

Bir Devvânî Muhalifi: Ebû İshak en-Neyrîzî ve *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* Adlı Eseri*

Hasan Korkmaz**

Bu makale, seyyah bir filozof Ebû İshak en-Neyrîzî'nin (ö. 895/1489'dan sonra) hayatı ve eserleri ile Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* adlı eserinin tahlil ve tenkitli neşrini içermektedir. XV. yüzyılda Şiraz, İstanbul, Tebriz ve Karabağ hattında hayatının on sekiz yıllık dönemini (877/1472 ile 895/1489 arası) geçiren Neyrîzî, felsefî bilginin değeri ve dolaşımı noktasında dönemin ilmi atmosferine birçok yönden ışık tutmaktadır. Bu incelemede, Neyrîzî'nin hayatı ve kişiliği, Celâleddin ed-Devvânî ile (ö. 908/1502) yaptıkları tespit edilen tartışmalar ekseninde inşa edildi. Zikredilen tartışmalardan biri olan ve aynı zamanda bir yazım türü de olan *er-Risâletü'l-kalemiyye* metinleri üzerinden Neyrîzî ile Devvânî'nin birbirlerinin hayatı ve kişilikleri hakkında önemli bilgiler verdikleri ortaya konuldu. Tahkike konu olan risalede, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) bilginin kategorisine yönelik iddiaları, Neyrîzî tarafından İbn Sînâ ile (ö. 428/1037) Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) arasında öne sürülen felsefî uzlaşî ile kritik edilmektedir. Zikredilen felsefî uzlaşının doğası, bilginin kategorisinin teorik içeriğinde incelenmekte ve Neyrîzî'nin Meşşâî dil ve kavramların arkasına sığınan İshrâkî bir felsefî tavra sahip olduğu iddia edilmektedir. Bu doğrultuda Neyrîzî'nin İshrâkî kimliği, bilginin mahiyeti, özdeşlik ve zihni varlık problemleri etrafında ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû İshak en-Neyrîzî, Celâleddin ed-Devvânî, bilginin kategorisi, bilginin mahiyeti, Meşşâî, İshrâkî.

* Bu makalenin taslak hali "I. İslam Felsefesi Lisansüstü Çalışmalar Sempozyumu"nda (30 Ekim 2021) sözlü olarak sunulmuştur.

** Arş.Gör., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı, ORCID 0000-0002-7327-8834 haskrkmz@gmail.com

I. Şiraz'dan İstanbul'a Bir Seyyah ve Filozof: Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

XV. yüzyılın meşhur âlimleri Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Hocazâde (ö. 893/1488), Molla Lütfi (ö. 900/1495), Hatibzâde (ö. 901/1495), Mîr Sadreddin ed-Deşteki (ö. 903/1498) ve Celâleddin ed-Devvânî gibi isimlerle Şiraz ve İstanbul'da aynı dönemde yaşamış ve zikredilen isimlerden bazılarında çeşitli konularda eleştiriler getirmiş Ebû İshak Neyrîzî, hayatı, kişiliği ve eserleri ile dönemin ilmî atmosferine ışık tutan bir düşünürdür.¹ Ne var ki eserlerindeki özgün karakteriyle ön plana çıkan Neyrîzî'nin hayatı hakkında biobibliyografik metinlerde aktarılan bilgiler, biyografik bir metin inşa etmeye imkân tanımamaktadır. Bu bağlamda Neyrîzî'nin eserlerinin elyazma nüshaları, içerik ve istinsah tarihleri bakımından biobibliyografik metinlerde olmayan çeşitli tamamlayıcı bilgileri ihtiva etmektedir. Bu çalışmada Türkiye ve İran kütüphaneleri elyazmalarında bulunan bilgiler, biobibliyografik metinlerdeki verilerle bir araya getirilmekte ve zikredilen bilgiler kronolojik bir sıra ile işlenerek biyografik bir metin inşa edilmektedir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin künyesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) kayıtlı mecmuanın ferağ kaydında Ebû İshak Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî en-Neyrîzî olarak verilmiştir.² Neyrîzî ile Devvânî'nin *Kalemîyye* risalelerinin müstensihi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 8023) kayıtlı elyazmada Neyrîzî'ye "el-Alâî" şeklinde bir nisbeyi atfetmektedir.³ Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazmalarda bu künye büyük oranda benzerlik gösterse de, İran'daki kayıtlarda bu künyeye Kadı ve Şebânkâreî nisbelerinin eklendiği görülmektedir.⁴ Dolayısıyla elyazma ve kataloglardan hareketle düşünürün tam künyesi Kadı Ebû İshak Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî en-Neyrîzî eş-Şebânkâreî el-Alâî olarak inşa edilebilir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin doğum yeri, doğum tarihi, ailesi,⁵ eğitimi⁶ ve

1 Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Hocazâde eleştirisinin neşredilip incelendiği, modern literatürdeki tek çalışma için bk. Fazloğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 271-304.

2 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 127^b.

3 Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^a.

4 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 64; XI, 116; *Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I, 473.

5 Pourjavady, Muhammed Takî Dânişpejûh'un Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Necmeddin Mahmûd en-Neyrîzî'nin babası olabileceği iddiasını aktararak dede isimlerinin uyuşmaması sebebiyle bu iddianın mümkün olamayacağını ifade eder (bk. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 52). Bu çalışmadaki veriler de Pourjavady'nin kanaatinin doğru olduğunu göstermektedir.

6 Aşağıda Devvânî'den aktarılacak olan bilgilerden hareketle, Neyrîzî'nin İsrâkî bir eğitim aldığı ifade edilebilir. Ayrıca İsrâkî eğitimle beraber Meşşâî geleneği de talim

hocaları⁷ hakkında şimdilik bir bilgiye sahip değiliz. Kendisine izafe edilen Fârisî, Neyrîzî ve Şebânkâreî nisbeleri, filozofun kökeni hakkında önemli bilgiler vermektedir. Neyrîz ve Şebânkâre, İran'ın güneyindeki Fars bölgesi sınırları içinde yer alan iki şehirdir. Dolayısıyla Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Fârisî nisbesi İran'ın Fars bölgesine, Neyrîzî nisbesi Neyrîz iline ve Şebânkâreî nisbesi de Şebânkâre şehrine nispetle verilmiştir. Fârisî ve Neyrîzî nisbelerinin yaygın bir şekilde kullanılıyor oluşu, köken itibarıyla Neyrîzli olduğunu göstermektedir. Kadı ve Şebânkâreî nisbeleri ise onun kadılık görevini Şebânkâre'de deruhte ettiğine işaret etmektedir. Alâî nisbesinin sadece *Kalemiyye* risalelerinin müstensihî tarafından kullanılmış olması dikkate değerdir. Bu nispetin neye işaret ettiği ise açık değildir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatına dair en eskiye giden bilgi, onun 877 (1472-73) yılında telif ettiği ve elimizdeki nüshada *er-Risâletü'l-harfîyye* şeklinde kayıtlanan eserde bulunmaktadır.⁸ Bu eser, Farsça olarak kaleme alınmış olsa da yer yer Arapça ibarelerin de olduğu beş varaklık küçük bir risaledir. Risale, varlıkları ve yoklukları bakımından harflerin mânalarının kendinde bağımsız bir gerçekliğe sahip olup olmadığını incelemektedir. Müellif, harflerin mânalarının konu olabileceğini, diğer bir deyişle haklarında hüküm vermenin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁹ Risalenin içeriği ayrı bir araştırma konusu ise de müellifinin hayatı hakkında fikir veren ve Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatını Celâleddin ed-Devvânî muhalifliği üzerinden okumamıza imkân tanıyan bir açıklama risalenin girişinde Arapça olarak şöyle verilmiştir:

Ve işte ben, (i.) Devvânî'nin (*Devvânî*)/ (ii.) değer ve mertebede düşük kişilerin (*devvânî*) değil, kadıların (*qavâdî*) hoşnut oldukları üzere mânaları açıklamaya başlıyor (وها أنا أشرع في بيان المعاني حسبا يرتضيه القواضي دون الدواني) ve Arap ve Acem'in efendisinin (s.a.v.) söylediğini söyleyerek: "Allahum! Benim

ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda temelde İşrâkî ve Meşşâî bir eğitim öğretim süreci yaşadığı sonucuna varılabilir.

7 Neyrîzî'nin eğitim hayatı hakkında ifade edilen tek kayıt, Fazlıoğlu'nun Neyrîzî'nin Ali Kuşçu'nun talebesi olduğu ifadesidir (bk. Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 275). Neyrîzî ile ilgili ulaşabildiğimiz kaynaklarda, şimdilik bu iddiayı destekleyecek herhangi bir veriye ulaşamadık. Ebû İshak en-Neyrîzî'nin *İşrâkî-Meşşâî* kişiliği zaman ve zemin bakımından dikkate alındığında, bu karakteristik ilmî kişiliğe en yakın olan kişi, yine bir başka Devvânî muhalifi olarak bilinen Mîr Sadreddin ed-Deşteki'dir. Eldeki bilgiler Ali Kuşçu'da olduğu gibi Neyrîzî ve Mîr Sadreddin arasındaki ilişkiye dair bir veri sağlamasa da, Neyrîzî ile Mîr Sadreddin ve Ali Kuşçu ilişkisine dair ihtimalin göz önünde bulundurulması önem arzeder (Mîr Sadreddin için bk. Bdaiwi, *Shî'i Defenders of Avicenna*, s. 71-106; Görgün, "Deşteki, Sadreddin", s. 320-22).

8 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfîyye*, vr. 8^b-13^a.

9 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria*, XXIII, 64; *Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I, 473.

kavmimi hidayete erdir. Şüphesiz onlar bilmiyorlar” diyorum. Yalancılar istemese de Allah hakkın hakikatini ortaya çıkaracaktır.¹⁰

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin bu açıklamasındaki “الدواني” kelimesi iki farklı şekilde okunabilir. Bu okumalardan ilki, *vav* harfini şeddeleyerek Celâleddin ed-Devvânî'yi kastedecek şekilde okumaktır. İkincisi ise Arapça “değer ve mertebe bakımından düşük kimse” anlamındaki “الداني” kelimesinin çoğulu “الدواني” şeklinde okumaktır. Bu ibarede dikkat çeken bir diğer şey, Ebû İshak en-Neyrîzî'nin “قاضي”nin yaygın bir şekilde kullanılan çoğulu “قضاة” kelimesini değil, “قاضي”nin bir diğer çoğulu olan “قواضي” ifadesini kullanmış olmasıdır. Neyrîzî'nin seçimi, “قواضي” ve “الدواني” kelimelerinin cümlede uyumlu bir âhenk oluşturmasını sağlamak ve “الدواني” kelimesinin “değer ve mertebe bakımından düşük kimse” anlamını özellikle vurgulamak amacına matuftur. Her ne kadar “قواضي” kelimesindeki karine ile ikinci anlamın kastedilmesi daha yakın bir hal alıyorsa da, Neyrîzî'nin “الدواني” kelimesiyle her iki anlamı da kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âgâ Büzürg-i Tahrânî *ez-Zerîa* adlı bibliyografik eserinde, Celâleddin ed-Devvânî'nin Ebû İshak en-Neyrîzî'nin zikredilen eserine bir reddiye yazdığını ifade eder.¹¹ Rivayete göre, dönemin Fars eyaleti valiliğini yürüten Sultan Halîl,¹² Devvânî'den bahsi geçen risaleye bir cevap yazmasını ister¹³ ve Devvânî bu isteğe binaen bir risale kaleme alır. O bu eserinde, Neyrîzî'nin aksine, harflerin kendinde bağımsız mânalara sahip olmalarının imkânsız olduğunu savunmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Ebû İshak en-Neyrîzî “وها أنا أشرع في بيان المعاني حسبما يرتضيه القواضي دون الدواني” ifadesiyle, (i.) Celâleddin ed-Devvânî'nin kendisinden ve diğer kadıllardan farklı bir görüşte olduğunu ve (ii.) Celâleddin ed-Devvânî'nin değer ve mertebe bakımından düşük bir kimse olduğunu kastetmektedir.

Neyrîzî ve Devvânî arasındaki bu tartışma, hem Neyrîzî'nin hayatı hem de dönemin ilmî ve kültürel durumu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Neyrîzî'nin eseri kaleme aldığı 877 (1472-1473) yılı, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan ve Osmanlı Hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'in ordularının Otlukbeli'de karşı karşıya gelip Akkoyunlular'ın yenilgiyle neticelendiği

10 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 9^a.

11 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XI, 116; XXIII, 64.

12 Uzun Hasan'ın oğlu olan Halîl, Uzun Hasan'ın ölümünden sonra kısa bir süreliğine tahta çıkmış olsa da kardeşi Yâkub ile girdikleri savaşta yenilerek tahttan indirilmiştir. Bu dönemde Fars bölgesinin valiliğini yürüttüğü bilinmektedir (Sümer, “Uzun Hasan”, s. 261-64).

13 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 65.

14 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 64-65. Harun Anay, Celâleddin ed-Devvânî'ye nispet edilen eserler arasında bu esere yer vermemektedir. Nitekim eserinde bu tartışma da yer almamıştır (bk. *Celâleddin Devvânî*).

878 (1473) yılından bir önceki yıldır. Fars eyaletinin valisi Sultan Halîl'in Devvânî'den Neyrîzî'nin risalesine bir cevap yazmasını istemesinden hareketle, olayın Fars eyaletinin merkezi olan Şiraz'da geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu istek, Neyrîzî'nin saray çevresinde itibar gören bir âlim olduğunu da gösterir. Devvânî'den bir reddiye talebi de bu sonucu destekleyen bir durumdur.

Bu açıklamalar ışığında değinilmesi gereken bir diğer önemli sonuç, Devvânî ve Neyrîzî'nin muhtemel görevleri hakkındadır. İran kaynaklarında Neyrîzî'ye atfedilen Kadı ve Şebânkâreî nisbeleri onun bir dönem Şiraz'a 110 km. uzaklıkta bulunan Şebânkâre şehrine kadı olarak tayin edildiği şeklinde yorumlanabilir. Aşağıda ortaya konulacağı üzere, Neyrîzî'nin Fars bölgesinden ayrıldıktan sonra hayatının ileri safhalarında geri dönüp dönmediğine dair bir veri olmadığından, şimdilik zikredilen dönemde kadılık görevini deruhte ettiğini söyleyebiliriz. Neyrîzî'nin yukarıda alıntılanan ibaresinin, ilk iki kesin anlamından farklı olarak muhtemel üçüncü anlamı ise, (iii.) Devvânî'nin bu dönemde kadılık görevini yürütüyor olmasıdır. Sultan Halîl ile Devvânî arasındaki ilişkiden hareketle Devvânî'nin Şiraz'da kadılık görevi yürüttüğü düşünülebilir. Anay'ın 874-881 (1469-1476) yılları arasında Devvânî'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayıp 881 (1476) yılında kesin olarak Şiraz'da olduğunu ifade etmesi göz önünde bulundurulursa,¹⁵ Devvânî'nin 877'de (1472-1473) Şiraz kadılığını yürüttüğünü söylemek mümkün olmaktadır.

Ebû İshak en-Neyrîzî hakkında 877'den (1472-1473) sonraki en erken kayıt bu çalışmanın da konusu olan risalenin ferağ kaydı olup Zilkade 881 (Şubat 1477) tarihini taşımaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2284) kayıtlı risalenin nerede yazıldığı hakkında herhangi bir kayıt olmamasına karşın Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 2924) yazmada risalenin Kostantiniye'de telif edildiği ifade edilmektedir.¹⁶ Bu bilgi ışığında Neyrîzî'nin 877-881 (1473-1477) yılları arasında İstanbul'a geldiği sonucuna varmak mümkündür. Neyrîzî'nin niçin Akkoyunlu hükümdarlığı altında bulunan İran topraklarını terkedip İstanbul'a geldiği ise açık değildir. Neyrîzî'nin İstanbul'a gelişinin, Fâtih Sultan Mehmed'in davetiyle mi yoksa Otlukbeli yenilgisiyle ortaya çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle mi olduğu net değildir.

Neyrîzî hakkında önemli bilgiler sunan bir başka eser, tamamı ona ait olan üç eseri ihtiva eden Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) mecmuadır. Ferağ kaydında istinsah tarihi 884 (1479-1480) olarak verilen

¹⁵ Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 64.

¹⁶ Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 12^a.

mecmuanın ilk risalesi, *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* adlı eserdir. Bu eser, Fâtih Sultan Mehmed'in talebi üzerine, merkezi temsil eden noktanın hakikatinin ne olduğu etrafında on beş kadar âlimin katıldığı bir tartışmayı ele almakta ve bu konu hakkında söz konusu ulema tarafından yazılan risalelerin tetkik edilmesi sonucu bunlardan bazılarına yöneltilen eleştiri ve cevapları ihtiva etmektedir.¹⁷ Risalede Molla Hüsrev (*kâdî'l-beldetiş-şerîfeti'l-mevsûme bi-Kostantîniyye*),¹⁸ Sinan Paşa, Hocazâde, Hatibzâde ve Alâeddin Fenârî (ö. 903/1497 [?]) gibi dönemin meşhur âlimleri ismen zikredilerek konu hakkındaki iddiaları tahlil edilmektedir.¹⁹ Neyrîzî, girişte eserini sultanın emri üzere kaleme aldığını ifade etmektedir. Hem çalışmamızda tahkike konu olan eser hem de *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* ismen zikredilmese de dönemin hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilmektedir.²⁰

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatı hakkında ulaşabildiğimiz bir başka bilgi de Pourjavady'nin Necmeddin Mahmûd en-Neyrîzî'nin hayatı ve eserlerini ele aldığı çalışmada geçmektedir.²¹ Kadı Nûrullah eş-Şüşterî *Mecâlisül-mü'minin* adlı biobibliyografik eserinde, Ebû İshak et-Tebrîzî adında birinin Devvânî ile olan bir tartışmasını aktarır.²² Şüşterî'nin Tebrîzî olarak ifade ettiği nisbe, Pourjavady tarafından Neyrîzî olarak düzeltilmiştir. Pourjavady'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere Neyrîzî ve Tebrîzî nisbeleri, Arapça yazılış benzerliğinden dolayı çoğunlukla yanlış okunmuştur.²³ Nitekim Ebû İshak en-Neyrîzî ile ilgili *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi Îrân*'da da aynı hata yapılarak Ebû İshak et-Tebrîzî şeklinde kataloglandığı görülmektedir.²⁴

Şüşterî'nin anlatısına göre Devvânî ile Neyrîzî Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un huzurunda bir münazara gerçekleştirmiştir. Bahsi geçen münazara, Sultan Yâkub'un tahta çıktığı 883 (1478) yılı veya sonraki bir tarihte Akkoyunlular'ın başşehri olan Tebriz'de gerçekleşmiştir. Devvânî'nin de Fars

17 Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 275.

18 Molla Hüsrev'in 878'den (1473-74) vefat tarihi olan 885 (1480) yılına kadar İstanbul kadılığı yaptığına dair bk. Koca, "Molla Hüsrev", s. 252. Neyrîzî'nin eserinin 884 (1479-1480) yılında telif edilmesi dikkate alındığında, "kâdî'l-beldetiş-şerîfeti'l-mevsûme bi-Kostantîniyye" ibaresiyle kastedilenin Molla Hüsrev olduğu açığa çıkar.

19 Neyrîzî, *Takrîrül-hak*, s. 98-194.

20 Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) bulunan *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* ve Ayasofya, nr. 2284'te bulunan *Risâle fi tahkiki hakikati'l-ilm'e* ait nüshalar aynı müstensih tarafından kaleme alınmıştır. Açık ve güzel bir neshe sahip olan bu eserlerin Fâtih Sultan Mehmed'e arzedildiği anlaşılmaktadır.

21 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

22 Şüşterî, *Mecâlisül-mü'minin*, II, 221-22.

23 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 45.

24 Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi Îrân*, XI, 278.

kadılığına Sultan Yâkub döneminde tayin edilmesinden hareketle münazaranın 883'ten (1478) sonraki bir tarihte gerçekleşmesinin muhtemel olduğu ifade edilmiştir.²⁵ Fakat Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) kayıtlı yazmanın ferağ kaydı 884'te (1479-1480) Neyrîzî'nin halen İstanbul'da olduğunu göstermektedir. Kâdî Mîr Meybûdî'nin aşağıda ortaya konulacağı üzere, zikredilen münazara vesilesiyle kadılık ünvanı almış olması, tartışmanın tarihini belirlemede yardımcı olabilir. Bu anlamda Dunietz, *Münşeat*'taki açıklamalarından hareketle Kâdî Mîr'in yaklaşık olarak 01 Muharrem 900 (02 Ekim 1494) tarihinde altı senelik kadı olduğu sonucuna varmaktadır.²⁶ Sultan Yâkub'un hükümdarlığının 883-896 (1478-1490) arası olup münazaranın Sultan Yâkub'un huzurunda gerçekleştiği dikkate alındığında tartışma için muhtemel tarihler 894-95 (1488-89) yılları arası bir dönem olmalıdır.

Rivayete göre Devvânî beraberinde talebesi Kâdî Mîr Meybûdî de olmak üzere Şiraz'dan Tebriz'e gelir. Tebriz'de buldukları bir gün Sultan Yâkub'un meclisinde Neyrîzî ile Devvânî arasında bir tartışma vuku bulur. Tartışmanın konusunun ne olduğu açık olmasa da önceki tartışmalarının tekrar gündeme gelmiş olması muhtemeldir. Ebû İshak en-Neyrîzî münazarada güçlü hitabetiyle neredeyse Devvânî'ye karşı zafer elde edecek bir duruma gelir. Münazaranın yapıldığı mecliste bulunan ve olaya şahit olan Kâdî Mîr, hocasının düştüğü bu zor duruma daha fazla dayanamayarak Sultan Yâkub'dan tartışmayı hocasının yerine devam ettirmek üzere izin ister. Sultan Yâkub'un izin vermesiyle tartışmaya müdahil olan Kâdî Mîr, tartışmanın devamında Neyrîzî ne zaman münazara âdâbının dışına çıksa, bu duruma dikkat çekerek konunun değişmesinin önüne geçmiş ve tartışmanın kurallar çerçevesinde devam etmesini sağlamıştır. Nitekim mecliste bulunan herkes Kâdî Mîr'in getirdiği delillere ikna olmuş ve tartışma Neyrîzî'nin yenilgisi ile sonuçlanmıştır. Kâdî Mîr'in bu zaferi, onun Sultan Yâkub tarafından Yezd kadılığına getirilmesiyle neticelenmiştir.²⁷

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin zikredilen münazara dışında İstanbul'dan tekrar Akkoyunlu topraklarına döndüğünü gösteren bir diğer bilgi, Neyrîzî'nin yazma halinde bulunan *er-Risâletü'l-kalemiyye* adlı eserinde bulunmaktadır. Neyrîzî eserin sonunda bu eserin İran Karabağı'nda yazıldığını (*hurrire zâlike fî Karâbâğ İran*) ifade etmektedir.²⁸ Akkoyunlular'ın başşehri olan Tebriz'e

25 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

26 Dunietz, *The Cosmic Perils*, s. 33. Kâdî Mîr bu tartışmadaki rolünden dolayı kadılık ünvanı almıştır. Bu anlamda Kâdî Mîr'in kadılık süresinin başlangıcına dair bir tasavvur, Neyrîzî'nin İstanbul'dan Tebriz'e dönüşüne dair de veri sunar.

27 Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, II, 221; Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

28 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^a.

197 km. uzaklıkta bulunan Karabağ, Neyrîzî'nin Tebriz'e dönüp yukarıdaki tartışmayı yapmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu risalenin ferağ kaydında ifade edilen 24 Muharrem 895 (18 Aralık 1489) telif tarihi, yukarıdaki muhtemel tartışma tarihlerine yakın bir dönemde Neyrîzî'nin Tebriz'den Karabağ'a gittiğini göstermektedir. Ayrıca bu bilgiler ışığında Neyrîzî'nin İstanbul'dan 894 (1488) yılına yakın bir dönemde ayrıldığı söylenebilir. Yine Neyrîzî'nin Tebriz'i terkedip Karabağ'a gitmiş olması, münazaradaki yenilgisinin getirdiği doğal bir sonuç gibi görünmektedir.

Neyrîzî'nin hayatı ve kişiliği hakkında zikredilen bu bilgilerin dışında bir başka önemli husus, bu çalışma vesilesiyle aşına olduğumuz ve bizzat Devvânî tarafından ortaya konan Ebû İshak en-Neyrîzî portresidir. *er-Risâletü'l-kalemiyye*, muhtevası itibariyle birçok önemli bilgi sunmaktadır. Risale, adından da anlaşılacağı üzere bir yazı aleti olarak kalem hakkındadır. Kendileri de kalem erbabı olan ulemanın edebî yönlerini ortaya koymak için yazdıkları bu tarz risaleler, edebî cümleler eşliğinde kalemin kendisi, işlevi ve ürettiği şeylerle ilişki içinde belâğ nitelemelerin olduğu bir hüviyete sahiptir.²⁹ Kalem, risalenin ana objesi olmakla beraber risalede yer yer kişiler hakkında olduğu anlaşılan çeşitli nitelemeler de bulunmaktadır. Böylece kalem eksenli yapılan edebî anlatı, yazar tarafından bir âlimin kişisel, fiziksel ve ilmî portresini de işleyen edebî bir metne dönüşmektedir. Bir diğer ifade ile yazar, kalemi bir kalem erbabıyla beraber ele alarak iki katmanlı edebî bir metin ortaya koymaktadır.

Kalemiyye risalelerinin çift katmanlı edebî içeriği, Ebû İshak en-Neyrîzî'nin eserinde de kendisini göstermektedir. Neyrîzî, eserini iki temel kısma ayırır. İlk kısım, kalem ve kalem erbabını ele almakta; ikinci kısım ise sultanın vasıfları ve kişisel özelliklerini anlatmaktadır. İkinci kısımda Neyrîzî, *Kalemiyye* risalesini dönemin Osmanlı sultanı II. Bayezid'e ithaf etmiştir.³⁰ Eseri, Akkoyunlu toprakları olan Karabağ'da telif etmesine rağmen, II. Bayezid'e ithaf etmesi dikkate değer bir bilgidir. Şayet Neyrîzî'nin tartışmada

29 Harun Anay bu risale hakkında bilgi verirken İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Kâtib Çelebi'nin de zikrettiği şekilde bu risalelerin edebî gücünü göstermek isteyen kâtip ve belâğat erbabı arasında meşhur olduğunu ve ilmî bir amaca binaen yazılmayıp sırf edebî metinler olduklarını ifade eder (bk. Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 150). Anlaşılan o ki risalelerin sırf edebî bir amaca binaen yazıldığı algısı, bu risalelerde aktarılan biyografik verilerin görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu ihmalin önemli bir sebebi de *Kalemiyye* literatürünün neredeyse tamamının hâlâ yazma halinde bulunuyor olmasıdır. Oysa bu verilerin gün yüzüne çıkması, birçok yönden yeni biyografik metinlerin inşa edilmesine imkân tanıyacaktı. Bu metinlere biyografik perspektifle bakma, başta Osmanlı dönemi olmak üzere, bu yazım tarzına konu olmuş birçok âlimin biyografilerine önemli katkılar sağlayacaktır.

30 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 9^a.

yenilmiş olması, Akkoyunlu sarayındaki itibarını sarsmışsa, II. Bayezid'e yapılan bu ithaf bir hamî arama arzusu olarak da görülebilir. Nitekim eserin Akkoyunlu Devleti'nin başşehri Tebriz'de değil de Karabağ'da yazılmış olması da böyle bir düşünceyi desteklemektedir. Bunun yanında risalenin önemli bir kısmı Sultan II. Bayezid'e dair övgülerin yanında, onun kişisel özelliklerini anlatan edebî bir anlatıya sahiptir.³¹ 886 (1481) yılında tahta çıkan II. Bayezid ile Neyrîzî arasındaki ilişki, şehzadelik döneminde olabileceği gibi, İstanbul'da bulunan Neyrîzî'nin II. Bayezid'i tahta çıkmasının ardından tanıdığı anlamına da gelebilir. Mevcut veriler ışığında ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Bu noktada eser, dönemin sultan-ulema ilişkisini yansıtmaya açısından da ayrıca önemlidir. Eserin muhtevası daha ayrıntılı analizlere muhtaç olmakla birlikte bu eser bağlamında değinmek istediğimiz ikinci husus, kalemiyle beraber hakkında bilgi verilen kalem erbabının kim olduğu hakkındadır.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin kalem erbabı ile ilgili anlatısı, yer yer övgü yer yer de hiciv barındırır. Neyrîzî anlatıya konu olan kişinin eserlerinin kısa bir zamanda Hint'ten Rum'a (Anadolu) kadar ulaştığını, ilim ehlinin bu eserlerden istifade ettiğini, çoğu zor meselede maksadın bu eserler sayesinde ortaya çıktığını ifade eder. Metinlerinin bir örümceğin işçiliği gibi çok katmanlı örüldüğünü, içinde birçok mânayı ihtiva eden bu metinlerin akıl sahipleri tarafından kabul gördüğü söylenir. Yine bu kişi Türkçe ve Rumca'yı orta halli konuşabilmekteyken Arapça ve Hintçe'de gerçek anlamda bir uzmandır. Dil ilimleri ve kelam ilmindeki uzmanlığında kendisine denk hiç kimsenin bulunmadığı vurgulanır. Yine fiziksel olarak bu kişinin yakışıklı, güzel yüzlü ve bir ayağının diğerinden uzun olduğundan düzgün yürüyemediği ifade edilir. Üslup olarak sert (*habeşî*) bir tavra ve âdeta ateşten bir inada sahip olan bu kişi gammaz, misafirperver, kâhin ve sihirbaz olarak da nitelendirilmektedir.³² Ancak bu ilmî, fiziksel ve kişisel vasıflardan hareketle söz konusu kişinin kimliğine dair bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Neyrîzî risalenin sonlarına doğru kalem erbabının kim olduğuna dair araştırmamızı derinleştirmemize imkân veren şöyle bir açıklama yapar: “[Bu risaleye II. Bayezid'in] kullarından olan diğer bir kalem erbabı cevap verdi.”³³

Eserin herhangi bir yerinde ismen zikredilen kimse olmadığı için bu kişinin kim olabileceğini metinden hareketle çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Yukarıdaki alıntıdan hareketle esere birinin cevap verdiği ifade edildiğine göre, II. Bayezid'e ithaf ettiği bu eserin en azından ilk kısmının,

31 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 8^b-11^a.

32 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 7^b-8^b.

33 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^a.

yani kalem ve kalem erbabı ile ilgili olan ilk bölümünün daha önceden yazılmış olduğu sonucuna varabiliriz. Elimizde tek nüsha olduğu için metnin ilk versiyonundan farklılığını tespit etme imkânımız maalesef bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk metnin kime yazıldığı ve cevabı kimin verdiği, cevabı veren kişinin metnine bağlıdır. Bu bağlamda hareket edebileceğimiz ilk nokta, Devvânî-Neyrîzî muhalifliğinin böyle bir metnin ortaya çıkmasına sebep olup olmadığıdır. Ayrıntılı açıklamalara girmeden önce yukarıda aktarılan metnin lafzından II. Bayezid'in himayesi altında bulunan veya Osmanlı topraklarında yaşayan bir âlimin bu risaleye cevap verdiği çıkarılabilir. Bu da daha öncesinde II. Bayezid'in kendisinin hamiliğinde bulunmadığı ve Osmanlı topraklarına da gelmeyen Devvânî'nin bu lafzın kapsamında olamayacağı düşünülebilir. Fakat II. Bayezid'in Devvânî'ye yüklü miktardaki bir parayı hediye olarak gönderdiğini bilmekteyiz.³⁴ Bu da Devvânî ve II. Bayezid ilişkisini kanıtlamanın yanında lafzın ifade ettiği kapsama Devvânî'nin de girdiği sonucuna ulaşmamıza imkân vermektedir.

Devvânî külliyatına bakıldığında *er-Risâletü'l-kalemiyye* isminde bir eserin kendisine atfedildiği görülmektedir.³⁵ Bu da tıpkı *er-Risâletü'l-harfiyye*'de olduğu gibi akla başka bir tartışmanın olma ihtimalini getirmektedir. Her ne kadar tek başına delil olmasa da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 8023) bulunan ve Neyrîzî'nin elimizde olan tek nüshasının hemen akabinde Devvânî'ye ait olan bu eserin geliyor olması da ayrıca dikkate değerdir.³⁶ Bu bağlamda Devvânî'nin *Kalemiyye* risalesi incelendiğinde, girişte eserin birine cevap olarak yazıldığını gösteren şu açıklama yer almaktadır: “Ey güzel söz söylemede üstün olan, bana kalemin vasfını sormuştun, o vakit sana söylenenleri dinle! (يا من فاق في البراعة، سألتني عن وصف البراعة،³⁷ فاستمع لما يتلى عليك!)”³⁸

Devvânî'nin doğrudan bir kişiyi hedef alarak onun sorusu sebebiyle risaleyi telif ettiğini ifade eden bu açıklaması, risalenin birine nazire olarak

34 Dunietz, *The Cosmic Perils*, s. 35.

35 Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 149-50.

36 Bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^b-13^b. *Kalemiyye* risalelerinin müstensihisi Neyrîzî ve Devvânî'nin risalelerinden önce “*hâzihî risâletün kalemiyyetün li-Ebî İshak el-Alâî ve mâ ba'dehâ li-Mevlânâ Celâlî'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî*” şeklinde bir açıklama ile her iki risaleyi aynı cümlede tanıtmaktadır. Müstensihin bu açıklaması, Neyrîzî ve Devvânî arasında zikredilen risaleler bağlamında bir ilişkinin olduğu şeklinde okunabilir (bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^a).

37 “براعة” kelimesi Neyrîzî'nin de risalesinde kalemi ifade etmek için seçtiği başlıca kelimedir. Devvânî'nin doğrudan bu kelime ile başlaması da söz konusu ilişkiyi göstermesi açısından da ayrıca dikkate değerdir.

38 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b. Anay da bu ifadelerden hareketle eserin birinin sorusu üzerine yazıldığını ifade etmekteyse de, bu kişinin kimliğine dair bir tespit bulunmamıştır (bk. *Celâleddin Devvânî*, s. 150).

kaleme alındığını göstermektedir. Her iki müellifin risalelerinde sultan isimlerinin dışında başka bir isim zikredilmemiştir. Neyrîzî eserini II. Bayezid'e ithaf ederken, Devvânî de eserini Sultan Yâkub'a ithaf etmiştir. Devvânî'nin eserini Neyrîzî'ye bir nazire olarak yazdığını hissettiren başka bir yön de onun risalesinin muhtevasıdır. Devvânî tıpkı Neyrîzî gibi ele aldığı kişiyi fiziksel, kişisel ve ilmî olmak üzere üç yönden ele almaktadır. Neyrîzî'nin risalesinde bu üç yönde o kişiye atfedilen sıfatlar, Devvânî'nin metninde de bazan aynı cümle yapılarıyla bazan da benzer kelimelerle karşı tarafı nitelemek için kullanılır.

Buna göre Devvânî, hikâye ettiği kişinin fiziksel olarak düzgün bir vücutta, siyah bir başa, fasih bir dile, kibirli bir yürüyüşe ve zayıf fakat cılız olmayan bir bedene sahip olduğunu ifade eder. Yine bu kişinin burnunu papağan gagasına benzetip onun zift gibi simsiyah olduğunu söyler. Kişiliğine dair fasih olup çok konuştuğunu, konuşmalarının da şüphelerden uzak olmadığını, konuşmasının fasih olmasının meselenin zihninde kesinleşmesine bağlı olduğunu, iyice düşünmeden konuşmadığını, dilinin sivrilüğünden dolayı kendi sonunu hazırlayıp rahatını bozduğunu, aslen Arap, neslen de Hintli ve siyahî olduğunu aktarır.³⁹

İlmî yönüne dair, fesahat ehliyle rekabet edip nazmı ve nesriyle dönemin ulemasına boyun eğdirdiği ifade edilir. Yine bu zatın sabırla kendi ateşini kavurup faziletli anlayış sahipleri arasında parladığı, ailesinden kemali talep ettiği için uzaklaştığı böylece elde edilebilecek bütün şerefi elde edip gerçek anlamda yüce kişilerden olduğu ifade edilir. Ayrıca Devvânî bu kişinin eğitim ve üslubuna dair de önemli bir açıklama yapar. Buna göre bu kişi, eğitim öğretimde *İşrâkî* olmasına rağmen üslubu itibarıyla *Meşşâîler*'dendir (*İşrâkıyyûn fî tarikî't-taallüm ve't-talîm; lâkinnehû mine'l-Meşşâîn bi-nemîm*). Zikredilen cümledeki "*Meşşâîn bi-nemîm* (مشائين بنميم)" ibaresi, iki farklı anlamı ihtiva eden bir içeriğe sahiptir. Bunlardan ilki, Aristotelesçi felsefeyi benimseyenler anlamında *Meşşâîler*'e işaret etmektedir. İkincisi ise Kalem sûresinin 11. âyetinde "yürüyen dedikoducu" anlamındaki "مَشَاءٌ بَنِمِيمٍ" ibaresinden mülhem bir şekilde "*yürüyen dedikoducu*" anlamını kastedmektedir. Neyrîzî'nin de yukarıda geçtiği üzere *er-Risâletü'l-harfiyye*'de kullandığı söz sanatı, Devvânî tarafından da her iki anlamı kastedecek şekilde kullanılır. Bu anlamda Devvânî, (i.) bu kişinin *İşrâkî* bir formasyona sahip olup *Meşşâî* bir üslup -dedikodu gibi olumsuz bir sıfat kullanarak gerçek bir *Meşşâî* olmadığı imasını da içkin bir şekilde- kullandığını ifade etmenin yanında, (ii.) onu kişisel olarak da dedikoducu olarak nitelemektedir. Devvânî ayrıca bu kişiyi geometrik şekiller

39 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b-12^b.

çizen bir *mühendis*, takvim ve zîc dizayn eden bir *müneccim*, parmaklarıyla gölgelerin ölçüsü ile günlerin ve ayların ayrıntılarını mermerlere işleyen bir muvakkit, güvenilir bir kâtip, saygın bir hesap uzmanı, sihirbaz ve hilekâr olarak da nitelendirmektedir. Son olarak Devvânî, bu kişinin hangi literatüre vakıf olduğunu gösterecek şekilde edebî bir üslupla şu kitaplara işaret etmektedir: İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-Kânûn fi't-tıbb*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât ve et-Ta'likât*; Sühreverdî *el-Maktûl'ün Hikmetül-işrâk*, *Kitâbü't-Telvîhât*; Ebû Hafis Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*; Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*; Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*.⁴⁰ Aşağıda ele alınacağı üzere, çalışmamızın konusunu teşkil eden risaledeki yazım tarzı ve kullanılan eserler, Devvânî'nin anlatisıyla tam anlamıyla uyum göstermektedir.

Fiziksel ve kişisel yönden verilen bilgilerin Neyrîzî ile ilişkisini kurabilmemiz mümkün değildir. Fakat Devvânî'nin fiziksel ve kişisel olarak Neyrîzî'yi anlatmak için kullandığı kalıplar ve kelimeler birçok yerde Neyrîzî'nin risalesinde ifade edilen kelimelere ve kalıplara benzemektedir. İlmî yönden ifade edilenler ise, Neyrîzî ile ilgili mevcut verilerden hareketle daha rahat ilişki kurabilmemize imkân tanır. Buna göre *Mecâlis*'te hikâye edilen münazarada, Neyrîzî'nin fesahat ve belagatta ileri derecede olduğunun ifade edilmesi, Devvânî'nin yukarıdaki ifadeleriyle örtüşmektedir. Yine Neyrîzî'nin yazı ve inşa bakımından *Meşşâî* bir tavır takındığı ifadesi bu makalede tahkike konu olan risale bağlamında yerinde bir tespittir. Aşağıda ele alınacağı üzere Neyrîzî her ne kadar İbn Sînâ'dan alıntılarla risaleyi donatmışsa da, konuyu İşrâkî anlayışa uygun bir şekilde sonuçlandırır. Ayrıca Neyrîzî'nin kâtip,⁴¹ müneccim ve muvakkit⁴² olarak vasfedilmesi de eldeki verilerle desteklenmektedir. Son olarak Devvânî'nin saydığı isimler ve kitaplar aşağıda ele alınacağı üzere bu risalede atıf yapılan müellif ve eserlerle tam anlamıyla uyum içindedir.

Tarihî veriler, risalelerin içerikleri ve önceki tartışmalardaki verilerden hareketle *Kalemiyye* risalesi bağlamında Devvânî ile Neyrîzî ilişkisinden bahsedebiliriz. Bütün bu bilgilerden yola çıkarak hem Devvânî hem de Neyrîzî hakkında ilk elden samimi ve birincil kanaatlere ulaşmak ayrıca kıymetlidir. Yine de her iki risalenin muhtevalarının karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir analizi ve Neyrîzî'nin eserinin farklı nüshalarının bulunması bu ilişkinin daha açık bir şekilde ortaya konulmasına imkân verecektir. Bu ilişkinin ortaya

40 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b-12^b.

41 Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Fârâbî'nin *el-Medhal fi'l-evsat* adlı eserini istinsah ettiğine dair bk. Pourjavady - Schmidtke, "An Eastern Renaissance?" s. 263.

42 Neyrîzî'ye atfedilen ve yıldızların konumuna dair astronomik bir mahiyete sahip *el-Usturlâb* eseri için bk. Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yê İrân*, I, 797.

çıkmasının bir diğer önemli sonucu, *Kalemiyye* literatürü olarak isimlendirebileceğimiz ve kataloglarda birçok ulemanın katıldığı anlaşıl原因 edebî bir literatürün bir âlim hakkında başka bir âlimin samimi ve birincil kanaatlerine ulaşmaya imkân veren bir içeriğe sahip olduğudur. Böylece bu yazım tarzına konu olmuş bir âlim hakkında kendi döneminde yaşayan başka bir âlimin samimi kanaatlerine ulaşabileceğimiz gibi, Neyrîzî ve Devvânî örneğinde olduğu gibi muhalif iki âlimin edebî ince latifelerine de şahit olabiliriz. Bu anlamda *Kalemiyye* literatürü edebî ve biyografik bir perspektifle incelenmek için ilgililerini beklemektedir.

Neyrîzî'nin hayatı hakkında son olarak değinmek istediğimiz husus onun muhtemel vefat tarihi ile ilgilidir. Neyrîzî ile ilgili mevcut klasik kaynaklarda vefat tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Modern çalışmalarda ise muhtemelen Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) yazmanın ferağ kaydındaki tarihten hareketle Neyrîzî'nin vefat tarihi 884 (1479) şeklinde verilmiştir.⁴³ Fakat Neyrîzî'nin *Kalemiyye* risalesinin ferağ kaydı dikkate alındığında muhtemel en erken vefat tarihi 895 (1489) olmalıdır. Dolayısıyla Neyrîzî'nin vefat tarihine dair net bir veri yoksa da 895 (1489) veya daha ileri bir tarihte vefat ettiği ifade edilebilir. Eldeki veriler ışığında Neyrîzî'nin hayatının 877-895 (1472-1489) yılları arasındaki on sekiz yıllık dönemine dair yorumda bulunma imkânına sahibiz. Kuşkusuz özelde Neyrîzî, genelde IX. (XV.) yüzyıl İslam düşüncesine dair çalışmalar arttıkça farklı ve tamamlayıcı bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Şiraz ve İstanbul arasında felsefi bilginin dolaşımı noktasında yaptığı katkıların açık bir şekilde anlaşılması için çok daha ayrıntılı araştırmalara ihtiyaç vardır. İstanbul'da bulunduğu dönemde kimlerle nasıl ilişkiler içinde olduğu, kimlerle hocalık-talebelik ilişkisi kurduğu ve bu İshrâkî tavrın Osmanlı topraklarında nasıl mâkes bulduğu ileri düzeyde çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Şiraz'daki felsefi birikimin özellikle II. Bayezid döneminde Devvânî ve talebeleri aracılığı ile artan bir şekilde Anadolu topraklarına aktarıldığı bilinmekteyse de nispeten erken sayılacak bir dönemde İstanbul'a gelip ilmî faaliyetlerde bulunmuş Neyrîzî'nin İshrâkî-Meşşâî etkisinin netleşmesi ayrıca önem arzeder.

II. Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Eserleri

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin biobibliyografik metinlerde kayda geçirilmiş eserleri, *er-Risâletü'l-harfiyye* ve *el-Usturlâb* olmak üzere iki eserden ibarettir. Aşağıda üçüncü, dördüncü ve beşinci sırada listelenen eserler Süleymaniye

43 Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 275.

Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) nüshada bulunmaktadır. Söz konusu nüsha, sadece Neyrîzî'nin bu eserlerine hasredilmiştir. Altıncı eser, literatürde hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı bir eserdir. Yedinci ve sekizinci eserler de herhangi bir çalışmaya konu olmamışlardır. Eserlerin içeriği makalede Neyrîzî'nin hayatı işlenirken yeterli bir şekilde ortaya konmuş olup bunun için ilgili bölüme bakılabilir. Neyrîzî'nin tespit edilen eserleri aşağıdaki gibidir:

1. *er-Risâletü'l-harfîyye*⁴⁴/ *Risâle fî imkânî'l-hüküm alâ ma'ne'l-harfî*⁴⁵/
*Hurûf der Mantık*⁴⁶
2. *el-Usturlâb*⁴⁷
3. *et-Takrîrû'l-hak fî'l-merkez*⁴⁸
4. *Risâle fî cevâbi ammâ evredihû hükemâ' li-ibâneti vücûdî'l-çihet*⁴⁹
5. *Makâle fî tahkîki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd fî ibâneti enne li-küllü cismî hayyizen tabîyyen ve şeklen tabîyyen*⁵⁰
6. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm ve taksîmih*⁵¹
7. *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*⁵²
8. *er-Risâletü'l-kalemiyye*⁵³

III. *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*'in Tahlili

(i.)

Risale, bilginin kategorisi problemini merkeze alarak İbn Sînâ ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin iddialarını metinler üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyan bir içeriğe sahiptir. Bilginin kategorisine dair teorik çerçevenin oturduğu zemini belirginleştirmek adına, ilk olarak, Neyrîzî'nin metni inşa da kullandığı şekilsel yapı, kaynaklar, dil ve felsefî tavır ele alınacaktır. Neyrîzî risaleyi dört temel bölüme ayırmaktadır:

44 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfîyye*, vr. 8^b-13^a.

45 *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye*, I, 473.

46 *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye*, I, 473; Âgâ Büzürg-i Tahrâni, *ez-Zeria*, XXIII, 64; Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, IX, 933.

47 Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, I, 797.

48 Neyrîzî, *Takrîrû'l-hak*, s. 1-194.

49 Neyrîzî, *Risâle fî cevâbi ammâ evredihû hükemâ'*, s. 195-209.

50 Neyrîzî, *Makâle fî tahkîki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd*, s. 210-54.

51 Neyrîzî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, vr. 82^a-86^b. Bu eseri benimle paylaşan Yasin Apaydın'a müteşekkirim. Ayrıca bu eser de tarafımızca yayıma hazırlanmaktadır.

52 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 1^a-39^b.

53 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 6^b-11^a.

1. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserlerinde cevhere dair bilginin cevher olduğu ile ilgili doğrudan metinsel alıntıların yapıldığı kısım.
2. İbn Sînâ'nın eserlerinde bilginin araz olduğu ile ilgili doğrudan metinsel alıntıların yapıldığı kısım.
3. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Sînâ'dan aktarılan metinlerden hareketle temel iddiaların tespiti ve bu iddiaların tahkikinin yapıldığı kısım.
4. İbn Sînâ'nın eserlerinde çelişik görünen bazı ifadelerin aslında çelişik olmadığını, kitapların yazılış tarzlarından hareketle ortaya konulduğu kısım.⁵⁴

Neyrîzî'nin Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Sînâ'ya birer bölüm ayırarak araştırmasına konu olan malzemeyi en başta vermesi dakik bir metin inşa etme isteğinin bir tezahürü gibidir. Neyrîzî risale boyunca Seyyid Şerîf'e karşı İbn Sînâ'nın yanında yer almakta ve yer yer İbn Sînâ'nın görüşlerini Sührerî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'den yaptığı alıntılarla desteklemektedir. Yine dördüncü bölümde olduğu gibi İbn Sînâ'nın kendi eserlerinde yanlış veya çelişkili olarak anlaşılan hususlar da açıklanmaya ve çelişki gibi görünen şeylerin aslında öyle olmadığı ortaya konulmaya çalışılır.

Risalenin ayırıcı bir diğer önemli yönü, neredeyse yarıya yakın kısmının alıntılardan oluşmasıdır. Böyle bir yazım tarzı, Neyrîzî'nin pasif bir aktarıcı olduğu şeklinde yanlış bir kanaate sebep olmamalıdır. Unutulmamalıdır ki alıntılar bir bağlam ve amaca binaen yapılır. Bu açıdan bütün alıntılar Neyrîzî'nin kendi düşüncesini temellendirmek için bir araç mesabesinde. Ayrıca aktarılan her pasajın kimin ve hangi kitabında geçiyor olduğunun söylenmesi de yine bir başka önemli yöndür. Bu vesileyle Ebû İshak en-Neyrîzî'nin fikir dünyasının oluşmasına katkı sağlamış literatürü tespit edebilenin yanında, IX. (XV.) yüzyılda tedavülde bulunan felsefi ve kelimî eserler hakkında da bir öngörüye sahip olabiliriz. Neyrîzî'nin bu eser bağlamında atıfta bulunduğu eserler tablodaki gibidir:

54 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (AY), vr. 3^a.

Aristoteles	<i>Üsûlûcyâ</i>			
İbn Sînâ	<i>Şifâ: Medhâl, Makûlât, İbâre, Kıyas, Nefs ve İlâhiyyât</i>	<i>el-İşârât ve't-tenbihât</i>	<i>Ta'likât</i>	<i>el-Hidâye fi'l-mantık</i>
Sühreverdî	<i>Hikmetü'l-İşrâk</i>	<i>Telvihât</i>		
Kutbüddîn-i Şîrâzî	<i>Şerhu Hikmeti'l-İşrâk</i>			
Mübârekşah	<i>Şerhu Hikmeti'l-ayn</i>			
Seyyid Şerîf el-Cürçânî	<i>Hâşiyetü't-Tecrîd</i>	<i>Hâşiye alâ Şerhi Metâlii'l-envâr</i>	<i>Şerhu'l-Mevâkıf</i>	<i>Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn</i>

(ii.)

Felsefe IX. (XV.) yüzyıl İslam coğrafyasında yeniden yükselen bir değer olarak ortaya çıkar. Batıda Osmanlı doğuda ise Karakoyunlu ve Akkoyunlu yöneticilerinin felsefeye ve filozoflara yönelik ilgileri felsefî faaliyetin hareketli ve dinamik bir yapıya kavuşmasını sağlar. Doğuda felsefî faaliyetin merkezi olan ve Neyrîzî'nin de felsefî tavrının olgunlaştığı anlaşılan Şiraz şehri, Mîr Sadreddin ed-Deştékî ve Celaledin ed-Devvânî gibi önemli iki muhalif ismin eserlerini ve faaliyetlerini yürüttüğü bir yer olarak bilinir.⁵⁵ Mîr Sadreddin ve Devvânî IX. (XV.) yüzyıl öncesi birikime nasıl bakılması gerektiği hakkında belirli noktalarda farklılaşan görüşlere sahiptir. Mîr Sadreddin, İbn Sînâcî felsefenin şerh-hâşiye ve kalamî söylemle sarmalandığını ve İbn Sînâ'nın gerçek görüşünün İbn Sînâ'nın eserlerine dönüş yapmakla elde edilebileceğini ifade edip eserlerinde İşrâkî herhangi bir eğilim göstermeksizin katı bir İbn Sînâ takipçiliği sergilemektedir. Devvânî ise şerh-hâşiye geleneğine ve kelama muhalif olmamakla beraber İşrâkî, Ekberî ve Antik Yunan eserlerine de bigâne kalmamaktadır.⁵⁶ Ebû İshak en-Neyrîzî ise tahkike konu olan risalesi bağlamında kalamî söylemi Seyyid Şerîf el-Cürçânî üzerinden eleştiri konusu etmekte, yine Seyyid Şerîf'i İbn Sînâ'nın (*sâhibü'l-ilm*) kitaplarına müracaat etmeyip geç dönem (*müteahhirîn*) kitaplarda zâhiren zikredilenle yetinmesini eleştirmekte⁵⁷ ve ayrıca İbn Sînâ'nın görüşünü tespit için

55 Pourjavady-Schmidtke, "An Eastern Renaissance?", s. 253-54.

56 Pourjavady-Schmidtke, "An Eastern Renaissance?", s. 254; Bdaiwi, *Shi'i Defenders of Avicenna*, s. 15.

57 Neyrîzî, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-ilm* (AY), vr. 23^b.

doğrudan onun eserlerinden metinler aktarmaktadır. Bütün bunların yanında Neyrîzî, bilginin kategorisi problemini Seyyid Şerîf ve İbn Sînâ arasında karşılaştırmalı bir metin olarak inşa etmiş olmasına rağmen, İshrâkî bir eğilim içinde Sühreverdî, Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Plotin'e ait *Enneadlar* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinin tercümesi olan ve yanlış bir şekilde Aristo'ya isnat edilen *Üsûlücyâ*'dan alıntılarla İbn Sînâcı iddianın doğruluğunu desteklemektedir. Bu bakımdan Neyrîzî bu eserinde, (i.) kelam eleştirisi, (ii.) İbn Sînâ'nın eserlerine dönüş ve (iii.) İshrâkî eğilimlerle İbn Sînâcı anlayışın doğruluğunu destekleme şeklinde üç sacayağı bulunan bir yöntem takip etmektedir. Dolayısıyla yöntem bakımından Neyrîzî'nin Devvânî'den ziyade Mîr Sadreddin ile daha çok uyuşan bir çizgide olduğu ifade edilebilir. Devvânî'nin deyimiyile *eğitim ile öğretimde İshrâkî ve üslûp itibariyle Meşşâî* olmayı cemedan bu âlim tipolojisi, birçok yönden özgün bir felsefî karakteri yansıtmaktadır.

Üslûp itibariyle Meşşâî ve eğitim öğretimde de İshrâkî olmanın ne demek olduğu ve bu felsefî tavırla ne tür metinlerin meydana geldiği ileri düzey araştırmalara muhtaç olsa da, burada tahkike konu olan risale bağlamında söz konusu olguya işaret etmek yerinde olacaktır. Neyrîzî, risalenin girişinde hikmeti, "(i.) İshrâkî hikmet, (ii.) bağnaz iddia sahiplerinin ilgilendikleri hikmet ve (iii.) yüce anlayış sahiplerinin reisi olup kendisine itimat edilen filozof (*hakîm*) ve ilk öğretmen (*muallim-i evvel*) Aristo'nun takipçilerine nispet edilen *Meşşâî* hikmet"⁵⁸ şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Öncelikle *Meşşâî* olmak demek klasik sonrası literatür için nazar ve istidlâlî yöntemle (bahs) uygun felsefe yapmak, İshrâkî olmak ise -temelde Sühreverdî'ye özgü olan istidlâl ve keşf yöntemini birleştirerek felsefe yapmak demektir.⁵⁹ *Meşşâî* ve İshrâkî hikmeti takip etmeyenlerin tek grupta *bağnaz iddia sahipleri* olarak nitelenmesi, Neyrîzî'nin *Meşşâî* ve İshrâkî renkte olmayan diğer bütün tavırlara açık bir karşıtlık içinde olduğunu gösterir. Bu bakımdan Neyrîzî'nin, *bağnaz iddia sahipleri* ifadesiyle, kelimcülerin de dahil olduğu daha geniş bir kesimi kastetmiş olması muhtemeldir.

Neyrîzî'nin tasnifini tarihsel ve tahkike konu olan risale bağlamında anlamlı kılan bir diğer tasnif, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin hakikati arayan zümreleri *şeriat-şeriat dışı* şeklinde taksime tâbi tutan ifadeleridir. Şöyle ki, Seyyid Şerîf hakikati arayan zümreleri *nazar ve istidlâl* ehli ve *riyazet ve mücahede* ehli olmak üzere ikili bir taksime tâbi tutar. Her iki seçeneğe *şeriat-şeriat dışı* kayıtları eklenerek dörtlü bir taksim elde edilir. *Nazar ve istidlâl*

58 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 2^b-3^a.

59 Osmanlı döneminde İshrâkî bir zümrenin imkânının tartışıldığı bir makale için bk. Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?"

ehlinden şeriata bağlı olanlar *kelamcılar*, herhangi bir şeriata bağlı olmayanlar ise *Meşşâî filozoflardır*. Riyazet ve mücahede ehlinden şeriata bağlı olanlar *sûfîler*, böyle olmayanlarsa *İşrâkî filozoflardır*.⁶⁰ Ebû İshak en-Neyrîzî'nin tasnifinde yer alan *Meşşâî ve İşrâkî hikmet*, Seyyid Şerîf'in tasnifinde şeriat dışı kategorisinde olup nebevî din ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Neyrîzî'nin hikmet taksiminde risale boyunca kendini konumlandığı yer, Seyyid Şerîf'in taksiminde *din dışı* olarak nitelenir. Fakat Neyrîzî'nin böyle bir şeyi kendisi için kabul etmeyeceği rahatlıkla iddia edilebilir. Nitekim Seyyid Şerîf'in Meşşâîler'i ve İşrâkîler'i bir peygambere bağlı olmamakla tanımlayan cümlelerine, Molla Lütî "Bu iddia büyük bir iftiradır" (*li enne hâzâ buhtânun azîmun ve ifkun kadîmun*) demekle, Meşşâî ve İşrâkî hikmetin nebevî bir kaynaktan neşet ettiğini temellendirmektedir.⁶¹ Molla Lütî'nin bu tavrının aynıyla Neyrîzî için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Nitekim risaledeki âyet, hadis ve Hz. Peygamber'e olan bağlılık vurguları bunu çok açık bir şekilde izhar etmektedir.

Üslup itibariyle Meşşâî olmak, İbn Sînâcî felsefî dil ve kavramların metnin inşasında belirleyici olması anlamına gelmektedir. "Meşşâî üslup" ile "İşrâkî üslup" arasında nasıl bir fark olduğu ise İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserlerinde kullanılan dil ve kavram kümelerinde ortaya çıkan ayırımla ortaya konulabilir. Ancak böyle bir ayırımı kesin çizgilerle belirginleştirmek hiç de kolay değildir. Çünkü Sühreverdî, her ne kadar ulaştığı sonuçlar itibariyle farklı bir felsefî anlayışın meydana gelmesini mümkün kılmış olsa da, birçok eserinde Meşşâî kavramları -farklı bir içerik ve bağlamda kullanıyor olsa da- kullanmaya devam etmiştir.⁶² Dolayısıyla dil ve kavramların ima ettiği Meşşâî eğilim, Neyrîzî'nin Meşşâî bir üslup kullandığına yeter bir sebep iken onun felsefî bakımdan zorunlu olarak Meşşâî olmasını beraberinde getirmemektedir. Dolayısıyla *eğitim öğretimde İşrâkî olmanın* risalede Sühreverdî, Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Plotin'den yapılan alıntuların ötesinde bir şeye işaret edip etmediği; bir diğer ifadeyle, İbn Sînâcî dil ve kavramların arkasına sığınan ve onları araç olarak kullanan İşrâkî bir tutumun Neyrîzî'de ne derece var olduğunu bilginin kategorisi probleminin teorik içeriğinde araştırmak gerekmektedir.

(iii.)

Bilgi, bilende meydana gelen ve bilineni açığa çıkaran varlıksal bir durumu ifade etmektedir. Söz konusu varlıksal durumun kategorik değeri ise

60 Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?", s. 13-7.

61 Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?", s. 28-30.

62 Turgay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 28-29.

varlık-mahiyet ayırımından bilgi, özdeşlik ve tümeller sorunlarına kadar birçok felsefî problemle yakından ilişkilidir. İbn Sînâ ile belirginlik kazanan bilginin kategorisi problemi, sonraki dönemlerde Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi birçok düşünür tarafından ele alınmış ve nihayet Neyrîzî tarafından müstakil bir risalede karşılaştırmalı ve tarihsel bir perspektifle ele alınmıştır.⁶³ Neyrîzî, *cevhere dair bilginin araz* (CBA) olduğu noktasında Aristo'dan itibaren Meşşâî ile İshrâkî filozoflar arasında istisnasız bir mutabakat olduğu iddiasındadır. Ne var ki Seyyid Şerîf bu icmâya muhalefet ederek, *cevhere dair bilginin cevher* (CBC) olduğunu iddia edip emsalsiz bir yanlışa ve abartıya kaçmıştır.⁶⁴ Seyyid Şerîf'e isnat edilen CBC iddiası, risalede sırasıyla (i.) bilginin mahiyeti (ii.) cevhere dair bilginin kategorik değeri (iii.) zihnî ve haricî varlık ayırımında cevher ve (iv.) özdeşlik problemleri etrafında ele alınmaktadır.

Neyrîzî zikredilen problemlere dair açıklamalara başlamadan önce tartışmanın ana eksenini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Seyyid Şerîf'i CBC şeklinde bir sonuca götürülen şey, söz konusu dört probleme dair imaları içkin olan bir yanlış anlamadır. Bu yanlış anlama temelde şöyle ifade edilebilir: Bilgi ya (a) bilinen ile mahiyet bakımından özdeş ya da (b) bilinen ile özdeş olmayan şebeh ve misaldir. Seyyid Şerîf bilgi sürecinde zihinde meydana gelen şeyin misal değil mahiyet olduğunu, bu ayırımdan hareketle de özdeşlik ile şebeh ve misal arasında zıtlık (*tekabül*) olduğu sonucuna varmaktadır. Seyyid Şerîf'e göre bilgi sürecinde mahiyete, kendisi dikkate alındığında bilinen, akılda meydana gelmesi dikkate alındığında ise bilgi olarak itibar edilir. Dolayısıyla mahiyet bilgi sürecinde üç farklı seviyede kendisini göstermektedir: Bilgi, anlam ve nesne. Bunlardan bilgi ve anlam zihinde, nesne ise haricte meydana gelmektedir. Bilgi ve anlam arasında ortaya çıkan ayırım Seyyid Şerîf'e bir yönden zihnî varlığı diğer yönden de özdeşliği temellendirme imkânı sunar. Ayrıca CBC iddiası da yine bu çerçevede anlam kazanmaktadır.⁶⁵ Neyrîzî, Seyyid Şerîf'in bilgiyi mahiyetin zihinde meydana gelmesi olarak görmesine esastan itiraz ederek bilginin şebeh ve misal olduğunu iddia

63 Bilginin kategorisi problemiyle ilgili İbn Sînâ'nın anlayışı birçok farklı çalışmaya konu olmuştur (bk. Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge"; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45-66; Yılmaz, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi*; Üçer, "Özdeşlikten Temsile"; bilginin kategorisi problemini İbn Sînâ'dan başlatarak tarihsel gelişimini gösteren çalışmalar için bk. Türker, "Varlık ve Anlam"; Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı").

64 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 19^a.

65 Ayrıntılı açıklamalar için bk. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", s. 69-70; Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihnî Varlık*, s. 347-55.

etmektedir. Misal olan bu bilgi ise ne bilgi ne de anlam seviyesinde nesne ile mahiyette ortaktır. Dolayısıyla Neyrîzî'ye göre misal ve şebah, nesnenin mahiyet ve hakikatinden farklı ve ondan başka bir şeydir. Neyrîzî, tıpkı CBA iddiasında olduğu gibi İshrâkî ve Meşşâî geleneklerin bu konuda da icmâ ettiğini iddia etmektedir.⁶⁶ Misal olarak görülen bilgi ise farklı bir zemine temellenen bilginin kategorisi, zihnî varlık ve özdeşlik teorilerini gün yüzüne çıkarır. Bu bakımdan iki farklı zemine yaslanan bu teorik çerçevede, Neyrîzî'nin eleştirilerinin dayanaklarını ve teori içindeki tutarlılıklarını ortaya koymak makalenin sınırlarını aşan bir mahiyete sahiptir. Bu başlık altında, Neyrîzî'nin kullandığı Meşşâî kavram ve dilin ötesinde İshrâkî bir kimliğe sahip olup olmadığını test etmek temel gayemizi oluşturmaktadır.

Neyrîzî'nin İshrâkî kimliğine dair bir açıklamaya girmeden önce, İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında bilginin kategorisinin araz olduğu noktasında herhangi bir ihtilafın olmadığını ifade etmek yerinde olacaktır. Bu bakımdan ulaşılan sonuç itibarıyla, yani ister cevher ister araz olsun bilginin kategorisinin araz oluşu noktasında İbn Sînâ ile Sühreverdî aynı pozisyonu paylaşmaktadır.⁶⁷ Ancak bu, ikisinin de aynı ontolojik veya epistemolojik temelden hareket ettikleri anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Neyrîzî'nin İshrâkî bir kimliğe sahip olduğundan bahsedilecekse, bu sonuçlar üzerinden değil ancak ve ancak sonuca giden süreçte kullanılan temel iddialardan hareketle ortaya konulabilir. Bu anlamda Neyrîzî'nin Seyyid Şerîf eleştirisinde öne çıkan İshrâkî tonlarını, risalenin tamamını dikkate almaksızın belli başlı iddialarda ortaya koymakla yetineceğiz.

Sühreverdî'nin husûlî ve huzûrî şeklinde bir ayırımı tâbi tuttuğu bilgi anlayışında, husûlî bilgi "bir şeyin hakikatinin misalinin zihinde hasıl olması" olarak tarif edilir.⁶⁸ İbn Sînâ da yaptığı tanımlarda "misal" kavramını birçok yerde kullanmaktadır.⁶⁹ Ancak Sühreverdî'nin *misali* ile İbn Sînâ'nın *misali* arasında hem ontolojik ve epistemolojik hem de kozmolojik yönden esastan farklar bulunmaktadır.⁷⁰ Bu bakımdan Neyrîzî'nin İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi aynı düzleme yerleştirmesi sonuç itibarıyla doğru olsa da içerik bakımından ciddi anlamda kusurludur. Nitekim Neyrîzî'nin misal ve şebah kavramlarından hareketle ortaya koyduğu özdeşlik ve zihnî varlık tasavvurları İbn Sînâ'dan çok Sühreverdî ile paralellik göstermektedir.

66 Neyrîzî, *Risâle fi tahkiki hakikatil-ilm* (MA), vr. 13^b.

67 Sühreverdî'de bilginin kategorisinin araz olduğu için bk. Sühreverdî, *Hikmetül-İshrâk*, II, 93; Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 313-17.

68 Sühreverdî, *Hikmetül-İshrâk*, II, 15.

69 Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 38-39.

70 Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 99-115.

Neyrîzî'ye göre şebeh ve misal ile nesne arasında hakikat ve mahiyette bir özdeşlikten ziyade itibarî bir ilişkiden söz edilebilir. Çünkü bilgi ve anlam (*meʿfhum*), nesne ile (*bi'l-araz ma'lûm*) mahiyette bir birliğe (*ittihat*) sahip değildir.⁷¹ Neyrîzî'ye göre akıl, his ve tahayyül güçleri aracılığı ile dış dünyadan elde ettiği verilerden tikellere özgü bütün ilişenleri ayrıştırarak çeşitli ortak anlamlar elde eder. Bu ortak anlamlar, nesne ile aynı hakikati paylaşmadıkları gibi mahiyette de herhangi bir ortaklığa sahip değillerdir.⁷² Mahiyet açısından nesne ile ortak olmayan bu anlamlar, varlık açısından da nesne ile bir birliğe sahip değillerdir. Nitekim zihnî varlık seviyesinde olan anlam, gayrimaddi olması itibarıyla, hariçte zaman, mekân, nitelik ve nicelik bakımından farklı şeylere tek bir nispetle yüklem olabilmektedir.⁷³ Dolayısıyla anlamların hariçteki nesneyi ifade edecek şekilde kullanımı, mahiyet seviyesinde hariçten kaynaklanmayıp zihne özgüdür. Neyrîzî'nin bilginin mahiyetine dair bu tavrı, özdeşlik fikrini dışarıda bırakan bir zihnî varlık tasavvuru oluşturmasına imkân tanımıştır. Neyrîzî'ye göre anlam ile nesne arasındaki mutabakatı mahiyetlerin zatîlerine tahsis edip arazlarını dikkate almamak doğru ve dakik bir akıl yürütme değildir.⁷⁴ Çünkü bizim imkânsız bir şeye ve Tanrı'ya dair idrakimiz, onların zatî mukavvim unsurlarıyla değil aksine arazi vasıflarıyla zihnimizde hasıl olduklarını göstermektedir.⁷⁵ Böylece zihnî varlık seviyesinde anlam, mahiyetin zatîleri dikkate alınmaksızın arazileri üzerinden kurulmuş olabilir.⁷⁶ Bu bakımdan Neyrîzî bir yönden zihnî varlığı kabul etmekte diğer taraftan da anlam ile nesne arasında özdeşliğin olmadığını iddia etmektedir.

Neyrîzî'nin özdeşlik yorumu, İbn Sînâ'nın özdeşlik anlayışıyla taban tabana zıt olan Sühreverdi'nin anlayışına oldukça yakın bir konumdadır. İbn Sînâ zihinde meydana gelen misalin, dışta bulunan hakikatin kendisi olduğu kanaatindedir. O'na göre zihin ile hariç arasındaki fark, mahiyette değil varlık tarzında ortaya çıkan farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifade ile İbn Sînâ hem zihnî varlığı kabul etmekte hem de anlam ile nesnenin özdeş olduğunu iddia etmektedir.⁷⁷ Sühreverdi ise zihinde meydana gelen misalin, zihin dışındaki şeyin zatı (ayn) olmadığını ve onun

71 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 12^b-13^a.

72 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 16^b.

73 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 31^b.

74 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 34^a.

75 Neyrîzî tarafından imkânsız şeylere ve Tanrı'ya dair bilginin zihnî varlık ve özdeşlik bağlamında geniş bir şekilde ele alındığı yer için bk. Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 29^a-34^a.

76 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 34^a.

77 Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 41-43; Alper, *Varlık ve Zihin*, s. 30-37.

yerine geçemeyeceğini iddia etmektedir. Nur metafiziğine dayanan bir misal hiyerarşisi ortaya koyan Sühreverdî, zihnî misâllerin hariçteki misâllerin varlık itibariyle daha zayıf bir biçimi olduğunu iddia etmektedir. Böylece Sühreverdî'ye göre misâl ile nesne arasında ne mahiyet ne de varlık açısından bir birlik bulunur. Bundan dolayı da anlamlar, zihne özgü olmaları açısından itibarî; hariçteki nesneyle ilişkisi açısından ise misâl olarak isimlendirilir. Bir diğer ifade ile Sühreverdî bir yönden zihnî varlığı kabul etmekte diğer taraftan da anlam ile nesne arasında özdeşliğin olmadığını iddia etmektedir.⁷⁸

Sonuç olarak Neyrîzî'nin bilginin mahiyeti, özdeşlik ve zihnî varlık problemlerinde İshrâkî bir duruşa sahip olduğu ifade edilebilir. Neyrîzî'nin İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında oluşturmaya çalıştığı uzlaşî ise teorik çerçevede sorunlu bir mahiyete sahiptir. Çünkü Neyrîzî'nin İbn Sînâ okuması, onun İshrâkî eğilimleriyle baskılanmakta veya yönlendirilmektedir. Böylece Neyrîzî, İbn Sînâ ile Sühreverdî'nin sonuçta mutabık ancak ayrıntılarda farklılaştıkları konuları, her yönden bir uzlaşî varmış gibi sunarak Seyyid Şerif el-Cürcânî özelinde *filozoflar* lehine güç devşirmektedir. Bu anlamda Meşşâî bir üslup ancak İshrâkî bir kimlikle telif faaliyetinde bulunmak, Neyrîzî için makul ve makbul bir hal almaktadır.

IV. *Risâle*'nin Nüshaları ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

İlk defa tenkitli neşri yapılacak olan *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*'in Türkiye yazma eser kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır. Eser, ikincil literatürde herhangi bir neşir veya incelemeye konu olmamıştır. *Risâle*'nin eldeki iki nüshası dikkate alındığında, yazarın eserine bir isim vermediği görülür. Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazmanın zahriyesinde bulunan fihristte eserin ismi "*Risâle fî enne'l-ilme arazun ev lâ*" şeklinde verilirken,⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya) bulunan nüshanın zahriyesinde isim "*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm; ey es-sûretü'l-akliyye min kibeli ilmi'l-kelâm*" şeklinde verilmektedir.⁸⁰ Bu isim, II. Bayezid'in saray kütüphanecisi Atûfî (ö. 948/1541) tarafından hazırlanan bibliyografik metinde de yer almaktadır.⁸¹ Dolayısıyla başlıktaki "*ey es-sûretü'l-akliyye min kibeli ilmi'l-kelâm*"ın Atûfî'nin eklemesi olduğu hakkında şüphe yoktur. Atûfî, "*min kibeli*" ifadesiyle risalenin hangi ilim dalı ile ilgili olduğunu belirtmenin

78 Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 313-14.

79 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 1^a.

80 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 1^a.

81 Necipoğlu v.dğr. (ed.), *Treasures of Knowledge*, II, 49.

yanında, kendi hazırladığı bibliyografyada bu risalenin hangi bölümde kayıtlı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Bu anlamda Atûfî'ye göre risale kelam disiplini ile ilgili bir risaledir. Bunun yanında, zikredilen başlığın ilk kısmı olan “*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*” ile ilgili Atûfî'nin bir tasarrufta bulunup bulunmadığına dair net bir bilgiye sahip değiliz. Fakat Atûfî'nin eklemelerinin tasnif amacı taşıdığını, dolayısıyla eser ismine dair doğrudan bir tasarrufta bulunma ihtimalinin düşük olduğu ifade edilebilir. Kimin tarafından konulduğu bilinmese de, “*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*” olarak belirlenen başlık, bir eser isminden beklenen sadeliği yansıtmanın yanında eserin içeriği ve yazım yöntemi hakkında da çeşitli ipuçları vermesiyle yeterli ve yerinde bir başlık olarak ortaya çıkar.

Eserin tahkikinde İSAM Tahkik Kuralları (İTNES) esas alınmıştır. Metinde yer alan alıntılar matbu metni varsa matbu metninden yoksa da yazma nüshasından mümkün mertebe tespit edilmeye çalışılmıştır. Alıntılarının büyük çoğunluğu tespit edilmiş olmakla beraber yerini tespit edemediğimiz az sayıda alıntı da mevcuttur. Eserin Türkiye kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır.

Birinci nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2284) kayıtlı olup 1^b-39^a varakları arasında bulunmaktadır. Kırk varaktan ibaret olup sadece bu risaleyi ihtiva eden nüsha, adı zikredilmeyen bir müstensih tarafından Zilkade 881 (Şubat 1477) yılında istinsah edilmiştir. Eserde II. Bayezid'in mührü bulunmaktadır. Bu eserle tamamı Neyrîzî'ye ait üç eseri barındıran Ayasofya'daki (nr. 2391) mecmua aynı neshe sahiptir. Açık ve güzel bir nesihle yazılan nüshaların Fâtih Sultan Mehmed'e mütalaa etmesi için arz edildiği anlaşılmaktadır. Nüshanın Fâtih Sultan Mehmed'e arz edildiği, daha sonra II. Bayezid'in kütüphanesine aktarıldığı ve nihayetinde Ayasofya Kütüphanesi'ne intikal ederek günümüze kadar geldiği anlaşılmaktadır. Risalenin neşrinde esas aldığımız bu nüshayı “ص” harfiyle gösterdik.

İkinci nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2924) kayıtlı olup, 1^b-12^a varakları arasında mecmuanın ilk risalesidir. Mecmuanın sahibi ve mâliki Hüseyin b. Yûsuf b. Lütfullah şeklinde verilmiştir.⁸² Risale bir önceki nüshadan farklı bir şekilde “صح” rumuzuyla hâmişte birçok ek nota sahiptir. Risalenin kimin tarafından istinsah edildiği açık olmamakla birlikte, kenardaki notlar ve eserin mukaddimesindeki eksiklikler dikkate alındığında bu nüshanın eserin ilk versiyonu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshayı da neşirde “م” harfiyle gösterdik.

82 Manisa İl Halk Ktp., nr. 2924, vr. 78^a.

V. Tahkik

[رسالة في تحقيق حقيقة العلم]

[١ظ] بعد الحمد لوليّه، والصلاة على نبيّه، والدعاء لخليفته، المؤيد بحوله وقوّته، السلطان العادل العالم، منبع العلم وملجأ العالم،

لا يدرك الواصف المُطريّ خصائصه وإن يك سابقا في كل ما وصفا

المؤتمر لنصّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾،^٢ أسد الله وسيفه الحاسم لموادّ العدوان، باسط بساط الأمن والأمان، مالك أزمّة إقبال آل عثمان، خلّد الله سبحانه/[٢و] ملكه وسلطانه، وأعزّ بفضله أنصاره وأعوانه، وغفر لأبائه العظام وأجداده الذين جاهدوا في الله حقّ جهاده.

فهذا كلام يتضمّن تحقيق ما قال أهل العلم والمعرفة في كون العلم عرضا أو جوهرًا، وإنه من المباحث الأبيّة التي كثر فيها الاشتباه والالتباس، والمسائل الخفيّة التي ما حقّقها حقّ التحقيق أكثر الناس، ولا غرو فإن الحقّ لعلو رتبته، وسمو منزلته، محتجب في أكثر الأمر عن الأكثرين، ولا يتنبّه له إلا قليلون من الأقلين. لا سيّما في زماننا هذا، الذي آل حال العلم فيه إلى ما قال علامة علماء الآفاق^٣ في شرحه لكتاب الإشراق من:

أنّ الحكمة.../[٢ظ] التي أكبّ عليها أهل زماننا، فإنّها، مع كونها معلولة الأصول، مختلفة الأقاويل، مدخولة الفروع مزخرفة الأباطيل، صارت من كثرة الجدل والخلاف، كعلم الخلاف؛... ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا، ولا الشقيّ بها يصير سعيدا؛ بل ما يزيدهم عن الحقّ إلا نفورا، ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾^٤.

١ في هامش م ص: على طريقة قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

مِنْكُمْ﴾ [النساء، ٥٩/٤]. «منه»

٢ [النحل، ٩٠/١٦].

٣ يقصد قطب الدين محمود الشيرازي (ت. ٥٧١٠هـ/١٣١١م) صاحب شرح حكمة الإشراق.

٤ [البقرة، ٢٦/٢]. | شرح حكمة الإشراق للشيرازي، ٦/١.

ولم يُردِ العلامة -أحلّه الله تعالى دار الكرامة، وأظله يوم القيامة- بالحكمة التي وصفها بما ذُكِرَ: الحكمة الموروثة عن المشائين؛ لِمَا أَنَّ كلام ذلك الإمام هناك مصرّح بأنّ الحكمة على أقسام: أحدها الحكمة المنسوبة إلى الإِشراقِيِّين، وثانيها التي أكبَّ عليها المتزَمِّتون في / [٣و] زمانه من المُخَمِّنين، والثالثُ حكمة المشائين أصحاب المعلّم الأوّل، والحكيم الذي عليه المعوّل، رئيس أولي الفهم النفيس: أرسطوطاليس.^٥

هذا؛ والمأمول ممّن يشرف رسالتي هذه بنظره الشريف: أن يعفوَ عند العثور على العثرات، فالله سبحانه وتعالى عفوّ يحبّ العفو عن الزلّات.^٦ وها أنا أفيض في المقصود متوكّلاً بمفيض الخير والوجود. فأقول: الكلام في هذا المقام مرتّب على مقالات:

أولها: في ذكر ما بلغنا من المتأخرين في أنّ العلم هل هو جوهر أو عرض؟

وثانيها: فيما ذكره المتقدّمون في هذا المطلب.

وثالثها: في تحقيق كلام الفريقين.

وخاتمة: في دفع بعض الشكوك المتعلقة بالمقام.

٥ م - ولا غرو فإنّ الحقّ... أولي الفهم النفيس أرسطوطاليس.

٦ م: والمأمول ممّن يعرض عليه هذا الكلام من العلماء الأعلام -لا سيّما حضرة من شرفه الله تعالى بماثر لا تعد ولا تحصى، وكزّمه بمناقب لا تحد ولا تستقصى، خير من ورد فيه خير النبي النبيه صلّى الله عليه وعلى آله وبنيه؛ «إذا أراد الله بأمر خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه». الحديث- أن يعفوَ أو يصفحوا عند العثور على العثرات، فالله سبحانه عفوّ يحبّ العفو عن الزلّات.

المقالة الأولى

/[ظ٣] لا يخفى أن السيّد المدقق -قدّس سرّه الشريف- ذهب إلى أنّ الصور المعقولة من الجواهر جواهر. قال في حواشي شرح التجريد: «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء، لا شبح منه يخالفه في الحقيقة، وإنّ الصورة العقليّة تشارك الأمر الخارجيّ في لوازم الماهيّة، وإنّ تخالفا في اللوازم التي هي بحسب خصوصيّة أحد الوجودين».^٧

ولقد قيل في شرح الرسالة الموسومة بالعين:

إنّ الشيخ ذكر في الشفاء: «أنّ العلم فيه شبهة، وذلك أن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر، وماهيته لا تكون في موضوع البتة، فماهيته محفوظة سواء نُسبت إلى إدراك/[٤و] العقل أو نُسبت إلى الوجود الخارجيّ».^٨

وقال سيّد المدققين في حواشي ذلك الكتاب:

الحاصل في العقل -أعني الصور-: إما أن يكون شبها ومثالا فهو علم، والمعلوم هو ذو الصورة... وعلى هذا يكون العلم من مقولة كيف... وإن كان نفس الماهية فله اعتباران: من حيث هو في نفسه، وبهذا الاعتبار هو معلوم لا علم، ومن حيث إنّّه حاصل في العقل، وبهذا الاعتبار هو علم لا معلوم... وعلى هذا يتوجّه الشبهة بكون العلم بكلّ مقولة ينبغي أن يكون منها.^٩

وقال في حواشي شرح التجريد:

الحاصل من الحرارة في الذهن مثلا: إما أن يكون ماهية الحرارة أو لا، فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن؛ بل يكون ما في الذهن

٧ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/١٨٧.

٨ شرح حكمة العين لمباركشاه البخاري، ص ٢٦٠؛ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٠.

٩ ص م: منه. | في هامش م: منها. | حاشية شرح حكمة العين للجرجاني، ص ٥١٢. بتصرف.

أمراً مخالفاً للحرارة في الماهية، فلا يصح أن للأشياء / [٤ظ] وجودين: خارجياً وذهنياً.

لا يقال: لا نعني بوجود الشيء في الذهن إلا وجود صورته فيه، وإن كانت مخالفة له في الحقيقة. لأننا نقول: ما تمسكوا به إن تمّ دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنّ الحكم على الممتنع مثلاً [بأنه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وإنّه معلوم ومقابل للممكن الوجود إلى غير ذلك من الأحكام: إنّما] يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت أمرٍ يخالفه في الحقيقة.^{١٠}

وقال في حواشي شرح التجريد:

أمّا حديث كون الصورة العقلية عرضاً مع كون ذي الصورة جوهرًا فكاذب؛ لأنّ الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي. وصورة السماء وإن كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وُجِدَت في الخارج كانت لا في موضوع / [٥و] فيكون جوهرًا؛ ولهذا صرّح القوم بأنّ^{١١} صور الجواهر جواهر. وما يقال في جواب هذا الحديث: من أنّ المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما أنه قائم بالنفس، وثانيهما أنه صورة مطابقة للسماء، فهو بالاعتبار الأوّل عرض، وبالاعتبار الثاني ماهية للسماء؛ فهو من حيث إنّه ماهية لها لم يكن عرضاً: فليس بشيء يعتد به كما لا يخفى.^{١٢}

وقال في حواشي شرح المطالع: «الدلائل المذكورة على الوجود الذهني إذا تمّت دلّت على أن الثابت في الذهن ماهيات الأشياء موجودة بوجود ظلي غير أصيل، كما ذهب إليه المحققون».^{١٣} ثم قال: «وأما القول بأنّ الصورة الحيوانية عرض فباطل؛ لأنّ تلك الصورة ماهية الحيوان، فإذا وُجِدَت في الخارج كانت قائمة بذاتها ولا معنى للجوهر إلا ذلك، ولا ينافيه قيامه بشيء / [٥ظ] آخر في وجود آخر»^{١٤}، هذا كلامه بحروفه.

١٠ حاشية التجريد للجرجاني، ٨٦/٢.

١١ م: بكون.

١٢ حاشية التجريد للجرجاني، ١٨٨/٢.

١٣ لم أجده.

١٤ لم أجده.

المقالة الثانية فيما ذكره المتقدمون في هذا المطلب

أعني: أن العلم هل هو^{١٥} جوهر أو عرض^{١٦}. ذهب الشيخ الرئيس إلى أن العلم عرض من مقولة الكيف. قال في منطقيّات الشفاء في فصل في ابتداء "الكلام في المضاف":

الأمر التي هي من المضاف هي الأمور التي ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق، أو بنحو آخر من أنحاء النسبة. والتي على الإطلاق، فهي مثل الأمور التي أسماؤها تدلّ على كمال المعنى الذي لها من حيث هي مضافة، مثل الأخ. وأما التي بنحو آخر من أنحاء النسبة فهي التي تعلق بها النسبة فتصير لذلك مضافة، مثل القوّة من حيث هي لذي القوّة، والعلم من حيث [هو]^{١٧} للعالم؛ [و٦] فإنّ كلّ ذلك في ذاته كيفية. وإن كانت مضافة، فإلى غير ما قد تكلف إضافته إليه، كالعلم؛ فإنّه بحرف ما صار مضافاً إلى العالم، وبغير ذلك الحرف فهو كيفية مضافة إلى المعلوم. فإنّ العلم يشبه أن تلزمه في نفسه الإضافة إلى المعلوم^{١٨}. وقال في منطقيّات ذلك الكتاب في فصل في حلّ شكّ متعلّق بمُدخالته أنواع من الكيفيّة^{١٩} وغيره لأنواع من المضاف:

ولقائل أن يقول: إنّ أكثر هذه الأشياء التي عدتموها في مقولة الكيفية: فإنها من مقولة المضاف، كالملكة والعلم والقوة، وما أشبه ذلك. فالجواب: أنّ هذه الأشياء ليست بذواتها من مقولة المضاف؛ بل بما قد عرضت له الإضافة؛ إذ لها وجود غير ما هي به مضافة؛ فإنّه وإن كانت [٦ظ] ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، فإنها لا يجب بذلك أن تكون من مقولة المضاف؛ إذ قد احتاج الرسم الموجب لذلك - كما علمت - إلى دعامة أخرى وتغيير^{٢٠} يلحق به حتى يصير خاصاً بالمقولة؛ ولذلك قد علمت أن الجواهر كانت تظنّ ببعض نوعياتها أنّها من المضاف لهذا

١٥ ص - هو.

١٦ م: عرض أو جوهر.

١٧ ص م: هي. والتصويب من المصدر.

١٨ الشفاء المقولات لابن سينا، ص ١٤٤.

١٩ م: كيف.

٢٠ م: تغيير.

الرسم، فلمّا حصل الرسم عُلم أنّها ليست من المضاف، وذلك حين كان لها وجود محصّل مخصّص، لم تكن^{٢١} به من المضاف؛ إذ كان ذلك الوجود لها مجرداً. وأنت تجد مثل ذلك في العلم، فلو كان العلم لذاته يقال^{٢٢} ماهيته بالقياس إلى غيره، ولو جوده الذي يتقوّم به من كل وجه، ولم يكن كيفية يلزمها إضافة، فلها وجود أنها كيفية، ويلحقها وجود هوية مضاف: لكان إذا حصل العلم وخُصّص، أثر ذلك / [٧و] في تخصيصه كونه مقولة^{٢٣} الماهية بالقياس.

لكن ليس الأمر كذلك، فإنّ نوعيات العلم، كالنحو، لا يقال: ماهياتها بالقياس إلى غيره في حدّ تخصيصه؛ بل من جهة معناه الأعم، وهو كونه علماً. فلا يقال: إنّ النحو نحو بشيء؛ بل يقال: إنّ النحو علم بشيء كما كان هناك. لا يقال: إنّ هذا الرأس هو هذا الرأس لشيء؛ بل يقال: هذا الرأس رأس لشيء. فإذا كان هذا ينبتك هنالك أنّ هذا الرأس مخصّص من ذلك الرأس من حيث وجوده الذي ليس به مضافاً؛ بل عارض له الإضافة؛ حتى إنّ هذا التخصيص^{٢٤} يتعرّى عن موافقة تخصّص الإضافة بإزائه؛ بل يلزمه من الإضافة ما لزم الطبيعة العامّة التي تلحقها الإضافة، كالرأسيّة. فكذلك ههنا / [٧ظ] إنّما صار النحو جزءاً من العلم من حيث العلم كيفية؛ ولذلك لم يتبعه من الإضافة إلا ما كان لحق جنسه أولاً، وكان هذا التخصيص ليس من جهة ما لحقه من الإضافة؛ بل من جهة الوجود^{٢٥} الخاص، كأنّ كيفية ما تكون هيئة في النفس، وصورة مجردة عن المادة، هي مطابقة لأمر من خارج، فيكون عامّاً لهيئات وصور في النفس مجردة، كلّها تشترك في هذا الحد ولا تختلف فيه. فتشترك أيضاً في أنّها مطابقة لأمر من خارج، لا لأجل خصوصيتها؛ بل لأجل أنّ هذا المعنى عارض أولاً للمعنى العام لها، فلو كانت تتخصّص^{٢٦} تخصّص المضاف الذي لا وجود له

٢١ م: يكن.

٢٢ م: يقال.

٢٣ م: مقول.

٢٤ ص: التخصّص.

٢٥ في هامش ص م: الوجود الخاص (١) ههنا وفي نظائره (٢) بمعنى الماهية. «منه». | (١)

ص - الخاص؛ (٢) ص - وفي نظائره.

٢٦ ص: تخصّص.

إلا أنه مضاف، لكان يجب أن تكون^{٢٧} الإضافة تلحقها لتخصّصها، / [٨] فإذا قد بقي مخصّصها في حدّ تخصيصه غير مضاف، فله وجود غير مضاف.

فإذا كانت النوعيات ليست من المضاف في ذواتها؛ بل لها وجود خاص وإنما المقول ماهيته بالقياس هو الجنس الذي لأجله يقال كذلك للنوع، وفي حدّ تخصيصه^{٢٨} لا يقال. وكان للنوعيات وجود ليست هي به مضافات فجنسها أيضا كذلك، وإن عرضت له الإضافة فليس من المضاف بذاته، فإنه يستحيل أن يكون الجنس داخلا في المقولة بذاته، ثم تكون أنواعه في ماهيتها غير داخلة في تلك المقولة. وهل المقولة إلاّ جنس الجنس، وهل صورة المقولة إلاّ هذه الصورة؟ فيبين إذن أنه لما لم يكن النحو من المضاف فليس العلم من المضاف، إلاّ على أنه عارض له / [٨ظ] المضاف عروضا لازما، لا^{٢٩} على أنه نوع من المضاف.

ولا بأس أن يدخل الشيء في مقولتين على وجهين؛ أما في أحدهما، فبالذات على أنه نوع، وأما بالأخرى، فبالعرض، على أنه موضوع لعروضه له، فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضوع، ولا تلتفت إلى عمى قلوب هؤلاء الذين يظنون أن الشيء [يكون]^{٣٠} في جنس وأنواعه في جنس مباين له،^{٣١} انتهى.

بعد ما أثبت الهيولى والصورة وبين التلازم بينهما، وضع مقالة في تحقيق حال المقولات، وهي "المقالة الثالثة" وقال هناك:

«أما المقولات العشرة فقد تفهمت ماهياتها في افتتاح المنطق. ثم لا يشك في أنّ المضاف من جملتها - من حيث هو مضاف - أمر عارض لشيء ضرورة، وكذلك النسب التي هي في "أين" و "متى"، وفي "الوضع"، وفي "الفعل"، و"الانفعال"؛ فإنها أحوال عارضة لأشياء هي فيها، كالموجود في الموضوع؛ اللهم إلاّ أن يقول قائل: إنّ الفعل ليس كذلك، فإن وجود الفعل ليس في الفاعل، بل في المفعول. فإن قال

٢٧ م: يكون.

٢٨ م: تخصّصه.

٢٩ ص - لا.

٣٠ م ص - يكون. والتصويب من المصدر.

٣١ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٢٢٣-٢٢٥.

ذلك، وسلم له: فليس يضر فيما ترومه من أن الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع، وإن كان ليس في الفاعل. فبقي من المقولات ما يقع فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض: مقولتان: مقولة الكم، ومقولة الكيف. أما مقولة الكم: فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وألا يقتصر على ذلك؛ بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة -أي الأعداد- وجعلها مبادئ الجواهر. وأما الكيف: فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة البتة؛ بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا. ثم بعد ذلك بيّن الشيخ أن العدد عرض، وبيّن أن المقادير أعراض.^{٣٢}

وقال في أوائل إلهيات الكتاب: «ينبغي لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشيء والموجود إلى المقولات». ^{٣٣} ثم قال بعد كلام: «ونعرف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن فيه أن يظن أنه جوهر وليس بجوهر، فنبين عرضيته». ^{٣٤} ثم قال ^{٣٥} في فصل في أن الكيفيات أعراض: «فلتكلّم الآن في الكيفيات... المحسوسة^{٣٦} الجسمانية... فإنها ممّا وقع الشك في أمرها أنها هل هي أعراض أو ليست بأعراض». ^{٣٧} ثم قال بعد بيان عرضية الكيفيات المحسوسة «وأما العلم فإن فيه شبهة» وفي بعض النسخ «فصل في العلم وأنه عرض»:

أما العلم فإن فيه شبهة،^{٣٨} وذلك أن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب / [و٩] من صور الموجودات مجردة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر

٣٢ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٩٣-٩٤. | ص - بعد ما أثبت الهولي والصورة... وبيّن أن المقادير أعراض.

٣٣ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥.

٣٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥-٢٦. | ص - وقال في أوائل إلهيات الكتاب... فنبين عرضيته.

٣٥ ص + في إلهيات الكتاب.

٣٦ ص: محسوسات.

٣٧ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٣٤.

٣٨ ص - أما العلم فإن فيه شبهة.

كيف تكون أعراضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة،^{٣٩} وماهيته محفوظة سواء نُسبت إلى إدراك العقل أو نُسبت إلى الوجود الخارجي.

فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر، بمعنى: أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي: إنّ هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجودها في الأعيان أن يكون،^{٤٠} لا في موضوع. وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر... والحركة كذلك ماهيتها أنّها كمال ما بالقوّة،/[٩ظ] وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوّة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محرّكة للعقل؛ لأنّ معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو أنّها ماهية تكون في الأعيان كمالاً لما^{٤١} بالقوّة، وإذا عقلت فإنّ هذه الماهية تكون أيضاً بهذه الصفة، فإنّها في العقل ماهية تكون في الأعيان كمال^{٤٢} ما بالقوّة، فليس يختلف كونها في الأعيان وكونها في العقل، فإنّه في كليهما على حكم واحد.^{٤٣}

ثمّ قال:

فإن قيل: فقد قلتم إنّ الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع أصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع. فنقول: قد قلنا إنّّه لا يكون في موضوع في الأعيان أصلاً.

فإن قيل: وقد جعلتم ماهية الجوهر أنّها تارة تكون عرضاً وتارة جوهرًا، وقد منعتم هذا. فنقول:/[١٠و] إنا منعنا أيضاً أن تكون،^{٤٤} ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج^{٤٥}

٣٩ - م - البتة.

٤٠ - م - أن يكون.

٤١ - م - لما.

٤٢ - م: كمالاً.

٤٣ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٠-١٤١.

٤٤ - م - تكون.

٤٥ - م: لا تحتاج.

إلى موضوع ما وفيها لا تحتاج^٦؛ إلى موضوع البتة، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهية بصير عرضا، أي تكون موجودة في النفس لا كجزء. ولقائل أن يقول: فما هيّة العقل الفعّال والجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتى يكون المعقول منها عرضا، لكن المعقول منها لا يخالفها؛ لأنّها لذاتها معقولة. فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن معنى قولنا: "إنّها لذاتها معقولة" هو أنّها تعقل ذاتها، وإن لم يعقلها غيرها، وأيضا أنّها مجردة عن المادة وعلاقتها لذاتها، لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل. وأمّا إن قلنا: إنّ هذا المعقول منها يكون من كل وجه / [١٠ ظ] هي أو مثلها، أو قلنا: إنّها ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها إلا أن توجد ذاتها في النفس: فقد أحلنا؛ فإنّ ذاتها مفارقة، ولا تصير نفسها صورة لنفس إنسان، ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل، ولكانت تصير كذلك لنفس واحدة، و تبقى النفوس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله؛ إذ قد استبد بها نفس ما^٧.

ثمّ قال:

إنّ هذه المعقولات سنبيّن من أمرها بعد: أن ما كانت من الصور الطبيعيّة والتعليميّات فليس يجوز أن يقوم مفارقا بذاته؛ بل يجب أن يكون في عقل أو نفس. وما كان من أشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا بها؛ بل يجب أن تتأثر عنها، فيكون ما يتأثر عنها^٨ هو علمنا بها، وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميّات مفارقة، فإنّما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بيّنا بطلان هذا في مواضع؛ بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكيّة لها لا محالة وهي علمنا. وذلك يكون إما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا. / [١١ و] وقد بيّنا استحالة حصول ذلك في أبداننا، فيبقى أنّها تحصل في نفوسنا. ولأنّها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في موادّ بدنيّة أو نفسانيّة، فيكون

٤٦ م: تحتاج.

٤٧ ص - فإن ذاتها مفارقة... إذ قد استبد بها نفس ما. | الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٢.

٤٨ ص - فيكون ما تتأثر عنها.

ما لا موضوع له يتكثّر نوعه بلا سبب يتعلّق به بوجه؛^{٤٩} فهي أعراض في النفس. انتهى كلامه.

هذه جملة ما ذكره الشيخ في عرضيّة العلم في كتاب الشفاء. وقال^{٥٠} في كتابه الموسوم بالتعليقات:

معنى قوله: "أنّ ماهية الجوهر جوهر":^{٥١} أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة له. وإذا عَقَلَتِ النفسُ منه هذه الصفة فإنّما يحصل منه في النفس معقول ماهيّته ومعناها لا ذاتها. وسواء كانت ماهيته في الأعيان أو في النفس؛ فإنّ النفس تعقل منها أنّها الموجود في الأعيان / [١١ ظ] لا في موضوع، وليس إذا كانت في النفس أو في العقل في موضوع بطل هذا الحكم، ولم يكن ماهيّة [لا]^{٥٢} تكون في الأعيان ليس في موضوع وهو مثل حجر المغناطيس والكفّ.^{٥٣}

وقال في التعليقات أيضا:

إنّ حدّ الجوهر أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها، وهو غير ماهية الجوهر، فلا ينتقض بذلك حدّه: وهو أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا: إذا وُجِدَ في الأعيان كان بصفة كذا جزء من الصورة المعقولة والمعنى المعقول ووجودها.^{٥٤}

ثمّ قال فيها:

إنّ المعقول من ماهيّة الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهيّة. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية؛ بل هما متباينان. وهذا / [١٢ و] الوجود عرض، وهو وجود ذلك الموجود الذي هو صورة

٤٩ في هامش م: أي قائمة بذواتها لا في موادّ بدنيّة أو نفسانيّة حتى يلزم أن يكون ما لا موضوع له يتكثّر نوعه بلا سبب على تقدير قيامها بذواتها. «منه».

٥٠ ص: للنفس | الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٣-١٤٤. بتصرف.

٥١ م - و.

٥٢ ص - جوهر.

٥٣ م ص - لا. والتصويب من المصدر.

٥٤ م: حجر الكفّ والمغناطيس | التعليقات لابن سينا، ص ٧٣.

٥٥ التعليقات لابن سينا، ص ١٤٦.

الجوهر. فهو وجود لوجود أيّ وجود. أنّ وجود الجوهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان، وليس ينتقِض هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له؛ فإنّ هذا المعنى هو حقيقة لا تتغيّر، وهو أنّه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر،^{٥٦} هذا كلامه بعينه.

٥٦ التعليقات لابن سينا، ص ١٤٧.

المقالة الثالثة في تحقيق كلام الفريقين

وإذ قد قضينا الوَطْرَ من نقل كلام المتقدمين، فقد حان أن نشرع فيما وعدنا أن نوردّه من تحقيق كلام الفريقين. ولنبدأ بتحقيق ما نقلناه من السيّد المدقّق قدّس / [١٢ظ] سرّه الشريف، فنقول:

قوله «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء»:

إن أراد به: أنّ الموجود في الذهن هو نوع الشيء أو جنسه أو حدّه، فيرد عليه أنّه: ليس كلّ موجود ذهني كذلك؛ فإنّ من الموجودات الذهنيّة الفصل والعرض العامّ، أللّهمّ إلاّ أن يقال: الكلّيات كلّها نوع للحصص. وهذا مع كونه غير مستفاد من عبارته أمرٌ لا وجه لإيراده في مباحث العلم ومباحث الوجود الذهني، والقول بأنّه ممّا ذهب إليه المحقّقون دون غيرهم إذ لا خلاف فيه.

وإن أراد به: أنّ العلم والمعلوم بالعرض، أي: ما صدق عليه العلم ويطابقه العلم متّحداً في الماهية، فالعلم بالإنسان جوهر والعلم بالعدد كمّ. فالعبارة قاصرة عن إفادة ذلك وعن إفادة ما يستلزم / [١٣و] ذلك. فإنّ كون مفهوم الإنسان مثلاً عين ماهيّة زيد وعمرو لا يستلزم كونهما متّحدين في الماهيّة.

ثمّ إنّ العبارات المنقولة تدلّ دلالةً ظاهرةً على أنّ العلم فيه خلاف. فذهب بعضهم: إلى أنّه مشارك للمعلوم في الماهيّة والحقيقة وهو المختار، وآخرون: ذهبوا إلى أنّه غير موافق للمعلوم في الماهيّة والحقيقة وهو المرجوح.

ثمّ إنّ ذكر الشّبح والمثال عند تحرير هذا المعنى - حيث قيل: «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء لا شبح منه يخالفه في الحقيقة». وحيث قيل: «الحاصل في العقل: إما أن يكون شبحاً ومثلاً، وإما أن يكون نفس الماهيّة»-: يشعر بأنّ^{٥٧} ههنا مخالفة أخرى برأسها، أو تابعة للمخالفة الأولى، أو متبوعة لها: هي أنّ العلم / [١٣ظ] هل هو شبح للمعلوم ومثاله أو لا؟ وبأنّ القائلين بأنّه غير مشارك للمعلوم في الماهيّة قائلون بأنّه شبح للمعلوم، وبأنّ

بين القولين - أعني: القول بكون العلم شبحاً ومثالاً، وكونه موافقاً للمعلوم في الماهية - تقابلاً.^{٥٨}

وبالحقيقة أنَّ الذي نقلناه كلام أهمل فيه تحرير الدعوى وإقامة البينة وتوضيح النزاع، ونقل المذاهب ممَّن يوثق به غاية الإهمال. والذي يبين لي بالإمعان في كُتب القوم وتصفح أقوالهم: هو أنَّه لا نزاع لأحد من أهل العلم في أنَّ العلم شبح للمعلوم ومثال له. ولقد صرح جماهير العلماء: بأنَّ العلم شبح للمعلوم، وأنَّهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارات مختلفة، فتارةً يقولون: إنَّه صورة المعلوم وأثره، وأخرى يقولون: إنَّه شبح المعلوم ومثاله، وكثيراً ما يقولون: إنَّه حكاية المعلوم ورسمه. ولم يُعلم من كتبهم أنَّ لهم فيه / [١٤ و] مخالفاً.

قال الشيخ في الشفاء: «للأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثاراً في النفس... وفقت الطبيعة من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً، ليدلَّ على ما في النفس من أثر».^{٥٩} وقال في الكتاب المذكور: «إنَّ قولنا: "المتوهم زيداً" يفهم منه عدَّة معان؛ أحدها: الشيء الموجود خارجاً، المضاف إليه صورة في النفس، وهيئة تحكي صورته».^{٦٠} وقال: «العلم والمعلوم، الحس والمحسوس: بينهما محاكاة؛ فإنَّ العلم يحاكي هيئة المعلوم، والحس يحاكي هيئة المحسوس».^{٦١} وقال:

نفس وجود المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا بها؛ بل يجب أن تتأثر عنها، فيكون ما يتأثر عنها هو علمنا، وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة: فإنَّما يكون / [١٤ ظ] علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها^{٦٢} توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بيَّنا بطلان هذا في مواضع؛

٥٨ ص - وبأنَّ بين القولين أعني القول بكون العلم شبحاً ومثالاً، وكونه موافقاً للمعلوم في الماهية تقابلاً.

٥٩ الشفاء: العبارة لابن سينا، ص ٢.

٦٠ الشفاء: القياس لابن سينا، ص ٤٧٣.

٦١ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٥٣.

٦٢ م - أنفسها.

بل الموجود لنا منها هي^{٦٣} الآثار الحاكية لها لا محالة وهي علمنا بها.^{٦٤}
انتهى.

وقال: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً... مُوَازِياً للعالم الموجود... ومنتقشاً بمثاله وهيئته». ^{٦٥} وقال: «من الدليل على أنّ المدرك يأخذ شبها من المدرك ما يبقي في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيّله متى شاء، فترى أنّ ذلك المتخيّل هو صورة الشيء في نفسه، وقد انتقل إلى الخيال وتجرّد تجرّد الشيء عن صورته، كلا؛ بل هو شيء غيره مناسب له». ^{٦٦}

وقال^{٦٧} في الإشارات:

إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. فأما أن تكون تلك / [١٥ و] الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسيّة؛ بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقّق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي.^{٦٨} انتهى.

وأقول نصوصه في هذا الباب في كتاب الشفاء والنجاة والإشارات والتعليقات أكثر من أن يحصى.

وقال صاحب التلويحات في كتابه الموسوم بالإشراق^{٦٩} حكومةً:

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانة قول المشائين في إبطال مُثُل أفلطن: إنّ الصورة الإنسانيّة والفرسيّة والمائيّة والناريّة لو كانت قائمة بذاتها: لما تصوّر حلول / [١٥ ظ] شيء ممّا يشاركها في الحقيقة

٦٣ ص - هي.

٦٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٣-١٤٤.

٦٥ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٤٢٥-٤٢٦.

٦٦ الشفاء: النفس لابن سينا، ص ١٢٥.

٦٧ ص - قال.

٦٨ الإشارات والتنبهات لابن سينا، ص ٢٣٧.

٦٩ م: في كتاب الإشراق.

في المحلّ، فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحلّ - كالصورة النوعية المنطبعة - فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ، كالمثلّ الأفلاطونيّة؛ ألستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتُم إنّ الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض: جاز أن تكون في العالم العقليّ الماهيات قائمة بذاتها، ولها أضنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنّها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أنّ مثلّ الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما / [١٦ و] للماهية الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله،^{٧٠} انتهى.

وقال في موضع آخر من كتاب الإشراق: ^{٧١} «إنّ المشائين سلّموا أنّ الإنسانيّة في الذهن مطابقة لكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنّها مجردة، وما في الأعيان غير مجردة، وهي غير متقدّرة ولا متجوّهرة،^{٧٢} بخلاف ما في الأعيان، فليس من الشرط المثال المماثلة بالكلية». ^{٧٣} هذا كلامه بعينه.

والحقّ أنّ نفي كون العلم شبحاً لما تؤخذ منه الصّور العلميّة - أعني: المعلومات - ومثلاً له: خلاف الإنصاف. ومن تأمّل في ^{٧٤} كيفية أخذ القوّة العاقلة الصّور العلميّة من الأمور جزم بأنّ العلم شبح ومثال للمعلوم؛ كيف وقد ثبت أنّ العقل إنّما يكتسب تصوراً^{٧٥} المعقولات بتوسّط الحسّ على وجه / [١٦ ظ] واحد، وهو أنّ الحسّ يأخذ صور المحسوسات ويسلمها إلى القوّة الخيالية، فتصير تلك الصور موضوعات لفعل العقل النظريّ الذي لنا، فتكون هناك صور كثيرة مأخوذة من النّاس المحسوسين، فيجدها العقل مخالفة

^{٧٠} كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، ص ٩٣.

^{٧١} م - حكومة: ومن الغلط الواقع بسبب أخذ... وقال في موضع آخر من كتاب الإشراق.

^{٧٢} في هامش م: قوله «ولا متجوّهرة» تصريح بأنّ العلم بالجوهر ليس بجوهر. «منه».

^{٧٣} كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، ص ١٥٩.

^{٧٤} م - في

^{٧٥} م: صور

بعوارض، مثل ما يجد زيدا مختصا بلون، وسجّية، وهيئة أعضاء، ويجد عمراً مختصاً بأخرى غير تلك، فيقبل على هذه العوارض فينزعها، فيكون كأنه يزيل هذه^{٧٦} العوارض عنه ويطرحها من جانب حتى يتوصّل إلى المعاني التي تشترك فيها. وإذ قد تقرّر ذلك فلا يخفى أنّ تلك المعاني التي جرّدها العقل وميّزها عن العوارض ليست هي بأعيانها ما أخذ منه تلك المعاني، ولا هي مشاركة لها في الماهية. فالإنسان/[١٧] والمعقول مثلا ليس مشاركا للإنسان المحسوس لا في الماهية؛ إذ ليس المعقول حيواناً ولا ناطقاً ولا ماشياً؛ اللهم إلاً باشتراك الاسم، ولا في الجوهرية على ما سيأتي. وتلك الصور المعقولة محمولة على ما هي صور له. فالإنسان مثلا حيوان وليس بفرس، بمعنى: أنّ ما يقال له الإنسان ويتنزع منه الإنسان هو بعينه ما يقال له الحيوان ويتنزع منه الحيوان بخلاف الفرس؛ فإنه ليس مأخوذاً من الإنسان ومنتزعا منه ومطابقا له.^{٧٧}

وهذه المقدمات تؤدّي إلى أنّ الصور المعقولة مثل وأشباح لما هي صور له، وكأنّ المتأخرين لمّا سمعوا أنّ في عرضيّة العلم شُبّهة -نقلناها أنفاً من كلام الشيخ- واطّلعوا على تصريحات^{٧٨} الحكماء^{٧٩} بأنّ/[١٧ظ] صورة الجوهر

٧٦ ص - هذه.

٧٧ في هامش م: هذه زبده ما ذكره القوم في كيفية أخذ القوّة العاقلة الصور العلميّة من المحسوسات. ولقد عبّروا عن ذلك بعبارة أخرى فقالوا: «إنّ القوّة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا، استحالت مجردة عن المادّة وعلاقتها، وانطبعت في النفس الناطقة لا على أنّها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل ولا على أنّ المعنى المعمور في العلائق هو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد تعقل مثل نفسه، بل على أنّ مطالعتها تعدّ الفيض؛ لأنّ يفيض عليه المجرّد من العقل الفعّال... فالخيالات التي هي معقولات بالقوّة تصير معقولات بالفعل، لا أنفسها، بل ما يلتقط عنها، بل فما أنّ الأثر المتأدّي بتوسط الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور، بل شيء آخر مناسب لها، يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعّال ضرّباً من الاتصال استعدت لأنّ تحدث فيها من ضوء العقل الفعّال مجردات تلك الصور عن الشوائب.» إلى هنا كلامهم. | انظر: الشفاء: النفس لابن سينا، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٧٨ م: ما ذكره.

٧٩ م + في كتاب المقولات من أن.

جوهر - بالمعنى^{٨٠} الذي حصّله الشيخ في إلهيات الشفاء ونقلناه - وسمعوا أنّ بعضهم يقول: إنّ صورة الجوهر ليست جوهرًا - لأنّ العلم شبح للمعلوم ومثال له، ومثال الشيء لا يجب أن يكون موافقًا له في الجنس أو في النوع - : توهموا أنّ بين القول بجوهريّة المعقولات والقول بأنّها مُثُل وأشباح تنافياً، فبنوا الكلام في تحرير الخلاف في "أنّ العلم بالجوهر جوهر أو ليس بجوهر" على أنّ العلم إما شبح ومثال للمعلوم مخالف له في الماهيّة أو أمرٌ موافق له في الماهيّة. وليس الأمر على ما ذهبوا إليه؛ بل الحقّ ما عرفت من أنّ العلم شبح للمعلوم ولا خلاف فيه، إنّما الخلاف في أنّ صورة الجوهر جوهر أو لا؟

والقوم صرّحوا بأنّ المعقول من الجوهر جوهر، / [١٨ و] وأرادوا به: أنّه ماهيّة معقولة من أمر وجوده في الأعيان لا في موضوع، وذلك لا ينافي كونه عرضاً في النفس على ما صرّح به الشيخ الرئيس،^{٨١} وقد نقلناه آنفاً. فصورة الجوهر جوهر، بمعنى مجازي، لا بالمعنى الذي جعل جنساً عاليّاً معدوداً في جملة المقولات، وسيأتي بيان ذلك.

نعبّر عن المقصود بعبارة أخرى فنقول: القول بكون المعقول من الجوهر جوهرًا بوجه ما، كما إنّهُ عرض بوجه آخر،^{٨٢} لا ينافي القول بأنّه شبح ومثال للمعلوم؛ بل إذا كانت المعقولات من الجواهر جواهرًا كانت مماثلتُهُ لما هي مثل له أتمّ وأكمل. ولما أنّ كون الشيء جوهرًا لا ينافي كونه مثالاً لأمر آخر. قال أرسطوطاليس في كتاب أثولوجيا: «إنّ هذا العالم الحسيّ إنّما هو مثال / [١٨ ظ] وصنم لذلك العالم».^{٨٣} وكيف ينكر كون الإنسان المعقول من زيد وعمرو مثلاً شبحاً ومثالاً له؟ وتلك الصورة مأخوذة منه، ومحمولة عليه، وبالجملة منسوبة إليه نسبةً لا تكون لها تلك

٨٠ م - بالمعنى.

٨١ م - الرئيس.

٨٢ م - كما إنّهُ عرض بوجه آخر.

٨٣ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٢٤١.

النسبة مع هذا الفرس وذاك الفرس وتلك الفرس، وتلك النسبة هي أنه أثر له ومثال عقلي.^{٨٤}

ثم إن كون المعقولات مُثلاً لموضوعاتها ممّا قد اضطرّ السيّد المدقّق إلى الاعتراف به في كُتبه. قال في حواشي شرح التجريد في بيان أن الوجود خارج عن الماهيات لازم لها: «أن نعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته، وذلك أقوى من حصول مثاله في إدراك ذاته».

وقال في حواشي / [١٩و] شرح المطالع في بيان أن الجزئي لا يحمل على شيء حملاً إيجابياً: «إنّ المفهوم الكلّي ذات مثاليّة ظليّة يقتضي ارتباطها بغيرها»، هذا كلامه بعينه.^{٨٥}

ثمّ إنّ العلم على ما نقلناه آنفاً من الشيخ عرض من مقولة الكيفيّة قائمة بالنفس. ولقد خالف القوم في ذلك السيّد المدقّق، وبألغ كلّ المبالغة في أن العلم بالجواهر جوهر، وزاد على ذلك زيادات واستدلّ على ذلك بدلائل، فينبغي أن ننظر فيها^{٨٦} حتّى يتّضح الحقّ.

فنقول إنّ كلام المدقّق قدس سرّه الشريف في هذا المقام يشتمل على عدّة دعاوٍ:

أولها: أن العلم ليس بشبح ولا مثال للمعلوم.

والثانية: أن العلم بالجواهر من مقولة الجوهر.

والثالثة: أن العلم بالجواهر ليس عرضاً. لا يقال: / [١٩ظ] القول بجوهريّة العلم يلزمه القول بأنّ العلم ليس بعرض، فهذه الدعوى ليست دعوى برأسها؛ بل إنها لازمة للدعوى الثانية وتثبت بثبوتها. لأننا نقول: ليس الأمر كذلك، فكثير من الناس ذهبوا إلى أن شيء واحداً يمكن أن يكون جوهرًا وعرضًا

٨٤ م: آلة لملاحظته.

٨٥ م - ثمّ إنّ كون المعقولات مُثلاً لموضوعاتها... يقتضي ارتباطها بغيرها». هذا كلامه بعينه.

٨٦ م - واستدلّ على ذلك بدلائل فينبغي أن ننظر فيها.

من وجهين، فتَوَلَّى الشيخ إبطال مذهبهم في مباحث المقولات من الشفاء في فصل في إفساد قول من قال: إنَّ شيء واحدًا يكون عرضًا وجوهراً من وجهين.^{٨٧}

والدعوى^{٨٨} الرابعة: أنَّ العلم بالشيء يوافق ذلك الشيء في الماهية والنوع، كما أنَّه موافق له في الجنس والمقولة. قال في حواشي شرح^{٨٩} التجريد: «إنَّ السماء الموجودة في الخارج وصورتها العقلية، فردان من نوع واحد/[٢٠ و] متساويان في الماهية، ومختلفان في كثير من العوارض، ولا شكَّ أنَّ المناسبة بين فردين من نوع أتمَّ وأقوى من المناسبة بين نوعين من جنس». ^{٩٠} هذا لفظه بحروفه.

وأقول أما الدعوى الأولى: فلا يوجد في كلامه ما يثبتها، وقد عرفت ما ذكره القوم وما هو الحقُّ في ذلك.

أما الدعوى الثانية: فقد بيَّنها بقوله: «إنَّ الإنسان المعقول مثلاً صدق عليه أنَّه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع». وأقول: إنَّ قول القائل: «إنَّ مفهوم الإنسان مثلاً صدق عليه أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع». يُحتمل أن يفهم منه أنَّ مفهوم الإنسان إنَّ تصف بكونه موجوداً عينياً فهو لا في موضوع حال/[٢٠ ظ] كونه في النفس وهذا الاحتمال باطل، فإنَّ النفس موضوع لتلك الصور أي محلَّ لها متقومٌ بدونها سواء كانت تلك الصور^{٩١} موجودة بوجود عينيٍّ أو لا، وكونها موجودات عينية حالة^{٩٢} في النفس لا تخرج النفس عن كونها موضوعاً لها، كما أنَّ كون الشجاعة موجودة في الأعيان لا تخرج النفس عن كونها موضوعاً لها.

٨٧ م - لا يقال: القول بجوهريَّة العلم يلزمه القول... أنَّ شيء واحدًا يكون عرضًا وجوهراً من وجهين.

٨٨ م - الدعوى.

٨٩ م - شرح.

٩٠ حاشية التجريد للجرجاني، ١٨٨/٢.

٩١ ص: الصورة.

٩٢ ص: وكونها موجوداً عينياً حالاً.

ويحتمل أن يفهم منه أن الصور المعقولة المأخوذة من الجواهر إذا صارت موجودات عينية وفارقت النفس، فهي لا تحل في موضوع، وهذا الاحتمال أيضا^{٩٣} ليس كما ينبغي؛ لأن مفارقة تلك الصور عن النفس^{٩٤} لا تقتضي تجرّدها عن الموضوع. سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أن صور الأعراض ليست كذلك، وليت شعري كيف يميل/[٢١و] العقل السليم إلى أن الصورة المعقولة من الجواهر إذا زالت عن النفس الناطقة تبقى مجردة عن الموضوع، والصورة المعقولة من العرض إذا فارقت تنتقل لا محالة إلى موضوع، وهذا ممّا لا يدركه الفطرة^{٩٥} الأولى، ولا ممّا يقوم عليه الدليل. ثم لا يخفي أن زوال الصور العقلية عن النفس وقيامها بذاتها محال بالدليل^{٩٦} الذي استدللّ به المحققون على امتناع انتقال الأعراض عن محالّها، ولا وجه للقول بأن الشيء جوهر باعتبار أمر يستحيل أن يثبت له، تأمل ذلك!

ويحتمل أن يفهم منه أن الصور المعقولة المأخوذة من الجواهر ماهيات معقولة عن أمور موجودة في الأعيان لا في موضوع، وهذا الاحتمال صحيح، لكن الشيء لا يصير بذلك من مقولة الجواهر،^{٩٧}/[٢١ظ] بمعنى أنه نفسه لا^{٩٨} موضوع له^{٩٩} بحسب الوجود العيني. والمتنازع فيه هو أن الصور المعقولة من مقولة الجواهر أو لا؟ ولا نزاع لأحد في كونها جواهر، بمعنى أنها معقولة من أمور لا موضوع لها، وهذا المعنى يجمع العرضية، وكيف يدعي أن الصور المعقولة من الجواهر داخلية تحت مقولة الجواهر؟!

وقد صرح جميع أهل العلم بأن الجواهر منحصرة في العقل والنفس والهيولى والصورة وما يتركب منهما، أعني: الجسم، وكفى بيني وبين من قال

٩٣ - أيضا.

٩٤ - م - عن النفس.

٩٥ - م: لا يدرك بالفطرة.

٩٦ - م + يدل عليه ما تضمنه.

٩٧ - م + فإن الشيء من مقولة الجواهر.

٩٨ - م: فاقد.

٩٩ - م - له.

بجوهرية الصور المعقولة شهيداً: ١٠٠ هذا الحصر الذي أجمع عليه جماهير العلماء رحم الله الماضين، وبارك في عمر الباقيين. قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء في فصل في الجوهر ١٠١ وأقسامه:

إن كل جوهر: إما أن يكون / [٢٢و] جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم: فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم؛ بل يكون مفارقاً للأجسام. فإن كان جزء جسم: فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم: فإما أن تكون له علاقة تصرف ما في الجسم ١٠٢ بالتحريك ويسمى نفساً، أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً. ونحن [نتكلم] ١٠٣ في إثبات كل واحد من هذه الأقسام، ١٠٤ انتهى كلامه.

لا يقال: لا يبطل الحصر المذكور، فإن الهيولى المعقولة مشاركة للهيولى الطبيعية، وكذا الصورة المعقولة والجسم المعقول مشاركان للصورة الطبيعية والجسم الطبيعي في الماهية والحقيقة؛ بناءً على أن دليل / [٢٢ظ] الوجود الذهني لو تمّ لدلّ على أن الثابت في الذهن من الأشياء أمور مشاركة إياها في الماهية.

لأننا نقول: سيأتي أن الكلام المذكور غير تمام، على أن الحكماء صرحوا بأن الطبيعة الواحدة لا توجد لها فردان؛ أحدهما مجرد والأخرى مادي. ١٠٥

١٠٠ ص: شهيد إن

١٠١ ص: جواهر.

١٠٢ م: الأجسام.

١٠٣ ص م - نتكلم. والتصويب من المصدر.

١٠٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٦٥.

١٠٥ في هامش م: ولو كان المعقول من الجسم مثلاً موافقاً للجسم في الماهية والحقيقة: لكان مركباً من الهيولى والصورة. فيكون له مقدار، وكيف، وكمّ، وأين، ووضع. وقد ثبت في الحكمة استحالة ارتسام شيء كذلك في العقل. ولا معنى للمقول بأن الصورة المعقولة للجسم مشاركة للجسم في الماهية مع أنها غير مركبة من الهيولى والصورة. ولو كان المعقول من الجسم موافقاً للجسم في الجسم ومخالفاً له في اللوازم لكان تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد باطلاً لما أنه غير جامع على ذلك تقدير. لأن الصورة المعقولة

ثم إن السيد الأيد أيد دعوى كون العلم بالجواهر جوهرًا بمعنى ينافي العرض بأن القوم صرحوا بأن صور الجواهر جواهر. وأنت خبير بأن رئيس القوم صرح بخلافه^{١٠٦} مرارًا، وسمى ما استدلل به على جوهرية العلم بالشبهة.

فقال في الإلهيات الشفاء^{١٠٧} "في فصل في أن الكيفيات أعراض" أو "في فصل في العلم وأنه عرض" على اختلاف النسختين على ما سبق: «إن العلم فيه شبهة»، أي في كونه/[٢٣و] عرضًا شبهة^{١٠٨}. ثم تولى حل الشبهة بقوله: «فنقول: إن ماهية الجواهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع» إلى آخر ما نقلناه، وختم الكلام بقوله: «ولم نمنع أن يكون معقول الجواهر عرضًا، أي تكون موجودًا في النفس لا كجزء». نقلنا ذلك أنفا مع ما صرح به من أن العلم من مقولة كيف؛ بل عرف العلم بأنه صورة وكيفية مطابقة لأمر من خارج.

ثم لا يخفى أن معقول الجواهر إذا وُصف بأنه ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، كان ذلك بالحقيقة يرجع إلى أنه ماهية إذا وُجد ما صدق هو عليه في الأعيان كان لا في موضوع. والجواهر الطبيعية إذا وُصفت بأنها ماهيات إذا وُجدت في الأعيان كانت/[٢٣ظ] لا في موضوع، كان معنى ذلك أنها إذا وُجدت في الأعيان بذواتها كانت لا في موضوع. يشبه أن تكون الجواهر المعقولة والجواهر الطبيعية مما ليس في الوجود معنى مشترك بينهما يصلح ذلك المعنى لأن يكون جنسًا عاليًا لهما، وهذا كلام مستقيم يُعرف بالنظر الدقيق.

ويشبه أن يكون الحافظون لمذهب من ذهب إلى أن العلم بالجواهر جوهر: لا يعرفون أن هذه المسألة من أي علم من العلوم الحكمية هل هي من

ليست قابلة للأبعاد. لا يقال: أرادوا بقولهم «الجسم جوهر قابل للأبعاد» أنه ماهية لو وجدت في الخارج لكانت مستغنية عن الموضوع قابلة للأبعاد.

١٠٦ م + ذلك.

١٠٧ ص - الشفاء.

١٠٨ م - أي في كونه عرضًا شبهة.

المنطقيّات أو الطبيعيّات أو الإلهيّات؟ ولا يعرفون أنّ صاحب العلم الذي ينظر في أمثال ذلك ما قال في هذه المسألة؛ بل يكتفون بما يشعر به ظواهر كتب المتأخرين، ولو كان عند الباصرين للمذهب المذكور علم بأنّ المسألة/[٢٤ و] المذكورة من أيّ علم لنفعم ذلك نفعا عظيما، هو القدرة على المراجعة إلى كتب ذلك العلم ليتعرّف أنّ صاحب ذلك العلم إلّا مذهب.

فالاتماد في تحقيق مسألة العلم على ما قاله أهل ذلك العلم في الكتب المدوّنة لتعلّمه، لا على ما قاله غيرهم في علوم آخر، فإنّهم ربّما يتساهلون في تحقيق المسائل الخارجة عن علمهم على ما سيأتي في الخاتمة. ولعمري أنّ العلم بأنّ المسألة المذكورة من أيّ علم من العلوم دقيقة غامضة لا يُهتدى إليها إلا بالفكر الدقيق والإحاطة بالقوانين الحقّة الموروثة عن المشائين، ورفع الشبهات المناسبة عمّا ذكّر في مباحث الموضوع في كتب المتأخرين.

وأقول: الحقّ أنّ هذه/[٢٤ ظ] المسألة ونظائرها من مسائل العلم الإلهي دون الطبيعي والمنطقي؛ ولذلك قال الشيخ في منطقيّات الشفاء: «إنّ كتاب المقولات لم يُوضّع في المنطق على سبيل التعليم؛ بل على سبيل التقليد. ولا سبيل إلى تحقيق مباحث المقولات إلا بعد الوصول إلى درجة التعلّم الذي يسمّى فلسفة أولى».^{١٠٩}

وقال في إلهيّات الشفاء في فصل في جملة ما يتكلّم في هذا العلم: «ولأنّ مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض، فينبغي أن نتعرّف في هذا العلم طبيعة العرض، وأصنافه... ونتعرّف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن أن يظنّ أنّه جوهر وليس بجوهر فنيّين عرضيّته».^{١١٠}

ثم وضع مقالة هي ثلاثة مقالات إلهيّات ذلك الكتاب لبيان أحوال/[٢٥ و] الأعراض، وأشار هناك إلى أنّ المضاف عرض، وكذلك النسب التي في أين، ومتى، وفي الوضع، وفي الفعل، وفي الانفعال. ثمّ قال:

١٠٩ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١١٠ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥-٢٦.

فبقي من المقولات ما فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض، مقولتان: مقولة الكمّ، ومقولة الكيف. أما مقولة الكم: فكثير من الناس رأى أنّ الخطّ والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وما اقتصر على ذلك؛ بل جعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر، وبعضهم رأى ذلك في الكمّيات المنفصلة -أي الأعداد- وجعلها مبادئ الجواهر. وأما الكيف: فقد رأى آخرون من الطبيعية أنّها ليست محمولة؛ بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأنّ من هذه قوام الجواهر المحسوسة.^{١١١}

ثم بيّن الشيخ / [٢٥ظ] عرضيّة الكمّيات المنفصلة والمتّصلة. ثمّ قال فصل في أنّ الكيفيّات أعراض: «فتكلّم الآن في الكيفيّات المحسوسة الجسمانيّة... فإنّه ممّا يقع الشكّ في أمرها؛... فإنّ من الناس من يرى أنّ هذه جواهر تخالط الأجسام وتسري فيها، فاللون بذاته وكذا الحرارة».^{١١٢}

ثمّ قال بعد إبطال هذا المقال: «أما العلم فإنّ فيه شبهة» أي في عرضيّة شبهة. ولم يقل ولم ينقل أنّ فيه خلافا كما قال في أخواته من الكيفيّات والكمّيات، ثمّ تولى حلّ شبهة، وبيّن بيّناً شافياً أنّه عرض، وقد نقلنا ذلك كلّه آنفاً.^{١١٣}

وأما الدعوى الثالثة: فقد بيّنها بقوله: «إنّ الجوهريّة والعرضيّة بحسب الوجود الخارجي». ويريد بذلك: أنّ الجوهر ماهيّة إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، والعرض / [٢٦و] ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع. والصورة العقلية المأخوذة من الجواهر يصدق عليها تعريف الجوهر، فلا يصدق عليها تعريف العرض للتنافي بينهما. وقد عرفت أنّ الصور المعقولة من الجوهر يصدق عليها الجوهر، بمعنى: أنّها صور مأخوذة من أشياء وجودها في الأعيان لا في موضوع، وهذا المعنى لا ينافي العرض،

١١١ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٩٤.

١١٢ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٣٤.

١١٣ م - ويشبه أن يكون الحافظون لمذهب من ذهب إلى أنّ العلم بالجوهر جوهر... وبيّن بيّناً شافياً أنّه عرضٌ وقد نقلنا ذلك كلّه آنفاً.

وليس هو الجوهر الذي هو المقولة. وأما الجوهر الذي هو^{١١٤} المقولة: فلا يصدق أصلاً على المعقول من الجوهر؛ بل الصورة العقلية عرض بالمعنى الذي يقال للسواد: "إنه عرض"؛ فإننا إذا قلنا للسواد الموجود العيني مثلاً "إنه عرض"، إنما نريد به أنه نفسه ماهية إذا وجدت في الأعيان فلها موضوع، والصور المعقولة / [٢٦ظ] أيضاً كذلك.

لا يقال: الصور المعقولة موجودات ذهنية وبين الوجود الذهني والعيني تناف. فلا يصدق على الصور العقلية أنها ماهيات إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع؛ لأنها أنفسها موجودات ذهنية لا تتصف بالوجود العيني. لأننا نقول: لا يمكن تأييد كلام السيد المدقق بذلك؛ لأنه قائل بأن الصور المعقولة من الأعراض أعراض.

والحاصل أنه إن أراد بقوله: «الجوهريّة والعرضيّة بحسب الوجود الخارجي». أن الشيء باعتبار الاتصاف بالوجود الخارجي يتصف بالجوهريّة والعرضيّة، بمعنى: أن الجوهريّة والعرضيّة من لوازم الوجود الخارجي، كالخفة والثقل اللذين يلزمان الأجسام في الأعيان دون الأذهان، ففيه أنه مناف لما صرح به من^{١١٥} أن المحققين / [٢٧و] ذاهبون إلى أن العلم والمعلوم متحدان في الماهية، وعلى هذا يكون العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون العلم بالكمّ مثلاً عرضاً من مقولة الكمية مع أنه لم يتصف بالوجود العيني؛ بل العلم بالكمّ موجود ذهني.

وإن أراد أن جوهرية العلم وعرضيته إنما هو بالنظر إلى أفراده الموجودة في الأعيان، فإن كانت الصور العلمية مأخوذة من موجود عيني لا موضوع له فهي جوهر، وإن كانت مأخوذة من موجود عيني له موضوع فهي عرض، ففيه أن اتصاف الصور العلمية بالجوهريّة والعرضيّة المفسّرتين بالمعنيين المذكورين مما لا نزاع فيه ولا خلاف؛ إذ كلّ أحد يعترف بأن الصورة المعقولة من

١١٤ ص: هي.

١١٥ م - من.

الجوهر جوهر، بمعنى: أنها معقولة / [٢٧ظ] من موجود عيني لا موضوع له، والصورة المعقولة من العرض عرض، بمعنى: أنها مأخوذة من موجود عيني له موضوع. إنما النزاع في أن الصور المعقولة في ذاتها وأنفسها هل هي داخلة تحت الجوهر الذي هو المقولة أو لا؟

والحقُّ أنَّ الجوهر والعرض من أقسام الممكن لا يخلو عنهما ممكن ما. ذُكر في كتاب الإشراق وفي شرحه في بيان أن الوجود ليس بموجود في الأعيان:

أنَّ الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان ليس بجوهر؛ إذ الوجود يصحُّ أن يكون صفةً للماهيات، ولا شيء من الجوهر كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر لهذا الدليل إن سلّمت الكبرى، وإلا بإجماع المتنازعين. فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء أي عرضا فيه؛ لأنَّ الممكن الموجود: إما جوهر / [٢٨و] أو عرض. فإذا لم يكن جوهرًا تعيّن أن يكون عرضًا، وإذا كان عرضًا: فلا يخلو حصوله من أن يكون قبل محلّه بالذات أو معه أو بعده، والأقسام الثلاثة باطلة، فكذا كون الوجود زائدًا،^{١١٦} انتهى كلامهما.

ثمَّ إنَّ^{١١٧} القول^{١١٨} بأنَّ العرض ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت في موضوع، لا ينافي كون الصور العقلية أعراضًا؛ إذ لا تنافي بين كون الصور العلمية علومًا وموجودات ذهنية وبين كونها كميّات وأعراضًا معدودة من الموجودات الخارجيّة. فإنَّ الموجود الخارجي هو ما يكون مصدرًا للآثار والأحكام المطلوبة من أفراد نوع ما. والصور المعقولة، كالإنسان، وإن لم يكن مصدرًا للآثار والأحكام المطلوبة من أفراد الإنسان إلاَّ أنها مصدر للآثار والأحكام المطلوبة / [٢٨ظ] من بعض نوعيّات الكيف. وكيف يستقيم الجزم بأنَّ الصور المعقولة من الجواهر ليست بأعراض؟

١١٦ شرح حكمة الإشراق للشيرازي، ١/٣٦٠.

١١٧ م - ذُكر في كتاب الإشراق وفي شرحه... فكذا كون الوجود زائدًا انتهى كلامهما. ثمَّ إنَّ.

١١٨ م: والقول.

وقد ذهب المشاؤون عن آخرهم: إلى أن الصور التي نعلمها بالفعل هي موجودة في نفوسنا بالفعل التام.^{١١٩} والتعارف المشهور في استعمال لفظة ”في“: تتناول نسبة الجواهر إلى الأعراض، كقولهم: ”زيد في راحة“، ونسبة الأعراض إلى الجواهر كقولهم: ”البياض في جسم مع أمور أخرى“، جرى التعارف بها كالشيء في الزمان، والمكان، والإناء، والجزء في الكل، وما جرى ذلك المجرى.

ثم إننا إذا تأملنا في النسب التي تُفاد بلفظة ”في“ وقايسنا بينها وبين الصور المعقولة المقيسة إلى النفس الناطقة:^{١٢٠} وجدنا^{١٢١} كلها منتفية فيما بين الصور المعقولة والنفس الناطقة سوى النسبة التي بين العرض والجوهر.

ثم/[٢٩و] إن سيّد المدققين قدس سرّه الشريف بيّن الدعوى الرابعة بقوله:

إنّ ما استدلوا به على الوجود الذهني إن تمّ دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنّ الحكم على الممتنع مثلاً بأنه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وأنه معلوم، وأنه مقابل للممكن الوجود إلى غير ذلك من الأحكام، إنّما يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت أمر يخالفه في الحقيقة.^{١٢٢}

وأقول: أراد السيّد المدقق أنّهم يستدلون على الوجود الذهني بقولهم: «أنا نحكم على الممتنع مثلاً بكونه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وأنه معلوم ومقابل للممكن إلى غير ذلك من الأحكام» الصادقة الإيجابية، والإيجاب على المعدوم محال على ما بيّن في المنطقيّات والحكميّات، فيجب أن يوجد/[٢٩ظ] مفهوم الممتنع؛ وإذ ليس يوجد في الأعيان فيوجد في الأذهان. والأحكام المذكورة تقتضي وجود الممتنع لا وجود أمر يخالفه في الحقيقة.

١١٩ ص - التام.

١٢٠ ص - المقيسة إلى النفس الناطقة. صح هامش م.

١٢١ ص: وجدناها.

١٢٢ حاشية التجريد للجرجاني، ص ٨٦. بتصرف.

ونردّ عليه: أنّه إن أراد أنّ الحكم على مفهوم الممتنع بأنّه معلوم مثلاً يقتضي ثبوت ذلك المفهوم بوجه ما، لا ثبوت أمر يخالفه في الماهيّة والحقيقة. فعلى تقدير تسلّمه: لا يلزم منه أن تكون الصور المعقولة الموجودة في الذهن مشاركة لخصوصيّاتها وأفرادها في الماهيّة. وإن أراد أنّ الحكم على ما صدق عليه الممتنع يقتضي ثبوت أمر يوافق في الماهيّة والحقيقة، فذلك غير واقع؛ لأنّ الحكم على الشيء يقتضي أن تتمثّل صورته في الذهن. وأمّا أن تلك الصورة موافقة لذلك الشيء في الماهيّة فليس ممّا [٣٠] يقتضيه الحكم على الشيء؛ كيف وقد يحكم على الذات الموصوفة بوجود الوجود سبحانه وتعالى؟! ولا يرتسم فينا إلا صورة معقولة ممكنة الوجود مخالفة في الماهيّة لتلك الذات المقدّسة عن أن يكون له مشارك في الماهيّة والحقيقة. وأيضا لو كان مفهوم الممتنع مثلاً مشاركا لما صدق عليه الممتنع في الماهيّة، أي ما فرض صدق الممتنع عليه، فإنّ الممتنع لا يصدق بالفعل على شيء ما، لما ذكر من أنّ المعدوم لا يصدق عليه شيء لكان مفهوم الممتنع ممتنعا؛ لأنّ ما صدق عليه الممتنع لذاته وماهيّته، فيجب أن يكون ما يشاركه في الذات والماهية أيضا ممتنعا.

ثمّ لا يخفى أنّ الحاصل: ما استدلّ به على الوجود الذهني هو [٣٠ظ] أنا نعلم أشياء لا وجود لها في الخارج، كالممتنع وغير ذلك. ونحكم على تلك الأشياء أحكاما تقتضي كون المحكوم عليه معلوما. ومعلوم أنّ ما لا وجود له بوجه ما لا يتّصف بكونه معلوما وبكونه محكوما عليه؛ بل المعدوم خال عن جميع الأوصاف حتّى النقيضين؛ ولذلك قال أرسطوطاليس وما أحسن ما قال: «إنّ زيدا مثلا إن مات أو فسد لم يك حيوانا».

وقال سيّد المدقّقين:

إنّ زيدا المعدوم ليس كاتبًا ولا لا كاتبًا؛ وإذ ليس توجد تلك الأمور المذكورة في الخارج، فتكون موجودة في الذهن. وهذا الدليل لا يدلّ أصلا على أنّ العلم موافق للمعلوم في الماهيّة؛ بل إنّّه مطلبٌ آخر يختصُّ به نظر خاصّ.

وإذ قد عرفت ذلك عرفت ما يتوجّه / [٣١و] على ما ذكره المدقق قدّس سرّه الشريف في شرح المواقف من أنّه:

لا شبهة في أنّ النار مثلا لها وجود بها تظهر منها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرها. وهذا الوجود يسمّى وجودا عينيّا وخارجيّا وأصيلا، وهذا ممّا لا نزاع فيه. إنّما النزاع^{١٢٣} في أنّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والأحكام أو لا؟ وهذا الوجود يسمّى وجودا ذهنيّا وظليّا، وغير أصيل. وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والذهني. والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية. ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور، فقد تحرّر محلّ النزاع بحيث لا مريّة فيه... / [٣١ظ] فلا عبّرة بما قيل من أنّ تحريره عسير جدّا.^{١٢٤} هذا كلامه.

وأقول: النزاع بين المتكلّمين والحكماء في الوجود الذهني إنّما نشأ من أنّ الحكيم يقول: إنّنا نعلم أمورا مجردة منسوبة إلى موادّ مختلفة، كمفهوم الإنسان. فإنّنا نحكم بأنّ زيدا مثلا إنسان، ونفهم من الإنسان معنى منسوبا إلى أمور مختلفة بحسب الكيف، والكمّ، والأين، والوضع نسبة واحدة. فلو كان ذلك المعنى مادّيّا لما كان منسوبا إلى الموادّ المختلفة نسبة واحدة، ولو كان معدوما لما كان معلوما ومحكوما به في قولنا: زيد إنسان، وعمر إنسان إلى غير ذلك، فيكون ذلك المعنى موجودا مجردا عن المادّة، وذلك الأمر المجرد غير موجود في الأعيان فيكون موجودا ذهنيّا. ومن المتكلّمين من يقول: / [٣٢و] المعلوميّة لا تستلزم الوجود، فيجوز كون معنى الإنسان معدوما ومعلوما.

فيؤول النزاع إلى: أنّ زيدا مثلا هل له صورة ذهنيّة مجردة عن الموادّ منسوبة إليه وإلى سائر ما يشاركه في النوع نسبة حملية أو لا؟ فالذي يثبته الحكماء هو

١٢٣ ص - فيه إنّما النزاع.

١٢٤ شرح المواقف للرجاني، ١/٢٥٨.

أنّ المعاني المعقولة بذواتها التي لا توجد في الخارج موجودة في أذهاننا، وهذا هو الذي ينفيه المتكلمون. ولا مدخل في تحرير هذا النزاع؛ لكون تلك الصور المجردة مشاركة لما هي صور^{١٢٥} له في النوع والماهية أو لا.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره سيّد المدقّقين من: «أنّ دليل الوجود الذهني لو تمّ لدل...ها». لو تمّ لكان الصور المعقولة من الجواهر جواهر؛ بل يكون مشاركة لها في النوعية، سواء كانت تلك الصور / [٣٢ظ] ذاتية لذوات الصور أو عرضية لها؛ إذ لا يشير دليل الوجود الذهني إلى فرق بين الذاتيات والعرضيات يقتضي كون الأولى موافقة لموضوعاتها في الماهية دون الأخرى. وعلى هذا يكون بعض العرضيات المأخوذة من الجواهر والأعراض كالشيء والموجود مثلا جواهر وأعراضا؛ لأنها صور لهما معا. وقد صرح الشيخ الرئيس بخلافه في الشفاء في فصل في إفساد قول أنّ شيء واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين.

ثم إنّ القائلين بأنّ صور الجواهر جواهر ما يقولون في العلم بالأمر الاعتبارية، كالوجود والشيئية ونحو ذلك، هل هي جواهر فقط، أو أعراض فقط، أو جواهر وأعراض من وجهين، أو لا هذه ولا تلك؟

فإن قالوا / [٣٣و] بأنّها أعراض: فلا يمكن أن تكون كذلك إلّا باعتبار أنّها موجودة في شيء أي النفس، لا كجزء منه. وهذا الاعتبار موجود للأمر المعقولة من الجواهر، فينبغي أن تكون أعراضا، وليس كذلك على رأيهم. والقول بجوهريتها: باطل؛ إذ لا يصدق تعريف الجوهر عليه. والقول بأنّها ليست بجواهر ولا أعراض مع كونها أمورا ممكنة: ممّا لا يميل إليه الفكر السليم؛ كيف ولا يجد العقل فرقا بين الشجاعة القائمة بالنفس وبين مفهوم الوجود والشيئية يوجب ذلك الفرق كون الأول عرضا دون الثاني!^{١٢٦}

١٢٥ ص: صورة.

١٢٦ م - ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره سيّد المدقّقين... يوجب ذلك الفرق كون الأول عرضا دون الثاني.

ثم لا يخفى أنه إذا كان العلم موافقا للمعلوم في الماهية والحقيقة لوجب أن يكون مفهوم الواجب موافقا في الحقيقة / [٣٣ظ] للذات الواجب وجودها سبحانه وتعالى، وأن لا يكون ذلك المفهوم جوهرًا ولا عرضًا وكلاهما غير مستقيم. أما الأول: فلما ثبت بالدليل القطعي أن الواجب واحد لا شريك له في الماهية أصلاً. وأما الثاني: فلأن الممكن لا يخلو عن الجوهرية والعرضية، صرح أهل العلم بذلك حيث قالوا: الموجود: إما واجب أو ممكن، والممكن: إما جوهر أو عرض.

لا يقال: إن مفهوم واجب الوجود عارض لما صدق هو عليه، ولئن سلم أنه ذاتي فهو غير معقول بالكنه؛ بل يعقل بوجه ما. ولا ندعي موافقة المفهوم العرضي لما هو عرضي له في الماهية؛ بل الكلام في الذاتيات.

لأننا نقول: صرح الحكماء بأن الوجود؛ بل الواجب الوجود عين ماهية الواجب تعالى، / [٣٤و] وصرحوا: بأن الوجوب والوجود معقولان بالبديهة، فيندفع ما ذكر: على أن تخصيص الموافقة في الماهية والجوهرية بالذاتيات دون العرضيات مما لا يرتضيه النظر الدقيق؛ فإن العقل السليم لا يجد تفاوتاً بين مفهوم الإنسان ومفهوم الضاحك، يوجب ذلك التفاوت كون الأول جوهرًا دون الثاني. وكيف يسوغ هذا التخصيص للقائلين بأن المعقول من الشيء موافق له في الماهية؟! وأنهم صرحوا بأن مفهوم الإنسان والحيوان مثلاً جوهر؛ إذ يصدق عليه أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. ولو^{١٢٧} صح ما قالوا لوجب أن يصدق على مفهوم الماشي أيضاً أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، / [٣٤ظ] وأيضاً أن مفهوم الماشي؛ بل كل كلي،^{١٢٨} على ما صرح به المنطقيون، هو نوع ذاتي لحصصه كهذا الماشي وذاك الماشي، فلا ينفعهم هذا التخصيص أصلاً.

١٢٧ في هامش م ص: قال الشيخ في التعليقات: «العلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد، وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب، فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته، كواجب الوجود: فإنه لا حد له، ويتصور بذاته، لا يحتاج في تصوره إلى شيء، إذ هو أولي التصور، و يعرف بذاته إذ لا سبب له». «منه»
١٢٨ ص - بل كل كلي.

خاتمة: في حلّ بعض الشكوك المتعلقة بالقول بأن العلم عرض

لا يخفى أنّ الشيخ الرئيس ذهب في منطقيّات الشفاء في فصل في الجواهر^{١٢٩} الأولى والثانية والثالثة إلى أنّ العلم بالجواهر جوهر. قال هناك:

إنّ قولنا "إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع": لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود... ولو كان كذلك لاستحال أن تجعل كليّات الجواهر جواهر؛ وذلك لأنّها لا وجود لها في الأعيان البتة، وإنّما وجودها في النفس فكوجود شيء في موضوع؛... بل يعنون بالموجود لا في موضوع المعنى والماهية [٣٥ و] التي تلزمها في الأعيان، إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع، مثل ما يقال: ضاحك، أي من شأنه عند التعجّب أن يضحك.^{١٣٠}

ثمّ قال هناك:

إنّ الأشخاص في الأعيان جواهر، والمعقول الكلّي أيضا جوهر؛ إذ صحيح عليه أنّه ماهيّة حقّها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في موضوع، ليس لأنّه معقول الجوهر، فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّك في أمره فظنّ أنّه علم وعرض؛ بل كونه علما أمر عرض لماهيّته، وهو العرض. وأما ماهيته فماهية الجوهر، والمشارك للجوهر بماهيّته جوهر. وكذلك فإنّ حدّ النوع من حيث هو طبيعة، وحدّ الجنس أيضا من حيث هو طبيعة، محمولان على الأشخاص ولا يشكّ فيها أنّها جواهر، فما شاركها في حدّ الجوهر^{١٣١} فهو جوهر،^{١٣٢} [٣٥ ظ] هذا كلامه.

وبالجملة قد صرّح في مباحث المقولات من الشفاء مرارا متكرّرة بأنّ المعقول من الجواهر كالنوع، والجنس، والفصل جواهر. وإذ قد علم ذلك فنقول في حلّ تلك الشبهة: إنّ الشيخ نفسه صرّح في كتاب المقولات من منطقيّات الشفاء أنّ هذا الكتاب أي كتاب المقولات «دخيلٌ في صناعة

١٢٩ ص: الجواهر.

١٣٠ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٩٢.

١٣١ ص: الجواهر.

١٣٢ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٩٥.

المنطق... وإنّ واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم؛ بل على سبيل الوضع والتقليد؛ فإنّه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق إلى أن يعلم ما يعلم فيه بالتحقيق».^{١٣٣} وما يحاولون به إثبات الأغراض المذكورة. هناك: «بياناتٌ مختلفة من صناعات أخرى مقصّرة»^{١٣٤} فيها كلّ التقصير؛ إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلّا بالاستقصاء، ولا سبيل إلى [٣٦و] الاستقصاء إلّا بعد الوصول إلى درجة التعلّم الذي يسمّى فلسفة أولى».^{١٣٥}

ثمّ قال:

إنّ هذا الكتاب [أي كتاب المقولات] وتقديمه، مع أنّه ليس بكثير النفع [أي في المنطق] فإنّه ربّما ضرّف في بادي الأمر، فما أكثر من شاهدهته قد تشوّشت نفسه بسبب قراءته كتاب المقولات، حتّى تخيل منهنّ أموراً لا سبيل إلى تحقّقها على كنهها في هذا الكتاب، فأنعقدت له خيالات مصروفة عن الحقيقة، وابتنت له عليها مذاهب وآراء دّست بذلك نفسه، وانسطر في لوح عقله ما لا يمحي بانسطار غيره، وإذا خالطه شوّشه،^{١٣٦} إلى هنا كلامه.

ثمّ إنّ الشيخ ذكر في كتاب المقولات في مباحث الكمّ:

إنّ المعلّم الأوّل قد أجرى الكلام في هذا الكتاب على شيء مشهور كان فيما بينهم، وعدّ من الكمّ [٣٦ظ] أقساماً مشهورة، ولم يتعرّض فيها للتحقيق. وقد فعل ذلك في غير موضع من هذا الكتاب كما فعل في تفصيل الحركة، وكما فعل في مواضع من المضاف،^{١٣٧} إلى هنا كلامه.

ونفهم منه أنّ كتاب المقولات ليس المقصود فيه تحقيق الحقّ، وكثيراً ما يقع التساهل هناك، ويقع التدارك في الفلسفة الأولى، فالاعتماد على ما حقّقه

١٣٣ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١٣٤ ص: مقصر.

١٣٥ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١٣٦ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٨.

١٣٧ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ١٣٣.

الشيخ في الإلهيات بالدليل، لا على ما ذكره في كتاب المقولات على سبيل التخمين والموافقة مع المشهورات.

وهنا شيء يجب أن نميل إليه كل الميل وهو: أن القوم لما عرفوا الجوهر أرادوا أن يسيروا إلى نحو وجوده الذهني، فسَمُّوا المعقول أيضا جوهرًا. فقالوا: إن النوع جوهر ثان، والجنس جوهر ثالث تنبئها على أن الجواهر الحقيقية توجد لها مثل في العقل، وتلك المثل توجد على أنحاء شتى، فمنها / [٣٧] نوع، ومنها جنس. ولم يريدوا به: أن المعقول من الجوهر مشارك للجوهر في الحقيقة الجوهرية، وكثيرا ما يسمون مثال الشيء باسم ذلك الشيء، كما أن مبدع الشيء ربما يسمي باسم ذلك الشيء.

قال أرسطوطاليس في كتابه في الربوبية في بيان أن للأشياء عللا هي أشرف من المعلول: «إن هذا العالم إنما هو مثال وصنم للعالم العقلي، وأن في ذلك العالم العقلي أرضا وسماء وحيوانا ونباتا وإنسانا».^{١٣٨} ويقول: «إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون ذلك النبات حيا؛ لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق، فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث؛ لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك من حيوية»،^{١٣٩} هذا كلامه.

وأقول: ليس يعني به أن في العالم العقلي نباتا مجردا مشاركا للنبات الهولاني / [٣٧] في الحقيقة والماهية، يفيض ذلك النبات الحيوية على النبات الهولاني؛ إذ لا يجوز أن يكون لماهية واحدة فردان؛ أحدهما مجرد والآخر مادي، ثبت ذلك في الحكميات؛ بل سمّاه نباتا لعلاقة بينهما.^{١٤٠} ثم إن المفسرين لكلام أرسطوطاليس لما وجدوا في كلامه: «أن معقول الجوهر جوهر». وأن لنا جواهر ثانية وثالثة غير الجواهر الشخصية - أعني الأنواع والأجناس - توهموا أن الأجناس والأنواع للجواهر موصوفات بالذات

١٣٨ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٢٤١-٢٤٣. بتصرف.

١٣٩ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٣٦٩.

١٤٠ م - بينهما.

بالجوهر، ومندرجات مع ما هي أجناس وأنواع لها تحت مقولة الجوهر. فاستدلوا على ذلك بدلائل ضعيفة، ووافقهم فيه الشيخ الرئيس في مباحث المقولات من كتاب الشفاء بعض الموافقة، وحقّق حقيقة الحال في إلهيات الشفاء حيث قال: «إنّ العلم عرضٌ». ووجه الموافقة:^{١٤١} أنّ الشيخ التزم في كتاب / [٣٨و] الشفاء تحقيق الحقّ وموافقة الشركاء. قال الشيخ في مفتح كتاب الشفاء:

إنّ لي كتابا مسمّى بالحكمة المشرقيّة أوردت فيه الحكمة على ما هي عليه في الطبع، وعلى ما يوجهه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصّناعة،^{١٤٢} ولا يتّقى فيه من شقّ عصاهم [أي مخالفتهم] ما يُتّقى في غيره. وأما كتاب الشفاء فأكثرُ بسطا وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة،^{١٤٣} انتهى كلامه.

ثمّ إنّ المشائين كثيرا ما يسامحون في بيان المطالب العلميّة بإيراد المشهورات، وإيثار ما يقرب إلى الأفهام في بادي الأمر لأمر يعرفها المتدرّبون في العلم والمعرفة. قال الشيخ الرئيس:

يجب أن نعلم من أمر هذا الفاضل المعلم الأوّل أنّه يؤثر التشكيك وتأخير الكشف، وفي كثير من الأمور قد يمضي على قانون الشكّ. ثمّ يكرّ آخر الأمر فيحل، وربّما يساهل / [٣٨ظ] في أمور هو نفسه يعلمنا ما يقتضي ترك التساهل فيها، فيتفق أن يبادر الناظر في كتبه إلى اعتقاد ما يساهل فيه ويغترّ بظاهر كلامه، ولا يفحص ولا يبحث ثمّ يأخذ في التعصب لمفهومه من غير استقصاء، ويكون قد ضلّل نفسه. واعلم أنّ هذا الفاضل قد قصد في كثير من الأمور إخفاء الحقّ ضنّاً به؛ ليفوز به من له منّة الوصول إليه عن كُتب،^{١٤٤} انتهى.

١٤١ م - وحقّق حقيقة الحال في إلهيات الشفاء حيث قال إنّ العلم عرضٌ، ووجه الموافقة.

١٤٢ م - في الصّناعة.

١٤٣ الشفاء: المدخل لابن سينا، ص ١٠. بتصرف.

١٤٤ الهداية في المنطق لابن سينا، ١/٤٣٢.

وأقول: قد علم من ذلك سرّ موافقة الشيخ قدّس سرّه في كتاب الشفاء مع الشركاء تارة وتحقيق الحقّ أخرى. ثمّ إنّ كلام الشيخ في مباحث المقولات أيضاً ينبّه على أنّ العلم عرض حيث قال: «كونه علماً أمر عرض لماهيّته، وهو العرض».

هذا جُلّ ما أردنا إيراده في بيان عرضيّة العلم. وقد بقي في ما نقلناه / [٣٩و] عن السيّد المدقّق في هذا المقام كلام عريض أعرضنا عن ذكره لضيق المحال، والحذر عن الإملال، والله أعلم بحقيقة الحال، ودقيقة المقال. وإذ قد بلغنا هذا المبلغ في تحقيق أنّ العلم عرض من الإيضاح والإفصاح، يحقّ لنا أن نقول للمتعلّم الذكيّ: "أطفِ المصباح فقد طلع الصباح".^{١٤٥} والحمد لله حقّ حمده، والصلاة على نبيّه وعبده، المؤيّد من عنده، وعلى آله وصحبه، وأهله وحزبه.^{١٤٦}

Teşekkür / Acknowledgments

Araştırma Yetiştirme Projesi (AYP) çerçevesinde sunduğu katkılardan dolayı TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetimine, makaleyi okuyarak yaptığı kıymetli katkılar için Prof.Dr. M. Cüneyt Kaya ile Doç.Dr. Yasin Apaydın'a, makalenin mevcut hali almasında muhtelif destekleri olan Dr. Münzir Şeyhhasan, Dawud Helleman, Salih Günaydın ve Selman Sucu'ya, ayrıca makalenin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

١٤٥ تمّ كتابته على الحاسوب بعد صلاة الفجر في ٩ ربيع الآخر ١٤٤٠ في مدينة عمّان. (المحقق).

١٤٦ قيد الفراغ نسخة ص: {نمّقه الفقير راصد الفيض الإلهي بالشوق الغريزي، أبو إسحاق محمد بن عبد الله النيريزي، وفّق للتخلّق بالخلق الإلهي، في ذي القعدة سنة ٨٨١}. قيد الفراغ نسخة م: {نمّقه راصد الفيض القدسي بالشوق الغريزي، أبو إسحاق محمد بن عبد الله النيريزي -عفى عنهما- في ذي القعدة سنة ٨٨١، بمدينة قسطنطينيّة، صين بالمواهب السنيّة}.

Bibliyografya

- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tasânîfiş-Şia*, I-XXV, Beyrut-Necef: Dârü'l-edvâ, 1355-90/1936-70.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Alper, Ömer Mahir, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy*, 2 (2006): 25-35.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1994.
- Arıcı, Mustakim "Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 1-48.
- Bdaiwi, Ahab, *Shî'i Defenders of Avicenna: An Intellectual History of the Dashtaki Philosophers of Shiraz* (doktora tezi), University of Exeter, Exeter, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü Hikmeti'l-ayn*, Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1321/1904.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü't-Tecrid*, Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî - Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid - Hâşiyetü't-Tecrid - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka haşiyelerle birlikte içinde*, nşr. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8023, 11^b-13^b.
- Dirâyetî, Mustafa, *Fihristüvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, I-XII, Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1389hş.
- Dunietz, Alexandra W., *The Cosmic Perils of Qadi Husayn Maybudî in Fifteenth-Century Iran*, Leiden: Brill, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Evren'in Bir Merkezi Var mıdır? Hocazâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, s. 271-304.
- Görgün, Hilal, "Deşteki, Sadreddin", *DİA*, 2016, Ek-1, s. 320-322.
- İbn Sînâ, *el-Hidâye fî'l-mantık*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalîm, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Müctebâ Zârî, Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1392hş.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I-X, Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefî, 1433.
- İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebü a'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Kaş, Murat, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihni Varlık* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- Kaş, Murat, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 49-81.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", *DİA*, 2005, XXX, 252-254.
- Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, Amman: Mektebü Dîvânî'l-ulûm, 2018.
- Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I-V, Kum: Mecmaü'l-fikri'l-İslâmî, 1420.

- Necipoglu, Gülru v.dğr. (ed.), *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, I-II, Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Neyrizî, Ebû İshak, *er-Risâletü'l-harfiyye*, Kitâphâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, nr. 4829, vr. 8^b-13^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî tahkiki hakikatî'l-ilm* (MA), Manisa İl Halk Ktp., nr. 2924, vr. 1^b-12^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî tahkiki hakikatî'l-ilm* (AY), Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2284, vr. 1^a-39^b.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Takrîr-ül-hak fi'l-merkez*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 1-194.
- Neyrizî, Ebû İshak, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^b-11^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî cevâbi ammâ evredehû hükemâ' li-ibâneti vücûdî'l-çihet*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 195-209.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Makâle fî tahkiki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd fî ibâneti enne li-küllü cismîn hayyizen tabiiyyen ve şeklen tabiiyyen*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 210-253.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî ta'rifî'l-ilm ve taksîmih*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2137, vr. 82^a-86^b.
- Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Maḥmūd al-Nayrizî and His Writings*, Leiden: Brill, 2011.
- Pourjavady, Reza - Sabine Schmidtke, "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th Centuries AD)", *Intellectual History of the Islamic World*, 3 (2015): 248-290.
- Sühreverdî, Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk*, Mecmûa-i Musennefât-i Şeyh İşrâk içinde, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejüheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001, II, 2-271.
- Sümer, Faruk, "Uzun Hasan", *DİA*, 2012, XLII, 261-264.
- Şüşterî, *Mecâlis-ül-mü'minîn*, I-II, Tahran: Kitâbfürûş-i İslâmiyye, 1365hş.
- Turgay, Fatma, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014): 35-50.
- Üçer, İbrahim Halil, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilin-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018): 1-53.
- Üsûlûcyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*, nşr. ve trc. Cahid Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Yılmaz, Merve Nur, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015.

An Opponent of al-Dawwânî: Abû İshâq al-Nayrîzî and His *Risâla fî tahqîq haqîqat al-'ilm*

This article investigates the life and works of the itinerant philosopher Abû İshâq al-Nayrîzî (died after 895/1489). It offers a critical edition and analysis of his *Risâla fî tahqîq haqîqat al-'ilm*, which he presented to Sultan Mehmet II. Nayrîzî's work documents his travels to acquire knowledge, which took him from Shiraz to Istanbul, Istanbul to Tabriz, and Tabriz to Karabakh between 877/1472 and 895/1489. Throughout his travels, Nayrîzî studied in the most important political and scholarly centers of his age. Nayrîzî, however, is best known for his opposition to the famous theologian and philosopher Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (d. 908/1503). The analysis of this dispute not only uncovers new information about Nayrîzî's life, but also elucidates his scholarship. The disagreement between Nayrîzî and Dawwânî started with Dawwânî's reply to Nayrîzî's *al-Risâla al-ḥarfiyya* in Shiraz in 1472, written upon the request of Sultan Khalil. After arriving in Istanbul from Shiraz, Nayrîzî presented at least two treatises to Sultan Mehmet II, in which he criticized famous scholars of the period, including Mollâ Khusraw (d. 885/1480), Sinân Pasha (d. 891/1486), Hocasâde (d. 893/1488), Khaṭîbzâde (d. 901/1495), and 'Alâ' al-Dîn al-Fanârî (d. circa 903/1497). Nayrîzî's second dispute with Dawwânî took place in the presence of Sultan Ya'qûb, when Nayrîzî returned to Tabriz from Istanbul. Nayrîzî was defeated in the debate and left to Karabakh. His third dispute with Dawwânî took place over Nayrîzî's *al-Risâla al-qalamiyya*, written in 1489 in Karabakh and dedicated to Sultan Bâyezîd II, which provides a personal and scholarly portrait of Dawwânî with a pen-oriented literary narrative. In response, Dawwânî portrays Nayrîzî in a similar way. In *qalamiyya* works, there are both bitter and sweet criticisms that go beyond philosophical critiques to include personal ones. Therefore, the double-layered literary and biographical content of the *qalamiyya* treatises provide new information regarding the scholarly atmosphere of the period.

The second part of this article investigates the following description of Nayrîzî in Dawwânî's *al-Risâla al-qalamiyya*: "Although he is an illuminationist (*ishrâqî*) in education and training, he is peripatetic (*mashshâ'î*) in terms of language style (*ishrâqiyyun fî ṭarîq al-ta'allum wa al-ta'lim; lâkinmahû min al-mashshâ'in bi-namîm*)." Accordingly, this description enabled us to suggest that Nayrîzî held an *ishrâqî* philosophical disposition hidden behind his instrumentalization of Avicennian language and concepts. In the critically edited text, Nayrîzî's method adheres to three pillars: (i) criticism of kalâm, particularly the critique of Sayyid Sharîf Jurjânî (d. 816/1413), (ii) a return to Avicenna's (d. 428/1037) original works, and (iii) support for the integration of Avicenna's approach with illuminationist tendencies.

Sayyid Sharîf Jurjânî's assertions about the category of knowledge are criticized by the philosophical compromise put forward by Nayrîzî between the thought of Avicenna and Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (d. 587/1191). Nayrîzî claims that there is unanimous agreement between peripatetic and illuminationist philosophers that the knowledge of substance is accident. Sayyid Sharîf, in opposition

to this consensus, argues that the knowledge of substance is substance. In this respect, Nayrîzî reduces the peripatetic and illuminationist traditions to the same level in terms of the nature of knowledge, identity, and mental existence in the context of the primary discourse regarding the category of knowledge. Considering Avicenna's and Suhrawardî's different approaches to the nature of knowledge and mental existence, the theoretical consensus that Nayrîzî tried to establish between the peripatetic and illuminationist traditions reveals many inconsistencies.

Avicenna and Suhrawardî agreed that the category of knowledge is accident. However, although they reached the same conclusion, they disagree on the ontological or epistemological basis for the category of knowledge. Avicenna maintains that the image that occurs in the mind is the external reality itself in terms of its essence. According to him, mental and extramental particulars do not differ in terms of essence, but differentiation emerges in the form of existence. Suhrawardî, on the other hand, claims that the example that occurs in the mind is not the essence of the thing outside the mind and cannot replace it. Suhrawardî presents a hierarchy of examples based on the metaphysics of light and claims that mental examples are a weaker form of extramental examples in terms of existence. According to Suhrawardî, there is no unity between the example and the object, neither in terms of essence nor existence. As for Nayrîzî, the mental example and the object do not share a unity in essence, because knowledge and concepts do not correlate directly with the object in its essence. Thus, for Nayrîzî, knowledge and concepts that do not share an essence with the object equally do not share a unity with the object in terms of existence. Therefore, the use of concepts to express the external object does not originate from the extramental realm at the level of essence but is specific to the mind. Nayrîzî's perspective regarding the nature of knowledge enabled him to create an understanding of mental existence that excludes the idea of identity. For him, correspondence between the concept and the object occurs not through the substantial parts of the essences, but through their accidental characteristics. Nayrîzî's perspective is close to an illuminationist stance regarding the problems of the nature of knowledge, identity, and mental existence.

Keywords: Abū Ishāq al-Nayrîzî, Jalāl al-Dīn al-Dawwānî, category of knowledge, the nature of knowledge, Peripatetic (*Mashshā'î*), Illuminationist (*Ishrāqî*).
