

İbnü'l-Fârız Dîvânı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eseri Okumak*

Giuseppe SCATTOLIN
(trc. Zeliha ÖTELEŞ**)

Hermenötik Soru: Tasavvufî Eser ve Tasavvufî Tecrübe

İbnü'l-Fârız Dîvânı'nın edisyon kritiği üzerine bu yazıyı sunarken amacım, okuyucuya *Dîvân*'la ilgili birkaç özelliği tanıtmak, aynı zamanda bu tasavvufî eseri okumak ve anlamakla ilgili bâzı soruların altını çizmektir.

İbnü'l-Fârız'ın Tasavvufî Şiirine Yaklaşım

Herhangi bir edebî eseri anlamak zor bir iştir. Bizim epistemoloji dünyamız ile yazarınki arasında dâima bir mesâfe uzanmaktadır. Hermenötik (yorumlama bilimi) üzerine yapılan yakın zamandaki münâzaralar ışığında, “çeviri, dâima yorumlamaktır” meşhur söylemi, okumak, düşünmek, konuşmak gibi bütün insânî fiillerin gerçekte “yorumlanmış fiiller” veya gerçeğe hermenötik yaklaşımlar olduğunu ortaya çıkarmaktadır.¹ Dili yorumlama ve çeviri gibi uğraşlar yoluyla, dış dünyamızdaki gerçeklikleri, fikir ve kelimelerden oluşan iç dünyamızı anlaşılabilir şekilde yansıtmaya çalışırız. Buradan hareketle, dâima pek çok problemi içinde barındıran insanın anlamlandırma süreci gerçeğe, asıl hermenötik yaklaşım olarak görülür. Bu gibi durumlar tasavvufî bir eserle yüzleşmek durumunda kalınca daha karmaşık bir hâle dönüşmektedir, tıpkı İbnü'l Fârız'ın gizemli ve alışık olmadığımız bir dille

* Bu makâle, *Institut Français d'archéologie Orientale*, Cahier des Annales Islamologiques, 27–2006 yılında neşredilen “A Critical Edition of Ibn al-Fârid's Diwân: Reading a Sufi Text” isimli makâlenin tercümesidir. s. 217-231.

** Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (zoteles@adiyaman.edu.tr)

1 Hermenötik alanında muazzam bir literatür vardır. Biz burada sâdece temel bilgiler için bâzı referanslar vermekle yetineceğiz: Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987; J. C. Mallery, R. Hurwitz, G. Duffy, “Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?”, *The Encyclopedia of Artificial Intelligence* içinde, ed. Stuart C. Shapiro, New York 1987; *Naissance de la méthode critique*, colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Paris 1992; J. Grondin, “Herméneutique” in *Les notions philosophiques*, vol. II/I, ed. Sylvain Auroux, Paris 1998, cols. 1129b-1134a.

yazdığı *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* (büyük *Tâiyye*²) şiirinde olduğu gibi.

İbnü'l-Fârız'ın beyitlerinin anlamını çözme ve onun tasavvufi tecrübesinin içyüzüne dâir bir kavrayış elde etmeye yönelik pek çok girişimde bulunulmuştur. Çok sayıda Orta Çağ şerhleri bulunduğu gibi, modern dönemde de çalışmalar bulunmaktadır. En meşhûr Orta Çağ şâirlerinden bazıları şunlardır: Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 699/ 1300), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 730/ 1330), Dâvûd İbn Muhammed el-Kayserî (ö. 751/ 1350), Bedrüddîn el-Bûrînî (ö. 1024/ 1615) ve Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/ 1731). İbnü'l-Fârız'ın tasavvufi şiirinin en ünlü modern araştırmacıları arasında ise şunlar bulunmaktadır: İtalya'da Ignazio Di Matteo (ö. 1948) ve Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938); İngiltere'de Reynold Alleyne Nicholson (ö. 1945) ve Arthur John Arberry (ö. 1973); Fransa'da Émile Dermenghem ve Louis Gardet (ö. 1986); Mısır'da Muhammed Mustafa Hilmî ve yakın zamanlarda Kanada'da Issa J. Boullata, Birleşik Amerika'da Thomas Emil Homerin, İtalya'da Giuseppe Scattolin, Fransa'da Jean-Yves L'Hopital ve Mısır'da Âtîf Cevdet Nasr ve Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik.³

İbnü'l-Fârız'ın tasavvufi şiirini anlamak, birçok sebepten dolayı bâzı karmaşık problemleri de beraberinde getirmiştir. Birincisi, şâirin hayâtı ve onun tasavvufi geçmişi hakkında açıklığa kavuşturacak tasavvufi alâkaları hakkında çok az güvenilir bilgiye sâhibiz. İkincisi, şiirlerinin bir araya getirildiği *Dîvân* dışında onun tasavvufi görüşlerini anlamamıza yardımcı olacak başka bir eser elimizde bulunmamaktadır. Son olarak İbnü'l-Fârız'ın poetik dili, herhangi bir okuyucu için zorlu bir testtir. İtalyan oryantalist Carlo Alfonso Nallino bu poetik dilin, kendisi için "sürekli bir bulmaca" olduğunu itiraf etmiştir. İngiliz oryantalist Reynold Alleyne Nicholson mülâhazalarında "şiirlerin çoğu son derece esrarengizdir" âdeta "herhangi bir okuyucu için zeka testi ortaya koymaktadır" demektedir ve son olarak Arthur John Arberry de şiirlerde "alışılmıyışın dışında inatçı bir problem" bulunduğunu söylemektedir.⁴

2 *Dîvân*'da "tâ" kâfiyeli iki kasîde bulunmaktadır. Uzunluklarına göre *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* ve *et-Tâiyyetü's-sugrâ* olarak isimlendirilmektedir [çev. notu].

3 Daha fazla bilgi için bk. Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fârîd's Biography", *MIDEO*, 22, 1995, s. 197-242; G. Scattolin, "Realization of 'Self' (Ana) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fârîd", *Mélanges de L'université St-Joseph*, Beirut, LIV, 1995-1996, 1999, s. 119-148.

4 Carlo Alfonso Nallino, "Il poema mistico di Ibn al-Fârîd in una recente traduzione italiana", *Raccolta di scritti editi ed in-editi*, Rome: Istituto per l'Oriente, 1940, vol. II, s. 193; Reynold Alleyne Nicholson, "The Odes of Ibnu'l-Farid", *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921,

Bu zorluklar ışığında böyle bir esere yönelik gerçekleştirilmesi gerekli ilk yaklaşımın, kavramların anlamını şiirin kendi bağlamında, yani şiirin kendisiyle anlamaya çalışmak olduğunu düşündüm. Bir diğer deyişle, öncelikle mümkün olduğunca “metnin kendi kendisiyle” açıklanmaya çalışılmalı, herhangi “yabancı” bir yorumlama veya klasik ve son dönem girişimlerinde sıklıkla olduğu gibi, şiirin kavramlarını bağlamsal mânâsından uzaklaştırabilen açıklamalar sonraya bırakılmalı. Bu nedenle ilk çalışmam, İbnü'l-Fâriz'ın tasavvufi tecrübelerinin tamâmını ifâde ettiği ve semantik yaklaşımını da benimsediğim önemli şiiri *et-Tâiyyetü'l-kubrâ*'dır. Bana göre böyle bir yaklaşımda bulunmak, herhangi bir edebî metni anlamam için de temel adımdır.⁵

Öncelikle edebî eserin, müellifinin iç dünyasının basit bir aynası olduğu, böylece kelimelerinin de müellifinin niyet ve önsezilerini dolaysız bir biçimde aktardığı, böylece bir metnin lafzî mânâsının anlaşılmasının, müellifin zihninin doğrudan anlaşılması demek olduğu şeklindeki basit fikrin üstesinden gelinmelidir. Daha ötesi; okuyucu ile yazar arasında “doğal bir bağ veya benzeşim” olduğunu bu yüzden de okuyucu, kendi içgüdüleriyle âdeta yazarla doğrudan konuşmuş veya yazarın “mânevî hâlerinden” etkilenmiş gibi yazarın düşüncelerine ulaşabileceği şeklindeki romantik fikrin de üstesinden gelinmelidir. Aslında bu yolla kişi, müellifin gerçek görüşünü değil; kendi iç dünyasının yansımalarını tasavvufi eserde bulur. Günümüzde tasavvufun birçok amatör araştırmacı arasında bu gibi durumlar hâlâ yaygın bir haldedir. Çok detaylı ve uzmanca yazılmış çalışmaları incelerken bile aklımıza şu soru gelmektedir: Araştırmacı fikirlerini ispatlamak için kullandığı yazıları hangi seviyeden ele almaktadır? Yazılar, kendi sezgi ve beğenisinin sonucu ile mi yoksa bir sūfinin eserindeki ana fikri kanıtlar mâhiyette olduğu için mi seçilmiştir? Kesinlikle bilinmelidir ki, çok az araştırmacı bu eserlerin seçiminde tatmin edici sebepler ileri sürmüştür.

Edebî bir eser okurken, yazarın iç dünyasına ve tasavvuruna yalnızca yazarın kendisini ifâde ettiği eser yoluyla ulaşabileceğimizin akılda tutulması

repr. 1989, s. 166-167; Arthur John Arberry, *The Poem of the Way in Chester Beatty Monographs*, London, sayı: 5, 1952, s. 7.

5 Benim doktora çalışmamın konusu: Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârid attraverso il suo poema al-Tâiyya al-kubrâ. Un'analisi semantica del poema*, Roma 1987, 3 vols. (henüz basılmadı), özetlenmiş şekilde şöyle basıldı: *L'esperienza mistica di Ibn al-Fârid attraverso il suo poema al-Tâ'iyya al-kubrâ*, Roma: PISAI, 1988; “L'expérience mystique de Ibn al-Fârid á travers son poème *al-Tâiyya al-kubrâ*”, *MIDEO*, 19, 1989, s. 203-223; “The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fârid or the Realization of self (Anâ, I)”, *The Muslim World*, LXXXII/3-4, July-October, 1992, s. 275-286.

gerekir. Ayrıca her eserin bir insicâmı ve yapısı vardır. Eserdeki her kavram, yazar tarafından o bağlamda kastedilen mânâyı elde ettiği spesifik ilişkiler içinde diğer kavramlarla bağlantılıdır. Sonuç olarak edebî eseri anlayabilmek için, öncelikle eserin yapısını iyi bilmeli, kullanılan her kavramın kendi içerisinde anlamını ve diğer kavramlar ile bağlantısını sağlayan mânâ ilişkisini çözmeliyiz. Görünen o ki yazarın iç dünyasına ulaşabilmenin tek yolu, eserin dil yapısını açığa kavuşturmaktan geçiyor ve bu, ancak belirli bir seviyeye kadar yapılabilir. Çünkü “iki ufkun füzyonu” (bizim ufkumuz ile yazarınki, Gadamer’ın meşhur sözünden) asla bütün olamaz. Kısacası, metne tam bir anlamsal yaklaşım sâyesinde metindeki kavramların bir biriyle ilişkilerinden ortaya çıkan mânâ, başka bir deyişle anlam bakımından buldukları sâha, bu yollarla ortaya konulur. Herhangi bir edebî eseri anlamaya başlamak için bu yollar olmazsa olmazlardandır. Nihâyetinde bu tür anlamsal yaklaşımlar metnin temelini anlamada anahtar görevi teşkil etmektedir.⁶ Bu nedenle İbnü’l-Fârız’ın tasavvufi şiiri *et-Tâiyyetü’l-kübrâ*’ya ilk yaklaşımım, anlamsal bir analiz gerçekleştirmek, kavramlarının bağlamsal anlamının altını çizmek, diğer bir deyişle “anlamsal kelime dağarcığını” inşâ etmek oldu. Bu “anlamsal kelime dağarcığı”, kelimelerinin aritmetik toplamından öte yazarın iç dünyasının ve vizyonunun kağıt üzerine yansması ve birbiri ile ilişkisini ortaya koyan bir kelime dağarcığıydı. Bu yöntemle amacım, İbnü’l-Fârız’ın iç dünyasına doğru tasavvufi tecrübesi üzerine geçmişte yapılan araştırmalardan daha fazlasını elde etmektir.

Tasavvufi Bir Eseri Anlama Merhaleleri

Bana öyle görünüyor ki; İbnü’l-Fârız’ın şiiri *et-Tâiyyetü’l-kübrâ*’da ortaya konan çalışma temel alındığında, bir tasavvufi şiiri okurken yazarın gerçek fikrini ve yazının kendine özgü kavramlarını anlayabilmek için üç farklı merhaleden biri takip edilmelidir. Bu ise, diğer bir kaynaktan, özellikle de İbnü’l-Fârız’ın çağdaşı olan Endülüslü Sûfî İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240)’nin kavram ithâli olan bir yaklaşımın zıddıdır.

6 Bu konu hakkında daha fazla detaya girmeden, çalışmalarımıza ve bibliyografilere işaret ediyoruz (6 numaralı dipnot) ve özellikle Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, New York: yeniden basım 1980, 1. Baskı, Tokyo 1964. Bu çalışma bizim için, anlamsal çalışma alanında ilham verici bir eserdir. Kur’an’ı anlamsal biçimde ele alan Izutsu birçok önemli kavramın yeni ufuklar kazanmasını sağlamıştır. Aynı yöntemi ben İbnü’l-Fârız’ın *et-Taiyyetü’l-kübrâ*’sına uygulamaya çalıştım.

Eş Zamanlı (Synchronic) Bağlamsal Merhale

Bu merhale, edebî eserlerin anlamsal açıdan özel olarak okunmasıdır. Bu merhalede kelimeler oluşturduğu bağlar ile en temel tanımlar üzerinden değerlendirilir. Daha sonra bu kelimelerin, birleştirilme ve düzenlenme şekillerine göre kurgulanma alanları üzerinde çalışmalar yapılır. Bu gibi yaklaşımlar sâyesinde okuyucu yazarın bir metni kurgulama esnâsında kelime için öngördüğü gerçek anlama (misal olarak *hubb* veya aşk) daha da yaklaşması mümkün olur. Devam edersek, okuyucu, anlamları kendi içerisinde ilişkilendirmeli, birbirini destekler mâhiyette olanları ön plana çıkarmalı ve eserdeki genel yapıyı irdeleyerek yazarın derinliklerde yatan vizyonuna ışık tutmalıdır. Bu tür bir çalışmanın amacı mümkün olduğunca eserdeki merkezî odak-kelimeyi (ya da ön planda olan en önemli kelimeleri) ortaya koymak olmalıdır ki bu tür kelimeler etrafında tüm yazılar şekillendirilmiş, organize edilmiş ve yazarın iç dünyasında uyum ve insicâm sağlanmış olsun. Japon ilim adamı Toshihiko Izutsu'nun Kur'an metni üzerinde yaptığı kavramsal yaklaşım, benim İbnü'l-Fârız'ın şiiri *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* hakkındaki analizlerimi oluşturmakta büyük bir ilham kaynağı oluşturmuştu. O, çalışmalarının sonucunda: "...Kur'an kelimeleri arasında diğerlerine nazaran baskın ve odak-kelime "Allah" kelimesidir... Kur'an temel olarak Tanrı-merkezlidir."⁷ Benzer bir şekilde, ben de *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* üzerindeki çalışmamı tamamlarken "ene" (ben) teriminin tüm metin içerisindeki kelimelere göre odak-kelime olduğu, kavramsal temeli oluşturup metne ana temayı ve özel anlamlar kazandırdığı sonucuna vardım. Bu nedenle denebilir ki "Allah" kelimesi Kur'an için ne kadar odak-kelime ise "Ben" kelimesi de *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* için o kadar odak-kelimedir. Bu tür bir anlamsal analiz, İbnü'l-Fârız'ın tasavvufi şiirindeki kelimelerinin sûfilik yaşantısı çerçevesinde ifâde etmeye çalıştığı mânâyı açığa çıkarmaya yardımcı olmuştur. Bu yaklaşımlar ışığında kişi, İbnü'l-Fârız'ın tasavvufi anlayışı hakkında daha derin sezgilerde bulunabilir. Şimdi, daha önce yapılan şerh ve çalışmalardaki gibi bu kazanıma engel olan yabancı fikirleri esere koyma tehlikesinden kaçındıkça, daha çok fikir elde edeceğimize inanıyorum.

Husûsî bir alâkanın sonucu olarak şiirde üç anahtar kavram önemli rol oynadı. Bu kavramlar, İbnü'l-Fârız'ın kendi tasavvufi tecrübelerini üç basamak halinde tanımlamak için kullandığı tasavvufî anlayışının özel ve

7 Izutsu, *God and Man*, s. 31.

anlamalı bir sonucudur. İleride bu kavramların şiir içerisinde yaptığı çağrışımlar özetlenecektir.

el-Fark (fark, ayrı olma): Bu “ayrı olma” seviyesi olup, şâirin seyr ü sülûkünün ilk seviyesidir. Bu merhalede, şâir kendisini sevileden farklı bir durumda bulur ve ifâdelerini diyalog biçiminde sunar. Bu seviyede, sevginin dilinde arzusal terminoloji baskın gelmektedir. Bu tür arzusal dilin kullanımı 3/9 uncu yüzyıllardan bu yana Tasavvuf Edebiyatı’nda yaygın bir hâle gelmiştir.

el-İttihâd (birlik, bütünlük): “Kesin beraberlik” seviyesi, şâirin seyr ü sülûkünün ikinci aşamasıdır. Bu merhalede şâir, sevdiği ile birliği ve bütünlüğü tecrübe eder ve bu kesin birlik ve bütünlük sonucunda “kendisine” (*ene*) ulaşır. Bu tür birlik-bütünlük kavramı, şiir içerisinde sıkıca örülmüş kalıplar ile derinlerde yatan duygularını ifâde etmeye çalışır: “Ben O’yum” (*ene iyya-ha*) sonra “O bendir, kendim” (*hiya iyya-ya*) ve sonuç olarak, kendi benliğinin zirvesine ulaşarak, “Ben benim, kendimim” (*ene iyya-ya*).

el-Cem’ (birlik, evrensel, şümüllü birlik): Bu üçüncü merhale, şâirin tasavvufi tecrübesinin en yüksek seviyesidir. Bu merhalede sûfi şâir “evrensel, şümüllü birlik” (*el-Cem’*) olarak adlandırdığı, bir ve birçok kavramı sentezleyerek sezdiği (*şühûd*), benliği (*ene*)’ni bütüne birleştirerek el-Cem’i tecrübe eder.

Bu üç merhalenin bir birini takip ettiği, daha doğrusu bir birine kenetlenmiş olarak şiirde süregeldiği, âdeta gelişen bir hareket gibi şâirin tasavvufi tecrübesinin doruğuna, evrensel, şümüllü birliğe (*el-Cem’*) yol aldığı görülmelidir. Bu tür bir süreç şâirin iç yolculuğunda benliğinin, derin varlığının (*ene*) en doğru boyutlarını keşfetmesinin temsilidir. Ben (*ene*), daha önce belirtildiği gibi, şiirdeki en baskın ve odak kelimedir. İbnü’l-Fârız’ın şiiri *et-Tâiyyetü’l-kübrâ* ‘da şâirin tasavvufi tecrübesi bir yolculuk (*sefer*, sûfi betimlemelerinde rûhânî tecrübelerin yaygın bir kullanımı) şeklinde şâirin kendi benliğine (*ene*) dalıp, evrensel ve şümüllü birlik (*el-Cem’*) yüksekliklerine çıkarak tasvîr edilmiştir.

Art Zamanlı (Diachronic) Târihsel Merhale

Anlamsal yaklaşım, edebî bir eserin incelenmesi için önemli olsa da metnin tüm anlamıyla incelenmesinde yeterli değildir. Kavramlar ve anlamlar târihsel gelişimleri çerçevesinde de değerlendirilmelidir. Hiçbir dil, özellikle de dil içerisinde özel bir uzmanlık alanı olan “sûfi dili” gibi diller, za-

mana göre farklı anlamlar kazanmayan, statik yapıları olan kelimelerden oluşmaz. Tam tersine, dil bilimi araştırmaları her kelimenin yeni bir olay karşısında sürekli bir değişime ve yeni kullanımlara açık hale geldiğini gösteriyor. Sâdece basit bir kelime temel anlamını değiştirme sürecine girmiyor, ayrıca kelimelerin yapısı da bir değişime giriyor. Sonuç olarak, bilinmelidir ki bir kültürün kelimeleri sürekli bir değişim içerisindedir: Sürekli olarak eski mânâlar gider, yeni mânâlar gelir. Bu yüzden, bir şâirin dilini tamamen anlamak istiyorsak ki bizim çalışmamız için bu İbnü'l-Fârız'dır, şâirin dilini târihsel süreci içinde ele almalıyız. İbnü'l-Fârız, sûfi dilinin kesin bilinen belli bir zamanında, 7./13. yüzyılda yaşamıştır. Bu nedenle onun dönemi ve ifâdeleri, târihsel gelişimleri içerisinde ele alınmadan tam olarak anlaşılabilir. İbnü'l-Fârız, kendinden önceki sûfi diline tamâmen vâkıf olduğunu ispatlıyor. İbnü'l-Fârız'ın bütün kelime dağarcığını bilmek, onun önceki sûfi geleneğine göre hangi konuda yenilikçi, hangi konuda takipçi olduğunu çözebilmek için olağanüstü bir yardım olurdu. "Kapsamlı bir sûfi dili târihi" gibi bir kaynağın bu tür bir araştırmada kullanılacak en büyük araç olacağı kolaylıkla düşünülebilir. Bu tür bir aracın eksikliğine rağmen, şiirin anlamsal çözümlemesinin sonlarına doğru bâzı tasavvufî fikirlerinin târihsel gelişimlerini detaylı bir şekilde çizmeye çalıştım. İbnü'l-Fârız'ın tasavvufî tecrübeleriyle açıkça bağlantılı olan aşk (*hubb*), birlik (*ittihad*, *vahdet*) ve Varlıkların en yücesi (*İnsan-ı Kâmil*) bunlardan bâzılarıdır.

Târih Ötesi (Metahistorical) Aşkînsal Merhale

Ne anlamsal ne de târihsel yaklaşım, sûfi deneyimleri tamamen su üstüne çıkaramaz. Bu deneyim, diğer mistik deneyimler gibi "Tanrı'ya varma" amacı, yani Mutlak'a varmayı hedefler. Bu nedenle tasavvufî bir eser, "Târih ötesi ve aşkînsal merhale" göz önünde tutularak okunmalıdır. Mutlak, Tanrı, birçok gelenek ve dine göre farklı isimlendirildiği gibi, ona varma da farklı seviye ve betimlemelerle açıklanabilir. Ancak her mistik tecrübenin asıl hedefi Mutlak'a varmaktır, aksi takdirde mistik sayılmaz. Gerçek tasavvufî tecrübenin en büyük amacı, insan yaşantısının en yüksek tercümânı olma gösterişini (kabul edilsin ya da edilmesin, kişinin kendi görüşüne bağlı) geçerek kendisinden sonra hiçbir şeyin olmadığı Mutlak'a varmaktır. Bir mistik tecrübenin, dolayısıyla da tasavvufî tecrübenin en derin mânâsını ancak bu tecrübeyi mânevî açıdan inceleyerek ve insan yaşantısının en yüksek pâyesinin bir tercümânı olarak anlayabiliriz. Burada dilin öz seviyesini aşarak felsefî ve dînî boyutuna ulaşırız ki bunlar bizi tasavvufî tecrübeleri bütün olarak

çevirmeye yaklaştıracak olan boyutlardır. Burada, son iki yüzyıl boyunca dikkatlice incelenen, hermenötik soru bir bütün olarak devreye giriyor. Niyetim burada hermenötüğün açıklamasını yapmak olmadığından bunu konunun uzmanlarına bırakıyorum. Sâdece tartışılabilir olan görüşümü belirteceğim. Tasavvufî eserlerin oluşumunda yalnızca ictimâî ve dil faktörleri bir etken değil, sûfinin kendi karakterinden yansımalar da eser içerisinde dağılmış bir halde bulunmaktadır. Diğer etkenlerin varlığını inkâr edilemez, fakat mistik bir deneyim, kanımca son derece şahsî bir deneyim olan tasavvufî tecrübeler, ancak derinlemesine okunduğunda anlaşılabilir. Mutlak ve Tanrı deneyimlerinde olduğu gibi sûfinin dîni ve kültürel ufkunun etkileri olsa da, bu deneyimler sosyal ve dilsel çalışmadan çok manevî yönden ele alınmalıdır. Sûfinin gerçeği ve hermenötik ufku dâima iki boyutludur; kültürel-târihsel ve şahsî-mânevî boyutlar. Kişi dikkatini şu gerçek üzerine vermelidir, tüm gerçek mistik tecrübelerle göre Tanrı'ya varma ve Mutlak arayışları hiçbir zaman olağan ve başkalarının her an ulaşım bilebileceği bir şey olmamış, aksine çok kişisel ve benzersiz bir şekilde gerçekleşmiştir. Mutlak arayışı içerisinde olan sâlik, kendi karakterinin derinliklerinde yatan eşsiz ve kimsenin taklit edemeyeceği öz benliğini keşfeder, ona dokunur.

Bu nedenle, tasavvufî eserler ve tasavvufî tecrübeler ancak bu merhalede ele alındığında tamamiyle açıklanmış ve anlaşılabilir olur. Bu merhalede iki epistemolojik ufuk; sûfinin ve okuyucunun buluşur ve birbirine kenetlenerek yeni bir epistemoloji ufku ortaya koyar. Bu denli derin bir tecrübe Edward Sapir⁸'in deyimiyile "dil yapısal dâhiliği" şeklinde dil bilimi sistemleri içerisinde yansımalar oluşturmuştur. Bu bir "temel yapı, kesin yol" ve kimilerine göre bir dilin doğal ve mekanik yapısını yöneten, onun dönem ve karakterlerine çağrışım yapan bir râbitadır.⁹ Sûfilik de dâhil olmak üzere bütün hakiki mistik deneyimler için geçerli olup, bir sûfide olduğu gibi bizim örneğimizde olan İbnü'l-Fârız için de geçerlidir. Edebî bir metinde epistemolojik açıdan bu denli derinleşmek ve tamamen anlayabilecek duruma ulaşmak, yaşanan deneyimin dışavurumunu o denli anlayabilmek ve kavrayabilmek olacaktır.

Son olarak dikkat edilmelidir ki mistik tecrübeler genel, tasavvufî tecrübeler ise muayyen bir araştırma alanı olup, bu alan üzerinde inceleme yapan kişi sessizlikler dünyasına, mistik sessizliğe yelken açar. Çünkü Mut-

8 Amerikan yapısal dilbilimcisidir ve Sapir-Whorf Hipotezi'nin kurucularından biridir [çevirenin notu].

9 Izutsu, *God and Man* s. 35.

lak tecrübeyi kelimelerin ifâde edebilmesi, gerçekten mümkün değildir. İdrak edilen bütün kelime ve îzahlar, insanlığın anlayışından, îzâhatından ve tasvirinden ötede olan Hakikat'in izi ve göstergesi niteliğindedir.

Bu nedenle İbnü'l-Fâriz'in tasavvufî tecrübeleri üzerine yaptığım ilk analizimi şöyle neticelendirdim: “En nihâyetinde, harcanan tüm çabalara rağmen şunu kabullenmeliyiz: Sûfî şâir kendisiyle beraber tasavvufî tecrübe ve yolculuklarının kaynağı “Aşk ve uhuvvet deryâsı, cömert ve sonsuz okyanus” dediği, kendi benliğini bulduğu yere, ölümün sessizliği içerisinde tüm tasavvufî tecrübelerinin sınırlarını da götürmüştür. Şiirlerinin okunup, kolayca takip edilebileceği izlerini, en yüksek gâyesini bulduğu Hakikat'e çıkan bir yol (*The Order of The Way* şiirlerinden birinin başlığını bu mânâyı vermek için kullanmıştır) olarak bize bırakmıştır.”¹⁰

Bu yansımalar ışığında, İbnü'l-Fâriz'ın ölümünden bir asır sonra torunu Ali (ö. 735/1335) tarafından dedesinin türbesine yazılan bu dizeler, İbnü'l-Fâriz'in tasavvufî tecrübesinin gizemini ve derinliğini en iyi şekilde ifâde etmektedir.¹¹

*Geçerken kabristanlardan Ârid'in eteğine,
De ki; İbnü'l-Fâriz rahmet olsun üzerine!*

*Nazmü's-sülûk'ünde mucizeler gösterdin,
Tecellî ve öyle gizemler ki, derin.*

*Aşk ve Uhuvvet denizi ile sarhoş oldun;
Yudumlayıp suyunu, cömert ve sınırsız okyanusun.*

İbnü'l-Fâriz Dîvânı'nın Metni

İbnü'l-Fâriz Dîvânı'nı Arayış

Bir tasavvufî eseri çevirmek, diğer edebî eserlerin çevirilerinde olduğu gibi, çevirmenin elinde orijinal metnin olmasını gerektirir. Özellikle tasavvuf edebiyatında bu önemli durumun genellikle unutulduğu görünüyor. Gerçek anlamda tasavvufî eserlerin edisyon kritiklerinin baskılarına ulaşmak çok fazla mümkün olmuyor ve bu alandaki acil ihtiyaç da görülüyor. Aslına bakılırsa pek çok tasavvufî esere ulaşılabilir. Fakat bunların

10 G. Scattolin, “The Mystical Experience of ‘Umar Ibn-al Farid”, s. 286.

11 Bu dizeler, Ali'nin *Dîvân*'daki biyografik önsözünde (Dibâce) bulunmuştur: Arapça metin için bakınız benim edisyon kritiğini yaptığım *The Diwan of Ibn-al Farid*, Kahire 2004, s. 4. *Nazmü's-sülûk*, İbnü'l-Fâriz'in çokça bilinen *el-Taiyyetü'l-kübrâ* olarak da adlandırılan şiiridir.

bir çoğu, hakiki mânâda edisyon kritiği yapılmadan basılmış olanlardır. Benim İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ı için yaptığım ilk anlamsal analiz ve tercüme-ler Abdülhâlık Mahmûd (Kâhire,1984) tarafından *Dîvân*'ın en son yapılan edisyon kritiğine dayanırdı. Fakat daha sonra bu çalışmanın yetersiz bir ilgi ile yapıldığını, İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki soruların yeniden düzenlenmesi gerektiğini fark ettim. Bunu, İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ının el yazmasının günümüze gelişini anlatan birkaç satır takip etti.

İbnü'l-Fâriz, Arap ve tasavvuf edebiyatının bilinen en farklı şâiridir. Kâhire'de 4 Zilkâde 576/ 22 Mart 1181 yılında doğmuş ve babasının etkisiyle erken yaşlarda tasavvufi yaşantıyla tanışmıştır. Seyyah bir sûfi olan Şeyh Bakkal'ın tavsiyesiyle Mekke'ye tasavvufi dönüşümünü (*feth*) gerçekleştirmek için gitmiş, 1216-1331 yılları arasında, 15 yıl orada kalmıştır. Dağlar ve vadilerle çevrili bu kutsal beldede, yalnızlığı içinde İbnü'l-Fâriz tasavvufi tecrübesini geliştirmiş ve ruhsal yükselişini iç dönüşümünün derinliğine dalarak tamamlamıştır.

Kâhire'ye döndüğünde İbnü'l-Fâriz, tasavvufi hayâtına Ezher cami yakınında "vâizlerin evi" (*Dâru'l-Hitâbe*) denen yerde yaşayarak devam etmiştir. Onun sûfi ve şâir olarak şâni bütün Mısır'a yayılmış hatta zamanın Eyyübî sultânı olan Melik Kâmil (ö 635-1238)'in bile dikkatini çekmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın, hayâtının son dönemindeki (son dört yılı) temel kaygısı, Hicaz ve Kâhire'de kaleme aldığı şiirlerinin toplanması ve gelecek nesillere aktarılmasıydı. İbnü'l-Fâriz Kâhire'de, 2 Cemaziyevvel 632/ 23 Ocak 1235 Salı günü 54 yaşında vefât etti. Kâhire'nin doğusundaki Mukattam dağının eteğinde Ârid câmii avlusuna defnedilmiştir. Türbesi (*darih*), birçok sultan tarafından genişletilip korunarak günümüze kadar gelmiştir. Ona gönül verenler tarafından, özellikle onun bayram günü (*mevlid*), ziyaret edilen bir mekândır.¹²

Günümüze kadar İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri (*Dîvân*) sûfiler ve İslâm dünyasındaki edebiyatçılar arasında önemli bir yere sahip oldu. Bu nedenle etkileyici sayıda el yazmalarına ve baskılarına çeşitli yerlerde rastlamak şartıdır.¹³

12 İbnü'l-Fâriz'ın biyografisi hakkında daha fazla bilgi için Issa I. Boullata, "Toward a Biography of Ibn-al Farid (576-632 AH/1181-1235 AD)", *28/1 Arabica*, s. 38-56; Thomas Emil Homerin. *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn-al Farid. His Verse and His Shrine*, 1. Baskı, 1994; 2. Baskı Kahire-New York 2001; G. Scattolin, "More on Ibn al-Fârid's Biography", *MIDEO*, 22, 1995, s. 197-242. İbnü'l-Fâriz'ın mevlidi hakkında bilgi için bakınız Pierre-Jean Luizard, "Un mawlid particulier", *Egypte/Monde Arabe* 14, 2. Baskı, Trimestre 1993, s. 79-102.

13 İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ının yazma ve matbû eser tenkidine ulaşmak için G. Scattolin "Towards

Son zamanlara kadar bilinen, *Dîvân*'ın tamâmına ait yazma eserler ve son düzenlenmiş nüsha, İbnü'l-Fârız'ın ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra, 733/1333 yıllarında torunu "Ali sıbt İbnü'l-Fârız" tarafından yapılan çalışmaya dayanmaktadır. Ali, ayrıca *Dîvân*'a biyografi içeren bir Dîbâce (kıymetli süs, genellikle kitap önsözlerine verilen ad) yazmıştır. İçinde dedesinin bir veli olduğunu, doğaüstü güçlerle (*kerâmet*) şereflendirildiğini de belirtmiştir. Ali'nin düzenlediği *Dîvân*, muhtelif yazılarla beraber 26 kasîde, 1659 beyitten oluşan orijinal metin olarak kabul edilir. Bugüne kadar ulaşılan yazmalar arasında birçok farklılıklar not edilmiştir. Bunlar, Arapça eserlerin istinsah edilmişinde yaşanan olağan farklılıklar olarak kabul edilmiştir. Aslında Ali de dedesinin *Dîvân*'ına yazdığı Dîbâce'de, *Dîvân*'ın büyük bir bölümünün, müstensihlerden kaynaklanan sebeplerden ötürü değiştiğinden şikâyet etmiştir. Bu nedenle *Dîvân*'ın kendi hazırladığı nüshası ile, bu değişiklikleri önlemeye çalışmıştır. Zamanla İslam dünyasında Ali'nin bu nüshası, *Dîvân*'ın orijinal metni olarak kabul edilmiştir.

Ali'nin düzenlediği *Dîvân* metnindeki sorunu dile getiren ilk kişi İngiliz oryantalist Arthur John Arberry (ö.1973)'dir. Chester Beatty Arapça Yazma Eser Koleksiyonu (Dublin) içerisinde, 691-701/1292-1302 târîhli yazma, Ali'nin düzenlediği nüshanın yazımından yaklaşık kırk yıl öncesine ait olan İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân* nüshasının mevcut olduğunu Arberry bulmuştur. Bu yazma eser, bilinen en eski *Dîvân* metni olduğunu ve Ali'nin hazırladığı nüsha ile farklılıkların bulunduğunu göstermiştir. Bu yazma eserde 15 şiir kayıtlı olup, Ali'nin hazırladığı "Dîbâce" ve eklediği şiirler yer almamaktadır. Böylece Chester Beatty Koleksiyonu'ndaki *Dîvân* yazması, Ali'nin hazırladığı ve günümüze ulaşan nüshalardan bağımsız olduğunun ilk kanıtıdır. Bulunuşunun önemine binâen Arberry, 1952 yılında Chester Beatty Koleksiyonu el yazmasını basıma vererek çeviri çalışmalarını başlattı ve *Dîvân* İngilizceye çevrildi.¹⁴ Bu yazma, Arberry'nin şu hükmüyle, *Dîvân*'ın ne kadar mükemmel bir kopyası olduğunu gösterdi: "*Dîvân*'ın bu

a Critical Edition of Ibn-al Farid's Diwan", *Ansl*, 35, 2001, s. 503-547.

14 Arthur John Arberry, *The Mystical Poem of Ibn-al Farid, Edited in Transcription from the Oldest Extant Manuscript in the Chester Beatty Collection*, Chester Beatty Monographs, London, sayı: 4, 1952; the *Great Ta'îyya* in the The Poem of the Way, Translated into English Verse from the Arabic of Ibn-al Farid, Chester Beatty Monographs, London, sayı: 5, 1952; ve geri kalan şiirleri *The Mystical Poem of Ibn-al Farid, Translated and Annotated*, Chester Beatty Monographs, Dublin, sayı: 6, 1956.

14 şiiri (ayrı basılan *et-Taiyyetü'l-kübrâ* ile 15) ile metnin hakiki, bozulmamış temeli ile karşı karşıyayız.”¹⁵

Benim Konya’da (Türkiye) yayınlanmamış bir *Divân* el yazması bulmamla, Arberrý’nin hipotezi, beklenmedik bir şekilde kanıtlandı. Zira İbnü’l-Fârız’ın *Divân*’ına ait yazmanın 651/1253 yıllarına ait olması, Chester Beatty Koleksiyonu’ndaki el yazmasından yaklaşık kırk yıl öncesine tekâbül etmekteydi. Konya’da bulunan el yazması eser, İbnü’l-Fârız’ın *Divân*’ının günümüze ulaşan 15 kasidesini kapsayan Chester Beatty Koleksiyonu’nda bulunan el yazmasıyla aynı içeriğe tanıklık etmekteydi.¹⁶ Eserin metinsel aktarımını doğrulayan iki yeni kanıt üzerinde araştırma yaptım: Biri Oriental Manuscript of Institutue of Leiden (Hollanda) Or.2693 757/1356 târihli eser, diğeri ise Staatsbibliothek of Berlin (Almanya) Sprenger 1120, 813/1410 târihli eserd. Tüm bu el yazmalar arasında en eski olup geçerliliğini kaybetmeyenler, İbnü’l-Fârız’ın *Divân*’ının eski aktarımlarının Ali’nin düzeltmelerinden farklı olduğuna şahitlik etmektedir. Eserin ilk metinsel aktarımı, *Divân*’ı 15 kasîde olarak açıklamakta ve ne Ali’nin Dîbâce’sinden ne de düzeltmede eklediği şiirlerden bahsetmektedir.

Böyle kanıtların birikmesiyle, *Divân*’ın aslına uygunluğu meselesinin ciddiye alınmasını ve yeni bir edisyon kritiğinin oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Buradan yola çıkarak, Doğu ve Batı’daki en önemli kütüphanelerde hâli hazırda bulunan İbnü’l-Fârız’ın *Divân*’ının yazma eserlerini tetkik ettim. Araştırma, sonuçlarında da görebileceğiniz gibi geniş bir yazma eser sayısını ihtiva etmektedir.¹⁷ Tüm bunların arasında seçim yaparken târihleri temel alarak amaca en uygun olan 25 eser arasından, asıl metninden aktarılmış en eski 8 eseri seçtim. Arberrý’nin 1952’de yayına hazırladığı Chester Beatty Koleksiyonu’nda bulunan eser dışında hiçbirinin tahkiki yapılmamıştı. Bu sekiz eserden ikisi; Konya’da bulunan el yazması ve Chester Beatty Koleksiyonu’ndaki eser, biri günümüze kadar gelmiş 7./13. yüzyıllara ait bilinen en eski *Divân* el yazması, üçü 8/14 yüzyıllara ait olup diğeri üçü ise 9/15 yüzyıllara ait yazma eserlerdi. Bu sâyede İbnü’l-Fârız’ın ölümünden sonraki ilk üç asırdaki el yazmalarının aktarımı iyi bir şekilde arşivlenmiş oldu.

15 Arberrý, *The Mystical Poems*. s. 6.

16 Konya’da bulunan el yazması hakkındaki tüm rapor ve detaylar için Guiseppe Scattolin, “The Oldest Text of Ibn-al Farid’s Diwan: A Manuscript of Yusufaja Kütüphanesi of Konya”, *MI-DEO*, 24, 2000, s. 81-111.

17 Bk. G. Scattolin, “Towards a Critical Edition”, op. cit., s. 531-541.

Bununla birlikte, *Divân*'ın aktarım süreci hakkında daha kapsamlı bir görüşe sâhip olabilmek için bu sekiz eserin, öne çıkan modern nüshalarla mukâyese edilmesinin faydalı olacağını düşünüyorum. Bu modern basımlar, her ne kadar yayıncıları tarafından açıklanmasa da, *Divân*'ın Doğu'da bulunan çeşitli el yazmalarına dayanmaktadır. Bu yolla okuyucu, eserin ilk târihsel örneğini günümüze ulaşan son nüshasıyla kolayca kıyaslama yapabilecektir. Bu geniş tetkikler sâyesinde, İbnü'l-Fâriz'ın *Divân*'ının edisyon kritiği kapsamlı ve geniş târihsel kanıtlar üzerine kurulmuştur. Gelecekte ben veya bir başkası diğer materyalleri de araştırarak kesin bir şekilde güncel sorulara cevap getirecektir.

Sonuç olarak *Divân*'ın metinsel aktarımı üzerine yapılan bu kıyaslamalı çalışma ile Arberry'nin, 15 kasîdenin *Divân*'ın çekirdeğini oluşturduğu, hipotezi doğrulanmıştır. Buna karşılık İbnü'l-Fâriz'ın kızıdan torunu Ali, dedesinin ölümünden yüz yıl sonra *Divân*'a eklediği ikinci bölümün gerçekliği hakkında şüpheler artmaya başlamıştır. Sonradan eklenen bu bölüm *Divân*'ın en eski yazma eserlerinde yer almamaktadır ve bu bölümdeki metnin üslup ve içeriği birinci bölüme kıyasla, edebî olarak daha aşağı bir seviyededir. Öyle gözüküyor ki ikinci bölümün birçok dizesi sâdece İbnü'l-Fâriz'ın şiir anlayışının bir kopyası olarak, Ali'nin de açıkça ifâde ettiği gibi, Ali'nin kendisi tarafından ve İbnü'l-Fâriz'ı sevenler tarafından ortaya konmuştur. Ali bu dizeleri çeşitli kaynaklardan derlediğini belirtmiştir, bu yüzden birçoğunun sahte olma ihtimali bulunmaktadır. Bâzı dizeler şâirin kendisi tarafından düzenlenmiş olup en son şekle getirilemeden düzenlenmemiş bir halde ailesine miras kalmış olabilir. Sonradan Ali ve İbnü'l-Fâriz'ın yakın arkadaşları tarafından birleştirilip, düzeltme ve tezyinde bulunularak ortaya konmuş da olabilir. Nitekim, Ali düzeltmelerinde bundan bahsetmektedir. Bunların orijinal olup olmadığı sorusu cevaplanmış değildir, bu yüzden üslûp ve dil uyumu delilleri bulunmadıkça, sâdece Ali'nin tanıklığı bu dizeleri gerçek kabul etmemizi sağlamaz.

***Divân*'ın Edisyon Kritiğinde Kullandığımız Yazma ve Matbû Eserlerin Tetkiki**

İbnü'l-Fâriz'ın *Divân*'ının edisyon kritiğinde kullandığımız yazma ve matbû eserlerin tüm ayrıntıları, müstakil bir konu olarak ele aldığımız bir makâlede belirtilmiştir.¹⁸ Burada sâdece *Divân*'ın edisyon kritiğinde kullandığımız

18 Bk. G. Scattolin, "Towards a Critical Edition", op. cit., s. 505-530.

nüşhaların sembolleri, başlıkları, yazım-basım yıllarını ve yerlerini içeren kronolojik bir listesini sunduk.

Eserlerin Kronolojik Sıralanışı

Yazma Eserler

K (Konya): Yusufağa Kütüphanesi, No: 7838/12 (Konya), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, istinsah târihi 640-673 H. / 1242-1274 M.

Cb (Chester Beatty): Chester Beatty Yazma Eserler Koleksiyonu, Arabic MS 3643 (Dublin), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, istinsah târihi 691-701 H. /1292-1302 M.

Sl (Süleymâniye, Lâleli): Süleymâniye Lâleli 1340 (İstanbul), *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*, istinsah târihi 752 H. /1351 M.

L (Leiden): Doğu Yazma Eserler Bölümü, Or. 2693, Rijks Üniversitesi, Doğu Enstitüsü, Leiden (Hollanda), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, Rabiü'l-evvel ayı ortasından önce 757 H. / Mart 1351 M.

Sf (Süleymâniye, Fâtih): Süleymâniye, Fâtih 3766 (İstanbul), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, istinsah târihi 19 Ramazan 786 H. / 4 Kasım 1384 M.

Bs (Berlin, Sprenger): Staatsbibliothek Sprenger, 1120 (Berlin), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, istinsah târihi 20 Rabîü'l-âhir 813 H. / 21 Ağustos 1410 M.

Sa (Süleymâniye, Ayasofya): Süleymâniye, Ayasofya 1994 (İstanbul), *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*, istinsah târihi 11 Şâbân 875 H. / 2 Şubat 1471 M.

Sk (Süleymâniye, Kadızâde): Süleymâniye, Kadızâde Mehmet Efendi 387 (İstanbul), *Dîvân İbni'l-Fâriz*, istinsah târihi 20 Zilkâde 883 H. / 13 Şubat 1479 M.

Matbû Eserler

Z (Zuveytîni baskısı): *Dîvân İbni'l-Fâriz*, ed. Şeyh Ukayl el-Zuveytîni, Taşbaskı, Halep, 1257/1841.

D (Dahdah baskısı): *Şerh Dîvân İbni'l-Fâriz li-eş-Şeyh Hasan el-Bûrîni ve li-eş-Şeyh Abdülganî en-Nâblusî*, ed. Ruşeyd b. Gâlib ed-Dahdah, Marsilya, 1853. Hasan el-Bûrîni (ö. 1024/ 1615) şerh ve metin ile birlikte Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/ 1730)'nin şerhinden iktibaslar bulunmaktadır.

H (Hammer'in *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* baskısı): Joseph von Hammer-Purgstall, *Das arabische hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fâridh's Tâijet*, Text und Übersetzung zum ersten Male, Wien, Kaiserl., Königl., Hof-und-

Staatdruckerei, 1854. Şiirin metni, Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/ 1330)'nin talebesi Şerefüddîn Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/ 1350)'nin şerhinden alınmıştır.

S (Sâbûncî baskısı): *Kitâbü Dîvânî'l-Îmâm eş-Şeyh Ebî Hafş Şerefiddîn Ömer İbni'l-Fâriz*, Louis Sâbûncî, Beyrût: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1285/1868.

Nb (Dahdah'ın düzenlenmiş baskısı): *Divân İbni'l-Fâriz*, Kâhire, Matbaatü'l-Bulak (Mısır), 1289/1872.

Fa (Fergânî'nin Arapça *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi): Saîdüddîn el-Fergânî, *Münteha'l-medârik ve müntehâ lübbî küllî kâmilin ve ârifin ve sâlikîn*, Mektebetü's-Sanâî (İstanbul), 1293/1876, 2 Cilt; Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 699/1300) Sadreddîn-i Konevî'nin talebesidir.

Ka (Kâşânî'nin *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi): Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Keşfü'l-vücûhi'l-gur li-meânî nazmî'd-dür*, Kâşânî şerhinin tek basılı nüshası Kâhire'de yeniden neşredilen, *Şerhü'd-Dîvânî İbni'l-Fâriz* baskısının hâmişinde [sayfa kenarlarında] yer alır. Kâhire: Matbaatü'l-Hayriyye, Kasım 1310/1892, 2 Cilt.

B (Beyrut baskısı): *Divân İbni'l-Fâriz*, Beyrut, 1899; Arberry baskısından alıntılar bulunur.

T (Tevfik baskısı): *Divân İbni'l-Fâriz*, ed. Mahmûd Tevfik, Kâhire, târihsiz (muhtemelen 20. yüzyılın başlarında); Arberry baskısından alıntılar bulunur.

N (Dahdah'ın düzenlenmiş baskısı): Düzenlenmiş Dahdah baskısıdır, Kâhire, 1319/1901; Arberry baskısından alıntılar bulunur.

Kh (Hürî baskısı): Emin el-Hürî, *Celâ el-gâmid fî şerh Divân İbni'l-Fârid*, Beyrut: Mektebetü'l-Âdâb, 1910, metin ve şerh. Emin el-Hürî pek çok kez *İbnü'l-Fâriz Divânî'nı* neşretmiştir. İlk baskı, 1886'da yapılmıştır.

Fp (Fergânî'nin Farsça *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhi): *Meşârikü'd-derârî, Şerh Tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, ed. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, Meşhed (İran): Encümen-i Felsefe-i ve İrfân-i İslâm, 1398/1978.

Aq (Abdülhâlik baskısı): *Divân İbni'l-Fâriz*, ed. Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik, Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1984; diğer baskısı, *Divân İbni'l-Fâriz*, ed. Abdülhâlik Mahmûd Abdülhâlik, Kâhire: Ayn lî'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye, 1995; bu son baskı Abdülhâlik Mahmûd'un yayınlanmış önceki çalışmasının yeniden düzenlediği ve ilâvelerde bulunduğu

eseridir: *Şi'r İbni'l-Fâriz fi zevki'l-âdâbi'l-hadis*, Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1984.

Yakınlıklarına Göre Metinlerin Gruplandırılması

İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ının yazma nüshalarının aile kökenlerinin tam bir resmini çizmek şimdilik zor görünüyor. Tahkik çalışmamız aracılığıyla, doğrudan net olmayan bağlantılarla birlikte, bâzı nüshalar arasındaki yakınlıklara dikkat çekebildik. Böylece, târihlerine göre metinleri burada listeledik. Metinsel yakınlıklarına uygun olarak onları gruplandırdık. Gruplandırılan nüshaları iki tire –....– ile belirtmek yoluyla, onlar arasında bir bağlantı bulunduğu husûsunda okuyucu bir fikir edinebilir. Metinler, İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ının tahkik malzemelerine sâhip olduğunu burada gösterir.

Kısa Kasîdeler için 15 Nüsha Kullanıldı:

K Cb – L Sf Bs Sk – D N Nb – Z S – Kh B T – Aq

et-Tâiyyetü'l-kübrâ için 18 Nüsha Kullanıldı:

K Cb – Sl L Sf Bs Sa Sk – H Fa Fp Ka – Z S – Kh B T – Aq

Nüshaların Yorumlanması

K Cb İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ının en eski şâhitleridir. İkisi arasında büyük ölçüde yakınlık bulunmakla birlikte, aynı zamanda pek çok farklılıklar da bulunmaktadır. **Cb** nüshasının **K** nüshasından daha geniş bir alana müstenihlerce yayılmış olmasının aslında doğru olmadığı görünür. Bu iki yazma, *Dîvân* metninin en güvenilir temsilcileridir.

Sl L Sf Bs Sa Sk, homojen olmayan bir gruptur. **Sf Sk** güçlü bir yakınlık gösterir, kuşkusuz birbiriyle alâkası olan nüshalardır. Diğerleri, ikisi arasındaki farklılık ve yakınlıkları gösterir. Tüm nüshalar arasında **L** nüshası metnin en güvenilir kesin tanığıdır. **Sa** da metnin doğru ve oldukça güvenilir bir nüshasıdır. Genel olarak **L** ve **Sa**'dan sonra **K** ve **Cb** metnin güvenilir tanıklarıdır.

D N Nb metnin benzer nüshalarıdır. **N** ve **Nb** nüshaları hatâlarla dolu **D** nüshasının düzenlenmiş hâlidir.

H Fa Fp Ka grubu, belirli bir ölçüde birbiri ile yakınlıklarının bulunduğu göstermektedir. Sadreddîn-i Konevî'nin, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye uzanan sûfî mektebi, Saidüddîn-i Fergânî ve Cendî, Abdürrezzâk Kâşânî, Şerefüddîn Dâvûd el-Kayserî, Bedreddîn-i Bürînî ve son olarak Abdülganî

en-Nabluşî ile irtibatlı olabilir.

Z S nüshalarının yakınlık noktası bakımından birbiri ile güçlü bağlantılarının olduğu görünüyor, her iki nüshanın müstensihinin aynı olduğu düşünülebilir. **Kh B T** nüshaları için de aynısı söylenebilir. **Z S Kh B T** nüshaların hepsi, Suriye-Lübnan bölgesinde yaygın olan metnin türevleri gibi görünüyor.

Aq nüshasının **Z S Kh B T** nüshalarıyla bâzı yakınlıklarının bulunduğu görünür. Fakat nüsha, kendine özgü pek çok türeve sahiptir. Doğuda bulunan nüshaların bağımsız aktarımların hepsi bir bütün olarak görünmektedir. **Aq** nüshası ile *Dîvân*'ın edisyon kritiği yapılmak planlanmıştı ancak bu nüsha yazım hatâlarıyla doludur. Bu nedenle güvenilir bir nüsha değildir.

Sonuç: Metnin “Arkeoloji”sine Başlangıç

Metinle ilgili delillerin esas alınarak bir araya getirildiği yazmalar ve baskı eserler aracılığıyla İbnü'l-Fârız *Dîvân*'ının edisyon kritiğini iyi bir şekilde yaptığımızı inanıyoruz. İbnü'l-Fârız'ın kendi el yazısı olmadığından (beklenmedik bir buluş bu problemi çözmedikçe!) şimdilik, aktarılan metnin sâdece târihsel delillerine güvenmek gerekir. Bunun için, öncelikle en güvenilir târihî delilleri bir araya getirerek, başka deyişle, bir tür metnin arkeolojisini elde ederek amacımızı gerçekleştirmiş olduk. Sâdece bu tür arkeolojik kazılarla, İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân*'ının orijinal metnine ulaşılabilir.

Sonuç olarak, İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân*'ı takhikimizde temel aldığımız nüsha, en eski ve bizce en iyi tanık olan Konya yazması (**K**) dır. Sunduğumuz metin kapsamlı ve özenli bir okumadır. Eserin el yazmalarının yanı sıra matbû nüshalarında bulunan bütün yazım çeşitliliğini (gramatik hatâları bile) liste olarak verdik. Bu çeşitlilik, metnin “muhtemel okumaları”nı göstermesi bakımında, bizce hatâlar da önem teşkil eden târihî ve linguistik değere sâhiptir. Bu nedenle, arkeolojik alanda hiçbir şeyi gözardı etmemeyi, prensip olarak takip ettik. Metne târihsel olarak şâhitlik eden, bulabildiğimiz her türlü şeyi kayıt altına aldık. Yukarıda belirtildiği gibi, Konya (**K**), **Cb**, **L**, **Sa**, **Kh** nüshaları bunun en güvenilir tanıklarındır. Bununla beraber, diğer nüshalar gibi, (hatâlar dahil) farklı yaklaşımlar ve yorumlara açılan zor bir metnin varyantlarını okumak şeklinde düşünülmemelidir. Nicholson'ın uyardığı gibi, ki bu uyarı amaca uygun görünmektedir “herhangi bir okuyucu için zeka testi ortaya koymaktadır.” Böylece, okuyucu zaman içinde metni anlama ve yorumlama gibi kapsayıcı görüşlere

de sâhip olabilir. “Târih boyunca metnin kendini okuma” mevcut baskıda dipnot olarak yer alır. Sâdece târihsel delil veya metin arkeolojisi, seçenekler arasında dikkatli ve akıllıca seçimlere dayanan “târihsel” metinlerin tanıklığı, İbnü'l-Fârız'ın *Divân*'ının yeni bir okumasını mümkün kılacaktır. Sonuçta, bugün İbnü'l-Fârız'ın *Divân*'ının edisyon kritiği, ona yeni ve daha bilimsel bir yaklaşımın başlangıç noktası olması için sunulmuştur.