

Hikmet Yurdu, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak – Haziran, 2015/1, ss. 171 - 199

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin er-Risâletü'l-Ḳudsiyye Fî Şerhi'l-Ḳaşıdeti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri

(İnceleme ve Tenkitli Neşir)

Yrd. Doç. Dr. M. Faruk Çifçi
Abant İzzet Baysal Üniv. İlahiyat Fak.
mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr

Özet:

Elimizdeki çalışma, üzerinde en çok kafa yorulan felsefî konulardan birisi olan nefis teorisiyle alakalı olarak İbn Sînâ'nın kaleminden çıkan kasidenin Cürçânî'ye âit şerhiyle ilgilidir. Kasidede kül renkli bir güvercine benzetilen nefsin ruhlar âleminde ten kafesine inişi, burada mahsur kalışı ve buraya alıştıktan sonra da araya ölümün girmesiyle tekamülünü sağlayamadan tekrar eski yerine dönüşü konu edilmekte, bu serüven sembolik bir dille anlatılmaktadır. Cürçânî'nin şerhteki rolü ise bu sembolik dili açmak ve ifadeleri İbn Sînâ felsefesine uygun bir şekilde açıklamaktır. Çalışmada şerh yer yönüyle değerlendirilmiş, kasidenin diğer şerhleriyle mukâyese edilmiş, tahkik edilmesinin yanında diğer şerhlerdeki açıklayıcı ifadelerden istifadeyle şerhteki kapalı noktalar îzâh edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nefis Teorisi, Sembolizm, İbn Sîna, Seyyid Şerif Cürçânî

Abstract

**Al-Sayyid Al-Sharîf Al-Jurjânî's Book Named Al-Risalah Al-Kudsiyah Fî Sharh Al-Kasidah Al-Mansubah Ila Abu Alî Ibn Sîna
(Critical Edition And Research)**

The treatise of Curcani which I have studied, is a commentary on a poem written by Ibn Sina, that deals with nefis (soul) theory. Nefis theory is one of the philosophic matters that disputed over and thought on. The poem tells story of the soul symbolized as an ash-colored pigeon that descends from the souls world to the skin cage, gets prisoned here, then returns to its former place by intervention of death before it can not complete its progress. The role of Curcani in the commentary is to explain this symbolic narration according to the İbn Sina philosophy. During this study, I have assessed the commentary in every respect, compared it with other commentaries, put lights on some obscure points with help of other works, thus, I have presented it as a critical edition.

Keywords: Nefis theory, symbolism, Ibn Sina, al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî

Giriş

Malum olduğu üzere ruhun mahiyeti ve bedenle olan münasebeti tarih boyunca hemen hemen tüm filozofların ilgisini çekmiş ve bununla alakalı teoriler üretilmiştir.

Meşhur İslam filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037) bu noktada fikir yürütenlerden biridir.¹ Onun, 'Ayniyye Kasidesi olarak bilinen manzum çalışmasında nefisle ilgili düşüncelerini semboller vasıtasıyla aktarmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Konu ruh ve mahiyeti gibi karmaşık bir mesele olunca İbn Sînâ'nın bununla alakalı düşünceleri önem kazanmış ve ilgili kaside ileride detaylı olarak bahsedileceği üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiş, kullandığı semboller deşifre edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmalardan biri Hz. Peygamber'in soyundan gelen Zeydî İmam Dâî Muhammed b. Zeyd'in (ö. 287/900) on üçüncü göbekten torunu olduğu için "Seyyid Şerif" ünvanıyla bilinen Arap dili, fıkıh ve kelim âlimi Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) aittir.² İslam dünyasında haklı bir şöhrete sahip olan Cürcânî'nin kaleme aldığı bu şerhin içeriğinin ne olduğu, bu şerhte öne sürdüğü fikirler ve konuyu ele alış tarzının önemli olduğunu düşündüğümüz için eseri tanıtmak ve onu özellikle İslam felsefesiyle ilgilenenlerin istifadesine sunmak maksadıyla elinizdeki bu makaleyi kaleme almış bulunuyoruz.

Çalışmada öncelikle kaside hakkında bilgi verilmiş, Cürcânî'nin şerhinde yaptığı yorumlardan yola çıkılarak kaside tercüme edilmiştir. Ardından şerhin Cürcânîye aidiyeti, ismi, nüshaları, lügavî tahlili, içeriği ve kaside üzerine yazılmış diğer şerhler arasındaki yerine değinilmiştir. Ayrıca şerhin daha iyi anlaşılmasına katkısı olur düşünceyle Cürcânî'nin et-Ta'rifât isimli eserinden hareketle onun nefis ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci kısmı ise şerhin üç nüsha üzerinden yapılmış tenkitli neşrine ayrılmış, zaman zaman dipnotlarda diğer şârihlerin görüşlerine yer verilmiştir.

Kasidenin Muhtevası

Her bir kıtası (ع) harfiyle sona erdiği için daha ziyade el-Kaşîdetü'l-'Ayniyye³ olarak bilinen bu kaside muhtevasına istinaden el-Kaşîdetü'n-nefsiyye, el-Kaşîdetü'r-rûhâniyye ve el-Kaşîdetü'r-rûhiyye gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Kâtip Çelebi'ye

¹ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz: Gohlman, William E, **The Life Of Ibn Sina A Critical Edition And Annotated Translation**, State Universty of New York Press, New York-Albany, 1974; Keklik, Nihat, **Türk İslam Filozofu İbn Sîna (980/1037) Hayatı ve Eserleri**, <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe/article/viewFile/17723/16965>, (20 Ekim 2013).

² Cürcânî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Gümüş, Sadrettin, "Cürcânî Seyyid Şerif", **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. VIII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993, s. 134.

³ Kâtip Çelebi kasideyi bu isimle zikretmiş ve onun nefis-i nâtıkanın bedenle buluşması ve ondan ayrılmasını konu edinen otuz beyitlik bir kaside olduğunu söylemiştir. Bkz: Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-ẓünûn**, I-II, Nşr: Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941, II/1341.

(ö. 1067/1657) göre otuz, İbn Hallikân'a (ö. 681/1282) göre ise on altı⁴ beyit olan kaside Cürçânî'ye göre yirmi beyittir ancak şerhe ait bazı nüshalarda bir beyit daha mevcuttur.⁵ Kaside felsefî bir mahiyet taşımakla birlikte edebiyat kitaplarına girecek kadar fesâhata ve belâgata sahiptir. Nitekim Kemâlüddîn Demîrî (ö. 808/1405) *Hayâtu'l-hayavân* adlı meşhur eserinin "الورقاء" (güvercin) maddesinde kasidenin tamamına yer vermiştir.⁶

İnsanoğlunun varoluşundan itibaren düşünen her bir varlığın hayatta ilk sorguladığı şey yaratılışı ve varoluşudur. Bu ontolojik soruların başında da ruhun varlığı, mahiyeti, nereden geldiği ve akıbetinin ne olacağı gibi varlığı anlamlandırmaya yönelik sorular gelmektedir. Filozoflar bu sorulara değişik üsluplarla cevap vermeye çalışmışlardır. Bunlardan biri de sembol kullanmaktır. İbn Sînâ bahsi geçen kasideyi işte bu üslupla kurgulamıştır. Kâmil bahrinde yazılan kasidenin metni ve şerhteki ifadelerden istifade edilerek tarafımızdan yapılan tercümesi şu şekildedir:

1.

ورقاء ذات تعزز و تمنع

هبطت إليك من المحل الأرفع

Sana ulvî bir mahalden gururlu ve nazlı bir güvercin indi.

2.

وهي التي سقرت و لم تنبرقع

محبوبة عن مقله كل عارف

Kendisini gizlemese de âriflerin gözü ile arasında bir perde vardır.

3.

كرهت فراقك وهي ذات تفجع

وصلت على كرهه إليك وربما

Sana istemedi, lakin senden acılar içinde ayrılması da ona çok ızdırab verecektir.

4-5.

أنسنت مجاورة الخراب البلقع

أنفت وما ألفت فلما واصلت

ومنازلا بفراقها لم تنسع

وأطنها نسيبت عهدا بالجمي

O önce uzak durdu, istemedi, ama birleşince, bu boş harabeye alıştı,

Galiba o evvelce yaşadığı hatıraları, ayrılmaya râzı olmadığı yerleri unuttu.

⁴ İbn Hallikân *Vefeyât* adlı eserinde kasidenin on altı beytini yazmış ve Şehristani'nin de *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinin başında bu kasideye ait olduğu söylenen iki beyit daha bulunduğunu söylemiştir. Bu beyitler şöyledir:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها و سيرت طرفي تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر على نطق أو قارعا سن دانم

Bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, Thk: İhsan Abbas, I-VII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968-1972, II/161.

⁵ Bkz: Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *er-Risâletü'l-Îkudsîyye Şerhü'l-Îkâşideti'l-Aynîyye*, İstanbul Süleymâniye Ktp, Esad Efendi, nr: 3677, vr: 6.

⁶ Bkz: Demîrî, Kemâlettin, *Hayâtu'l-hayavân el-kübrâ*, I-II, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424, II/540.

6-7-8.

عَنْ مِيمٍ مَرَكَزَهَا بِدَاتِ الْأَجْرَعِ حَتَّى إِذَا اتَّصَلْتُ بِهَاءِ هُبُوطِهَا
بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ عَلِقْتُ بِهَا نَاءَ النَّقِيلِ فَأَصْبَحْتُ
بِمَدَامِعِ نَهْمِي وَبِمَاءِ نُفْلِعِ نَبْكِي وَقَدْ ذَكَرْتُ عُهْودًا بِالْحِمَى

Tâki "merkezi"nin "mîm"inden ayrılıp kurak yerde ""hubût'un "hâ" sı ile buluşunca,

"Sakîl"ın "se"siyle birleşti de yüce mevkilerle harabeler arasında kaldı.

Hatıraları yâd ettikçe ağladı, ağladı da gözyaşları hiç dinmedi.

9-10.

دَرَسْتُ بِتَكَرُّرِ الرِّيحِ الْأَرْبَعِ وَتَظَلُّ سَاجِجَةً عَلَى الدَّمَنِ الَّتِي
نَقَصَ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمُرْبَعِ إِذْ عَاقَبَهَا الشَّرْكُ الْكَثِيفُ فَصَدَّهَا

Dört rüzgârın aşındırdığı harabenin üzerinde öttü durdu,

Ne gelir elden ki sık örgülü bir ağ onu yaylalar üzerinde süzülmekten menetti.

11-12.

وَدَنَى الرَّحِيلِ إِلَى الْفِضَاءِ الْأَوْسَعِ حَتَّى إِذَا قَرَبَ الْمَسِيرِ مِنَ الْحِمَى
عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشَيِّعِ وَغَدَتُ مَفَارِقَهُ لِكُلِّ مَخْلَفِ

Vaktâki aslî vatana yolculuk zamanı geldi ve yolcu sonsuz fezaya ulaştı,

Zaten o kendinden bir parça olmayan cismânîlerden ayrılmış oldu.

13.

مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعِيُونِ الْهَجْعِ هَجَعَتْ وَقَدْ كُثِفَ الْعِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ

Uyudu ve perde kalktı, gözleri, uyurken kapalı olduğu hakikatlere açıldı.

14.

وَالْعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يَرْفَعِ وَغَدَتُ نُعْرُدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقِ

Artık yüce bir dağın zirvesinde şakırmaktadır, çünkü ilimdir şerif eden zelifî.

15.

عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ فَلَأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَطْتُ مِنْ شَامِخِ

Madem öyle onu yüce zirveden bu dağın alçak yamaçlarına indiren neydi?

16.

طُوِيَتْ عَنِ الْفَدِّ اللَّيْبِ الْأَوْزَعِ إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا الْإِلَهُ لِحِكْمَةٍ

Eğer Allah onu bir hikmete binaen indirmişse, bu hikmet kendini en zeki kimse-
den bile gizledi.

17-18.

لِتُكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعْ فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَرْبِ
فِي الْعَالَمِينَ فَخَرَفُهَا لَمْ يَرْفَعِ وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَةٍ

Yok, eğer bilmediklerini öğrenmesi için gerçekleşmesi elzem bir iniş idiye,
Ve iki âlemin sırlarına vâkıf olarak geri dönecek idiye, bu iniş de sadra şifâ vermedi.

19-20.

وَهِيَ النَّبِيَّ قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا
حَتَّى لَقَدْ عَرَبْتَ بِغَيْرِ الْمَطَّلَعِ
فَكَأَنَّهَا بَرَقٌ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى
تُمْ انْطَفَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ

Zaman yolunu çevirdi ve bir daha doğmamak üzere batıp gitti,
Korulukta parlayan bir şimşek gibiydi, söndü. Sanki etrafına bir ışık bile vermedi.⁷

Kasidede geçen gururlu güvercinden maksat nefis-ruhtur. Yüce bir mahalden ıssız bir harabeye yani bedene inmiş ama buraya alışmakta zorlanmıştır. Geldiği yerleri unutamamış, kederlenmiş ve dinmek bilmeyen gözyaşlarıyla ağlamıştır. Zamanla bu harabeye alışmıştır ancak burası ona kemâlâta ulaşmaya mani olan bir avcı ağı gibi görünmüştür. Nihayet bu harabeden uçsuz bucaksız âleme dönüş zamanı gelince yani ruh bedenden ayrılınca perde açılmış, kemâlâtı görmeye başlamıştır. Sanki bedende olduğu süre içerisinde ruh etrafına uykulu gözlerle bakmıştır.

Bundan sonra İbn Sînâ şu soruyu sorar: Bu güvercin ulvî âlemden bu viraneye neden indirilmiştir? Sonraki beyitlerde bu sorunun cevabını tartışmakla beraber buna net bir cevap vermez. Netice itibariyle İbn Sînâ bu kasidede sembolik bir dil kullanarak nefisle ilgili görüşlerini aktarmıştır.⁸ Şu kadar var ki bu kaside onun nefis hakkındaki görüşlerinin bulunduğu temel bir kaynak sayılamaz.⁹

⁷ Cürcânî'nin şerh etmeden bıraktığı ve kasideden olduğunu düşünmediği 21. beyit şöyledir:

أَنْعِمَ بَرْدَ جَوَابٍ مَا أَنَا فَاحِصٌ
عَنْهُ فَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتُ تَشْغِيعٍ

Aradığım şeylere bulduğum cevap ne kadar da sevindirici! Zira ilmin ateşi parıldamaktadır.

⁸ Hayrânî Altıntaş bu kasidede bahsedilen nefsin İbn Sinâ felsefesinde insânî nefse karşılık geldiğini söyler. (Altıntaş, Hayrânî, **İbn Sina Metafizigi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 124; 131, 132, 133) Zira İbn Sinâ'ya göre nefis nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç çeşittir. (İbn Sînâ, **Kitâbu'n-necât**, Nşr: Mâcîc Fahrî, Dâru'l-İfâka, Beyrût, 1982, s. 197.)

⁹ Bu yargı, ilgili kaside üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Fatih Aydın'a aittir. Nitekim mezkûr şahıs kasidenin beyitlerini açıklamada hem kasidenin şerhlerinden hem de İbn Sinâ'nın diğer eserlerinden istifade etmiş, kasideyi İbn Sinâ'nın diğer görüşleriyle bir bütünlük içerisinde ele almıştır. Çünkü filozofun nefis ile ilgili görüşleri çok daha kompleks bir yapıya sahiptir. Bahsi geçen yargı için bkz: Aydın, Fatih, **İbn Sinânın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2006, s. 69.

Şerhin İsmi, Nisbeti, Nüshaları ve Diğer Şerhler Arasındaki Yeri

Kaside ve içeriğine dair bu açıklamadan sonra asıl konumuz olan şerh ve bu şerhin özelliklerine geçmek istiyoruz.

Cürçânî gerek eserinin mukaddimesinde, gerekse hâtimesinde şerhe herhangi bir isim vermemiştir. Ancak nüshalardan birinin sonunda bu eseri Seyyid Şerîf Cürçânî'nin kaleme aldığı ve onu "er-Risâletü'l-Îkudsîyye fî şerhi'l-Kaşîdeti'l-mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ" şeklinde isimlendirdiği yazılmıştır.¹⁰ Dolayısıyla şerhle alakalı başka bir tesmiyeye ulaşılmadığı müddetçe bu şekilde anılması uygun olacaktır. Diğer yandan bazı nüshalarda esere hâşiye dendiğini de görmekteyiz.¹¹ Kasidenin tüm kelimelerinin şerh edilmediğini ve eserin diğer şerhlere nisbetle daha sınırlı ve kısa olduğunu göz önüne alırsak bunu mâkul görmemiz gerektiğini düşünüyoruz.

Şerhin Seyyid Şerîf Cürçânî'ye aidiyetine¹² gelecek olursak İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulduğumuz iki nüshada net bir biçimde bu şerhi Cürçânî'nin kaleme aldığı bilgisi görülmektedir.¹³ Ancak biri kasidenin başında diğeri ise sonunda bulunan bu kayıtlar müstensihler tarafından tutulmuştur. Dolayısıyla müellifin kendisine ait bir mukaddime ya da ketebe kaydı mevcut değildir. Bu yüzden şerhin nisbetini bu yolla kesinleştirmek mümkün değildir. Ancak şerhin Cürçânî'ye aidiyeti ihtimalini güçlendiren başka bir bilgi mevcuttur. İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Arap dilinin inceliklerinden bahseden ve Furûk-ı Hakkî adıyla bilinen eserinde yaptığı bir alıntının ardından:

"كذا في شرح قصيدة ابن سينا للسيد السند"¹⁴

ifadesini kullanmaktadır. Bursevî eserlerinde "es-Seyyid es-Sened" lakabını Cürçânî için kullanır.¹⁵ Nitekim Bursevî'nin yaptığı bu alıntı İstanbul-Süleymâniye Kütüphanesi'nde

¹⁰ Bkz: Süleymâniye Ktp, Esad Efendi, nr: 3677.

¹¹ Bkz: Nuruosmâniye Ktp, nr: 4024, vr: 41 a.

¹² Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir şerhin varlığından bahseden az sayıda kaynak vardır. Bunlardan biri Prof. Dr. Bekir Karlığa danışmanlığında Fatih Aydın tarafından 2006 senesinde tamamlanarak kabul edilen yüksek lisans çalışmasıdır. (Bkz: Aydın, Fatih, **İbn Sinânın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları**, s. 75.) Bir diğeri ise el-Eb Corc Shatat Anawati'nin İbn Sînâ'nın eserlerini topladığı çalışmasıdır. Anawati bu çalışmasında ilgili kaside üzerine yazılmış on bir şerh olduğunu söyler ve bunların içinde Cürçânî'yi de zikreder. Bkz: Anawati, Georges, **Müellefâtü İbn Sînâ**, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1950, s. 154,155.

¹³ Bkz: Süleymâniye Ktp, Esad Efendi Böl, nr: 3677; Pertevpaşa, nr: 621.

¹⁴ Bkz: İsmail Hakkı Bursevî, **Furûk-ı Hakkî**, İstanbul Beyazıt Ktp, 6818, vr: 40 a.

¹⁵ Mesela Furûk adlı eserinde vr. 118 a'da yaptığı 'لأنه ذهل يزول بأدنى تنبيه' şeklinde başlayan alıntı Cürçânî'nin Mişbâh isimli Miftâhu'l-'ulûm şerhinden yapılmıştır. Bu alıntı için bkz: Çelik, Yüksel, **es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin el-Mişbâh fi şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)**, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 1/312-313.

bulduğumuz ve Cürcânî'ye nisbet edilen şerhin tüm nüshalarında aynen mevcuttur.¹⁶ Bu takdirde eğer eserin nisbetinde Bursevî yanılmamışsa kesin olarak bu şerhin Cürcânî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

Burada şunu da ilave etmek istiyoruz ki bazı nüshalarda müellif ismi olarak "es-Seyyid Şerefüddîn" ibaresi kaydedilmiştir.¹⁷ Bunun yanında beş civarında nüshada ise herhangi bir isim kaydedilmemiştir. Tüm bunlar eserin âidiyeti noktasında aklımızda soru işâretleri bırakmış olsa da Bursevî'nin nakli ve iki nüshada sarahaten Cürcânî'nin isminin geçmesi eserin müellifi hususunda kati bilgiler olarak önümüzde durmaktadır.

Bu noktada şerhe ait nüshalardan bahsetmek istiyoruz. Türkiye kütüphanelerinde ve özellikle de İstanbul kütüphanelerinde yaptığımız taramalar neticesinde eserin nüshalarının buldukları yerler ve özellikleri kısaca şöyledir:

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi, nr: 3677: Bu nüsha bizim tahkikte asıl kabul ettiğimiz üç nüshanın en önemlisidir ve tahkikli metinde (ل) rumuzuyla gösterilmiştir. Bir cilt içerisinde beş ve altıncı varaklar arasına yazılmış olan bu nüshada kaside metninin altı kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Bu nüshanın hem başında hem de sonunda şerhin Cürcânî'ye âit er-Risâletü'l-Kudsiyye adlı eser olduğu ifade edilmiştir.

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Pertevpaşa, nr: 621: Tahkikte (ب) rumuzuyla gösterdiğimiz bu nüsha bir cilt içerisinde on ve on birinci varaklar arasına yazılmış olup, girişinde şerhin Cürcânî'ye âit olduğuna işaret edilmiştir.

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Reisülküttab, nr: 1209: Tahkikte esas aldığımız bu üçüncü nüsha (ج) rumuzuyla gösterilmiştir. Bir cilt içerisinde dokuz ve on birinci varaklar arasında bulunan bu nüshada şerhin es-Seyyid Şerefüddin'e âit olduğu söylenmiştir.

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Veliyyüddin Efendi 0082: Bir cilt içerisinde yüz yirmi ve yüz yirmi ikinci varaklar arasında bulunmaktadır.

İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi, nr: 799: Üç yüz altı ve üç yüz dokuzuncu varaklar arasında bulunan bu nüshada şerhin kime ait olduğuna dair herhangi bir ifade yoktur. Bu nüshada diğer nüshaların çoğunda bulunmayan ilaveler bu-

¹⁶ (ضربة لازب) terkininin manasıyla ilgili yapılan bu alıntı için bkz: Bursevî, **Furûk**, Beyazıt Ktp, nr: 6818 40 a; Cürcânî, **Şerhu'l-'Ayniyye**, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr: 3677, vr: 2 a, Pertevpaşa, vr: 1 b.

¹⁷ Bkz: Nûruosmâniye Ktp, nr: 4024, vr: 41 a.

lunmaktadır. Şöyle ki bu nüshada kasidenin son beytinde sorulan soruya şârihin verdiği cevaba yer verilmiştir.

İstanbul Nuruosmâniye, nr: 2692: İki yüz altmışaltı ve iki yüz doksan dokuzuncu varaklar arasında bulunan bu nüshada da son soruya verilen cevaba yer verilmiştir.

İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Lâlâ İsmâil Paşa, nr: 732: Doksan üç ve doksan sekizinci varaklar arasında bulunmaktadır.

İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Hamîdiye, nr: 389: Altmış bir ve altmış ikinci varaklar arasında bulunmaktadır.

İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 3064: Altmışaltı ve yetmişinci varaklar arasındadır.

İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr:112: Yüz otuz üç ve yüz otuz yedinci varaklar arasındadır.

İstanbul Nuruosmâniye, nr: 4027: Kırk bir ve kırk beşinci varaklar arasında bulunan bu nüshada eserin hâşiye olduğu ifade edilmiştir.

Kaside Üzerine Yazılmış Diğer Şerhler

İsmi, nisbeti ve nüshalarından bahsettiğimiz bu eserden başka ilgili kaside üzerine yazılan birçok şerh bulunmaktadır. Cürçânî'nin eseriyle mukayese yapabilmek amacıyla bu noktada diğer şerhler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

İbn Sînâ hakkındaki araştırmalarıyla tanınan Georges Anawatî (ö. 1994) bu kaside üzerine yazılmış on bir şerh olduğunu söylemiştir.¹⁸ Biz burada bu şerhlerden müellif ve eser eşleşmesini net olarak tesbit edebildiklerimizden bahsedeceğiz. Zira müellifi belli olmayan ya da nisbeti yanlış gösterilen birkaç şerh daha bulunmaktadır.

Musannifek Şerhi: "Mevlâ Musannifek" namıyla bilinen Şeyh Ali b. Muhammed Mecdüddin eş-Şahrûdî el-Bistâmî (ö. 875/1370) tarafından kaleme alınan bu şerh diğer şerhlerde görülen hatalara bir tepki olarak kaleme alınmıştır.¹⁹ (قال بعضهم) diyerek eleştirdiği ifadelerden bazıları, üzerinde çalıştığımız Cürçânî şerhine aittir.²⁰ Bunun far-

¹⁸ Bkz: Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, s. 154-155.

¹⁹ Musannifek, Ali b. Muhammed Mecdüddin eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhü'l-Îkâşideti'l-'Ayniyye*, İstanbul Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr: 780, vr: 41 b.

²⁰ Bkz: Musannifek, *Şerhü'l-Îkâşideti'l-'Ayniyye*, vr: 49 b.

kına müstensihler de varmış olmalı ki hâmiş kısmına Cürcânî'nin şerhini aynen yazmışlardır.²¹

Kütâhî Şerhi: Abdülvâcid b. Muhammed el-Kütâhî (ö. 838/1435) tarafından kaleme alınan bu şerhin telif sebebi şârihin kasidenin bazı kısımlarında gördüğü müphem ifadeleri açıklığa kavuşturmak ve ardında kendisini hatırlatacak bir eser bırakma isteğidir.²² Münâvî şerhine nisbetle çok daha veciz olan bu şerhte i'râb üzerinde itina ile durulduğu görülmektedir.

Münâvî Şerhi: Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) tarafından kaleme alınan şerhtir. Gördüğümüz şerhlerin en kapsamlısı olan bu şerh yetmiş dokuz varaklık geniş muhtevasıyla bir şerh olmanın ötesinde bir felsefe kitabı görünümündedir.

Eserin başında İbn Sinâ'nın hayatıyla ilgili bilgi veren müellif nefis ve ruh kavramları üzerinde durmuş daha sonra şerhe geçmiştir. Müellif her bir beytin ardından 'beyân-ı luğavi' başlığı altında kelimelerin manalarına değinmektedir. 'Îrâb' başlığı altında beytin tahlilini yaptıktan sonra uzun uzadıya felsefi yorumlara yer vermektedir.

Şerhten sonra müellif bazı felsefi terimleri açıklamak için fasıllar açmış burada 'insan', 'âlem-i cismânî', 'nevm' ve 'mevt' gibi terimleri açıklamıştır.²³

Kuhistânî Şerhi: Ebu Abdullah Huseyn b. Cemâl b. el-Hüseyn el-Esîrî el-Kuhistânî(ö. ?) tarafından kaleme alınan bu şerh de şârihin kasidede gördüğü karmaşık ifadeleri çözümlmeye yönelik bir çalışmasıdır.²⁴

Eserde Cürcânî'nin Nefse Dair Görüşleri

Cürcânî'nin şerhte dile getirdiği görüşlere geçmeden önce Ta'rifât adlı eserini esas alarak nefse dair açıklamalarına değinmek istiyoruz. Bundan maksadımız onun şerhinde kullandığı tabirleri tanımak ve bu yolla şerhin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

²¹ Bkz: İstanbul Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr: 780, vr: 41 b- 54 b.

²² Kütâhî, Abdülvâcid b. Muhammed, *Şerhu'l-Ğaşideti'l-'Ayniyye*, İstanbul Süleymâniye Ktp, Hâlet Efendi, nr: 799, vr: 301 a.

²³ Münâvî, Abdurraûf, *Şerhu'l-Ğaşideti'l-'Ayniyye*, İstanbul: Süleymâniye Ktp, Esad Efendi, nr: 1234, vr: 61-63.

²⁴ Kûhistânî, Hüseyn b. Cemâl, *Şerhu'l-Ğaşideti'l-'Ayniyye*, İstanbul: Süleymâniye Ktp, Serez, nr: 3824, vr: 61 a- 68 a,

Cürçânî nefsi: "Hayat, duygu ve iradeli hareket gücüne sahip latif, buhârî bir cevher" şeklinde tarif eder. Yine o, muhtemelen "el-hakîm" ifadesiyle İbn-i Sînâ'yı kastederek yaptığı bir alıntıya binaen nefsin "bedeni aydınlatan bir cevher" olduğunu, ölümlerle beraber bu ışığın hem bedeninin zahirinden hem de batınından, uyku anında ise sadece zahirinden kesildiğini ifade eder. Yaptığı bu alıntıda kastedilen manayı benimsemiş olacak ki hemen ardından: "Buna göre sabit oldu ki ölüm ve uyku aynı cinstendir. Çünkü ölüm külli bir inkıta, uyku ise cüzî bir inkıta" demektedir.²⁵

Yukarıda aktardığımız ibareden yola çıkarak Cürçânî, Allah Teâlâ'nın nefis-beden ilişkisini üç şekilde düzenlediğini söyler. Şöyle ki:

Eğer nefsin ışığı bedende hem zâhiren hem de bâtinen var ise bu hal 'yakaza' yani uyanıklık hâlidir.

Eğer nefsin ışığı sadece bedeninin zâhirinden kesilmiş ise bu 'nevm' yani uyku hâlidir.

Eğer nefsin ışığı bedeninin hem zâhirinden hem de bâtınından kesilmişse bu 'mevt' yani ölüm hâlidir.²⁶

Cürçânî Tâ'rifât'ında nefsin çeşitlerine ve derecelerine de yer vermiştir. Buna göre nefsin dereceleri şöyledir:

en-Nefsü'l-emmâre: Bu nefis bedenî hazlara meyleder. Lezzet ve hissî şehvetleri emreder ve kalbi süflî şeylere cezbeder. Dolayısıyla o, şerhlerin toplandığı bir sığınaktır ve mezmûm huyların kaynağıdır.

en-Nefsü'-levvâme: Bu nefis gafletten uzak olduğu oranda kalbin nuruyla aydınlanabilen nefistir. Karanlık bir tabiata sahip olması yönüyle günah işlediği anda kendisini kınamaya başlar ve tevbe eder.

en-Nefsü'l-mutmainne: Bu nefis kötü sıfatlardan arınıp güzel huylarla bezenecek kalbin nuru ile nurlanmış nefistir.²⁷

Cürçânî'ye göre nefsin çeşitleri ise şunlardır:

²⁵ Enver Uysal kitabında bu görüşü direkt olarak Cürçânî'ye nisbet etmiştir. Bkz: Uysal, Enver, **Kindî ve İbni Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 215.

²⁶ Bkz: Cürçânî, Ali b. Muhammed, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1424/2003, s. 334.

²⁷ Cürçânî, **et-Ta'rifât**, s.334.

en-Nefsü'n-nebâtî: Organik doğal cismin beslenme, büyüme ve üreme yönünden ilk yetkinliğidir. Burada yetkinlikten maksat ya "demirin kılıç haline gelmesiyle kılıcın kazandığı yetkinlik" gibi zatla ilgilidir ki buna "ilk yetkinlik" denir. Ya da bu yetkinlik kılıç için "keskinlik", cisim için "hareket" ve insan için "ilim" gibi zata eklenen ârızî sıfatlar kabilindedir ki buna da ikinci yetkinlik denir.

en-Nefsü'l-hayavânî: Cüziyâtı idrak etmesi ve irâdî hareketlerde bulunması yönüyle organik tabîî cismin ilk yetkinliğidir.

en-Nefsü'l-insânî: Bu nefis, külliyyâtı kavraması ve zihinsel ameliyeleri anlaması yönüyle organik, tabîî cismin ilk yetkinliğidir.

en-Nefsü'n-nâtıka: Maddeden soyutlanmış ama fiillerinde maddeye yakın (ya da fiilleri maddeyle bağlantılı olan) cevherdir. Gök cisimlerine ait nefisler de böyledir.

Bu nefis emir altında sükûnet buluyor ve şehvetlerle savaşmak artık ona zor gelmiyorsa en-nefsü'l-mutmainne adını alır. Sükûnete kavuşamıyor, şehvetlerine uygun davranıyor ve bunlarla mücadelesi devam ediyorsa levvâme adını alır. Çünkü bu nefis sahibini, rabbine kulluğunda gösterdiği noksanlık sebebiyle kınamaktadır. Yok eğer bu nefis savaşı terk etmiş ve şehvetlerine ve şeytanın arzularına itaat eder hale gelmişse emmâre adını alır.²⁸

Buradan anlaşılmaktadır ki Cürcânî, başta nefsin çeşitleri olarak aktardığımız bu üç sınıf nefsi aslında nefis-i nâtıkanın çeşitleri olarak kabul etmektedir.

en-Nefsü'l-kudsiyye: Tür için mümkün olan her şeyi hazır bulundurma melekesine sahip olan ya da yakînî bir biçimde buna yakın olan nefistir. Bu sezginin sonu (sezginin ötesinde, sezgi sonrası bir durum)'dur.²⁹

en-Nefsü'r-rahmânî: Â'yanlar üzerine yayılmış umûmî varlık ve mevcudatın suretlerini taşıyan Heyûlâ'dan ibarettir.³⁰

Bu tariflerden yola çıktığımızda kasidenin tamamına konu olan nefsin Cürcânî nazarında, maddeden bağımsız ama fiilleri itibariyle onunla ilişki içerisinde bulunan nefis-i nâtıka olduğunu söyleyebiliriz. Zaten kendisi de şerhinde bunu ifade etmektedir.³¹

²⁸ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 335.

²⁹ Uysal, *Kindî ve İbni Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 215.

³⁰ Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 335.

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1a.

et-Ta'rifât'a dayanarak yaptığımız bu açıklamadan sonra Cürçânî'nin şerhte getirdiği izahlara geçmek istiyoruz.

Şârihe göre İbn Sinâ'nın bu kasidede nefsi kül rengi bir güvercine benzetmesinin sebebi güvercinin uçuş ve yükselişte güçlü ve seri bir kuş olması ve bu renğiyle havada görünmemesidir.

Nefsin geldiği yüce mahal âlem-i rûhânî, indiği yer ise âlem-i hissîdir. Nefsin bedene inişini ise Cürçânî, İbn Sinâ'nın felsefesine uygun olarak "nefsin bedene, tedbir ve tasarrufun bedene taallukuna benzer bir şekilde taalluku" olarak yorumlar.³²

Nefis, gözle görülmeyen bir varlık olmakla birlikte zaruri olarak kendi tahakkukunu bildiği için aslında apaçık ve kendini gizlemeyen bir varlıktır.³³

Cürçânî, nefsin indiği bedeni beğenmemesini onun ulvî bir âlemden gelmiş olmasına ve indiği yerin ise cismânî bir varlık olmasına bağlar. Ancak nefsin beğenmediği bu bedene alışıp ondan ayrılmak istememesinin iki sebebi vardır. Birincisi, nefsin bedende bulunduğu sürenin onun buradaki tekâmülünü tamamlamaya yetecek bir süre olmayışdır. Zira kasidenin sonlarına doğru ifade edildiği gibi ölüm bu tekâmülü inkıtaya uğratmaktadır. İkinci sebep ise nefsin rûhânî âlemdeki hatıralarını unutmuş olmasıdır.³⁴

Bedenin boş ve harâbe bir yere benzetilmesini Cürçânî, nefsânî ve ruhânî kuvvetlere sahip olmamasıyla ilişkilendirmiştir.³⁵ Yani bedenın ıssızlığı ve harabeliği mecâzîdir.

Belki de kasidenin en karmaşık yeri aşağıda gelen altı ve yedinci beyitlerdir.

عَنْ مِيمٍ مَرَكَزِهَا بَدَاتِ الْأَجْرَعِ	(حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَا هُبُوطِهَا
بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ)	عَلَقَتْ بِهَا ثَاءَ النَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ

Şöyle ki İbn Sinâ, nefsin 'âlem-i hissî'ye inişini (هُبُوطِ)kelimesinin 'hâ' sı ile bağlantıya geçmesi, 'ulvî âlem'den ayrılışını ise (مَرَكَزِ) kelimesindeki 'mim'den ayrılış olarak nitelemiş ve bedenle birleşmeyi de (النَّقِيلِ) kelimesindeki 'se' harfiyle birleşmesi olarak sembolize etmiştir.

³² Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr. 1 a.

³³ Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr: 1 a.

³⁴ Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr: 1 a.

³⁵ Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr: 1 a.

Cürcânî bu ifadeleri şöyle yorumlar: 'Hubût' yani iniş süflî bir yer olan 'âlem-i hissî'de son bulur. Bu anlamda 'hubût' kelimesiyle nefsin indiği bu âlem arasında bir mensubiyet söz konusudur. 'Merkez' kelimesi ise 'âlem-i aklî'ye işaret eder. Nefis oradan gelmiştir ve yine oraya dönecektir. Dolayısıyla 'merkez' kelimesinin 'mîm'i (ميم) aynı harfle başlayıp aynı harfle bittiği için nefsin geldiği âlemle aralarında bir benzerlik kurulmuştur.

Bu çözümlemeden sonra Cürcânî burada 'ha' harfinden kastın nefisle bedeninin ilk taalluku, 'mîm' harfinden kastın ise 'âlem-i ruhânî'deki ilk ortaya çıkış olduğunu söyler. Nefsin bedene teallaku ile ilk oluşan unsurlar kalb ve nefis-i hayavânî olduğu için de bu birleşme 'sakîl' kelimesinin 'se'si ile birleşme olarak sembolize edilmiştir. Çünkü Aristo ve İbn Sinâ'ya göre nefis bedeninin hudûsü ile hadistir.³⁶ Dolayısıyla bu birleşme, hem bedeninin hem de nefsin ilk oluşumlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³⁷

Cürcânî'ye göre İbn Sinâ'nın bedeni çürüttüğünü iddia ettiği dört rüzgârdan maksat sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşıklık. Bu dört unsurun bedendeki yıkıcı tesiri sebebiyle viraneye dönen beden, nefis için âdete bir kapandır. Nefsin bu ortamda kemâlâta ulaşması imkânsızdır. Bu yüzden nefis daimi bir sıkıntı içerisinde.³⁸

Ölümlerle beraber nefis âlem-i aklîye intikal eder ve orada önce heyûlânî akıldan bi'l-meleke akla, sonra bi'l-fi'l akla ve sonra da müstefâd akla³⁹ ulaşmak suretiyle makamların en yücesine ulaşır. Zira ilim, mertebesi en aşağıda olan kimseyi şeref sahibi yapar. Nitekim ayette: "*Ey inananlar! Size meclislerde yer açın dendiği zaman yer açın ki Allah da size genişlik versin, kalkın dendiği zaman da hemen kalkın ki Allah sizden iman eden ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin*"⁴⁰ buyurulmaktadır.⁴¹

³⁶ Bkz: İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 222.

³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 b.

³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 b.

³⁹ İbn Sinâ'ya göre nefsin, eşyaların mahiyetlerini maddeden mücerret olarak kabul etmeye hazır heyulânî akıl diye tabir edilen bir gücü vardır. İşte bu gücün fiili gerçekleştirmeye yatkın bir hale gelinceye kadar tekamül etmesine el-'akl bi'l-meleke denir. Nefsin herhangi bir formda ya da dilediği anda akledebileceği veya bilfiil kuşatabileceği bir formda tekamülüne el-'akl bi'l-fi'l denir. el-'Aklü'l-müstefâd ise nefse yerleşmiş ve maddeden mücerret bir mahiyettir. (İbn Sina, *Tis'u Resâil fi'l-İhikme ve't-Tabî'iyât*, 2. Basım, Dârü'l-'Arab, Kahire, t.s, s. 80.)

⁴⁰ el- Mücadele Suresi, 58/11

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 b.

Kasidenin son bölümlerinde İbn Sînâ nefsin neden bu âleme indirildiği sorusunu sorar ve buna net bir cevap vermez. Zaten nefis bir daha doğmamak üzere bırakıp gitmiştir. Cürçânî onun bu düşüncesini reenkarnasyonun butlanına delil kabul eder.⁴²

Bazı nüshalarda, kasidenin son bölümündeki nefsin bedene neden indiği ile alakalı soruya Cürçânî'ye ait olduğu söylenen bir cevap vardır. Buna göre şârih soruya şöyle cevap vermektedir:

Nefsin bedene indirilme sebebi insan nevinin bilgisini tahsil etmektir. Çünkü insan suret ve mana olarak yaratıkların en güzelidir. İnsanın ruhani ve hayavani bir terki-be sahip olması ve insani kemâl ile tekâmüle ulaşması nefsin hoşuna gitmiştir. Dahası insanın ilim, irfan, tefekkür ve itkan gibi ruhani özellikleri, hissi idrakler ve cismani lezzetler gibi hayavani özellikleri ve bu iki özelliği mezcederek gösterdiği faaliyetler mevcuttur. İşte insanın bu faaliyetleri sayesinde dünya ve ahiret mamur olur. Yine insan hem bu dünyada hem de ahirette Cenâb-ı Allâh'ın latif nimetlerinden istifade etmekte ve idrak gücü sayesinde yaratıcısının güç ve kereminin kemâline vâkîf olabilmektedir. İşte nefsin bedene indirilmesindeki büyük sır budur.⁴³

Görüldüğü gibi Cürçânî, şerhinde İbn Sînâ'nın sembollerini deşifre etmeye çalışmış, bunu yaparken felsefi konuların derinliğine inmekten kaçınmıştır. Bununla beraber kasidenin ibaresinde var olan ipuçlarının elverdiği ölçüde şerhe gitmiştir. Özetle söyleyecek olursak Cürçânî, İbn Sînâ felsefesini ana hatlarıyla bilen ve Arapça'ya vâkîf olan herkesin anlayacağı tarzda kısa ve duru bir şerh ortaya koymuştur.

Eserin Lugavî Açıdan Tahlili

Malumdur ki Cürçânî büyük bir Arap dili bilginidir. Onun bu özelliği 'Ayniyye şerhinde de kendisini göstermektedir. Hatta şerhin büyük bir bölümünün lugavî tahlillerden oluştuğunu söyleyebiliriz.

Cürçânî kasidenin tam anlamıyla kavranabilmesini sağlayabilmek adına anlaşılması zor olan kelimelerin mana ve iştikaklarına değinmiştir.

(⁴⁴ "أنفت" أي: استنكفت ، "واصلت" أي: وصلت. "البلقع" الخالي)

⁴² Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr: 2 a; Nitekim İbn Sînâ Kitâbü'n-necât'ta açıkça tenasüh inancını reddetmiştir. (Bkz. Kitâbü'n-necât, s. 227)

⁴³ Bkz: Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye (tahkikli nüsha), dipnot: 102

⁴⁴ Cürçânî, Şerhu'l-'Ayniyye, vr: 1 a.

(مدامع" جمع مدمع. و هو موضع الدمع و الدمع أيضا. "تهمي" أي: تسيل "بماء تفلح" أي: لم تفلح) ifadelerinde görüldüğü gibi...

Şârih az da olsa ayetlerden ve şiiirden şâhit getirmiştir. Mesela (ضربة لازب) terkihini cahiliye şairlerinden Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. 604 ?) bir şiiiriyle açıklamıştır.⁴⁶ Bunun yanında, kelimeler arasındaki ince ayrıntılara da değindiğini görüyoruz. Mesela nefsin inişinin (نزل) ile değil de (هبط) ile ifade edildiğini söylemiş ve çok net olmasa da (هبط) kelimesinin daha ziyade akıllı varlıklar için kullanıldığını îmâ etmiştir.⁴⁷

Yine şârih kasidede geçen bazı ifadelerin Arap dilindeki kullanımlarına değinmiş, böylece manayı daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Mesela: (وتظل ساجعة) ibaresini şerh ederken: "ظل يفعل كذا" إذا فعله نهارا. يقال "سَجَعُ القُمْرِيُّ" إذا صاح و ترنم) ifâdesini kullanarak (ظل) nin gündüz yapılan fiiller için kullanıldığını dikkat çekmiştir.⁴⁸

Tafsilata girmese de şârihin kasidede geçen teşbih ve kinayelere de değindiğini görüyoruz. Nitekim nefsin güvercine benzetilmesinde 'vech-i şebih'in her ikisinin de hızlı olmaları ve güvercinin kül rengi sebebiyle - nefsin görülmemesi gibi- gökte görülmemesi olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Yine 'hubût' kelimesinin "hâ" sı ile âlem-i hissînin kastedilmesinde 'mekniyyün anh'ı nisbet olan bir kinaye olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Çünkü iniş süfli bir âleme gerçekleşmiştir. Ve 'hubût' yani iniş bu âlemde sona ermiştir. Dolayısıyla şârih nefsin 'süfli bir yer' ile birleştğini söylemek yerine bunu 'hubûdun hâ' sı şeklinde ifade etmiştir.

⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 b.

⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 2 a.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 a.

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 b.

⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 a.

⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-'Ayniyye*, vr: 1 a.

Arap Dili'nde kinaye üç şekilde gerçekleşir: 1. Mekniyyün anh yani kinayede kastedilen mana sıfat olur: "Kardeşim kışın bir yerde ikamet ettiğinde külü çok olandır" gibi. Burada misafirin çok oluşu ve cömertliği kastedilmiştir. 2. Mekniyyün anh mevsuf olur: "Ey okul! Adnan'ın kızı (bintü Adnan) sende öyle bir yurt buldu ki bu ona bedevilik dönemlerini hatırlattı" gibi. Burada kastedilen Arap Dili'dir. 3. Mekniyyün anh nisbet olur: "Şeref senin elbisenin içindedir" gibi. Burada şeref o elbiseyi giyen kişiye nisbet edilmek istenmiş ancak bu açıkça söylenmemiştir. (Kinâye ile ilgili olarak bkz: Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâzîha*, Dâru'l-Mâ'rife, 1999, s. 125-126.; Bolelli, Nusrettin, *Belâğat*, 3. Basım, İFAV, İstanbul, 2001, s. 149). Bu izahtan yola çıkarak Cürcânî'nin kastının şu olduğunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ 'Hubûd'un 'hâ' sıyla nefsin birleşmesini kastederken aslında nefsin süfli bir yer olan âlem-i hissîye indiğini kastetmiş ama bu süfliliyi kinaye yoluyla hubud'un 'hâ' sı olarak ifade etmiş, kastını açıkça söylememiştir.

Eserin Tahkikinde Takip edilen Usul

Son olarak yapılan tahkik çalışmasında izlenen metoda kısaca değinerek sonuç bölümüne geçmek istiyoruz.

Çalışmada 'tercihli tahkik' metodu kullanılmıştır. Şöyle ki evvela eserin tespit edebildiğimiz nüshalarından hat ve dil kurallarına uygunluğu itibariyle daha iyi durumda olduğunu düşündüğümüz Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi, 3677 numarada bulunan nüsha bilgisayara aktarılmıştır ve varak numaraları bu nüshaya uygun olarak verilmiştir. Daha sonra aynı kütüphanenin Pertevpaşa 621 ve Reisülküttab 1209 numarada bulunan iki nüshası bu nüsha ile karşılaştırıp bu üç nüshadan hangisinde daha doğru ibare mevcutsa o ibare ana metne yazılmış diğer nüshalardaki ibare nüsha farkı olarak dipnota kaydedilmiştir.

Tahkikli metinde (İ) rumuzuyla karşımıza çıkacak olan nüsha Esad Efendi nüshası, (ـ) rumuzuyla karşımıza çıkacak olan nüsha Pertevpaşa nüshası ve (ج) rumuzuyla gösterilen nüsha Reisülküttab nüshasıdır. Diğer yandan tahkikli metinde göreceğimiz (+) ve (-) işaretleri, bir nüshada olup diğer nüshada olmayan ibareleri göstermektedir. Mesela: (أ-: أنه) ifadesi, diğer nüshada olmasına rağmen (İ) rumuzuyla kısalttığımız nüshada (أنه)ibaresinin olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Çalışmada özellikle eserin Cürcânî'ye âit olup olmadığı konusunda net bilgilere ulaşılmaya çalışılmış, bu anlamda ulaşılan tüm nüshalar dikkatle incelenmiştir. Bunun yanında diğer şerhlere de bakılarak bu şerhe her hangi bir gönderme olup olmadığı araştırılmıştır. Diğer yandan kasidenin diğer şerhleriyle Cürcânî'ye nisbet edilen bu şerh arasında içerik açısından mukayeseler yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre ulaşılan neticeler şu şekildedir:

1. İlgili başlık altında incelendiği üzere şerhin Cürcânî'ye nisbeti hemen hemen kesindir. Ancak Cürcânî gibi meşhur bir âlimin bu şerhine diğer şârihler tarafından yapılan atıflarda 'bazıları şöyle dedi' şeklinde müphem ifadeler kullanılması aklımızda soru işaretleri bırakmıştır. Öte yandan ilgili bölümde ifâde edildiği gibi İsmâil Hakkı Bursevî'nin net bir şekilde bu eseri Cürcânî'ye nisbet etmesi, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda bu eserin Cürcânî'ye ait bir şerh olarak bilindiği ve okunduğu hususunda gözden uzak tutulmaması gereken bir bilgidir.

2. Eserde şârih felsefî konulara diğer şerhlerin aksine çok fazla girmemiş, veciz ve anlaşılır ifadelerle beyitleri şerh etmiştir.

3. Şârihin bütün kelimeleri şerh etmeyip bazı yerleri müphem bırakmış olduğu görülmektedir. Bu anlamda eser hâşiye olarak da nitelendirilebilir.

4. Şerh edilen eser bir kasidedir. Dolayısıyla hemen hemen her kelimesinde bir edebi sanatı barındırmaktadır. Ayrıca kasidede î râb noktasında vuzûha kavuşturulması gereken birçok ifade vardır. Bu anlamda şârihin bazı noktalarda daha çok detaya girmesi gerekirdi diye düşünüyoruz. Nitekim Münâvî ve Kütâhî şerhlerinde bu anlamda çok daha fazla tafsilata rastlanmaktadır.

5. Bahsettiğimiz bu olumsuzluklara rağmen şerhin, felsefî alt yapısı çok fazla olmasa bile Arapça bilen herkesin kasideyi anlayıp İbn Sînâ'nın nefis teorisi ile ilgili fikir edinebilmesini sağlayabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim özellikle Münâvî şerhindeki gibi uzun ve okuyucuyu kasideden koparan izahlara bu eserde rastlanmaktadır.

6. Bu çalışmada yapılan, eserin aslına en uygun bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamak ve bunun yanında Cürçânî'nin nefse dâir görüşlerini de çalışmaya ekleyerek konunun anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Ancak kasidenin içeriği ve kıymeti ile alâkalı son sözü söyleyecek olanlar elbette ki İslâm felsefesi uzmanlarıdır. Dolayısıyla bu çalışma onların esere kolayca ulaşmalarını sağlamak adına yapılmış bir hizmet olarak düşünülmelidir.

Kaynaklar

- ALTINTAŞ, Hayrânî, **İbn Sina Metafizigi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- ANAWATÎ, Georges, **Müellefâtü İbn Sînâ**, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1950.
- AYDIN, Fatih, **İbn Sinânın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, 2006.
- BOLELLÎ, Nusrettin, **Belâğat**, 3. Basım, İFAV, İstanbul, 2001.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Furûk-ı Haqqî**, İstanbul Beyazıt Ktp, 6818.
- CÂRİM, Ali, EMİN, Mustafa, **el-Belâğatu'l-vâziha**, Dâru'l-Mârife, 1999.
- YÜKSEL, Çelik, **es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin el-Mişbah fî Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)**, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009),
- DEMİRÎ, Kemâlettin, **Hayâtü'l-Hayavân el-Kübrâ**, I-II, 2. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424.
- DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ- Felsefesi", **DİA**, C. XX, İstanbul, 1999, s. 322-330.
- GOHLMAN, William E., **The Life Of Ibn Sina A Critical Edition And Annotated Translation**, State Universty of New York Press, New York- Albany, 1974.

- GÜMÜŞ, Sadrettin, " Cürcânî Seyyid Şerif ", **DİA**, C. VIII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1424/2003.
-, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr: 3677,
-, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, Süleymaniye Ktp, Pertev Paşa, nr: 621,
-, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, Nûruosmâniye Ktp, nr: 4024
- İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn, **Vefeyâtü'l-a'yân**, Thk: İhsan Abbas, I-VII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968-1972.
- İBN SÎNÂ, **Kitâbu'n-necât**, Nşr: Mâcîc Fahrî, Dâru'l-İfâka, Beyrût, 1982.
-, **Tis'u Resâil fi'l-hikme ve't-îabî'iyât**, 2. Basım, Dâru'l-'Arab, Kahire, 1989.
- KÂTİP ÇELEBÎ, **Keşfü'z-îünûn**, I-II, Nşr: Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941.
- KEKLİK, Nihat, **Türk İslam Filozofu İbn Sîna (980/1037) Hayatı ve Eserleri**, <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe/article/viewFile/17723/16965>, (20 Ekim 2013).
- KÜHİSTÂNÎ, Hüseyin b. Cemâl, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, İstanbul Süleymaniye Ktp, Serez, nr: 3824.
- KÜTÂHÎ, Abdülvâcid b. Muhammed, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, İstanbul Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi, nr: 799,
- MUSANNİFEK, Ali b. Muhammed Mevdüddin eş-Şahrûdî el-Bistâmî, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, İstanbul Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi, nr: 780.
- MÜNÂVÎ, Abdurraûf, **Şerhu'l-Îaşîdeti'l-'Ayniyye**, İstanbul Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr: 1234.
- UYSAL, Enver, **Kindî ve İbni Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa, 2008.

الرسالة القدسية في شرح القصيدة المنسوبة إلى أبي علي ابن سينا

[١ -] هبّطُ إليك من المحل الأرفع ورفقاء ذات تعزز و تمنع

"هبطت" أي: نزلت. وإنما لم يقل نزلت⁵¹. لأن الخطاب للنفوس الناطقة⁵² المذكورة في القرآن بما اشتق من الهبوط⁵³ بقوله⁵⁴ تعالى: قلنا اهبطوا".⁵⁵ "إليك": يخاطب المشاهد المحسوس المتصف بالحياة والحس والحركة. ويريد بـ"المحل الأرفع" العالم الروحاني. و "الرفقاء" حمامة لونها لون الرماد. والحمامة أسرع وأقوى في الطيران والتصاعد من غيرها. وهذا اللون لا يرى في الهواء. فلهذا شبه النفس الناطقة بها.⁵⁶ "ذات تعزز و تمنع" أي: ذات عزة و قوة.⁵⁷ وظاهر هذا البيت يدل على أن النفس جسم نزلت من جانب الأعلى إلى

⁵¹ لعل الشارح رحمه الله أراد أن يشير بهذا القول إلى الفرق بين الهبوط و النزول لتوضيح المعنى. لأن الهبوط نزل يعقبه إقامة و من ثم قيل: هبطنا مكان كذا. أي نزلنا. و منه قوله تعالى (اهبطوا مصرا) وقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا) ومعناه: انزلوا الأرض للإقامة فيها. ولا يُقال "هبط الأرض" إلا إذا استقر فيها. ويُقال: نزل وإن لم يستقر. (أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، ١٩٩٧/١٤١٨، ص ٢٩٦). و الفرق الثاني بين الكلمتين أن الهبوط هو الانحدار على سبيل القهر كهبوط الحجر ويستعمل في الإنسان على سبيل الاستخفاف بخلاف النزول حيث ذكره الله تعالى في الأشياء التي نهب على شرفها(انظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، كتاب الكلبيات، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩١٨/١٤١٩، ص ٩٦٢، "هبط")

⁵² النفس الناطقة عند الشارح الجرجاني هي: الجواهر المجردة عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها. و الجوهر عنده: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع. و هو منحصر في خمسة: هيولى، و صورة، و جسم، و نفس، و عقل. لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد. فالأول: إما أن لا يتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف أو يتعلق. و الأول العقل و الثاني النفس. (علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد عبد الرحمان المرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٣/١٤٢٤، ص ١٤١ و ٣٣٥)

⁵³ ب: - بما اشتق من الهبوط

⁵⁴ أ، ب: كقوله

⁵⁵ سورة البقرة ٧/٣٨. و الآية هي: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

⁵⁶ ورفقاء غير منصرفة فاعل "هبطت". و هو تشبيهه بليغ كقولهم: زيد أسد. أو استعارة بدليل تعلق الجار و المجرور كقوله "أسد علي". (علي بن محمد مجد الدين الشهرودي البسطامي، شرح القصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: خالت أفندي، تحت الرقم: ٧٨٠، ورقة: ٤٣ ب)

⁵⁷ وإذا كانت النفس مباينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادي و كان وصولها إلى هذا القالب البدني من المحل الأرفع حق لها أن تتعزز وأن تمتنع عن ملامسته وملابسته وممازجته. لأن من كان عزيزا في نفسه شريفا في عالمه فجدير به أن

الأبدان كما⁵⁸ هو⁵⁹ مذهب المَلِيَّين.⁶⁰ لكنها كما كانت مجردة عند الشيخ⁶¹ وجب أن يؤول الهبوط على وفق مذهبه. فنقول: يريد بهبوط النفس تعلقها بالبدن كتعلق⁶² التدبير و التصرف.

[٢-] مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُثْقَلَةٍ كُلِّ عَارِفٍ وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَبَرَّقِعْ

"سفرت" من السفر. وهو كشف الوجه و "التبرقع" ستر الوجه. يعني: إن النفوس محجوبة عن النظر. لكنها معلومة. إذ كل أحد يعلم تحقق⁶³ نفسه بالضرورة. "محجوبة" صفة الوراقاء.

[٣-] وَصَلَتْ عَلَى كُرْهِهِ إِلَيْكَ وَرَبِّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ

إنما وصلت على كره. لأن اللطيف الروحاني يكره مصاحبة الكشف الجسماني. وربما يكره فراق البدن إذا لم تكتسب السعادات⁶⁴ أو لأنها نسيت العالم الروحاني وأنست بالذات الجسماني.

[٤-] أَنْفَتْ وَ مَا أَلْفَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ أَنْسَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ

"أنفت" أي: استنكفت، "واصلت" أي: وصلت. "البلقع" الخالي. لأن البدن من حيث هو البدن خال من القوى النفسانية و الروحانية.

[٥-] وَأَطْنُهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالْحَمَى وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

أي: نسيت عهود جيران الحمى⁶⁵ والمنازل العلوية التي بفراقها لم ترض.

[٦-] حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا عَنْ مِيمٍ مَرَكَزَهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ⁶⁶

يتعزز وأن يمتنع عن ملابسة الأضداد وملازمة عالم الكون و الفساد وما فيه من أخلاط جسمانية متاينة متعارضة و

متحللة فانية. (فتح الله خليف، ابن سينا و مذهبه في النفس، بيروت: دار الأحد البحيري، ١٩٧٤، ص ١٣٩)

ج: لما⁵⁸

ب: - هو⁵⁹

أ: ملتين / والمقصود من المليون هم الذين يؤمنون بدين من الأديان السماوية.⁶⁰

أي: ابن سينا⁶¹

ج: تعلق⁶²

أ: تحقيق⁶³

ب: السعادة⁶⁴

الحمى: الموضوع فيه كلاً يحمى من الناس أن يعرى. والمقصود هنا هو عالم الأرواح الذي نزلت منه النفس إلى البدن.⁶⁵

قال المناوي: "الحمى الذي لا يقربه أحد احتراماً لمالكة" (زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، شرح

قصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: أسعد أفندي، تحت الرقم: ١٢٣٤، ورقة: ٢٨ أ). الباء في

قوله "بالحمى" يحتمل أن يكون للمصاحبة أي: بأصحاب الحمى. ويحتمل أن يكون بمعنى "في". (عبد الواحد بن محمد

الكتاهي، شرح القصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: حالت أفندي، تحت الرقم: ٧٩٩، ورقة: ٣٠٣)

وقيل: يريد بـ"هَاءِ الهبوط" العالم الحسي. لأن الهبوط ينتهي به. ولها نسبة في هذا العالم⁶⁷ بحسب الكناية⁶⁸ لما فيها من السفلى⁶⁹ كما في هذا العالم. ويريد بـ"ميم المركز" العالم العقلي. لأن النفس ترد عنه وترجع إليه. فيكون أولا و آخراً كـ"الميم" في تركيبه.

والأحسن أنه يريد بـ"هَاءِ الهبوط" أول تعلق النفس بالبدن و "ميم المركز" أول الحصول في العالم الروحاني، و بـ"ثاء الثقيل" في البيت الآتي⁷⁰ أول ما يتكون من البدن من متعلقات النفس. وهو القلب والروح الحيواني [أ/١]. لأن النفس عند أرسطو⁷¹ والشيخ⁷² ومن تابعهما حادثة مع حدوث البدن. وأول ما يتكون من متعلقات النفس القلب والروح الحيواني. فالمنعني أنها إذا اتصلت البدن بأول التعلق وابتداءً الحدوث علق⁷³ بها ما يتكون من البدن من متعلقاتها. و"الأجرع" مذكر جرعاء. وهي الرملة المستوية لا تنبت شيئاً. ويريد بـ"ذات الأجرع" المادة البدنية. لأنها من حيث هي هي⁷⁴ مع قواها لا تفيد شيئاً من الكمالات الروحانية.

[٧-] عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ

قد مر معنى ثاء الثقيل [قبيل هذا]. والمراد بـ"الثقيل" البدن و"المعالم" جمع المعلم وهو موضع العلم. وهو العلامة. و"الطُّلُول" جمع الطُّلُل. وهو ما بقي من آثار الدار. و"الخضع" جمع خاضع وهو المتواضع. يقال إذا اتصلت النفس بالبدن: صارت بين المعالم والطلول الوضيعة. ويريد بها أجزاء البدن وقواها الضعيفة بالنسبة إلى العالم الروحاني.

66 قال المناوي: قوله "بذات الأجرع" متعلق بقوله "إذا اتصلت" وقوله "من ميم مركزها" متعلق بمحذوف تقديره: صادرة عن ميم مركزها. (المناوي، شرح القصيدة العينية، ورقة: ٣١ أ)

67 ب: مع هذا العالم

68 الكناية عند علماء البيان هي: أن يعبر عن شيء بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الأغراض كالإبهام على السامع نحو: فلان كثير الرماد. أي: كثير القرى. (الجرجاني، التعريفات، ص ٢٦٧، مادة "الكناية")

69 ب: من العقل، ج: من العقد

70 يعني: عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ

71 أرسطو أو ارسطوطاليس (٣٨٤ ق.م. - ٣٢٢ ق.م.) فيلسوف يوناني قديم. ولد في مدينة ستاغيرا (Stageiros)

في شمال اليونان كان أحد تلاميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. ومات في مدينة خالكيدا (Khalkis) وعمره ٦٢ سنة. كتب في مواضيع متعددة تشمل الطبيعة، ما وراء الطبيعة، والشعر، والخطابة، والمنطق والأخلاق والسياسة وغيرها.

للتفصيل انظر: (ماجد كوكبرق، Felsefe Tarihi (Macit Gökberk)، الطبعة ١٣، إستانبول: Remzi

Kitabevi، ٢٠٠٠، ص ٦٧-٦٨)

72 أي: ابن سينا

73 ب: بهما

74 ب: من حيث هي

[٨-] تَبْكِي وَقَدْ ذَكَرْتَ عَهُودًا بِالْحِمَى بِمَدَامِيعِ تَهْمِي وَ بَمَاءِ تَقْلِعِ

"مدامع" جمع مدمع. وهو موضع الدمع و الدمع أيضا. "تهمي" أي: تسيل⁷⁵ "بماء تقلع" أي: لم تقف. يعني تبكي الوراق بمدامع غير منقطعة إذا ذكرت عهدا مع جيران الحمى.

[٩-] وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدَّمَنِ الَّتِي دَرَسَتْ⁷⁶ بِتَكَرُّرِ الرِّيَّاحِ الْأَرْبَعِ

يقال: "ظل يفعل كذا" إذا فعله نهارا. يقال "سَحَّعَ القُمْرِيُّ" إذا صاح و ترنم. "الدَّمَنِ" جمع دَمْنَةٌ. وهو ما سَوَّدَ⁷⁷ من آثار الدار. ويريد بها أجزاء البدن. و"الرياح الأربع" الصَّبَا⁷⁸ والدَّبُور⁷⁹ والشَّمَال⁸⁰ والجنوب.⁸¹ ويريد ههنا الكيفيات الأربع. الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

[١٠-] إِذْ عَاقَهَا الشَّرْكُ الكَثِيفُ فَصَدَّهَا نَقَصَ عَنِ الْأَوْجِ⁸³ الفسِيحِ المُرْبِعِ

"العوق" المنع و"الشرك" جمع شَرَكَةٍ. وهو شبكة الصائد. والأقرب أنه اسم الجنس. ولهذا ما أنث "الكثيف". "الصد" الصرف. و"الفسيح" الواسع. "المربع" المنزل في الربيع. أي: سبب بُكَاءِ النفس العلائق الجسمانية والنقائض الهيولانية عاقها عن تحصيل الكمالات. فصرفها ذلك النقصان عن الصعود إلى العالم الروحاني.

[١١-] حَتَّى إِذَا قَرَّبَ المَسِيرُ مِنَ الحِمَى وَدَنَى الرِّحِيلِ إِلَى الفِضَاءِ الْأَوْسَعِ

"المسير" هنا السير و"الحمى" الدنيا و"الفضاء الأوسع" العالم الروحاني.⁸⁴

[١٢-] وَعَدَّتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخْلِيفٍ عَنَّا حَلِيفِ الثَّرْبِ غَيْرِ مُشِيعِ

75 ب: بسيل

76 درست أي: بليت و ذهب أترها.

77 سَوَّدَ يَسْوُدُ سَوَادًا: صار لونه كلون الفحم. فهو أسود.

78 قال الجوهرى: الصَّبَا رِيحٌ، وَ مَهْبُتُهَا المَسْتَوِي أَنْ تَهَبَ مِنْ مَوْضِعٍ مَطْلَعِ الشَّمْسِ إِذَا اسْتَوَى اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ. (إسماعيل بن

حماد الجوهرى، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ١-٦، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠، "صبأ")

79 الدبور: الريح التي تقابل الصبا. (الجوهرى، الصحاح، ٢/٦٥٤، "دبر")

80 قال ابن منظور: الشَّمَالُ الرِّيحُ الَّتِي تَهَبُ مِنْ نَاحِيَةِ القُطْبِ. (ابن منظور، لسان العرب، التحقيق: عبد الله علي الكبير

و الآخرون، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ٤/٢٣٣٠، "شمل")

81 الجنوب: رِيحٌ تَخَالِفُ الشَّمَالَ تَأْتِي عَنْ يَمِينِ القِبْلَةِ. (ابن منظور، لسان العرب، "جنب")

82 أ: إذا عاقها

83 أ، ب: الروح

84 هذا البيت يشير إلى وقت قُرْبٍ فِيهِ المَوْتُ مِنَ النَّفْسِ.

يقال "خلف" إذا ترك خلفه. والحليف: المخالف المعاهد. "التُّرْب" جمع تراب. أي: صارت مفارقة للبدن و أجزائه و قواه التي هي مَعَاهِدٌ⁸⁵ التراب ليست مشايعة لها.⁸⁶

[١٣-] هَجَعَتْ وَ قَدْ كُشِفَ الْعِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعَيْونِ الْهَجْعُ

الهَجْعُ جمع هاجع وهو النائم ليلاً. أي: لما فارقت العالم الجسماني واتصلت بالعالم الروحاني أدركت من الحقائق ما لا يدرك بالعيون البدنية النائمة كما حصل قبل المفارقة لأمير المؤمنين علي رضي الله عنه حيث قال: لو كشف العطاء ما ازددت يقيناً.⁸⁷

[١٤-] وَ غَدَّتْ تُعْرَدُّ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ وَالْعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يَرْفَعِ

"التغريد" ترجيع النعمة. "الذروة" أعلى الجبل. "الشاهق" الجبل العالي. ويريد ههنا العالم الروحاني. يعني إذا تحلت بتحلية العلم و ترفت من العقل الهولائي إلى العقل بالملكة ومنه إلى العقل بالفعل والعقل المستفاد وصلت إلى أعلى المقامات وترنمت. إذ العلم يجعل الوضيع شريفاً لقوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾⁸⁸

[١٥-] فَلَأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَطَتْ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ

"أهبطت" أنزلت، "الشامخ" العالي، "الحضيض" أسفل الجبل، "الأوضع" الأدنى.

هذا البيت مع ما بعده إلى آخر القصيدة مشتمل على سؤال يرد على اتصال النفس بالبدن. ونبين توجيهه من آخر القصيدة. و الله أعلم.

[١٦-] إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ [١/ب] طَوَيْتَ عَنِ الْفَدِّ اللَّيْبِ الْأَوْزِعِ

⁸⁵ لعله جمع المعهود.

⁸⁶ ليست مشايعة لها: أي للنفس. / ب: ليست غير مشايعة لها / و هذا البيت يشير إلى حالة تحقق فيها الموت للنفس.

⁸⁷ اليقين: الوقوف على الحقائق بالكشف. (عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المنار، ١٤١٣/١، ١٩٩٢، ص ٢٧٤) قال علي القاري رحمه الله تعالى: حديث "لو كشف العطاء ما ازددت يقيناً" قول عامر بن عبد الله عبد قيس (من كبار التابعين، توفي في عهد معاوية رضي الله عنه) على ما ذكره القشيري في رسالته. والمشهور أنه من كلام علي كرم الله وجهه. (نور الدين بن علي بن محمد المعروف بملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد بن لطف الصباغ، الطبعة الثانية، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٦/١٩٨٦، ص ٢٨٦، رقم: ٣٨١)

⁸⁸ سورة المجادلة ١١/٥٨. و الآية هي: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا فَانشُرُوا يَفْعَلِ اللَّهُ الْوَدَّ مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

"طويت" من الطي.⁸⁹ وهو جواب الشرط الذي في قوله "إن كان أهبطها الإله". "الفذ" الفرد.⁹⁰
 "اللييب" العاقل. "الأوزع" زكي الذهن.

[١٧-] فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَرْبٍ
 لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعْ
 "اللازب" اللازم. قوله "ضربة لازب" يستعمل على نحو مثل في لزوم الشيء من غير تكلف.⁹¹ وهو أفصح من اللازم. قال النابغة:⁹²

و لا تحسبن الخير لا شر بعده⁹³ و لا تحسبن⁹⁴ الشر ضربة لازب⁹⁵
 "سامعة" جاز أن يكون بمعنى قابلة. إذ السماع قد يكون بمعنى القبول كقول المصلي "سمع الله لمن حمده" أي: قبل.

[١٨-] وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ
 فِي الْعَالَمِينَ فَحَرْقُهَا لَمْ يُرْقِعْ

89 الطي: الكتم. و المعنى في البيت: كتم الإله السر و لم يظهره.

90 ب: - الفرد

91 أ: مكلف

92 هو النابغة الذبياني (ت. ١٨ قبل الهجرة/ ٦٠٤ م) من الشعراء الجاهليين، و كان له من الشعر مادة لا تنقطع فشبهوه بالماء النابغ و لهذا لقب بالنابغة. (أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، الطبعة السابعة، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٣/٥١٤٢٣/٢٠٠٢م، ص ٣٧)

93 ج: - و لا تحسبن الخير لا شر بعده

94 ج: و لا تحسبون

95 ب: - و لا تحسبن الخير لا شر بعده . / هذه قطعة من قصيدة جاءت في ديوان نابغة يمدح فيها عمرو بن الحارث الأصغر المعروف بالأعرج بن الحارث الأكبر ابن أبي شمر. و البيت بأوله و آخره:

يصونون أجسادا قديما نعيمها بخالصة الأردن خضر المناكب

ولا يحسبون الخير لا شر بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب

حبوت بها غسان إذا كنت لاحقا بقومي و إذا أعيت علي مذاهي

الردن: مدخل اليد و مخرجه من الثوب، و الخالص الشديد البياض، لازب: لازم شديد. (ديوان النابغ الزبياني-نقلا عن ديوان الشعراء الخمسة-، مصر: مطبعة الهلال، ١٩١١، ص ١٦) ولهذا البيت أنظر أيضا: عمرو بن بحر الجاحظ، البيان و التبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨/٥١٤١٨/١٩٩٨م، ١/١٩٩. و قيل: اللازب لازم. و الباء بدل من الميم كما قيل في مكة "بكة" (إسماعيل حقي بروسوي، روح البيان، ١-١٠، إستانبول: عثمان بك مطبعة سي، ١٩٢٨، ٤٥١/٧)

قوله "في العالمين" أي: عالم الحس وعالم العقل. قوله "فخرقها لم يرقع" كأنه مثل يضرب في عدم حصول ما ينبغي أن يحصل. أي: إن كان هبوطها لتصير مدركة للمحسوسات وعاملة بكل خفية في العالمين فما حصل له ذلك. "فخرقها لم يرقع" جواب الشرط. وهو قوله "إن كان ضربة لازب".

[١٩-] وَهِيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا حَتَّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِغَيْرِ المَطَّلَعِ

"المطلع" مصدر ميمي بمعنى الطلوع. يعني أن الزمان قطع طريق النفس حتى لقد غربت بدون المطلع ثانيا. لأن مرور الزمان و تتابع الحدَثَانِ⁹⁶ مؤثر⁹⁷ في إفناء البدن بتحليل الرطوبات الأصلية والحرارة الغريزية. قوله "بغير المطلع" إشارة إلى بطلان التناسخ.⁹⁸ والله أعلم.⁹⁹

[٢٠-] فَكَأَنَّهَا بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى نَمَّ انطَفَى فَكَأَنَّه لَمْ يَلْمَعِ

اتصال النفس بالبدن كالبرق الخاطف الذي لا يرحى دوامه. لأن مدة اتصال النفس بالبدن وإن كانت مديدة لكنها بالنسبة إلى زمان العالم من الأزل إلى الأبد أو من بداية العالم إلى نهايته قليل جدا.

وتوجيه السؤال الذي اشتمل عليه هذه الآيات هو أن يقال: لأي شيء أهبطت النفس إلى البدن؟ فإما أن أهبطت لحكمة غير تحصيل الكمالات أو لتحصيل.¹⁰⁰ فإن كان الأول فيجب أن يبين تلك الحكمة الخفية على ذوي الألباب. وإن كان الثاني فلم قطعت التعلق عن البدن بدون الكمال. لأن أكثر النفوس تنقطع بدون الكمال ولا تتعلق ببدن آخر لتحصيل الكمال لما علم من بطلان التناسخ. وفي بعض النسخ وجد بعد هذه الآيات بيت آخر. هكذا:¹⁰¹

[٢١-] أَنعمَ برد جواب ما أنا فاحصٌ عنه فناز العلم ذاتُ تشعشع¹⁰²

96 أي: الليل و النهار

97 أ: - متأثر

98 قال الجرجاني: التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تحلل زمان بين التعلقين للتعشق

الذاتي بين الروح و الجسد. (التعريفات، ص ١٣٢).

99 ب: - الله أعلم

100 ب: - أو لتحصيل

101 بهذه الكلمة انتهت نسخة ب.

102 يقال: تشعشع النار: ظهرت شعاعها و ارتفعت (المناوي، شرح القصيدة العينية، ورقة: ٥٣ أ).

و في النسختين زيادة بعد هذا البيت و هي:

و أجاب الشارح فقال: هذا السؤال له جواب ظاهر لا يستدق على الأريب الأصرع

"الأريب" العاقل، و "الأصرع" كثير البيان في العلوم الحقيقية.

بهبوطها كمل الدنيا و الآخرة لحصول نوع ذي كمال مبدع

[الخاتمة]

هذه من فوائد سلطان المحققين والمدققين مولانا سيد السادات والعلماء السيد شريف الدين الجرجاني¹⁰³ سقى الله تعالى سراه وجعل الجنة مثواه. سماها بالرسالة القدسية في شرح القصيدة المنسوبة إلى أبي علي ابن سينا رحمه الله تعالى [أ/2].

يعني أهبطت لتحصيل نوع الإنسان الذي هو أحسن المخلوقات صورة ومعنى. وأعجبها خلقة وصنعا لتألفه من روحاني وحيواني وتكمله بكمال إنساني. وله خواص الروحانيات من العلوم والعرفان والتفكير والإتقان والحيوانيات من الإدراكات الحسية واللذات الجسمية والمركب منهما كقابلية الصناعات وفاعلية المصنوعات والتدبير والآراء، به صارت الدنيا معمورة وكذا الآخرة. ومنه تزينت العاجلة والآجلة وهو المنتفع في العالمين بلطائف صنع الله تعالى ونعمه، و العارف بإدراكها لكمال قدرته وكرمه. وهذا سر عظيم. و الله أعلم. (إستانبول، مكتبة سليمانية، قسم: خالت أفندي، تحت الرقم: ٧٩٩، ورقة: ٣٠٧ ب; قسم: لالي إسماعيل، تحت الرقم: ٧٣٢، ورقة: ٩٨ ب; إستانبول، مكتبة نور عثمانية، تحت الرقم: ٢٦٩٢، ورقة: ٢٦٩ أ)

103 ج: شرف الدين.

5

في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم. ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **في اختتام من الغفر**
 اغوذ بكلماته التي لا تسقط كلها من تحت خلقه يا عظيم السلطان يا قديم الاحين يا دائم النعم
 يا باسط الرزق يا واسع العطاء يا دافع البلاء يا سامع الدعاء يا حاضر اليك يا غائب عن
 ما يوجد وعندك ما يدعى يا خفي اللطف يا لطيف الصنع يا جليلا لا تعجز يا كريما لا يتجمل انك تقص
 حاجتي برحمتك يا ارحم الراحمين. وصل على خير خلقه محمد وآله اجمعين. سلام وول من رب ارحم
 سلام عليكم طينتم طادخلوه حالدين سلام عليكم يا صبرتم
 فنعمة عبق الدار. سلام حتى مطلع الفجر

رسالة تيسر للشيخ الشريف

الحمد مدح حمده والصلوة على خير خلقه محمد خير خلقه **في شرح قصيدة ابن علي بن سينا**
 ابن علي بن سينا في هذه البيضة التي من الخلق الافرغ. ورقاء دارت لغزوم ومع
 يبيضة اي نزلت وانما لم يعزل نزلت لان الخطاب للنفوس الناطقة المذكورة في القرآن
 ما استيقض من الهبوط كقولهم اقلنا اهبطوا منها جميعا اليك يا ارحم الراحمين المصنف
 بالحيوة والحس والركوة ويريد بالخلق الافرغ العالم الروحاني والورقاء حامية لونها لون الراد واليه
 اسرع وافرغ الطير والقصاع من غير ما. وفيه الاون لا يرى في الهواء فلهذا استسهل النفس ان تهب
 ذات تغزوم ومع اوقات عزة وقوة وظاهر هذا البيت يدل على ان النفس جسم نزلت من الجان
 الا على الابدان كما هو من هب الملتين لكنها كما كانت مجردة عن الشيخ وجب ان يكون الهبوط
 على وفي مذهبه فيقول يريد بهبوط النفس تعلقها بالبدن لتعلق البنية والتصرف في حيزه عن مظهره
 وهي التي سوفت ولم تفرغ من هب من السوء به كشف الوجه والشرق من الوجه بعد ان النفس
 تجوز عن النظر لكنها معلومة لكل احد يعلم تحقيق نفسه بالضرورة فجوته صفة الورقاء وصلت على كره اليك بما
 كرهت فرائك وهي ذات شحج انما وصلت على كره لان اللطيف الروحاني يكره مصاحبة الكشف
 الجسماني وربما كره فراق البدن اذ لم تكتب السعادة اولانها نيت العالم الروحاني فستنت
 بالذات الجسمانية انفت وما انت فلما وصلت الفت مجاورة الخراب البليغ انفت
 واصلت اروصلت البليغ الخالي لان البدن حيث هو البدن خال من القور النفسية والروحية
 واظنه نيت عموما بالجمعي ومنازلا بغير افعالهم لتنعن ان نيت عموما جيران في المنازل العلوية
 التي بغير افعالهم من حردا وصلت بها وهبوطها. عن ميم مركز طيات الارجع وفضل يريد بها الهبوط
 العالم الخت لان الهبوط ينهي به ولها نسبة في هذا العالم كجس الخاتيلما فيها من السفل كما في هذا العالم
 ويريد بيم الا العالم العقلي لان النفس تدعنه ونزوح اليه فكونه اولاد واخر الكاليم في تركيبه والابن
 انه يريد كرها الهبوط اول تعلق النفس بالبدن وبهم المركز اول حصول في العالم الارواح وشد الغفل
 في البيت الالهي اول ما يكون من البدن من متعلقا النفس وهو القلب والروح الحيوانية لا النفس عند
 والشيخ ومن تابها حادته مع حدود البدن واول ما يكون من متعلقا النفس العقل والروح الحيوانية

الورقة الأولى من نسخة مكتبة سليمانية في إستانبول قسم أسعد أفندي رقم: 3677

مصادر التحقيق

- ابن منظور، لسان العرب، التحقيق: عبد الله علي الكبير و الآخرون، ١-٦ القاهرة: دار المعارف، بدون التاريخ، ٢٣٣٠/٤،
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفوي، كتاب الكلبيات، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩١٨/١٤١٩،
- بروسوي، إسماعيل حقي، روح البيان، ١-١٠، إستانبول: عثمان بك مطبعة سي، ١٩٢٨،
- البسطامي، علي بن محمد مجد الدين الشهرودي، شرح القصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: خالت أفندي، تحت الرقم: ٧٨٠،
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان و التبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨/ ١٤١٨،
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد عبد الرحمان المرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٣/١٤٢٤،
- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ١-٦، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠،
- ديوان النابغ الزبياني-نقلا عن ديوان الشعراء الخمسة-، مصر: مطبعة الهلال، ١٩١١،
- الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، الطبعة السابعة، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٢/ ١٤٢٣،
- العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم و الثقافة، ١٩٩٧/١٤١٨،
- فتح الله خليف، ابن سينا و مذهبه في النفس، بيروت: دار الأحد البحيري، ١٩٧٤،
- الكتاهي، عبد الواحد بن محمد، شرح القصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: خالت أفندي، تحت الرقم: ٧٩٩،
- الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢/ ١٤١٣،
- كوكبرق، ماجد، (Macit Gökberk)، Felsefe Tarihi، الطبعة ١٣، إستانبول: Remzi Kitabevi، ٢٠٠٠،
- ملا علي القاري، نور الدين بن علي بن محمد المعروف، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد بن لطف الصباغ، الطبعة الثانية، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦،
- المنائي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين، شرح قصيدة العينية، إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم: أسعد أفندي، تحت الرقم: ١٢٣٤