

PAPER DETAILS

TITLE: Ibn Sînâ'nin el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Semsüddîn es-Semerkindî'nin
Serhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye Isimli Eseri (Tahkik ve Çeviri)

AUTHORS: Ömer Ergül

PAGES: 475-528

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3766907>

**İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* İsimli Eseri
(Tahkik ve Çeviri)**

Ömer ERGÜL

Dr. Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı

Dr. Res. Asst., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam

Kütahya, Turkey

omer.ergul@dpu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4563-5742

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Mart / May 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran/ June 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 22 **Sayfa /Page:** 475-528.

Atıf / Cite as: Ergül, Ömer. "İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* İsimli Eseri (Tahkik ve Çeviri) [Nazîre to Ibn Sînâ's *al-Qaṣīdah al-'Aynīyah*; Shams al-Dīn al-Samarqandī's *Sharḥ al-Qaṣīdah al-Rūḥānīyah* (Taḥqīq and Translation)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 22 (June 2024): 475-528.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1445875>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Nazîre to Ibn Sînâ's *al-Qaşîdah al-'Aynîyah*: Shams al-Dîn al-Samarqandî's
Sharḥ al-Qaşîdah al-Rûḥānîyah
(Taḥqîq and Translation)**

Abstract

Muhammad b. Ashraf al-Samarqandî (d. 722/1322) is an important Islamic scholar who lived in the late thirteenth and first quarter of the fourteenth centuries. He is known for his works in mathematics, astronomy, logic and theology. Samarqandî placed special emphasis on the topic of the soul which is one of the important common issues of theology, philosophy and mysticism. In his work titled *Ilm al-Āfâq wa'l-Anfus*, he comprehensively addressed the human's physical and spiritual structure. Samarqandî also focused on this topic in his theological works and he demonstrated this aspect by writing a commentary on Ibn Sînâ's (d. 428/1037) soul ode, *al-Qaşîdah al-'Aynîyah*. This commentary is also valuable as it forms part of the series of commentaries on Ibn Sînâ's soul ode. His most special work on this subject is the poem *al-Qaşîdah al-Rûḥānîyah* which he wrote as a response to Ibn Sînâ's aforementioned ode, along with the commentary he wrote on this text. This work was previously published by Alî Muḥaddis based on a single manuscript. In this edition of the work, it is stated that only the poetic text belongs to Samarqandî. It is noted in the mentioned publication that the author of the commentary written on the work is unknown. However in this study, it is proven with evidence that both the poetic text and the commentary belong to Samarkandi. Additionally, some errors in the previous publication have been corrected with this edition, which was made using reliable manuscripts.

In this concise work, Samarqandî presents a synopsis of his views on the theory of the soul. In this context, the treatise addresses the following topics: the nature of the soul, its relationship with the body, its faculties, the competencies it grants to the body, its own processes of perfection, its role as a mirror to the manifestations of God Almighty, and its capacity to be a source of extraordinary events such as miracles and acts of divine grace. In both *al-Qaşîdah al-'Aynîyah* and *al-Qaşîdah al-Rûḥānîyah* the soul is symbolised by a bird that descends from the higher realms to the body. Expressions such as "coming" and "descending" which are characteristic of physical entities, appear to be contradictory to Ibn Sînâ's theory which posits the soul as an abstract entity. Aware of this,

Samarqandī in his commentary on Ibn Sînâ's work, highlighted the necessity of interpreting these expressions in a manner consistent with Ibn Sînâ's theory. From the perspective of Samarqandī who regards the soul as a subtle substance residing in the body, such expressions pose no problem. Conversely, Ibn Sînâ highlights the challenge of providing a satisfactory explanation for the souls that lose contact with the body before completing their perfection. However, he does not provide a solution to this significant issue. In contrast, Samarqandī structured his treatise around this issue. He focuses largely on how the soul could attain perfection while being closely connected with the body. Samarqandī offers an explanation of the process of the soul's perfection, which is based on three pillars: asceticism, worship, and moral development. This represents the point at which Samarqandī integrated Sufi discourse into his theory, under the influence of Ibn Sînâ. The primary figure shaping Samarqandī's theory of the soul is also Ibn Sînâ. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) criticism of Ibn Sînâ and Naṣīr al-Dīn al-Tūsī's (d. 672/1274) defense of Ibn Sînâ led Samarqandī to adopt a position between these two figures. By considering the views of these three scholars, Samarqandī sought a balanced approach between philosophy and theology. He incorporated certain elements into his theory to benefit from the explanatory power of Ibn Sînâ's abstract theory of the soul. Fundamentally however he maintained the sensitivities of the general theological line, which holds that no abstract entity can exist apart from God. This study consists of three sections. In the first section, an overview of Samarqandī's theory of the soul is presented and the relevance of the content of *Sharḥ al-Qaṣīdah al-Rūḥānīyah* within this context is examined. Subsequently the similarities and connections between this text and *al-Qaṣīdah al-'Aynīyah* are examined. The next stage of the study addresses the naming of the text and commentary their attribution to Samarqandī, the manuscripts and the methodology employed in the critical analysis of the work. The second part of the study is devoted to the critical edition of *Sharḥ al-Qaṣīdah al-Rūḥānīyah*. The third part includes the Turkish translation of the work.

Keywords: Kalām, Soul, Nafs, Samarqandī, Ibn Sînâ

**İbn Sînâ'nın el-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri
(Tahkik ve Çeviri)**

Öz

Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (öl. 722/1322) on üçüncü yüzyıl sonlarında ve on dördüncü yüzyıl ilk çeyreğinde yaşamış önemli bir İslâm âlimidir. Matematik, astronomi, mantık ve kelâm alanında yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Semerkindî kelâm, felsefe ve tasavvufun önemli ortak meselelerinden olan nefis konusuna özel önem vermiştir. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli eserinde insanın bedensel ve ruhsal yapısını bütünlüklü bir şekilde ele almıştır. Kelâm eserlerinde de bu konu üzerinde duran Semerkindî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ruh kasidesi olan *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'ye yazdığı şerhle bu yönünü göstermiştir. Bu şerh, İbn Sînâ'nın ruh kasidesi üzerine yapılan şerh halkasının bir parçası olması bakımından da değerlidir. Onun bu meseledeki en özel çalışması İbn Sînâ'nın zikri geçen kasîdesine nazîre olarak kaleme aldığı *el-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* ve yine bu metin üzerine yazdığı şerhidir. Daha önce Ali Muhaddis tarafından tek bir nüshası esas alınarak neşredilmiş olan eserin yalnız manzum metninin Semerkindî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Zikredilen neşirde eser üzerine yazılmış olan şerhin sahibinin ise bilinmediği belirtilmiştir. Bu çalışmada hem manzum metnin hem de şerhin Semerkindî'ye aidiyeti delilleriyle ispat edilmektedir. Ayrıca güvenilir nüshalar üzerinden yapılan bu yayınla önceki neşirdeki bazı hatalar da giderilmiştir. Semerkindî bu muhtasar eserde nefis teorisine dair görüşlerinin bir hulâsasını sunmuştur. Soyut nefis teorisine karşılık Semerkindî, latif bir cisim olarak nefis anlayışını benimsemiştir. Bu kapsamda risâlede nefsin mahiyetine, bedenle ilişkisine, yetilerine, bedene kazandırdığı yetkinliklere, kendi yetkinleşme süreçlerine, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine ayna oluşuna, mucize ve kerâmet gibi olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine yer verilmiştir. Hem *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* hem de *el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye*'de nefis, yüksek âlemlerden bedene gelen bir kuşla sembolize edilir. Nefsin soyut bir varlık olduğunu düşünen İbn Sînâ için gelme, inme gibi cisimsel varlıklara has ifadeler, soyut nefis teorisiyle çelişik durmaktadır. Bunun farkında olan Semerkindî, bu eser üzerine yazdığı şerhte o ifadeleri İbn Sînâ'nın teorisine uygun bir şekilde yorumlamanın gerekliliğine işaret etmiştir. Nefsi bedende yerleşik latif bir cisim kabul eden Semerkindî açısından değerlendirildiğinde bu tür ifadelerin hiçbir

sakıncası bulunmaz. Diğer taraftan İbn Sînâ yetkinleşmeyi tamamlamadan bedenle irtibatı kopan nefislere dair tatmin edici bir açıklama yapmanın zorluğuna işaret etmiş ama böylesi önemli bir sorunu yanıtsız bırakmıştır. Semerkandî ise adeta bu sorunu esas alarak risâlesini şekillendirmiştir. O, büyük oranda nefsin bedenle iç içeyken nasıl yetkinleşebileceği üzerinde durmuştur. Semerkandî zühd, ibadet ve ahlaklanma şeklinde üç ayağı olan nefsin yetkinleşme sürecine dair bir açıklama sunar. Bu açıklama, Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın da etkisiyle tasavvufî söylemi teorisine entegre ettiği alanı oluşturur. İbn Sînâ aynı zamanda Semerkandî'nin nefs teorisini şekillendiren başat isimdir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) İbn Sînâ eleştirileri ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) İbn Sînâ savunusu Semerkandî'nin bu isimler arasında bir yol benimsemesini sağlamıştır. Bu üç ismin görüşlerini dikkate alarak felsefe ve kelâm arasında insaflı bir yol tutturmaya çalışan Semerkandî, İbn Sînâ'cı soyut nefs teorisinin açıklama gücünden yararlanmak maksadıyla bazı öğeleri teorisine katmıştır. Temelde ise onun Allah'tan başka soyut varlık olamayacağını düşünen genel kelâmî çizginin hassasiyetlerini muhafaza ettiği görülmektedir. Bu çalışma üç bölümden oluşur. Birinci bölümde öncelikle genel hatlarıyla Semerkandî'nin nefs teorisine temas edilecek ve *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye*'nin içeriğinin ilgili bağlamdaki yeri incelenecektir. Daha sonra metnin *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* ile benzerlik ve bağlantılarına odaklanılacaktır. Bir sonraki aşamada metin ve şerhin isimlendirilmelerine, Semerkandî'ye aidiyetlerine, nüshalarına ve eserin tahkikinde izlenen yöntemeye yer verilecektir. Çalışmamızın ikinci bölümü ise *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'nin tahkikli metnine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise eserin Türkçe tercümesi yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ruh, Nefs, Semerkandî, İbn Sînâ

Giriş

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (öl. 722/1322) nefis teorisi, İbn Sînâ (öl. 428/1037) sonrası dönemde, mücerred nefis teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı bir zamanda şekillenmiştir. Semerkandî, nefsin bir "cism-i latîf" olduğunu iddia eden klasik kelâmî görüşü benimsemiştir. O İbn Sînâ'cı mücerred nefis teorisinin

imkanlarından da yararlanarak açıklamasını zenginleştirmiştir. Semerkandî'nin felsefî nefis teorisinden alıntılarla kendi sistemine entegre ettiği hususlar şunlardır: Ruhsal ve bedensel yetkinlikler öğretisi, nazârî-amelî akıl ayrımı, iç duyular nazariyesi, keramet ve mûcize gibi durumların nefsin tabiatındaki potansiyel güçle açıklanması, olağanüstü hadiselerin çeşitli tabii fenomenlere benzetilerek izah edilmesi.¹

Semerkindî'nin nefis teorisine dair görüşlerini şekillendiren başat isim İbn Sînâ olmuştur. Mücerred nefsin mahiyetine ilişkin tartışmalar, husûl ve temessül kavramları merkezli bilgi anlayışı gibi meselelerde karşısına aldığı İbn Sînâ, peygamberliğin, velayetin, mûcize ve kerametın rasyonel bir dille izah edilmesi noktasında onun üzerinde ciddi etki bırakmıştır. Semerkandî, İbn Sînâ'nın eleştirel okumasını Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) üzerinden yapmıştır. İbn Sînâ'ya yönelttiği birçok itirazda Râzî'nin eleştirilerini olduğu gibi tekrar etmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmında Râzî'nin tenkitlerini haksız ya da kusurlu bulan Semerkandî'nin, Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1274) üzerinden Râzî'nin itirazlarını süzgeçten geçirdiğini söyleyebiliriz.²

1. Semerkandî'nin Nefs Teorisi Bağlamında Eserin Önemi ve Muhteva Analizi

Semerkindî'ye göre nefis, insanın *ben* diye işaret ettiği zatını temsil eden,³ bedenden ayrı latîf bir cisimdir. Bu latîf cisim, bedene yayılmış bir şekilde bulunur. Semerkandî bu durumu *sereyânî hulûl* olarak ifade eder. Semerkandî'ye göre nefsin bedende yer tutuşu, tıpkı ateşin közde, susam yağının susamda ve gül suyunun gülde bulunuşu gibi iç içe geçme şeklindedir. Semerkandî'nin nefsi latîf bir cisim olarak kabul etmesi, Allah'tan başka soyut varlık kabul etmeyen kelâmcıların genel tavrını yansıtmaktadır. Nefsi nûrânî veya rûhânî bir varlık olarak niteleyen Semerkandî, onu meleklerle aynı öze sahip bir varlık kabul eder. Bu görüş,

¹ Ömer Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 154.

² Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi*, 154.

³ Nefsin "ben" diye işaret edilen şey olması hakkında bazı itirazlar için bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm*, Thk. Muhammed Ay-Mustafa Borsbuğa, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 361-366.

Semerkindî'nin tüm âlemin ya kesîf ya da latîf cisimlerden meydana geldiği iddiasıyla da uyumludur.⁴

Semerkindî, nefsin bedene yerleşmiş olsa da ikisi arasındaki ilişkinin yönetici ve yönetilen ilişkisi olduğunu savunur. Beden, nefs sayesinde yetkinliklerini kazanırken, nefs de beden aracılığıyla yetkinleşir. Bedenin selameti, düzeni ve güvenliği gibi yetkinlikleri, yöneticisi olan nefsin idaresi ile sağlanır. Nefs ise bedeni kullanarak idrâk, tefekkür ve tedbir gibi yetkinliklerini açığa çıkarır. Bu yetkinleşme açıklaması, Semerkindî'nin İbn Sînâ'dan etkilenimle sistemine kattığı unsurlardan biridir.⁵

İbn Sînâ gibi bazı düşünürler, nefslerin mahiyetçe bir olduğunu ve bireyselleşmek için bedene ihtiyaç duyduğunu savunarak bedeni nefsin varlık şartı olarak kabul etmiş ve nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini öne sürmüşlerdir.⁶ Semerkindî ise harici varlığı olan her şeyin mahiyeti gereği bir taayyüne sahip olduğunu savunarak bireyselliği nefsin mahiyetine bağlamıştır. Bu durum, Semerkindî'nin nefislerin mahiyetçe farklı olduğuna inandığını göstermektedir. Dolayısıyla Semerkindî'ye

⁴ Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 203, 280, 282, 290, 436; a.mlf., "el-Maârif fî şerhi's-Sahâif", "*Kitâbü'l-Maârif fî şerhi's-Sahâif*, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, Tahkik ve Dirâse" Başlıklı Tez Çalışması İçinde, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik (Amman: Câmiatü'l-Ülûmî'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 184, 226, 240-244, 316, 320; Şemsüddîn es-Semerkindî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs [Alem ve İnsan]*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 77-78, 119, 327, 379-383; Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", "*Şemsüddîn es-Semerkindî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili*" İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Selami Yanmaz (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), 56-58; a.mlf., "el-Mu'tekadât", "*Şemsüddîn es-Semerkindî ve El-Mu'tekadât Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili*" Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Fatih Köksal (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023), 127.

⁵ Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 379.

⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 100-103.

göre nefsin var olmak ve tabi belirlenim kazanmak için bedene ihtiyacı yoktur.⁷ Nefsin varlığa gelişi hakkında net açıklamalar yapmamış olan Semerkandî'nin bazı ifadelerinden hareketle, nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olduğunu savunan kelâmcıların genel kanaatine meyilli olduğunu söyleyebiliriz.⁸

Nefsin soyut bir varlık olduğu fikrini savunanlar, bu tezi genel olarak nefsin soyut ve aklî olan basit suretlere mahal olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu ilişki, "İdrâk edilen şeyin suretinin idrâk edende husûlü" şeklinde tanımlanan idrâk anlayışına dayanmaktadır. İdrâk ve bilginin bedîhî kavramlar olduğunu savunan Semerkandî, onları tanımlamaya girişmek yerine, Râzî'nin İbn Sînâ'cı idrâk anlayışına yönelttiği eleştiriler ve Tûsî'nin İbn Sînâ'cı idrâk teorisini yorumlayışından da etkilenecek idrâkle ilgili yeni bir söylem geliştirmiştir. Semerkandî'ye göre idrâk *husûl* değil *vusûl*dür. Yani idrâk eden öznenin, manaya ulaşma ya da erişmesinden ibarettir. Daha açık ifadeyle, nefsin akıl gücü (basîre) bir manaya iliştiğinde nefis de ona ulaşmış ve idrâk etmiş olmaktadır. Soyut nefis taraftarlarının nefsin mücerred bir cevher oluşunu gerekçelendirmek için kullandıkları *husûl*, *temessûl* ya da *intibâ* gibi bilgi tanımına dayalı bütün argümanlar, Semerkandî tarafından idrâkin *vusûl* olduğu gerekçe gösterilerek reddedilmeye çalışılmıştır.⁹

Soyut nefis taraftarları, cisimsel niteliklerden ayrı düşünilemeyen tikel suretlerin mücerred nefste bulunamayacağını savunmuşlardır. Bu görüşe karşı çıkan Semerkandî ise nefsin *latîf bir cisim* olduğunu ve idrâkin *manaya ulaşmaktan ibaret* olduğunu savunmuştur. Semerkandî'ye göre nefis hem tümelin hem de tikelin doğrudan bilgisine sahiptir. Tikel olanın

⁷ Semerkandî, *es-Sahâif*, 282-284; a.mlf., "el-Maârif", 241-242.

⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, 284, 399, 404; a.mlf., "el-Maârif", 242, 244; Daha ayrıntılı bilgi için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 225-230.

⁹ Semerkandî, *es-Sahâif*, 83, 165-167, 169-172; a.mlf., "el-Maârif", 108-109, 111, 175-179; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, thk. Ali Ucebî (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021), 2/127-128; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 112.

bilgisine sahip olan nefsin, tümel olanın bilgisine ulaşmak için soyutlama yapmaya ihtiyacı yoktur. Nefs özü gereği tikel olanı da idrak edebilir.¹⁰

Semerkindî, nefsi beden memleketinin hükümdarı olarak tasvir eder ve bedendeki farklı organları ve güçleri bu hükümdarın emri altındaki çeşitli görevliler veya görevlerin yerine getirildiği mekanlar olarak betimler. Örneğin, beş dış duyu nefsin gözlem noktalarıdır ve nefis, onlardan gelen bilgilerle mahiyetleri, nitelikleri ve nicelikleriyle algılanan şeyleri izler. İç duyular ise nefsin hizmetçileri veya muhafızlarıdır. Onların mekânı olan beyin nefsin gözetleme kulesidir. Semerkindî'ye göre tüm duyular nefsin yardımcılarıdır. Algı sahası dış dünya yani tikel nesneler olan her bir dış duyu kendine özgü algılama faaliyetini gerçekleştirir. Dışsal algı güçleri algıladıkları suretleri sinir ağları vasıtasıyla beyne iletirler. Beyinde bu algıları alan, idrak eden ve bunlar üzerinde işlemler yapan nefsin diğer yardımcı idrak güçleri olan iç idrak güçleri yer alır.¹¹

Semerkindî, İbn Sînâ'cı duyusal ve aklî güçler ayrımı ile iç duyular teorisini büyük ölçüde kabul etmiştir. Semerkindî, ortak duyu ve hayal gibi duyuların varlığını ispatlayan argümanlara bazı eleştiriler yöneltse de iç duyuların beyindeki yerleri, sayıları ve işlevleri gibi konularda İbn Sînâ'nın görüşlerine sadık kalmıştır. Semerkindî, her fiil için farklı bir güç tahsis etmeyi gerekli kılan *birden bir çıkar* ilkesine defalarca karşı çıkmış ve iç duyularla ilgili eleştirilerini satır aralarında -örneğin, ortak duyu ve hayale atfedilen görevleri tek bir duyuyla da yerine getirilebileceğini savunarak- bu ilkeye olan mesafesini korumuştur. Semerkindî'ye göre iç duyular, İbn Sînâ'nın aksine, soyut tümel bilgiyi elde etmek için gerekli güçler değildir. Zira Semerkindî'ye göre nefis hem tikelin hem de tümelin

¹⁰ Semerkindî, *es-Sahâif*, 167-168; a.mlf., "el-Maârif", 176-177, 184, 187; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 59; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 112, 116.

¹¹ Semerkindî, *es-Sahâif*, 174, 176, 179-180, 184; a.mlf., "el-Maârif", 180-186; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 327-329, 353-369; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 58; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 113-114; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/129-137.

bilgisine sahiptir. Ona göre bu duyular tıpkı dış duyular gibi tikele dair bilgiyi elde etmede nefsin yardımcıları konumundadır.¹²

Semerkindî, İbn Sînâ'yı takip ederek idrâk güçlerini duyusal ve aklî idrâk diye ikiye, aklî idrâk gücünü ise teorik ve pratik akıl şeklinde ikiye ayırmıştır. Her iki isim için de teorik ve pratik akıl ayrımı, tek bir gücün farklı itibarları olup çokluk barındırmaz. Nefs, aklî idrâk gücünün teorik tarafı ile kendini yetkinleştirirken, pratik tarafı ile bedenın tedbirini gerçekleştirir. Hem nefsin hem de bedenın yetkinleşmeleri aklî idrâk gücüyle sağlanmaktadır. Semerkindî, İbn Sînâ'da olduğu gibi pratik aklın *bi'l-kuvve*, *bi'l-meleke*, *bi'l-fiil* ve *müstefâd* akıl olmak üzere dört mertebesinden söz eder. Bu mertebelerin açıklamalarında da İbn Sînâ ile aynı kanaate sahip olsa da Semerkindî iki önemli noktada ondan ayrılır. Birincisi: İbn Sînâ, müstefâd akıl mertebesinde nefsin nazarî bilgilerin kendisinden hiç kaybolmayacağı bir sürekliliğe ulaştığını ifade etmiştir. Ona göre bu mertebeye müstefâd akıl denmesinin sebebi, nefsin nazarî bilgileri faal akıldan alıyor olmasıdır. Semerkindî ise bilgi teorisinde faal akla yer vermediği için bu mertebede akla müstefâd denmesini nefsin fikir ve sezgi güçlerinden yararlanmasıyla açıklamıştır. İkincisi: Bu aklî mertebeler arasındaki geçişin bir illete dayandırılması, iki isim arasında farklılık taşır. İbn Sînâ için nefsin heyûlânî akıldan *bi'l-meleke* akla, *bi'l-meleke* akıldan *bi'l-fiil* akla çıkması gibi durumların tamamı faal aklın tesiriyle gerçekleşir. Semerkindî bu değişimler için açıktan ne faal akıl ne de başka bir illetten söz eder. Ancak genel düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bir kelâmcı olarak Semerkindî'nin bunları Allah'a nisbet ettiği söylenebilir. Zira o her şeyin varlığını da varlıklarının devamlılıklarını da Allah'a nisbet etmektedir.¹³

Semerkindî'ye göre nazarî gücün en yüce ve en faziletli yetkinliği marifetullah, amelî gücün en değerli yetkinliği ise Allah'a itaattir. İnsanları bu iki güç açısından yetkinliklerine göre tasnif eden Semerkindî, yetkinliğe sadece peygamberlerin ve Allah'ın veli kullarının sahip

¹² Semerkindî, *es-Sahâif*, 184-185; a.mlf., "el-Maârif", 185-186; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 327-329, 353, 361-369; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/129-137.

¹³ Semerkindî, *es-Sahâif*, 185-187; a.mlf., "el-Maârif", 186-187; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 115-116; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 27/138-144.

olduğunu belirtir. Bu iki gruptan peygamberler kendi zatlarında insanları yetkinleştirebilme vasfına sahipken, velayet sahibi insanlar ancak tabi oldukları Allah elçileri sayesinde bu vasma sahip olabilirler. Semerkandî, en başta Hz. Muhammed'in ve sonra da diğer peygamberlerin en önemli özelliklerinin insanları yetkinleştirebilme nitelikleri olduğunu söyler. Ona göre bir peygamberin nübüvvet iddiasını doğrulayan en önemli kanıtların başında da bu yetkinleştiricilik vasfı gelir. Semerkandî, cahiliye devrinde birçok ahlaki rezalet içerisinde olan insanları risâletten sonra evliyalar derecesine yükselttiğini belirttiği Hz. Muhammed'in nübüvvetini de bu yetkinleştirme özelliği ile delillendirir. Filozofların nübüvveti ispat yöntemi olan bu yöntemin bazı müteahhir kelâmcılar gibi Semerkandî tarafından da tercih edilmiş olması dikkate değer bir durumdur.¹⁴

Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla bilinmesi anlamına gelen marifetullahı düşüncesinin merkezine koyan Semerkandî, nazarî yetkinliğin zirvesine ulaşmanın üç ayrı yolu olduğunu savunmuştur. Ona göre marifetullahı [1] peygamber sözüne uymak, [2] ilahi hikmetlerle dolu varlığı tanımak suretiyle yaratılmışların Allah'a muhtaç oluşunu idrak etmek ve [3] kişinin riyâzet yoluyla iç dünyasını arındırması, nefsin bedensel hazlardan ve değersiz arzulardan kurtarmasıyla ulaşılabilir. İkinci yol için Semerkandî, “Âfâk ve enfüsün ilmi” adıyla yeni bir ilim inşa etmiş ve ilgili eserde varlığın tamamını ilahi hikmetlerin tecelligâhı olmaları cihetinden incelemiştir.¹⁵ Onun marifetullahı ulaştırdığını söylediği üçüncü yol ise tasavvuf ilminin yöntemidir. Semerkandî, akla dayanması ve te'vile yer bırakmayacak kesinlikte olması bakımından ikinci yolu diğer iki yoldan daha sağlam kabul etmiştir. Bu üç yolu cemedebilen kimselerin kendi zamanlarının en

¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâif*, 417, 494-495; a.mlf., “el-Maârif”, 310, 313, 343; a.mlf., *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 25, 30; a.mlf., “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 52, 93.

¹⁵ Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 74.

değerli kişileri olduğunu söylemesi, onun bu üç yöntemi birleştirmeyi önemseydiğini gösterir.¹⁶

Semerkindî, bu üçüncü yola da ayrıntılı olarak değinmiştir ve bu konuda İbn Sina'nın *el-İşârât* eserinin *ariflerin makamları* ve *olağanüstü hadiselerin sırları* bölümlerinden faydalanmıştır. İbn Sina'nın ariflerin makamları bölümünde sûfilerin seyr-i sülûk yöntemlerini onların istilahlarını kullanarak anlatması gibi Semerkindî de başta *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs* ve tahkikini yaptığımız bu eseri başta olmak üzere çeşitli eserlerinde benzer bir üslûpla anlatımlar yapmıştır. Bir kelâmcı olarak Semerkindî'nin diğer iki yola ek olarak tasavvufun yöntemini de hakikate ulaştıran bir yol olarak görmesi, İbn Sina sonrası yöntem arayışları kapsamında önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Semerkindî, insanın bedeniyle veya bedensel güçleriyle gerçekleştirmesi imkânsız olan mûcize ve keramet gibi olağanüstü durumları, rûhânî bir varlık olan nefs-i nâtıkanın fiili olarak kabul etmiştir. Semerkindî'ye göre nefsin riyâzetle arınarak sükûna kavuşması ve ilâhî parıltıların yansıdığı bir ayna gibi olması durumunda Hakk'ın zatıyla süsleneceğini belirtmiştir. Bu durumda nefsten meydana gelen mûcize ve keramet gibi durumların halk âleminde tesire sahip Hakk'ın eserleri olacağını söylemiştir. Ona göre bunlar seyr-i sülûkun sonunda meydana gelen bu yolun meyveleridir. Semerkindî'nin nefsin tikel durumları duyu vasıtası olmadan da bildiğine dair zikredilen görüşü, çok uzak mesafelerdeki şeylerin görülme ve duyulması gibi olağanüstü hadiselerde açığa çıkar. Semerkindî, nefsin cevherine nisbet ettiği bu olağanüstü hadiselerin, tabiat kanunları çerçevesinde makul bir zeminde açıklanmasının mümkün olduğunu düşünür. Semerkindî, hem bu olağandışı hadiseleri nefisle irtibatlandırması hem de onları makul bir surette açıklamaya çalışması noktasında İbn Sina'dan etkilenmiştir.¹⁷

¹⁶ Semerkindî, "el-Maârif", 86, 313, 343-344; a.mlf., *el-Mutekad*, 30; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 47, 67, 73-75, 383-387, 393-399; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/388, 391-393, 397-398, 413-414, 421-424.

¹⁷ Semerkindî, *es-Sahâif*, 417-418, 436-437; a.mlf., "el-Maârif", 311, 316-317; Semerkindî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 92, 98-99; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 154; a.mlf., *el-Mutekad*, 25, 29-31; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 401; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/425-427, 430-431.

İnsanın hem bilen hem de irâde sahibi bir varlık olması nefsinden kaynaklanır. Semerkandî'ye göre idrâk gibi irâde de rûhânî fiillerden kabul edilir. İnsanın ihtiyârî fiillerinin temelinde beş temel unsur bulunur: Irâde, kudret, bilincin aslı (aslu'ş-şuûr), fiilin gerçekleşmesinin aracısı ya da nesnesi konumundaki eşyanın tesir etme ve tesire kabiliyet özellikleridir. Semerkandî'ye göre fiil kudrete, kudret iradeye, irade bilince, bilinç ise daha temelde bir tasavvura dayanır. Kudret ve irade fiilden önce bulunur. Kesinleşmiş bir irade ve gerekli kudret olduğunda fiilin gerçekleşmesi zorunludur. Fiilin kuldan kaynaklanması bu unsurlara dayanır. Diğer taraftan hem kuldaki yetiler hem de fiilin aracı aletleri veya nesneleri ve bunların özellikleri Allah'ın kudret ve iradesiyle var olup devam eder. Bu nedenle fiiller aynı zamanda Allah'a da nispet edilebilir. Kulun fiillerinde kendi kudret ve iradesi doğrudan sebep, Allah'ın kudret ve iradesi ise sebebin sebebi konumundadır.¹⁸

Soyut nefis taraftarları, nefsin ölümsüzlüğünü basit bir varlık oluşuyla açıklamışlardır. Semerkandî de onlar gibi nefsin ölümsüzlüğünü mahiyetiyle ilişkilendirmiş fakat nefsin çözülme ve bozulmaya maruz kalmaması ile soyut, basit bir varlık olması arasındaki bağlantıyı reddetmiştir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğü, beden gibi unsurlar âlemine ait bir varlık değil, melekût âlemine ait bir varlık olmasıyla açıklanır. Semerkandî, melekler gibi nûrânî ve latif bir varlık kabul ettiği nefsin çözülme ve bozulmaya maruz kalmadığını ifade etmiştir.¹⁹ Ölümle bedenden ayrılan nefsin varlığını devam ettirdiğini savunan filozoflardan kelâmcılara kadar bütün Müslüman düşünürler gibi Semerkandî de bunun tenasüh yoluyla gerçekleşmesi ihtimalini kesin olarak reddetmiştir.²⁰

¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, 385, 390-395; a.mlf., "el-Maârif", 292-293, 296-298; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 84-87; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 149-150; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 77, 108, 117, 325, 353.

¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâif*, 282, 285; a.mlf., "el-Maârif", 241-243; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 313, 320-321.

²⁰ Semerkandî, *es-Sahâif*, 286-289; a.mlf., "el-Maârif", 242-244; a.mlf., *İlmü'l-âfâk*, 128-129; a.mlf., *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/379-380.

Semerkindî, âhiret hayatını rûhânî bir hayata indirgemeyi kabul etmeyerek cismanî dirilişi savunmuştur. Ona göre her ikisi de cisimsel varlık olan beden ve ruhtan oluşan insanın âhiret yaşamı da dünya yaşamında olduğu gibi cismanî yani maddî bir hüviyete sahip olacaktır. Semerkindî'ye göre bedenlerin yeniden dirilişi, tamamen yok edildikten sonra yani tam bir yokluktan iade edilme yoluyla olacaktır. Bu yaklaşım, çözülen cüzlerin bir araya getirilmesi veya yokluğa karışmamış olan zata varlık verilmesi gibi alternatif diriliş teorilerini reddetmesi anlamına gelir.²¹

Semerkindî, yeniden dirilişin Kur'ân ve hadislerde yer alan açık emirler gereğince inanılması gereken bir gerçek olduğunu belirtmiştir. Bu nasların sembolik ifadeler olduğunu, insanların idrâk seviyelerine hitaben bedensel bir dirilişten söz edildiğini savunan görüşlere karşı çıkan Semerkindî, bu konudaki nasların delâletlerinin kesinlik ifade ettiğini belirtmiştir. Bu nasları sembolik olarak yorumlamanın peygamberlerin sözlerini yalanlamaya varacağına düşünmektedir.²²

Semerkindî, nefsin bedensel vasıtalarla ihtiyaç duymadan da acı ve hazzı duyumsayabileceğini savunmuştur. Buna rağmen ona göre ahiretteki ceza ve mükafat bedenle birlikte nefse yönelik olacaktır. Bu bağlamda Semerkindî, cennet ve cehennem hallerinin sadece nefsin içsel tecrübesine indirgenmesini, yaşamsal gerçekliğin ortadan kalkmasına sebep olacağı gerekçesiyle eleştirmiştir. Sem'ıyyât konularında söz hakkının peygamberlere ait olduğunu savunan Semerkindî, haz ve elemi tanımları ve bunların belli durumlarla sınırlandırılmasına karşı çıkarak filozofların ahiret yaşamının akliliği görüşünü eleştirmiştir.²³

Sonuç olarak, Semerkindî bir kelâmcı olarak filozofların maddî-mücerred kavram çiftiyle açıklamaya çalıştığı tüm durumları kesîf-latîf

²¹ Semerkindî, *es-Sahâif*, 91-92, 274, 437-443; a.mlf., "el-Maârif", 118, 238, 317-319; a.mlf., "el-Envârü'l-ilâhiyye", 45, 99-101; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 102, 159-160; a.mlf., *el-Mutekad*, 33.

²² Semerkindî, *es-Sahâif*, 442; a.mlf., "el-Maârif", 319.

²³ Semerkindî, *es-Sahâif*, 203-204, 444-449; a.mlf., "el-Maârif", 193, 319-322; Semerkindî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 102-104; a.mlf., "el-Mu'tekadât", 161-163; a.mlf., *el-Mutekad*, 34-35.

kavram çiftiyle açıklamaya çalışmıştır. Mücerred nefis teorisinin çeşitli unsurlarını cism-i latîf olan nefis teorisine entegre ederek açıklama gücü yüksek bir model oluşturmaya denemiştir.²⁴

Semerkindî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* isimli bu eserinde, nefis teorisine ilgili yukarıda zikredilen görüşlerini çok veciz bir şekilde ifade etmeyi başarmıştır. Bu bağlamda nefis-i nâtıkayı bir papağana benzeten Semerkindî, öncelikle onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu ifade etmiştir. Bedenden ayrı olan nefis, bedenine ait olduğu süflî âleme değil köken itibarıyla rûhânî âleme ait bir varlıktır. En önemli özellikleri olan düşünme gücü ile nefis, bedene iliştiğinde onda canlılığın ve çeşitli algıların meydana gelmesine kaynaklık etmektedir (1. beyit). Nefs ile beden ilişkisi, ateş ile korun ilişkisi gibidir. Ateşin kora yerleşmesi gibi nefis de bedene yerleşmiş onunla iç içe geçmiştir. Bu ise nefsin soyut bir varlık değil latîf bir cisim olduğu anlamına gelir. Nefs insanın ben ya da biz dediğinde kastettiği zâtından ibarettir (2. ve 3. beyit). Nefs ile beden ilişkisi yöneten yani idareci ve idare edilen şeyler gibidir. Nefs bedenine tabîî halleri, çeşitli görevleri, hayvânî ve insânî durumlarıyla ilgili her türlü hususla ilgilidir (4. beyit). Nefsin bedensel durumlarla ilgili bu meşguliyetlerinin etkisi ise son derece olumsuzdur. Çünkü nefis bu meşguliyetleri sebebiyle rûhânî varlığının gereği olan özel güçlerinden, süflî âlemde tasarruf özelliğinden ve doğasına has yetkin idrâklerden uzaklaşır. Nefsin bedenle bu sıkı bağı sebebiyle yetkinliklerini inkişaf ettirmesi zorlaşır (5. beyit). Nefsin doğal gücüne kavuşması zühd, ibadet ve Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmakla gerçekleşen bir sürecin sonunda mümkün olabilir. Nefs bu üç yolla arınma, Hakk'a yönelme ve ziyadesiyle O'na yakınlığa kavuşur. Bu sayede Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine mazhar olur. Bu tecelliler kulda mucize ve kerâmet gibi durumlarla ortaya çıkar (6. ve 7. beyit). Hakk'ın tecellilerinin mekânı haline gelen nefis güneşin karşısında son derece parlatılmış bir halde duran aynaya benzetilmiştir (8. beyit). Ehl-i tasavvuf arasında görülen hulûl ve ittihâd gibi iddialar, bu tecelliler esansında yaşanan yanılsamalardan ibarettir (9. beyit). Yetkin

²⁴ Ergül, *Şemseddin Semerkindî'de Nefs Teorisi*, 155; Semerkindî'nin nefis teorisine ilgili ayrıntılı açıklamalar için zikri geçen bu çalışmamıza bakılabilir.

nefs, ulaştığı son noktada her şeyde Allah'ın zâtına ya da sıfatlarına delâlet eden alâmetler görmeye başlar. Varlık âlemi onun gözünde Cenâb-ı Hakk'ı tanıtan bir aynaya dönüşür (10. ve 11. beyit). Duyularla algılanması mümkün olmayacak kadar uzak mesafelerdeki şeyleri idrâk eden nefsin bu tecrübesi hayal ya da vehimsel bir durum değildir. Aynı şekilde bu bilgide olduğu gibi şeylerin suretlerinin algılanmasından ibaret değildir. Nefs bu durumda görmede ya da işitmede olduğu gibi şeylerin aynlarını algılamaktadır (12. beyit). Arifin Allah'ın kelâmını işitmesi Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden sesler ve harfler yaratması ile O'nu görmesi de Allah'ın ona tecelli etmesiyle gerçekleşir. Her arifin mazhar olamadığı bu ayrıcalıklar Allah'ın inayet ve dilemesine bağlıdır (13. beyit). Böylesine yetkin bir nefis, az zamanda uzun mesafeleri katedebilir, sert cisimleri delip geçebilir ve bunları gerçekleştirirken beden de ona eşlik edebilir. Varlık aleminde şâhid olunan bazı tabîî olgular, miracın cismâniliği gibi olağanüstü hadiselerin imkanını gösterir (14-18. beyitler).²⁵

Semerkindî'nin nefis teorisine dair görüşlerinin bir hulasasını ihtiva eden bu eser, kendisine nazîre olarak kaleme alındığı *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* ile de bazı bakımlardan benzerlikler bazı bakımlardan da farklılıklar taşımaktadır. İbn Sînâ manzum metninde nefsi kül rengi bir güvercinle sembolize etmiştir. Semerkindî ise nefsi yeşil renkli papağana benzetmiştir. Her iki metin de nefsin, ruhlar âleminden bedene inişine işaret edilerek başlar. Her iki metinde de nefsin varlığı, duyu algılarını aşan kişinin benlik bilinci ile elde edilen bir olgu olarak sunulmuştur. İbn Sînâ'nın kasîdesinde nefs-i nâtıkanın bedenle ilk baştaki irtibatı gibi ölümle ondan ayrılması da hoşlandığı bir durum değildir. Çünkü nefis bedenle irtibatında kısıtlı zaman diliminde rûhânî yetkinlikleri elde edemediği gibi zamanla alıştığı cismânî lezzetlerden ayrılacak olmasının da kendisine acı verdiği belirtilmektedir. *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'de bu bedende mahsur kalan nefsin cismânî bağları sebebiyle yetkinliklerini elde edemediği ve tekâmülünü tamamlayamadan tekrar asıl yurduna döndüğü belirtilir. Semerkindî'nin kasîdesinde ise daha ziyade nefsin yetkinleşmesi üzerinde durulmaktadır. Zühd, ibadet ve Allah'ın ahlakı ile

²⁵ Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/003), 269a-274a.

ahlaklanmakla nefsin kendi yetkinliklerine nasıl kavuşabileceği anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in yaşadığı miraç tecrübesi ile de bu nefsânî yetkinleşmenin insan için son sınırına işaret edilerek metin nihayete ermektedir.²⁶

Semerkindî'nin bu metinde nefsin yetkinleşmesi ve olağanüstü hadiseler bağlamında zikrettiği tüm unsurlar İbn Sînâ tarafından *el-İşârât* adlı eserinin "ariflerin makamları" ve "olağanüstü hadiselerin sırları" başlıklı son iki namatında tartışılmıştır. İbn Sînâ bu bölümlerde nefsin nazârî yetkinliği elde etme yöntemi olarak seyr-i sülûk sürecinin ya da müşâhede yolunu ele almış, bu süreçte karşılaşılabilecek muhtelif durumları ve yolun sonucunda zuhur eden gayr-i tabîî addedilen bazı olguların makul sebeplerini incelemiştir.²⁷ İbn Sînâ'nın sûfîlerin seyr-i sülûk yöntemlerine dair enfes anlatısı,²⁸ Semerkandî tarafından da büyük oranda benimsenmiştir.²⁹

Daha önce de belirttiğimiz üzere *el-Kasîdetü'r-Rûḥâniyye* esasında İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Aynîyye* adlı manzum ruh kasidesine bir cevap ya da ona bir naziredir. Bununla ilgili notları, bazı yazma nüshaların girişlerinde görmek mümkündür. Bunlardan biri Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah koleksiyonu 02061/034 numaralı nüshanın 152. varlığında bulunur. Buradaki metnin başında "*ve hiye cevâbun an kasîdeti Ebî Ali İbn Sînâ*" yazılıdır.

el-Kasîdetü'r-Rûḥâniyye'nin önemine dair zikredilecek hususlardan biri de şudur: Katib Çelebi (öl. 1067/1657) bibliyografik eseri *Keşfü'z-zunûn*'da manzûm metne çeşitli şerhler yazıldığını belirtmiştir. Katib Çelebi'nin belirttiğine göre bunlardan biri Celâleddîn ed-Devvânî'ye (öl.

²⁶ İbni Sina, "Ruh Kasidesi", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 325-334; Semerkandî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûḥâniyye* (Nuruosmaniye, 02692/003), 269a-274a.

²⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Kum: Neşrû'l-Belâğa, ts.), 143-161.

²⁸ Râzî, İbn Sînâ'nın ilgili bölümlerde sûfîlerin ilimlerini eşine az rastlanır bir şekilde düzenlediğinden övgüyle bahsetmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tahrân: Encümen-i Âsâr, 1382), 2/529.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ergül, *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi*, 91-109.

908/1502) aittir. Ancak araştırmalarımız esnasında bu bilgiyi doğrulayan yani Semerkandî'nin eseri üzerine yazılmış Devvânî'ye ait bir şerhe rastlamadık. Devvânî'ye ait şerhin “el-hamdü lillâhi hakka hamdihî” şeklinde bir ifadeyle başladığını belirten Katib Çelebi'nin bir yanılığa düştüğünü zannediyoruz. Zira işarete bulunduğu esere ait ilgili ifadeler, Semerkandî'nin *Ayniyye* şerhinin başlangıcıyla birebir aynıdır.³⁰ Devvânî'ye nisbet edilen bu şerh şüpheli olsa da kasîde üzerine Semerkandî'nin kendi şerhi dışında bir de Ayinezâde Mehmed Şemseddin es-Sirozî (öl. 1688-89) tarafından bir şerh yazıldığını tespit ettik.³¹ Sirozî'nin şerhine Tırhala kadılığı yapmış olan Muhammed Nazîrî b. Mustafa'nın da Arapça bir takriz yazdığı belirtilmiştir.³²

2. Metin ve Şerhin İsimlerinin Tespiti

İncelediğimiz bu eser, nefis konusunda yazılmış bir manzum eserin şerhi olduğundan burada eser isminin tespiti yapılırken hem manzum metnin hem de şerhin isminin tespiti gerekmektedir. Kasîde, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'unda *el-Kasîdetü'l-Kâfiyye* şeklinde kaydedilmiştir. Kâtib Çelebi “nefsin hallerine dair yazılmış bir risâle” şeklinde tavsif ettiği bu kasîdenin ilk beytine yer vermiş olsa da müellifi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.³³

³⁰ Katib Çelebi'nin ilgili ifadesi: “ومن شروح هذه القصيدة شرح مختصر أوله الحمد لله حق حمده الخ للجلال الدواني” şeklindedir. Semerkandî'nin haşiyesinin girişinde de şöyle yazmaktadır: “الحمد لله حق حمده والصلاة على محمد خير خلقه...”. Bu haşiyenin hatalı olarak bazı nüshalarda Celâleddîn ed-Devvânî'ye de nisbet edildiği görülmektedir. Bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 00459/028, 85b. Bu nüshanın giriş sayfasında eserin aidiyeti için düşünülen notta “li-mevlânâ Celâleddîn ed-Devvânî alâ kasîdeti's-Şeyh Ebî Ali İbn Sînâ” yazılmıştır. Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1345.

³¹ Eserin bazı nüshaları: (1) İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yz 1464/3. (2) Mevlâna Müzesi Abdülbaki Gölpınarlı Kütüphanesi, 116/3. (3) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Serez, 1014/2. (4) M.Ü., Nadir Eserler Koleksiyonu, YZ0325.

³² Erdoğan Taştan, “Âyinezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin ‘Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî’ Adlı Eseri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 316; Bu çalışmada yazar sehven kasîdeyi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) nisbet etmiştir.

³³ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*, 2/1345.

Kütüphane kayıtlarında eserin *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhiyye*³⁴ ya da *Şerhü'l-kasîdeti'l-kâfiyye*³⁵ şeklinde ve hatta *Aynîyye* şerhiyle karıştırılarak *Şerhü'l-kasîdeti'l-aynîyye* şeklinde de kaydedildiği görülmektedir. Kasîdenin *rûhiyye* olarak nitelenmesinin sebebi, konusunun ruh meselesiyle ilgili olmasından, *kâfiyye* şeklinde nitelenmesi ise mısralarının son hecelerinin *kâf* harfi ile bitmesinden kaynaklıdır.

Semerkindî, manzum metnin adını hemen şerhin girişinde açıkça zikreder. Hamdele ve salvelenin akabinde “fe-hâzâ *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*” diyerek söze başlayan Semerkandî, manzum metnin adının *el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye* olduğunu beyan etmiştir. İncelediğimiz bütün nüshaların girişinde de aynı ibare yer alır. Dolayısıyla şerhine özel bir isim vermediği görülen şârihin bu ibaresinden hareketle eserin tam adının *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye* olduğu ortaya çıkar.

3. Metnin ve Şerhin Semerkandî'ye Aidiyeti

Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye daha önce Ali Muhaddis tarafından *Twenty Philosophical Mystical Texts in Persian and Arabic* başlıklı eseri içerisinde neşredilmiştir.³⁶ Muhaddis kasîdeyi yalnızca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 04072/006 numaralı 159b-162b vr. aralığında bulunan nüshayı esas alarak yayımlamıştır. Bu neşirde görülen en önemli sorun, Muhaddis'in kasîdenin nâzımı ile şârihini farklı kişiler olarak takdim etmesidir. Muhaddis, kasîdenin yazarının Şemsüddîn es-Semerkindî olduğunu ama şârihinin bilinmediğini belirtmiştir. O, nüshanın başındaki ibarelerden hareketle

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonunda 310 kayıt numarasıyla tespit edilmiş bir mecmua içerisindeki nüsha *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhiyye* adıyla kaydedilmiştir.

³⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, 858 numarada kayıtlı metnin başında “*Şerhü'l-Kasîdeti'l-kâfiyye* li's-Seyyid es-Semerkindî fî cevâbi'l-Kasîdeti'l-Aynîyye li-İbni Sînâ” yazılıdır. Benzer şekilde Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01569/003 numarada kayıtlı nüsha *Şerhu'l-Kasîdeti'l-kâfiyye fî ahvâli'n-nefs* şeklinde kaydedilmiştir.

³⁶ Ali Muhaddis, *Twenty Philosophical-Mystical Texts* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008), 203-226.

şârihin kasîdenin nâzımıyla çağdaş bir kişi, onun bir dostu ya da talebesi olabileceğine işarette bulunmakla yetinmiştir.³⁷

Muhaddis'i yanıltan husus nüshanın girişinde yer alan, vefat etmiş kimselerin ardından kullanılan "nur içinde yatsın" manasındaki *tayyibe'llâhû merkadehû* ifadesidir. Muhaddis bu ifade sebebiyle eserin şârihinin nâzımın vefatından sonra eserini kaleme aldığını düşünmüştür. Büyük ihtimalle ilgili nüshanın müstensihine ait olan bu ifade, elde ettiğimiz nüshalar içerisinde yalnız Ayasofya nüshasında yer almaktadır. Dolayısıyla buradaki ifadelerden hareketle eserin şârihinin Semerkandî'den başka biri olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Eserin başka nüshalarını incelememiş olan Muhaddis, bu nüshadaki işaret edilen ifadelerden dolayı şerhin Semerkandî'ye aidiyetini en net sûrette gösteren bazı ifadeleri de yanlış yorumlamak zorunda kalmıştır. Semerkandî'nin onuncu beytin şerhinde *es-Sahâifü'l-ilâhiyye, el-Envârü'l-ilâhiyye* ve bunların dışındaki diğer eserlerine işarette bulunduğu "mimmâ zekernâ *fi's-Sahâif ve'l-Envâr* ve gayrihimâ" ifadesi Muhaddis'in de dikkatini çekmiştir. İnceleme kısmında bu noktaya değinen yazar, daha baştan şârihin Semerkandî'den başka birisi olduğuna şartlandığı için bu ifadeleri yalnızca risâlenin şârihinin çeşitli eserleri bulunan âlim bir zât oluşuna işaret olarak okumuştur.³⁸ Oysa bu iki eser de Semerkandî'nin kelâm alanında yazdığı önemli eserlerindendir. Bu karîne şerhin Semerkandî'ye aidiyetine en güçlü kanıtı teşkil eder.

Manzum metnin de şerhinin de Semerkandî'ye ait olduğunu gösteren karînelerden biri de eserin, Semerkandî'nin *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ve *Bişâratü'l-İşârât* isimli eserlerini ithaf ettiği İlhanlı devlet kademesinde etkin bir isim olan Şerefeddin Abdurrahman'a (öl. 699/1299) sunulmuş olmasıdır.³⁹ Semerkandî hem risâlenin şerhinin başında hem de manzûm metnin son beytinde Şerefeddin Abdurrahman'ı övgüyle anmıştır. Hem şerhteki hem de ana metindeki bu ifadeleri, her iki metnin

³⁷ Muhaddis, *Twenty Philosophical-Myctical Texts*, 213.

³⁸ Muhaddis, *Twenty Philosophical-Myctical Texts*, 213.

³⁹ Bk. Ömer Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 4.

de aynı kişinin kaleminden çıktığının bir göstergesi olarak kabul etmek daha makuldür.

Semerkindî açıktan ismini zikretmemiş olsa da⁴⁰ bu şerh çalışmasının en önemli kaynağı kendisinin *el-İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs* isimli eseridir. İki eser arasındaki ifade benzerlikleri oldukça fazladır. Bu benzerlikler şerhin Semerkindî'ye ait oluşunu ziyadesiyle güçlendirdiği gibi iki eserin kronolojik sırasını tespit için de işaret taşır. Nefsin varlığı, bedende bulunuşu, nefsin bedenle meşguliyetinin doğurduğu olumsuz sonuçlar, nefsin yetkinleşme süreci, keramet ve mucize gibi olağandışı durumlar, alemin yapısıyla ilişkili olarak zikrettiği açıklamaların tamamında *İlmü'l-Âfâk*'ta zikredilmiş olan hususların özetlendiği görülmektedir.⁴¹

Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye'nin Semerkindî'ye aidiyetini gösteren delillerin en önemlilerinden biri de müellifin çeşitli yerlerde Hz. Ali'ye atıfta bulunmasıdır. Semerkindî'nin eserlerinin metin analizi yapıldığında görülecektir ki özellikle nefs konusuyla ilişkili olan durumlarda mutlaka Hz. Ali'ye nisbet ettiği bir söz ile açıklamalarını desteklediği görülmektedir.⁴² Çünkü Semerkindî nefs konusunu ilişkilendirdiği velâyet, kerâmet, mükâşefe ve müşâhede gibi hususların bilgisinin Hz. Peygamber (sav) tarafından Hz. Ali'ye (ra) öğretildiğini ondan da ümmete aktarıldığını belirtmiştir.⁴³ Semerkindî bu hususa riayetini, İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye*'si üzerine yazdığı haşiyede de sürdürmüştür. Orada nefsin basîret gücü ile idrâkinin anlatıldığı on üçüncü beytin açıklamasında Hz. Ali'ye nisbet ettiği “Şayet perde kaldırılrsa yakînimde hiçbir artma olmazdı” sözüne işaret ederek kendine

⁴⁰ Semerkindî her ne kadar açıktan adını zikretmese de 11. beytin açıklamasında kendi ihdas ettiği bu ilmin yani *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs*'ün isim babasının Hz. Ali olduğuna işaret etmiştir. Bu ifade aynı zamanda ilgili eserine de bir gönderme olarak okunabilir.

⁴¹ İki eser arasında mukayese için bk. Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 117-121, 205-207, 375-385, 395-403.

⁴² Örneğin bk. Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 74, 394, 400.

⁴³ Semerkindî, *İlmü'l-âfâk*, 394.

özgü bu tavrını devam ettirmiştir.⁴⁴ Semerkandî *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'nin 10. beytinin şerhinde Hz. Ali'ye nisbet ettiği "Hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı onda görmemiş olayım." ve "Her şeyde, Allah'ın birliğine delalet eden bir âyet vardır." şeklindeki iki söze işaret ederek açıklamalarını desteklemiştir.⁴⁵

Manzum metnin Semerkandî'ye aidiyetini şerhten bağımsız olarak müstakilen istinsah edilen yazmalarından hareketle de delillendirebiliriz. Örneğin, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü BY3338/3 numarada 16a-b'de kayıtlı nüshanın girişinde metnin künye bilgisi hakkında "*el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye* el-mensûbe ile's-Şeyh el-Allâme el-Hakîm Şemseddîn es-Semerkindî" denilmiştir.

Son olarak bazı hatalı nispetlere de değinerek bu başlığı tamamlamak istiyoruz. Şerhin yazma eser kataloglarında muhtelif isimlere nisbet edildiği görülmektedir. Bu isimlerden biri Ebû Saîd el-Hâdimî'dir (öl. 1176/1762). Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt koleksiyonu, 1422 numarada 2b-11b arasında *Şerhu'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* adıyla kayıtlı nüsha Ebû Saîd el-Hâdimî'ye nisbet edilmiştir. Kasîdenin Süleymaniye Ktp., Cârullah koleksiyonu 02061/34 numaralı nüshasında müellif için Horasan'ın Ulu Şeyhi (şeyhün muazzam fî Horasan) notu düşülmüştür. Manisa İl Halk Kütüphanesi 2947/3 koleksiyon numarasında kayıtlı mecmuanın 21a-24b aralığında bulunan *Şerhu Kasîdeti'r-rûhâniyye* adıyla kayıtlı nüshanın müellif ismine Abdurrahman yazılmıştır. Yine aynı isme nispetle kaydedilen bir başka nüsha da Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar koleksiyonu, 242/10' da yer alır. Şerefü'd-dünya ve'd-din Abdurrahman adına kayıtlı bu nüsha da Semerkandî'nin şerh çalışmasıdır. Eser kaydedilirken şerhin ithaf edildiği kişi yani Şerefeddin Abdurrahman eserin müellifi olarak kayda geçirilmiştir. Eserin Süleymaniye Ktp., Laleli koleksiyonu 03707/004 numarada 47-54 varak aralığındaki nüshası Ebû Ali Hasan b. el-Hüseyn Bağdadî adına kaydedilmiştir.

⁴⁴ Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *Hâşiyetü Kasîdeti'l-Ayniyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/002), 267b.

⁴⁵ Semerkandî, *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhâniyye* (Nuruosmaniye, 02692/003), 271a.

4. Nüsha Bilgileri

4.1. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar: *Şerhü'l-kasîdeti'r-rûhâniyye*'nin en kıymetli nüshalarından biri Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuruosmaniye Koleksiyonu 02692/003 numaralı mecmuanın 269a-274a varak aralığında yer alır. 723 yılında istinsah edilmiş olan bu nüsha tahkikli metnin ana nüshasıdır. İstinsah tarihleri müellifin vefat yılından bir sene sonraya denk düştüğü görülen eserleri ihtiva eden mecmua son derece kıymetlidir. Mecmuada sırasıyla Semerkandî'nin *Bişâratü'l-İşârât*, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*, *Şerhu'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*, *Şerhu Mesâili'l-istidlâl min kitâbi'l-miftâh*⁴⁶ ve son olarak da *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserinin *mîzan* adlı mantık ilmine dair bölümünün şerhi yer alır. Bu nüsha tahkikli metnin esas nüshasıdır. Metin bu nüsha üzerinden dizilmiştir. Diğer nüshalardaki farklılıklar dipnotta kaydedilmiştir.

Tahkikte esas alınan ikinci nüsha, T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonunda 310 kayıt numarasıyla tespit edilmiş bir mecmua içerisinde 159a-164b varak aralığında yer alır. Nüsha, 1 Zilhicce 749'da Ebi Mansur b. Muhammed b. Nasrullah tarafından istinsah edilmiştir. Bazı yerlerde eksiklikler bulunsa da istinsah tarihinin erken olması sebebiyle bu nüshaya tahkikli metnin inşasında yer verilmiş ve "dâl (ﺩ)" harfi ile gösterilmiştir.

Tahkik çalışmasında esas alınan üçüncü nüsha, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK koleksiyonu, 4067/03 numarada kayıtlı mecmuanın 78b-83a varak aralığında bulunur. Eserin istinsah tarihi 756'dır. Eserin hemen öncesinde yine Semerkandî'nin *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* hâşiyesi yer alır. Bu nüsha da Nuruosmaniye nüshası gibi eksiksiz ve büyük oranda onunla uyumludur. Metinde "kef(ﻙ)" harfi ile gösterilmiştir.

⁴⁶ Semerkandî'ye ait olduğunu düşündüğümüz bu esere, müellif üzerine daha önce yazılan hiçbir çalışmada yer verilmediğini belirtmeliyiz. Bu eser, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) Arap grameri ve belagatine dair *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünün bir parçası olan *istidlâl* konusunda kapalı kalan hususları açıklamak üzere yazılmıştır.

4.2. Şerhin Tespit Edilen Diğer Nüshaları: İran Meclis-i Şûra-yı İslâmî Kütüphanesi, 1117979;⁴⁷ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Laleli koleksiyonu, 03707/004 ve 03644/004; Reşid Efendi koleksiyonu, 00858-003; Fatih koleksiyonu, 03064/003;⁴⁸ Reisulküttab koleksiyonu, 01178/005; Kasidecizade koleksiyonu, 00442/005; Lala İsmail koleksiyonu, 00732/008; Mihrisah Sultan koleksiyonu, 00679/003; Carullah koleksiyonu, 02061/34; Nuruosmaniye, 01569/003. Beyazıt Kütüphanesi: Veliyyüddin Efendi koleksiyonu, V3242/10. Berlin Devlet Kütüphanesi, Arapça El Yazması koleksiyonu, PPN892972114.⁴⁹ Manisa Kütüphanesi: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 8054/3 ve 2947/3; Manisa Akhisar Zeynelzade koleksiyonu, 1523/8. İBB Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_000573/12. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt koleksiyonu, 1422. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar koleksiyonu, 242/10.

5. Tahkik Yöntemi ve Tahkikte Yararlanılan Nüshaların Görüntüleri

- a. Risâlenin tahkikli neşrinde İsam Tahkik Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
- b. Metindeki ayetlerin, hadislerin ve diğer alıntılarının tespiti yapılarak kaynakları gösterilmeye çalışılmıştır.
- c. Nüshalar arasındaki farklar, dipnotlarda gösterilmiştir.
- d. Beyitlerin vurgulu olarak yazılmıştır. Beyitlerin başına numaralar eklenmiştir. Şerhin içerisindeki manzum metne ait ifadeler de şerhten ayrılmak için vurgulu olarak gösterilmiştir.

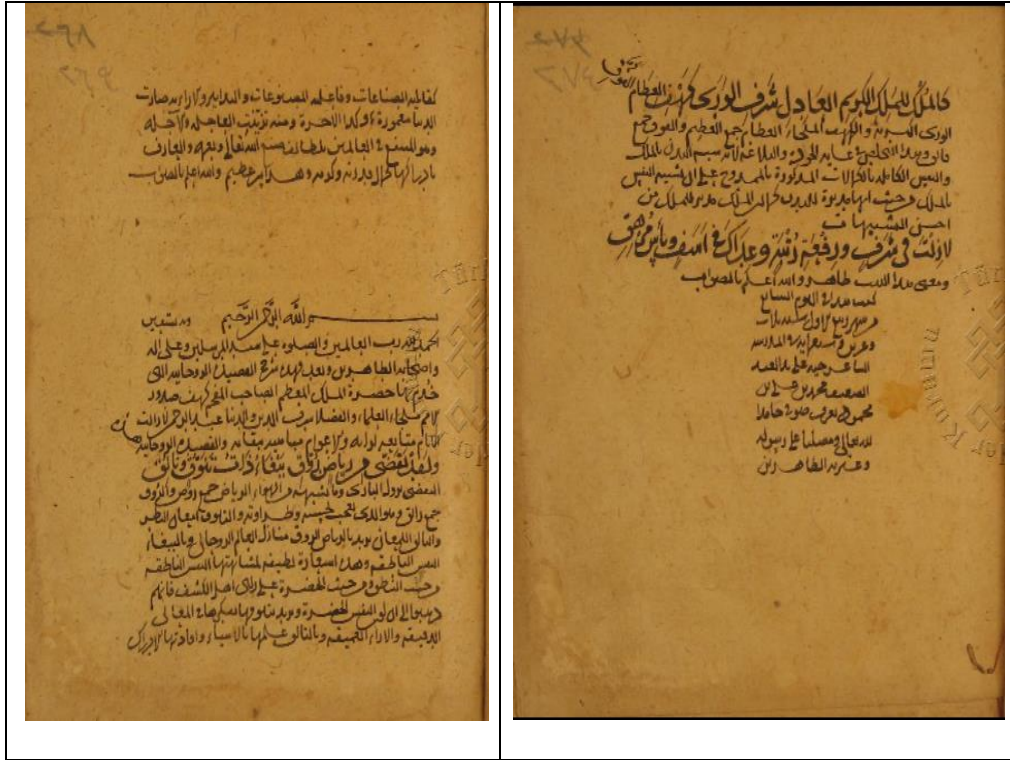
⁴⁷ Tamamıyla Semerkandî'nin eserlerinden müteşekkil olan bu mecmuada sırasıyla Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye*, *er-Risâletü's-şerîfe (Selâsü mesâil)*, *Şerhü Kasîdeti'l-ayniyye*, *Şerhü Kasîdeti'r-rûhâniyye*, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* eserleri bulunmaktadır. *Şerhü Kasîdeti'r-rûhâniyye*'nin ferağ kaydında istinsah tarihi ve müstensihâ dair bir bilgi bulunmasa da mecmuadaki *es-Sahâif* ve *el-Envâr*'ın 733 yılında Fâhru'l-Hemedânî lakaplı Ahmed b. El-Hâc Abdurrahman b. Ebî Bekir Osman el-Affânî tarafından istinsah edildiği belirtilmiştir. Bu iki eser arasında yer alan şerh de muhtemelen aynı kişi tarafından, aynı tarihte yazılmıştır. Müellifin eserleri için çok önemli bir mecmuada yer alan nüshanın ilk 8 beyti eksiktir. Bu sebeple çok değerli olsa da bu nüshayı tahkikte esas almadık.

⁴⁸ Bu nüsha şerhin erken tarihli nüshalardan biridir. İstinsah tarihi: 783'tür.

⁴⁹ 261 sayfalık mecmuanın 197-205 vr. aralığında yer alan bu nüshanın ilk sayfası eksiktir.

e. Metnin paragrafları, konu değişimlerini ve cümlelerin ilişkilerini göz önünde bulundurularak düzenlenmiştir.

Eserin tahkikinde kullanılan nüshaların ilk ve son sayfalarına ait görüntüler şu şekildedir:



Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye koleksiyonu, 02692/003 (269a-274a)



Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler koleksiyonu, 310 (159a-164b).



Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK koleksiyonu, 4067/03 (78b-83a)

Metin:

{شرح القصيدة الروحانية للإمام شمس الدين السمرقندي}

/[٢٦٩و] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. وبعد: فهذه⁵⁰ شرح القصيدة الروحانية التي خُدم بها حَضرة الملك المعظّم صاحب المفتاح كَهْفُ صُدُورِ الأُمَمِ مَلَجاً للعلماء والفُضلاء شرف الدين والدنيا عبد الرحمن لا زالت الأيام متابعة لرأيه والأعوام مباحية ببقائه. والقصيدة الروحانية هذه:⁵¹

[1]

وَلَقَدْ تَقَصَّيْ مِنْ رِيَاضِ رُؤُقٍ بَبْغَاءِ ذَاتِ تَنْوُقٍ وَتَأَلَّقِي

التَقَصِّي: نزول البازي وما يشبهه من الهواء. الرياض: جمع روض. والرؤق: جمع رائق، وهو الذي يعجب لحسنه وطراوته. والتتوق: إمعان النظر. والتألق: اللمعان.

يريد بالرياض: الرؤق منازل العالم الروحاني، وبالْبِغَاءِ: النفس الناطقة. وهذه استعارة لطيفة لمشاهدة النفس الناطقة من حيث النطق، ومن حيث الحُضرة على رأي أهل الكشف، فإتَّحَمَ ذهبوا إلى أَنَّ لَوْنِ النفس الحُضرة.⁵² ويريد بتتوقها: تفكرها⁵³ في المعاني الدقيقة والآراء العميقة، وبالتألق: علمها بالأشياء وإفادتها الإدراك / [٢٦٩ظ] والحياة للبدن؛ لأنَّ العلم صفة من شأنها أن تظهر المعاني إذا تعلَّقت بها، وهو معنى النور. والنور إذا تراكم حصل اللمعان. ونظير هذا في الحسن نور الباصرة إلَّا أنَّ هذا النور روحاني؛ إذ لا يُنال بالحس، ويظهر به ظواهر الحقائق وبواطنها موجودات كانت أو لا، وبذلك ظواهر المحسوسات الحاضرة مع أنَّه أيضاً أقرب من⁵⁴ الروحانية من نور النار؛⁵⁵ إذ لا يُحسَّ به إلَّا في بعض الحيوانات، ويتعلَّق بالأشياء البعيدة كالنوابت.

وأما إفادة النفس الحياة والإدراك: فكإفادة المصباح إضاءة البيت المظلم واستنارته حتَّى يُدرك فيه⁵⁶ الأشياء كما قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور، ٣٥/٢٤]، فحصل بما ذكرنا معرفة ما⁵⁷ مع المعاني الروحانية ويُعلم به، وبما يُعلم بعد ذلك أنَّها من العالم الروحاني لا تصافها بالخواص الروحانية.

50 ك: فهذا.

51 د: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيّه محمّد وآله أجمعين. وبعد: فهذا شرح القصيدة الروحانية للإمام العلامة شمس الدين السمرقندي رحمه الله.

52 د: حُضرة.

53 د: علومها.

54 ك: إلى.

55 د - من نور النار.

56 د: تدرك به.

57 ك: معارفه ما مع؛ د: معارفه.

[2]

وَتَعَشَّشْتُ بِتَشَابُكِ مِنْ جِسْمِنَا حَتَّى انْتَفَى بِأَشْعَةٍ وَتَفَيَّهُقُ

يقال: تعشش إذا أخذ عُشًا. والتشابك: التداخل. والانتشاء: الرجوع والميل. الأشعة: جمع شعاع. والتفهيق: التوسع في الكلام. والباء في "بتشابك" و"بأشعة" بمعنى مع. يعني: أخذت البيغاء التي هي النفس الناطقة عُشًا من جسمنا بطريق التداخل كالنار في الجمر حتى اتّصف جسمنا بالإدراكات والحياة والفصاحة. فقد ادّعى أنّها جسم داخل في البدن مداخل معه. وهذا مذهب الملتين والحكماء المتقدمين خلافاً للفلاسفة المتأخرين، والحق هذا. أمّا أنّها جسم داخل في البدن: فلاّن الأولين والآخرين اتّفقوا على أنّ النفس الناطقة هي ما يشير إليه كلّ أحد بقوله "أنا". وكلّ أحد يعلم بديهياً أنّ المشار إليه بقوله "أنا" حاضر هناك، وأنّه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف. وما هو كذلك فهو جسم.

وأما أنّ دخولها بطريق التداخل: فلاّنّا نعلم ضرورة أنّ للبدن إدراكات كإدراك حرارة النار / [٢٧٠و] وحلاوة العسل ورائحة المسك وألم الحرج ولذة الوطء. ونعلم يقيناً أنّ المدرك بهذه الإدراكات نحن لا على سبيل التخيل والتوهم؛ بل على سبيل المشاهدة. فلو لم يكن المشار إليه بـ"نحن" مداخلًا مع البدن لما كان كذلك.

[3]

كَاجْمَرٍ بَلْ هِيَ بِالْحَقِيقَةِ عَيْنُنَا قَدْ بَانَ ذَلِكَ بِالْبَيَانِ الْأَوْثَقِ

قوله: كاجمر مثال لتداخل النفس مع البدن واستكمال البدن بمجاورتها. والنفس بالحقيقة عيّننا لما علّم أنّها ما يشير إليه كلّ أحد بقوله "أنا". قوله: قد بان ذلك أي: قد بان ما مرّ من الدعاوى الأربعة: 58 وهي كونهما من العالم الروحاني، وكونهما جسمًا داخليًا، وكونهما مداخلًا، وكونهما عيّننا بالبيان الأوثق كما علّم.

[4]

أَلَفْتُهُ نَاسِيَةً عُهْدًا بِالْحِمَى وَتَجَشَّمتُ لِلْهُيْمَةِ الْمُتَطَرِّقِ

الحمى: موضع فيه ماء وكألاً يُحمى عن الدواب لأجل السلطان. ويقال: تجشّم الأمر إذا أتى به على مشقة. واللهيم: الداهية. والتطرق: المحيى ليلاً وهاهنا يريد 59 مطلقاً. يعني ألفت النفس البدن، ونسيت عهودها بجيران الحمى. وتجشمت الأمور 60 لدواهي البدن 61 التي ترد عليه؛ وذلك 62 لأنّ النفس مُنغمسة في تدبير أحواله الطبيعية من التغذية والإتماء والتوليد وخدامها من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وأحواله الحيوانية من الصحة والمرض والنوم واليقظة والشهوة والغضب والألم واللذة والإدراكات الخارجة والداخلية، وأحواله الإنسانية من الأفكار والآراء في ترتيب المآرب المعاشية من المطعم والملبس والمنكح وغير ذلك كالغيم والفرح وأمثاله.

[5]

58 وفي النسخ: الأربع.

59 ك + بالجميع.

60 د: بالأمور.

61 د: للبدن.

62 د — وذلك.

فَتَكَدَّرَتْ بِرِفَاقِهِ فَتَنَزَّلَتْ عَمَّا بِهَا مِنْ قُوَّةٍ وَتَعَمَّقَ

المرافقة والرفاق: المسيرة. التعمق: الإمعان في شيء.

يعني: تكدّرت النفس برفاق البدن لاشتغالها بالأمور الحسيسة المنافية للعالم الروحاني، المانعة عن التوجه إليه، فتَنَزَّلَتْ عما كان⁶³ معها من القوة / [٢٧٠ ظ] والتصرّف في العالم السفلي والإدراكات الكاملة كما يكون للروحانيات.

[6]

فَمَقَى صَفَتٍ وَتَوَجَّهَتْ وَتَكَمَّلَتْ بِتَجَرُّدٍ وَتَعَبُّدٍ وَتَخَلُّقٍ

يعني: متى صفت النفس بالتجرد عن الأشغال⁶⁴ الطبيعية بتقليل الغذاء، وعن الأعمال الحيوانية بالعزلة والقناعة، وعن الأفعال الإنسانيّة بتلك وبتخلية السرّ عن الشهوات واللذات الجسمانية؛ وتوجّهت شطر الحقّ بالعبادة والطاعة؛ وتكملت بالتخلّق بأخلاق الله تعالى من الرفق والرحمة والصدق والشفقة والكرم والفضل والخير والعدل وأمثال ذلك؛ تحصل لها تشبّه ما، وتقرب إلى الحقّ، ويصير أقبل لتجلي الحقّ. والتصفية هي الزهد، والتوجه هو العبادة، والتخلّق بالأخلاق المذكورة من مكملات⁶⁵ العبادة لزيادة التقرب. ⁶⁶ وجواب الشرط في البيت الآتي:

[7]

آصَتْ بِوَجْهِ الْحَقِّ ذَاتَ تَزَيُّنٍ يُؤَلِّي التَّمَلُّكَ بِالشُّؤُونِ الْحَرِّقِ

آص: من الأيض وهو الصيرورة والرجوع أيضاً. وَوَجْهُ الْحَقِّ: ذاته لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، 88/28]. يُؤَلِّي: من الإيلاء، وهو الإعطاء. يقال: تَمَلَّكَ إذا صار مَلِكًا⁶⁷ ومالِكًا. والشُّؤُون: جمع الشأن، وهو الأمر. والحَرِّق: جمع خارق. آصَتْ جواب الشرط الذي في البيت السابق.

يعني: متى صفت النفس بالتجرّد وتوجّهت بالتعبّد وتكملت⁶⁸ بالتخلّق، صارت بذات الحقّ ذات تزيّن، يعطيها ذلك التزيّن تمكّكا على خوارق العادات من المعجزات والكرامات؛ إذ ذلك أثر الحقّ، ولأثره تأثير في عالم الخلق. وتقرير ذلك في البيت الآتي. وهذا التزيّن هو العرفان والوصول، فالزهد هو الاستعداد للسلوك، والعبادة الكاملة بالتخلّق السلوك، والتزيّن الوصول.

[8]

كَحَمَامَةٍ مَصْقُولَةٍ قَدْ حُوذِيَتْ شَطْرَ الدُّكَاءِ فَنَوَّرَتْ بِتَبْرِقِ

الحمامة: المرأة. والشطر: الجانب. والدُّكَاء: الشمس. نَوَّرَتْ أي: أضاءت وهو لازمٌ ومتعديّ. والتبرق: اللمعان. والباء بمعنى مع.

⁶³ ك: كانت.

⁶⁴ ك: الاشتغال.

⁶⁵ د: المكتلات.

⁶⁶ د: القرب.

⁶⁷ د — ملك.

⁶⁸ ن د: وكملت.

يعني: مثال⁶⁹ النفس / [٢٧١و] في الزهد والعبادة والتزین المفید للخوارق كمرآة صديّة مصقولة⁷⁰ تصقل صقلاً بالغاً، وهو الزهد؛ وتوجّه نحو الشمس توجّها تاماً، وهو العبادة الكاملة. وتتمثل بمينة الشمس وأضاءت بضوئها وأشعتها فتفيد⁷¹ آثار الشمس من الضوء وإضاءة المقابل وانفعال الباصرة والحرارة؛ بل تفيد النار كما في الحزاقات.⁷²

[9]

مَهْمَا تَمَكَّنْتَ الْجَلِيَّةَ رُبَّمَا غَابَتْ مُشَاهَدَةُ فَلَمَّا تَفَرَّقْ

يقال: تمكّن أي: أخذ مكاناً. وجلية الشيء: ما ظهر من حقيقته.

يعني: مهما تقرّرت جلّية جمال الحقّ في النفس العارفة بقدر⁷³ استعدادها فرّبما غابت حالة المشاهدة عن نفسها غيبة ما لهيبة الله تعالى وعظمته، فلا يفرّق بين الحقّ وجلّيته، فإن حصل لها في تلك الحالة تميّز ما بين ذاتها وبين الجلّية ظنّت الحلول ولاً فالانحداد، وإن غابت بالكلية فلا تدرك شيئاً أصلاً.⁷⁴

[10]

فَتَرَاهُ فِي كُلِّ بَکْلِ إِذْ لَهْ فِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةٌ كَالْأَشْرِقِ

الآية: العلامة. الأشرق: بمعنى الشارق، وهو الشمس.

يعني: إذا وصلت النفس العارفة إلى الدرجة المذكورة في البيت السابق، ترى الحقّ في كلّ موجود بكلّ جهة؛ إذ⁷⁵ في كلّ شيء من الذوات والصفات آية للحقّ كالشمس في الظهور؛ لأنّ كلّ صفة في الممكن يدلّ على صفة من صفات الحقّ؛ فإنّ وجود الممكن يدلّ على وجوده، وإمكانه⁷⁶ على وجوبه، وحدوثه على قدمه، وفناءه على بقاءه، وحاجته على غنائه.

وكذا لطائف صنع كلّ موجودٍ كتركيب بدن الإنسان وتأليف الأفلاك كما دلّ عليها علم التشريح وعلم الهيئة وغير ذلك من لطائف صنعه دلّ على كمالاته من العلم والحكمة والقدرة والإرادة⁷⁷ والرحمة والفضل والعدل؛ لأنّ كمال

69 ك - مثال.

70 ك د - مصقولة.

71 ك: فتقيّد.

72 د - والحرارة؛ بل تفيد النار كما في الحزاقات.

73 ك: تقدیر؛ د: تقدّر.

74 د + لا حلولاً ولا إتحداً.

75 د - إذ.

76 ك + يدلّ.

77 د - والإرادة.

الصنع يدلّ على كمال الصانع، وهذه الدلالات صحت بالبراهين، ويستفاد تلك ممّا ذكرنا في الصحائف والأنوار⁷⁸ / [٢٧١ ظ] وغيرها.

فكلّ شيءٍ بكلّ جهةٍ مُظهرٌ للحقّ، فيراه العارف في كلّ شيءٍ كما قال أمير المؤمنين عليّ⁷⁹ كرم الله وجهه: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه.»⁸⁰ وقال أيضاً: «ففي كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلّ على أنّه واحد.»⁸¹ وهذه الرؤية يكون للعارف الكشفي بطريق التذكّر والاعتبار كما يقع للعاشق الصادق عند إدراك آثار المعشوق، وللعالم المحقّق بطريق الاستدلال أولاً، وبالتذكّر والاعتبار بعده.

وأقوى المراتب أنّ تكون مع مُكنة الاستدلال قوة العرفان الكشفي كما كان لإبراهيم عليه السلام حيث استدللّ من الممكنات على الواجب لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَزَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ [الأنعام، ٧٦/٦]، وهذه مرتبة الأنبياء المحقّقين والأئمّة الراسخين، فعرفان حقائق الأشياء وتفصيلها ومنافعها مُعينٌ هاهنا، ونعم المعين.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّ كلّ شيءٍ يبيّن بالطبع كمال الحقّ وبراءته عن النقائص، وهو حاصل معنى النطق، ويظهر طبعاً دلّته وحاجته إليه تعالى في جميع ما له من الذات والصفات في كلّ حال، وهو معنى الخضوع الذي هو حاصل السجدة، فلعلّ الأول سرّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء، ٤٤/١٧]. والثاني سرّ قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج، ١٨/٢٢] الآية.

[11]

نَعَمْ اللَّقَاءُ بِيَّانٍ فِي تَرْبِيهِمْ لَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْجَلِيلِ الْأَلِيْقِ

اللقاء: الرؤية والوصول. قوله: بَيَّانٍ فِي إِشَارَةٍ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران، ١٩٠/٣]. وقوله: تَرْبِيهِمْ إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت، ٥٣/٤١].

يعني: ⁸⁴ نعم لقاء الله تعالى لو كان اللقاء في الموجودات العظيمة الشريفة اللائقة بالاستدلال على كمال الصانع كالسماوات والأرض وما بينهما من الإنسان وغيره بدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿سَنُرِيهِمْ

⁷⁸ انظر محمد بن أشرف السمرقندي، *الصحائف الإلهية*، تحقيق: أحمد عبد الرحمن شريف، (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٥)؛ محمد بن أشرف السمرقندي، *الأنوار الإلهية*، تحقيق: سلامي يانماز، (جناق قلعة: كلية الدراسات العليا في التربية بجامعة جناق قلعة أونسيكيز مارت، ٢٠٢٢).

⁷⁹ ك ن - علي.

⁸⁰ نسب الكلاباذي هذا القول إلى محمد بن واسع. أبو بكر الكلاباذي البخاري الحنفي، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٣)، ٧٠.

⁸¹ وينسب هذا القول إلى أحد شعراء المعلقة وهو لبيد بن ربيعة (ت. ٤٠ أو ٤١/٦٦٠ أو ٦٦١) الذي عاش في الجاهلية ثم أسلم فيما بعد (وكان من المخضرمين). أنظر أحمد قبش بن محمد نجيب، *مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي*، (دمشق: دار الرشيد ١٩٨٥)، ١٨٩.

⁸² د - يكون.

⁸³ د - ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء، ٤٤/١٧]. والثاني سرّ قوله تعالى.

⁸⁴ د - يعني.

آيَاتِنَا ﴿﴾ وهذا هو الحكمة التي [٢٧٢و] مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا،⁸⁶ وسمّاها أمير المؤمنين: "علم الآفاق والأنفس".⁸⁷

ومن جملة الآيات الشريفة التي في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار: أن الله تعالى خلق السماوات في غاية العظمة والرفعة على هيئة كُرَات أحاطت بعضها ببعض، وخلق الأرض أيضًا على هيئة كُرّة وسكنها في مركزها، وجعل للسماوات منطقتين متقاطعتين، أحدهما للحركة اليومية وهي التي يميّز بها وسط العالم والأخرى لحركة الشمس والسيارات. كلّ ذلك ثبت بالبراهين القاطعة كما اشتمل عليه **كتاب المجسطي**،⁸⁸ فحصل باختلاف المنطقتين الفصول الأربعة التي هي مدار حياة متولّدات عالم الكون⁸⁹ من المعادن والنبات⁹⁰ والحيوان.

فإنّ لكلّ فصل مدخلًا في ضرب من التربية؛ إذ الربيع يوجب كثرة الأبخرة بدون التحلّل بالحرارة لاعتدال الهواء، فتحصل الرطوبة في الأجسام وتكثر الأمطار الموجبة للأثمار والعيون والأبار،⁹¹ ويحصل اعتدال يناسب الحياة والنشوء. والصيف يقتضي حرارة الجوّ والأجسام وتحلّل الأبخرة وانتشارها فيتحقّق النضج والتكوين والمزاج والكمالات المزاجية من الألوان والطعوم والروائح وغيرها، ويحصل الأمن من الطوفان والخراب. والخريف يوجب كسر⁹² الحرارة ويؤسّس الأجسام، فيتكامل قوام المتولّدات وقوة ثباتها وبقائها، ويحصل الأمن من الاحتراق وبتلان التراكيب. والشتاء يقتضي انكسار اليبوسة ووقوف النامية في النباتات استراحة واجتماع الأبخرة المتصاعدة المنتشرة بسبب الحرّ ليحصل الثلوج التي هي موادّ⁹³ المياه، ويحصل الأمن من زوال حياة المتولّدات؛ إذ يخالفها طبيعة الخريف، إلى غير ذلك من فوائد الفصول.

وجعل [الله] طرفًا من مدار الشمس أبعد من الأرض، ومقابلته أقرب لينجذب المياه نحو الأقرب لسخونة الجوّ [٢٧٢ظ] ويؤسّسها هناك وينكشف الطرف الآخر ويصير مسكونًا. وحصل باختلاف المنطقتين واستدارة السماء

⁸⁵ د: يعرف.

⁸⁶ أشار الشارح إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ مِّنْ شَاءَ ۖ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة ٢٦٩/٢].

⁸⁷ وقد أشار السمرقندي إلى أن العنوان الذي وضعه لكتابه *علم الآفاق والأنفس* استند فيه إلى قول علي كرم الله وجهه هذا. قال: فشرعت فيه وسميته بعلم *الآفاق والأنفس* تأسيساً بأمر المؤمنين كرم الله وجهه وربّته على مقدمة وأربعة مظاهر. أنظر شمس الدين السمرقندي، *علم الآفاق والأنفس*، تحقيق: يوسف أوكشار وإسماعيل يوروك، (إسطنبول: رئاسة جمعية المخطوطات التركية ٢٠٢٠)، ٧٥.

⁸⁸ وهو أهم عمل في مجال علم الفلك لبطليموس (ت. ١٦٨ [؟])، وهو عالم فلك ورياضيات وجغرافي سكندري كان له تأثير كبير على علم الفلك الإسلامي. للحصول على معلومات مفصلة انظر: جنكيز آيدن، غلّسرين آيدن، "بطليموس"، موسوعة الإسلام التابعة لـ TDV، <https://islamansiklopedisi.org.tr/batlamyus> (٢٠٢٤.٠٦.١١).

⁸⁹ د + الفساد.

⁹⁰ د: النبات والمعادن.

⁹¹ د — والأبار.

⁹² د: كثرة.

⁹³ د: مولود.

والأرض اختلاف الليل والنهار حتى صار أحر البلاد البعيدة عن التوسط أطول من أحر القريبة،⁹⁴ وصارت الزيادة في الأول سبباً للحرارة وانكسرت⁹⁵ البرودة اللازمة من بعد الشمس عن السمّت؛⁹⁶ والنقصان في الثاني سبباً للبرودة وانكسرت⁹⁷ الحرارة الناشئة من قرعها⁹⁸ واستقام أمر الفريقين. ومن آيات الأنفس تركيب بدن الإنسان وغيره⁹⁹ ومنافع الأعضاء داخلية وخارجية، وأمثال ذلك كثيرة يعرفها الراسخون. وهاهنا سرّ يلوح على الراسخين وهو معرفة أسماء الله¹⁰⁰ العظام.

[12]

سَمِعَتْ وَأَبْصَرَتْ الْغِيَابَ بِعَيْنَيْهَا وَتَوَاتَرَتْ هَذِي يَوْصَفُ تَفَرُّقُ

يعني: متى صارت النفس صافيةً بالارتياض وسكنت¹⁰¹ عن الحركات الشاغلة صارت بحيث تسمع المسموعات وتبصر المبصرات من البلاد النائية والمسافات البعيدة بدون توسط الحاسة لجلولة الجبال الشاهقة والأجسام العائقة، لا بأن يدرك صورها كما يكون في التخيل والتوهم¹⁰² والعلم؛ بل¹⁰³ بأن يدركها بأعيانها كما يكون في السماع والإبصار، وهذه القضية تواترية مأمونة من التوافق والتواطؤ؛¹⁰⁴ إذ أخبرتها¹⁰⁵ الأمم المتفرقة المتخالفة ديناً ومختلداً¹⁰⁶ ومولداً، وقد يقع هذا أيضاً¹⁰⁷ للنفس المرتاضة بطريق العلم أو الظنّ الغالب؛ لكن هذا دون مرتبة الأول¹⁰⁸ وسهل بالقياس إليه.¹⁰⁹

[13]

سَمِعَ الْكَلَامَ مِنَ الْإِلَهِ وَرَأَاهُ بِالتَّسْبِيحِ كَمَا سَمِعَتْ فَحَقِّقِ

يعني: إذا سمعت وعلمت أنّ النفس الناطقة متمكنة من سماع المسموعات وإبصار المبصرات من المسافات البعيدة جداً بدون توسط الحاسة، فسماع الكلام من الإله تعالى ورؤيته في الدنيا والآخرة إنما يكون كذلك بأن يخلق الله

94 د: الوسط.

95 د: وانجبرت.

96 د - عن السمّت.

97 د: وانجبرت.

98 د: قوتها.

99 د - واستقام أمر الفريقين. ومن آيات الأنفس تركيب بدن الإنسان وغيره.

100 د - الله.

101 د: وسلمت.

102 ك: في التوهم والتخيل.

103 د - لا بأن يدرك صورها كما يكون في التخيل والتوهم¹⁰³ والعلم؛ بل.

104 ك: من التواطؤ والتوافق.

105 ك د: أخبر بها.

106 المختلّد: بمعنى الأصل، والطبع.

107 د - أيضاً.

108 ك - الأول.

109 د: عليه.

تعالى أصواتاً وحروفاً دالةً على كلامه القديم / [٢٧٣و] ليسمعه العارف ويتجلى له حتى يبصره؛ ولهذا لا يتيسر سماع كلامه وإبصار ذاته لكل عارف إلا بعنايته ومشيتته، وكذا سمع الإله تعالى للمسموعات وإبصاره للمبصرات إنما يكون على هذا الوجه.

فمعنى البيت: أن سمع الغير كلام الحق، وسمع الإله كلام الغير؛ ورؤية الغير ذات الإله تعالى، ورؤية الإله ذات الغير¹¹⁰ إنما يكون بالوجه الذي سمعت. وقوله: بالنسبتين إشارة إلى هذا المعنى، أي: نسبة المصدر إلى الغير وإلى الله تعالى، فأشار في هذا البيت إلى المسائل الأربع التي هي من أسرار الحكمة الإلهية.¹¹¹

[14]

تَطْوِي مَسِيرَةَ حِجَّةٍ بِلَمِيحَةٍ بَل سَاعَ أَكْثَرُ¹¹² كَالرَّقِيعِ الْمُحْدِقِ

أراد أن يشير إلى جواز طي المسافات الطويلة في زمان قليل، وإلى جواز النفوذ عن الأجسام الصلبة كما هو منقول عن العارفين، وإلى جواز متابعة البدن الثقيل للنفس الناطقة في ذلك، وذكر هذه في خمسة أبيات كما يجيء. ويعلم منها جواز المعراج الجسماني. وهذا البيت في بيان جواز الطي.

المسيرة: مكان السير أي المسافة. وجاز أن يكون مصدرًا ميميًا. ولميحة: تصغير لمحة وهي اللحظة.¹¹³ والسوغ: الجواز. والرقيع: السماء. المحدق: المحيط يعني: الفلك التاسع المحيط بالكل، أي: تطوي النفس الكاملة بالإرتياض والعناية الإلهية مسافة يقطعها الناس في سنة بمقدار لحظة سريعة؛ بل يجوز أكثر من ذلك كما ثبت في العلم الرياضي أن الفلك الأقصى يسير بمقدار لحظة مسيرة آلاف سنة. ويجيء بعد ذلك أن البدن المرتاض المنور بنورها يتبعها في سيرها لقوتها وكمال تملكها على التصرف والتأثير.

[15]

وَتَغْوُصُ نَافِذَةً بِذَاتِ صَلَادَةٍ كَالنَّارِ فِي نَصْلِ بَغِيرٍ تَمَرِّقِ

الصلادة: الشدة والملاسة. والنصل: حديد السيف والسكين وغير ذلك.

يُشار¹¹⁴ في هذا البيت إلى جواز النفوذ فيقول: تغوص النفس الناطقة نافذة في أجسام ذات صلابة¹¹⁵ بدون أن يتمزق أحدهما كما أن النار تغوص في النصل وتنفذ / [٢٧٣ظ] بدون التمزق، وهذا يفيد التمثيل، ودليل الجواز أيضًا ويتبعها البدن في ذلك كما يجيء.

[16]

إِنَّ الثَّقِيلَ مَعَ الْخَفِيفِ يَقْسُهُ¹¹⁶ هَا فِي الصَّنَاعَةِ وَالْدُّخَانِ فَيَرْتَفِي

¹¹⁰ د - ورؤية الغير ذات الإله تعالى، ورؤية الإله ذات الغير.

¹¹¹ ك + والله أعلم.

¹¹² ك: أكبر.

¹¹³ ك - وهي اللحظة.

¹¹⁴ ك د: يشير.

¹¹⁵ ك: صلادة.

¹¹⁶ ك: يُرافقه؛ د: يرافق.

ها: للتنبية ومعنى خذ أيضاً.¹¹⁷ والمراد بالصناعة علم الإكسير، لأنهم سموه بـ"علم الصناعة".
يشير هاهنا إلى جواز متابعة البدن للنفس الناطقة في السير والصعود. فقال: الثقل إذا كان مع الخفيف يتبعه¹¹⁸
في السير فيرتقي معه كما ثبت في علم الصناعة؛ لأنهم يصعدون الأجسام الثقيلة كالحديد والنحاس والآنك¹¹⁹ وغيرها
بواسطة المزج¹²⁰ مع أحد الأرواح الأربعة على اصطلاحهم، وهي الزبيق والكبريت والنوشادر والزرنيخ، وكما ثبت في علم
الطبيعة أن الدخان مركب من الأجزاء الأرضية والنارية، وهو يتصعد¹²¹ إلى الأثير بدلالة ذوات الأذنان وغيرها من
العلامات؛ لأنها إنما تتكون من الأدخنة المحترقة، وهي تكون قريبة من الفلك بدلالة مشايعتها¹²² الفلك في سيره.¹²³

[17]

هَذَا الْوَفَاقُ مِنَ الطَّبِيعَةِ نَائِلٌ لَا سِيَّمَا لَوْ نَالَ عَوْنُ مُوَفِّقٍ

الوفاق: الموافقة.¹²⁴ نائل: من النيل وهو الوصول. نال: من النؤل وهو إعطاء العطية.
يعني: متابعة البدن للنفس¹²⁵ جائزة بحسب الطبيعة، لكن كمال ذلك إنما يتحقق بعون الحق وعنايته بأن يعطيها
قوة وتمكناً¹²⁶ على ذلك أو يرسل روحانيا تعينها عليه كما ورد [في] ذكر البراق.

[18]

فَالْجِسْمُ يُتَبَعُهَا لَوْفَرٍ مَنَالِهِ وَتَمَلُّكَ الْمَشْبُوعِ غَيْرُ مُعَوِّقٍ

الوفّر: المال الكثير. والمنال: ما يتموّل به.
يعني: إذا كانت متابعة البدن للنفس جائزة بحسب الطبيعة ومع ذلك بمدّه¹²⁷ عون الحق، فيتبع النفس لمناله
الوافر وتملك النفس الكاملة بالارتياض والتركية، المزيّنة بزينة الحق، المؤثرة بها في الأشياء العظيمة، المشرفة بعناية الحق وعونه

¹¹⁷ د: ها أي خذ.

¹¹⁸ ك: فقال: الثقل بصاحب الخفيف.

¹¹⁹ الآنك: الأشرّب، وهو الرصاص القلعي، أو القزدير، أو الرصاص الأبيض، وقيل: الأسود، وقيل هو الخالص. انظر ابن منظور، «آنك»،

لسان العرب، (بيروت: دار صادر ١٤١٤ هـ)، ٣٩٢/١٠.

¹²⁰ ك: ف: المزاج.

¹²¹ ك: يصعد.

¹²² د — مشايعتها.

¹²³ ك: السير.

¹²⁴ ك: المرافقة.

¹²⁵ ك: يعني متابعة للنفس.

¹²⁶ د: وتمكن.

¹²⁷ د: بمدّ.

الغير المعوق¹²⁸ من شيء أصلاً؛ فإرافقتها في السير والنفوذ¹²⁹ عن العناصر والأفلاك كما نُقل عن الرسول عليه السلام¹³⁰ من¹³¹ حال المعراج.

[19]

/[٢٧٤و] كَالْمُلْكِ لِلْمَلِكِ الْكَرِيمِ الْعَادِلِ شَرَفِ الْوَرَى كَهْفِ الْعِظَامِ الْفُوقِ

الْوَرَى: البرية. والكهف: الملجأ. العظام: ¹³²جمع العظيم. والفوق: ¹³³جمع فائق. وهذا التخلص في غاية الجودة والبلاغة؛ لأنه شبه البدن بالملك والنفس الكاملة بالكمالات المذكورة بالممدوح على أن تشبيه النفس بالملك من حيث أنها مدبرة للبدن كما أن الملك مدبر للملك من أحسن التشبيهات.¹³⁴

[20]

لَا زِلْتُ فِي شَرَفٍ وَرَفْعَةٍ رُتَبَةٍ وَعَدَاكَ فِي أَسْفٍ وَيَأْسٍ مُرْهِقٍ

ومعنى هذا البيت ظاهر. والله أعلم بالصواب.¹³⁵

المصادر للنص المحقق

ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر ١٤١٤).
أبو بكر الكلاباذي البخاري الحنفي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٣).
أحمد قبش بن محمد نجيب، مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي، (دمشق: دار الرشيد ١٩٨٥).
جنكيز آيدن، غلشرين آيدن، "بطليموس"، موسوعة الإسلام التابعة لـ TDV، <https://islamansiklopedisi.org.tr/batlamyus> (٢٠٢٤.٠٦.١١).
محمد بن أشرف السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن شريف، (الكويت: مكتبة الفلاح ١٩٨٥).
محمد بن أشرف السمرقندي، الأنوار الإلهية، تحقيق: سلامي يانماز، (جناق قلعة: كلية الدراسات العليا في التربية بجامعة جناق قلعة أونسيكيز مارت ٢٠٢٢ م).

¹²⁸ د ن: المعوقة.

¹²⁹ د: والصعود.

¹³⁰ ك: عن النبي. ف: عن رسول الله.

¹³¹ د: عن.

¹³² ك: والعظام.

¹³³ د: الفائق.

¹³⁴ د: لأنه شبه الملك بالبدن والممدوح بالنفس الكاملة بالكمالات المذكورة مع أن تشبيه الملك بالنفس من حيث أنه مدبر للملك كما أن النفس مدبر للبدن من أحسن التشبيهات.

¹³⁵ قيد الفراغ بنسخة "ن": تمت هذا في اليوم السابع من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة في المدرسة الساعريه على يد العبد الضعيف محمد بن علي بن محمود يعرف صوفي حاحداً لله تعالى ومصلباً على رسوله وعترته الطاهرين.

محمد بن أشرف السمرقندي، علم الآفاق والأنفس، تحقيق: يوسف أوكشار وإسماعيل يوروك، (إسطنبول: رئاسة جمعية المخطوطات التركية ٢٠٢٠).

Çeviri: *el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye'nin Tercümesi*

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selam peygamberlerin efendisine, onun tertemiz ailesine ve ashabına olsun. İmdi: Bu (metin), yüce ve saygıdeğer sultan, milletlerin önderlerinin sığınağı, âlimlerin ve fazilet sahiplerin barınağı, dinin ve dünyanın şerefi Abdurrahman'a ithaf edilen *el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye'nin* şerhidir. Günler hala onun fikirlerini takip ediyor ve yıllar da onun varlığıyla övünüyor. *el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye* işte şudur:

[1]

وَلَقَدْ تَقَضَّى مِنْ رِيَاضِ رَوْقٍ بَبْغَاءِ ذَاتِ تَنْوُقٍ وَتَأَلَّقِ

İndi şaşırtıcı güzellikteki bahçelerden

Dikkatli ve parlak bir papağan

et-Tekadda kelimesi şahin ve benzeri bir kuşun havadan aşağı inişi anlamına gelir. *er-Riyâd* kelimesi de bahçe, bostan, çayır anlamındaki *ravd* kelimesinin cemisidir. *er-Ruvvak* saf, arı manasına gelen *râik* kelimesinin cemisi olup güzellik ve tazeliğiyle hayranlık uyandıran demektir. *et-Tenevvuk* dikkatle bakmak, iyice gözden geçirmek anlamına gelir. *et-Teelluk* ise parıldamak manasındadır.

(Nâzım) saf ve arı bahçelerle, rûhânî âlemin konaklarını; papağan ile nefs-i nâtıkayı kastetmektedir. Bu papağanın konuşma yeteneği ve ehl-i keşfin nazarında yeşil rengi sebebiyle nefs-i nâtıkaya benzemesi cihetlerinden oldukça zarif bir mecazdır. Zira ehl-i keşf, nefs-i nâtıkanın yeşil renkte olduğu kanaatindedir. (Nâzım) nefs-i nâtıkanın dikkatle bakması ile ince anlamlar ve derin fikirler üzerinde tefekkürünü; parıldaması ile de varlığı bilme, bedene idrâk ve hayat verme yeteneğini murad etmiştir. Çünkü bilgi, taalluk ettiğinde manaları açığa çıkarabilen bir niteliktir. Bu da nur/ışık anlamına gelir. Nur, yoğunlaştığında parlak oluşur. Bunun duyudaki benzeri görme ışığıdır. Ancak bu (basîret) nûru, rûhânî olup duyu ile idrâk edilemez. Onunla hakikatlerin mevcût veya ma'dûm zâhir ve bâtınları izhâr olur. Aynı şekilde (bu basîret nûru) var olan duyumsanırların zâhirlerini izhâr eder. Hatta bu ışık rûhânî olana ateşin nûrundan daha yakındır. Çünkü o, yalnızca bazı canlılarda

duyumsanır ve değişime konu olmayan sâbit yıldızlar gibi uzak şeylere taalluk eder. (Nefs-i nâtıkanın bedene) hayat ve idrâk vermesi ise tıpkı karanlık bir evin içindeki nesnelerin algılanabilmesi için onu aydınlatan bir lamba gibidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "O'nun nûrunun misâli içinde kandil bulunan kandillik gibidir"¹³⁶ Rûhânî anlamlarla birlikte zikretmiş olduğumuz açıklamalarla bir tür bilgi hâsıl oldu; bunlarla ve bundan sonra (zikredecek olduklarımızdan) bilinir ki nefis-i nâtıka, rûhânî hasletleri ile rûhânî âlemden (inmiş) bir varlıktır.

[2]

وَتَعَشَّشْتُ بِتَشَابُهِكَ مِنْ جِسْمِنَا حَتَّى إِنْتَنَى بِأَشْعَةٍ وَتَفَيَّهَتْ

Sirâyetle yurt edindi cismimizde

Şualarla ve sözü uzatarak ayrılana kadar

(Bir varlık) yuva edindiğinde *teaşşeşe* denilir. *et-Teşâbük*, birbirine karışmak demektir. *el-İnsenâ'* geri dönme, meyiletme anlamına gelir. *el-Eşi'a*, ışın manasındaki *şuâ'* kelimesinin cemisidir. *et-Tefeyhuk*, sözü ayrıntılandırma manasına gelir. *Teşâbük* ve *eşi'a* kelimelerine bitişen *bâ* harfi birliktelik anlamında kullanılmıştır.

Beytin manası: Nefs-i nâtıkayı simgeleyen papağan, kordaki ateş gibi iç içe geçerek bedenimizde bir yuva edindi. Böylece bedenimiz algılar, canlılık ve fesahatle karakterize oldu. (Nâzım) nefsin iç içe geçme yoluyla bedene giren bir cisim olduğunu iddia etti. Bu görüş, müteahhir filozofların iddialarının aksine dini düşünce gelenekleri ile ilk dönem filozoflarının öğretisidir. Doğru olan görüş de budur. Nefsin bedene nüfuz eden bir cisim olduğunu gösteren şey ise şudur: Öncekiler ve sonrakiler, nefis-i nâtıkanın her bireyin *ben* diye işaret ettiği şey olduğu hususunda hem fikirdir. Herkes, *ben* sözüyle işaret edilenin orada hal-i hazırda ayakta duran, oturan, yürüyen veya hareketsiz bulunan varlık olduğunu bedîhî olarak bilir. Böyle olan şey de cisimdir. Nefsin bedene nüfuz etmesinin iç içe geçme yoluyla olduğunu gösteren şey ise şudur: Kesin olarak biliyoruz ki beden, ateşin sıcaklığını, balın tatlılığını, miskin kokusunu, yaranın acısını ve cinsel ilişkinin zevkini algılayışı gibi çeşitli idrâkleri vardır. Yine yakînî olarak biliyoruz ki bu algıları hayal ve

¹³⁶ Nûr Sûresi 24/35.

vehim yoluyla değil doğrudan gözlem yoluyla *biz* yaşıyoruz. Şayet *biz* diye işaret edilen şey bedene nüfuz etmeseydi böyle olmazdı.

[3]

كَأَجْمَرٍ بَلَّ هِيَ بِالْحَقِيقَةِ عَيْنُنَا قَدْ بَانَ ذَلِكَ بِالْبَيِّنِ الْأَوْثَقِ

Köz gibi (denilse) de hakikatte o bizim aynımızdır

Bu, en sağlam delil ile ortaya çıktı

(Nâzımın) *köz gibi* ifadesi, nefsin bedene nüfuz etmesi ve bedenin nefsin komşuluğuyla yetkinleşmesinin tasviridir. Nefs, hakikatte bizim aynımızdır. Bilindiği üzere nefs, her bireyin *ben* sözüyle işaret ettiği şeydir. (Nâzımın) *bu ortaya çıktı* sözü, daha önce zikri geçen şu dört iddianın açığa çıktığı anlamındadır: Nefsin rûhânî âlemden olduğu, bedene nüfuz eden bir cisim olduğu, bedene nüfuz ettiği ve bizim aynımız olduğu.

[4]

أَلْفَتْهُ نَاسِيَةً عُهُودًا بِالْحِمَى وَتَجَشَّعَتْ لِلْهَيْمَةِ الْمُتَطَرِّقِ

Alıştı bedene, unutarak (kendini) korumaya dair ahdini

Aştı ansızın başa gelen felâketleri

el-Himâ, içinde su ve otun olduğu hükümdar için hayvanlardan korunan yerdir. Bir şey zorluk ve zahmetle yapıldığında *teceşşeme'l-emr* denilir. *el-Luheym*, afet ve felaket demektir. *et-Tetarruk* ise gece gelme demek olup (nâzım) burada mutlak anlamda gelmeyi kastetmiştir.

Beytîn manası: Nefs bedene alıştı ve korunaklı alandaki komşularına verdiği sözlerini unuttu. Bedene isabet eden felâketler için zorluklara tahammül etti. Çünkü nefs, beden beslenme, büyüme, üreme gibi doğal halleri; çekme, tutma, sindirme ve boşaltma gibi görevleri; sıhhat-hastalık, uyku-uyanıklık, şehvet-öfke, acı-haz gibi hayvânî halleri; hâricî ve dâhili idrâkleri; beslenme, giyinme ve evlenme gibi yaşamsal hedeflerin düzenlenmesine dair düşünceler ve görüşler ile üzüntü, sevinç ve benzerleri gibi insânî işleri yönetmeye dalmış durumdadır.

[5]

فَتَكَدَّرْتُ بِرِفَاقِهِ فَتَنَزَّلْتُ عَمَّا بِمَا مِنْ قُوَّةٍ وَتَعَمَّقْتُ

Kirlendi bedenle yolcuğunda

Uzaklaştı yavaş yavaş kuvvet ve derinliğinden

el-Mürâfekatü ve'r-rifâku eşlik etmek anlamındadır. *et-Teammmuk* ise kendini tamamen bir şeye vermek anlamına gelir.

Beytin manası: Nefs, bedenin eşliğinde rûhânî âleme ters, ona yönelmeye engel âdi işlerle meşgûliyeti sebebiyle saflığını kaybetti. Böylece nefis, sahip olduğu güçten, süflî âlemde tasarruf özelliğinden ve rûhânî varlıkların sahip oldukları gibi yetkin idrâklerden yavaş yavaş uzaklaştı.

[6]

فَمَقَى صَفَتْ وَتَوَجَّهَتْ وَتَكَمَّلَتْ بِبَجَرْدٍ وَتَعَبَّدٍ وَتَخَلَّقِ

Arınıp, Hakka yönelip, yetkinleştğinde

Soyutlanma, ibadet ve ahlak ile

Beytin manası: Nefs, besini azaltmakla doğal uğraşlardan, uzlet ve kanaatle hayvânî eylemlerden, bunlarla birlikte kalbin bedensel arzu ve lezzetlerden tahliyesi yoluyla insânî fiillerden arındığında; ibadet ve itaatle Hakka yöneldiğinde; yumuşaklık, merhamet, doğruluk, şefkat, cömertlik, lütuf, iyilik, adalet ve benzerleri gibi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanırsa kendisi için bir benzerlik hâsıl olur ve Hakka yanaşır. Bu sayede Hakk'ın tecellilerini almaya hazır hale gelir. Arınma (tasfiye), zühhtür. Yönelme (teveccüh), ibadettir. Zikredilen övülmüş ahlaklarla ahlaklanma, yakınlığın ziyâdesi için (gerçekleştirilen) ibadetin tamamlayıcılarından. (Bu beyitteki) şartın cevabı bir sonraki beyitte (gelecek)tir.

[7]

آصَتْ بِوَجْهِ الْحَقِّ ذَاتَ تَزَيْنٍ يُؤَلِّي التَّمَلُّكَ بِالشُّؤُونِ الْخَرَقِ

Ziynet sahibi olur Hakk'ın zatıyla

Hârikulâde işlere kabiliyet ihsân edilir ona

Âda, eyd masdarından, dönüşmek ve dönmek manalarına gelir. *Vechü'l-Hakk* ifadesi, Allah Teâla'nın "O'nun zatından başka her şey helâk olucudur" [Kasas Sûresi, 88] âyeti gereği Hakk'ın zâtı anlamına gelir. *Yûlî*

de *îlâ* masdarından ihsan etmek (i'tâ') manasındadır. Bir kişi bir şeye sahip olduğunda veya bir yere hükümdar olduğunda *temelleke* denilir. *Eş-Şuûn* iş, durum demek olan *şe'n* kelimesinin cemisidir. *el-Hurrah* hârik kelimesinin cemisidir. *Âdat* bir önceki beyitteki şartın cevabıdır.

Beytin manası: Nefs soyutlanma ile arındığında, ibadetle Hakk'a yöneldiğinde ve ahlakla yetkinleştğinde Hakk'ın zatıyla süslenir. Bu ziynet de nefse, mucize ve kerametler gibi olağanüstü halleri gerçekleştirebilme yeteneği verir. Mucize ve kerâmetler Hakk'ın eseridir. O'nun eserinin halk âleminde tesiri vardır. Bunun izahı bir sonraki beyitte gelecektir. İşte bu tezeyyûn irfân ve vusûldür. Zühhd ise sülûke hazır olmaktır. Ahlakî niteliklerle donanmakla yetkinleşen ibâdet, sülûktür. Süslenme, kavuşmadır.

[8]

كَحَمَامَةٍ مَّصْقُولَةٍ فَدَّ حُودَيْتَ شَطْرَ الذُّكَا فَنَوَّرَتْ بِتَرْقِي
Cilâlî bir ayna gibi döndürülmüş yüzü güneşe
Parıltıyla aydınlanır, aydınlatır

el-Hamâme, ayna demektir. *eş-Şatr* taraf, yön anlamına gelir. *ez-Zükâ'* güneş manasındadır. *Ne'verat* yanmak ve aydınlatmak şeklinde lâzım ve müteaddidir. *et-Teberruk*, parlamak anlamındadır. *Bâ* harfi birliktelik (mea) manasında kullanılmıştır.

Beytin manası: Zühhd, ibadet ve olağandışı hadiselerle kaynaklık eden tezeyyûn halindeki nefsin durumu son derece parlatılmış (üzerindeki görüntüyü) aksettiren bir ayna gibidir. (Aynanın görüntüyü aksettirmeye hazır parıltılı durumu) zühhd halidir. Tamamıyla güneşe dönme tam/kâmil ibadet halidir. Ayna, güneşin heyetine dönüşüp onun ziya ve ışınlarıyla ışıldar ve aydınlatır. Böylece ayna ışık verme, karşıdakini aydınlatma, görme duyusunu etkileme ve ısı verme gibi güneşin etkilerini yansıtır. Hatta yakıcı şeylerde olduğu gibi ateş bile verebilir.

[9]

مَهْمَا تَمَكَّنْتَ الْجَلِيَّةُ رُيًّا عَابَتْ مُشَاهِدَةً فَلَمَّا تَفَرَّقَ

Ne kadar yer tutsa da tecelli

Ayrırma vardığında kaybolabilir müşâhede

Bir şey bir mekân edindiğinde *temekkene* denir. *Celiyyetü's-şey*, bir şeyin hakikatinden zâhir olandır.

Beytin manası: Her ne kadar Hakk'ın cemâl tecellisi istidat ölçüsünce ârif nefiste yer tutsa da Allah'ın heybet ve azameti sebebiyle bir biçimde bu müşâhede hali kaybolabilir. Böylece nefis Hakk ile ondan izhâr olan müşâhede ayırt edilemez. Şayet böyle bir durumda nefis için kendi zâtı ile Hakk'ın cemâlinin yansıması arasında bir tür ayrım hâsıl olur ise (bunu) hulûl sanar; aksi takdirde ittihâd zanneder. Şayet müşâhede hali tamamıyla kaybolursa nefis, hiçbir şey idrâk edemez.

[10]

فَرَّاهُ فِي كُلِّ بَكْلٍ إِذْ لَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةٌ كَأَلْأَشْرَقِ

Görürsün O'nu her şeyde bütün delillerle

Vardır her bir şeyde doğan güneş gibi bir âyet

el-Âyet, alâmet manasındadır. *el-Eşrak*, doğan şey demektir ki o da güneştir.

Beytin Manası: İrfan sahibi nefis, bir önceki beyitte söz konusu edilen dereceye ulaştığında her varlıkta, her yönden Hakk'ı görür. Zira her şeyin zât ve sıfatında, doğan güneş gibi Hakk için bir alâmet vardır. Çünkü mümkün varlıklarda bulunan her sıfat, Hakk'ın sıfatlarından birine delâlet eder. Mümkün mevcûdun varlığı O'nun varlığına; mümkünün (varlığının) imkânı O'nun varlığının zorunluluğuna; mümkünün hâdis oluşu O'nun kadîm oluşuna; mümkünün sonlu oluşu O'nun bâki oluşuna; mümkünün ihtiyaç sahibi oluşu O'nun mutlak zenginliğine delâlet eder. Aynı şekilde anatomi ve astronomi bilimlerinin ışık tuttuğu üzere insan bedeninin terkibi, gök cisimlerinin telifi ve bunlarında ötesinde bütün varlığın yaratılışlarındaki incelikler Allah'ın ilim, hikmet, kudret, irâde, lütuf, rahmet ve adalet gibi yetkinliklerine işaret eder. Zira yapılan şeyin kusursuzluğu, onu yapanın yetkinliğini

gösterir. Bu kanıtlar kesin aklî delillerle ispatlandı. Bunlar *Sahâif*, *Envâr* ve diğer (eserlerimizden) de elde edilebilir.

Her şey her yönüyle Hakk'ın göstergesidir. Ârif olan her şeyde Hakk'ı görür. Mü'minlerin emîri Ali (k.v.) şöyle dedi: "Hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı onda görmemiş olayım."¹³⁷ Yine şöyle dedi: "Her şeyde, Allah'ın birliğine delalet eden bir âyet vardır."¹³⁸ Her şeyde Allah'ı görmek, keşf ehli bir ârif için tıpkı sâdık bir âşığın sevgilisinin izleriyle karşılaştığında gerçekleşen hatırlama ve düşünme yoluyla olurken; muhakkik bir âlim için önce delil yoluyla ondan sonra da hatırlama ve düşünme yoluyla gerçekleşir. (Bu husustaki) en yüksek makam aklî çıkarımda bulunmakla birlikte (gerçekleşecek) keşfî irfan kuvvetidir. Allah Teâlâ'nın "Gecenin karanlığı onu kaplayınca..."¹³⁹ kavlinde işaret edilen (bu yöntem), İbrâhim'in (as) mümkün varlıklardan zorunlu varlığa istidlalde bulunduğu yöntemdir. Bu, muhakkik peygamberler ve ilimde derinleşmiş imamların mertebesidir. Hülâsa, eşyanın hakikatlerini, ayrıntılarını ve faydalarını bilme bu konuda ne güzel bir yardımcıdır!

Buraya kadar zikrettiklerimizden ortaya çıkan şudur: Her şey tabiatıyla Hakk'ın kemâlini ve her türlü eksiklikten uzak olduğunu beyan etmektedir. O (eşyanın) konuşmasından hâsıl olan neticedir. (Her şey) doğal olarak her halde sahip olduğu bütün zât ve sıfatlarda O'na boyun büktüğünü ve O'na muhtaç olduğunu izhâr eder. Bu da secdenin neticesi olan boyun eğmenin manasıdır. Birincisi belki de Allah Teâlâ'nın "Her şey On'u hamd ile tesbih eder"¹⁴⁰ âyetinin sırrıdır. İkincisi de "Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar hep O'na secde etmektedir!"¹⁴¹ âyetinin sırrı olabilir.

¹³⁷ Kelâbâzî (öl. 380/990), bu sözü Muhammed b. Vâsi'ye nisbet etmiştir. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'aruf*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 80.

¹³⁸ Bu söz muhadramûndan muallaka sahibi Lebîd b. Rebîa'ya (öl. 40 veya 41/660 veya 661) nisbet edilmektedir. Ahmed Kabeş, *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-Arabî*, (Dimeşk: Dârü'r-Reşîd, 1985), 179.

¹³⁹ Enâm Sûresi 76-79.

¹⁴⁰ İsrâ Sûresi 44.

¹⁴¹ Hac Sûresi 18.

[11]

نَعْمَ اللَّقَاءُ بِإِنَّ فِي وَثَرِهِمْ
لَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْجَلِيلِ الْأَلْيَقِ

Ne güzel bir temâşâ "inne fi" ve "nürîhim" ile

Parlayan ulu varlıklarda olsa bile

el-Likâ, görme ve ulaşma anlamına gelir. *Bi-inne fi* sözü Allah Teâlâ'nın "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişiminde akl-ı selîm sahipleri için ibretler vardır."¹⁴² âyetine işarettir. *Nürîhim* ifadesi de "Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz."¹⁴³ âyetine işaret etmektedir.

Beytin manası: Allah Teâlâ'nın "Göklerin ve yerin yaratılışında..." ve "...onlara kanıtlarımızı göstereceğiz." buyruklarının delâletiyle gökler, yer ve onların arasında bulunan insan ve diğer varlıklar gibi yaratıcının kemâlini ispatlamaya uygun değerli, yüce varlıklar üzerinden bile olsa Allah'ı görmek, O'na ulaşmak ne güzeldir. Bu, kendisine verilmiş olan kimseye pekçok hayrın bağışlandığı hikmettir. Müminlerin emîri Ali (k.v.) onu "ufukların ve nefislerin ilmi" diye isimlendirmiştir.

Göklerin ve yerin yaratılışı, gece ve gündüzün değişimine dair yüce âyetlerden biri şudur: Allah, gökleri birbirlerini kuşatacak küreler biçiminde son derece azametli ve yüksek yaratmış; yeri de küresel bir biçimde yaratıp onların merkezine yerleştirmiştir. Allah göklere biri kendisiyle âlemin ortasının belirginleştiği günlük hareket için, diğeri güneş ve diğer gezegenlerin hareketleri için birbiriyle kesişen iki alan koymuştur. Bütün bunlar *Kitâbü'l-Mecistî*'de ele alındığı üzere kesin delillerle ispat edilmiştir. Bu iki alanın farklılığından madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi oluş âleminin varlıklarının yaşam döngüsü olan dört mevsim oluşur.

Her bir mevsimin, varlığın gelişiminde bir tür etkisi vardır. İlk bahar havanın ılımlılığı sebebiyle sıcaklıkla çözülme olmaksızın yoğun buhar oluşumuna neden olur. Böylece cisimlerde nem oluşur; nehirler, su gözeleri ve kuyular için gerekli olan yağışlar artar; canlılık ve gelişime uygun bir denge hali meydana gelir. Yaz mevsimi havanın ve cisimlerin

¹⁴² Âl-i İmrân Sûresi 3/190.

¹⁴³ Fussilet Sûresi 41/53.

ısınmasına, buharların çözülüp dağılmasına sebep olur. Böylece olgunlaşma, bileşim, mizaç ve renkler, tatlar, kokular gibi başka şeylerin karışımından oluşan yetkinlikler gerçekleşir. (Yazın) tufan ve taşkın gibi şeylerden güvenlik sağlanır. Son bahar sıcaklığın kırılmasına, cisimlerin kurummasına sebep olur. (Bu mevsimde) maden, bitki ve hayvan gibi varlıkların kıvamları, kuvvet ve kalıcılıkları yetkinleşir. Yanma ve bileşimlerin çözülmesinden emin olunur. Kış mevsimi kuraklığın kırılması, bitkilerde bir süreliğine büyümenin durması ve suların malzemesi olan karların oluşabilmesi için sıcaklık sebebiyle yayılmış, yükselmiş buharların toplanmasını sağlar. (Kışın) mütevellidatın hayatlarını kaybetme riski ortadan kalkar. Zira son baharın doğası onlara aykırıdır. Mevsimlerin daha birçok faydası vardır.

Allah Teâlâ güneşin yörüngesinin bir tarafını yeryüzünden en uzağa ve onun mukabilini ise en yakına koymuştur. Böylece atmosfer orada sıcak ve soğuk olacağı için su yakın tarafa doğru çekilecek, diğer taraf ise açıkta kalacak ve yerleşime uygun hale gelecektir. İki bölgenin farklılığı ile göğün ve yerin dönüşü, gece ve gündüzün farklılığına sebep oldu. Böylece merkezden uzak beldelerin aydınlığı merkeze yakın beldelerin aydınlığından daha uzun oldu. Birinci bölgedeki ziyadeleşme sıcaklığa sebep oldu ve güneşin azimuttan uzaklığı sebebiyle gerekli soğukluk kırıldı. İkinci bölgedeki eksilme soğumaya sebep oldu ve güneşin azimuta yakınlığından doğan sıcaklık kırıldı. Böylece iki taraf da dengelendi.

İnsan bedeninin yapısı ve diğerleri, iç ve dış organların faydaları enfüsî ayetlerdendir. Bunun ilimde derinlik sâhibi olanların bildiği pekçok örneği vardır. İşte burada ilimde derinlik sahibi olanların üzerinde ışıldayan bir sır yani Allah'ın yüce isimlerin bilgisi bulunmaktadır.

[12]

سَمِعْتُ وَأَبْصَرْتُ الْغِيَابَ بِعَيْنِهَا وَتَوَاتَرْتُ هَذِي بِوَصْفِ تَفَرُّقِ

İşitti ve gördü algılanmayan aynlarıyla

Bu tevatüre ulaştı yaygınlık vasfıyla

Beytin manası: Nefs riyâzât ile arındığındığı, alıkoyucu hareketlerden sükûna kavuştuğunda, aradaki yüce dağların ve engelleyici cisimlerin varlığından kaynaklı olarak duyu organının aracılığı olmaksızın, ücrâ beldelelerden ve uzak mesafelerden sesleri duyar, görüntüleri görür hale gelir. (Bu idrâk) tahayyül, tevehhüm ve bilgide olduğu gibi o şeyin suretinin idrâkiyle değil; işitme ve görmede olduğu gibi ayınlarnın idrâkiyle olur.

Bu vaka, rastlantı ve uzlaşma şaibesi taşımayan, üzerinde görüş birliği olan bir durumdur. Öyle ki bu hadiseyi dinleri, kökenleri ve doğum yerleri farklı çeşitli topluluklar nakletmiştir. Bu durum terbiye edilmiş nefis için ilim ve zann-ı galib ile de gerçekleşebilir. Ancak bu ilk mertebeden ayırdır ve ona göre daha kolaydır.

[13]

سَمِعْتُ الْكَلَامَ مِنَ الْإِلَهِ وَرَأَيْتُهُ بِالتَّسْبِيحِ كَمَا سَمِعْتُ فَحَقَّقِ

Tanrı'nın kelâmını duyma ve O'nu görme

İşittiğin gibi iki nisbetle olur; Doğruluğunu teyit et!

Yani nefis-i nâtikanın duyuların aracılığı olmaksızın gerçekten uzak mesafelerden işitilirleri duymaya ve görülürleri görmeye güç yetirebildiğini işittin ve bildin ise; o halde Yüce Tanrı'nın sözünü duymak, dünya ve ahirette O'nu görmek ancak bu şekilde olur. Bu da Allah Teâlâ'nın ârifin işitmesi için kadîm kelâmına delâlet eden sesler ve harfler yaratması; kendisini görmesi için ona tecelli etmesi sûretiyle olur. Bundan dolayı da Allah'ın inâyeti ve dilemesi olmaksızın her ârifin Allah'ın kelâmını duyulabilmesi ve zâtını görülebilmesi kolay değildir. Aynı şekilde Yüce Tanrı'nın işitilirleri duyması ve görülürleri görmesi de ancak bu şekilde gerçekleşir.

Beytin manası: Başka birinin Hakk'ın kelâmını duyması ve Tanrı'nın başkasının sözünü işitmesi; başka birinin Tanrı'nın zâtını görmesi ve Tanrı'nın başkasının zâtını görmesi yalnızca işittiğin şekilde

olur. (Nâzımın) *bi'n-nisbeteyni* sözü, bu manaya işarettir yani masdarın başkasına ve Allah Teâlâ'ya nisbeti... Netice itibarıyla (nâzım) bu beyitte ilâhî hikmet sırlarından dört meseleye işaret etti.

[14]

تَطْوِي مَسِيرَةَ حَجَّةٍ بِلَمِيحَةٍ بَلْ سَاغَ أَكْثَرَ كَالرَّقِيعِ الْمُخْدِقِ

Kateder hac yolunu bir göz açıp kapayıştı

Aşabilir kuşatıcı sema gibi daha fazlasını da

(Nâzım) az bir zamanda uzun mesafelerin katedilebileceğine, âriflerden nakledildiği üzere sert cisimlerin delinip geçilebileceğine ve bu hususta yoğun bedenın nefs-i nâtıkaya tabi olabileceğine işaret etmek istedi. Sonraki beş beyitte bu konuları zikretti. Bunlardan cismânî miracın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu beyit ise uzun mesafelerin kısa sürede katedilebilmesi hakkındadır. *el-Mesîratü*, yolculuk yapılan yer yani mesafe. *el-Lumeyha*, âni bakış anlamındaki *lemha* kelimesinin ism-i tasgiri olup an/lahza demektir. *es-Sevğu*, yapılabilirlik demektir. *er-Regû'* gök/sema demektir. *el-Muhdig*, kuşatan yani her şeyi kuşatan dokuzuncu felek demektir.

Beytin manası: Kemâle ermiş nefis, riyâzet ve ilâhî inâyet ile insanların bir senede katettikleri mesafeyi bir anda hızlıca aşabilir. Hatta bundan daha fazlası da mümkündür. Çünkü matematik ilminde en uzak feleğin bir anda binlerce yıllık bir mesafeyi katettiği kanıtlanmıştır. Bundan sonra da nefsin nuruyla aydınlanmış, terbiye edilmiş beden gelir ki o, nefsin kuvveti, tasarruf ve etki etme gücünün yetkinliği ile gerçekleştirdiği yolculuğunda onu takip eder.

[15]

وَتَغُوصُ نَافِذَةً بِذَاتِ صَلَادَةٍ كَالنَّارِ فِي نَصْلِ بَغِيرٍ تَمَزَّقِ

Nüfuz ederek girer sert cisimlere

Demire parçalamadan giren ateş gibi

es-Salâde sertlik ve pürüzsüzlük demektir. *en-Nasl* kılıç, bıçak vb. şeylerin demiri demektir.

(Nâzım) bu beyitte nüfuz etmenin imkanına işaret ediyor ve şöyle diyor: Nefs-i nâtık, tıpkı demirin içine giren ve bir parçalanma olmaksızın ona nüfuz eden ateş gibi -ne cisim ne de kendisi

parçalanmaksızın- sert cisimlere nüfuz edicidir. Bu (söz) temsîl ifâde eder ve (bu işin) imkanına da delildir. İleride geleceği üzere (nüfuz etme durumunda) beden, nefsi takip eder.

[16]

إِنَّ الثَّقِيلَ مَعَ الْخَفِيفِ يَنْقُسُهُ هَا فِي الصَّنَاعَةِ وَالْذَّخَانِ قَبَرَتْنِي

Muhakkak eşlik eder ağır hafife

Bak simya ilmine, nasıl da yükselir duman

Hâ, tenbih için kullanılır ve al manasına gelir. *Bi's-sinâati* ile kastedilen de simya (iksir) ilmidir. Bu işle uğraşanlar onu *İlmü's-sinâa* olarak isimlendirmişlerdir.

(Nâzım) burada bedenın, yatay ve dikey yolculuklarında nefsi-nâtıkaya eşlik edebileceğine işaret ediyor. Bu yüzden şöyle dedi: Ağır cisim, yol alırken hafif cisme tabi olursa simya ilminde kanıtlandığı gibi onunla (yukarı doğru) yükselir. Çünkü bu ilimle uğraşanlar demir, bakır, kurşun ve başka bunlar gibi ağır cisimleri kendi terminolojilerine göre cıva, kükürt, amonyak ve arsenik gibi dört ruhtan biriyle karıştırmak sûretiyle yükseltirler. Doğa bilminde de dumanın, toprak ve ateş parçacıklarından oluştuğu, kuyruklu yıldızlar ve diğer işaretlerin delâletiyle esîre yükseldiği kanıtlanmıştır. Çünkü kuyruklu yıldız yanan dumanlardan oluşur ve dönen göksel kürenin (felek) hareketinde ona eşlik edişinin delâletiyle göksel küreye yakındır.

[17]

هَذَا الْوَفَاقُ مِنَ الطَّبِيعَةِ نَائِلٌ لَا سِيَّمَا لَوْ نَالَ عَوْنُ مُوَفِّقٍ

Elde edilen bu uygunluk doğaldır

Özellikle muvaffak kılanın yardımına nâil olursa

el-Vifâgu, uygunluk demektir. *Nâil* ise elde etme manasındaki *neyl* kelimesinden türemiş olup ulaşma demektir. *Nâle*, *nevl* kelimesinden türemiş olup bağışta bulunma demektir.

Beytin manası: Bedenin nefse tabi olması doğası gereği mümkündür. Ancak bunun kemâli nefse güç vermesi, onu bu işi gerçekleştirebilir kılması veya Burak'ın anılmasında olduğu gibi nefse yardım edecek bir rûhânî varlığı göndermesi (şeklinde tezâhür edecek) Hakk'ın yardım ve inayetiyle gerçekleşir.

[18]

فَالْجِسْمُ يَتَّبِعُهَا لَوْفِرَ مَنَالِهِ وَتَمْلِكُ الْمَتَّبُوعُ غَيْرَ مُعَوَّقٍ

Elde edeceği bolluk için beden onu takip eder

Takip edilen nefsin mülkiyeti engellenmeksizin

el-Vefru, bolluk demektir. *el-Menâlu*, nâil ve sahip olunun şey demektir.

Beytin manası: Bedenin nefse tabi oluşu doğası bakımından mümkün olmakla birlikte Hakk'ın yardımı da ona ulaşır. O zaman beden, elde edeceği bolluk için nefse tabi olur; riyâzet ve tezkiyeyle yetkinleşmiş, Hakk'ın ziynetiyile süslenmiş, bunlarla azametli varlıklarda etki eden, Hakk'ın inâyet ve hiçbir şeyden engellenmeyen yardımına mazhar olan nefis de mülk sahibi olur. Tıpkı Peygamber'den (as) miraçtaki hâline dair nakledildiği gibi ilerleme ve unsurlarla feleklere nüfuz etmede beden, nefse eşlik eder.

[19]

كَأَمْلُكَ لِلْمَلِكِ الْكَرِيمِ الْعَادِلِ شَرَفِ الْوَرَى كَهْفِ الْعِظَامِ الْفُوقِ

Cömert ve âdil kralın mülkü gibi

Ademoğlunun şerefi, uluların ve üstünlerin sığınağı

el-Verâ ademoğlu, halk ve mahluk demektir. *el-Kehf*, sığınak manasındadır. *el-Îzâm* ise ulu anlamındaki *el-azîm* kelimesinin cemisidir. *el-Fuvveg* seçkin, üstün anlamındaki *fâik* kelimesinin cemisidir.

Bu bitiş, son derece güzel ve belîğdir. Öyle ki (nâzım) bedeni mülke, zikredilen yetkinliklerle mükemmelleşmiş nefsi ise (şerhin başında) övülen (Şerefeddin Abdurrahman'a) benzetti. (Bu teşbih) kralın mülkün idarecisi olduğu gibi nefsin de bedenin yöneticisi olması bakımından en güzel benzetmelerdendir.

[20]

لَا زِلْتَ فِي شَرَفٍ وَرَفْعَةٍ رُتْبَةٍ وَعِدَاكَ فِي أَسْفٍ وَيَأْسٍ مُرْهِقٍ

Sen hala şeref içinde ve yüksek bir mevkidesin

Düşmanın ise keder ve yorucu bir umutsuzluk içinde

Bu beytin manası açıktır. Doğruyu en iyi Allah bilir.

Sonuç

Bu çalışmada daha önce Ali Muhaddis tarafından tek bir nüshası dikkate alınarak neşredilen *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'nin yeni bir tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Ali Muhaddis'in yalnızca manzum metnin Semerkandî'ye ait olduğunu, şerhin müellifinin bilinmediğini belirttiği çalışmasından farklı olarak hem manzum metnin hem de şerhin Semerkandî'ye aidiyetinin tespiti yapılmıştır.

Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye, Semerkandî'nin nefs/ruh konusundaki görüşlerini özetlediği muhtasar bir metindir. Nefsin gül suyunun güle yerleşmesi gibi bedene yerleştiğini söyleyen Semerkandî, onu latîf bir cisim kabul eder. Soyut nefs teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı müteahhir dönemde o, erken dönemden itibaren kelâmcılarca benimsenmiş olan bu ruh anlayışını İbn Sînâ'cı nefs teorisinin bazı öğelerini de sistemine ekleyerek zenginleştirip geliştirmiştir.

İbn Sînâ'nın *el-Kasîdetü'l-Ayniyye* adlı eserine karşılık olarak yazılmış olan *el-Kasîdetür'-Rûhâniyye*'de özellikle nefsin yetkinleşmesine odaklanılmıştır. Bu nokta İbn Sînâ'nın eserinde sorunsallaştırdığı ama yanıtlamadığı esas noktadır. Bununla birlikte Semerkandî metinde nefsin mahiyetine, nefsin bedenle ilişkisine, nefsin bedene sağladığı yetkinliklere, kendi yetkinliklerinden uzaklaşmasından onları tekrar elde etme yollarına, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinin aynası oluşuna, kerâmet ve mucize gibi olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine dair birçok hususu akıcı bir üslupla incelemiştir. Kısacası bu metin, nefsin rûhânî âlemden bedene inişinden tekrar kendi âlemine yükselişine dair serüveninin sembolik bir dille ifadesidir.

Son olarak şuna da işaret etmek gerekir ki Semerkandî'nin nefsin yetkinleşme ve yetkinleştirme söyleminde, nefsin olağanüstü hadiselerle kaynaklık edişine ve bu tür hadiselerin aklî izahlarında *İşârât*'ın sonunda yer alan İbn Sînâ'cı dilin büyük etkisi vardır.

Kaynakça

Ergül, Ömer. *Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

- Ergül, Ömer. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 1-171.
- Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- İbn Sînâ. *Nefsî Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Kum: Neşrü'l-Belâğa, ts.
- İbni Sina. "Ruh Kasidesi". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 325-334. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Muhaddis, Ali. *Twenty Philosophical-Myctical Texts*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.
- Kabeş, Ahmed. *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şî'ri'l-Arabî*. Dimeşk: Dârü'r-reşîd, 1985.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'aruf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382.
- Sadrüşşerîa. *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*. thk. Muhammed Ay-Mustafa Borsbuğa. Ankara: Riâsetü'ş-şuûni'd-dîniyye, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *Bişârâtü'l-İşârât*. thk. Ali Ucebî. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. "el-Envârü'l-ilâhiyye". *"Şemsüddîn Es-Semerkindî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili" İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde*. thk. Selami Yanmaz. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. "el-Maârif fî şerhi's-Sahâif". *"Kitâbü'l-Maârif fî şerhi's-Sahâif, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, Tahkik ve Dirâse" Başlıklı Tez Çalışması İçinde*. thk. Abdurrrahman Süleyman Ebû Suaylik. Amman: Câmiatü'l-ulûmî'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-dirâseti'l-ulyâ, Kısmu usûli'd-dîn, 2012.

- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*. çev. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. "el-Mu'tekadât". "*Şemsüddîn es-Semerkandî ve El-Mu'tekadât Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili*" Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde. thk. Fatih Köksal. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *Hâşiyetü Kasîdeti'l-Ayniyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/002.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *Şerhü'l-Kasîdeti'r-rûhânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02692/003.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs [Alem ve İnsan]*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Tarık Tanrıbilir. *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Taştan, Erdoğan. "Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin 'Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî' Adlı Eseri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 313-344.