NAZARİYAT MAKALE

İbn Sînâ'ya Nispet Edilen *Kasîdetü'n-Nefs* Üzerine Tartışmalar (H. VIII.yy / M. XIV.yy): Dâvûd el-Kayserî ve Sedîd es-Somgânî ile Şemseddin es-Semerkandî Karşılaştırması*

Cécile Bonmariage**

*Tercüme: Elif Özdem****

Öz: Bu makalenin amacı, İbn Sînâ'ya atfedilen *Kasîdetü'n-Nefs* adlı eser üzerine yazılmış ve birbiriyle ilişkili üç şerhte ele alınan konuları açıklığa kavuşturmaktır. Söz konusu üç şerh de İslam kültür dünyasının doğu bölgelerinde hicri VIII. yüzyılın (miladi XIV. yüzyılın) başlarına tarihlenmektedir. Bunlardan ikisi birbirine oldukça yakındır: Biri Dâvûd el-Kayserî'ye (ö. ykl. 745/1345) aittir, diğeri ise adı Sedîd es-Somgânî veya es-Sem'ânî şeklinde okunan ancak başka bir kayıtta adına rastlanmayan bir müellife atfedilmektedir. Her iki şerh de Şemsüddin es-Semerkandî'nin (ö. muhtemelen 722/1322) kaside üzerine yazdığı kısa şerhe yönelik eleştiriler içermektedir. Çalışmada, şerhlerde ortaya konan meselelere odaklanılmakta ve bu metin külliyatı, yazıldıkları dönemdeki insan doğası ve bu doğanın yetkinliği olarak algılanan hususlar üzerine yürütülen tartışmalara bir tanıklık olarak ele alınmaktadır. Kayserî'nin metni hem kendi içeriği hem de Semerkandî'nin *Ruh Kasidesi* yaklaşımına dair eleştirileri bakımından bu analizin merkezinde yer alacaktır. Ardından, Somgânî'nin şerhinin Kayserî'nin şerhinden hangi yönleriyle ayrıldığı ve bu metinlerin, dönemdeki İbn Sînâcılığın (Avicennism) çeşitli kullanımlarını tanımlamaya nasıl katkı sağlayabileceği üzerinde durulacaktır. Şerhlerin müellifliği meselesi tartışmalı olduğundan, öncelikle aidiyet sorunları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: 8./14. yüzyıl ilmî tarihi, ahiret, kurtuluş, İlhanlı Tebriz'i, İbn Sînâcı antropoloji.

Abstract: The aim of this paper is to clarify the topics discussed in three related commentaries on the *Qaṣīdat al-nafs*, a work attributed to Avicenna, all three dating to the early eighth/fourteenth century in the eastern regions of the cultural world dominated by Islam. Two are very close to each other: one under the authorship of Dā'ūd al-Qayṣarī (d. ca. 745/1345) and another attributed to an otherwise unknown author whose name reads Sadīd al-Somghānī or al-Sam'ānī. These two texts find issue with a short commentary on the *qaṣīda* by Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. probably in 722/1322). The commentary attributed to Qayṣarī is taken as the basis for the study of this cluster of texts. Two concerns are identified as central: hatred of leaving the body and whether the saved or the damned are the majority in the afterlife. A comparative examination of Samarqandī's and Somghānī's texts helps refine the analysis of each author's approach to the "*habaṭat ilayk*" and define the uses of Avicennism at play in these texts. This study is preceded by an inquiry into the authorship, as the attribution of these commentaries is not unproblematic. An edition of the texts complements the analysis.

Keywords: 8th/14th intellectual history, afterlife, salvation, Ilkhanid Tabriz, Avicennan anthropology.

* Bu araştırma, Fonds de la Recherche Scientifique (FRS-FNRS, Belçika) tarafından finanse edilen "Avicenna East & West I: Poem on the Soul" (PDR, T.0019.19) projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir. [Makalenin Türkçeye tercümesinde yapay zekâ araçlarından istifade edilmiştir.]

** Kıdemli Araştırmacı, FRS-FNRS (Belçika), iletişim: cecile.bonmariage@uclouvain.be

** Doktor Adayı, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.2.M0334

https://orcid.org/0009-0004-2615-1648

Makale Geliş Tarihi: 4 Mayıs 2026 Makale Kabul Tarihi: 12 Ağustos 2026

Atıf© Bonmariage, Cécile. "İbn Sînâ'ya Nispet Edilen Kasîdetü'n-Nefs Üzerine Tartışmalar (H. VIII.yy / M. XIV.yy): Dâvûd el-Kayserî ve Sedîd es-Somgânî ile Şemseddin es-Semerkandî Karşılaştırması", *Nazariyat* 12/2 (Ekim 2026): 33-105.

Şerhlerin Aidiyeti Üzerine

Ele alınması gereken ilk soru, incelenen bu metinlerin kime ait olduğudur. İbnü'l-Arabî'nin *Fusus'ül Hikem* adlı eserinin şârihi Dâvûd el-Kayserî, *Ruh Kasidesi* üzerine gerçekten bir metin kaleme almış mıdır? Kayserî'nin yanıt verdiği, aynı kasideye dair bir şerhi kaleme aldığı belirtilen Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* adlı eseri ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât'ına* yazdığı şerhiyle tanınan kelâmcı ile aynı kişi midir? Peki, Kayserî'ye atfedilen şerhe oldukça benzeyen ve yine Semerkandî'nin şerhine atıfta bulunan bir diğer şerhin müellifi hakkında ne söylenebilir? Yazarların kimliklerini kesin olarak belirlemekten kaçınan minimalist bir yaklaşım dahi İslâm kültür dünyasının doğusunda, hicri VIII. / miladi XIV. yüzyılın ilk yarısında dolaşımda olan ve ikisi hicri 730'lu yılların başlarında Tebriz ile bağlantılı görünen birbiriyle ilişkili üç metne ışık tutmamızı sağlar.[1] Ancak bu metinler, aralarındaki ilişki ve müellifleri hakkında daha fazla şey söylenebilir. Bu konuya dair bildiklerimiz şunlardır:

Kayserî, *Fusus*[2] üzerine yazdığı şerhte, "Sana indi" ifadesiyle başlayan *Ruh Kasidesi*'ne kısaca değindiği için bu eserin varlığından haberdardır. Ancak diğer eserlerinde bu kasideye dair herhangi bir şerhten söz edilmediği gibi söz konusu şerhin içinde de müellifliğe dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Metnin günümüze ulaşan üç nüshasından ikisi -ki her ikisi de Kayserî'nin yaşadığı dönemde istinsah edilmiştir- Kayserî'nin İbnü'l-Fârıd'a ait *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* üzerine yazdığı ve varlığı kesin olarak bilinen şerhiyle birlikte yer almaktadır. Dahası, bu nüshalardan birinde Kayserî tarafından müstensih için verilmiş bir icâzetnâme bulunmaktadır. Ne var ki bu icâzetnâme, yazmadaki *Ruh Kasidesi* şerhinden önce yer almakta olup söz konusu şerhe dair herhangi bir ibare içermemektedir. Şerhin zikredilmemiş olması, metnin mahiyetiyle (oldukça kısa bir şerh olmasıyla) açıklanabilir; ancak bu belirsizlik, icâzetnâmeyi müelliflik meselesini kesinliğe kavuşturmak adına kaçırılmış bir fırsat haline getir-

1 Tahran, Meclis Kütüphanesi, 1289 numaralı yazmada yer alan ve Tebriz'de 733/1333 tarihinde istinsah edilmiş olan Semerkandî şerhi nüshasına; ayrıca Oxford, Bodleian Kütüphanesi, Pococke 244 numaralı yazmada bulunan ve yine Tebriz'de 736/1335 tarihinde istinsah edilmiş olan hem Semerkandî'nin şerhini hem de Kayserî'ye nispet edilen şerhi içeren nüshaya bakınız. Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı değinilecektir.

2 Alıntılanan beyit: واظنها نسيت عهودًا في الحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Celâleddîn Âştiyânî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375/1996), 585; nşr. Hasan Hasanzâde el-Âmülî (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 1382/2003), I, 532 (İbrâhim fassında); Müellif hattı nüsha: Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct., nr. 3737, vr. 56b, st. 11.

mektedir.[3] Dolayısıyla, elimizdeki yazma geleneği hem metnin sınırlı bir dolaşıma sahip olduğunu göstermekte (Kayserî'nin diğer eserleriyle kıyaslandığında, IX./XV. yüzyıl Osmanlı muhitinde yeterince rağbet görmemiş olması dikkat çekicidir) hem de *Ruh Kasidesi* şerhinin bizzat Kayserî tarafından kaleme alınmış olma ihtimalini makul kılmaktadır. Bu nedenle makalede, söz konusu metnin müellifi olarak Kayserî esas alınacaktır.

Kayserî şerhini, kendisinin "eş-şârihu'l-muhakkik es-Semerkandî" olarak adlandırdığı bir müellifin kaleme aldığı başka bir şerhe yanıt niteliğinde yazmıştır, söz konusu bu önceki şerh, günümüze ulaşan üç nüshadan ikisinde Kayserî'nin kendi şerhinden önce yer almaktadır. Daha geç dönem nüshalarında bu yaygın metin anonim olarak görünse de (örneğin 1022/1613 tarihli, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 799 numaralı yazmada müstensih, eserin kime ait olduğunu bilmediğini belirtir) ya da başka bir müellife[4] atfedilse de metnin Şemseddin es-Semerkandî'ye

3 MS Berlin, Staatsbibliothek, Landberg, nr. 838, muhtemelen XII/XVIII. veya XIII/XIX. yüzyılın ortalarına tarihlenen, sadece bu metni içeren ve üzerinde şu başlığın yer aldığı geç tarihli bir nüshadır: رسالة في معرفة النفس الانسانية واحوالها لبعض الفضلاء (vr. 1a). VIII/XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen iki nüsha ise şunlardır: (1) Oxford, Bodleian Kütüphanesi, Pococke, nr. 244, Süleyman b. Hasan el-Kırşehrî tarafından Tebriz'de Muharrem-Safer 736 (Eylül-Ekim 1335) tarihlerinde istinsah edilmiştir (İçeriği: İbnü'l-Fârıd'ın et-Tâiyyetü'l-kübrâ'sı üzerine Dâvûd el-Kayserî'nin yazdığı şerh; Kayserî tarafından müstensih için verilmiş bir icâzet; [Semerkandî'nin] Kasîdetü'n-nefs şerhi; [Dâvûd el-Kayserî'nin?] Kasîdetü'n-nefs şerhi; Necmeddîn-i Kübrâ'nın Risâletü'ş-şerî'a'sı). (2) Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar, İslam Yazmaları, Garrett, nr. 642Y, Ahmed b. Alâeddin Çüngüşî (veya Çünküşî) tarafından Kütahya'da 737/1336 yılında istinsah edilmiştir (içerik: icâzet ve son metin hariç, Pococke 244 numaralı yazma ile aynıdır; bunların yerine Şihâbeddîn es-Sühreverdî'ye ait kısa bir dua ve İbn Hişâm'ın, Ebû Bekir İbn Düreyd'in *Kasîde*'sine yazdığı şerh yer almaktadır). Söz konusu iki nüsha arasında yakın bir bağ olduğu görülmektedir. Bodleian Kütüphanesi, Pococke, nr. 244 ve Princeton, Garrett, nr. 642Y numaralı yazmalardaki metinler arasındaki farklılıklar asgarî düzeydedir. Nüshaların içeriklerinin benzerliği, Semerkandî'ye ait şerh metninin her iki nüshada da aynı şekilde sona ermesi (Semerkandî'nin metninin çeşitli bitiş biçimleri mevcuttur; bkz. Ek 2'deki metin) ve yalnızca bu nüshalarda rastladığımız, eserin tamamlanışına işaret eden iki beytin her ikisinde de yer alması gibi küçük ayrıntılar, bu nüshaların ortak bir kökene sahip olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu yazmalar ve Kayserî'nin icâzeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cécile Bonmariage, "Dā'ūd al-Qayṣarī in Ilkhanid Tabriz: New Evidence", *Iranian Studies* 58 (2025): 89-124.

4 Bu metin, Kasîdetü'n-nefs (*Ruh Kasidesi*) üzerine yazılmış ve 695/1296 yılından XIV/XX. yüzyıla kadar uzanan (dokuz tanesi VIII/XIV. yüzyıla tarihlenen; bkz. Ek 2), günümüze kadar tespit edilmiş altmıştan fazla nüshasıyla sonraki yüzyıllarda en geniş dolaşıma sahip olan şerhtir. Şimdiye kadar, XII/XVII. yüzyılın sonlarına tarihlenen ve üzerinde Şemseddin es-Semerkandî isminin bulunduğu sadece bir nüsha tespit edilmiştir: 1102/1690 yılında İbn Kemâleddin Nûreddin tarafından istinsah edilen (müstensih adı ve tarih s. 149; müellif adı s. 152); İbn Sînâ'ya ait Tefsîru sûreti'l-İhlâs, el-Hudûd,

(ö. muhtemelen 722/1322) ait olduğuna dair yazarın adının tam olarak zikredildiği en eski iki nüshada açık kanıtlar mevcuttur.[5] Bunlar; 695/1296 ve 706/1307 tarihli me-

Aksâmü'l-ulûmi'l-akliyye gibi Arapça ve Farsça kısa metinleri içeren bir mecmua olan Tahran, Meclis Kütüphanesi 1807 yazması. Daha geç tarihli nüshalarda en sık rastlanan isim, Seyyid Şerefeddin veya Şerîfeddin'dir (aynı zamanda es-Seyyid eş-Şerîf). Bu durum, bazı nüshalarda müellifin eş-Şerîf el-Cürcânî olarak anılmasına yol açmıştır. Seyyid Şerefeddin ismi ve varyasyonları, X-XI/XVI-XVII. yüzyıllara tarihlenen bir dizi yazmada geçmektedir: Çorum, Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 848 (tarihi: Bursa, 955/1548-49); Princeton, PUL, İslâm Yazmaları, Garrett, nr. 4378Y (968/1561, es-Seyyid eş-Şerîf); Princeton, Garrett, nr. 831Y (1002/1593 tarihli); Nuruosmaniye, nr. 4909 (1007/1598); Nuruosmaniye, nr. 4024 (1032-42/1622-33); Veliyyüddin Efendi, nr. 802 (1080/1669-70). "el-Cürcânî" ismi, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 836 ve Esad Efendi, nr. 3677 yazmalarında bulunmaktadır. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 836, et-Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsıd adlı eserinin bir nüshasıdır (tashih tarihi: 974/1566-67, bkz. vr. 322b); bu nüshanın ilk varakları, aralarında eş-Şerîf el-Cürcânî'ye atfedilen bu metnin (vr. 6a, üst derkenar) de bulunduğu notlar ve kısa metinlerle doludur. Esad Efendi, nr. 3677; Nuruosmaniye, nr. 4909 (1007/1598 tarihli) ve Nuruosmaniye, nr. 4024 (1032-42/1623-1633 tarihli) yazmalarında bulunana benzer bir ketebe kaydı, "el-Cürcânî" ilavesiyle yazılmıştır.
Nuruosmaniye, nr. 4909'daki ketebe kaydı (vr. 70b):

هذه من فوائد سلطان المحققين والمدققين مولانا سيد السادات والعلماء سيد_شرف_الدين سماها بالرسالة القدسية في_شرح_القصيدة_الروحانية_لابى على بن سينا رحمهما الله تعالى

Esad Efendi, nr. 3677'deki ketebe kaydı (vr. 6a):

هذه من فوائد سلطان المحققين والمدققين مولانا سيد السادات والعلماء سيد شريف_الدين الجرجاني سقى الله تعالى ثراه وجعل الجنة مثواه سماها بالرسالة القدسية في_شرح_القصيدة المنسوبة_الى ابى على بن سينا رحمه الله تعالى

Bu metnin Mehmet Faruk Çifçi tarafından yapılan bir versiyonunun neşri, Esad Efendi, nr. 3677 yazmasına dayanmaktadır ve buna bağlı olarak eser Cürcânî'ye atfedilmiştir. Bkz. Mehmet Faruk Çifçi, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Ḳudsiyye Fî Şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tenkitli Neşir)", Hikmet Yurdu 15 (2015): 171-199. ed-Devvânî ismi, Leiden, Or., nr. 6292 yazmasında ve kataloğa göre *Aşir Efendi, nr. 459, *Giresun, nr. 3585 ve *Giresun, nr. 3645 yazmalarında geçmektedir. Lâla İsmâil, nr. 732 yazmasına (vr. 93b) ise sonradan başka bir el tarafından eklenmiştir.

5 Tahran, Meclis Kütüphanesi, nr. 14590 yazmasında, "el-Mevlâ [...] Şemsü'l-mille ve'd-dîn es-Semerkandî"; bunun yayımlanan tıpkıbasımı için bkz. Abu-l Majd Muḥammad ibn Mas'ūd Tabrīzī, *Safīne-ye Tabrīz: A Treasury of Persian Literature and Islamic Philosophy, Mysticism and Sciences*, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381 [2002]), 206. ve Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, nr. 90D yazmasında, "el-imâm [...] Şemseddin Muhammed b. Eşref b. Müşerref el-Hasenî (?) es-Semerkandî". Bu yazmanın, yalnızca ismin geçtiği varağın üst kısmının kesik olduğu bir kopyasına ulaşabildik. Okunabilen kısım şudur: "el-imâm [...] Eşref b. Müşerref el-Hasenî (?) es-Semerkandî". İsim burada, Şeyh Âgâ Büzürg-i Tahrânî Çevrimiçi Bibliyografik Veritabanı'ndaki (www.aghabozorg.ir/search.aspx) kataloğa dayanılarak verilmiştir; orada şu şekilde geçmektedir: مولانا شمس الملة والدين محمد بن اشرف بن مشرف الحسني السمرقندي
Bu nüsha, metnin tespit edilen en eski nüshasıdır.

tinleri içeren bir mecmua olan Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 90D numaralı yazma ile 721/1321 tarihli *Safîne-i Tebrîz* (Tahran, Meclis Kütüphanesi, 14590) adlı eserdir. Metnin diğer erken dönem nüshalarında yazarın adı açıkça belirtilmese de eserin bağlamı; İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserine yazdığı *Bişârâtü'l-İşârât* adlı şerhin ve yine kendisiyle birlikte istinsah edilen *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye* gibi diğer metinlerin müellifi olan Semerkandî'ye atfedilmesiyle uyumludur.[6] Ayrıca

6 Metin, Semerkandî'nin eserlerinin bilinen en eski mecmualarından biri olan ve Hucend'de (Semerkandî'nin ana faaliyetlerinin bulunduğu şehir), 28 Safer ve 7 Rebîülevvel 723 / 8 ve 16 Mart 1323 tarihli metinleri içeren İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2692 yazmasında yer almaktadır (müstensih: es-Sâğarcî Medresesi'nde Sûfî olarak bilinen (?) M. b. Ali b. Mahmûd; bkz. vr. 265b ve vr. 274a'daki ketebe kayıtları). Zilkade ve Şevval 733 / Temmuz 1333'te Tebriz'de Rab '-ı Reşîdî yakınlarındaki hânkahda (mutasavvıfların (sûfîlerin) barındıkları, ibadet ettikleri ve ilmi faaliyetlerde bulundukları yapı) istinsah edilen Tahran, Meclis Kütüphanesi, nr. 1289 yazması, Kasîdetü'n-nefs şerhinin yanı sıra Şemseddin es-Semerkandî'nin es-Sahâifü'l-ilâhiyye ve el-Envârü'l-ilâhiyye gibi diğer bilinen eserlerini de içermektedir. Müstensih adını Ahmed b. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Osman el-Afânî, lakabını ise Fahru'l-Hemedânî olarak vermektedir (Tebriz, 24 Şevval 733 tarihli Kitâbü'l-Envâr'ın sonu).

Semerkandî'nin ölüm tarihi tartışmalıdır. Bu konudaki en iyi kaynak, müellifin hayatta olduğu dönemde bizzat kendi müellif hattı nüshasından M. b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzzî (Seyf es-Semerkandî olarak bilinir) tarafından istinsah edilen; Hucende (Hucend), 6 Ramazan 706 / 11 Mart 1307, 3 Zilhicce 709 / 4 Mayıs 1310 ve 8 Zilhicce (?) 708 / 19 Mayıs 1309 tarihli metinleri barındıran erken dönem bir Semerkandî derlemesi olan İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2432 yazmasıdır (bkz. vr. 33b, 52a, 141a, 159a, 169a'daki ketebe kayıtları; ayrıca bkz. okuyamadığım 17 Ramazan 7-- tarihinin yer aldığı vr. 174a). vr. 141a'daki (siyah mürekkeple yazılmış Arapça varak numaralandırmasında vr. 136a) ketebe kaydının yanına, aynı döneme ait gibi görünen bir el tarafından düşülen bir notta, Semerkandî'nin 22 Şevval 702 / 9 Haziran 1303 tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir. Bu tarih, 722 yılında başka bir notla düzeltilmiştir (notta şöyle geçmektedir: ve işrîn sahha [ve yirmi, doğrudur]). Bu notlar, müellifin 27 Şevval 702 / 14 Haziran 1303 tarihindeki vefatından sonra metnin (bu metin, *Kitâbü'l-Meârif fî şerhi's-Sahâif*'tir) müellif hattı nüsha üzerinden ikinci kez tahkik edildiğini belirten başka bir notun hemen ardından gelmektedir. Nüshanın kendisinde tarih bulunmamaktadır, ancak *Kitâbü'l-Meârif*'in telifinin tamamlanması ketebe kaydında Rebîülâhir 705 / Kasım 1305'in sonu olarak verilmiştir ve ayrı bir notta, müellif hattı nüsha üzerinde 712 Safer ayının ortası / Haziran 1312'nin sonu tarihli ilk gözden geçirme (tashih) işleminden bahsedilmektedir. Nüshadaki birtakım metinlerin sonunda, bu gözden geçirmeye dair kayıtlar bulunmaktadır (1 Cemâziyelevvel 711 / 15 Eylül 1311; 711 Rebîülâhir sonu / Eylül 1311 Pazartesi gecesi; 712 Rebîülevvel / Temmuz-Ağustos 1312 tarihli olup bazen işlemin Hucende'de, es-Sâğarcî Medresesi'nde yapıldığı bilgisi ilave edilmiştir) (bkz. vr. 33b; vr. 52a; vr. 169a). Dolayısıyla 702 yılı kabul edilemez. Semerkandî, buradaki tarih izlenirse 22 Şevval 722 / 3 Kasım 1322'de; eğer daha temkinli yaklaşıp tüm ihtimaller açık bırakılmak istenirse, belki de 712 / 20 Şubat 1313'te vefat etmiştir.

Semerkandî'nin biyografisindeki bilinen tarihler şunları içermektedir:

683: *el-Kıstâs fi'l-mantık* adlı eserin telifinin tamamlanması (bkz. İstanbul, Ayasofya, nr. 2565 yazması, vr. 172a). 685 Rebîülevvel sonu / Mayıs 1286: *Bişârâtü'l-İşârât*'ın telifinin tamamlanması (bkz.

bu kısa şerhin genel üslubu da Semerkandî'nin kaleminden çıkmış olması ihtimaliyle oldukça uyumlu görünmektedir. Metin, teknik konular üzerine çok ayrıntılı bir tartışma sunmasa da taşıdığı niyet, *Bişârât* müellifinin niyetiyle örtüşmektedir; nitekim müellif mukaddimede, *el-İşârât* üzerine kaleme aldığı bu şerhteki amacının, metnin "sahih dinî inançla" çeliştiği noktalara işaret etmek olduğunu belirtmektedir.[7] Bu makale bağlamında önem taşıyan husus, söz konusu şerhin, Kayserî'nin Tebriz'de faal olduğu 720-730 yılları arasında o bölgede okunduğunun ve Şemseddin es-Semerkandî'ye ait olduğunun bilindiğinin kesinleşmiş olmasıdır; öyle ki daha önce zikredilen Tahran, Meclis Kütüphanesi 14590 numaralı yazma (Tebriz, 721–723/1321–1323) ve bir diğer erken dönem nüshası olan Meclis 1289 numaralı yazma (Tebriz, Rab'-ı Reşîdî, 24 Şevval 733 / 8 Temmuz 1333) buna tanıklık etmektedir.[8]

Burada ele alınan üçüncü şerh hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Görünüşe göre, günümüze ulaştığı bilinen on üç nüshadan onunun hazırlandığı XIX. yüzyılda, bu metne karşı giderek artan bir ilgi ortaya çıkmıştır. Tespit edilebilen en

Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2792 yazması, 688 Receb başı / Temmuz 1289 tarihli kopya; İstanbul, Carullah, nr. 1308 yazması, vr. 153b, Erzincan [?], el-Medresetü'l-Kutbiyye, 14 Muharrem 748 / 26 Nisan 1347 tarihli kopya). 688 Rebîülâhir sonu / Mayıs 1289: es-Sahâifü'l-ilâhiyye'nin telifinin tamamlanması (bkz. Lâleli, nr. 2432 yazması, vr. 33b; yazmanın vr. (i)a ve vr. (ii)a'daki içindekiler tablosunda bu metin en-Nesefî'ye atfedilmiştir; Ayasofya 2565 yazmasında vr. 86a'da sonradan başka bir el tarafından düşülen bir notta tarih 688 Rebîülâhir ortası olarak verilmiştir). 688 / 1289: Semerkandî, Tebriz'de Güneş'in etrafında bir hâle oluşumuna şahit olur (bkz. M. b. Eşref es-Semerkandî, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, nşr. Gholamreza Dadkhah [Costa Mesa: Mazda Publishers, 2014], 221). 705 Rebîülâhir sonu / Kasım 1305: *Kitâbü'l-Meârif fî şerhi's-Sahâif*'in telifinin tamamlanması (bkz. Lâleli, nr. 2432 yazması, vr. 141a).

7 M. b. Eşref es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât li'ş-şeyhi'r-reîs Ebî Alî Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ*, nşr. Ali Evcebî (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399 hş. [2020]), I, 1. Bişârât hakkında bkz. Robert Wisnovsky, "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42 (2014): 346-349.

8 [1] Semerkandî'nin VIII/XIV. yüzyılın başlarında Tebriz'de yazılmış olan diğer metinlerinin mevcut nüshaları için bkz. Bonmariage, "Dāʾūd al-Qayṣarī in Ilkhanid Tabriz", 137 numaralı dipnot. Ayrıca, Semerkandî'nin Kasîdetü'n-nefs üzerine yazdığı şerh metninin VIII/XIV. yüzyılın başlarında Mısır'da bulunması da dikkate değerdir; zira burada metin, 710'lu yıllarda İbrâhim et-Türkistânî adlı bir müstensih tarafından Kasîde'nin metninin derkenarına istinsah edilmiştir (nüshada müellifin adı geçmemektedir). Bkz. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. Fatih 4093 yazması, vr. 146b–147a. (el-Muallakât ile başlayan) bu şiir mecmuası, Ebü's-Sa'd İbrâhim b. Ahmed b. İbrâhim et-Türkistânî el-müteallim tarafından Kahire (el-Kāhire) ve el-Feyyûm'da, 25 Zilkade 717 / 29 Ocak 1318 (vr. 45a, Kıptî takvimindeki karşılığı olan 4 Emşîr 1034 tarihiyle birlikte) ile 23 Rebîülevvel 719 / 14 Mayıs 1319 (vr. 195b) tarihleri arasında istinsah edilmiştir. Tarihsiz ancak görünüşe göre daha geç döneme ait bir kopya olan Tahran, Meclis Kütüphanesi, nr. 3948 yazması, bu nüshayı yakından takip etmektedir.

eski nüsha olan Bağdat, Evkaf 6629 mecmuası günümüzde kayıptır (veya en azından erişilemez durumdadır). Ancak el-Cübûrî tarafından 1970'lerde kaleme alınan katalogdaki betimlemesinden hâlâ değerli bilgiler edinmek mümkündür: Bunlar arasında, metnin yazıldığı tarihe dair bir üst sınır (terminus ante quem)[9] oluşturan istinsah tarihi (758/1357) ve söz konusu metnin; Reşîdüddin el-Vatvat'ın (ö. 578/1182) ilk üç halifeye dair derlediği sözler, Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akâidi ile vecizeler ve hadis derlemeleriyle birlikte istinsah edilmiş olduğu bilgisi yer alır.[10] Müellifin adı, metnin giriş kısmında nüshadan nüshaya farklılık gösteren çeşitli biçimlerde karşımıza çıkar. Metnin bilinen en eski ikinci nüshası olan ve Şaban 916/Kasım 1510 tarihini taşıyan Leiden, Or. 1041 yazmasında, سديد السمغانى (Sedîd es-S*mg*nî) ibaresi geçmektedir; bu isim, Fars bölgesindeki Somgân veya Semgân yerleşimine işaret ediyor olabilir ve buna bağlı olarak "es-Somgânî" şeklinde okunabilir.[11] Aynı isim, tarihi belli olmayan ancak muhtemelen IX./XV. yüzyıla ait olduğu anlaşılan İstanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 4342 yazmasında (vr. 25b) da yer almaktadır. XIII. veya XIV. yüzyılın başları/XIX. yüzyıla tarihlenen veya tarihlendirilebilen daha geç dönem nüshalarında ise isim, سديد السمناني (Sedîd es-Semnânî) biçiminde kar-

9 Katalogda yalnızca Kaside'ye dair şerhle bağlantılı olarak bir tarihin belirtildiğini kaydetmek gerekir. Mecmuadaki diğer hiçbir metin için bir istinsah tarihi verilmemiştir.

10 Bkz. Abdullah el-Cübûrî, *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî Mektebeti'l-Evkâfi'l-âmme fî Bağdâd* (Bağdat: Riâsetü Dîvâni'l-Evkâf, 1973-1974). Söz konusu Fihris'ten yeniden oluşturulan içindekiler kısmı şu şekildedir (tavsiften hareketle bunun kompozit bir mecmua olma ihtimali göz ardı edilemez): 6629/1: Mecmû'a fîhâ metâlib edebiyye ve şi'r ve tarâif, 3 vr. (Fihris, IV, nr. 7015);6629/2: Tuhfetü's-sadîk min kelâmi Ebî Bekr es-Sıddîk / Reşîdüddin Muhammed b. Muhammed el-Vatvât (ö. yak. 575/1180), 1 vr. (Fihris, III, nr. 4404); 6629/3: Faslü'l-hıtâb min kelâmi Ömer b. el-Hattâb / el-Vatvât, 1 vr. (Fihris, III, nr. 4524b); 6629/4: Ünsü'l-lehfân min kelâmi Osmân / el-Vatvât, 3 vr. (Fihris, III, nr. 4396); 6629/5: Akîde / Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142), 3 vr. (Fihris, II, nr. 3184); 6629/6: Risâle fi'l-emsâl ve'l-hikem, 7 vr. (Fihris, III, nr. 4480); 6629/7: el-Erba'ûn hadîsen, 4 vr. (Fihris, I, nr. 547); 6629/8: Risâle li'l-İmâm el-Gazzâlî ketebehâ ilâ Ayni'z-zemân Cemâleddin ve cevâbühâ bi'l-Fârisiyye, 2 vr. (Fihris, II, nr. 3770; burada bir müstensihin adı zikredilmektedir: Celâl b. Sa'dullah b. Mûsâ el-Halebî); 6629/9: Şerhu Kasîdeti'r-Reîs İbn Sînâ (el-Ayniyye) / Sedîdüddin es-Semnânî, 9 vr. (Fihris, II, nr. 3386; yazar olarak burada verilen isim, bu nüshada yazılanı yansıtmak zorunda değildir: 6629/9'un tavsifi için temel alınan ana madde, on dokuzuncu yüzyıla ait bir nüsha olan 13713/3 [Fihris, II, nr. 3385] numaralı yazmanın tavsifidir; 6629/9 numaralı yazma, aynı metnin bir başka nüshası olarak zikredilmektedir); 6629/10: Suhratü'l-akl, 4 vr. (Fihris, II, nr. 3862; Şeceretü'l-akl şeklindeki okunuşu da dikkate alınız); 6629/11 & 12: bulunamadı; 6629/13: Risâle tetazammenu hikâyât ve zarf ve metâlib fî fesâhati'l-Arab, 12 vr. (Fihris, III, nr. 4481); 6629/14: Risâle tetazammenu hikem alâ lisâni'l-behâim ve nebzen min kelâmi İbn Sînâ, 11 vr. (Fihris, III, nr. 4479).

11 Leiden, CCO, nr. 1473. Bu metin, vr. 2b-12b arasındadır (müellifin adı vr. 2b'de geçmektedir). Tarih, aynı elden çıkmış başka bir metnin ketebe kaydında (vr. 24a) yer almaktadır.

şımıza çıkar.[12] Ancak bu sonuncusu XIX. yüzyıla ait bir kullanım değildir; zira günümüzde British Library'de bulunan (MS London, British Library, India Office, Islamic 583) XI./XVII. yüzyıla tarihlenen bir mecmua da bu ismi taşımaktadır.[13] Yine XI./XVII. yüzyılda, Kâtib Çelebi'nin 1051/1641-42 yılında kaleme aldığı *Keşfü'z-zunûn* taslağında, günümüze ulaşan en eski nüshadaki السمغانى (el-Somgânî) biçimine daha yakın olan سديد السمعانى (Sedîd el-Sem'ânî) ifadesi yer almaktadır.[14]

Bahsi geçen üç metin, Kasîdetü'n-nefs üzerine başka şerhlerin de dolaşımda olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Semerkandî'nin, *Kasîdetü'n-nefs* ile ilişkili başka bir metnin daha yazarı olduğu kabul edilir; bu metin, erken dönem nüshalarda genellikle burada ele alınan şerhle birlikte anılır. Söz konusu metin, "*Ve lekad tekaddâ min riyâdin ravveka...*" beytiyle başlayan bir şiire yazılmış bir şerhtir. Bu şiirin bütününde, hem kullanılan ifadeler (ilk beyitteki "güvercin" yerine "papağan" geçmesi, 4. beyitteki "kutsal alanda yapılan ahitler" vb.) hem de ele aldığı genel konu -yani nefsin bedenlenmesi ve yetkinliğe ulaşma yolları- bakımından *Kasîdetü'n-nefs*'in izlerine rastlanır. [15] Burada eserin kime ait olduğu açıktır; zira müellif, kendi kaleme

12 Bu durum şu nüshalarda da söz konusudur: Ankara, Millî Kütüphane, Arabî, nr. 1321 (Seyyid Ali Alâeddin Âlûsîzâde [1861-1921] tarafından 1298/1880 yılında istinsah edilmiş bir mecmua); İstanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî, nr. 4354; Tahran, Meclis, Ṭ, 84 (1243/1827-1828 tarihli nüsha, bkz. s. 78 ve DINA, VI/945, no. 172015) ve matbu katalogdaki tavsife göre Bağdat, Evkāf 13713/3 mecâmi'(yazmadaki diğer metinler 1305/1887 tarihlidir; bkz. el-Cübûrî, Fihris, III, no. 4386, 4463, 4608, 4866, 4867).

13 Mecmuadaki diğer metinler 1059/1649 tarihlidir. Tarihsiz ancak anlaşıldığı kadarıyla daha geç tarihli bir nüsha olan Tahran, Meclis, nr. 3948, bu India Office nüshasını yakından takip etmektedir.

14 İstanbul, Süleymaniye, Cârullah, nr. 1619, vr. 121b, "العينية قصيدة" başlığı altında, sol derkenara eklenen kayıt.

15 Şunu belirtmek gerekir ki nüshalardaki konumlarının yakınlığı ve müelliflerinin aynı olması söz konusu olmasaydı, bu metnin *Kasîdetü'n-nefs* ile bağlantılı olarak zikredileceği pek de kesin olmazdı. Bu metin üzerine bkz. Cécile Bonmariage, "Commentaries on Ibn Sīnā's Qaṣīdat al-nafs: An Inventory", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 67 (2017-2018), T6 maddesi altında. Metin, İstanbul, Ayasofya, nr. 4072 (çeşitli kaside şerhlerini içeren bir mecmua) numaralı nüshanın vr. 159b-162b arası esas alınarak şurada tahkik edilmiştir: Ali Muhaddis, "Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic", *Acta Bibliothecae R. Universitates Upsaliensis* 41 (2008): 203-226. Söz konusu nüsha, Bonmariage'ın "Commentaries" adlı çalışmasında tavsif edilenlere ek olarak metin için farklı bir başlangıç cümlesi de sunmaktadır. Metnin Türkçe çevirisiyle birlikte hazırlanan daha güncel bir neşri ise şurada yer almaktadır: Ömer Ergül, "İbn Sînâ'nın el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri)", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024): 475-528.

aldığı *es-Sahâif* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye* adlı iki eserine açıkça atıfta bulunur. [16] Bu metin, Semerkandî'nin *Kasîdetü'n-nefs* şerhinde yer almayan ilginç unsurlar barındırır; örneğin, bedenlerin nefse yukarı doğru yolculuğunda eşlik edebilme imkânını temellendirmek için simyaya ve simyevî işlemlere özel terimlerle değinir.[17] Ancak, burada incelenen şerhlerde bu metne dair hiçbir iz bulunmamaktadır.[18] Aynı şekilde, Ali b. Süleyman el-Bahrânî (ö. 672/1274) tarafından kaleme alınan şerhe dair de herhangi bir ize rastlanmamıştır. Bahrânî'nin *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhinin, Kayserî tarafından *Fusûsü'l-hikem* şerhinin mukaddimesinde -ki bu eser 732 yılı Cemâziyelâhir ayında (Mart 1332) Tebriz'de tamamlanmıştır- kullanıldığını biliyoruz. [19] Ne var ki Bahrânî'nin *Kasîdetü'n-nefs* şerhi, anlaşıldığı kadarıyla Kayserî'nin eserine girmemiştir.[20]

Kasîdetü'n-nefs"in, VIII./XIV. yüzyılın başlarında İlhanlı topraklarının merkezî bölgelerinde belli bir ilgi gördüğü, çeşitli olgulardan anlaşılmaktadır. İlk olarak, 721 ile 723 yılları arasında Tebriz'de derlenen metinlerden oluşan *Sefîne-i Tebrîz* adlı eser-

16 Muhaddis 2008, s. 219; Ergül 2024, s. 506. Metinde *Kitâbü'l-Mecistî*'ye de atıf yapılmaktadır. Bkz. Muhaddis 2008, s. 221; Ergül 2024, s. 507. Ayrıca, T6 metninin bazı kısımları İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs adlı eserde de yer bulmaktadır ve şiirin kendisine ithaf edildiği Şerefeddin Abdurrahman ismi, Semerkandî'nin *Bişârâtü'l-İşârât* adlı eserini ithaf ettiği kişiyle aynıdır. Bkz. es-Semerkandî, Bişârâtü'l-İşârât, I, 2.

17 Bkz. Muhaddis 2008, 224-225; Ergül 2024, 510.

18 Bilinen en eski nüshaların Hucend ve Hârizm'de istinsah edilmiş olması (Nuruosmaniye, nr. 2692 ve Tahran, Melik Millî Kütüphanesi, nr. 1864; sırasıyla 725 Hucend ve 725 Hârizm tarihli) gerekçesiyle, T6 metninin Kayserî tarafından bilinmediği öne sürülebilir. Tahran, Dânişgâh, Edebiyat 90D numaralı (695 ve 706 tarihli) nüshada herhangi bir yer ismi zikredilmez. Ancak günümüze ulaşan 733/1332 Tebriz, el-Hânkāh bi'r-Rab'i'r-Reşîdî tarihli bir nüsha daha bulunmaktadır: Tahran, Meclis Kütüphanesi, 2, nr. 1289.

19 Bkz. Zain Alattar, "The Avicennian and Akbarian Turn in Shiite Theology. An Analysis of Two Sections of ʿAlī ibn Sulaymān al-Baḥrānī's (d. ca. 1274 CE) al-Ishārat wa-l-Tanbīhāt", (MESA Yıllık Toplantısı'nda sunulan tebliğ, Denver, CO, Aralık 2022).

20 Bahrânî şerhinin bilinen en eski kopyası olan 737 tarihli nüshada (Beyrut, Université Saint-Joseph, Bibliothèque orientale, nr. 788 [Louis Cheikho'nun kataloğunda = 410]) herhangi bir yer isminin zikredilmemesi esef vericidir. Bu nüsha, müellifin istinsaha esas alınan asıl nüsha üzerine düştüğü ve risaleyi Ramazan 534'te Hârizm'de yazdığını belirten bir notun suretini içermektedir (bkz. vr. 32b). İstanbul, Râgıb Paşa, nr. 707'deki tarihsiz nüsha da aynı döneme ait görünmektedir. Burada Bahrânî'nin şerhi, eş-Şehrezûrî'nin el-Emsâl ve'r-rumûz adlı eserinden sonra gelmektedir. O dönemde halihazırda mevcut olan bir diğer şerh ise İsmâilî dâîsi İbnü'l-Velîd'e (ö. 612/1215) aittir. Bkz. İbnü'l-Velîd, *Avicenna's Allegory on the Soul. An Ismaili Interpretation. An Arabic edition and English translation of ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd's al-Risāla al-mufīda*, nşr. Wilfred Madelung, çev. Toby Mayer (New York: I.B. Tauris, Londra İsmâilî Araştırmaları Enstitüsü iş birliğiyle, 2016). O dönemde bu eserin bölgedeki tedavülü hakkında hiçbir şey bilinmemektedir.

de, *Ruh Kasidesi*'nın bir nüshasının ardından Semerkandî'nin kaleme aldığı şerh yer almaktadır.[21] Semerkandî'ye ait, birbiriyle ilişkili iki metnin (asıl şerh ile "Kaf" harfiyle başlayan şiir ve onun şerhi) nüshaları, Tebriz'de, sırasıyla 733 ve 736 yıllarında istinsah edilmiştir. Kayserî'nin kendi şerhini kaleme alması da yine Tebriz'de gerçekleşmiştir; bilinen en eski nüsha 736 tarihini taşımaktadır. Ayrıca Kayserî'nin, Cemâziyelevvel 724 (Mayıs 1324) ile Receb 736'nın ortaları (Şubat 1336) arasında (sürekli olmamakla birlikte) Tebriz'de bulunduğuna dair kanıtlar mevcuttur. [22] Bunlara ek olarak, söz konusu *Ruh Kasidesi* üzerine, 717 (1317) yılında yani birkaç yıl önce Sultaniye'de bulunduğu bilinen bir kişi tarafından yazılmış bir başka şerh daha mevcuttur. Bu kişi, günümüzde Kum'daki Mar'aşî Kütüphanesi'nde 4 numaralı yazma olarak kayıtlı olan Meysem el-Bahrânî'ye ait *Kavâidü'l-merâm* adlı eseri istinsah eden Ahmed b. Ebî Abdullah Bulkû(?) el-Âvî'dir.[23] İbn Bulkû'nun ismi, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî üze-

21 Tahran, Meclis Kütüphanesi, nr. 14590; *Ruh Kasidesi*'nin metni, Güneş'in ikizler burcunun son derecesinde olduğu 16 Cemâziyelevvel 721 / 13 Haziran 1321 Cumartesi sabahı, Semerkandî şerhi ise aynı günün kuşluk vakti (dahve) tarihini taşımaktadır. Bkz. *Sefîne-i Tebrîz*, 206-207. Bu kısım nüshada vr. 99-100'e tekabül etmektedir (varak numaraları her varağın b yüzünde yer almaktadır; metinler burada üzerinde "99" numarası yazılı olan b yüzü ile onun karşısına denk gelen a yüzünde bulunmaktadır).

22 Semerkandî şerhinin aşağıdaki nüshalarının Tebriz'de istinsah edildiği bilinmektedir: Semerkandî'nin Ruh Kasidesi şerhi ile T6'yı da ihtiva eden Tahran, Meclis Kütüphanesi, nr. 1289 (bkz. yukarıda 6 numaralı dipnot) ve aynı zamanda Kayserî'nin şerhini de içeren Oxford, Bodleian Kütüphanesi, Pococke, nr. 244.

23 Tam adı Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Ebî Abdullah Bulkû b. Ebî Tâlib el-Âvî şeklindedir. "Bulkû" okunuşu ve tam adı, Kum, Mer'aşî Kütüphnaesi, nr. 4, vr. 150a"da bulunan ve kendi hattıyla yazılmış 20 Receb 717 / 28 Eylül 1317, Sultâniye tarihli ketebe kaydından alınmıştır (bu ketebe kaydının bir sureti, Bahrânî'nin Kavâidü'l-merâm adlı eserinin şu neşrinde bulunabilir: Meysim el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm* (Kum: Matbaatü Mihr, 1398 h.ş.), 15 ve a.mlf., tahk. İnmâr Meâd el-Muzaffer [Kerbelâ: el-Atebetü'l-Hüseyniyyetü'l-Mukaddese, 1434/2013], 63; (Bahrânî'nin metninin telif tarihi Medînetüsselâm, 20 Rebîülevvel 676 olarak verilmektedir). Yakın zamanlı akademik çalışmalarda farklı okunuşlar (Bilkû; Balkû) da kullanılmaktadır. Kum, Mer'aşî Kütüphanesi, nr. 4 nüshası yazıldığı bölgede kalmış görünmektedir; zira şu anda Kâşifü'l-Gıtâ Müessesesi'nde muhafaza edilen Dârü's-saltana Tebriz, Cemâziyelâhir 944 / Kasım 1537 tarihli bir nüshaya esas teşkil etmiştir. Bkz. Meysim el-Bahrânî, Kavâidü'l-merâm, nşr. el-Muzaffer, 57 (nüshanın demirbaş numarası verilmemiştir). "el-Âvî" isminin Sâve yakınlarındaki Âve'ye nispeti ve kelimenin "el-Âbî" şeklinde de okunduğu hakkında bkz. Abdullah Efendi, Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-i Hazret-i Âyetullah el-Uzmâ Mer'aşî Necefî, 1401/1981), I, 303-304, es-Seyyid Kemâleddin el-Hasan (...) el-Âvî el-Hüseynî maddesi. el-Âvî ve el-Âbî nispetlerinin eşanlamlı oluşu hakkında ayrıca bkz. Abdullah Efendi, Riyâzü'l-ulemâ, I, 146, eş-Şeyh Zeynüddin Ebû Muhammed (...) el-Âvî maddesi; VII, 11, el-Âbî maddesi ile VII, 14-15, el-Âvî maddesi.

rine yapılan güncel akademik çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır; zira aynı yazma içerisinde, el-Hillî ve oğlu tarafından onun adına kaleme alınmış okuma icazetleri bulunmaktadır. Bu kayıtlar, Ebü'l-Fütûh Ahmed tarafından sırasıyla 703 (1304) ve 705 (1306) yıllarında istinsah edilen *Mebâdiü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* ve *Nehcü'l-müsterşidîn* adlı eserlere ilişkindir.[24] *Nehcü'l-belâga*'dan bizzat istinsah ettiği bir nüshaya bakılırsa, kendisi 723 yılı Cemâziyelevvel ayında (Mayıs-Haziran 1323) İsfahan'da bulunuyordu. Söz konusu kasideye dair kaleme aldığı şerhin günümüze ulaşan tek nüshası, IX. yüzyılın ortalarında (XV. yüzyıl) Herat'ta yazılmış bir yazmadır (Londra, British Library, Or. 14154 numaralı yazma).[25] Burada ele alınan metinlerde, İbn Bulkû'nun şerhinden haberdar olunduğuna dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır. [26] Yine de

24 Mebâdiü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl'ün nüshası daha kesin bir tarihle 21 Ramazan 703 / 27 Nisan 1304 tarihlidir. Muhammed b. el-Mutahhar imzalı 21 Receb 705 tarihli kıraat kaydını içeren ketebe kaydının ve müellifin Receb 705 tarihli icâzetini içeren zahriye sayfasının sureti şu eserde yer almaktadır: İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Hasan b. Yûsuf, *The Foundations of Jurisprudence: An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory*, nşr. ve çev. Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (Leiden: Brill, 2017), Ek MS. 3. Burada "Cemâleddin" lakabı da eklenmiştir. Meşhed, Âsitâne-i Kuds-i Razavî Kütüphanesi, Usûl, nr. 2947 nüshası da aynı kıraat meclisinde okunmuştur; bilhassa bkz. MS. 2. Bu son nüshayı Ramazan 702 / Nisan-Mayıs 1303'te tamamlayan Muhammed b. Ebî Tâlib b. el-Hâcc Muhammed el-Âvî, [ilk müstensihin] bir akrabası olabilir. Safiyyüddin M. b. B*lkû b. Ebî Tâlib el-Âvî, el-Makâmâtü'z-Zeyniyye müellifinden bir icâzet almıştır. Bkz. İbnü's-Saykal el-Cezerî, el-Makâmâtü'z-Zeyniyye, dirâse ve tahk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî ([Beyrut]: Dârü'l-Mesîre, 1400/1980), 7 (icâzetin sureti), 19-20 (nüshanın tavsifi) ve 593 (el-Âvî'nin metnin zeylinde ismini zikrettiği yer).

25 Bu bilgi, Ahmed b. Ebî Abdullah Bulkû'nun nüshası esas alınarak istinsah edilen nüshalardan birinden, esas alınan asıl nüshanın ketebe kaydının yer aldığı Kum, Mer'aşî Kütüphanesi, nr. 273'ten (bu nüsha 23 Zilhicce 1132 / 26 Ekim 1720 tarihlidir) gelmektedir. Bu kayıt, müstensihin adını ve İsfahan, 6 Cemâziyelevvel 723 tarihini içermektedir. Bkz. Âgā Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa* (Necef: A.B. Tahrânî, 1936-1986), XIV, 143-144 ve Abdülazîz et-Tabâtabâî, "Fî rihâbi Nehci'l-belâga (5): Nehcü'l-belâga abre'l-kurûn", *Türâsünâ* 35 (1414): 171 (burada Mer'aşî nüshasının demirbaş numarası verilmiştir). Âgā Büzürg et-Tahrânî ayrıca *el-Hakâiku'r-râhine fi'l-mieti's-sâmine* (Tabakâtu a'lâmi'ş-Şîa; 5: el-Karnü's-sâmin) (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1430/2009), 5'te, el-Âvî maddesi altında Ahmed b. Ebî Abdullah'ı da zikretmektedir.

26 İbn Bulkû muhtemelen Semerkandî'nin şerhini okumuştur; zira sözlükbilimsel açıklamalar gibi ikincisine ait bazı unsurlar ilk metinde de yer almaktadır (gerçi bunun oldukça zayıf bir delil olduğu kabul edilmelidir). 737/1336 yılında Kütahya'da istinsah edilmiş bir metinler mecmuası olan Princeton, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar, İslam Yazmaları, Garrett, nr. 642Y nüshası, Kayserî şerhinin bu nüshası ile İbn Bulkû'nun şerhinin benzer bir ilmî muhitten neşet ettiğini savunmak adına kanıt olarak kullanılabilecek unsurlar sunmaktadır. *Ruh Kasidesi*'nin bu nüshadaki metni, Kayserî tarafından ele alınmayan (dolayısıyla Kayserî'nin okuduğu kasidenin, müstensihin bildiği versiyon olmadığı anlaşılmaktadır) ancak İbn Bulkû'nun şerhinde kendisine yer bulup tercih edilen veya alternatif okunuşlar olarak zikredilen bazı nüsha farkları

bu eser, söz konusu metinleri anlamamız açısından önem taşır; zira aynı dönemde ve aynı bölgede faaliyet gösteren, kelâm ilmiyle (burada Şiî perspektifiyle) meşgul olan ve bahsi geçen kısa kasideye, ona bir şerh yazacak denli ilgi duyan bir başka şahsın varlığına tanıklık etmektedir.[27]

Bu makalede ele alınan metinler birbirleriyle yakından ilişkilidir; bunlardan ikisi, Semerkandî'nin şerhine dayalı olarak kaleme alınmış olup aralarında büyük benzerlikler barındırır. Kayserî'nin şerhine ait en eski iki nüsha, Semerkandî'nin metniyle olan ilişkiye bizzat tanıklık eder; zira bu nüshalar, Semerkandî'nin metninin bir kopyasının hemen ardında yer alır. Kayserî ve Somgânî'nin, Semerkandî'nin *Kasîdetü'n-nefs*[28] versiyonundaki 12. beyiti her ikisinin de atlamış olması, bu metinler

barındırmaktadır. Örneğin 11. beyitte, hem Garrett, nr. 642Y nüshasının müstensihi hem de İbn Bulkû الحمى من yerine حتى اذا قرب المسير الى الحمى şeklinde okumaktadır. İbn Bulkû buradaki الحمى kelimesini "Melekût âlemi" olarak açıklamaktadır. Kayserî'nin şerhinde ise bu ifade "cismanî madde" ve "beden" olarak açıklanmakta olup bu durum من الحمى okunuşuna delalet etmektedir. Diğer bir örnek ise 13. beyitteki okunuş farkıdır; Garrett, nr. 642Y nüshasının müstensihi burada yaygın olan سجعت وقد كشف الغطاء yerine هَجَعَتْ وقد كشف الغطاء varyantını kaydetmiştir. Bu durum Kayserî'nin şerhine yansımamıştır. Ancak İbn Bulkû bu diğer okunuşu da zikretmekte (kendisinin tercihi سجعت yönündedir) ve şöyle yazmaktadır: "هجع şeklinde de rivayet edilmiştir, yani 'öldü', şu anlama gelir: Nefsin bedenden (beden) ayrılma vakti geldiğinde sükûnet bulur [veya: yatışır, هجعت], yani ölür." Princeton, RBSC, İslâm Yazmaları, Garrett nr. 642Y nüshasının müstensihi Ahmed b. Alâeddin el-Cünkûşî (el-Çünkûşî, Çünküş veya Çüngüşlü) ve bu mecmuanın muhtevası hakkında bkz. Cécile Bonmariage, "Dā'ūd al-Qayṣarī", 95 ve 97 numaralı dipnot.

27 İbn Bulkû muhtemelen tıp ilmiyle de ilgileniyordu; zira onun *Ruh Kasidesi* şerhinin şu ana kadar keşfedilen günümüze ulaşmış tek nüshasının, Londra, British Library, Or, nr. 14154 (Herat, 843/1440 tarihli) numaralı yazmada (ki müstensih bu metni müellif hattından istinsah ettiğini belirtmektedir (bkz. ketebe kaydı, vr. 245a)) Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin (ö. 758/1357) *el-Mugnî fî şerhi'l-Mûciz*'i ile İbnü'n-Nefîs'in (ö. 687/1288) *Şerhu Teşrîhi'l-Kânûn*'u arasında yer almasını açıklayabilecek en makul varsayım budur. Müstensih, bu metinleri Herat'ta tıp tahsili gördüğü sırada istinsah ettiğini açıklamaktadır (Aslen Kazvinli olan müstensih, memleketinden ve ailesinden ayrılmanın hüznünü de dile getirmektedir; bkz. ciltteki ilk metnin ketebe kaydı, vr. 242a. Nitekim müstensih burada, Zilkade 842'nin sonuna denk gelen 14 Mayıs 1439 Perşembe günü Kazvin'den ayrıldığını ve Muharrem 843'ün ortalarına tekabül eden 28 Haziran 1439 Pazar günü Herat'a ulaştığını zikretmektedir). Şerhin metnini de muhtemelen o dönem mütalaa ettiği yazmalar arasında bulmuş olmalıdır. Çevrimiçi tavsif ve nüsha sureti için bkz. Qatar Digital Library, https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100057589357.0x000001.

28 İbn Bulkû bu beyte yer vermektedir. *Ruh Kasidesi*'nin metninde ve beyitlerinin sıralamasında; bizzat metnin kendi nüshalarında, biyografi eserlerindeki alıntılarında ve şerhlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Söz gelimi, 514/515/684 tarihli bir metinler mecmuası olan Leiden, Or., nr. 184 (kasidenin metni vr. 95a; 515 tarihi vr. 86b'dedir) ile İstanbul, Ayasofya, nr. 4849 (vr. 43b-44a) nüshalarındaki metin ve sıralama farklılıklarına bkz.

arasındaki bariz yakınlığı daha da pekiştirir. 12. beyit etrafındaki benzer bir sorun (ki muhtemelen Kayserî ve Somgânî tarafından atlanmasıyla bağlantılıdır) 700'lü yılların başlarında dolaşımda olduğu bilinen bir başka şerhte de karşımıza çıkar; nitekim bu eserin günümüze ulaşan tek nüshası olan İstanbul, Ayasofya 4327 numaralı (varak 86r) yazma, 14(?) Safer 710/Temmuz 1310 tarihlidir. Söz konusu metinde *Ruh Kasidesi*nin beyitlerinin dizilimi, Semerkandî'nin şerhindekinden tamamen farklıdır; beyitlerin sıralanışı (Semerkandî'deki metin referans alındığında) 9-12-10-11-13 şeklindedir. Bununla birlikte Farsça kaleme alınmış bu şerhin metni ve mevcut nüshası, merkezî İlhanlı topraklarıyla ilişkili olduğuna dair açık bir emare sunmamaktadır.

Ele Alınan Meseleler ve Tartışılan Sorular

İlgili yazarların tartışmaya değer gördüğü hususları incelemek için hareket noktası Kayserî'nin şerhi olacaktır. Hiç şüphesiz ki bir alim olarak Kayserî'nin amacı, Semerkandî'nin iddiasını çürütmektir: Öyle ki Semerkandî metni okurken tamamen yanılmaktadır; şiirsel bir dille konuşmanın ne demek olduğunu bilmemektedir ve hatta dilbilgisi kavrayışı dahi kusurludur. Ancak Kayserî'nin bakış açısından değil de kendi bağlamı içinde ele alındığında, Semerkandî'nin *Ruh Kasidesi*'ne dair şerhi oldukça zararsızdır ve XIII. yüzyıl sonu yahut XIV. yüzyıl başında insan doğasına ilişkin kendi görüşünü savunan bir kelamcıdan beklenecek türdendir. Bu şerh oldukça kısa olup esasen terimlere dair açıklamalardan ve İbn Sînâ'nın ruh anlayışı ile ruhun bedene taallukuna ilişkin izahından ibarettir. Bu izahta herhangi bir konuya dair kapsamlı bir tartışma yer almaz; bunun yerine, esas ihtilaf konusu insanın doğasına ilişkin anlayışlar olan, doktrinel meselelere dair bazı bahisler bulunur. Şiirin merkezindeki soru, yani ruhun bedene ta'allukunun amacı (15. Beyitte fe-li-eyyi şey'in ühbitat... ifadesiyle dile getirilen husus) şerhin sonunda ele alınır, ancak yine de konunun derinlemesine bir incelemesi yapılmaz. Semerkandî soruyu ortaya atar ancak cevapsız bırakır. Başından itibaren, Semerkandî'nin okumasındaki ironi göze çarpmaktadır: O, şiirin ilk bakışta kelâmcılar tarafından savunulan nefsin cismanî olduğu fikrini yansıttığını belirtir (Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* adlı eserinde *nefs* ve "ben" kavramlarına tekabül ettiği söylenen *ruh*u, bedene hayat veren ve onun içinde ikamet eden "nuranî bir cisim [cism-i nûrânî]" olarak tanımlar.[29] Ancak İbn Sînâ böylesi bir cismaniyeti kabul etmediğinden, beyitlerin onun görüşüyle uyumlu bir anlayış sunacak şekilde tevil edilmesi gerekir.[30]

29 Semerkandî, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, 271.

30 Bkz. Semerkandî, 1. beytin şerhi.

Davud el-Kayserî yukarıda değinilen ironiyi gözden kaçırır ve her şeyi, özellikle de Samarkandî'nin metin yorumundaki hatalarını ortaya koymak söz konusu olduğunda, zahiri anlamıyla ele alır ve zaman zaman biraz katı bir tutum sergiler. Örneğin, metinde ruhu temsil etmek üzere seçilen güvercin (el-varka) hakkında Semarkandî; hızı ve gri rengi sayesinde gözden kaçmasının şairin bu kuşu tercih etme nedeni olduğunu söyler. Kayserî'ye göre ise bu açıklama yetersizdir: zira görme koşulları sağlandığında renkli olan her şey görülebilirken bir kuş nasıl olur da rengi yüzünden görünmez hale gelebilir? Aynı eleştiri, güvercinin diğer kuşlardan daha hızlı olduğu iddiası için de geçerlidir. Konu ruh olduğunda, bu hız kıyaslaması neye göre yapılmaktadır? Bu kıyaslamanın işlevsel olabilmesi için ruhun da aşağı doğru hareket eden diğer şeylerle aynı kategoride yer alması gerekir. Benzer şekilde, ilk beyitte her ikisi de *te'azzüz* kelimesini farklı biçimlerde ele alır: Semarkandî bu kelimeyi izzet/üstünlük (عِزَّة) ve güç sahibi olmak (ذَاتُ عِزَّةٍ وَقُوَّةٍ) şeklinde açıklarken; Kayserî'nin de belirttiği üzere, bu açıklama söz konusu kökün anlamını bilmeyen birine yardımcı olmaz (ki bu noktada Kayserî haklıdır) ve terimin neden ruhun tasvirine uygun düştüğüne dair herhangi bir bilgi sunmaz.

Tartışmanın içeriğinden ziyade okurun zihninde kalan genel izlenim Kayserî'nin kullandığı hasmâne üsluptur. Metnin, yazarının genel amacının ötesine geçilerek daha dikkatli bir şekilde okunması, Kayserî'nin ele aldığı ve dolayısıyla muhtemelen onun için daha fazla önem arz eden soruları gün yüzüne çıkarır. Günümüz okuruna aşikâr görünebilecek sorular ise tartışma konusu yapılmaz. Nitekim ruhların ezeliliği ya da sonradan var oluşu (nefsin kıdemi ve nefsin hudusu) meselesi ele alınmaz. Bunun yerine söz konusu mesele yine Semerkandî ile alay etmek için vasıta kılınır; Kayserî'ye göre Semerkandî, şiirde ruhun önceki yurduna dair hatırasından bahsedilmesinin (lafzen ele alındığında) ruhun yeryüzüne inişinden önceki varlığına işaret ettiğini (ki Kayserî'nin de benimsediği görüş budur) dahi fark etmemiştir.[31] Ancak Kayserî, bu lafzi okumanın İbn Sînâcı doktrinle bağdaşmazlığı konusuna değinmez; oysa hem Kayserî (yapılan ahitlerin hatırlanmasına dair beyitte [5. Beyit]) hem de Semerkandî (ruhun düşüşüne işaret eden "hâ" harfinin geçtiği beyitte [6. Beyit]) açıkça bu öğretiye başvurmaktadır. Kayserî'ye göre şiirsel form, bu türden serbest bir ifade tarzına imkân tanıyor görünmektedir.

Ruh göçü veya tenasüh meselesi, tıpkı ruhun ezeliliği gibi üzerinde tartışılmaya veya münakaşa edilmeye değer görülmez. Bu konu da tek bir cümleyle kestirip atılır:

31 Kayserî, 5. beytin şerhi; son husus hakkında ayrıca bkz. 8. beyit.

"Şöyle der: 'Tıpkı [yeni] bir şafak olmaksızın batışı gibi' (ayet 19); zira ruh, bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girmez; çünkü tenasühün batıl olduğu ispatlanmıştır."[32] Kayserî, *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte (eğer *Kasîdetü'n-nefs* şerhinin müellifi ile İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'una şerh yazan kişi gerçekten aynıysa) bu konuyu (tenasühün geçersizliği meselesini değil, bizzat tenasüh konusunu) başka bir bağlamda ele alır. Söz konusu eserde, Şit peygamberle ilişkilendirilen *fass*'ın sonlarına doğru, insanlığın son nesli ve kız kardeşiyle ilgili gizemli ima tartışılırken, Kayserî tenasüh meselesine değinir. Hatta bu noktadaki yazma geleneği, konuya dair bir huzursuzluğun (daha özelleşmiş şekilde, Kayserî'den önce *Fusûs*'u şerh eden ve eserlerinde ismen zikrettiği tek üstat olan Kâşânî'nin bu konudaki görüşlerine yönelik bir huzursuzluğun) varlığına işaret eder. Kayserî, Kâşânî'nin (Kayserî'nin ifadesine göre İşrâkî gelenekten esinlenerek) öne sürdüğü, Şit'in tenasüh inancına sahip olduğu iddiasını kabul etmez.[33] Günümüzde Berlin Devlet Kütüphanesi'nde (Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 3737) muhafaza edilen ve bizzat müellifi tarafından yer yer yoğun bir şekilde üzerinde düzeltmeler yapılmış olan müellif nüshasında, bu konunun ele alındığı kısım, üzeri çizilmiş bölümlerden biridir. Ancak bu nüshaya özgü sıra dışı bir durum olarak, söz konusu kısmın başında satır arasına düşülmüş bir not yer alır: "sonuna kadar doğrudur (صحيح الى آخره)". Bu not, metnin tenkitli neşrini hazırlamaya girişenler için meseleyi oldukça çetrefilli bir hâle getirmektedir.[34]

32 Semerkandî'nin metninde بغير المطلع اشارة الى بطلان التناسخ ibaresi yer almaktadır.

33 Bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, nşr. el-Âmülî, 399. Bu pasaj, Kayserî'nin, Kâşânî'nin eş-Şehrezûrî'ye veya şerhi büyük oranda Şehrezûrî'ninkine dayanan Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ı okuduğunu düşündüğünü ortaya koymaktadır. Kâşânî, tenâsüh bağlamında İşrâkıyyûn'dan yalnızca genel hatlarıyla bahseder (bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem li'l-İmâmi'l-ekber Muhyiddin İbn Arabî*, zabt, tashih, tensik ve ta'lik: Âsım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Dirkâvî [Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007], 71). Ancak Kayserî, Kâşânî'nin Şît'in Agathodaemon olduğu (ki bu kişi şerhlerde tenâsüh savunucularından biri olarak zikredilir; Kayserî bunu belirtmemiştir) fikrini bulmuş olabileceği bir Şerhu Hikmeti'l-işrâk'a atıf yapmaktadır. Kayserî şârihin adını zikretmez. Agathodaemon-Şît'in Âdem'in bir oğlu olarak tanımlanması, Sühreverdî'nin mukaddimesinin şerhinde yer almaktadır; dolayısıyla doğrudan tenâsühün tartışıldığı pasajlara atıfla geçmez. Bkz. Şemseddin Muhammed eş-Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk, tash. ve tahk. Hüseyin Ziyâî Türbetî (Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372 [1993]), 27; Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Abdullah Nûrî ve Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı Tahran, 1379 [2000]), 20. Agathodaemon'un tenâsühü savunduğuna dair bkz. eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 530 ve Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, 457 ve 470.

34 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct., nr. 3737, vr. 41b. Berlin nüshasında üzeri çizilmiş olan metin kısmı, Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, nşr. el-Âmülî, s. 398, 10. satırdan (من ان يحصى ibaresinden

Kayserî iki husus üzerinde daha fazla durur: "Sana isteksizce geldi; yine de senden ayrılmaya isteksiz, çünkü sıkıntı içinde" (3. beyit) ifadesinde değinilen, bedenden ayrılmaya duyulan hoşnutsuzluk[35] ve insanlığın nihai akıbetine dair iyimser ya da kötümser bakış açısı; yani kurtuluşa erenlerin mi yoksa ebedî bedbahtlığa mahkûm olanların mı daha fazla olduğu meselesi.

(1)*Bedenden ayrılma hoşnutsuzluğu herkesi; kemâlâta ulaşmış olanları dahi ilgilendirir*.

Mükemmelliğin en üst düzeyine, kemâlâta erişmiş insanlar, bedenden ayrılmaktan pişmanlık duyarlar mı? Yoksa onlar için artık yalnızca gerçek faaliyetlerini engelleyen bir yükten kurtulmak bir sevinç kaynağı mıdır? Kayserî'ye göre cevap nettir: Herkes, peygamberler dâhil, bedenle olan bağın sona ermesinden üzüntü duyar; zira beden, mükemmelliğin bir koşuludur ve onun varlığıyla mükemmelliğe dair imkânlar sonsuzlaşır; bu dünyada bulunulduğu sürece her zaman daha fazlasına ulaşmak mümkündür. Ruh, başlangıçta bedeniyle birlikte olmaktan hoşlanmasa da zamanla ona alışır ve bedenin kendi mükemmelleşme sürecinde bir araç olduğunu fark ettiğinde, ondan memnuniyet duyar hâle gelir. Bedeni, ruhun tedricî mükemmelleşme sürecinde kullandığı bir araç olarak gören bu fikir, Kayserî'nin şerhinde ısrarla üzerinde durduğu bir konudur ve çeşitli beyitlerde (özellikle 3. beyitte "Sana isteksizce geldi; belki de senden ayrılmaya gönülsüzdür, çünkü şu an sıkıntı içindedir" ve ayrıca

sonra) s. 401, 11. Satıra (فلنرجع ile başlayan kısım) kadar olan bölüme tekabül etmektedir. Bilinen erken dönem nüshalar, bu çelişkili durumu kendilerine has bir şekilde ele almaktadır. Kayserî hayattayken istinsah edildiği bilinen iki nüshadan —sırasıyla Tebriz 736 (müellifin huzurunda) ve Kirman 736 tarihli İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, nr. 274 ile İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2695 nüshaları— ilki pasajın üzeri çizilmeden önceki halini ihtiva ederken (Kadızade Mehmed, nr. 274 genellikle Berlin nüshasında yapılan değişiklikleri takip eder), diğeri içermez. Ancak ikinci nüshada müstensih, derkenara, esas aldığı asıl nüshada üzeri çizilmiş olan pasajı kendi nüshasının sonuna eklediğini not düşmüştür. VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen nüshalarda farklı versiyonlar görülmektedir: Münih, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., nr. 137 (757 tarihli) nüshası burada üzeri çizilmiş olan metni içermez, ancak bu kısım sonradan başka bir el tarafından derkenara eklenmiştir. Üzeri çizilen bu kısım; Adana, İl Halk Kütüphanesi, Ramazanoğlu Kitaplığı, nr. 100 (Kütahya, 755 tarihli), İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1036 (761 tarihli) ve Leiden, Or., nr. 71 (783 tarihli) nüshalarında asıl metin (metin) olarak yer almaktadır. Hâlihazırda Berlin nüshasını esas alarak Kayserî'nin Fusûs şerhinin tenkitli bir neşrini hazırlamaktayım.

35 Yazar İngilizcede "hatred" ifadesini kullanmış olsa da atıf yaptığı beyitlerdeki ifade "kerih görmek" olduğu için bu ifade tercih edilmiştir. [ÇN.]

6. ve 19. beyitlerde) karşımıza çıkar.[36] Bu durum, onun ruh ile beden arasındaki bağa dair görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Kayserî'nin burada savunduğu görüş, Semerkandî'nin görüşüyle bir karşıtlık içinde sunulur; zira Semerkandî'ye göre, bedenden ayrılmaktan hoşnutsuzluk duyanlar yalnızca nihâî saadete ulaşamamış ruhlardır.[37]

(2)*Kurtuluşa erenlerin sayısı, ebedî olarak lanetlenenlerden daha fazladır.*

Kayserî, şerhinin sonunda ahiretteki çeşitli insan kaderlerine dair görüşlerini açıklar ve cehenneme gidenlerin çok az olduğunu, ebedî olarak ateşte yananların ise daha da az bulunduğunu belirtir. Bu durum, gerçekliğe aykırı düşen ve ruhun derinliklerine kök salmış özel bir inanç biçimini gerektirir. Hem mutlak saadet hem de ebedî bedbahtlık son derece nadir görülen durumlardır. Kayserî dört seviye tanımlar: söz konusu bu iki uç durumun yanı sıra; yanlış inançları nedeniyle sınırlı bir süre azap çekecek ancak bu inançları silinemeyecek kadar derinlere kök salmadığı için bir noktada kurtulacak olanların seviyesi; ve insanların büyük çoğunluğunu oluşturan, "ne kemâle ne de onun zıddına sahip olan" yani bu dünyadan hiçbir bilgi edinmeksizin, ancak dürüst bir yaşam sürerek ayrılan ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinde (Kayserî'nin burada alıntıladığı bir pasajda) ifade ettiği üzere, "bedenden kurtulup kendilerine yaraşır bir saadete kavuşacak" olanların seviyesi.[38]

Kayserî tarafından burada ortaya konulan iyimser yaklaşım (ki kendisi, lanetlenmeyi hak edenlerin dahi nihayetinde acıdan kurtulabileceğini ekler), okuyucuya İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserini hatırlatır; özellikle de İbn Sînâ'nın 7. *namat*'ta (bölümde) ilahi inayetten bahsederken cehenneme gidecek olanların sayısının oldukça az olduğunu belirttiği kısım akla gelir.[39] Bu ifade, İbn Sînâ'nın insanların genelini oluşturan "iyi niyetli cahiller" hakkındaki görüşüyle açıklanabilir. İbn Sînâ, 7. *namat*'ta,

36 3.beyit için bkz.: بانّه آلةٌ لها فی کمالها ve البدن آلة لها فی تحصیل الکمال; 6. Beyit için bkz.: 6: البدن الذي هو اتصلت بالبدن لتدبّرها ویحصل الکمال باستِعماله واستخدام قواه آلة النفس في تحصیل الکمالات فانّ کثرة الاحساس بالجزئیات تُعِدّ للنفس لاستفادة الصور العقلیة عن المجرّدات کما بیّن فی الاشارات; 19. Beyit için bkz.:

37 Bkz. Semerkandî 3. beyit bağlamında bir diğer ihtimale daha işaret eder; buna göre nefs, "ruhani alemi unuttuğu için" bedeninden ayrılmak istemeyebilir (gönülsüz olabilir).

38 İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, nşr. Müctebâ ez-Zâri'î (Kumm: Bustân-ı Kitâb, 1423/2002), 349 (§17). Bu alıntıyı, yine belâha (gaflet/donukluk) kavramı üzerine İbn Sînâ'nın aynı eserinin 348. sayfasındaki (§13) bir başka pasaj takip etmektedir.

39 İbn Sînâ, *el-İşârât* s. 335-336 (§24).

ahiretteki mutluluğun tek bir türden ibaret olmadığını ve yalnızca bilgi mükemmeliyetiyle ulaşılabilecek bir şey olmadığını vurgular; gerçi böyle bir mükemmeliyet, daha üstün bir saadet halini beraberinde getirir. [40] İbn Sînâ, 8. *namat*'ta ise sıradan ve iyi huylu insanların akıbetine dair daha fazla ayrıntı verir; Kayserî'nin alıntıladığı cümle de tam bu noktada yer alır. Kayserî'nin kurtuluş (selamet) ve rahmet kavramları üzerindeki ısrarı dikkat çekicidir. Aynı şekilde, İbn Sînâ'nın (Kayserî'nin alıntıladığı cümlenin hemen ardından, hayal gücünün işlev görebilmesi için göksel cisimlere başvurulabileceği ihtimalinden söz ederek) değindiği, "etkin hayal gücüne dayalı estetik bir ahiret" olasılığından Kayserî'nin hiç bahsetmemiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın bu konuyu ele alış biçimi, *eş-Şifâ* adlı eserinin metafizik bölümünün sonunda yer alan açıklamaya aşina olanlar için daha anlaşılırdır. Ancak Kayserî'nin bu noktayı atlaması, onun burada tam olarak ne yapmaya çalıştığı sorusunu beraberinde getirir; zira Fahreddin er-Râzî'nin *el-İşârât*'ın 7. *namat*'ına yazdığı şerhte belirttiği üzere emin olma ya da korunmuşluk (selâmet) ile mutluluk veya saadet aynı şeyler değildir. [41]

Kayserî'nin burada söyledikleri, Semerkandî'nin şerhinin sonunda ortaya attığı bir soruya yanıt niteliğindedir: Eğer ruhun bedeniyle olan bağının amacı onun yetkinliğe ulaşması ise (ki başka bir amaç olması da düşünülemez) neden insanların büyük çoğunluğu hiçbir yetkinliğe ulaşamadan ya da ancak çok az bir yetkinliğe ulaşarak ölmektedir? Semerkandî'nin kendisi burada kurtuluşa erenlerin sayısı konusuna değinmez. O, bu meseleyi başka bir metninde, yani *el-İşârât* üzerine yazdığı şerhinde ele almış olabilir; zira *el-İşârât*'ın 7. *namat*ının sonu, Fahreddin er-Râzî gibi önceki şarihlere, "kurtuluş ehli"nin (ehl-i necât) çoğunlukta olup olmadığını tartışma fırsatı vermiştir. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın görüşünü açıklarken, Müslümanların genel kabulü olduğunu düşündüğü bir görüşü de dile getirir: Buna göre, kâfirlerin sayısı Müslümanların sayısından çok daha fazla olduğu ve kâfirlerin tamamı helak olacağı için cehenneme gidenlerin sayısı kurtuluşa erenlerin sayısından fazladır.[42] Semerkandî ise bu yöne sapmaz; bunun yerine, 7. *namat*ın nihai amacı olan "dünyadaki

40 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 336 (§25). Bu pasaj Somgânî tarafından iktibas edilmiştir.

41 Fahrüddin er-Râzî, *Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, muaddimah ve taṣḥîḥ, 'Alî Rizâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mafâhir-i Ferhengî, 1384 hş.), II, 557.

42 Fahrüddin er-Râzî, *Şerḥu'l-İşârât*, II, 562. İbn Sînâ'da ve diğer şerhlerde yer almayan, burada ortaya çıkan dinî/mezhebî ayrıma dikkat edilmelidir.

kötülük sorunu"nu ele alırken, (Tanrı'nın affının geçerli olduğu) ahirete atıfta bulunmanın yetersiz kalacağını vurgular.[43]

Kayserî, şiirin sunduğu imkânları, temel olarak tanımlanan bu iki sorunun ötesinde de inceler; *Ruh Kasidesi*ni okurken dikkatini başka meseleler de çeker. Kayserî, birinci beyte dair şerhinde, nefse atfedilen gurur ve erişilmezlik bağlamında onun hem gizli hem de aşikâr olma (yani kişi için apaçık ortada dururken aynı zamanda bilinemez kalma) motifini ele alır. Burada, ikinci beyte dair şerhinde de karşımıza çıkacak olan bir fikri dile getirir: Bir şeyi eylemleri aracılığıyla bilmek ile o şeyi kendi gerçekliği (künhü, hakikati) içinde bilmek arasında bir ayrım vardır; ilk bilgi türü, ikincisini sağlamaz. İkinci beyte dair şerhinde Kayserî, burada kullanılan terimleri, nefsin duyusal algıyla (mücerret olan her şeyde olduğu gibi) kavrayamayacağını, ancak akıl yürütme (*nazar*) yoluyla ve bilindiğinde nefsin bilgisine ulaştıran birtakım ilkeler edinilerek bilinebileceğini söyler. Ardından, bu yaklaşımın (birinci beyte dair şerhinde ifade ettiği ve başka ifadelerle yinelediği) kendi yaklaşımına kıyasla daha az ikna edici olduğunu belirtir: Nefsin varlığı eylemleri aracılığıyla bilinir ancak onun ne olduğu bilinmez kalır. Kayserî bu argümanıyla Semerkandî'nin konuya yaklaşımından ayrışır; ancak şaşırtıcı bir biçimde, bu kez görüş ayrılığının üzerinde özellikle durmaz. Ayrıca Semerkandî'nin sunduğu açıklamalara da değinmez. Oysa Semerkandî'ye göre nefsin hem bilinen hem de gizli kalan bir varlık olarak anlaşılmasının bir başka yolu daha vardır: Nefs, duyularla görülmeyecek veya algılanamayacak şekilde perdelenmiştir; buna rağmen yine de bilinir, zira "herkes, kendi benliğinin bir gerçekliği (tahakkuku nefsihi) olduğunu zorunlu olarak bilir". Kayserî'nin, harfler ilmine başvurmanın yerinde görünebileceği 6.-7. beyitlerdeki harf oyunlarını ele alış biçimi, Semerkandî'ninkinden farklı doğrultudadır. Semerkandî, 6. beyte dair, söz konusu harflerin (hâ ve mîm) yazılış biçimlerinin belirleyici olduğu bir yorumdan bahsetmiş; ancak kendisi, bu harflerin (*hubût*, *merkez* ve *sakîl* kelimelerindeki *hâ, mîm* ve sâ harflerinin) her bir kelimenin ilk harfi olmaları durumunu esas alan başka bir okumayı tercih etmiştir. Burada vurgu, harflerin kelime başındaki konumları üzerindedir; nitekim metinde "ilk" anlamına gelen *evvel* kelimesinin tekrar edilmesi de bu yüzdendir. Kayserî ise bu düşünce tarzını yalnızca boş bir laf kalabalığı olarak görür; kendi açıklamasında ise bu harflerin neden kullanıldığı meselesine değinmek yerine, doğrudan kelimelerin taşıdığı anlamlara odaklanır.

43 Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, II, 348.

Somgânî'nin Şerhi, Kayserî'nin Şerhinden Nasıl Ayrılır?

Arapça ve Farsça kaleme alınmış; el-Maarrî, el-Mecnûn, el-Mütenebbî (burada Ebü't-Tayyib adıyla anılmaktadır) ve Nizâmî'ye (ismi zikredilmeksizin) ait şiir dizelerinin yanı sıra çeşitli atasözü niteliğindeki ifadeler, Somgânî'nin metnine (Kayserî'ninkine oldukça yakın olmasına rağmen) farklı bir üslup kazandırır. Kayserî'nin şerhinde yalnızca bir beyit yer alır; aynı durum Semerkandî'nin şerhi için de geçerlidir (her ikisi de şairin ismini belirtir: Kayserî'de el-Maarrî, Semerkandî'de ise en-Nâbiga). Buna karşılık, Somgânî'nin metninde beyitlere sıkça rastlanır.[44] İlginç bir şekilde, Kayserî'nin alıntıladığı el-Maarrî'ye ait dize, Somgânî'de bulunmaz. Somgânî, bunun yerine Semerkandî tarafından aktarılan ve Kayserî'nin metninde yer almayan, en-Nâbiga'ya ait beyti kullanır. El-Maarrî'nin *Sıktü'z-zend* olarak bilinen divanı üzerine el-Hûî (burada yalnızca şerhinin adı kastedilerek "Tenvîr müellifi" olarak anılmaktadır) tarafından yazılan şerhe *seca'a* kelimesi hakkında yapılan bir atıf, 9. beyti ele alışlarında hem Somgânî'nin hem de Kayserî'nin şerhlerinde bulunmaktadır.

Her iki yazar da başka alıntılara ve genel referanslara yer verirler. Her ikisi de (ruhun maddi olmadığını savunan biri olarak) Gazzâlî'den ve (sürekli ağlamasının nedeni bağlamında) Eflâtun'dan bahsederler. Dikkat çekici bir ortak eksiklik ise Semerkandî'nin 13. beyit bağlamında Hz. Ali'nin "örtünün kaldırılması" (Keşfü'l-gıtâ) ile ilgili sözüne yaptığı bariz atfın, her iki metinde de yer almamasıdır. 9. beyte dair şerhte tıp kitaplarına, 1. beyte dair şerhte ise kelâm kitaplarına genel atıflar bulunur. Kayserî, Semerkandî'de rastladığı *milliyyûn* (Kayserî'deki farklı bir okunuşta "el-müslimûn" olarak geçer) ifadesini yeniden kullanır ve buna *ehl-i şer'* (şeriat ehli) tabirini ekler.[45] Somgânî de benzer bir tercihle *ehl-i milel* (din mensupları/şeriat ehli) ifadesini kullanır; ayrıca 19. beyit şerhinde yine *milliyyûn*a, 1. beyit şerhinde ise rasyonel sorgulamanın sınırlarını tartışırken *el-mühendisûn*a atıfta bulunur. O ayrıca, ruhun ezelî olduğunu savunan biri olarak Eflatun'a (5. beyitte) bir başka atıf daha yapar ve "denilmiştir ki"

44 Kayserî, 4. beyit üzerindeki şerhlerinde el-Ma'arrî'den alıntı yapmaktadır. Nâbiğâ'ya atfedilen beyitler ise Semerkandî tarafından 17. beyitteki ḍarb lâzib ifadesinin izahında iktibas edilmiştir. Bu beyitler, lâzib kelimesinin geçtiği Sâffât suresi 11. ayetine dair tefsir eserlerinde kullanılmaktadır. Semerkandî'nin kaydettiği şekliyle, beyitlerin Nâbiğâ'ya atfedilmesi ve lâzib kelimesinin lâzim'den daha fasih (afṣaḥ) olduğu yönündeki ek açıklama et-Taberî ile el-Kurtubî'de bulunmaktadır. Kelimenin lâzib'in daha fasih olduğuna dair not zikredilmeksizin yalnızca beyitlerin kendisi ise el-Mâverdî, et-Tabersî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin eserlerinde yer almaktadır.

45 Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârâ*'nın girişinde, temel amacının İbn Sînâ'nın bu çizgiden nereden ayrıldığını göstermek olduğunu belirtirken "doğru dinî/şer'î akîde" (al-shar' al-mustaqîm) ifadesini kullanır. Bkz. Semerkandî, *Bişârât*, I, 1. Kayserî tarafından kullanılan ifadenin arka planı bu olabilir.

(kîle) şeklindeki ifadelerle başka anonim kaynaklara da işaret eder. Hem Kayserî hem de Somgânî, "*insân*" kelimesinin etimolojisi üzerine Basralılar ile Kûfeliler arasında yaşanan tartışmaya (kelimenin üns [yakınlık/sosyallik] kökünden mi yoksa *nisyân* [unutmak] kökünden mi türediği meselesine) dolaylı bir şekilde değinirler.[46]

İbn Sînâ'ya gelince; Somgânî, Kayserî'ye kıyasla daha fazla atıfta bulunur; ancak bu atıflar aynı kitaplardan, hatta çoğu zaman aynı pasajlardan alınmıştır. Semerkandî, kısa şerhinde İbn Sînâ'dan doğrudan alıntı yapmaz (genel olarak bu metinde çok az atıf bulunur); yalnızca 14. beyitte geçen ve *ilim* vasıtasıyla gerçekleşen yükselişten bahsederken, akıl veya akletme süreçlerinin dört aşamasından söz eder.[47] Kayserî de aynı beyte dair şerhinde bu referansı kullanır; ancak o, yalnızca birinci ve dördüncü aşamaları, yani heyûlânî akıl (maddî akıl) ve müstefâd aklı (kazanılmış akıl) zikreder. Kayserî, 1. beyte dair şerhinde, ruhların bedenlerle olan bağının başlangıcına dair İbn Sînâcı görüşü şu şekilde ifade eder: Ruh, bedenle böyle bir bağ kurmaya yönelik tam bir istidat oluştuğunda mücerret bir ilkeden (ki bu, "Faal Akıl" olarak tanımlanır) bedene doğru akar. Ayrıca 4. ayette geçen "ıssız harabeler" (el-harâbü'l-belka') ifadesini açıklarken, ruhun bedenle olan bağının, bedeni dağılmaktan koruduğuna değinir; zira bu bağ, bedeni oluşturan parçaların kendi doğal yerlerine (asıl konumlarına) dönme eğilimlerini engeller. Kayserî, metin boyunca İbn Sînâ'nın eserlerine genel

46 Bkz. Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnṣâf fî mesâili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣrìyyîne ve'l-Kûfiyyîne* (Kahire: Maṭba'atü'l-Sa'âda, 1380/1961), II, 809-812. İnsan kelimesinin etimolojisine dair iki hipoteze atıf, Kayserî'nin *Fuṣûṣü'l-ḥikam Şerhi*'nde de yer almaktadır (Fass 1). Bkz. Dâvûd-i Kayserî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikam*, nşr. H. H. el-Âmulî, I, 238-239; nşr. C. Âştiyânî, 348.

47 Metninde gerçekten de çok az atıf bulunmaktadır. 13. beyit şerhinde *Emîrü'l-mü'minîn* ['Alî]'ye ait *kashf al-ghiṭā'* (perdenin kalkması) hakkındaki meşhur söze yapılan atıf haricinde isim verilerek zikredilen tek şahsiyetler Aristoteles (nefislerin bedenleriyle birlikte sonradan yaratıldığının / hudûsunun savunucusu olarak), "eş-Şeyh" [İbn Sînâ] ve 17. beyitteki *ḍarb lâzib* ifadesinin açıklamasında dizelerine yer verilen en-Nâbiğadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'e de iki atıf yapılmaktadır: 1. beyit şerhinde اهبطوا قلنا (Bakara 2:36; 2:38) ve 14. beyit şerhinde ve والذين اوتوا العلم درجات (Mücâdile 58:11). Kayserî ve Somgânî'nin şerhlerinde (ki Somgânî giriş kısımdaki hutbesinde *hulefâ-yi râşidîn*'e yer vermektedir) Hz. Ali'ye atfedilen bu sözün hiçbir izinin bulunmadığı daha önce belirtilmişti. Kayserî, Semerkandî'de bulduğu Kur'ânî alıntıları yeniden kullanmakta (biri doğrudan selefinin alıntısı şeklindedir) ve 14. beyit şerhine Zümer 39:9 ile bir hadis ilâve etmektedir. O, ileri sürdüğü görüşleri doğrulamak için ard arda Kur'ân ayetlerine ve hadislere müracaat eder: Şerhin girişinde (burada Hz. Peygamber'e atfedilen söz "Nefsini bilen Rabbini bilir" şeklindedir) ve sonda insanlığın nihai akıbetinin ele alındığı bölümde başka hadislere ve bir Kur'ân ayetine (Zâriyât 51:56) de yer verilmiştir. Somgânî'ye gelince, o da Kayserî ile aynı Kur'ân ayetlerini ve hadisleri kullanmakta, ancak şerhin sonunda yer alan Bakara 2:16 veya 2:39 gibi bazılarını hariç tutmakta veya yenilerini eklemektedir.

atıflarda bulunur ve kısa alıntılar yapar. Şerhinin sonunda, basit zihinlerin akıbetiyle ilgili olarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinin 8.*namaz*ından cümlelere yer verdiği daha önce belirtilmişti. Aynı bağlamda, yine *el-İşârât*'a (bu kez 7. Namata) atıfta bulunarak, daha büyük bir iyiliğin, küçük bir kötülük uğruna terk edilemeyeceği fikrine değinir. Ayrıca 3. beyte dair şerhinde, "*Kabir Ziyaretinin Faydaları Üzerine Risale*"ye de atıfta bulunur.

Somgânî aynı alıntılara yer verir; ancak ifadeler her zaman birebir aynı değildir (ki bu durum, son Somgânî referans örneğinde açıkça görülmektedir[48]) ve alıntılar her zaman aynı pasajlarda yer almaz.[49] Somgânî, referanslarında yer yer Kayserî'den biraz daha hassastır; örneğin, İbn Sînâ'nın gerçekleşme ya da yetkinleşme kavramı-

48 وقد وجدت رسالة للشيخ ذكر فيها فائدة زيارة القبور فقال انّ تعلّق النفس بالبدن عظيم حتى انّها بعد المفارقة تلتفت الى اَجزآئِه المدفونة فاذا حَضر انسان قبرًا وهو بعض(؟) العلائق والعوائق فيتوجّه نفسه الى نفس صاحب القبر ويصير مقابلاً لها فرُبّما ينتقش شئ منها في نفسه ويحصُل له بذلك كمال

Kayserî Metninin Çevirisi:
Şeyh'in [İbn Sînâ], kabir ziyaretinin faydasını zikrettiği bir risalesini buldum ve şöyle dediğini gördüm: Nefsin bedenle bağı o kadar büyüktür ki, [bedenden] ayrıldıktan sonra bile defnedilmiş parçalarına yönelir. Bir kimse kabre hazır/nazır olup da [maddî] alâkalar ve engeller azaldığında (?), kendi nefsi kabir sahibinin nefsine yönelir ve onun karşısına (mukabiline) geçer. Bu durumda o [nefis]te ondan [karşı taraftan] bir şeyler nakşolabilir ve bunun sonucunda ona bir kemal hâsıl olur.

وقد وجدت رسالة للشيخ مشتملة على بيان الفائدة في زيارة القبور فقال فيها انّ تعلق النفس بالبدن عظيم جدًا حتى انّها بعد المفارقة تشتاق اليه وتلتفت الى الاجزآء البدنية المدفونة فاذا زار انسان قبر احد ونقص العلائق الجسمانية والعوائق الطبيعية توجهت نفسه الى العالم العقلي فيواجه نفسه نفس الميت ويحصل بينهما المقابلة كما فى مراتين فيرتسم فيها صور عقلية بطريق الانعكاس ويحصل لها بذلك كمال

Somgânî Metninin Çevirisi:

Şeyh'in, kabir ziyaretindeki faydanın beyanını ihtiva eden bir risalesini buldum ve orada şöyle dediğini gördüm: Nefsin bedenle bağı öylesine büyüktür ki, o, [bedenden] ayrıldıktan sonra bile ona özlem duyar ve bedensel defnedilmiş parçalara yönelir. Bir kimse birinin kabrini ziyaret ettiğinde ve cismani alâkalar ile tabii engeller azaldığında, onun nefsi âlem-i akla yönelir; [böylece] kendi nefsi meyyitin nefsiyle yüzleşir ve tıpkı iki ayna arasında olduğu gibi ikisi arasında bir mukabele (karşılıklılık) gerçekleşir. Bunun sonucunda orada akli suretler yansıma yoluyla (in'ikâs tarikiyle) resmedilir ve ona bundan dolayı bir kemal hâsıl olur.

Somgânî'nin metninde yer alan bu versiyon, daha sonra Abdürraûf el-Münâvî'nin şerhine de intikal etmiştir. Bkz. Abdürraûf el-Münâvî, Şerhu'l-Münâvî 'alâ Kasîdeti'n-nefs li-İbn Sînâ, *nşr.*Âşım İbrâhîm el-Keyyâlî el-Ḥüseynî el-Şâzelî ed-Dirḳâvî (Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1436/2015), 62 (3. beyit şerhi).

49 Örneğin Kayserî'nin 19. beyit şerhinde, Somgânî'nin ise 7. beyit şerhinde yer alan; duyular vasıtasıyla cüziatın çok yönlü algılanışının nefsi akli suretleri (Somgânî'nin ifadesiyle tümelleri) almaya hazırladığına dair *el-İşârât* atfına bakılabilir.

nı, insanın sahip olduğu kabiliyetler doğrultusunda yetkinliklerin edinilmesi olarak tanımladığı yerin *eş-Şifâ* adlı eserin mantık bölümünün başlangıcı olduğunu belirtirken, Kayserî sadece "*eş-Şifâ*'nın başlangıcında" demekle yetinir.[50] Somgânî ayrıca daha kapsamlı alıntılar yapar; nitekim insanın nihai yazgılarının çeşitliliğini ele alırken *el-İşârât* adlı eserin 7. *namat*'ından, mutluluğun tek bir türden ibaret olmadığına dair uzun bir alıntı ekler.[51] Şaşırtıcı bir şekilde, birkaç satır sonra aynı alıntının bazı kısımlarını tekrar eder. Somgânî, genellikle Kayserî'den daha kesin ifadeler kullanır; örneğin, 2. beyit bağlamında "dış duyular"dan bahsederken, Kayserî yalnızca "duyular" ifadesine değinmekle yetinir. Ayrıca, metnini kurgulama biçimi açısından, ele alınan üç şârih arasında genel olarak en "İbn Sînâcı" olanıdır ve eserini "varlığı zorunlu olana, hayır ve keremi feyzedene" (Vâcibü'l-vücûd ve müfîdü'l-hayri ve'l-cûd) yönelik bir hamd ile noktalar. Bununla birlikte Kayserî, kimi zaman Somgânî'den daha fazla İbn Sînâcı bir üslup sergiler; bazen daha kesin ifadeler kullanır ya da Somgânî'ye kıyasla daha ayrıntılı bilgiler sunar. Örneğin, 3. beyit üzerine yaptığı açıklamalarda ruhun bedenle birleşmeye karşı duyduğu isteksizlikten bahsederken Somgânî, ruhun henüz boş olduğu ve bedenin kendi yetkinleşmesi için bir araç olduğunu (ki bu hâlâ akletme ve akledilir nesnelerle ilişkilendirilir) bilmediği ilk dönemindeki durumunu genel terimlerle betimler; Kayserî ise bu noktada "heyûlânî akıl" (el-aklu'l-heyûlânî) gibi daha teknik ve özel terimlere başvurur.[52]

Şerhlerin içeriğine gelince, Somgânî'nin şiire yaklaşımı Kayserî'nin yaklaşımıyla tamamen aynı değildir. Kayserî tarafından sunulan dilbilgisel açıklamalar, Somgânî'nin metninde çok nadiren görülür.[53] İfade biçimleri de bütünüyle aynı değildir;

50 Not ediniz, İbn Sînâ daha çok felsefenin amacından bahsetmektedir; bu bağlamda Somgânî atıfta daha isabetli olabilir, ancak Kayserî tarafından alıntılanan metin *eş-Şifâ*'ya daha yakındır. Bkz. *eş-Şifâ*, Manṭıḳ, Maḳāla 1, Faṣl 2, 12.

51 Somgânî, 21. beyit şerhinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinden alıntı yapmaktadır (Nemat 7, §25).

52 Somgânî: "Nefs sâdır olduğunda (feyezan ettiğinde), akli kemallerinin bedenin güçlerini kullanmaya bağlı olduğunu bilmez. İlk başta bunu bilmediği için bedenle birleşmekten hoşlanmaz. Çünkü bu halindeyken bütün ma'kûlâttan (akledilebilirlerden) yoksundur; ne [ilâhî] iddialara ne de onların zıtlarına sahiptir." Kayserî: "Nefs sdır olduğunda hiçbir bilgiyle mühürlenmemiş/etkilenmemiştir ve bedenin, onun kemali elde etmesinde bir alet olduğunu bilmez. O, ilk mertebede, yani heyulani akıl olduğu dönemde gerçekten de bütün suretlere karşı [nötr] durumdadır. Bu sebeple, [almaya] kabiliyetli olduğu bütün suretlerden yoksun ve [maddeden] soyutlanmış olan ilk heyulaya benzediği için heyulani akıl diye adlandırılmıştır."

53 Somgânî, Kayserî'de yer almayan birtakım unsurları Semerkandî'den almıştır; ancak bunlar önemsizdir ve basit terimlerin açıklamalarıyla ilgilidir: Örneğin, 1. beyitte *el-verka'*nın rengi küle benzeyen bir güvercin olarak tanımlanması gibi. (Not: Bu husus, daha önce zikredilen el-Hûyî'nin

ancak bu durum genellikle bir anlam farkı yaratmaz. Örneğin, Kayserî *lâ yünâsibü'l-makâm* (makama uygun düşmez) ifadesini kullanırken, Somgânî, *fe-gayru mülâyim bi-hâze'l-makâm* (bu makama uygun değildir) ifadesini tercih eder; ya da Kayserî, *fe-keennehû zanne enne's-sec'a lâ yüsta'mel* (sanki o, sec'in kullanılmayacağını sanmıştır) derken, Somgânî *fe-keennehû zanne enne's-sec'a lâ yutlak* (sanki o, sec'in kullanılmayacağını/serbest bırakılmayacağını ileri sürmüştür) şeklindeki ifadeyi kullanır. Daha dikkat çekici olan husus ise Somgânî'nin metninin Kayserî'nin şerhiyle paralellik gösterse de kendine has bir terminoloji kullanmasıdır. Bunun çarpıcı bir örneği, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi tanımlarken Kayserî'nin *ittisal* (birleşme/bitişiklik) terimini kullanmasına karşılık, Somgânî'nin *ta'alluk* (bağ/ilişki) terimini tercih etmesidir. Kayserî'nin, ikisi arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulayan (ki 4. beyitteki *vaṣele* fiilini şerh ederken de özellikle üzerinde durduğu) *ta'alluk* terimini kullandığı pek çok yerde, Somgânî tutarlı bir şekilde *ittisal* terimini yeğler. Bununla birlikte, 3. beyte dair şerhinde *vaṣl* kavramından bahsederken Somgânî'nin bunu *ta'alluk* anlamında ele aldığını; ayrıca 2. beyte dair şerhinde (Kayserî'de bulunmayan bir kısımda) ruh-beden ilişkisini tanımlamak için *ta'alluk* kelimesini kullandığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu ayrım belki çok önemli olmayabilir, ancak yine de üzerinde durulmaya değerdir. Benzer başka örnekler de mevcuttur; örneğin, bedenin bir bütün olarak kalmasını sağlayan unsuru tanımlarken Kayserî *hafız* (koruyan/muhafaza eden) kelimesini kullanırken, Somgânî *Kāsir* (zorunlu kılan/bir arada tutan) kelimesini tercih eder. Kayserî'ye göre bu teminat, ruh ile olan bağdır; Somgânî ise 4. beyte ilişkin tefsirinde, bedendeki zıt unsurların bir arada tutulmasını sağlayan şeyin, mizaç (karışım) ve ruhun birleşimi olduğunu belirtir. Somgânî, 19. beytin şerhinde, ruhun terk ettiği bedenin akıbetini tanımlamak için *ihl*âk (yok oluş, mutlak yıkım) kavramını kullanırken; Kayserî aynı durumu "beden yapısının çözülmesi" (inḥilâlü terkîbi'l-beden) ifadesiyle açıklar. 20. beyit geçen "Sanki o, haremde parlayan ve ardından hiç ışık saçmamışçasına yitip giden bir şimşekti" ifadesini yorumlarken Somgânî *adem* (yokluk), Kayserî ise *fan*â' (yok oluş) terimini tercih ederek, bedenin kendi yıkımına mahkûm olduğunu dile getirirler.

Meselenin esasına ilişkin de farklılıklar tespit edilebilir. Somgânî, şiirde ruhun bu dünyaya gelmeden önce var olduğuna dair açık ipuçlarına daha fazla şaşkınlık ifade eder; bu anlayış İbn Sina'nın görüşüyle çelişmektedir, ancak bu kafa karışıklığı onu

İbnü'l-Ma'arrî'nin Dîvân'ı üzerindeki şerhinde de geçmektedir, s. 10xxx). Somgânî, aynı beyit üzerindeki şerhinde, Semerkandî tarafından verilen *ileyk* kelimesinin izahını da kullanmakta; 8. beyit üzerindeki şerhinde ise *el-medâmi'* kelimesinin *medma'*nın çoğulu olduğundan bahsetmekte ve bunu Semerkandî'de verene benzer bir açıklamayla takip etmektedir.

*Ruh Kasidesi*nin yazarlığını sorgulamaya yöneltmez (5. beyit hakkındaki yorumunun sonuna bakınız). Diğer iki şârihin ortaya attığı sorulara, örneğin ruhun bilinemezliği (2. beyit) gibi zaman zaman biraz farklı cevaplar verir ve şiirde yapılan bazı noktaların anlaşılmasında başka olasılıklar da ortaya koyar; özellikle 19. beyitteki "(yeni) bir şafak olmadan" (bi-gayri'l-muttali') ifadesi, mutlaka ruh göçünün imkansızlığına işaret etmeyebilir, aynı zamanda bedensel dirilişin reddine de atıfta bulunabilir. Somgânî ayrıca diğer şârihlerin ele almadığı, ruhun bedene bağlı olduğu durumlarda bedenden bir harabe olarak bahsetmenin önemi gibi noktalara da değinir (4.beyit).

Somgânî ve Kayserî'nin metinleri arasındaki en belirgin fark, her ikisinin de şerhlerinin sonunda insanlığın nihai akıbetine ilişkin açıklamalarda görülür. Somgânî, pasajı meselenin genel anlayışını değiştirmeyebilecek ancak yine de bakış açısını değiştirecek şekilde düzenler. Kayserî dört seviye belirler: nihai mutluluğa ulaşanlar, lanetlenenler, bir süre cezalandırılanlar ve kendilerine uygun bir ahirette güven bulanlar. Bu, ahiret kategorilerinin yaygın bir tasviridir; Filozofların görüşü olarak sunulan benzer bir ayrım, örneğin Semerkandî'nin metinlerinden biri olan *el-Maʿârif fî şerhi'l-ṣahâif*'te de görülmektedir.[54] Somgânî'nin tasnifinde de dört seviye bulunur; ancak bunlar iki grupta toplanmıştır: "kurtuluşa erenler" (el-fâizûn) (ki bu ifade zihinsel yetkinlik bağlamında kullanılır) ve en yüce saadete erişemeyenler. İkinci grup kendi içinde üç alt gruba ayrılır: (1) basit zihinler, (2) gerçekliğin doğasına aykırı fikirlerin zihnine kazındığı ancak kök salmadığı ruhlar (gerçekliğe dair bu yanlış kavrayış ortadan kaldırılabilir ve kaldırılacaktır), (3) yanlış inançların derinlemesine ve silinmeyecek biçimde kazındığı ruhlar (bunlar, Tanrı'nın rahmetiyle nihai bir kurtuluşa erme ihtimali saklı kalmak kaydıyla, ebediyen ateşte yanacak olanlardır). İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* adlı eserinin sonunda ve başka yerlerde değindiği (kendi sistemi içindeki pratik işleyişi bakımından sorunlu olsa da) "hayali" bir ahiret hayatı ihtimaline, Somgânî de tıpkı Kayserî gibi yer vermez. Bununla birlikte Somgânî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinde yer alan ve okuyucuyu ahiret saadetinin tek bir türden[55] ibaret olduğunu düşünmemesi konusunda uyaran pasajdan alıntı yapar (ki Kayserî buna değinmemiştir) ancak o da tıpkı Kayserî gibi konuyu yalnızca "rahmet" kavramı çerçevesinde ele alır. İnsanların büyük çoğunluğunun kurtuluşa ereceği sonucu ise değişmez; Somgânî, ebediyen lanetlenenlerin "diğer gruplarla kıyaslandığında çok az sayıda" olduğunu belirtir.

54 Abdurrahman Süleyman Ebû Suʿaylîk, "Kitâbü'l-Maʿârif fî şerhi'l-ṣahâif" (Doktora Tezi, Câmiatü'l-ulûmi'l-islâmiyye al-ʿâlemiyye, 2012), 322.

55 Semerkandî, *Kitâbü'l-Maʿârif*, 336 (§25). Bu pasaj Somgânî tarafından iktibas edilmiştir.

Sonuçlar

Ele alınan bu üç birbiriyle ilişkili metinde teknik içerikli unsurlara çok fazla rastlanmaz, esasen bir metni merkeze alırken bu tür bir arayışa girmek gerekir mi? Söz konusu metinlerin tümü, *Ruh Kasîdesi*'nde gündeme getirilen meselelere dair İbn Sînâ'nın temel görüşlerine aşinalık imler. Ayrıca her biri, düzeltilmesi gereken yanlış yorumlara karşı bir bakış açısı sunar; örneğin Kayserî, İbn Sînâ'nın görüşünün "nefsin bir mizaç (kompleksiyon) olduğu ve bedenin ölümüyle birlikte yok olduğu" şeklinde anlaşılmasını eleştirir (3. beyte yazdığı şerhe bakınız). Metinler, "okul tarzı bir İbn Sînâcılık" olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşım sergiler; bu, İbn Sînâ felsefesine dair (kaynaklara dayanan ancak temel düzeyde kalan) bir değerlendirmedir. Söz konusu yaklaşım, düşünürün felsefesini ve bu felsefenin içerdiği sorunları derinlemesine kavramaktan uzak olsa da yine de onun sistemini bir karikatüre dönüştürmez. Somgânî'nin metni, içerdiği süslemelerle bir tür "saray çevresi İbn Sînâcılığı"na işaret eder ve bu yönüyle *edeb* boyutunu meşrulaştırır. Kayserî'nin şerhindeki İbn Sînâcılık ise, saray çevresinden çok da uzak olmamakla birlikte farklı bir boyuta sahiptir: Kayserî, İbn Sînâ'nın eserini, İslam düşüncesindeki çeşitli akımlar arasındaki tartışmalar (hatta rekabet) bağlamına yerleştirir. Bu akımlar, kendi epistemolojilerinin ve dünya görüşlerinin üstünlüğünü kanıtlamak için yarışmaktadır; Kayserî ise bu süreçte Semerkandî tarafından temsil edilen kelâm ekollerinden birine karşı konumlanır.

Her üç şârihin de kelâma duyduğu ortak ilgi daha önce vurgulanmıştı. Bununla birlikte metinleri, *Kasîdetü'n-nefs'in* ana konusuyla bağlantılı olan ve dönemin kelam meseleleri içinde sıkça tartışılan diğer meselelere dair bir içerik sunmaz. Örneğin, el-Hıllî ile Fahreddin er-Râzî arasındaki tartışmada dile getirilen, Tanrı'nın insanları yeniden diriltme ve/veya ödüllendirme konusunda bir yükümlülüğü olup olmadığı sorusuna dair herhangi bir atıf bulunmaz.[56] Aksi takdirde göklerin ve yerin yaratılışının boşa gitmiş olacağı gerekçesiyle bir ahiret hayatının var olması gerektiği fikri (ki bu, söz konusu ayetlere dair tefsirlerde ele alındığı üzere, Kur'an'ın Sâd 38:27, Âl-i İmrân 3:191 gibi ayetlerindeki beyanlarıyla çelişir) burada yer almamaktadır.

Kayserî'ye gelince; onun Semerkandî'nin şerhine karşı sergilediği meydan okuyucu tavır, Ekberî (İbnü'l-Arabî ekolüne dayalı) bir perspektiften kaynaklanmaz. Aksine o, önsözünde bu şerhi kaleme alma gerekçelerini açıklarken de belirttiği üzere yuka-

56 Sabine Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 207-210.

rıda değinilen akademik İbn-i Sînâcılık (Avicennism) geleneğine benzer bir yaklaşımı savunur. Savunduğu fikirler (örneğin, "hulûl" (tecessüm/enkarnasyon) kavramının olumlu bir biçimde ele alınması, cehennem ehlinin sayısının çok az olduğu görüşü veya nihai bir "apokatastasis"in [her şeyin aslına/ilahi kaynağına dönmesi] kabulüne yönelik eğilim) Ekberî söylemle uyumlu görünse de bunlar başka düşünürler tarafından da paylaşılan görüşlerdir. Ayrıca metinde, şiire dair kesin bir Ekberî veya genel anlamda sûfî bir bakış açısına işaret edecek özel bir terminolojiye de rastlanmaz. Kayserî'nin burada dile getirdiği hususlar arasında, doğrudan Ekberî ekole özgü sayılabilecek unsurlar ya hiç yoktur ya da yok denecek kadar azdır. Örneğin, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûh*ât adlı eserinin 349. bölümünde "seçim hakkı olmaksızın hızla düşüş" şeklinde tanımladığı *hubût* (düşüş) kavramına hiç değinmez.[57] Elbette Kayserî, günümüzde *el-Fütûḥât* metninde kolayca gezinmemizi sağlayan araçlara sahip değildi; üstelik o dönemde bu eserin ne ölçüde dolaşımda olduğu da ayrıca araştırılması gereken bir konudur (her ne kadar Kayserî, *Fusus* şerhinde *el-Fütûhât*'tan alıntılar yapmış olsa da). Daha genel bir ifadeyle, sûfî metinlerde "ben"i ifade etmek için kullanılan çeşitli terimler ve nefse dair teknik terminoloji (Ekberî ekole özgü olanlar bir yana) bu metinde yer almaz.[58] Sözgelimi, Kayserî'nin metninde "kalb" kavramından hiç bahsedilmez. Öte yandan, bu metnin Ekberî bir bağlamda okunduğuna dair bazı kanıtlar mevcuttur; ancak bu durum muhtemelen, günümüze ulaşan yazmalarda söz konusu metnin, Kayserî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'sine yazdığı şerhle birlikte istinsah edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Princeton Üniversitesi Kütüphanesi (PUL, RBSC) İslami Yazmalar koleksiyonunda yer alan Garrett 624Y numaralı yazmanın 93r varağındaki bir kenar notunda, Abdürrezzak el-Kâşânî'nin İstılâhâtü*'ṣ-ṣûfiyye* adlı eserinden bir alıntı yer alır. Burada *el-verka* (güvercin) teriminin "nefs-i külliyye"yi (evrensel ruh) ifade etmek için kullanıldığına değinilir; oysa bu kullanımın, *Kasîdetü'n-nefs'te* veya Kayserî'nin bu kasideye yazdığı şerhte kastedilen anlamla pek bir ilgisi yoktur.[59]

57 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1329), III, 228: والهبوط سقوط بسرعة عن غير اختيا ("Ve hûbut / düşüş, irade dışı olarak hızla düşüştür").

58 Kayserî'nin *Muḳaddimetü Şerḥi'l-Fuṣûṣ* adlı eserinin 10. faslındaki listeye bakınız. Bu bölgede o dönemde *el-Fütûḥât*'ın yayılımına dair bir diğer unsur da Alâüddevle el-Simnânî'nin *el-Fütûḥât* üzerine yazdığı haşiyelerdir. Bkz. Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī: Etude Critique* (Damascus: Institut français de Damas, 1964), 232 (no. 135, 'commentaires 2a' başlığı altında).

59 Daha geç dönemde yazılmış bir başka metin de *Kasîdetü'n-nefs*'teki el-verka kullanımı ile Kâşânî'nin *İstılâhât*'ında açıklanan kullanımı bir araya getirmektedir. Bkz. 'Abdürrahîm el-Halvetî et-Tebrîzî (ö. 859/1454), *Hâşiye 'alâ İstılâhâti'ṣ-ṣûfiyye li-Abdirrazzâk el-Kâşânî,* İstanbul, Süleyma-

Kayserî'nin kullandığı kelime dağarcığında sûfî bağlamda ya da genel anlamda dinsel bir çağrışımın bulunmadığını gösteren çarpıcı bir örnek, en üst saadet mertebesine ulaşanlar yani *sueda* (mutlular) ve *fâ*'izu*n* (kurtuluşa erenler) için yapılan tasvirdir: Kayserî, onlar hakkında "erişebilecekleri tüm bilgi ve kemâle ulaşmışlardır" ifadesini kullanır (20. beyit). Bu betimleme, Somgânî'nin kullandığı terimlerle kıyaslandığında (şerhinin genel tonuna dair söylenenlere karşın) daha da dikkat çekicidir; zira Somgânî'de de bunun bilgiyle ilgili olduğu fikri mevcuttur, ancak bu durum, söz konusu kimselerin öncelikle tamamen dinsel terimlerle, yani "Allah'ın yüce âleme yükselip tırmanmaları için yardım ettiği ve dosdoğru yola ilettiği kimseler" olarak tasvir edilmesinden sonradır. *Fusus*ü'l-*hikem* şerhini kaleme alan Kayserî'yi hatırlatan yegâne belirgin unsur, *Kasîdetü'n-nefs* şerhi yazarının kendisini kelâm ilmi karşısında konumlandırma arzusudur. *Fusus* şerhinin mukaddimesinde görülen ve *ehlullâh* ile *ehl-i nazar* arasındaki karşıtlığa dayanan o karakteristik üslup, burada karşımıza çıkmaz.

Kaynakça

Abdullâh Efendi el-İsfahânî. *Riyâżü'l-'ulemâ' ve hiyâżü'l-fużalâ'*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Kitâbhâne-i Umûmî-i Hazret-i Âyetullāh el-Uzma Mar'aşî Necefî, 1401/1981.

Alattar, Zain. "The Avicennian and Akbarian turn in Shiite Theology. An Analysis of Two Sections of ʿAlī ibn Sulaymān al-Baḥrānī's (ö c.1274) al-Ishārat wa-l-Tanbīhāt".MESA Yıllık Toplantısı'nda sunulan bildiri, Denver, CO, Aralık2022.

Bahrânî, Meysem. Kavâ'idü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm. nşr. Muhsin el-Hüseynî el-Minânî. Kum: Matbaat-ı Mihr, 1398/[1978].

niye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 316, "el-verka", vr. 32b-33a. 'el-Verkâ' hiye en-nefsu'l-külliyye (...) Hâşiyetu'l-verkâ' hiye en-nefsu'l-külliyyetü'l-meknî anhâ bi-levhi'l-kader (...) Ve lem-kâne li'n-nefsi luṭfu't-tenazzul, eyyü't-ta'alluk, min haṭāyiri qudsihâ ilâ el-eşbâhi'l-mesvât, sümmiyet bi'l-verkā' li-husni tenazzulihâ mine'l-cevvi ve luṭfi hubûṭihâ ilâ el-arḍ. Ve kad semmâ bihâ ba'ḍu'l-hukamâ' en-nufûse'l-cüz'iyyete, Haysü kâle: Haboṭat ileyke mine'l-maḥalli'l-erfai / verkâ'ü zâtu ta'azzüzin ve temanneau.' Nûruddin 'Abdürrahîm el-Halvetî (Şîrîn Mağribî'nin talebesidir) hakkında bkz. Leonard Lewisohn, "The Life and Poetry of Mashreqi Tabrizi", *Iranian Studies* 22 (1989), 99-127; Giovanni Maria Martini, "Shîrīn Maghribī's (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks, and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and beyond", *Visualizing Sufism. Studies on Graphic Representations in Sufi Literature (13th to 16th Century)* içinde, ed. Giovanni Maria Martini (Leiden: Brill, 2023), 244 ve not 35. Onun eserlerini ihtiva eden yazmalar için bkz. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 316 (Hâşiye 'alâ İstılâhâti'ṣ-ṣûfiyye); İstanbul, Ragıp Paşa, nr. 699 (Sadruddin el-Kūnawî'nin *Şerḥu'l-Nuṣûs miftâḥu'l-Fusûs*'u; telif tarihi: Tebriz, 12 Cemâziyelevvel 851 gecesi; istinsah tarihi: 1125); Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct., nr. 3230 (et-Tezkire).

Bahrânî, Meysem. *Kavâ'idü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*. nşr. İnmâr Ma'âd el-Muzaffer. Kerbelâ: el-'Atebetü'l-Hüseyniyye el-Mukaddese, 1434/2013.

Bonmariage, Cécile. "Commentaries on Ibn Sīnā's Qaṣīdat al-nafs: An Inventory". *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 67 (2017–2018): 21-125.

Bonmariage, Cécile. "Dā'ūd al-Qayṣarī in Ilkhanid Tabriz: New Evidence". *Iranian Studies* 58 (2025): 89-124.

Cübbûrî, Abdullāh. *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye fî Mektebeti'l-Evkāfi'l-'âmme fî Bagdâd*. Bağdat: Riâsetü Dîvâni'l-Evkāf, 1973-1974.

Çifçi, Mehmet Faruk. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Ḳudsiyye Fî Şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tenkitli Neşir)". *Hikmet Yurdu* 15 (2015): 171-199.

Enbârî, Ebü'l-Berekât. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1380/1961.

Ergül, Ömer. "İbn Sînâ'nın el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024): 475-528.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Müctebâ ez-Zârî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 1423/2002.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, 1329/1911.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Hasan b. Yûsuf. *The Foundations of Jurisprudence: An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory*. nşr. ve trc. Sayyid Amjad H. Shah Naqavi. Leiden: Brill, 2017.

İbnü's-Saykal el-Cezerî. *el-Makāmâtü'z-zeyniyye*. nşr. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1400/1980

İbnü'l-Velîd, Ali b. Muhammed. *Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation* (*An Arabic Edition and English Translation of ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd's al-Risāla al-muftīda*). nşr. Wilferd Madelung, trc. Toby Mayer. Londra-New York: I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2016.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu'l-Kâşânî 'alâ Fusûsi'l-hikem li'l-İmâmi'l-ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Dirkāvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. nşr. Celâleddin Âştiyânî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375/1996.

Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. nşr. Hasan Hasanzâde-i Âmülî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 1382/2003.

Lewisohn, Leonard. "The Life and Poetry of Mashreqi Tabrizi". *Iranian Studies* 22 (1989): 99-127.

Martini, Giovanni Maria. "Shīrīn Maghribī's (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks, and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and Beyond". In *Visualizing Sufism. Studies on Graphic Representations in Sufi Literature* (*13th to 16th Century*) içinde, ed. Giovanni Maria Martini, 231–262. Leiden: Brill, 2023.

Muhaddis, Ali. "Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic". *Acta Bibliothecae R. Universitates Upsaliensis* 41 (2008): 203-226.

Münâvî, Abdürraûf. *Şerhu'l-Münâvî ʿalâ Kasîdeti'n-nefs li-İbn Sînâ*. nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Dirkāvî. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1436/2015. Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī* (*d. 726/1325*). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Semerkandî. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*. nşr. Gulâm-Rızâ Dâdhâh. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2014.

Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref. *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât li'ş-Şeyhi'r-reîs Ebî Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ*. nşr. Ali Evcebî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1399/2020.

Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref. *Kitâbü'l-Maʿârif fî şerhi's-Sahâ'if*. nşr. Abdurrahman Süleyman Ebû Şuaylîk. Doktora tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, 2012.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. nşr. Hüseyin Ziyâî-i Türbetî. Tahran: Müesseseye-i Mütâlaât ve Tahkîkāt-ı Ferhengî, 1372/1993.

Şîrâzî, Kutbüddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. nşr. Abdullah Nûrânî- Mehdî Muhakkık. Tahran: Müesseseye-i Mütâlaât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı Tahrân, 1379/2000.

Tabâtabâî, Abdülazîz. "Fî rihâbi Nehci'l-belâğa (5): Nehcü'l-belâğa ʿabre'l-kurûn". *Türâsünâ* 35 (1414/1994): 154-188.

Tahrânî, Âgâ Büzürg. *el-Hakâ'iku'r-râhine fi'l-mi'eti's-sâmine*. nşr. Ali Nakī Sezâvârî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1430/2009.

Tahrânî, Âgâ Büzürg. *ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa*. Necef: Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg et-Tehrânî, 1936-1986.

Tebrîzî, Abdürrahîm el-Halvetî. *Hâşiye ʿalâ Istılâhâti's-sûfiyye li-Abdirrezzâk el-Kâşânî*. Hâlet Efendi, 316. Süleymaniye Ktp.

Tebrîzî, Ebü'l-Mecd Muhammed b. Mesʿûd (der.). *Sefîne-i Tebrîz: A Treasury of Persian Literature and Islamic Philosophy, Mysticism and Sciences*. Tıpkıbasım. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381/2002.

Wisnovsky, Robert. "Towards a Genealogy of Avicennism". *Oriens* 42 (2014): 346-349.

Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī. Etude critique*. Şam: Institut français de Damas, 1964.

EKLER

1. EK 1: Kayserî ve Somgânî'nin Şerhleri

1.1. Neşir Yöntemi

1.1.1. Kayserî

1.1.1.1. Yazmalar (Nüshalar)

O: Oxford, Bodleian, Pococke 244, 158b–164b. Tarih: Tebriz, 22 Safer 736/Ekim 1335; müstensih: Süleyman b. Hasan el-Kîrşehrî (Kırşehirli, Kırşehir'den). İmla hususiyetleri: Elif-i maksure birbirinin yerine ye ve elif-i maksure olarak yazılmıştır; sonundaki ye ve te-i marbuta noktalı ve noktasız olarak karmakarışık yazılmıştır.

P: Princeton, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar, İslam Yazmaları, Garrett 642Y, 93a–98a. Tarih: Kütahya, Cemaziyelahir 737/Aralık 1336; müstensih: Ahmed b. Alâeddin Çünkûşî (yani Çüngüşlü). İmla hususiyetleri: Aşağıya bakınız; müstensih bazen altında küçük bir kef harfi bulunan karakteristik bir başlangıç kefi kullanmıştır (örneğin bkz. v. 93b, satır 6: الكتب الكلاميّة). Çevrim içi kopyası: https://catalog.princeton.edu/catalog/9954841253506421

P': P nüshası üzerinde sonradan bir el tarafından yapılan düzeltmeler.

B: Berlin, Staatsbibliothek, Landberg 838. Çevrim içi kopyası: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN174881901&PHYSID=PHYS_0004. Bu geç dönem kopyası, metnin O nüshasındaki boşluğa (lakuna) denk gelen kısmı hariç neşirde dikkate alınmamıştır; bu kısımda P nüshasındaki zor okunan yerler, B nüshasındaki metinle karşılaştırılmıştır.

1.1.1.2. Neşir (Tenkitli Metin)

Neşir, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi İslam Yazmaları Garrett 642Y numaralı nüshayı esas almıştır. Oxford, Bodleian Pococke 244 nüshası, Kayserî'nin kendi el yazısıyla yazdığı bir icazet beyanını ihtiva etmesi bakımından daha iyi bir tercih olabilirdi ancak bu kopyada 161b ile 162a arasında yer alan önemli boşluk (lakuna) yüzünden bu yol seçilmemiştir. Hibrit bir metin oluşturmamayı ve metnin eksiksiz olduğu nüshayı takip etmeyi tercih ettim.

O nüshasındaki önemli varyantlar aparat kısmında gösterilmiştir. O nüshasındaki ciltleme, metnin bazı kısımlarını olumsuz etkilemiştir. Bu kısımlar ile yaprakların üst köşelerindeki onarımlar sebebiyle günümüze ulaşmayan metin parçaları, eksikliklerden (– işaretiyle gösterilen) ayırt edilmek üzere aparat kısmında üç çizgi (---) ile işaretlenmiştir.

P nüshasındaki *el-Kaṣîdetü'n-nefsiyye* metni, Kayserî'nin şerh ettiği metinle tamamen aynı değildir (bu konuda bkz. yukarıda, s. xxx). Kopyada bulunan lafzı muhafaza ettim (P'nin tek erken şahit olduğu metin kısmında; B nüshası da P ile aynı okumalara sahiptir) ve Kayserî'nin şerhinin desteklediği okumayı köşeli parantez içinde verdim (bkz. 11. ve 13. beyitler).

İmla asgari düzeyde standartlaştırılmıştır. Noktalar, aparat kısmında belirtilmeksizin gerektiğinde eklenmiştir. Minimalist yaklaşıma uygun olarak sonu ye harfiyle biten kelimelerin noktasız olan Doğu imlası korunmuştur (bu imla P'de istikrarlıdır). Aynı durum ye harfiyle yazılan hemze için de geçerlidir. Te-i marbuta P'nin müstensihi tarafından çoğunlukla noktasız yazılmıştır ancak bu sistematik değildir; dolayısıyla burada her zaman ة şeklinde yazılması tercih edilmiştir. Üstün elif (elif-i saghir) P'de sıklıkla ihmal edilmiş, böylece السلم yazılmıştır (okunuşu: السلٰم). Bu metinde "السلٰم" olarak yazılmıştır. Kısaltılmış kelimeler veya ifadeler açık şekilde verilmiş, kısaltmanın kendisi aparatta belirtilmiştir. P nüshasında bulunan Harekeler aynen aktarılmıştır. P ve O nüshaları cümlelerin yapısını gösteren işaretler barındırmaktadır. P nüshasında, kenarda bir sonraki sayfanın ilk kelimesini gösteren "muvakkıf/catchword" kelimesi yerine, sol sayfanın (verso) son kelimesi sağ sayfanın (recto) başına tekrar yazılmıştır. Neşirde bu kelime tekrar edilmemiş ve bir sonraki sağ sayfanın ilk kelimesi olarak kabul edilmiştir.

1.1.2. Somgânî

1.1.2.1. Yazmalar (Nüshalar)

L: Leiden, Universiteit Leiden, Or. 1041, 2b–12b (veya Arapça diğer numaralandırmaya göre v. 79–89). Yazmadaki aynı el tarafından yazılmış bir başka metin Şaban 916/Kasım 1510 tarihlidir (24a). Yazma ayrıca Şemseddin es-Semerkandî'nin *Şerhu'l-kasîde er-rûhâniyye* adlı eserinin bir kopyasını da ihtiva etmektedir (T6). İmla hususiyetleri: Te-i marbuta noktalıdır; ye olarak yazılmış elif-i maksureye pek az rastlanır (örneğin bkz. 3b, son satır) ve noktalı yazılmış son ye harfleri de çok azdır (örneğin bkz. 3b, satır 14); elif-dal harfleri dikkat çekicidir (bkz. 3a, satır 2–3); süslü/özenli son he harfi örnekleri vardır (örneğin bkz. 2b, satır 1; 4b, satır 10). Çevrim içi kopyası: https://hdl.handle.net/1887.1/item:1566261. Diğer yazmalar için bkz. Cécile Bonmariage, "Commentaries on Ibn Sīnā's Qaṣīdat al-nafs: An Inventory", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 67 (2017–2018), n°19.

1.1.2.2. Neşir (Tenkitli Metin)

Neşir L nüshasını esas almıştır. Yazmada bulunan harekeler aynen aktarılmıştır. İmla asgari düzeyde standartlaştırılmıştır. Noktalar, aparat kısmında belirtilmeksizin gerektiğinde eklenmiştir. Minimalist yaklaşıma uygun olarak sonu ye harfiyle biten kelimelerin noktasız Doğu imlası korunmuştur (L'nin ي kullandığı yalnızca birkaç vaka vardır). Aynı durum ye ile yazılan hemze için de geçerlidir. Kısaltılmış kelimeler veya ifadeler tam olarak verilmiş, kısaltma aparat kısmında gösterilmiştir.

1.1.3. Neşir Düzeni

İki metin arasındaki paralellikleri göstermek için Kayserî'nin metni ana metin olarak alınmış, Somgânî'nin metni ise girintili paragraflar halinde araya yerleştirilmiştir. Şu işaretler kullanılmaktadır:

– : metin eksikliği/atlama

+: ekleme

° : *el-Kasîdetü'n-nefsiyye*'den bir beytin başlangıcı ve bitişi

*: diğer metinde daha fazlasının yer aldığı durum

() : bu metin parçasının diğer metinde yer almadığı durum

↱↰ : yerleri değiştirilmiş metin parçaları; başka bir beytin altında bulunduğunda o beytin numarası, köşeli parantez içinde belirtilir.

/***/ : O nüshasındaki boşluğun (lakuna) başlangıcı ve bitişi. Sağ kenarı çizgili paragraflar: Semerkandî ile doğrudan tartışma kısımları, genellikle onun metninden alıntılar içerir. Altı çizili kelimeler: Bu kelimeler (veya bu anlama gelen kelimeler) doğrudan tartışma kısımlarından ayrı olarak Semerkandî'de de bulunmaktadır.

Metin 1:

[Q: P ٩٣أ] بسم الله الرّحمن الرّحيم وعليه توكلى

الحمد لله العزيز الجبّار العلىّ القهّار (المتفرّد بالرُبوبيّة وكمال الاقتدار الحكيم) الذى اَنشاءَ الجواهر العَقْليَّة * عِبرةً لِاُولي الابْصار *

[S: L ٢ب/٧٩ب] الحمد لله العزيز الجبّار العلىّ القهار * الّذى انشآء الجواهر العقلية (والنفوس القدسية) آيات وشواهد لذوى الابصار والافكار (فسبحانه تعالى من قدوس تقدّس ذاته عن الوصف بالكيفية والمقدار واحاط علمه بالكليات والجزئيات احاطة احصآء واحضار فلم يَعْزُب عنه حادث عن الحوادث على اختلاف الاحوال والاطوار)

والصلوةُ والسلام على خير خلقه محمد المختار وعلى آله واصحابه المجتبين الاخيار واَتباعه الكاشفِين للاَسرار عن حُجب الاستار

والسلام والصلوة على المصطفى المخصوص بالشرف والفخار المنتمى الى اكرم محتد ونجار وعلى آله وصحبه افاضل المهاجر والانصار خصوصا على الخلفآء الراشدين الابرار

وبعدُ فانّ اولى ما يصرف فيه الهِمم واحقّ ما ينتهز فيه فرص الامكان وتغتنم هو معرفة النفس (الانْسانيّة) واحوالها ⌜(١)⌝ من بداية النقصَان الى غاية الكمال ⌜(١)⌝ بحسب قوتيها النظرية والعمليّة ⌜(٢)⌝ وكيفيّة ترَقّيها ⌜(٢)⌝ (فى العُلوم النظريّة على ما هو مَسْطور فى الكُتب الحكميّة)

وقد اَشار الى ذلك النبى عليه السلٰم[1] مَن عَرف نفسَه فقد عرف ربَّه لكن الشيخ الرئيس ابا على ابن سينا شَكرَ اللهُ سَعيَه ذكر ⌜(٣)⌝ بعضًا منها ⌜(٣)⌝ فى قصيدته العَذرآء وقد شرحها بعض الفُضلآء شرحا لا يفى بمقاصده ولا يُنبئُ عن فوايده

وبعد فيقول احوج خلق الله الى غفرانه سديد السمغانى

ان اولى ما تصرف فيه الهمم واحق ما ينتهز فيه فرص الامكان ويغتنم

١ السلٰم] --- O

هو معرفة النفس * واحوالها ⌜(٢)⌝ وكيفية ترقّها ⌜(٢)⌝ بحسب قوّتيها النظرية والعملية ⌜(١)⌝ من بداية النقصان الى غاية الكمال ⌜(١)⌝ *

وقد اشار الى هذا المعنى قول النبي عليه السلام[2] من عرف نفسه فقد عرف ربّه لكن الشيخ الرئيس ابا على بن سينا نور الله ضريحه اودع فى قصيدته العليّة ⌜(٣)⌝ بعضا منها ⌜(٣)⌝ وقد شرحها بعض الفضلآء شرحا لا يفى بمقاصدها ولا يكشف النقاب عن وجوه فرايدها

فالتمس منّى من يلزمنى حقوقُه ولا يَسَعُنى عُقوقه ان * اكتبَ عليها شيئا بقدر[2] الاستعداد وان لم اكن اهلا لانجاح ذلك المراد فسَالتُ اللّهَ فى ذلك التوفيِقَ والهامَ الحقّ بالتحقيق والهدايَة الى سوآء الطريق (انه بالاجابة حقيق)

| ٣/80أ| فاشار الى من يلزمنى حقوقه ولا يسعنى عقوقه ان (اشرحها شرحا وافيا) واكتب شيئا بقدر الاستعداد وان لم اكن اهل انجاح ذلك المراد فسالت الله تعالى فى ذلك التوفيق والهام الحق بالتحقيق والهداية الى سوآء الطريق *

[1] قال[3] ° هَبَطَتْ اِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الاَرْفَعِ وَرْقآءُ ذَاتُ تَعَزّزٍ وَتَمَنُّعِ °

الهُبُوط ضِدُّ الصُعود ⌜(١)⌝ وهو الحركة من المحيط الى المركز ⌜(١)⌝ *

والمراد من المحلّ الارفع المَبْداءُ الفارقُ[4] الذى تفيض عنه النُفوس على الابدان عند حصول الاستعداد التامّ للفَيْضانِ

والوَرْقآء حمامةٌ يَضرب لونُها الى الرّماد والمراد منها ههنا هو النفسُ الناطِقةُ

يُقال عَزّ الشئُ اذا قلّ وجودُه وعَسُرَ حُصُولُه وَتمنّع الشَئ اذا صار ممنوعا من اَن يُوصَل اليه

قال الشيخ رحم له ° هَبَطتْ اليكَ مِن ٱلمَحَلّ الٱرفَع وَرْقآءُ ذاتُ تَعزّز وتمنّع °

الهبوط ضدّ الصعود وهو الحركة من الاعلى الى الاسفل

(وقد خاطب بقوله اليك مع الهيكل المحسوس المشاهد)

٢ عليه السلام] ءم L

٣ انه بالاجابة حقيق قال] انه بال--- O

٤ الفارق] المفارق O

والمراد من المحل الارفع المبداء المفارق الذى يفيض عنه النفوس على الابدان عند حصول الاستعداد للفيضان

والورقآء حمامة يقرب لونها لون الرماد وقد عبّر عن النفس الناطقة بها لما سنذكره

يقال عزّ الشيء اذا قلّ وجوده وعَسُرَ حُصُولُهُ وتمنع * اذا صار ممنوعا بحيث لا يصل اليه اليد

وانما اختارَ الهُبوطَ على النُزول لانّه صريحٌ فى الحركة من الاَعلى الى الاَسفل وهذا المعنى مقصود |O:159أ| فى هذا الموضع لانّ العقل الفعّال يوصف بالرفعة لكَونه متقدّما فى الصُدور على السافلات ورتبته اَعْلىَ منها فى الكمال والتجرد عن المواد

والنُزول لا يُشعر بهذا المعنى بصريحه

┌(٢) او لانّ الهُبوط اَجْزَلُ واَفْصَحُ فى تركيبه من النُزول (٢)┘

┌(٣) وامّا ما ذهب اليه الشارح المحقّقُ السمرقندىّ بانّه |P:٩٣ب| انما اختارَه عليه لانّ الخطابَ للنُفوس فى القُرآن بما اشتُقّ من الهُبوط كقوله تعالى قلنا اهبطوا مع كونه خطابيا ليس بشئ ┐(٤) لانّ الهُبوط هٰهنا ليس مستعملا فى معناه الحقيقى لانّ الحركة من لوازم الاجسام ولا تُتصوّر فى المجردات وانما وَجب حَملُه على التَعلُّقِ او الصُدورِ او التوجُّه او غير ذلك على سبيل المجاز (٤)┘ والهبوط الذى اشتق منه ما خاطبَ الله به للنُفوس بمعناه الحقيقى لانّ النفس الاِنْسانيّة عند اهل الشرع جسم على ما ذكروه فى الكتب الكلاميّة وان خالفهم الغزالى فى ذلك

والشارح لما لم يحمل الهُبوط على المعنى المجاز قال وظاهرُ البَيْت يَدلّ على انّ النفس جسم كما هو مَذهَبُ الملبين[5] (٣)┘

فالشيخ انما اختار الهبوط على النزول

لان النفس الناطقة فاضت عن العقول المجردة وهى مقدمة فى الرتبة والصدور وهى قد توصف بالشرف والرفعة لكونه بالنسبة الى الماديات فناسب لفظ الهبوط ههنا لان معناه ┐(١) هو الحركة من المحيط الى المركز (١)┘

٥ الملبين] المسلمين خ P، (بيد اخرى)

والنزول لا يشعر بهذا المعنى بصريحه
[(٤) والمراد من الهبوط هو الصدور او الفيضان او التوجه او التعلق على سبيل التوسع والمجاز ضرورة امتناع الحركة فى المجردات (٤)]
[(٢) او لان الهبوط * افصح * من النزول (٢)]
[(٣)]

وانما عبّر الشيخ عنها بالوَرقآء لانّ هذا الصنف من الطُيور يُوصَفُ بكَثرة الشوق والتَحنُّنِ والبُكآء كما جآء هذا المعنى فى الاشعار *
فكذلك يوصَف النفسُ الناطقة بكَثْرة الاشتياق الى الاتّصال بالمفارقات والتَحنُّن والبُكآء على فراقها
كما ذكره الشيخ فى هذه القصيدة *

|3ب/٨٠ب| وانما عبّر الشيخ عنها[6] بالورقآء لان هذه الصنف من الطيور يوصف بكثرة الشوق والحنين والبكآء على الاليف المهجور كما جآء هذا المعنى فى الاشواق كثيرا

(قال المَعَرّي

وَحَمّآءُ العِلاَطِ يَضيقُ فُوها بما فى الصدر من صفة الغرام[7]
اَشَاعَتْ قِيلَها وبَكَتْ اخاها فاَضْحَتْ وهى خَنْسَآءُ الحَمَامِ[8]

وللمجنون فى قصيده من هذا المعنى

الا يا حمامات اللوى عدن عودة فانىّ الى اصواتكن حزين
وعدن بقرقار الهدير كانّما شربن حميا او بهنّ جنون
فلم تر عينى مثلهن مُنايحًا بكين فلم تدمع لهن عيون)

٦ حاشية: اي عن النفس الناطقة

٧ حاشية: حمآ اى سودآء والمذكر احم والعِلاط طوق الحمام الذى فى جيدها والغرام ملازمة العشق ودوام المه يصف الحمامة وان فاها يضيق بما فى صدرها من صفة الحبّ

٨ حاشية: اشاعت اى اظهرت اى هذه الحمامة فقدت اخا لها فهى تبكى عليه كما كانت الخنساء يباكى صخرا اخاها ولها فى مرتبته(؟) اشعار منها وان صخرا التأ تم الحنان به كانه علم فى رأسه نار وان صخرا لمولانا وسيّدنا وان صخرا اذا سبق لبحار والمعنى ان كلام هذه الحمامة كله نوح وبكاء كما ان شعر الخنساء كلّه نوح وبكاء

فلذلك النفس الناطقة توصف بكثرة الشوق والحنين الى الاتصال بالمفارق (والتلذذ بمصاحبة الدايمات الباقيات وتوصف ايضا بالبكآء الدايم لها كما وصفها الشيخ فى هذه القصيدة حيث قال تبكى وقد ذكرت عهودا بالحمى البيت)

⌜(٤) وما قاله الشارح بانه انما اختارَها لانّها اسرَعُ فى الطَيران والتصاعُدِ من غيرها وهذا اللَّونُ لا يُرى فى الهَوآء فمردود لانّا لا نُسلم انها اسرع من غيرها فى الطيران والتصاعد ولا نُسلم ايضًا اَن لونها لا يُرى فى الهوآء لانّ كل مُلوَّنٍ مَرْءِيّ بشَرْط حصول شرايط الرُؤيَة وبعد التسليم فلا نُسلّم انّ هذا المعنى مُوجِبٌ لاختياره وانما يلزم ذلك ان لَو كانت السُرعة مشتركة بينهما وتكونُ النَفْسُ اَسْرَعَ من غيرها كالوَرْقآء بالقياس |O:159ب| الى الطيور وهذا الكلام عجيبٌ لا يَخفَى ضعفه على الذكىّ (٤)⌝

⌜(٤)⌝

وانما وصَفها بالتعزُّز والتَمنُّعِ لانّ الاطّلاعَ على حقيقة النفس صَعْبٌ جدا (والعلم بالاَفعال لا يُوجب العِلْمَ بالذات) فكانّها ممنوعة من الوُصول الى كُنْهِ ذاتها كما اعتَرف جمهور العُقلآء

⌜(٥) قال الشارحُ معناه ذات عزّةٍ وقوّة فما فسّرَ معنى العزّة ومع ذلك لا يُفِيد كلامه شيئا لانه ما بيّن اَنّ الشيخ لِمَ وَصَفَها بذلك والحقّ ما ذكرناه يَعرِفُ جميعَ ذلك مَن تَاءمل وانصفَ وجانبَ التصلُّفَ (٥)⌝

(قوله وَرْقآءُ فاعلُ هَبطَتْ وقوله ذات تعزُّزٍ وتمنُّع صفة لها)

وانما وصفها[9] بالتَعَزُّزِ والتَّمَنُّعِ لأنَّ الاطّلاع على حقيقة النفس صعبٌ جدًّا (ولهذا قال المهندسون النظر الصّحيح لا يفيد العلم في الالهيات فان اقرب الاشيآء الى الانسان هويّته المخصوصة وقد اختلفوا فيها اختلافاتٍ كثيرة فى انّها ما هى وكيف هى فما ظنّك بابعد الاشيآءِ عن الاوهام والعقول)

ومعنى التمنّع هو كون النفس ممنوعة عن الوصول الى كنه ذاتِها

|4أ/٨١أ| او يقال انها ذات عزة مناعة من تعلقها واختلاطها بالماديات والجسمانيات

٩ حاشية: الضمير راجع الى ورقاء ظاهرا وفي الحقيقة راجع الى النفس الناطقة المعبّر عنها في البيت بالورقاء

* [5]

[3] قال الشارح المحقق السمرقندى دامت بركات انفاسه الشريفة انما اختار الهبوط على النزول لان الخطاب للنفوس في القران بما اشتق من الهبوط كقوله تعالى قلت اهبطوا

اقول هذه المقدمة مع كونها خطابية لا يفيد شيئا لان الهبوط المستعمل ههنا محمول على المجاز كما ذكرنا وما هو المستعمل فى الكلام المجيد محمول على معناه الحقيقى بنآء على ان النفوس الانسانية جسمانية عند اهل الملل فانهم يقولون سارية فى البدن سريان المآء فى الورد والدهن فى السمسم كما هو مسطور فى الكتب الكلامية وان خالفهم فى ذلك الامام الغزالى رحمه الله وايضًا لما لم يحمل الهبوط على المعنى المجازى قال فظاهر البيت يدل على ان النفس جسم كما هو مذهب الملليين[3]

وقال ايضا [4] انما عبّر الشيخ عنها بالورقآء لان لونها لا يرى فى الهوآ لانها اسرع فى الطيران والتصاعد من غيرها

وهذا ليس بشيء لانا لا نسلم[10] ان هذا اللون غير مرئى فى الهوآء لان كل ملوّن مرئى عند حصول شرايط الرؤية

ولا نسلم[11] ايضا انها اسرع من غيرها فى الطيران والتصاعد

وبعد التسليم فلا نسلم[12] ان هذا المعنى يوجب التعبير عنها بالورقآء وانما يكون كذلك ان لو كانت السرعة مشتركة بينهما ويكون النفس اسرع من غيرها كالورقآء بالقياس الى الطيور [4]

(ولا يمكن الذهاب الى ذلك لان النفس من المجردات والسرعة | ٨١ب/٤ب | من لوازم الحركة وهى من لوازم الاجسام)

وايضا [5] فما فسر التعزز والتمنع وما هو الوجه فى وصفه بهما يعرف جميع ذلك من كان له ذوق سليم وطبع مستقيم والتكلان على العزيز القديم [5] *

١٠ نسلم] نم L

١١ نسلم] نم L

١٢ نسلم] نم L

[2] ° مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُقْلَةِ كُلِّ عٰارِفٍ وَهِيَ الَتِى سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ[13] °

⌜(1) الحَجْبُ المنْعُ (1)⌝ مَحجوبة اى ممنوعة والسفر كشف الوجه يقال تبرقع اى ستر وجهه بالبُرقع * |94:Pأ|

° محجوبةٌ عن كلّ مُقْلَةِ عارفٍ وهى التّى سَفَرَتْ ولم تتبرقع °

قوله محجوبة اى ممنوعة ⌜(1) من الحجب وهو المنع (1)⌝ والسفر كشف الوجه يقال تبرقع اى ستر وجهه بالبرقع

(وقوله محجوبة مرفوع على انه صفة لقوله ورقآء)

يعنى اَنّ النفسَ الناطقةَ محجوبة عن الحواس اذ لا يمكن ادراك المجرّدات بالحواسّ لانّ الادراك بالبَصر مشروط بشرايط لا يمكن حُصولها للمجرّد

لكنّها معلومة بطريق العقل والنظر (وتحصيل مباد يحصل من العلم بها العلم بالنفس)

وهذا الكلام ضعيف لانّها معلومة الانيّة بالافعال مجهولُ الماهيّة كما مرّ ذكرهُ[14]

يقول النفس الناطقة محجوبة عن الحواس الظاهرة فلا يمكن ادراكها بحس البصر لان شرايط الابصار غير موجودة للمجردات

لكنها يدرك بالنظر العقلى *

(فكانها بحسب العقل والادراكات العقلية مكشوفة غير محجوبة عنه)

وفيه نظر لانه ان اراد بانها مكشوفة انها ظاهرة الانية كما يصفونها من كونها مجردة عن المادة استدلالا من افعالها فهو ممنوع[15] لجواز ان يكون مصدرها جسمانيا كما هو مذهب المتكلمين

وان اراد انها معلومة الماهية فممنوع[16] ايضا لان حقيقتها غير معلومة عند اكثر العقلآء

١٣ ولم تتبرقع] --- O

١٤ كما مرّ ذكره] --- O

١٥ ممنوع] مم L

١٦ ممنوع] مم L

[3] ° وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ اِلَيْكَ وَرُبَّمٰا كَرِهَتْ فِراقَكَ وَهيَ ذاتُ تَفَجُّعٍ °
الوَصْلُ ضِدُّ الهِجْران * والكره ضدّ الرضا * يقال تَفجّعَ بكذا اى تَاَلَّمَ به

° وصلت على كره اليك وربّما كرهت فراقك وهى ذات تفجّع °
الوصل ضد الهجر
(والمراد بالوصل ههنا التعلق لان المواصلة الجسمانية كما يكون بين ذوات
الاوضاع لا يتصور بين النفس الناطقة والبدن)
والكره ضد الرضاء (يقال كره ذلك الشىء اى ما رغب فيه)
ويقال تفجّع بكذا | ٥أ/٨٢أ| اى تألم به

يعنى[17] انّ النفس قد اتّصلَتْ بالبَدن على كُرهٍ لانّ المجرَّداتِ لا يناسب الماديات والاتّصال بين الاَشيآء انما يكون بحسَب التناسب والتوافق *

يقول ان النفس الناطقة لما تعلقت بالبدن كرهت مواصلته فان النفوس
المجردة المنزهة عن الكدورات الطبيعية لا يلايم الابدان المادية المظلمة
والموانسة بين الاشياء انما تكون بحسب المناسبة والملايمة
(ولذلك قيل الجنسيّة علّة الضمّ[18] وقال اخر الجنس كما قيل الى الجنس يميل)

وايضا فحالَ الصُدور لا تنتقش بشئ من العلوم ولا تعلم انّ]البدن آلَةٌ لها فى تحصيل الكمال[(١)

][٢٠] فهى من جميع الصُوَر فى الرُتبة الأُولى اعنى عند كونها عقلا هيولانيًا |160:O أ| وكذلك سميّت عقلا هيولانيا تَشبِيهًا لها بالهَيولى المجرّدة الخالية عن جميع الصور المستعدّة لها[٢٠]]

وايضا فان النفس فى حال الصدور لا يدرى ان كمالاتها العقلية موقوفة على استعمال القوى البدنية فلجهلها تلك الحال فى مبداء الفطرة يكره وصال البدن فانها فى تلك الحالة خاليّة عن جميع المعقولات عارية عن المطالب واضدادها

١٧ يعني] يعن O

١٨ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, En'âm 6/129 ayetinin tefsiri.

(وما قاله الشارح[19] لاّن اللطيف الرُوحانى يكره مصاحبة الكثيف الجرمانى ليس بشئ لان اللَّطافة من لواحِق الاجسام فلا يوصف المجرّد بها اما على مذهب الملليين[20] فصحيح)
وربّما تكره فراقَها ايضا لانّ الكمالات غير متناهية ولا يمكن حصولها لها فى مدّة الحيوة ولا يُوافِقُها البَدنُ لانحلال التركيب فى مدّة يسيرة
ولذلك لا يرضى نفس البتة لمفارقته حتى الانبيآء المعصومين عن الكدورات الانسيّة والعلايق الحسيّة والشَهْويّة *
﴿(٢) وقد ورد فى بعض الاَخبار انه سُئل[21] بعض المشايخ الكبار بعد المؤت عن الحيوة فقال يا ليْتنى كُنتُ حَيًّا ويدور باب الدّرب على عينى واقدر ان اقول مرّة لا اله الّا الله (٢)﴾

* وانما يكره فراقه ايضا اما لان الكمالات العقلية غير متناهية ﴿(١) والبدن آلة لها فى تحصيله (١)﴾ ولا يمكن حصوله جميعا فى مدة الحيوة وهى يشتاق اليها ويحبّ المواصلة مع ما هو آلة لها فى تحصيله وهو البدن
او لان كثيرا من النفوس تفارق الابدان من غير تحصيل كمالها المناسب لها ﴿(٣) او لان النفس لما تعلقت بالبدن واستأنست به كرهت فراقه لشدة الالف بينهما بتكرر الفصول والازمنة ولهذا قيل الانسان مشتق من الانس لا من النسيان لانه يأنس بما يجتمع مدّة لا سيما اذا طال العهد وكثرت المدة
(قال المتنبى خُلقتُ اَلُوفًا لو رجعتُ الى الصِبى لفارقتُ شيبى موجع القلب باكيا[22])
| ٥ب/٨٢ب | ﴿(٢) {وقد ورد فى بعض الاخبار انه سئل عن بعض المشايخ الكبار بعد الموت عن الحيوة فقال يا ليتنى كنت حيّا ويدور باب الدرب على عينى واقدر ان أقول مرّة لا اله الا الله[23]}(٢)﴾
وقد حكى ان افلاطون كان دايم البكآء فسأله بعض اصحابه عن ذلك فقال

١٩ الشارح + من ان النفس O
٢٠ الملليين] المسلمينP فى الهامش بيد اخرى
٢١ سئل + عن O
٢٢ Mütenebbî, *Dîvânu Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, tashihi, nüsha karşılaştırması ve ta'likâtı: Abdülvehhâb Azzâm (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1944), 440, 2. satır.
٢٣ { ...}: في الهامش L

انما ابکی علی مفارقة النفس عن البدن لانهما قد تألفا زمانا کثیرا
(وقد ترجّم بعض الشعرآء[٢٤] کلامه فی قطعة فارسیة مشهورة وهی
شنیدستم که افلاطون شب وروز بگریه داشتی چشم جهان سوز
بپرسیدند ازو که این گریه از چیست بگفتا چشم کس بیهوده نگریست
زبهرانکه جسم وجان دمساز بهم خو کرده اند از دیرگه باز
جدا خواهند کشت از آشنائی همی گریم بدان روز جدائی) (۳)
ولهذا قیل ان نفوس الانبیآء علیهم السلام ایضا کارهة مفارقة البدن مع ان نفوسهم منزّهة عن التعلق بالجسمانیات
(قال المعري وما استعذَبَتْه روحُ موسی وآدمُ وقد وُعدا من بعده[25] جنتي عدن[26])

وقد وجدتُ رسالة للشیخ ذکر فیها فایدة زیارة القبور فقال انّ تعلّق النفس بالبدن عظیم حتی انّها بعد المفارقة تلتفت الی اَجزآئِه المدفونة فاذا حَضر انسان قبرًا وهو بعض العَلایق والعوایق فیتوجّه نفسه الی نفس صاحب القبر ویَصیر مقابلاً لها فرُبّما یَنتقش شئ منها فی نفسه ویحصُل له بذلك کمال
(وهذا کلام یدل علی رُسوخ صاحبه قلیلة فی الحکمة المتعالیة ویکذّب قول من قال | P:94ب | انّ مذهب الشیخ هو اَنّ النفسَ عبارة عن المزاج ولا یبقی هی بعد خراب البَدن)

وقد وجدت رسالة للشیخ مشتملة علی بیان الفایدة فی زیارة القبور فقال فیها انّ تعلق النفس بالبدن عظیم جدًا حتی انّها بعد المفارقة تشتاق الیه ویلتفت الی الاجزآء البدنیة المدفونة فاذا زار انسان قبر احد ونقص العلایق الجسمانیة والعوایق الطبیعیة توجهت نفسه الی العالم العقلی فیواجه نفسه

٢٤ Nizâmî-i Gencevî, *Hüsrev ü Şîrîn*, Bölüm 113. https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin

٢٥ حاشیة: ای من بعد الموت

٢٦ حاشیة: قبله وخَوْفُ الرّدی آوَی الی الکهف اهله وکلّف نوحًا وابنَه عمل السُفْنِ یقول وخوف الموت الجاء أصحاب الکهف الی الکهف وکذلك خوف الردی کلّف نوحا عمل السفینة لئلا یغرق وما استطایته روح موسی وآدم قد کانا وعدا من بعد الموت جنة العدن والمراد ان الموت لا تهواه الانبیآء الذین وعدوا جنة الخلد والعدن من قولهم عدن بالمکان اذا اقام وما استعذبته ای وجدته عذبا

نفس الميت وتحصل بينهما المقابلة كما فى مراتين فيرتسم فيها صور عقلية بطريق الانعكاس ويحصل لها بذلك كمال

فعلم بما ذكرنا ان تعلّق النفس بالبدن فى غاية الشدّة |٦أ/٨٣أ| ولا يرضى فراقه بحال حتى ان النفوس الكاملة القدسية كذلك ايضا

وما ذهب اليه الشارح بانّها انما تكرهُ المفارقة اذ لا يحصل لها السّعادات الاخرويّة وهذا يدلّ على انّها عند حصول السعادات لا تكون كارهة وليس الاَمرُ كذلك لانّ النفسَ فى كل حال كارهة مفارقته كما ذكرناه

⌜(٣) ويُمكن ان يُقال انّما يكرَه مفارقته لشِدّة الالف بالبدن والموانسةِ |O:١٦٠ب| معه لحصُول العِلم بانّه آلةٌ لها فى كمالها

ويُقوّى ذلك كلام اَفلاطون حين سُئل عن بكآئِه فقال انّما اَبكى على مُفارقة النفس للبَدنِ لانّه قد اشتدّ الارتباطُ بَينهما وحَصلتِ الموانسة ولذلك قيل اِنّ الانسان مشتَقٌّ من الأُنْسِ لا مِن النِسْيانِ لانّه يَستاءنسُ بكلّ شيء يحضر معه زمانا لا سيّما اذا طال الزمان * (٣)⌝

اذا تحقق ذلك فقد ظهر منه ضعف ما ذهب اليه الشارح بانها انما يكره فراقه اذا لم تحصل لها السعادات * لان هذا الكلام مشعر بانها اذا حصلت كمالاتها لا يكره مفارقته لكن تحصيل جميع الكمالات غير ممكن لها فى الدنيا فعلم بانها فى جميع الاحوال كارهة فراقه ولو لم يكن كذلك لما كره ذلك النفوس الكاملة

⌜(٣)⌝

قال الشارح انما يكرَه المفارقة لأُنسها باللّذات الجِسْمانيّة

وهذا لا يُناسب الاصول الحكميّة لانّه قد تقرّر فيها انّ النفس[27] لا يَستانس الّا باللّذات العَقليّة ولا يَاءلف مع اللذات الجِسْمانيّة الّا عند غلبَة القوى الجِسْمانيّة كما فى نُفوسِ البُله والصِبيانِ وغيرهم ممّن لا حظّ له فى ادراك الامور العقليّة واللّذات الحقيقيّة البَاقيَة ازل الازال

وقال ايضا انما يكره المفارقة لانها قد استأنست باللذات الجسمانية

وهذا لا يناسب القواعد العقلية فانه قد تقرر فى الاصول الحكمية ان استيناس

٢٧ النفس + الانسانية O

النفس بالامور العقلية واللذات الحقيقية ولا يستأنس بغيرها من حيث ذاتها
الّا عند غلبة القوى الجسمانيّة عليها كما فى نفوس البله
والذى غلبت عليهم النفوس الشهوية والغضبية بحيث انصرفت نفوسهم الى
اكتساب اللذات الجسميّة الفانية وماتوا فيها وهم فى النار خالدون

والواو فى قوله وهى ذات تفجّع للحالِ وصاحبُها الضميرُ الذى فى كَرِهَتْ

والواو فى قوله وهى ذات تفجّع للحال وصاحبها الضمير الذى فى كرهت

[٤] ° اَنِفَتْ وَمٰا اَنِسَتْ فَلَمّٰا وَاصَلَتْ اَلِفَتْ مُجٰاوَرَةَ الخَرابِ البَلْقَعِ °

الانفة الاستنكاف والانْسُ ضدّ الوَحْشة (قال المعري يرثى سيّدًا ان الذى الوحشة فى داره يُونسُه الرحمة فى لَحْده)

° اَنِفَتْ وَما اَنَسَتْ فَلما وَاصَلَتْ اَلِفَتْ مُجَاوَرَةَ الخرَاب البَلْقَعِ °

الانفة هى الاستنكاف والانس ضد الوحشة *

وانما قال وَاصلَتْ لانّ المواصَلة بينَ النفس والبدن من الطرفَيْن فلكلّ واحد منهما[28] ارتباطٌ بالآخر بالخِدمة والاستِخْدام

(وحينيذ حَملُه على الثُلاثىّ كما فعَله الشارح غير موجَّهٍ)

(والاِلِفُ والانسُ بمعنىً)

والمجاورة اَخْذُ الشئ جارًا والبَلْقع البلدة الخالية التى لا نبت فيها

وانما قال واصلت لان التعلق بين النفس والبدن من الطرفين فلكل واحد منهما ارتباط مخصوص بالاخر

اما البدن فانه محل تصرفها وتخلصها قواه وكذلك النفس فانها متصرفة فى هذا البدن بعينه مستخلصة اياه *

* والمجاورة اخذ الشىء جارًا |٦ب/٨٣ب| والبلقع البلدة الخالية التى لا نبت فيها

٢٨ منهما] منها O

يقول انّ النفس قد كانت اوّلَ الامر كارهةً مواصلةَ البدن وموانسته للتنافى بينهما لكنّها لمَّا واصلَتْ مُدّة اَلِفَتْ به ورَضِيَتْ باتّصالِه

وانما وَصف البدن بالخراب البَلقع لانّه عند قطع النفس العلاقةَ النفسانية صار كالجَماد وتتلاشى اَجزاؤُه عن قريب

|P:95أ| فانّ الحافظ للاجزآء المتضادّة عن الافتراق والميل الى المكان الطبيعى هو تعلق |O: 161أ| النفس فاذا[29] انقطع ارتفع المانع فيَميل كلٌّ بحسَب طَبْعه الى مكانه ويحيل حاله[30] *

يقول ان النفس الناطقة قد كانت فى مبداء الفطرة كارهة بمواصلة البدن لعدم الملأمة بين المجرد وما هو ذو وضع لكنها لما تعلقت به مدّة طويلة انست به ورضيت بمواصلته لانها علمت ان البدن آلة لها فى تحصيل كمالاتها

وانما وصف البدن بالخراب لانها اذا قطعت التعلق عنه يتداعي اجزاءه المضادة الى الافتراق والميل الى الاماكن الطبيعية

فان القاسر على الاجتماع هو المزاج والنفس ولما ارتفع المانع عن الانفكاك توجه تركيب البدن الى الانحلال فيضمحل قواه فى الحال

(فلو قال قايل بان وصف البدن بالخراب حال تعلق النفس غير مستقيم فانه فى تلك الحال ليس على هذا الوصف

اجيب بان كل شىء يؤل الى حال فهو فى حكم الوجود لوقوعه عن قريب ولذلك قيل كل آت فهو قريب)

[٥] ° وَاَظُنُّها نَسِيَتْ عُهُودًا بِالحِمىٰ وَمَنازِلًا بِفِراقِهٰا لَمْ تَقْنَعِ °

* قوله لم تقنع اى لم ترض (يُقال قنع بكذا اى رضى به)

° واَظُنُّهَا نَسِيتْ عُهودًا بالحِمَى وَمَنازِلًا بفراقها لم تَقْنَع °

(الحمى اسم موضع) لم تقنع اى لم ترض *

يقول اظنّ انّ النفس قَدْ نسيَتْ عهُودًا كانت لها بالعالم الرُوحانىّ ونسيت منازل العالم العلوىّ التى لا تكون راضية بفراقها لشَرفها واِلفِ النفسِ بها

٢٩ النفس فاذا] --- O

٣٠ مكانه ... حاله] --- O

اعلم ان هذا الكلام انما يستقيم عند مَن يكون النفس قديمةً عنده حتّى يتفرّع عليه صحّة ما قاله لانها اذا كانت حادثة مع البدن كما هو مَذهب الشيخ فلا يتصوّر اتصال مثل ذلك بالمجرّدات حتى يكون ذاكرة[31] لها وغير قانعة بفراقها

تقدير الكلام اظن النفس ناسية عهودها مع سكّان الحمى واظنها ايضا ناسية منازلا * لم ترض هى بفراقها لشدّة تلك العلاقة بينها وبين المنازل (والمراد بهذا المنازل المساكن التى كانت للنفس فى العالم الروحانى والمراتب المخصوصة)

واعلم ان هذا البيت وما فى معناه كقوله تبكى الخ يدل على ان النفس قد كانت متعلقة |٧أ/٨٤أ| قبل الاتصال بهذا البدن بالمجردات لان تذكار النفس عهودها بالحمى والمنازل التى لم تقنع بفراقها انما يكون اذا حصل بينهما المصاحبة والاجتماع وذلك انما يصح ان لو كانت النفس قديمة (كما هو مذهب افلاطون)

(لكن المعلم الاول ومن تابعه) ذهبوا الى ان النفس حادثة مع حدوث البدن لان شرط فيضانها عن المبداء هو المزاج الحاصل من تفاعل العناصر كما هو مذكور فى موضعه والشيخ الرئيس يوافقهم فى ذلك ولا ادري كيف جوّز ذلك

ولم يتعرض الشارح بذلك لعلّه خفى عليه هذا المعنى

(قوله نَسِيَتْ عُهودًا بالحِمىٰ فى مَحلّ النَصْب على اَنّه مفعول ثان لاظنّها وقوله ومنازلا معطوف على عُهودًا وقوله بفِراقها لم تقنع فى محلّ النصب على انّه صفة ومنازلا تقديره لم تقنع بفراقها)

والشارح ما تعرض بهذا *

[٦] ° حَتَى اِذَا وَصَلَتْ بهٰآءِ هُبُوطِها عَنْ مِيْمِ مَرْكَزِهٰا بِذَاتِ الاَجْرَعِ °

المراد بهٰآء الهبوط العالم الجسمانى[32] والمواد الهيولانيّة وبميم المركز العالم العقلى

٣١ ذاكرة] ذاكرة O

٣٢ الجسمانى] الجسمانيه O

⌈(1) وانّما عبّر عن الاوّل بهآء الهبوط لانه فى الصُدور اخر المراتب ولذلك وَصف بالهيولى والخسة وعَبّر عن الثانى بميم المركز لان نقطه فى وسط الدايرة عند تجتمع انصاف اقطار الدايرة فان اعتبر المبداء من المحيط صارت تلك النقطة منتهى الاقطار وان اعتبر منها صار المحيط هو المنتهى والنقطة مبداء فهى المبداء والمنتهى بالاعتبارين فكذلك العالم العقلى منه المبْداء واليه معاد

وما ذهب اليه الشارح لا طايل تحته يَعرِفه من تاءمّل وانصف (1)⌉

والاَجرع مذكر الجرعآء وهى رَمْلة |O:١٦١ب| لا ينبت فيها شئ ولا يقيم بها المآء

(يعنى انّ النفسَ لمّا صدر من مبدءاها وخاضت عنه اتصلت بالبدن لتدبّرها ويحصل الكمال باستِعماله واستخدام قواه)

وقوله بذات الاجرع يتعلّق بقوله حتى اذا اتصلَتْ تقدير الكلام حتى اذا اتصلت بهآء الهبوط بذات الاجرع وقوله عن ميم مركزها متعلّق بمحذوف تقديره |P:95ب| فايضا او صادرا عن ميم مركزها ⌈[٧] وجواب اذا ياتى فى البَيْت الآتى [٧]⌉

° حَتّى اذَا اتصلَتْ بهاءِ هبوطِها عن ميم مركزها بذات الاجرع °

المراد بهآء الهبوط المواد الجسمانية وبميم المركز العالم الروحاني

والاجرع مذكر الجرعاء وهى رملة لا ينبت فيها شيء ولا يستقر بها المآء

وقوله بذات الاجرع يتعلق باذا اتصلت * وقوله عن ميم مركزها متعلق بمحذوف تقديره صادر عن ميم مركزها

⌈(1) وانما عبّر عن المواد الجسمانية بهآء الهبوط لانحطاط رتبتها بالقياس الى المجردات لان الهبوط فى مقابلة الصعود

وعن العالم العقلى بميم المركز لان المركز نقطه فى وسط الدايرة وعندها يجتمع انصاف اقطار الدايرة

فهى مبداء الخطوط المجتمعة اذا اعتبر الابتداء من المحيط

فكذلك المجردات مبداء فيضان النفس ويتصل بها عند حصول ملكه الاتصال اعنى تعقل الكليات التى بها يستعد للاتصال بالمفارقات الباقيات الدايمات ٧|ب/٨٤ب| فعلم من ذلك انها مبداء لنفوس الانسانية وكذلك هى ايضا معادها

واما ما ذهب اليه الشارح فلا طايل تحته يعرفه من تامل ما اوردناه وانصف وجانب الخلاف والنفس [1]

[٧] ° عَلِقَتْ بِهٰا ثآءُ الثَقيلِ فَاَصْبَحَتْ بَيْنَ المَعالِمِ وَالطُلُولِ الخُضَّعِ °

الثقيل ضدّ الخفيف [1] والمعالم جمع المعلم وهو نفس العلامة وموضعها ايضا [1] [2] والطُلول جمع الطَلل وهو ما بقى من آثار الدار والخضع جمع خاضع يقال خضع اذا ذَلّ [2]

والمراد من ثآء الثقيل المادّة الجسميّة [3] ومن المعالم والطُلول الخضّع القوى البدنيّة التى هى خوادم للنفس يتصرف فيها ويستخدم من كلّ ما يُناسبه حتى يتحصل مطالبها[33] [3] *

° عَلِقَتْ بها ثاء الثقيل فاصبحتْ بين المعالم والطلول الخضع °

والمراد بثاء الثقيل المادة الجسمانية [1] والمعالم جمع المعلم وهو العلامة نفسها او موضعها [1] [3] والمراد منه ههنا القوى البدنية التى هى محل التصرفات للنفس بالاستعمال والاستخدام [3] [2] وكذلك الطلول وهى جمع الطلل وهو ما بقى من آثار الدار والخضع جمع خاضع وهو الذليل [2]

(وانما وصف الطلول بالخضع لانها ليست فى رتبة المفارقات الموصوفة بالشرف والكمال المنزهة عن النقصان والزوال

معنى البيت ان النفس لما تعلقت بالبدن فاصبحت بين القوى البدنية والآلات الجسمانية تستخدمها [18] لتحصيل ما هو المقصود لها من ارتسام الكليات فيها بكثرة الاحساس بالجزييات كما ذكره الشيخ فى الاشارات[34] [18])

[6] وقوله علقت جواب قوله اذا اتصلت فى البيت السّابق [6]

[٨] ° تَبْكِي وَقَدْ ذَكَرَتْ عُهُودًا بالحِمىٰ بِمَدامِعٍ تَهْمِي وَلمّا تُقْلَعِ °

* قوله تهمي بمعنى تفيض وتسيل *

يعنى ان النفس تبكي حين تذكر عهودا كانت لها فى العالم العقلىّ مع المجرّدات الطاهرات

٣٣ حتى يتحصل مطالبها] --- O

٣٤ Bkz. Ekler bölümü, 48. dipnot.

الباقيات بمدامع تسيل ولا تنقطع
وهذا بيان غاية شوقها الى العالم العلوىّ
وهذا ايضا مما يدلّ على قدم النفس حتى يمكن تذاركها لتلك الاَحْوال التى حصلت لها قبل الاتّصال بهذا البَدن والبُكآء عليها والتحنّن الى استرجاعها[35] *

° تبكى وقد ذكرت عهوداً بالحمى بمدامع تهمى ولم تتقطّع °

(المدامع جمع مدمع وهو موضع يجتمع فيه الدمع والمراد ههنا الدمع نفسه)
وتهمى بمعنى تسيل
(وهو فى محل الجر على انه صفة لقوله بمدامع
تقدير الكلام تبكى بمدامع سايلة غير منقطعة)
يعنى ان النفس الناطقة لما ذكرت عهود اهل الحمى |٨أ/٨٥أ| واستعلت نار الشوق فيها تبكى على مفارقة الروحانيات بدموع لا تنقطع
وعدم الانقطاع دليل رسوخ الشوق المُهيّج للحزن والبكآء
واعلم ان هذا الكلام انما يصح على من كان النفس عنده قديمة ليصح الحكم عليها بتذكار ما شاهده قبل التعلق بالبدن والاشتياق الى تلك الامور الملايمة
(وهو ينافى مذهب الشيخ لان النفس عنده حادث يحدث مع حدوث البدن فكيف يشتاق الى ما لم يصاحبه قطّ)

[٩] ° وَتَظَلُّ سٰاجِعَةً عَلَى الدِّمَنِ التي دُرِسَتْ بِتَكْرَارِ الرِّيٰاحِ الاَرْبَعِ[36] °

يُقال ظل يفعل كذا اى اشتغل به نهارا والسجع الكلام المقفى وسجع الحمام اى صوت فقيل الحمامة فى السجع هكذا نقله صاحب التنوير[37]
واما ما قاله الشارح بانّه صوت القمرىّ لا يناسب /***/ المقام لان الشيخ عبّر عن النفس بالوَرقآء فيجب ان يُحمل السجع على ما يختصّ به فكانَّه ظنّ ان السجع لا يستعمل فى صوت الحمام

٣٥ استرجاعها] --- O

٣٦ الاربع] --- O

٣٧ Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî, *Tenvîrü Saḳti'z-zend* (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1324/1906), 2/97.

الدِمَن جمع دِمْنَة وهي آثار الدار من الاحجار السود وبودى[38] (؟ ثوى في S) الخيام وغير ذلك *

(يُقال درست الدار اى انطمست آثارها وخربت جُدرانها)

والرِياح الاَربع هى الجنوب والشمال والصبا والدبور والمراد ههنا الكيفيات الاربعة وهى الحرارة والبُرودة والرطوبة واليبوسة

والمراد بالدِمَنِ الدِراسة القوى البدنيّة التي يحتل[39] بتفاعل الكيفيات الفاعلة والمنفعلة كما هو فى المشاهد فى الابدان الجزئية حتى تتزعزع اركانها وتتراجع قواها بتحليل الرُطوبات الاصليّة الصالحة لتغذية[40] الحرارة الغريزية كما هو مشروحٌ فى الكتب الطبيّة

(قوله ويظل معطوف على قوله وتبكى)

° وَتظِلّ سَاجِعةً على الدِمَنِ التّى دَرَسَتْ بِتكرارِ الرّياحِ الاَرْبَعِ °

يقال ظل يفعل كذا ان اشتغل به فى النهار وسجع الحمام اذا هدرت فصل(؟) الحمامة فى السجع هكذا قال صاحب التنوير[41]

وما ذهب اليه الشارح بانه صوت القمرى فغير ملايم بهذا المقام لان الشيخ لما عبّر عنها بالورقاء فيجب حمله على صوت الحمامة فكانه ظن ان السجع لا يطلق الا على صوت القمرى وليس الامر كذلك لانه صوت القمري وكل ذى طوق كذا قال بعض ائمة اللغة

والدمن جمع الدمنة وهي ما بقى من اثار الدار من الاحجار السود وثوى الخيام وغير ذلك

(والمراد منها ههنا اجزاء البدن وقواها) *

والرياح الاربع هى الجنوب والشمال والصبا والدبور والمراد منها ههنا الكيفيات الاربع وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وانما اضاف الدروس والانطماس الى تلك الكيفيات لان الموجب للاندرس

٣٨ وبودى(؟)] بودظ P؛ نوى B

٣٩ يحتل(؟)] يحلظ P؛ تخيل B

٤٠ لتغذية] لغديه P

٤١ Bkz, Ekler bölümü, 37. dipnot.

هو تفاعل الكيفيات |٨ب/٨٥ب| الغريزية به يتوجه الى فناء الرطوبة الاصلية لكن الغاذية تورد بدلا مما يتحلل منها حتى يعجز الغاذية آخر الامر عن ايراد البدن عما تحلل منها وح<ينئذ> يحل الاجل ويتداعى اجزاء البدن الى الانحلال لانطفآء الحرارة الغريزية بانطفآء غذائها وهو الرطوبة الغريزية وح<ينئذ> يبطل التركيب كما بين ذلك فى الكتب الطبية *

[١٠] ° اِذْ عٰاقَهٰا الشَرَكُ الكَثِيفُ فَصَدَّهَا نَقْصٌ عَنِ الاَوْجِ الفَسِيحِ المَرْبَعِ °

|96:Pأ| العوق المنع الشرك جمع شركة وهى شبكة الصايد والصدّ المنع (يقال صدّه عن شئ اى منعَه عنه النَقْصُ والنُقصان بمعنى وهو ضدّ الكمال) والاوج المكان المرتفع والفسيح الواسعة (يقال مكان ذا فُسحة اى ذا سعَةٍ وخِصْب) والمربع المنزل الّذى يقام فيه فى الربيع

يعنى انّ العلايق الجسمانيّة والعوايق المادّية والصوارف[42] الحسيّة صَرفها عن الاتّصال بالعُقول المجرّدة والعوالم الرُوحانيّة المنزّهة عن الكدورات البدنيّة *

قوله اذ عاقها يناسب ان يكون كالتعليل للبَيْتين المذكورين (فكانّه بيّن سبب بكآئها وتحنّنها الى ذلك العالم)

° اِذْ عَاقَهَا الشَرَكُ الكَثِيفُ فَصَدَّهَا نَقْصٌ عَنِ الاَوْجِ الفَسِيحِ المَرْبَعِ °

قوله عاقها ماخوذ من العوق وهو المنع والشرك جمع شركة وهو شبكة الصايد والصدّ الدفع والمنع * والاوج المكان المرتفع الفسيح الواسع * والمربع المنزل الذى يقام فيه فى الربيع

يعنى ان العلايق الطبيعية والعوايق الجسمانية صارت عايقة للنفس عن الاتصال بالعقول المجردة الخالية عن الشوايب الحسّية والنقايص المادية (وقد عبّر عنها بقوله عن الاوج الفسيح المربع واشتهار التعبير عنها بالاوج هو كونها اعلى شانا وارفع قدرا بالقياس الى العالم السفلى)

⌜[١١] وانما وصفها بالسعة لان ضيق المكان انما يكون لازدحام الاجسام فيه [١١]⌝ (والمفارقات لما لم يكن ذوات اوضاع لا يتصور فيها ذلك)

ويناسب ان يكون هذا البيت كالتعليل للبيتين المذكورين *

٤٢ والصوارف B] والصوادق P

[١١] ° حَتىَ اِذَا قَرُبَ المَسِيرُ اِلَى (اقراء: من) الحِمىٰ وَدَنَا الرَحِيلُ اِلىَ الفَضَاءِ الاَوْسَعِ °
المسيرُ ههنا مصدر بمعنى الذهاب والمراد من الحمى المادة الجسمانيّة والرحيل والارتحال بمعنىً والمراد بالفضا الاوسع العالم العقلى ↱[١٠] ووصفه بالسعة لان التزاحم الموجب لضيق المكان لا يتصوّر الّا فى الماديات [١٠]↰
يعنى اذا حانت مفارقة النفس عن البَدن وقطع علايقه والاتصال بالمفارقات سجعت الى آخر الكلام
وقوله سجعت جواب اذا

° حَتّى اذا قَرُبَ المَسيرِ عَنِ الحِمَى وَدَنَا الرَّحيلُ اِلىَ الفَضَاءِ الاَوْسَع °
المسير مصدر بمعنى الذهاب والمراد بالحمى المادة الجسمانية والرحيل بمعنى الارتحال والمراد بالفضاء الاوسع العالم العقلى وقد مرّ ذلك المعنى | ٩أ/٨٦أ | فى البيت السابق
يعنى لما قرب مفارقة النفس عن البدن وقطع العلايق الجسمانية والاتصال الى العقول المجردة سجعت وفعلت كذا وكذا الخ
وقد ياتى ذلك فى البيت الآتى وهو جواب اذا

[١٣][43] ° هَجَعَتْ (إقراء: سجعت[44]) وَقَدْ كُشِفَ الغِطَآءُ فَاَبْصَرَتْ مٰا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالعُيُونِ الهُجَّعِ °
الكشف رفع النقاب عن الوجه والغطآء ما يتغطى به (الهجع جمع هاجع وهو النايم)
يعنى لما قرب ارتحال النفس الى العالم العلوىّ والاتّصال بالعُقول كشف عنها الحُجب الجسمانيّة والعوايق الحسيّة الموجبة للاعراض عن المجرّدات والصُور العَقْليّة المجرّدة عن الغواشى الغريبة المادّيَة سجعت وادركَت من الصور الكليّة ما لا يدرك بالعُيون الهاجعة لان الكليّات لا تُدرك بالقوى الجسمانيّة والآلات البَدنيّة كالحواس الظاهرة والباطنة كما تقرّر ذلك في القواعد الحكميّة *

٤٣ Semerkandî'nin metninde 12. beyit yer almamaktadır.

٤٤ انظر آخر البيت الحادي عشر

° سَجَعَتْ وَقَدْ كُشفَ الغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالعُيُوْنِ الهُجَّع °

والكشف رفع النقاب عن الوجه والغطآء ما يستر به شيء *

يقول لما حان ارتحال النفس وآن فراقها واشتياقها بالعقول المجردة والتذاذها بالصور العقلية المرتسمة فيها سجعت لشوقها اليها وادركت من الصور الكلية المعرات عن المشخصات المادية ما لا يدرك بالعيون الهاجعة لان ادراك الكليات بالآلات البدنية متعذّر بل ممتنع كما بين ذلك فى الاصول الحكمية

قال الشيخ ان العين المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع[٤٥]

[١٤] ° وَغَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شاهِقٍ وَالعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ °

التغريد ترجيع الصوت وترديده الذِرْوَة راس الجبل والشاهق العالي من الجبل ويريد به ههنا العالم الروحانى

يعنى لمّا حان مفارقة النَفْسِ عن البَدن سجعت وغردت فى العالم العقلىّ بالاتِّصال بالمجرّدات ويُشير بذلك انّ النفس تفرح بذلك الاتّصال لانّ التغريد ترجيع الصوت عند الطرب

|96:Pب| ثم قال والعلم يَرفَعُ الى غايَةِ الكمالِ كل من بقى ذاته رفيعا فيجعل الوضيع شريفًا فانّ التَرقى من العقل الهيُولانى الذى هو بذاته النقصان الى العقل المستفاد الذى هو الغاية القُصوى يجعل /***/ |162:Oأ| النفس الانسانيّة فى غايَة الكمال

ويقوى ذلك قوله تعالى (قل هل يَستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (39:9)) وقوله والذين اوتوا العلم درجات (58:11) وقال النبى عليه السلم الناسُ صنْفان عالم ومتعلّمٌ والباقى همج والهَمَجُ ذُبابٌ يطير عند اعين الدوابّ

° وَغَدَتْ تَغَرّد فوقَ ذِرْوَة شاهِقٍ والعلمُ يرفع كلّ من لا يُرفع °

التغريد ترجيع الصوت وترديده الذروة راس الجبل والشاهق الجبل العالى ويريد بذروة شاهق العالم الروحانى

يقول لما حان مفارقة النفس عن البدن سجعت وغردت فى العالم العقلى

٤٥ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 247 (3. Namat, §16): المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع.

بالاتّصال بالروحانيات والباقيات ازلا وابدا واشار الى فرح النفس بحصول ذلك الاتصال بقوله غردت لانّ التغريد انما يستعمل فى ترديد الصوت عند هجوم فرحة او زوال كربة

ثم قال والعلم يرفع كل من لم يرفع اى من لم يكن |٩ب/٨٦ب| رفيع القدر عالى الامر لانّ الرقى من العقل الهيولانى الذى هو بداية النقصان الى العقل المستفاد الذى هو غاية الكمال يجعل النفس كاملة بحيث تستعدّ بذلك الاتصال بالمفارقات

وهذا اشارة الى ما جآء فى الكلام المجيد وهو قوله تعالى * والذين اوتوا العلم درجات وقال النبى ع<ليه السلا>م الناس صنفان عالم ومتعلم والباقى همج وهو ذباب صغير يطير فوق اعين الدواب

[١٥] ° فلاَيّ شَيْءٍ اُهْبِطَتْ مِنْ شامِخٍ عَالٍ اِلَى قَعْرِ الحَضِيضِ الاَوْضَعِ °

الشامخ العالي من الجبَل وقوله عالٍ مستدرك لكنّه ذكر للتاكيد والمبالغة والقَعْر غاية البئر والحضيض اسفل الجبل (يقال وضع اى ذلّ وخَضع فهو وضيع) والاَوضع الاذلُّ والاَدنى

شرَع من هذا البيت فى السُوال عن السَبب الباعث عن اتّصال النفسِ

قال الشارح من هذا البَيْت مع ما بعده الى آخر القصيدة مشتمل على السُوال عن اتّصال النفس بالبَدن

وليس الامر كذلك لانّ قوله وهى التى قطع الزمانُ طريقَها الى آخر القصيدة لا مَدخل له فى السُوال وقد تَمّ السوالُ عند قوله وتَعودُ عالمةً بكلّ خفية كما سيَاءتى *

° فَلِاَيّ شيءٍ اُهْبِطَتْ مِن شَامِخٍ عَالٍ اِلىَ قَعْر الحَضيضِ الاَوْضَعِ °

الشامخ الجبل العالي وقوله عال تاكيد له فى العلو للمبالغة فى الرفعة والقعر غاية البئر والحضيض اسافل الجبل * والاوضع الاخفض

شرع فى السوال عن الحكمة الباحثة لتعلق النفس بالبدن

قال الشارح من ههنا الى آخر القصيدة مشتمل على السوال المذكور

وليس الامر كذلك لان السوال قد تمّ عند قوله وهى التى قطع الزمان طريقها ولا مدخل لما ذكره بعد ذلك فى السوال

(وهو ظ<اهر> لا يحتاج الى البيان لان الخبر لا يكون كالعيان)

[١٦] ° اِنْ كَانَ اَهْبَطَهَا الاِلٰهُ لِحكْمةٍ طُوِيَتْ عَنِ الفَذِّ اللَبِيبِ الاَرْوَعِ °
الحكمةُ الباعث على الفعل *
وقوله طويت ⌈[١٩] من الطَى [١٩]⌉ (وهو ضدّ النَشْر) وهو ههنا بمعنى خفيت
والفَذ الفرد * (واللبيب العاقل) والاروع السيّد الكامل
يقول ان كان اهبطَها لحكمةٍ طُوِيَتْ على العُقلآء بحيث لا يهتدى اليها احدٌ (ولا يعلمه الّا الاله) وياتى تتمّة الكلام
⌈(١) قوله طُويت فى محلّ الجرّ على انّه صفةٌ لحكمة (١)⌉
وما ذهب اليه الشارح بانّه جواب الشرط وهو ان كان فى غاية الركاكة ولا يقول به مَن كان له فى النحو اَدنَى يَدٍ لانّه ما تَمّ بذلك والابيات الآتية معطوفة عليه ويجبُ تقديرُ الجواب كما نُبَيّنُه *
ومن اشتبَه |O:162ب| عليه اَمثال هذه المعانى الجليّة لا يليق به التَشنيعُ على الحُكمآء الراسخين[46] فى الحكمة الالهيّة والاَسْرار الغَيْبيّة على ما صَرّح به فى مواضع كثيرة *

° اِنْ كَانَ اَهْبَطَهُ الالهُ بِحِكْمةٍ طُوِيَتْ على الفَذِّ اللَبِيبِ الاَرْوَعِ °
المراد من الحكمة ما هو الباعث للفاعل على فعله (او للحاكم على حكمه كما يقال ما الحكمة فى ايجاب الزكوة فى مال المزكّى فيجاب بانها هى سدّ خلّة الفقير تقربا الى الله العزيز القدير)
قوله طويت * ههنا بمعنى اشتبهت وخفيت (بالمجاز)
والفذ الفرد (الذى لا مثال له |١٠أ/٨٧أ| فيما ينتسب اليه من الصنايع) * والاروع السيد الكامل
معنى البيت ان كان الاله اهبطها بحكمة طويت واشتبهت على العقلاء بحيث لا يهتدى اليه واحد ثم ياتى تتمة الكلام *
قال الشارح قوله طويت جواب الشرط وهو قوله ان كان وهو سهو فاحش ولحن ظاهر ولا ريب فى ان من يسلك هذا الطريق لا يليق به ان يعدّ الشيخ طفلا ويحسب حرون الكلام سهلاً (لقد صدق من قال الظن يخطئ ويصيب)

٤٦ الراسخين P] --- O

والحق ان من اشتبه عليه امثال هذه المعاني التى هى فى غاية الجلاء والظهور لا يناسب بحال ان يشنع على الحكمآء المتقدمين والمتاخرين فى المباحث العميقة التى لا يستطيع عليها الا الافراد من الاذكيا ويلتزم تزييف اقوالهم (وقد احسن من قال وكم من عايب قولا صحيحا وآفته من الطبع السقيم[٤٧]) والصواب فى ذلك ان ⌈[1] قوله طويت فى محل الجر على انه صفة لحكمة [1]⌉ والكلام ما تم بعدُ وجواب الشرط مقدر يدل عليه قول الشيخ كما سنبين ان شاء الله تعالى

[١٧] ° فَهُبُوطُهٰا اِنْ كَانَ ضَرْبَةَ لاٰزِبٍ لِتَكوُنَ سَامِعَةً بِمٰا لَمْ تَسْمَع[48] °

اللازب اللازم يقال كان هذا الشئ له ضربة لازبٍ اى دايما يعنى ان كان هُبوطُها دايميّا (ليكون مُدركةً لِلاشيآء ومحصّلةً للكمالات اللايقة بها وياءتى بقيّة الكَلام)

[١٨] |97:Pأ| ° وَتَعوُد عٰالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ فِي العٰالَمِينَ فخَرْقُهٰا لَمْ يُرْقَع °

الخفيّة ما يخفى من السرّ ⌈[1] والمراد بالعالمين العلويّ والسفليّ [1]⌉

قوله فخَرقُها لم يُرقَع ماخوذ من المثل السايرِ وهو قولهم اتسع الخَرقُ على الراقع يُضرب ذلك عند تفاقم الشرّ وتجاوز الامر عن الحدّ بحيث لا يمكن تلافيه

(قوله وتعود معْطوف على قوله لتكون سامعة لما لم يسمع)

يعنى ان كان هُبوط النفس ضربة لتكون سامعة للاشيآء التى لم تسمع وتعود الى العالم العلويّ بحيث تكون عالمةً بالسَرايرِ فلم يحصُل مطلوبُها وما هو المقصود من بعثتها ⌈[2] وذلك لانّ الكمالات العقليّة غير مُتناهية ولا يمكن حصول جميعها للنفس فى مدّة الحيٰوة

او يُقال انّ اكثر النُفوس عند المفارقة خالية عن الكمال جاهلة بحال المبداء والمعاد والموجودات المترتّبة من المبداء الى المنتهى [2]⌉

يعنى فان كان الشرط فى اتّصالها بالبدن ذلك فلم قطع التعلّق وترك التدبير ولم يحصل المطلوب

فهذا هو جوابُ الشرط المذكور وقد تمّ السُوال عنده (وما بعده كلام مُستأنف)

٤٧ Mütenebbî, *Dîvân*, 216, satır 11.

٤٨ انظر ايضا آخر البيت الثامن عشر: «لتكون سامعة لما لم يسمع»

° فَهُبُوطُهَا اِن كَان ضَرْبةُ لَازِبٍ لتكون سامعةً لما لم يَسمع °
° وَتَعُودَ عَالِمةً بكلِّ خَفيّةٍ فى العالمِين فَخَرْقُهَا لم يُرقع °

اللازب اللازم يقال لزمه ضربة لازب اى لا ينفك عنه البتة * والخفية بمعنى الاسرار الخفية *

وقوله فخرقها لم يرقع ماخوذ من المثل السايرِ اتسع الخرق على الراقع اى جاوز الشر والفساد عن حدّ الاعتدال |١٠ب/٨٧ب| بحيث لا يرجى صلاحه ولا يمكن اصلاحه

معنى البيتين ان النفس الناطقة ان كان هبوطها وتعلقها بالبدن على سبيل اللزوم والدوام يسمع ما لم يكن سامعة له وتعود عالمة بالاسرار الخفية [(١)] فى العالمَيْن اى العلوى والسفلى [(١)] فما حصلت مطالبها واشار الى ذلك بقوله فخرقها لم يرقع

واذا آل الامر الى هذا فلم قطعت العلاقة البدنية بدون تحصيل ما هو المقصود بها من الارتسام من الكليات والتحلى بالكمالات العقلية وهو جواب الشرط المذكور وقد تم السوال *

[(٢)] وانما قلنا ان كمالاتها لم تحصل لها لان الكمالات العقلية غير متناهية ولا يمكن حصول جميعها للنفس فى مدة الحيوة

او نقول لان اكثر النفوس تفارق الابدان بدون تحصيل الكمالات المطوية [(٢)] وياتى جواب ذلك بعون الله تعالى

[١٩] |163:O أ| ° وَهِيَ الَتِى قَطَعَ الزَمَانُ طَرِيقَهَا حَتّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِغَيْرِ المَطْلَعِ °

الغروب ضدّ الطُلوع * والمطلع (ههنا مصدر) بمعنى الطلوع *

يعنى ان * الزمان قطع طريق النفس بانحلال تركيب البَدن الذى هو آلة النفس [(٧)] فى تحصيل الكمالات فان كثرة الاحساس بالجُزئيّاتِ تُعِدّ للنفس لاستفادة الصور العقليّة عن المجرّدات كما بَيّن فى الاشارات[٤٩] [(٧)]

٤٩ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 246 (3. Namat, §15):

كثرة تصرّف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية التين فى المصوّرة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكّرة تكسب النفس استعدادًا نحو قبول مجرّداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما.

لكن تكرّر الازمنة والحركات يُضعف البدنَ بحيث يَختلّ احواله ويَتراجع قواه ولا يُوافق النفس فى تحصيل مَآءرِبه

(فلذلك قال قطع طريقها فانّ قاطِع الطريق هو الذى يمنع السايرَ عن الوصول الى ما هو مقصوده من تحصيل ما يرجو حصوله من اَمتعته واقمشته واتّصالها الى الاماكن المقصودة)

وانما قال حتى لقد غربت بغير المطلع لان النفس لمّا فارقت البدن لا تتعلّق ببدن آخر ضرورة بُطلان التناسخ *

° وَهِىَ الَتِى قَطَعَ الزَّمَان طَرِيقُهَا حَتَّى لَقَدْ غَرِبَتْ بِغَيْرِ المَطْلَعِ °

الغروب ضدّ الطلوع (والمراد به ههنا انقطاع التعلق) والمطلع * بمعنى الطلوع (والمراد به التعلق بالبدن)

يقول (انما كان مراد النفس من التعلق بالبدن هو تحصيل مآربها من الارتسام بالصور العقلية وذلك اسرار الموجودات الكاينة من الازل الى الابد لكن)

الزمان قطع طريقها باهلاك البدن الذى هو آلتها فى تحصيل المطالب [v]

فان تكرار الازمنة والحركات يضعف القوى البدنية ويحل منها ويفضيها الى الاندراس |١١أ/٨٨أ| بحيث يحيل احوالها وينحل التركيب الجسمانى آخر الامر *

وانما قال حتى لقد غربت بغير المطلع اشعارا بان النفس حين قطعت العلاقة لا يمكن تعلقها ببدن آخر حتى يصير نفسا له لدلالة الدليل على بطلان التناسخ

(ويمكن ان يكون اشارة الى ان العود الجسمانى غير ممكن كما هو مذهب المليين)

[٢٠] ° فكَأَنَّهُ بَرْقٌ تَاءَلَّقَ بِالحِمَى ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهَ لَمْ يَلْمَع °

تَاءَلّقَ لَمَع قوله ثم انطوى * اي انطفى

يعنى انّ النفس قد تعلّقَتْ بالبدن مُدّةً ثم قطعت التعلُّقَ فشبّه التعلّق وقطعه بلمعَان بَرقٍ وانطِفائه فى قلّة الزمان لان مُدّة الحيوة اذا نسب الى الامتداد الزمانى الآخذ من الازل الى الابد لا يُوجد له قَدْر يعتد به

|97:P ب| وايضًا فانّ الاشيآء الّتى مآءلها الى الفنآء فهى فى حكم المعدومات *

° فَكَاَنَّهَا بَرْقٌ تَاَلَّق بالحمى ثُمّ انطَوَى فكاَنَّهُ لم يلمع °

التألق التَلَاءْلُؤُ قوله ثم انطوى ↰[١٦] من الطىّ [١٦]↱ والمراد به الخفاء والانطفاء يقول كانّ اتصال النفس بالبدن بمنزلة ظهور البَرْق وخفائه وانما شبّهه بذلك فى قلة الزمان لان مدة اتصالها بالبدن اذا نسبت الى الامتداد الزمانى من الازل الى الابد لا يكون مقدارا يعتد به

وايضا فان الشى الذى يكون مآله الى العدم فهو فى حكم المعدومات (كما قال ابو الطيب

تصيبك فى حيوتك من حبيب نصيبك فى منامك من خيال)

[٢١] ° اَنْعِمْ بِرَدِّ جَوابِ مَا اَنا فاحِصٌ عَنْهَا فَنَارُ العِلْمِ وَهِيَ ذَاتُ تَشَعْشُع °

الفاحصُ هو الباحث عن الشىء تشَعْشعت النارُ اى ارتفع شُعاعُها

حاصل السُوال هو انّ |O:163ب| النفس ان كان هُبوطُها واتّصالُها بالبدن لا بُدّ له من غرض (لان ما لا غرض[50] له عَبثٌ ولا يجوز العبث فى افعالِ الحكيم)

وذلك لا يخلو اما ان كان لتحصيل الكمال والتحلّى بالصُور العَقليّة فلِم قطعت التعلّقَ بدُون تحصيل ما هو مطلوبُها

(وان كان غير ذلك فلا بُدّ من بَيانها حتى نستفيد من تصوّرها)

ويمكن ان يجابَ عنه انّ الغرض من الاتّصال بالبدن هو اَنْ يوقف الانسان على حقايق الاشيآء كلِّها على قَدر ما يمكن للانسان ان يقف كما ذكره الشيخ في هذا المعنى فى اوّل الشِفآء[٥١]

(فقد تَبيّن من هذا انّ الكمال لكلّ نوع هو حُصول جميع ما يمكن ان يحصل بقدر استعداده عند حُصول الشرايط وارتفاع الموانع وانّ يَتصوّر الصانعَ ونعوتَ كمالِه لا حصول الكمالات غيْر المتناهية الحاصلة للعقول)

° فَانْعَمْ بِرَدِّ جَوَابٍ مَا اَنَا فَاحِصٌ عَنْهُ وَنَارُ ٱلعِلْمِ ذَاتُ تَشَعْشُعِ °

الفاحص الباحث يقال تشعشعت النار اذا اظهرت شعاعها وارتفعت

يقول فعليك بأتيان الجواب عمّا سألتُهُ من الحكمةِ الثابتة لتعلّق النّفوس

٥٠ غرض] غاية O

٥١ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, 1. Makale, 2. Fasıl, 12.

بالأبدان كما ذكره في الأبيات المتقدّمة

ويمكن ان يقال فى الجواب انّ الغرض من اتّصال النّفس بالبدن هو تحصيل المطالب التي يمكن لها ان تحصلها من الاطّلاع على حقايق الاشياءِ كلّها قدر ما يمكن للأنسان ان تقف عليه كما ذكره الشيخ | ١١ب/٨٨ب| فى اوّل المنطق فى الشفآءِ

لان[٣] النفس فى مبداء الفطرة خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت فى تلك الحال بالعقل الهيولانى تشبيها بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدّة لها[٣]

وحينئذ[52] احوال النفوس فى المعاد اربعة

اوّلها مَرتبة (السُعدآء) الفايزين بمطالبهم * الذين فازوا بما يمكن ان يحصُل لهم من العلوم والكمال

وثانيها مرتبة الذين ما حصل لهم مَطالبهم لكنهم ما اعتقدُوا نقايض المطالب (وهم النُفوس الساذَجَةُ) الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه (وهى نُفوس البُلْهِ فزعم بعض القُدمآء انها تفنى بعد المفارقة لان بقآء النُفوس بالصُور المرتسمة فالعارى عنها يُعطّل ولا يُعطّل فى الوجود لكنّ الدليل الدالّ على بقآء النفوس يُنافى ذلك

فالقايلون ببقآئها قالوا انّها تبقى غير متاءذية لخلوّها عن اسباب التاءذّى وهو الارتسام بنقيض المطالب

فاذن) هى فى سعة من رحمة الله تعالى وتقوى ذلك المذهب |164:Oأ| ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنّة البُلْه

وقال الشيخ واَمّا البُلْه فانّهم اذا تَنزّهوا خَلَصُوا من البَدن الى سعادة تليق بهم[٥٣] وقال ايضا البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة يترآء[٥٤]

والمرتبة الثالثة * هم الذين اعتقدُوا نقايض المطالب * ولكنّ الاعتقادات لا يكون راسخة

٥٢ وحينئذ] وح P

٥٣ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 349 (8. Namat, §17).

٥٤ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 348 (8. Namat, §13).

فتزول عنهم ويحصل لهم ايضا خلاص وكمالٌ يليق بهم كما لِلبُلْه من النُفوس *
والمرتبة الرابعة هم |98:Pأ| الذين اعتقدوا نقايض المطالب وصارت الاعتقاداتُ راسخة فهم بحيث لا يمكن ان تزول عنهم *ﻟ[1] وهو مرتبة الاشقيآء [1]ﻫ الخالدين فى النار والعقاب الدايمين فى العَذاب لكنّها تكون قليلة جدّا * (لانّ اكثر النُفوس خالية عن الكمال وضدّه ويُقوّيه ما ذكر فى الخبر
وايضا رُبّما يزول عنهم تلك الاعتقاداتُ الباطلة ﻟ[2] ويحصل لهم الخلاص بالآخرة ويقوّى ذلك ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام وسيَنْبُتُ فى قَعر جهنّم الجِرْجِيرُ [2]ﻫ والجِرجير نبت فى غاية الخضرة والطراوة ينبت حيث لا ينقطع المآء)

فانها ايضا مستعدة لاكتساب المطالب العقلية والارتسام بالصور القدسيّة لكن النفوس فى ذلك مختلفة اختلافا عظيما ومتفاوتة تفاوتا شديدًا
وهى مع تلك الاحوال على اربع مراتب
احدها مرتبة * الفايزين بالمطالب (العقلية) (الذين ايّدهم الله فى الترقى والعروج الى العالم العلوى وهداهم الى الصراط السوىّ حتى فازوا بمآءربهم وحصل لهم جميع ما يمكن ان يحصل للنفوس البشرية من معرفة الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة البشرية والاستعداد)
وثانيها مرتبة الذين لم تحصل لهم المطالب لكنهم ينقسم الى ثلثة اقسام
• احدها النفوس التى ما ارتسمت بها المطالب ولا اضدادها * وهم فى سعة من رحمة الله تعالى واليهم اشار النبى عليه السلام اكثر اهل الجنة البُلْه
وقال الشيخ الرئيس واما البُله فانهم اذا تنزّهوا خلصوا عن البدن الى سعادة تليق بهم[55] وقال ايضا البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترآء[56]
• وثانيها (هو مرتبة النفوس الجاهلة) التى ارتسمت فيها نقايض المطالب (الحقة المطابقة لما فى نفس الامر) ولكنها لا تكون راسخة فيها بحيث لا يزول وسيزول بسبب من الاسباب عنها وصارت حـ<ينئذ> منخرطة فى سلك القسم الاول من الاقسام (ويحصل بهذا الصنف |١٢أ/٨٩أ| ايضا ما يحصل بذلك من السعادات الاخروية اللايقة بهم)

٥٥ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 349 (8. Namat, §17).

٥٦ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 348 (8. Namat, §13).

• وثالثها]ح[(1) مرتبة الاشقياء (1)[ح] وهم الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعة فى نفس الامر (وهم الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (٢:١٦) وقد اشير الى هولآء ايضا فى الكلام المجيد حيث قال الله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (٢:٣٩) لكنهم بالقياس الى الاقسام المتقدمة قليلة جدّا *

(وقد اشار الشيخ الى ذلك حيث قال لا يقعن عندك ان السعادة فى الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك بحيث يجعل نوعها اشرف ولا يقعن عندك ان معارف الخطايا غير قابلة لعصمة النجاة انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهال وانما يعرض للعذاب ضربٌ من الرذيلة وخدمته (متن الاشارات: وحد منه) وذلك فى اقل اشخاص الناس فلا تصغ الى من يجعل النجاة وفقا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فهذه عبارة الشيخ فى الاشارات[٥٧]

فقد علم من اول هذا الكلام ان النفوس المذكورة باقسامها من المفلحين الناجين والاشقيآء المخلدون محصورة فى اقل الأشخاص)

واذ تقرر ذلك فان كان النفس من المرتبة الأُولى فلا يرد عليهم السُوال لانّ المطالبَ الممكنةَ لها قد حَصلَتْ وكذلك على الثانية والثالثة لانه قد حصَل لها ايضا ما يليق بها من السعادات وامّا الرابعة فلانها قليلة جدًا واذا كانت كذلك

فلا يليق بالحكيم ترك الخير الكثير لاجل الشرّ القليل فكان اتّصالها بالاَبدان بالقياس الى الكلّ كالشرّ القليل الواقع فى الخير الكثير كما ذكر ذلك فى مسئلة الاشارات[٥٨]

وعلى تقدير خلاصهم لا يرد عليه السُوالُ

(وايضا قال الله تعالى وما خَلَقْتُ |O:164ب| الجنّ والانس الّا ليعبدون اى ليعرفون كما ذكر فى التفاسير انّ كلّ اَحدٍ يَعْرِفُ صانِعَه بقَدر الاستعداد ولا شكّ ان العلوم تتفاوت وحينئذ[59] سَقط الشكّ

٥٧ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 336 (7. Namat, §25).

٥٨ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 334 (7. Namat, §23).

٥٩ وحينئذ] وح P

رزقنا اللّهُ الخلاصَ من العُقوبات والنجاةَ من المتلفات انه السميعُ المجيبُ والحمد لله ربّ العالمين

تم بحمد لله تعالى[60])

واذا كان ذلك كذلك فقد سقط السوال لان الغرض المطلوب للنفوس البشرية قد حصل للاغلب ووصلوا الى الكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وان بقيت قليل منهم فى عذاب لكن النظر فى ايجاد النفوس | ١٢ب/٨٩ب | وارسالها الى العالم السفلى للغرض المذكور على الاغلب الارجح

وامّا نفوس الاشقيآء والاشرار فلقلتها ساقطة عن رتبة الاعتبار والاعتداد بها فكانها بالقياس الى الفايزين والابرار بمنزلة شر قليل واقع من خير كثير ولا يليق بالحكيم الصانع ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل

وايضا قد وجدت فى كلام النبيّ ع<ليه السلا>م حديثا يدل على [٢] خَلاص الكُل عَاقِبَة اَلامْر وهو قوله ع<ليه السلا>م استثيب فى قعر جهنم الى اخر الخبر[61] [٢] (وان كان هذا الكلام ينافى ظاهر القران وكلامَ الحكماء لكنّه امرٌ ممكن وربّما يقع بسبب من الاسباب

ولا يستغرب ذلك من كان ذَا ثِقَةٍ بالعزيز الوهاب حيث يشير عباده بقوله لا تقنطوا (٣٩:٥٣)

ويقوى ذلك كلام الشيخ حيث قال ولا تصغ الى من يجعل النجاة وفقا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى[٦٢])

وعلى ذلك فلا يرد السوال بوجه البتة

فهذا ما اردنا ايراده والحمد لواجب الوجود وَمُفيضُ الخَيْرِ وَالجُودِ تم

٦٠ تم بحمد الله تعالى] تم شرح القصيدة بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف سليمان بن حسن القيرشهري في الثانى والعشرين من صفر ختم الله بالخير والظّفر بمدينة تَبريز صانها الله عن طوارق الحدثان سنة ست وثلاثين وسبعمابه O

٦١ حاشية: وفيه سرّ من اسرار الحكمة الالهيّة لا يعلمها الا من يعلمها الله من عباده الاخيار اللّهمّ وفقنا

٦٢ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 336 (7. Namat, §25).

2. EK 2: Şemseddin es-Semerkandî'nin Şerhi

2.1. Neşir Yöntemi

Neşir, Tahran Üniversitesi (Adabiyât 90D) nüshasını (= A) esas almıştır. Bu nüsha, H. 695/1296 ve 706/1307 tarihli metinleri içeren bir mecmua içinde yer alması hasebiyle eserin günümüze ulaşan en erken tarihli kopyasıdır (müstensih: Mahmud b. Kerim b. el-Hac Yahya b. Şeyh Ebu Bekir eş-Şabisterî (?); ismin Şabisterî ile benzerliğine dikkat edilmelidir).

8./14. yüzyıla ait diğer kopyalar, metnin başı ve sonu için biraz farklı versiyonlar sunmaktadır. Bunlar, kopyalarda bulunan önemli varyantlarla birlikte zikredilmiştir. Dikkate alınan yazmalar şunlardır (tarih sırasına göre):

F: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4093 (717–719/1318–1319 tarihli metinleri içeren mecmua). Şerhin metni *el-Kasîdetü'n-nefsiyye*'nin kenarlarına ve satır aralarına yazılmıştır, bir giriş (mukaddime) içermez (v. 146b–147a). Kahire ve Feyyum'da Ebu'l-Sa'd İbrahim el-Türkistânî tarafından yazılan bu nüsha hakkında yukarıdaki 8 numaralı nota bakınız.

M: Tahran, Meclis 14590 (*Safîne-yi Tabrīz* olarak bilinir; tarih: Tebriz, 721/1321; müstensih: Ebu'l-Majd M. b. Mes'ud et-Tabrîzî). Bu kopyada şiirin beyitleri şerh içinde tam olarak verilmemiştir; *el-Kasîde*'nin metni hemen önce yer aldığı için yalnızca birkaç kelime verilip ardından "beytin sonuna kadar" ibaresi eklenmiştir.

N: İstanbul, Nuruosmaniye 2692 (tarih: Hucend, 723/1323; müstensih: M. b. 'Ali b. Mahmud Sûfî). Metin, Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât* şerhini takip eder. Ardından bir cevap (*cevâb*) ve T6 gelir. Bu nüsha hakkında yukarıdaki 6 numaralı nota bakınız.

T: Tahran, Meclis 1289 (tarih: Tebriz, 733/1332; müstensih: Ahmed b. Abdurrahman el-'Afânî Fahr el-Hemedânî). Semerkandî'nin şerhini bir cevap (*cevâb*) ve T6 takip eder; her iki metni de etkileyen önemli bir eksiklik (lacuna) mevcuttur. Bu nüsha hakkında yukarıdaki 6 numaralı nota bakınız.

O: Oxford, Bodleian, Pococke 244, v. 157a–158a (tarih: Tebriz, Safer ortası 736/Ekim 1335; müstensih: Süleyman b. Hasan el-Kîrşehrî, yani Kırşehirli). Başı eksiktir (mevcut metin 13. beyitten başlar). Metni el-Kayserî'nin şerhi takip etmektedir.

P: Princeton, PUL, Garrett, İslam Yazmaları 642Y (tarih: Kütahya, 737/1336; müstensih: Ahmed b. Alâeddin Çünkûşî). Metni el-Kayserî'nin şerhi takip etmektedir.

FT: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3064 (tarih: Şevval sonu 783 / Ocak 1382). Metni T6 takip etmektedir.

Semerkandî'nin şerhinin 8./14. yüzyıla ait bir diğer kopyası olan Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 4067 numaralı nüshaya (tarih: 756/1354; müstensih: Sa'dullah b. M. b. Nu'man Tuğrulî) erişim sağlayamadım. Bu nüsha da T6'nın bir kopyasını içermektedir.

Bu metnin, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3677 nüshasına dayanan ve dolayısıyla Cürcânî'ye nispet edilen bir versiyonunun neşri 2015 yılında Çifçi tarafından gerçekleştirilmiştir.[63] Bu neşirde dikkate alınan yazmalar için bkz. Bonmariage, "Commentaries", n°20 ve n°10b.

63 Mehmet Faruk Çifçi, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Ḳudsiyye Fî Şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tenkitli Neşir)", Hikmet Yurdu 15 (2015): 171-199.

Metin 2 :

بسم الله الرحمن الرحيم قال الامام <...> اشرف بن مشرّف الحسنى السمرقندى[64]
الحمد لله حق حمده والصلوة على محمد خير خلقه وبعد فهذه حاشية للقصيدة المنسوبة الى الشيخ الرئيس ابى على بن سينا رحمه الله وهى هذه

١ هَبطَتْ اليكَ مِنَ المحَلّ الارفع وَرْقآءُ ذاتُ تعَزُّز وتمنُّع[65]

هبطت اى نزلت وانما لم يقل نزلَتْ لان الخطاب للنفوس الناطقة فى القران بما اشتق من الهبوط كقوله تع قلنا اهبطُوا

قوله اليك يخاطب المشاهد المحسوس المتصف بالحيوة والحسّ والحركة

ويريد بالمحل الارفع العالم الروحانى

والورقآ حمامة لونها لون الرماد والحمامَةُ اسرعُ واقوى فى الطيران والتصاعد من غيرها وهذا اللون لا يرى[66] فى الهوآ فلهذا شبّه النفس الناطقة بها

ذات تعَزُّز وتمَنُّع اى ذات عزة وقوة

وظاهِرُ هذا البيت[67] يدلّ على ان النفس جسم نزلت من الجانب الاعلى الى الابدان كما هو مذهَبُ المِليّين لكنّها لما كانت مجرّدةً عند الشيخ وجب ان يُأوّل الهبوط على وفق مذهبه فنقول يريد بهبوط النفس تعلقها بالبدن تعلُّق التدبير والتصرُّف

٢ مَحْجوبَةٌ عن كُلّ مُقْلةِ عارفٍ وهى التى سفرَتْ ولم تتبَرْقَع

سفرَتْ من السَّفَر وهو كشفُ الوَجهِ

٦٤ بسم ... الرحيم قال الامام <...> اشرف بن مشرّف الحسنى السمرقندى] بسم ... الرحيم رب تمم كتاب شرح قصيدة الشيخ الرئيس من تاليف المولى المعظم ملك الاسمة شمس الملة والدين السمرقندي دام فضله M ؛ بسم ... الرحيم FT P T N؛ – F

٦٥ وهى هذه ... وتمنّع FT P T N A] قوله هبطت الى اخر البيت M

٦٦ لا يرى + الا F

٦٧ وظاهر هذا البيت] وظاهر البيت M

والتبرقُع ستر الوجه

يعنى ان النفس الناطقة محجوبة عن النظر لكنّها معلومة اذ كل احَدٍ يعلَمُ تحقق نفسه بالضرورة

محجوبة صفة للورقآء

٣ وصلَتْ على كُرْه اليك وربما كَرِهَتْ فراقك وهى ذاتُ تفَجُّع

انما وصلَت على كره لان اللطيف الروحانىّ يكره مصاحبةَ الكثيف الجرمانىّ وربّما كرِهَت فِراقَ البدن اذا لم تكتسب السعادات او لانها نسِيَت العالم الروحانىّ وانسَت باللذات الجسمانية

٤ اَنِفَتْ وما انِسَتْ فلَمّا واصَلَتْ اَلِفَتْ مُجاوَرة الخَرابِ البَلْقَع

انِفَتْ اى استنكفَت واصَلَتْ اى وصلَتْ البلقَعُ الخالى لان البدن من حيث هو البدَن خالٍ عن القُوَى النفسانيّة الروحانيّة

٥ واَظنُّها نسِيَتْ عُهودًا بالِحِمى ومَنازِلًا بفِراقها لم تَقْنَع

اى نسِيَتْ بمُوانَسةِ البدن عهود جيران الحمى والمنازل العلوية التى بفراقها لم ترض

٦ حتى اذا اتصلَتْ بهاء هُبوطها عن ميم مَركزها بذات الاَجْرَع

قيل يريدُ بهآ الهُبوط هذا العالم الحسى لان الهُبوط ينتهى به[68] ولها نسبة مع هذا العالم بحسَبالكتابة لما فيها مِن العُقَد كما فى هذا العالم

ويريد بميم المركز العالم العقلىّ لان النفس تردّ عنه وترجع اليه فيكون اولا وآخرا كالميم فى تركيبه

والاحسنُ انه يريد بهآ الهبوط اول تعلق النفس بالبدن وبميم المركز اول الحصول فى العالم الروحانىّ وبثاء الثقيل فى البيت الآتى اول ما يتكوّن من البدن من متعلقات النفس وهو القلبُ والروح الحيوانىّ لان النفس عند ارسطو والشيخ ومن تابعهما حادث مع حدوث البدن واول ما يتكوّن من متعلقات النفس[69] عندهم | القلب والروح

٦٨ به] اليه P M

٦٩ وهو القلب ... النفس – M

فالمعنى[70] انها اذا اتصلت بالبدن باول التعلق فى ابتدا الحدوث علقت بها اول ما يتكوّن من البدن من متعلقاتها

والاَجْرَعُ مذكَّرُ الجَرعآءِ وهى الرملَةُ المستويَةُ التى لا تنبت شيئا ويُريد بذات الاجرَع المادّة البدنية لانها من حيث هى مع قُواها لا تفيد شيئا من الكمالات الروحانية

٧ عَلِقَتْ بها ثآءُ الثقيلِ فاَصْبَحَتْ بيْن المَعالم والطُلولِ الخُضَّعِ

قد مر معنى ثآء الثقيل والمراد بالثقيل البدن والمعالم جمع المَعْلَم وهو موضعُ العلم وهو العلامة

والطلولُ جمع الطلَل وهو ما بقى من آثار الدار والخُضَّع جمع خاضع وهو المتواضع

يعنى اذا اتصلت النفس بالبدن صارت بين المعالم والطلول الوضيعة ويريد بها اجزآء البدن وقواها الضعيفة بالنسبة الى العالم الروحانى

٨ تبكى وقد ذكرَتْ عهودًا بالحِمى بمَدامع تهْمى ولما تقْلع

مَدامِع جمع مَدْمع وهو موضع الدمع والدمع ايضا وتهمى تسيلُ لما تقلع اى لم تَقِف

يعنى تَبْكى الورقاءُ بمَدامع غير منقطعة اذا ذكرت عهودًا مع جيران الحمى

٩ وتظَلُّ ساجِعةً على الدِّمَن التى درَسَتْ بتكْرار الرياح الاربع

ظَلَّ يفعل كذا اذا فعله نهارا يقال سجَع القمرى اذا صاح وترنم الدِمَن جمع دِمنة وهى ما تسَوَّد من آثار الدار ويريد بها اجزآء البدن والرياح الاربع الصبا والدبور والشمال والجنوب ويريد ههنا الكيفيات الاربع اى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

١٠ اذ عاقَها الشَّرَكُ الكثِيفُ فصَدَّها نَقْصٌ عن الاوج الفَسيح المَرْبع

العوقُ المنع والشرَكُ جمع شركة وهى شبكة الصايدِ والاقرب انه اسم جنس[71] الصَدُّ الصرف الفسيح الواسِعُ المَرْبَعُ المنزل فى الربيع

اى سبَبُ بكآء النفس ان العلايق الجسمانية ونقايص الهيولانية عاقَتْها[72] عن تحصيل

٧٠ فالمعنى] والمعنى M

٧١ جنس] الجنس ولهذا ما انث الكثيف P T N M؛ جنس ولهذا ما انث الكثيف FT

٧٢ عاقتها] عاقها FT P T M

الكمالات فصرفها ذلك النقصان عن الصعود الى العالم الروحانى

١١ حتى اذا قَرُبَ المَسيرُ من الحمى ودَنا الرَّحيل الى الفضآ الاوسَع

المسير ههنا السيرُ والحِمى الدنيا والفضآ الاوسع العالم الروحانىّ

١٢ وغدَتْ مُفارِقةً لكُلِّ مخلّف عنها حليف التُرْب غير مشيّع

يقال خلفه اذا تركَهُ خلفه والحليف المحالِف والمعاهد والترب جمع تراب

اى صارت مفارقة للبدن واجزآئه وقواه[73] التى هى معاهد[74] التراب غير مشايعة لها

١٣ سجعت وقد كُشِفَ الغِطآءُ فأَبْصَرَتْ ما ليس يُدْرَك بالعُيون الهجّع

الهجع جمع هاجع وهو النائم ليلا

اى لما فارقت العالم الجسمانىّ واتصلت بالعالم الروحانىّ ادركت من الحقايق والاعيان بالبصيرة ما لا يُدْرَك بالعيون البدنية النايمة كما حصل قبل المفارقة لامير المؤمنين[75] كرّمه الله وجهه حيث قال لو كُشِفَ الغطآ ما ازددْتُ يقينا

١٤ وغدَتْ تُغَرِّدُ فوق ذِرْوَة شاهق والعِلْم يَرْفَعُ كل مَن لم يرفع

التغريد ترجيعُ النغمة الذِرْوَةُ اعلى الجبل والشاهق الجَبَلُ العالى ويريد ههنا العالم الروحانىّ

يعنى اذا تحلَّتْ بحِلية العلم وترقَّت مِن العقل الهيولانىّ الى العقل بالملكة ومنه الى العقل بالفعل والعقل المستفاد وصَلَتْ الى اعلى المقامات وترنّمَتْ اذ العلم يجعل الوضيع شريفا لقوله عزّ وعلا والذين اوتوا العلم درجات

١٥ فلاىّ شئ أُهْبِطَتْ مِنْ شامخ عالٍ الى قَعْر الحضيض الاوضَع

أُهْبِطَتْ أُنْزِلَتْ الشامخ العالى الحضيض اسفل الجبل الاوضع الأَدْنَى

هذا البيت مع ما بعدَهُ الى آخر القصيدة مشتمل على سوال يرد على اتصال النفس بالبدن ونبيّن[76] توجيهه فى آخر القصيدة

٧٣ قواه] قواها P M

٧٤ معاهد] معاهدة P N M

٧٥ المؤمنين + على M؛ + علىّ بن طالب P O

٧٦ ونبيّن] وتبين(؟) M

١٦ اِن كان اَهْبَطَها الاِلهُ لحِكْمَة طُوِيَت على الفَذّ اللبيب الاروَع

طُوِيَتْ من الطي وهو جوابُ الشرط فى قوله اِن كان اهبطها الفَذُّ الفرد اللبيب العاقل الاروع ذكىُّ الذهن

١٧ فهُبوطُها اِن كان ضَرْبة لازب لِتكُون سَامعة بما لم تَسْمَع

اللازبُ اللازمُ قوله ضربة لازب يُستعمل على نحو مَثَل فى لزوم الشئ بغير تكلُّف وهو افصَحُ من اللازم قال النابغة ولا تحسِبُون الخيرَ لا شرّ بعدَهُ ولا تحسبون الشرّ ضَرْبَة لَازب[77]

وسامعة[78] جاز ان يكون بمعنى قابلة اذ السماعُ قد يكون بمعنى القَبُول كقول المُصَلي سمع اللّهُ لِمَن حَمِدَهُ اى قبِلَ

١٨ وتَعودَ عالمةً بكُلّ خَفِيَّةٍ فى العالمين فخَرْقُها لم يُرْقَع

قوله فى العالمين اى عالم الحسّ وعالم العقل قوله فخرقها[79] لم يرقع كانّه[80] مَثَل يضرب فى عدم حصول ما ينبغى ان يحصل اى ان كان هبوطُها لازما ليصير مدرِكا[81] للمحسوسات عالمة بكل خفية في العالمين فما حصل له ذلك فخرقُها[82] جواب الشرط وهو قوله ان كان ضربة لازب

١٩ وهى التى قطَع الزّمانُ طريقَها حَتّى لقَدْ غَربَتْ بغَيْرالَمَطْلَع

المطلَعُ مصدر ميمىّ بمعنى الطلوع يعنى الزمان قطع طريق النفس حتى[83] غربت بدون الطلوع ثانيا لانّ مُرورَ الزمان وتتابُعَ الجديدين موثر فى اِفنآ البدن بتحليل الرطوبات الاصليّة والحرارة الغريزيّة

قوله بغير المطلع اشارة الى بطلان التناسخ

٢٠ فكانّها بَرْقٌ تالّق بالحِمى ثم انطَوَى فكانَّهُ لم يَلْمَع

٧٧ Bkz. Taberî ve Kurtubî, 37:11 [Sâffât 37/11] tefsiri ve makalede 44. dipnot.

٧٨ وسامعة] سامعة FT P O T N M

٧٩ فخرقها] وخرقها M

٨٠ كانّه] فكانّه M

٨١ مدركا] مدركةً FT P O T N M

٨٢ فخرقها] قوله فخرقها M

٨٣ حتى + قد M

شبّه اتصال النفس بالبدن بالبرق الخاطف الذى لا يُرْجى دوامه لان مُدَّةَ اتصال النفس بالبدن وان كانت مديدة لكنّها بالنسبة الى زمان العالم من الازل الى الابد او من[84] بداية[85] العالم الى نهايته قليل جدا

وتوجيهُ السوال الذى اشتمل عليه هذه الابياتُ هو ان يقال[86] لاىّ شئ اُهْبِطَت النفسُ الى البدن

فاما ان اهبطَتْ لحكمة غير تحصيل الكمال او لتحصيل الكمال

فان كان الاول فيجب ان يُبيّن[87] لان تلك الحكمة الخفية على ذوى الالباب

وان كان الثانى فلم قطعت التعلق عن البدن بدون الكمال لان اكثر النفوس تنقطع بدون الكمال ولا تتعلّق ببدن آخر لتحصيل الكمال لما عُلم من بطلان التناسُخ

وفى بعض النسخ وجد بعد هذه الابيات بيت آخر وهو[88]

اَنْعِمْ[89] برَدّ جواب ما انا فاحص عنه فنارُ العلم ذاتُ تشَعشُع

والله اعلم تمت[90]

٨٤ من] عن P O

٨٥ بداية] غاية M

٨٦ يقال] يقول M

٨٧ يبيّن] يتبيّن M

٨٨ وهو] هكذا FT T N M

٨٩ لما ... انعم] لما علم انعم O؛ انعم P

٩٠ تشعشع والله اعلم تمت] تشعشع ومعنى البيت ظاهر والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمات تم الشرح M؛ تشعشع شعر (– P) تم الكتاب وربنا محمود وله المكارم والعلى والجود وعلى النبىّ الهاشمىّ محمد ما اخضر ريحان واورق عود P O؛ تشَعشُع (والله تعالى اعلم + T) واجاب الشارح فقال (واجابه الشارح رحمه الله وقال T) هذا السوال له جواب ظاهر لا يستدق على الاريب الاصدع الاريب العاقل والاصدع كثير البيان (– T) بهبوطها كمل الدنيا والاخرة لحصول نوع ذى كمال مبدع يعنى اهبطت ليحصل نوع الانسان الذى هو احسن المخلوقات صورة ومعنى واعجبها خلقة وصيغا لتالفه من روحانى وحيوانى وتكملة بكمال انسانى وله خواص الروحانيات من العلوم والعرفان والتفكر والاتقان والحيوانيات من الادراكات الحسية واللذات الجسمية والمركب منهما كقابلية الصناعات وفاعلية المصنوعات والتدابير والاراء به صارت الدنيا معمورة وكذا الاخرة ومنه تزيّنت العاجلة والآجلة وهو المنتفع فى العالمين (T of end) بلطايف صنع الله تعالى ---؟ والمعارف بادراكها كمال قدرته وكرمه وهذا سر عظيم والله اعلم بالصواب T N