid el-Mehdi, Muhammed Abdülkâdir Nassar), Kâhire: Darü'l-Cûdiyye, 2008. [*Tercüme-i miftâhu'l-maiyye fî tarîkati'n-nakşibendiyye*, (trc. Osman Bahri), İstanbul: Basîret Matbaası, 1289/1872.
- \_\_\_\_\_, *Keşfü's-sirri'l-gâmız fî şerh Dîvân İbni'l-Fâriz*, ( thk. Muhammed Eb'u'l-Fazl İbrâhim), Kâhire: Müessesetü'l Halebî, 1972.
- Nâblusî-Bürinî, *Şerhü'd-Dîvân İbnü'l-Fâriz*, (haz. Raşîd b. Gâlib), Kâhire, 1310.
- Nadeem, S. H., *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry*, Delhi: Adam Publishers, 1993.
- Nallino, Carlo Alfonso, “Il poema mistico di Ibn al-Fârîd in una recente traduzione italiana”, in *La rivista degli studi orientali*, Roma, VIII, (1919-1920) 1-106.
- Namlı, Ali, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *DİA*; XXIII, s. 103.
- \_\_\_\_\_, İsmâil Hakkı Bursevî: Hayâtı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001 [Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayâtı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.]
- Nasr, Âtîf Cevdet, *er-Remzü'ş-şî'ri inde's-sûfiyye*, 3. bs., Beyrût: Dârü'l-Endelüs, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Şî'r Ömer b. El-Fâriz: Dirâse fî fenni'ş-şî'ri's-sûfî*, Beyrût: Dâru'l-Endelüs, tsz.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İstanbul: İz Yay., 2001.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, II, Kâhire, 1977.
- Nicholson, A. Reynold, “The Lives of ‘Umar Ibnu'l-Farid and Muhiyyu'ddin Ibnu'l-'Arabi, Extracted from the “Shadharātu'l-Dhahab””, *JRAS ( Journal of the Royal Asiatic Society)*, XXV, 1906, pp. 797-824.

- \_\_\_\_\_, *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Okudan, Rifat, *İbnu'l-Fârîd ve İlâhî Aşk*, Isparta: Dilârâ yay., 2012.
- Okumuş, Ömer, “Câmî, Abdurrahmân”, *DİA*, C: VII, s. 94–99.
- Osmanoğlu, Şeyh Ahmed, *Gülzâr-ı Sofîyye: Kasîde-i Tâiyye Şerhi*, (trc. Abdullah Develioğlu), İstanbul: Kit-San, 1997 [İlk baskısı: *Gülzâr-ı sûfîyye der izâh-ı tâiyye*, Müftizâde Abdullah Develili, İstanbul: Matbaa-i Âmedî, 1924/1343]
- Özcan, Abdülkadir, “İdrîs-i Bitlistî”, *DİA*, XXI, s. 485-488.
- Özdamar, Mustafa, *Hazreti Râbia ve Kadın Evliyâlar*, İstanbul: Kırkkandil Yayınları, 2006.
- Özdemir İmamoglu, Sema “Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsân”, Marmara Üniversitesi, (doktora tezi), 2011. [Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık Bilgi ve İnsân*, İstanbul: Nefes yay., 2014].
- Özdemir, Abdurrahman, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabia el-Âmirî ve Dîvânı*, Ankara: Araştırma yay., 2007.
- Özdemir, Mehmet, “Makkarî, Ahmed b. Muhammed”, *DİA*, XXVII, s. 445-446.
- Özel, Ahmet, “Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil”, *DİA*, XXXII, s. 268.
- \_\_\_\_\_, “Şernûbî”, *DİA*, XXXIX, s. 13.
- \_\_\_\_\_, “Ulvân el-Hamevî”, *DİA*, XLII, s. 138.
- Özel, Ahmet -Cengiz Kallek, “Zekeriyyâ el-Ensârî”, *DİA*, XLIV (44), s. 212-215.
- Özen, Şükrü, “İbn Sûde”, *DİA*, XX, s. 361.
- Özkan, Halit, “Süyûtî”, *DİA*, XXXVIII, s. 196.
- Öztürk, Şeyda, “Şem’î’nin (XV-XVI. yy) Mesnevî şerhi (ilk Türkçe tam Mesnevî şerhi)”, Marmara Üniversitesi, (Doktora Tezi), 2007, s. 523; [Şeyda Öztürk, *Şem’î Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011].
- Pir Muhammed Nûr Arabî, *Mısırî Niyâzî Dîvânı ve Şerhi*, Ankara, 1974.
- Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrût: Dârü'l-mârifet, tsz.
- Raymond, André, *Le Caire*, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1993.
- Rifâî, Ken’an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, III. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009.
- Raşîd b. Gâlib, *Şerhu Dîvân İbn Fârız*, Matbaatü'l-hayriyye, Kâhire, 1310.
- es-Sâbûnî, Abdülvehhâb, *Şuarâ ve devâvîn*, Beyrût: Dârü’s-Şark, tsz.
- Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü'l-Tevârihi'l-Mevleviyye-Mevlevîlerin Târihi*, (haz. Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Saîd Abdülfettâh Âşûr, “Ezher”, *DİA*, XII, s. 63.
- Sakallı, Talat, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, XX, s. 153.
- Saklan, Bilal, “Ebû Talib el-Mekkî”, *DİA*, X, 239.

- Saraç, M. A. Yektâ, “Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları”, *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXX, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Kasîde-i Hamriyye ve Türk Edebiyatına Tesirleri”: *İÜ. Türkiyat Enstitüsü, VII. Milletler Arası Türkoloji Kongresi* ( 8-12 Kasım 1999).
- Savi, Saime İnal, “ Senâî”, *DİA*, XXXVI, s. 502-503.
- Scattolin, G., “A Critical Edition of Ibn al-Fârid’s Diwân: Reading a Sufi Text”, *Institut Français d’archéologie Orientale, Cahier des Annales Islamologiques*, 27- 2006.
- \_\_\_\_\_, “Al-Farghânî’s Commentary on Ibn al-Fârid’s Mystical Poem *al-Tâ’iyyat al-kubrâ*”, in *MIDEO* 21 (1993).
- \_\_\_\_\_, ““Omer İbnu’l-Fârid ve hayâtuhu’s-sûfiyye min hilâli kasîdetihi’t-Tâ’iyyeti’l-kubrâ”, *el-Meşrik*, sy. II (Temmuz 1993).
- \_\_\_\_\_, “More on Ibn al-Fârid’s Biography” *MIDEO*, 22, 1995, s. 197-242.
- \_\_\_\_\_, “Towards a Critical Edition of Ibn al-Fârid’s Diwân”, *Annales Islamologiques*, 35, Institut Français d’archéologie Orientale, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Teemmülât fî’l-tasavvuf ve’l-hivârü’l-edyân*, Kâhire: el-Hey’etü’l-Misriyye, 2013.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm’ın Mistik Boyutları* (çev. Ergün Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı, 2001.
- Schlegell, Barbara Rosenow von, “Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh ‘Abd al-Ghani al- Nabulusi (d. 1143/1731)”, (Doktora Tezi), University of California, Berkeley, 1997.
- Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr, *el-Lüma’*, (thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2007. [*el-Lüma’-İslâm Tasavvufu*-(çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2013].
- Sezgin, Fuat, *Târîhu’l-türâsi’l-arabî*, (el-Cüz’ü’r- Râbî’), I, Riyâd 1991.
- Sirriyeh, Elizabeth, “The Mystical Journeys of ‘Abn al-Ghani al-Nâbulusî”, *Die Welt des Islams*, XXV, Leiden, 1985, s. 84-96.
- \_\_\_\_\_, “The Journeys of ‘Abn al-Ghanî al-Nâbulusî in Palestine (1101/1690 and 1105/1693)”, *Journal of Semitic Studies*, XXIV, Manchester, 1979.
- Smith, Margaret, *Râbia the mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University, 1928 [Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Râbia*, (çev. Özlem Eraydın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991].
- Suâd el-Hakîm, *El-Mu’cemu’s-Sûfî*, Beyrût: Dâru’n-Nedrâ, 1981 [*İbn Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2004.]
- \_\_\_\_\_, *Tâcü’l-ârifîn Cüneyd el-Bağdâdî*, Kâhire: Dârü’ş-şürûk, 2005.
- Sunar, Câvit, “Aşkın Terbiyede Rolü”, *AÜİFD*, XXV, Ankara 1981.
- Surûr, Taha Abdülbaki, *Râbiatü’l-Adeviyye ve’l-hayatü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*, Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1957.

- es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), I, Kâhire, 1967 [es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (thk. Ali Muhammed Ömer), I, Kâhire, 2007].
- Sühreverdi, *Avarifü'l-maarif*, (thk. Edib el-Kemdani, Muhammed Mahmûd Mustafa), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001 [Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdi, *Tasavvufun esasları: avarifü'l-maarif tercemesi*, (trc. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul: Erkam yay., tsz.]
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Fütüvve*, (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1977.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtü's-süfîyye*, (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998.
- Süreyya Mehmed, *Sicill-i Osmânî Yâhud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye* (yay. haz. Prof. Dr. Ali Aktan, Prof. Dr. Abdulkadir Yuvalı, Yrd. Doç. Dr. Metin Hülagü) Sebil Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Stocks, Peter, *Subject-Guide to The Arabic Manuscripts in The British Library*, Edited by Colin F. Baker, The British Library, London, 2001.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Hanefî, *Kitâbü'l-yavâkît ve'l-Cevâhir fî Beyân akâidi'l-ekâbir*, I-II, Mısır: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1305.
- \_\_\_\_\_, *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk*, Kâhire: Matbaatü'l-Amireti'l-Osmâniyye, I-II, 1311.
- eş-Şernûbî, Abdülmecîd el-Ezherî, *Şerhu Tâiyyeti's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk*, Kâhire: el-Matbaatü'l-ilmiyye, h. 1310.
- Şâkir, Mustafa, *et-Târîhü'l-Arabî ve'l-müerrihûn*, III, Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Şeker, Mehmet, "Alemî", *DİA*, II, s. 366.
- Şen, Hacer, "İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-A'yân'ında adı geçen Arap dili ve Edebiyatı Âlimleri", (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, SBE, 2010.
- et-Tâhir, Ali Cevâd, *Mülâhazât alâ Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrût, 1977.
- Tahir Uluç, "Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir Adlı Eseri", *Tasavvuf*, sy. 9, Ankara 2002, s. 209-219.
- Tâhir, M., "Abdullah Bosnevi", *Sebilürreşad*, sy. 137 (Rebûlevvel 1326).
- Tahrâlî, Mustafa, "İbn Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsi'nin Yorumu", İbn Arabî, *Nurlar Hazînesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Vahdet-i vücûd ve gölge varlık", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul 1990 (III. cilt).

- Tamari, Steve, “The ‘alim as Public Intellectual: ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi as a Scholar-Activist”, *Journal of the Muhyiddin Ibn-‘Arabi Society*, Volume: 48, 2010, s. 121-140.
- Tan, M. Nedim, “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ün., SBE, 2013.
- Tansel, Fevziye Abdullah, “ XX. Asır Edebiyatı’nın Unutulmaması Gerekli Şâirlerden Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (1877-1939)” *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], sayı: 3, 1977.
- Tanyıldız, Ahmet, “İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (Mecmû’atu’l-Letâyif ve Matmûratu’l-Ma’ârif) Cilt I (İnceleme-Metin, Sözlük)”, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2010.
- Tarlan, Ali Nihad, *Metinler Şerhi’ne Dâir*, İstanbul: Sühûlet Matbaası, 1937.
- Taşköprüzâde, Ahmet Efendi, *Mevzuâtü’l-ulûm*, I, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Tatcı, Mustafa - Cemâl Kurnaz, “Mehmed Esad Dede”, *DİA*, XXVIII, s. 470.
- Tatlı, Bekir, “Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları”, (Doktora Tezi) Ankara Ün., SBE, , Ankara, 2005.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtîl-fünûn I-II* (haz. Refik el-Acem, Ali Dahruc vd.), Beyrut: Mektebetu Lübnân [Librairie du Liban], 1996 (I-II).
- Tek, Abdurrezzak, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa: Emin yay., 2008.
- The encyclopaedia of Islam*, (new edition), Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Tilimsânî, *Esmâü’l-hüsna*, (çev. Selahaddin Alpay), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Tosun, Necdet, “Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefinetü’s-Sâfî”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 177-190.
- \_\_\_\_\_, *Bahâeddin Nakşbend –Hayâtı, Görüşleri, Tarikatı-*, İstanbul: İnsan, 2002.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Turan, Mehmet Hâdi, “Münzirî’nin hadîs kültüründeki yeri”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, 1998.
- Tülücü, Süleyman, “Lebîd b. Rebîa”, *DİA*, XXVII, s. 121-122.
- Türer, Osman, “Harîrî-zâde’nin, Sülûkün Mertebelerine Dâir Bir Risâlesi: Feyzu’l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi Men Talebenî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, (“İbn Arabî” özel sayısı – II).
- el-Udfuvî, Kemâleddin, *et-Tâliu’s-sâid*, (thk. Sa’d Muhammed Hasan), Kâhire: Dâru’l-Misriyye, 1966.
- Uludağ, Süleyman - Nurettin Bayburtlugil, “Aynülkudat el-Hemedânî”, *DİA*, IV, s. 280- 282.
- Uludağ, Süleyman, “Rızâ” *DİA*, XXXV, s. 56-57.

- \_\_\_\_\_, “Erken Dönem Sûfilerinde Semâ”, *Keşkül [Sûfî Gelenek ve Hayat]*, 2006 Kış, s.10-21.
- \_\_\_\_\_, “Ahmed el-Gazzâlî”, *DİA*, II, s. 70.
- \_\_\_\_\_, “Arş”, *DİA*, III, s. 410.
- \_\_\_\_\_, “Aşk”, *DİA*, c. IV, s. 11-17
- \_\_\_\_\_, “İbnü'l-Fârîz”, *DİA*, XXI, s. 40-43.
- \_\_\_\_\_, “Kâşânî, Abdürrezzâk” , *DİA*, XXV, s. 5-6.
- \_\_\_\_\_, “Keşf”, *DİA*, XXV, s. 315-317.
- \_\_\_\_\_, “Murâkabe”, *DİA*, XXXI, s. 204.
- \_\_\_\_\_, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, s. 127.
- \_\_\_\_\_, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991.
- Uysal, Veysel, “Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1995, cilt: III, sayı: 4, s. 69-87.
- Vajda, Georges, *Index General des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliotheque Nationale de Paris*, Paris: Centre National De La Recherche Scientifique, 1953.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ I-V* (haz. M. Akkuş, A. Yılmaz), İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İFAV, 1999.
- Wallin, Georg August, *Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdu'l Ghanyi e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano in lucem edidit*, Helsingforsiae, Litteris Frencckellianis, 1850.
- Waugh, Earle H., *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song (Studies in Comparative Religion)*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989.
- Yazıcı, Tahsin, “Emîr-i Kebîr Hemedânî”, *DİA*, XVII, s. 186-188.
- Yeîş, Muhammed, “Remzü'l-hamr fî şî'r İbni'l-Fârîz”, (Danışman: Yûsûf Halîf, Ebu'l-Vefâ Taftazânî), (Yüksek Lisans Tezi), Kâhire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1988.
- Yerinde, Âdem, “Muhammed Osman Mîrganî”, *DİA*, XXX, s. 152-154.
- Yetik, Erhan, “Hayret”, *DİA*, XVII, s. 60-61.
- \_\_\_\_\_, “İzzeddin el-Kâşî”, *DİA*, XXIII, s. 555.
- \_\_\_\_\_, *İsmâil-i Ankaravî: Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşâret Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yıldız, Kemâl, “İbnü'l-Gars”, *DİA*, XXI, s. 49.

- Yıldız, Sakıp, “Türk Müfessiri İsmâil Hakkı Bursevî’nin Hayâtı”, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, C. I, Erzurum 1976, s. 103-126.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (16. baskı) İstanbul: Ensâr neşr., 2013.
- Yiğitoğlu, Ali Salâhaddin, *el-Menhelul-fâiz fî tercemeti Dîvânı İbni’l-Fârız*, Millî Kütüphâne, Adnan Ötügen İl Halk Ktp., no: 1088.
- Yurtsever, Murat, “Bursalı İsmâil Hakkı Dîvânı (İnceleme-Metin)”, Uludağ Ü. SBE, (Doktora Tezi), Bursa 1990 [Murat Yurtsever, *İsmâil Hakkı Bursevî Dîvânı*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.]
- Yücel, Abdulhakim, “Klasiklerimiz, el-Lüma’”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 3, Nisan 2000.
- Yüksel, Emrullah, “Birgivi”, *DİA*, VI, s. 191-194.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî haberi men gaber*, (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Zağlûl), III, Beyrût, 1985.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXII, Beyrût, 1413.
- Zekî, Abdurrahmân, *Mevsû'a Medînet'i'l-Kâhire*, Kâhire: Mektebetü'l-Enclo el-Mısriyye, 1987.
- Zeydân, Yûsuf, “Afîfüddin et-Tilimsânî –hayâtuhû ve müellefâtuhû–”, *Dîvânü Afîfüddin et-Tilimsânî*, Kâhire: Dâru’ş-şürûk, 2008.
- Zeyn, Semih Âtîf, *Râbiatü'l-Adeviyye: dirâse ve tahlîl*, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübni, 1988.
- Zübeyr Bilâl İsmâil, *İbn Hallikân: Hayâtuhu ve âsâruhu*, Bağdât: Matbaatü'l-ümme, 1979.

# İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sinde Seyr u Sülûk

(Nâblusî Şerhi Bağlamında)



**Zeliha ÖNER**

İbnü'l-Fârız (576/1181-632/1235), tasavvufî Arap şiirinin zirve ismi kabul edilmektedir. Onun “Nazmü's-sülûk” adıyla da bilinen *Kasîde-i Tâiyye*'si, asırlar boyunca şerh edilmiş ve derin sembolik boyutlarıyla geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu geleneğin son klasik halkası ise Abdülganî en-Nâblusî'nin (1050/1641-1143/1731) şerhidir.

Elinizdeki eser, *Kasîde-i Tâiyye*'nin şerh geleneğini târihsel sürekliliği içinde ele almakta ve Nâblusî'nin şerhini merkeze alarak ayrıntılı bir inceleme sunmaktadır. Çalışmada önce İbnü'l-Fârız'ın hayâtı ve şiir anlayışı ele alınmakta, ardından Fergânî'den başlayarak Nâblusî'ye kadar *Tâiyye* şârihleri ve eserleri değerlendirilmektedir. Son bölümde ise beyitler tasnif edilerek Nâblusî'nin özgün yorumları çerçevesinde analiz edilmektedir.

Bu kitap, tasavvuf araştırmaları ve Arap edebiyatı sahasında çalışanlar için klasik şerh geleneğinin zenginliğini ortaya koyan kapsamlı bir başvuru niteliği taşımaktadır.