T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE EL-MU'TEKADÂT ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH KÖKSAL

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ BİLAL TAŞKIN

ÇANAKKALE – 2023

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE EL-MU'TEKADÂT ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatih KÖKSAL

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

Çanakkale – 2023

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Fatih KÖKSAL tarafından Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN yönetiminde hazırlanan ve **31/01/2023** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan **"ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE EL-MU'TEKADÂT ADLI ESERI: TAHKİK VE TAHLİLİ"** başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**'nda **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	**İmza**
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN (Danışman)	……
Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri DEMİR	……
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZKAN	…….

Tez No : 10539210
Tez Savunma Tarihi : 31/01/2023

……

Doç. Dr. Yener PAZARCIK
Enstitü Müdürü
…/…2023

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

(İmza)
Fatih KÖKSAL
31/01/2023

TEŞEKKÜR

Hiçbir çalışmanın tek başına gerçekleşmediği malumdur. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, tez sürecim boyunca desteklerini, yardımlarını ve yol göstericiliğini benden esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN'a, kısa süreli ama ufuk açıcı derslerine katıldığım Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI ve Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN hocalarıma, yazma nüshaların tespitinde ve temininde bana yardımcı olan Arş. Gör. Hamza ÖZEN ve Arş. Gör. Seher Erdem ÖRS hocalarıma, sundukları imkanlar ve olanaklar nedeniyle İSAM yetkililerine ve çalışanlarına, fedakarlıkları, sabırları, ilgileri, gayretleri ve en önemlisi de varlıklarıyla hayatı bana kolaylaştıran Sebiha DEMİR hanımefendiye, hassaten anneme ve babama, kardeşlerime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Fatih KÖKSAL

Çanakkale, Ocak, 2023

ÖZET

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE "EL-MU'TEKADÂT'' ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

Fatih KÖKSAL

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

31/01/2023,173

Külli bir disiplin olarak Kelam ilmi; ortaya çıktığı andan itibaren zamanın şartlarına binâen sürekli kendini yenilemiş ve inanç meselelerinde ortaya çıkan problemlere (mesâil), genel ilkeleri ile (mebâdî) çözüm getirmeyi amaçlamıştır. Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî, döneminin ihtiyacına binaen kendisine bir eser yazılması istendiğinde *el-Mu'tekadât* adlı eserini yazmıştır.

Bizim çalışmamız felsefi-kelam hüviyeti taşıyan *el-Mu'tekadât* adlı eseri üzerinedir. Eser; mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, felsefe, kelâm ve kısmen klimatoloji, astronomi konularını içermektedir. Eser bu konuları ile Semerkandî'nin bu minvalde yazdığı diğer eserlerinden hacim olarak küçük olsa da son kaleme aldığı eserlerinden birisi olması ve görüşlerini vecîz bir şekilde ifade etmesi açısından önem arz eder. Semerkandî'nin hayatı ve eserleri aktarılırken önceki çalışmalara da dikkat edilmiş kısa bir şekilde araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Önce tahlil kısmı ardından metnin edisyon kritiği yapılmıştır. Tahlil kısmında mantık âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, kelamın mebâdî ve mesâil konuları müellifin ifadeleri referans alınarak incelenmiştir. Yazma halinde olan eser, tahkik edilerek düşünce dünyamıza kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefî Kelam, Mantık, Münazara, Şemsüddîn es-Semerkandî, el-Mu'tekadât.

ABSTRACT

CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF KİTĀB AL-MU‘TEKADAT BY SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDİ

Fatih KÖKSAL

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master Dissertation in Department of Basic Islamic Studies

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

31/01/2023,173

Kalam, as a plenarysal discipline, has constantly renewed itself based on the conditions of the time since its emergence and has aimed to solve the problems (masail) arising in matters of belief with general principles (mabadi). Shams al-Din Muhammad b. Ashraf al-Husayni al-Samarqandi wrote al-Mu‘takadat when he was asked to write a work based on the needs of his time.

Our study is based on the philosophical-theological work al-Mu'takadat. The work includes logic, the discipline of debate, philosophy, theology and partly climatology and astronomy. With these topics, the work is important in terms of finalising and expressing his views in a concise manner, which is smaller in volume than other works written by Samarqandi in this vein. While readdressing his life and works, previous studies of his was also stressed and put into the attention of researchers. In this context, firstly the work was analysed and then the edition critique of the text was made. Subjects of logic, the discipline of debate, principles, concepts, method and questioning were taken as a reference and examined. Thus, the work, which was in manuscript form, was analysed and brought to our world of thought.

Keywords: Kalam, Philosophical Theology, Logic, Debate, Shamsuddin es-Samarkandi, al-Mu‘takadat.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI……..……... i
ETİK BEYAN…… ii
TEŞEKKÜR…….. iii
ÖZET ……..…….…….. iv
ABSTRACT …….. v
İÇİNDEKİLER ……..…… vi
SİMGELER ve KISALTMALAR…….....……. viii
TABLOLAR DİZİNİ…….…. ix

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ 1

1.1. Araştırmanın Nedeni……..……...……..… 2
1.2. Araştırmanın Konusu ve İçeriği……...…… 2
1.3. Araştırmanın Amacı…….…… 3
1.4. Araştırmanın Önemi ……...…….. 3

İKİNCİ BÖLÜM
ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE EL-MU‘TEKADÂT ADLI ESERİ 6

2.1. Semerkandî’nin Hayatı …… 6
2.1.1. Hocaları ve Talebeleri……..…… 8
2.2 Eserleri..... 8
2.2.1. Matematik Alanında Yazdığı Eserler…….....…….….. 9
2.2.2. Astronomi Alanında Yazdığı Eserleri…… 9
2.2.3. Mantık Alanında Yazdığı Eserleri…….…… 11
2.2.4. Felsefe Alanındaki Eserleri ……..…… 13
2.2.5. Kelâm Alanında Yazdığı Eserler…… 13
2.2.6. Tefsir Alanındaki Eserleri…… 15

2.3. Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* Eseri ……..…… 16
2.4. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti……...…… 16
2.5. Eserin Telif Sebebi…….....…… 17
2.6. Eserin Nüshaları……...…… 17
2.6.1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nüshası……..… 17
2.6.2. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Nüshası…….……. 17
2.6.3. Kasidecizâde Nüshası……..……...…… 18
2.6.4. Atıf Efendi Nüshası…….……...… 18
2.6.5. Tahkikte Kullanılan Metod…… 18

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 20
ARAŞTIRMA ve İNCELEME

3.1. Eserin Muhteva Analizi……..… 20
3.1.1. Mantık ve Münazara Kısmı……..…… 20
3.1.2. Kelamın Mebâdî ve Mesâil Kısmı…….……..… 22
3.1.3. Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât*'ta Kelâm Kısmında Öne Çıkan Görüşleri…….…… 24
3.1.4. Varlık Kavramının Tanımı…….…… 24
3.1.5. Allah'ın Sıfatları ve Sıfatların Taksimi…….. 26
3.1.6. Semiyyât Meseleleri…….……...… 27
3.1.7. İmân ve Amel, Küfür, Hüsün-Kubuh, İmamet ……..… 28

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 32
SONUÇ ve ÖNERİLER

KAYNAKÇA 35
EDİSYON KRİTİĞİ YAPILMIŞ METİN 39
EKLER I

KISALTMALAR

a. : Yazma eserde varağın ön/vech sayfası

a.g.e. : Araştırmada adı geçen eser

Ar. : Arapça

a.s. : Aleyhi's-selâm

b. : İbn

bibl. : Bibliyografya

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

D. : Dergi(si)

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

Ek : Ek

H. : Hicrî

Hz. : Hazreti

M. : Milâdî

mlf. : Müellif

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

r.a. : Radıyallahu anh

S. : Sayı

s. : Sayfa

s.a.s. : Sallallâhü aleyhi ve sellem

tar. : Tarih

thk. : Tahkik Eden

ts. : Tarihsiz

TÜBA : Türkiye Bilimler Akademisi

y.y. : Yayıncı yok

YEK : Yazma Eserler Kurumu

yy. : Yüzyıl

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo No	Tablo Adı	Sayfa No
Tablo 1	Mantık ve münazara bölümü konu tertibatı	21
Tablo 2	Kelâmın Mebâdi ve Mesâil Bölümü Konu tertibatı	23

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ

Yazma eserler geçmişin kültürel mirasını günümüze taşırlar. Bizlere tevarüs eden bu zengin birikimi –ki Türkiye sınırları içerisinde altı yüz bin civarında yazma eserin olduğu tahmin edilmektedir ve bu miktarın çok az bir kısmının edisyon kritiğini yapıldığını söyleyebiliriz- günümüze taşımak ve onları rahat ulaşılabilir hale getirmek önem arz eder. İslam düşünce tarihi içerisindeki her çalışma sonraki dönemlerde yapılan çalışmaların arka planını oluşturur. Bu nedenle günümüzde düşünce tarihinin problemlerinin çözümünde klasik dönemde yazılan eserlerle ilgilenmek gerekli ve kaçınılmazdır.

Her kültür ve medeniyet bir kozmolojiye, evrenin ne şekilde meydana geldiğine, nelerden oluştuğuna ve nasıl işlediğine dair genel bir fikir ya da inanca sahiptir. Dinler tarihi ve antropoloji alanında yapılan çalışmalar belli bir evren modeline sahip olmayan bir uygarlığın bulunmadığını, en ibtidâi toplulukların bile yaşamlarını belli bir kozmik anlayışa bağlı olarak sürdürdüklerini göstermektedir.

İnsan kendi tarihine ilişkin apaçık bir idrake ulaşma çabası sergilemediği sürece herhangi bir nesneyi ve dolayısıyla kendisini de doğru bir şekilde anlamlandıramaz. Bizim kendi düşünce geleneğimizi anlamamız, tarihsel birikimin fark edip onu idrak etmemizi gerektirmektedir. Yaşadığımız dönemde karşılaştığımız problemlerle baş edebilmek onları anlamak ve anlamlı hale getirebilmek için düşünce tarihimizi ve düşünce tarihimizin problemlerini nazar-ı dikkate almak onları özümseyerek geliştirmek kaçınılmazdır.

Bu amaçla -bu çalışmada- klasik İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Şemseddin es-Semerkandî'nin kaleme aldığı *el-Mu'tekadât* adlı felsefî-kelam eserini günümüz okurlarına ulaştırmayı hedeflemekteyiz. Çalışmamıza konu edindiğimiz *el-Mu'tekadât* adlı eserin Semerkandî'ye aidiyeti kesindir. *el-Mu'tekadât*; Mâtürîdi gelenek içerisinde ilk olmasa da bu gelenek içerisinde felsefe ile kelamı meczeden eserler arasında yer almaktadır.

1.1. Araştırmanın Nedeni

Miladi on üçüncü yüzyılda yaşamış önemli bir bilim adamı olan Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Müellifin kelam, mantık, matematik, astronomi ve felsefe gibi birçok bilim alanında günümüze kadar gelmiş eserleri bulunmaktadır. Nitekim müellifin bu konularda yazmış olduğu eserler ihmal edilmemiş sonraki dönemlerde *Kıstâsü'l-Efkâr* adlı eseri mantık konusunda hak ettiği itibarı görmüştür. Aynı eserin içerisinde yer alan ve *el-Mu'tekadât'*ta daha geniş bahsettiği -bu ilmi ilk vaz' edenin Semerkandî olduğu söylenir- âdâbü'l-bahs ve'l-münazara konusunda sayısız şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* eseri haketti̇ği değeri gördüğü eserlerinden olup -hendesi-kelam özelliği taşır- yıllarca başucu geometri kitabı olmuştur. *es-Sahâif'ul-İlâhiyye* ve *Envâru'l-İlâhiyye* kitapları Matürîdi çalışmalarına kaynaklık edecek olan eserlerindendir. Semerkandî'nin bu eserlerindeki konular *el-Mu'tekadat'*da aynı prensiple işlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın konusunu oluşturan eserin müellifi olan Semerkandî'nin eserleri bir kısmı tahkik edilmiş bir kısmı da hala yazma halindedir. Biz de düşünce tarihimizde bir döneme ışık tutmuş olan Semerkandî'nin (ö.722/1322) *el-Mu'tekadât* adlı eserinin gün yüzüne çıkarılmasının düşünce tarihimizin doğru anlaşılmasında önemli bir katkı olacağı kanaatindeyiz.

1.2. Araştırmanın Konusu ve İçeriği

Bu çalışma iki temel inceleme konusundan oluşmaktadır. Birincisi *el-Mu'tekadât* adlı eserin edisyon kritiğinin yapılması, ikincisi de *el-Mu'tekadât* adlı eserin özgün kelâmi görüşlerinin incelenmesidir. Buna göre çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde araştırmanın konusu-içeriği, araştırmanın amacı ve araştırmanın önemi ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir. İkinci bölümde Semerkandî'nin ismi, doğumu, vefatı, hocaları- talebeleri ve eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde eserin ismi, muhtevası ve kelâm konuları özelinde *el-Mu'tekadât* adlı eserin içerik analizi yapılacaktır. Üçüncü bölümde eserin muhtevası, eserin mantık-münazara kısmı ve bu konuların tablo halinde gösterilmesi, eserde kelâmın mebâdî ve mesâil kısmının konu tertibatı ve bu konuların tablo haline getirimesi şeklindedir. Yine bu bölümde Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât'*ta kelâm konularındaki özgün düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Varlık kavramının tanımı, Allah'ın sıfatları ve taksimi, semiyyât meselelerine itikad, iman-amel, küfür, hüsün-kubuh ve imamet konularında özgün düşünceleri

aktarılmıştır. Dördüncü bölüm sonuç ve öneriler kısmından oluşmaktadır. Dört yazma nüsha özelinde *el-Mu'tekadât* aldı eserin edisyon kritiği yapılmıştır.

1.3. Araştırmanın Amacı

İslâm düşüncesin önemli bir bölümü olan kelâm ilminin temel ve çok yönlü olan metinlerinden birisinin günümüz araştırmacılarına kazandırılması amaçlanmıştır. Klasik dönem kelâm ilminde farklı mezheplerden -muhtelif ilim adamları- farklı tarzlarda birçok metin kaleme alınmıştır. Bunlar içerisinde Semerkandî'ye ait olan *el-Mu'tekadât* ve *el-Envâru'l-İlâhiyye* adlı eserler diğer kelâm metinlerinden farklılık arzetmektedir. *el-Mu'tekadât* konu ve içerik bakımından *el-Envâru'l-İlâhiyye*'ye benzemektedir. Bu iki eser mantık, adab'ul-bahs ve'l-münazara ve kelâm konularını içermektedir dolayısıyla bu eserler kelâm metni yazımında özgünlük arz ederler. Mezkûr eserlerden *el-Envâru'l-İlâhiyye* Bilal Taşkın danışmanlığında, Selami Yanmaz tarafından "Şemsüddîn es-Semerkandî ve *el-Envâru'l-ilâhiyye* Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili" başlıklı yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Ben de yüksek lisans çalışması olarak danışmanıma bir klasik eser çalışmak istediğimi söyledim; danışmanımda Semerkandî'nin kelâm eserlerinin tahkikli neşirlerinin yapılma projesi kapsamında bana bu eserin tahkikli neşrini çalışmamı söyledi. Ben de Semerkandî'ye ait olan *el-Envâru'l-İlâhiyye* adlı eser ile aynı üsluba sahip olan *el-Mu'tekadât* kelâm metninin tahkikini ve tahlilini yapmayı amaçladım. Çalışma olarak yazma eser seçilerek ilim dünyamıza bu eser kazandırılmıştır. Bu çalışmanın amaçlarından birincisi; bilim tarihinin sürekliliğine yönelik dönemsel boşlukların doldurulması için sınırlı da olsa bir katkıda bulunmuş olmaktır. İkinci olarak da Semerkandî'nin meseleleri ele alınışını dikkatli okuyuculara sunmaktır.

1.4. Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, Şemseddin Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* adlı yazma eserini tekrardan gün yüzüne çıkarmaktadır. Eser müteahhir dönem Mâtüridî metinlerindendir ve bu eserin seçilmesinin en önemli nedeni eserin özgün olmasıdır. Çünkü bu eser; mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara ve kelâm konularını içermektedir. Bu eserin önemlerinden bir tanesi de müteahhir dönem Mâtüridî kelâmında felsefî-kelâm geleneğini ortaya çıkarmaktadır. Semerkandî'nin eserlerine müteahhir dönemde Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Teftâzânî

(ö. 792/1390) ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) gibi ilim adamlarının atıf yaptığı isimdir. Semerkandî'nin kelâm konusunda özgün düşünceleri vardır, dolayısıyla müteahhir dönem kelâm metinlerinin anlaşılmasında Semerkandî dönemin önemli isimlerdendir. Bu nedenle -bu eser- Matüridî gelenek içerisinde felsefî-kelâm literatürünün geliştirilmesini ortaya çıkarmaktadır. Eser üzerinde yapılan her çalışma, İslam felsefesi, felsefi-kelam, Kelam, Mantık, Münazara ilimlerine katkı sağlama ve bilim tarihindeki bir boşluğun doldurulması adına önem arz etmektedir. Eser hem kelâm ilmi hem de kelâm ilminin yan ilimlerini içeren bir eser olması (mantık, münazara ve kelâm) nedeniyle günümüzde kelâma yeni başlayan araştırmacıların takip edeceği temel ders kitabı olarak okutulabilir bu açıdan önemlidir

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* adlı eseri üzerine ülkemizde ve yurt dışında herhangi bir çalışmanın yapıldığına rastlamadık. Çalışmamızda araştırma olarak temelde iki tür kaynak kullanılmıştır. Birincisi klasik dönem kaynaklarıdır. Semerkandî'nin görüşlerine ve kaynaklarına işaret etmek amacıyla Semerkandî'nin kaleme aldığı diğer eserlerine müracaat edilmiştir. Başvurduğumuz kaynaklar arasında klasik dönem mantık ve kelâm metinlerine de müracaat edilmiştir. İkincil kaynaklarımızda Semerkandî'nin eserleri üzerine yapılan lisansüstü tezlere ve makale türünden çalışmalara doğrudan veya dolaylı olarak başvurulmuştur. Bunların başlıcaları şunlardır;

Mehmet Sami Baga, *Şemsuddin es-Semerkandî ve Beşârâtu'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyât Bölümü*: *Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya 2008

Sadi Yılmaz, *Şemsuddin Semerkandî'nin Beşârâtu'l-İşarât Adlı Eserinin Üçüncü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya 2010.

Arsan Taher, *Semerkandî'nin Beşârâtü'l - İşârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik Ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Kayseri 2015.

Yusuf Okşar, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmış doktora tezi, 2010.

Ali Ûcebî, *Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Bişârâtü'l-İşârât fî Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhât li Şeyhi'r-reis Ali Hüseyn b. Abdullah b. Sînâ*, Tahran, 2021.

İsmail Şık, İsmail Yürük, *Şemsüddîn es-Semerkandî el-Mu'tekad - İslamın İnanç İlkeleri*- Ankara, 2011.

Abdulrahman Süleyman Sellâme. *Kitâbü'l-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif: Te'lîf-i Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî: Tahkîk ve Dirâse*. Ürdün: Câmi'atü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013.

Gökçe, Cüneyd. *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. İstabnul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Kartal, Fecri. *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Zat Sıfat Anlayışı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019.

İKİNCİ BÖLÜM
ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE EL-MU‘TEKADÂT ADLI ESERİ

Bu bölümde Semerkandî’nin hayatı, ismi, doğduğu tarih ve vefat tarihi, hocaları ve talebeleri, yazmış olduğu eserleri, *el-Mu‘tekadât* eserinin Semerkandî’ye aidiyeti, eserin telif sebebi, eserin nüshaları ve tahkikte kullanılan metod hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Semerkandî’nin Hayatı

Bu bölümde Semerkandî’nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgiler verilecektir. Ardından çalışmamızda kullandığımız kaynak ve çalışmanın genel yapısı takdim edilecektir.

a. İsmi

Tam adı; Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî’dir.[1] Tabakat, teracim, vefat ve tarih kitaplarımızda müellif hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Taşköprizâde Semerkandî hakkında hal tercümesine dair hiçbir bilgi olmadığını aktarır.[2] “el-Hüseynî’’ nisbesinin Hz. Peygamber soyundan geldiğinden dolayı olduğu söylenmiştir.[3] Semerkandî ile aynı dönemde yaşayan Kemâlüddin el-Endicani *Sıdk’ul-Kelâm* adlı eserinde Semerkandî’yi “es-seyyidü’l-hakim’’ olarak aktarır.[4]

b. Doğum Tarihi ve Vefat Tarihi

Doğum tarihi ile alakalı olarak; “es-Semerkandî’’ nisbesinden Semerkant’ta doğduğu veya ömrünün büyük bir bölümünü burada geçirdiğini düşündürmektedir. Doğum tarihi hakkında klasik kaynaklarda ulaşabildiğimiz kadarıyla bir bilgi mevcut değildir. M. 1240-1260 yıllarında İlhanlılar zamanında doğduğu tahmin edilir. *es-Sahâifü’l-İlâhiyye* eserinde Nasîrüddin et-Tûsî’den (ö. 672/1274) bir görüşünü aktarırken “zamanımız ulemasından’’ ifadesini kullanması, Tûsî’nin ölümünden önce doğma ihtimalini vermektedir. 13. yy. son çeyreğine denk gelen bu zaman diliminde Tûsî tarafından Merâga’da kurulmuş rasathanede

---

1 İlhan Kutluer, “Muhammed b. Eşref Semerkandi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

2 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-saʿâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûʿâti’l-ʿulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1968), 2/179 c. 2.

3 Tahir Rahmi Balcıoğlu, *Medeniyet Tarihinde Kütüphaneler* (Büyüyen Ay, 2018), 632.

4 Hilmi Karaağaç, “Kemâlü'd-din el-Endicâni ve Sıdku’l-Kelam fi ilmi’l-kelam Adlı Eseri”, *Türkoloji Araştırmaları* 8/12 (2013), 635-647.

çalışmalara katıldığı düşünülse de bilinmemektedir.[5] *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Kâtip Çelebi (ö. 686/1287) Artuklu Sultan'ı Karaaslan'a *Miftâhu'n-Nazar* eserini takdim ettiğini aktarır. Tahkike konu ettiğimiz *el-Mu'tekadât* eserini bu döneme denk gelen ve bu dönemde yaşamış olan devletin melikine (vezirine) sunmuştur.[6]

Vefat tarihi hakkında; Kâtip Çelebi, Semerkandî'nin vefat tarihini 600/1203 olarak vermektedir. Ancak Semerkandî'nin talebesi Ömer el-Gâzî tarafından istinsah edilen nüshada Semerkandî'nin 22 Şevval 702 (9 Haziran 1303) tarihinde öldüğü kaydedilmektedir.[7] İsmail Paşa ve Carl Brockelmann 690/1291 tarihinde vefat tarihinin olduğunu,[8] Miller Süleymaniye kütüphanesi Laleli koleksiyonu 2432 arşiv sayılı yazma mecmuanın 33b varağından hareketle vefat tarihini 702/1303 seçtiğini belirtir. *The Encyclopeadia of Islam* eserinde bu bilgi geçmektedir,[9] ancak mezkûr nüshanın 33b varağını incelediğimizde, böyle bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca Semerkandî bu tarihlerde eser vermeye devam etmiştir. Örneğin; *es-Sahâif* şerhi olan *Kitabü'l-Me'ârif*'te -mezkûr Laleli koleksiyonu 2432/4 arşiv numaralı mecmuanın 141a varağında- eserin ferağ kaydında eseri Hocende şehrinde bitirildiğini ve eserin müellife okunduğunu ve eserin mukabele tarihininde 705/1303 tarihinde bitirdiği kaydına ulaşırız. Mukabele kaydı olan ve öğrencisi eserlerinin müstensihi olan Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî es-Semerkandî tarafından kaydedildiği düşünülen kenar notunda, mezkur Laleli koleksiyonu 2432 sayılı kayıtlı yazma mecmuada *el-Mu'tekadât'ı*[10] ve *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*'yi 711 yılında[11], *Şerhu envâri'l-ilâhiyye*'yi[12] 712 yılında okuduğunu belirtmiştir. Yine el-Gâzî'nin istinsah ettiği mezkûr nüsha hakkında Necmettin Pehlivan'ın tespit ettiği ve tercih ettiği görüş şudur: *Kitâbü'l-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif* eserinin sonunda 141a varağında, şerhin tamamlandığı tarihi 705/1306 olarak verir. Müellif nüshası ile tashinin tamamlandığı tarihi 712/1313, müellif nüshası ile ikinci defa karşılaştırmanın ve tashinin 27 Şevval 702'de yapıldığını ancak nüshanın müellife okunduğu tarih bilgisi yoktur. Müellifin vefat tarihi 22 Şevval 702 (9 Haziran 1302) verilmiştir. Ancak 702 tarihi ibaresinde 722

---

5 Seyfettin Kaya, "İlhanlilar Dönemi'nde Merâga ve Tebrîz Gözlemevleri", *2. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* 14/4 (2019), 359.
6 Kutluer, "Muhammed b. Eşref Semerkandi".
7 Kutluer, "Muhammed b. Eşref Semerkandi".
8 Carl Brockelmann, "Geschichte Des Arabischen Schrifttums" (Leiden, 1943), C. I S. 615.
9 Miller, "'al- Samarkandî, Shams al-Dîn', The Encyclopedia of Islam VIII" (Leiden: E. J. Brill, 1995) C. 8 S. 1039.
10 Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Laleli, 2432/3).
11 Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432).
12 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu Envâri'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432).

tarihi tashih edilmiştir. Şu hâlde (22 Şevval 722/ 3 Kasım 1322) tarihi isabetli gözükmektedir. Kanaatimizce en ihtiyatlı yaklaşım budur.[13]

2.1.1. Hocaları ve Talebeleri

Semerkandî'nin hocaları hakkında ulaşabildiğimiz ayrıntılı bir bilgi yoktur. Burhâneddîn en-Nesefî (ö. 687/1289) dışında başka bir hocasının olduğunu tespit edemedik. Eserlerinde sıkça atıf yaptığı Meraga rasathanesi ve bu rasathanede çalışmalar yaptığını bildiğimiz Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) ve Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) ile hoca talebelik ilişkisi kurduğu düşünülmektedir. Ancak bu konuda kesin bir delile ulaşmamız mümkün olmadı.[14]

Talebeleri konusunda daha öncede temas edildiği gibi Semerkandî'nin eserlerin tamamının müstensihi olan Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî "seyfü's-semerkandî" olarak tanınır. Müstensihin vefat tarihi hakkında bilgi yoktur, Semerkandî'nin eserlerini müellif nüshası ile karşılaştırma yaptığını, Semerkandî'ye okuduğunu, bazı yerlerde düzeltmeye gittiğini ve vefat tarihi hakkında bilgi verdiği düşünülürse hoca-talebe ilişkisinden kesinlikle bahsedebiliriz.[15]

Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin müstensihi olduğu, Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* adlı eserinin 711/1311 tarihinde, bugün Özbekistan toprakları içerisinde yer alan Hucend şehrinde yazdığı ve 'Şemseddin Medresesinde' bulunduğunu bildirir.[16] el-Gâzî bu nüshada Hucend şehrinde vefat ettiğini söyler.

2.2. Eserleri

Semerkandî birçok alanda birçok eserler vermiştir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır bazıları da ulaşmamıştır.

---

[13] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, thk. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014) Neşrin giriş kısmı syf. 20.

[14] Ramazan Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi (Ciltli)* (Bilge Kültür Sanat, 2021), 526.

[15] Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâif*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Lâleli, nr. 2432/1, vr. 33b; *el-Mu'tekadât*, Lâleli, nr. 2432/2, vr. 52a; *Kitâbü'l-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*, Lâleli, nr. 2432/4, vr. 141a.

[16] Semerkandî, *el-Mu'tekadât*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp, Lâleli, nr. 2432/2, vr. 52a.

2.2.1. Matematik Alanında Yazdığı Eserleri

el-Eşkâlu't-Te'sîs

Semerkant'ta ve Osmanlı medreselerinde okutulduğuna dair elimizde bilgiler vardır. Euclides (Öklid)'in *Elementler* isimli eseri Arapça'ya *Usûl el-Hendese* adıyla tercüme edilmiştir. Semerkandî *Elementler* isimli eserden otuz beş kaziyye incelemiştir.[17] Otuz şekil geometri, son beş şekil de geometrik cebirle alakalıdır. Kadızâde Rûmi'nin Uluğ Bey'e takdim ettiği *Tuhfetü'r-Reîs fî Şerhi Eşkâli'l-te'* adlı şerhi yıllarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Eser 675/1276 yılında tamamlanmıştır.[18]

2.2.2. Astronomi Alanında Yazdığı Eserleri

A'mâl-i Takvîm'i Kevâkib'i Şâtibe

Semerkandî, hayatının bir dönemini matematik-astronomi ilmiyle epey meşgul etmiştir. Bu eseri de yıldız takvimi olarak sunulan Fars diliyle yazmıştır. Eser 675/1276 yılında yazılmıştır.[19]

Şerhu'l-Mecistî

Batlamyus'un astronomi, matematik, geometri, güneş yılı, yıldızlar ve gezegenlerin hareketlerine dair eseri *Matematiks Sintaks* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Nasîrüddin Tûsî'nin mezkûr eseri hakkında çalışma yapmış ve *Tahrîru'l Mecistî* adlı eseri yeniden düzenlemiştir. Semerkandî, *Tahrîru'l-Mecistî* adlı eseri şerh etmiştir. Günümüze bu eserin tek nüshası ulaşmıştır. Bu eser Semerkandî'ye nispet edilmektedir. Mezkûr nüsha 1616 yazılmıştır. Berlin Kütüphanesindedir.[20]

---

[17] İhsan Fazlıoğlu, *Aded ile Mikdar İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Mathemata Ma-cerası* (Ketebe, 2020), 157-158.

[18] es-Semerkandî Şemsüddîn, *el-Mu'tekad - İslamın İnanç İlkeleri*, thk. İsmail Şık İsmail Yürük (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 25.

[19] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi1-2 Cilt: History of Astronomy Literature During the Ottoman Period* (Ircıca, 1997) C. 2 S. 752.

[20] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu'l-Mecisti,* Berlin Ktp. arşiv no: 5656.

İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs

Eser ihtiva ettiği konuları itibarıyla yalnızca astronomi eseri değildir. Âlem-tabiat tasavvurunu da ele alan bu eser; felsefe, kelam, tasavvuf, fizik ve biyoloji konularını ele alan bütünlükçü/ansiklopedik bir hüviyet taşır.

Müellif; bir mukaddime ve dört mazhar başlığı altında yazmıştır.

Birinci mazhar; Allah'ın sıfatları, ruhaniyyat ve cisimler konusunu ele alır.

İkinci mazhar; Alemin şekli ve cüzlerinin birleşiminin gerektirdiği hususlardır.

Üçüncü mazhar; unsurlar ve unsurlardan türeyenler.

Dördüncü mazhar; insan.

Ülkemizde dört adet yazma nüshası vardır.[21] İran'da bir adet nüshası mevcuttur. Ülkemizde Yusuf Okşar tarafından tahkik ve tercümesiyle doktora çalışması yapılmıştır.[22] Eser yazma eserlerden basılmıştır. Gholamreza Dadkhah tarafından da yakın dönemde tahkik çalışması yapılmıştır.[23]

Letâifu'l-Hikme

Semerkandî'nin astronomi konusunda yazıldığı düşünülen bu eserin mukaddime ve birinci kısmı günümüze ulaşmış olup diğer kısımları ulaşmamıştır.[24] İran Meşhed Kütüphanesi 5610 numarada kayıtlı mecmuadır.

---

[21] Şemsüddîn es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2432/3, vr. 57a; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O.E. 629, vr. 17a; İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, nr. 756, vr. 17a.

[22] İran Meclis-i Şura-i Millî Kütüphanesi, nr. 1384, vr. 12a. Yusuf Okşar, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

[23] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Science of the Cosmos and the Soul ('Ilm al-Âfaq wa al-Ânfus)*, ed. Gholamreza Dadkhah (Costa Mesa, Kaliforniya: Mazda Pub, 2014).

[24] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Letâifu'l-Hikme*, 5601.

2.2.3. Mantık Alanında Yazdığı Eserleri

Kıstâsü'l-efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr

Taşköprizâde mantık sahasında yazılmış bu eser hakkında; mantık alanında yazılan önemli eserlerin arasında zikretmiştir. Kâtip Çelebi mezkûr eseri *Kıstâsu'l-Mîzân* adıyla zikretmekte ve Sultan İmâmüddîn el-Müemmenî için yazıldığını belirtir.25 Semerkandî bu eserini mantık konularının yer verildiği *el-Mu'tekadât* ve *Envâru'l-İlâhiyye* adlı eserlerinden önce yazmıştır.

Eser mantık ve âdâbü'l-bahs ve'l-münazara konularını ele alır. Mantık ve âdâbü'l-bahs ve'l-münazara konu tertibi itibarıyla *el-Mu'tekadât* ile aynı olmakla beraber bu eser daha hacimlidir.[26]

Eser bizzat Semerkandî tarafından şerh edilmiştir. Ayrıca Alâeddin el-Behiştî (ö. ?) tarafından şerhi vardır.

Eserin ilk tahkikli neşri Spencer tarafından 1854'te yapılmıştır. Necmettin Pehlivan tespit ettiği beş nüshayı tahkik ederek doktora çalışması yapmış ve eser matbu olarak basılmıştır. Eserin yazma mecmuaları mevcuttur.[27]

Şerhu'l-Kıstâsi'l-Efkâr

Semerkandî tarafından *Kıstâsü'l-Efkâr* adlı eserine şerh etmiştir. Ülkemizde yazma nüshaları mevcuttur.[28]

er-Risaletü's-Semerkandî fî Âdâbi'l-Bahs

Semerkandî, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara usulünü ilk vaz' eden/müstakil eser veren kişidir. Bazı araştırmacılar Âmidî'nin (ö. 615/1218) *el-İrşâd ve'l-Cedel* isimli eserinin yet-

---

25 Kâtip Çelebi, *Keşf'üz-Zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge Kilisli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014) C. III. S. 248.
26 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkar*.
27 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*.
28 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu'l-Kıstâs* (Laleli, 2558).

kin hali olduğunu dile getirir. Sadece bir ilimde değil bütün ilimlere şamil olacak bir inceleme ve tartışma usulünü vaz' etmeyi amaçlar. Eserin sayısız şerhleri, yazma nüshaları mevcuttur.[29]

Aynü'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel fi'l-Mantık

Bilinen üç adet yazma nüshası vardır. Mısır'da bir, İngiltere'de iki. Bu üç nüshanın konu tertibi, ele aldığı örnekler ve Semerkandî'nin üslubu düşünülünce mevsukiyetinde tartışma yoktur.[30] İngiltere'de bulunan iki nüsha ile tahkikli neşri yayımlanmıştır.

Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye

Burhâneddîn en-Nesefî'nin *el-Mukaddimetü fi'l-Cedel* eserinin şerhidir. Eser 690/1291 yılında Mardin'de Sultan Kara Aslan'a sunulmuştur. Kâtip Çelebi "en güzel şerlerden birisi'' olarak eseri tanıtır.[31]

el-Meâsiru'l-Hüsâmiyye fî Menâzırı'l-Kelâmiyye

Eser Hüsameddîn isimli bir vezire takdim edilmiştir. Eser yazma halinde ve tek nüshası mevcuttur. [32]

el-Mu'tekadât

Eserin "birinci levh''i mantık-münazara konularına ayrılmıştır. Eser hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.[33]

Şerhu'l-Mu'tekadât

el-Mu'tekadât adlı eserin mantık bölümü müellif tarafından şerh edilmiştir.[34]

el-Envâru'l-İlâhiyye

Eserin birinci bölümü (mizan) mantık-münazara konularına ayrılmıştır. Ayrıntılı bilgi verilecektir.

---

[29] Çelebi, *Keşf'üz-Zünûn* C. I S. 82-83.
[30] Şemsüddin es-Semerkandî, *Aynü'n-Nazar*, 2418, nşr. 197.
[31] Çelebi, *Keşf'üz-Zünûn* C. 4. S. 1440.
[32] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Meâsiru'l-Hüsamiyye* (Şehit Ali Paşa, 1703/2).
[33] Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadat* (Laleli, 2432/3).
[34] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu'l-Mu'tekadât*, (Atıf Efendi,1369).

Şerhu envâri'l-ilâhiyye

Envâru'l-İlâhiyye eserinin, mantık bölümü müellif tarafından şerh edilmiştir.[35]

2.2.4. Felsefe Alanındaki Eserleri

Bişârâtü'l-İşârât

Semerkandî İbn Sînâ (ö. 428/1037) şarihlerindendir. Semerkandî'nin bu eseri mantık, fizik ve metafizik konularının ele alındığı İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli eserine yazdığı şerhtir. [36] Semerkandî *el-Mu'tekadât* eserinde İbn Sînâ'ya *şeyh* nisbesiyle atıf yapmıştır.

İbn Sînâ'yı tenkit etmek veya cerh etmek için yazmamış bilakis İbn Sînâ'nın maksadını anlatmıştır. Ülkemiz kütüphanelerinde eserin yazma mecmuaları mevcuttur.[37] Ali Ûcebî tarafından yakın dönemde tahkikli neşri yapılmıştır.[38] Yukarıda ülkemizde bu eserinin yüksek lisans düzeyinde tezlerde tahkik, tercüme ve neşir çalışmaları yapıldığından bahsedilmişti.

2.2.5. Kelâm Alanında Yazdığı Eserleri

el-Mu'tekad eser mebâdî ve mesâil konularını ele almaktadır. Eser, ülkemiz kütüphanelerinde yer alan üç nüshaya istinaden İsmail Yürük ve İsmail Şık tarafından tahkik edilmiş ve *''İslamın İnanç İlkeleri, el-Mu'tekad''* adı ile neşr edilmiştir. Ancak, Semerkandî'nin, *el-Mu'tekad* isimli ayrı bir eserinin olduğuna dair klasik kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

el-Mu'tekadât

Eser mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, mebâdî ve mesâil konularına göre yazılmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla kütüphanelerimizde dört adet yazma nüsha mevcuttur. Mezkûr eser hakkında ileride bilgi vereceğiz.

---

35 Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu envâri'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432).

36 Kıvâmüddîn Muhammed Razi Tahrânî, *'Aynü'l-Hikme.* (Tahran: İntişarat-ı Ehli Kalem, 1374).

37 Şemsüddin es-Semerkandi, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2418.

38 Muhakkik giriş bölümünde Türkiye'de yüksek lisans tezlerini fark ettiğini ve bunları da kapsayacak şekilde yeni bir tahkik yapma ihtiyacı duyduğundan bahseder. Birinci kitap mantık alanındadır. İçerik ve konu muhtevasına baktığımızda *el-Mu'tekadât* ile birebir örtüştüğünü görebiliriz. Şemsüddîn es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-işârât ve't-tenbihât li şeyhi'r-reis Ali Hüseyn b. Abdullah b. Sînâ*, thk. Ali Ûcebî (Tahran: Miras Maktoob, 2021).

es-Sahâifü'l-İlâhiyye

Semerkandî'nin mebâdî ve mesâil konularına (dakîku'l-kelam) göre tertip ettiği, bütünüyle kelam konularını ele alan müteahhir dönem Mâtürîdi kelamının konularını ihtiva eden eseridir. *es-Sahâif,* Onun şöhretini elde ettiği eserlerindendir. Mebâdî bölümünde hendese ve kelam konularını ustalıkla mezcettiği görülür.[39] Mâtürîdi kelamının müteahhir döneminin bu eser ile başladığı düşünülmektedir.[40] Eser hakkında yazılan ilk şerh müellifin yazdığı *el-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif*'tir. Semerkandî, *es-Sahâif*'i *el-Mu'tekadât* ve *Envâru'l-İlâhiyye*'nin mebâdî ve mesâil bölümlerinde özetlemiştir. *es-Sahâif* üzerinde yapılan çalışmalar arasında; Alâeddin Muhammed b. Ahmed el-Bihiştî'nin (ö. 749/1348) *Eltâfü'l-Letâif min Halli's-Sahâif* ve yine *el-Letâifu'l-Kelâmiyye fî Şerhi's-Sahâifi'l-İlâhiyye* adlı şerhleri yazmıştır.[41] *es-Sahâif* üzerine eleştiri metinleri de yazılmıştır. *Nakdü's-Sahâif*, *el-İ'tirazât ale's-Sahâif* risaleleri, *er-Raddü 'alâ Nakdü's-Sahâif* adlı risalede mezkûr risalelere cevaben yazılmıştır.[42]

es-Sahâif 1985 yılında Abdurrahman eş-Şerîf tarafından ilk defa tahkik edilmiştir.[43] 2007 yılında Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından tahkik edilmiş[44] ve eser 2017 yılında Ramazan Biçer tarafından tercüme edilerek dilimize kazandırılmıştır.[45]

Risâletü'l-Akâid

Veliyüddîn Carullah Efendi (ö. 1151/1738) tarafından istinsah edilmiş yazma halindeki bu eser hakkında herhangi bir çalışma mevcut değildir. Risalenin ait olduğu nüshada *es-Sahâif* ve *el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâif* eserlerinin olması ve konu tertibatının Semerkandî'nin diline yakın olmasından hareketle mezkûr risalenin Semerkandî'ye ait olduğunu düşündürmektedir.[46]

---

[39] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (ts.) (Erişim 08 Ocak 2023), 56.

[40] Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı; Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) Örneği* (İstanbul: Ketebe, 2021), 56.

[41] Mustafa b. Abdullah Haci Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Mussennâ, 1941), 1075 C. II.

[42] Sahâif eserine eleştiri mahiyetinde yazılan bu eserlerin müellifi tespit edilememiştir.

[43] Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellah, 1985).

[44] Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

[45] Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 2017.

[46] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Risaletü'l-Akaid* (Carullah, 1247).

el-Envâru'l-İlâhiyye

Felsefî kelâm hüviyeti taşıyan bu eser; mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, mebâdî, mesâil konularını göre tertip etmiştir. Daha önce yazdığı eserleri özetlediği ve Kelam sahasında yazdığı son eseridir. Semerkandî *Şerhu'l-Mukaddime* adlı eserinde *el-Envâru'l-İlâhiyye'yi* zikreder.[47] Kâtip Çelebi *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*'de *el-Envâru'l-İlâhiyye*'yi Semerkandî'nin yazdığını haber verir. Nüshalarda mukabele kaydı da vardır. Bu anlamda aidiyeti konusunda şüphe yoktur. Selami Yanmaz tarafından tahkik ve edisyon kritiği yüksek lisans çalışması olarak yapılmıştır. Kütüphanelerimizde; mezkûr Laleli koleksiyonu 2432 sayılı mecmua ve Murad Molla Halk Kütüphanesinde iki adet yazma nüshası vardır.[48]

Şerhu'l-Lem'ati'r-Râbia min Envâri'l-İlâhiyye

Laleli koleksiyonu 2432 numaralı mecmuanın içerisinde yer alır. *el-Envârü'l-İlâhiyye*'nin mebâdî bölümünde yer alan ispatı nübüvvet faslının dördüncü lemasındaki şerhidir.[49]

2.2.6. Tefsir Alanındaki Eserleri

es-Sahâif fi't-Tefsir

Kâtip Çelebi tarafından Semerkadî'ye nispet edilen tefsir eseridir. Yanlışlıkla nispet edildiği söylenen ve günümüzde hiçbir nüshasının bulunmadığı mezkûr eser hakkında: Güncel çalışmalarda söz konusu tefsirin hiçbir nüshasının bulunmadığı ifade edilse de Ahmed b. Mahmud el-Karamanî (ö. 981/1573)'ye nispet edilen *Tefsiru'l-Karamanî*'nin farklı bir eser mi yoksa ikmal edilen bir eser mi olduğu konusunda çalışma yapılması gerekeceği düşüncesindedir.[50]

---

[47] Ayrıntılı bilgi için bkz. Selami Yanmaz, Şemsüddîn es-Semerkandî *ve el-Envâru'l-İlâhiyye Adli Eseri: Tahkik ve Tahlili* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), S. 10.

[48] Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Envâru'l-İlâhiyye* (Murad Molla Halk Kütüphanesi, Murad Molla, 1094).

[49] Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhu Lem'ati'r-rabia* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432).

[50] Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı; Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) Örneği*, 63-64-65.

2.3. Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* Eseri

Bu bölümde Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* adlı eseri hakkında; eserin müellife aidiyeti, eserin adı, eserin telif sebebi, eserin nüshaları ve tahkikte esas alınan metot yönünden bilgi verilecektir.

2.4. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Süleymaniye kütüphanesi Laleli koleksiyonu 2432 arşiv numarası kayıtlı mecmuanın, Semerkandî'nin talebesi olan Ömer el-Gâzî tarafından istinsah edildiği yukarıda bahsedilmişti. Mezkûr arşiv numaralı mecmuada yer alan *el-Mu'tekadât*'ın ferağ kaydında eserin Sermerkandî'ye bizzat arz edilerek istinsah edildiği için *el-Mu'tekadât*'ın Semerkandî'ye aidiyeti neredeyse kesindir. Müellifin kendisi eserin mukaddimesinde bunu teyit etmektedir. O eserin *el-Mu'tekadât*'ın mukaddimesinde, eserini *es-Sahâif* ve *Kıstas'*tan sonra yazdığını ve eserinin adını *el-Mu'tekadât* olarak isimlendirdiğini belirtmiştir.

Mezkûr mecmuanın son varağı olan 52a'da *el-Mu'tekadât*'ın ferağ kaydında; eserin istinsah tarihinin 3 Zilhicce 709 h., istinsah edenin Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî tarafından müellif nüshası ile istinsah edildiği tarihin 2 Rabi'ul-Ahir 711 h.'de, Hocende şehrinde ve Şemsüddin Medresesinde müellife bizzat okunduğu kaydı yer almaktadır.

Semerkandî, hocası Burhâneddîn en-Nesefî'nin *el-Füsûl* eserine yazdığı şerhte görüşlerini aktarırken *Kıstâsü'l-efkâr, el-Mu'tekadât* ve *el-Envâru'l-İlâhiyye*'de açıkladığını söyler. Bir anlamda bu ifade eserlerinin yazılış sırasını da göstermektedir.

Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* eserinin mukaddime bölümünde *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve *Kıstâs'tan* sonra yazdığından yukarıda bahsedilmişti. *el-Mu'tekadât'*ın konu içerik açısından Semerkandî'nin diğer eserleri olan *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve *Kıstâsü'l-efkâr* ile birebir örtüştüğünü ve bu eserlerini *el-Mu'tekadât'*ta özetlediğini söyleyebiliriz.

*el-Mu'tekadât'*ta eserin mantık kısmında yer alan âdâbü'l-bahs ve'l-münazara bahsinde içerik olarak *Kıstas'*tan farklılaşan terimlerinin olması, mebâdî bölümünde de *Sahâif*'in içeriğinden farklı olarak *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* eserinde yer alan anâsır-ı erba'a

(dört unsur) bahsini koymasıyla; *el-Mu'tekadât*'ın Semerkandî'nin diğer eserlerinden özgün ve diğer eserlerinden ayrışan yönlerini göstermektedir.

2.5. Eserin Telif Sebebi

Semerkandî, eserin mukaddime bölümünde; kimliğini tespit edemediğimiz dönemin devlet adamının (melikinin) kendisinden bu eseri yazmasını rica ettiğinden bahseder. Semerkandî de gözden geçirilmiş, kapsayıcı, ince eleyip sık dokunmuş bir eser olarak, özlü/özet bir şekilde aklın itimâd edeceği bir eser yazdığını, bu eserini *el-Mu'tekadât* olarak isimlendirdiğinden ve bu eserini üç başlık (mantık, mebâdî ve mesâil) altında tasnif ettiğini söyler.

2.6. Eserin Nüshaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin ülkemiz kütüphanelerinde biri müellife arz edilen nüsha olmak üzere toplam dört adet yazma nüshası bulunmaktadır. Aşağıda bu nüshalar ele alınacaktır.

2.6.1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nüshası

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin kitap koleksiyonu, O.E. 629 arşiv numaralı mecmuada yer almaktadır. Nüsha metinde "ن" şeklinde rumuzlanmıştır. Semerkandî'nin *İlmu'l-âfâk ve'l-enfüs* adlı eseriyle birliktedir. Toplam yüz elli yedi varak olan mecmuada ilk seksen bir varakta *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* eseri yer almaktadır. Seksen iki, seksen üç ve seksen dört numaralı varaklar boştur. Seksen beşinci varaktan itibaren *el-Mu'tekadât* eserine geçilmiştir. Eser ceylan derisiyle kaplıdır ve şirazesi düzgündür. Eser Hicrî 1097 yılında kaleme alınmıştır ve müstensih hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir.

2.6.2. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Nüshası

Müellif nüshası olduğundan tahkikte bu nüsha esas alınmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/3 kayıtlı mecmuada yer almaktadır. Mecmua aynı zamanda Semerkandî'nin eserlerinden sırasıyla *es-Sahâifu'l-ilâhiyye, el-Mu'tekadât, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, Kitabü'l-Me'ârîf fî şerhi's-Sahâif, el-Envâru'l-ilâhiyye ve Şerhu envâri'l-ilâhiyye*

isimli eserleri de bulunmaktadır. Metinde " س" rumuzuyla gösterilmiştir. Eserin sonunda müstensihin, istinsah tarihi ve mukabele kaydı mevcuttur. Mezkûr nüsha yüz yetmiş dört varakdır. *el-Mu'tekadât* 38a-55b varakları arasındadır.

2.6.3. Kasidecizâde Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Koleksiyonu 00145 koleksiyon kayıtlı, 73371 demirbaş no'da kayıtlı nüshadır. *Mu'tekadâtü's-Semerkandî* ismiyle kataloglanmıştır. Eser 46 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada yirmi beş satır vardır. Müstensihi Erzincânî (ö. ?) hakkında bilgi yoktur. Metinde " ق " rumuzuyla gösterilmiştir. Mecmuada yalnızca *el-Mu'tekadât* yer alır.

2.6.4. Atıf Efendi Nüshası

Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonunda 01369-001 arşiv numaralı mecmuada yer alan nüshadır. Eser *el-Mu'tekadât* adıyla kataloglanmıştır. Ancak kataloglamada müellif kısmına Sâdettin et-Teftâzânî'nin adı sehven yazılmıştır. Nüshanın içerisinde Semerkandî'ye ait olan *el-Mu'tekadât* ve bu eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla tek şerhi olan mantık bölümü *Şerhu'l-Mu'tekadât* adıyla aynı mecmua içerisinde yer alır. Eser doksan dokuz varaktan oluşmaktadır. Eserin müstensihi Mahmud b. Muhammed (ö. ?) hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Metinde " ع"rumuzuyla gösterilmiştir.

2.6.5. Tahkikte Kullanılan Metod

Tahkikte 'Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 2432' nüshası asıl nüsha olarak esas alınmıştır. 'İSAM Tahkikli Neşir Esasları' kuralları esas alınmıştır.

Eserin tahkikinde 'Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu' nüshası س harfiyle rumuzlanmıştır.

'Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu' ق harfiyle rumuzlanmıştır.

'Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu' ع harfiyle rumuzlanmıştır.

'İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin koleksiyonu' ن harfiyle rumuzlanmıştır.

(+) Nüshada kelimede veya ibarede fazlalık olduğunu göstermektedir.

(-) Nüshada kelimede veya ibarede eksiklik olduğunu göstermektedir.

(:) Nüshada kelimede veya ibarede değişiklik olduğunu göstermektedir.

[ ] Muhakkikin açıklamalarını göstermektedir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Tahkikli Neşir Esaslarının kurallarına göre bir eserin tahkiki:

1) Yazıya geçirilme,
2) Nüshaların birbirleriyle karşılaştırılması,
3) Metnin tashihi/düzeltilmesi,
4) Metni Arapça imlâ ve paragraf ile düzenleme,
5) Metnin öğeleriyle alakalı dipnotlar,
6) Kaynakça gösterme,
7) Müellife ait notlar,
8) Muhakkike ait notlar sürecini içerir.

Metindeki ayetler; harekeleri ile birlikte gösterilmiştir. Köşeli parantez içerisine alınmış ve dipnotta gösterilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla metinde yer alan hadislerin tahriçleri yapılmıştır.

Gerekli görülen kelimeler, isimler ve ekoller ilk geçtikleri yerde dipnotta gösterilmiştir. Başlıklandırmada müellifin metodu takip edilmiştir. Gerekli görülen yerlerde köşeli parantezle başlıklandırma veya açıklama yapılmıştır.

Metinde araştırmacılara kolaylık sağlaması açısından fihrist ve kaynakça gösterilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARAŞTIRMA ve İNCELEME

Bu bölümde Semerkandî'nin tahkike esas aldığımız eseri olan *el-Mu'tekadât*'ın bölümleri hakkında inceleme yapılacaktır. Bu yapılırken öncelikle eserin bölümleri olan mantık, mebâdî ve mesâil konularının neler olduğu ile ilgili genel bilgiler verilecektir. Burada şu hususun ilave edilmesi faydalı görünmektedir: Çalışmamıza konu edindiğimiz eser bir kelam metni olması hasebiyle, mantık ve bu bölümün içerisinde yer alan münazara kısımlarının içeriği kısa ve özdür. Bizim çalışmamızın da bir kelâm çalışması olması dolasıyla mantık ve münazara bölümlerine nazaran Semerkandî'nin bu eser hakkında kelâmın mebâdî ve mesâil konularındaki tespit edilebilen özgün görüşleri daha geniş analiz edilecektir.

3.1. Eserin Muhteva Analizi

Semerkandî, *el-Mu'tekadât*'ın girişinde, insan nefsinin kemalini anlatmak amacıyla *Kıstâsü'l-Efkâr* eserini yazdığını, ilahi hikmetin yollarını öğretmek amacıyla *es-Sahâifu'l-İlâhiyye* adlı eserini yazdığını, bu eserin mukaddime bölümünde söylemiştir. Eserin muhtevasını incelediğimizde *el-Mu'tekadât*'ı bu iki eserden sonra yazdığını, daha teknik bir anlatım sunduğunu ve mezkûr eserlerini özetlediğini söyleyebiliriz. Konu ve içerik bakımından *Âdâbu's-Semerkandî, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, el-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif, Envâru'l-İlâhiyye* ve İbn Sînâ'ya yazdığı şerh olan *Bişârâtü'l-İşârât'*ın eserlerinde içerik/muhteva ve anlatım olarak benzediğini söyleyebiliriz. İslam düşünce tarihinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında "mantık, fizik ve metafizik" şeklinde bir tasnif yaptığını daha önce aktarmıştık. Semerkandî de eserini "mantık, mebâdî ve mesail'' usülüne göre tertip etmiştir.

3.1.1. Mantık ve Münazara Kısmı

Semerkandî *el-Mu'tekadât* adlı eserini "üç levh" olarak tertip etmiştir. Semerkandî'nin mezkûr eserinin *birinci levh*'i mantık ve münazara ilminin temel kavram ve problemlerini ele almaktadır. Bu minvalde *birinci levh* iki talimden oluşmaktadır. *Birinci talim* tasavvurat konularını *ikinci talim* ise tasdikat konularını içermektedir. Tasavvurat başlığı altında dört fasıl yer almaktadır. Birinci fasılda lafızların delaleti konusu, ikinci fasılda lafızların külliliği ve cüziliği konusu, üçüncü fasılda mahiyetin kısımları konusu ve dördüncü

fasılda tarif konusu tasavvurat başlığı adı altında ele alınan meselelerdir. İkinci talim tasdikat başlığıdır ve üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda önermenin kısımları, ikinci fasılda kıyas, üçüncü fasılda ise mantığın bir alt bölümü olarak âdâbü'l-bahs ve'l-münazara ilminin temel ilke ve problemlerini ele almaktadır.

Tablo 1

Mantık ve münazara bölümü konu tertibatı

1. Levh: Mantık ve Münazara	
Mukaddime	**2. Talim: Tasdikat**
a. Mantık İlminin Mahiyeti	**1. Fasıl: Önermelerin Kısımları**
b. Mantık İlminin Konusu	1. Bahs: Mahiyeti Hamliyye
	2. Bahs: Önermenin Kısımları
1. Talim: Tasavvurat	3. Bahs: Mevzu' ve mahmul
1. Fasıl: Lafızların Delaleti	4. Bahs: Önermelerin Niceliği
1. Bahs: Lafızların Delaleti	5. Bahs: Udul ve tahsil
2. Bahs: Lafız	6. Bahs: Cihet/Kipli Önerme
3.Bahs: Müfred	Tenbih/Uyarı
Hatime/Son Söz	7. Bahs: Çelişki
2. Fasıl Külli ve Cüzi	8. Bahs: Döndürme
1. Bahs: Cüzi	9. Bahs: Düz Döndürme ve Ters Döndürme
2. Bahs: Küllinin Cüz'ileri	10. Bahs: Şartlı Önerme
3. Bahs: Küllinin mefhumları	Tenbih/Uyarı
Tenbih/Uyarı	**2. Fasıl Kıyas**
3. Fasıl Mahiyet ve kısımları	1. Şekil
4. Fasıl: Tarif	2. Şekil
1. Bahs: Muaarref [hadd]	3. Şekil
2. Bahs: Tanımlar ve Kısımları	4. Şekil
Tenbih/Uyarı	Tenbih/ Uyarı
Hatime/Sonsöz	
	3.Fasıl: Âdâbü'l-bahs ve'l-münazara
	Mukaddime
	1. Tevcih: İlimlerin kısımları ve araştırma
	2. Tevcih: Araştırma soruların cevaplanması
	3. Tevcih: Araştırmanın kısımları
	- Hata ve sebepleri
	- Hatadan kaçınma
	- Yanlış ve nedenleri
	Hatime/ Sonsöz

3.1.2. Kelamın Mebâdî ve Mesâil Kısmı

Semerkandî'nin mezkûr eserinin İkinci levh'i; kelamın ilke ve kaidelerinin anlatıldığı mebâdî konularına ayrılmıştır. Mebâdi başlığı bir mukadime ve üç itikada ayrılmıştır. İtikad bölümü el-fasıl adlı alt başlıklara ayrılmıştır. Müellif önemli gördüğü konuları hatime/son başlığı altında müstakil olarak incelmiştir. Birinci itikadda ûmur-i âmme konusu ele alınmıştır. İkinci itikadda arazlar konusu anlatılmıştır. Üçüncü itikadda ise cevher konusu işlenmiştir. Tahkik ettiğimiz metinde müellifin bu bölümdeki başlıklandırmalarını metinde aynen gösterdik. Başlıklandırmalara ek olarak üçüncü itikad bölümünde ayrı bir başlık açarak anasır-ı erbaa başlığını ekledik. Bunu yapmamızda ki neden de şudur: Semerkandî'nin diğer bir eseri olan *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* eserinde tıpkı *el-Mu'tekadât*'ta olduğu gibi konu ve içerik olarak uyuşan dört unsur ve dört unsurdan türeyen kavramlar başlığı yer almaktaydı. Bu başlığı buraya eklemeyi uygun gördük.

Semerkandî'nin mezkûr eserinin üçüncü levh'i; kelamın problemlerinin anlatıldığı mesâil konularına ayrılmıştır. Mesâil konusunun mukaddime bölümünde Allah'ın sıfatları işlenmiştir ve altı itikada yer verilmiştir. Birinci itikad vâcibu'l-vücûd hakkındadır. Bu başlık altında on mesele ele alınır. İkinci itikad, selbi sıfatlar, üçüncü itikad, Allahın fiilleri ve âlemin hudusu hakkında, dördüncü itikad, nübüvvet, beşinci itikad, kıyamet halleri (meâd) ve altıncı itikad, iman, küfür, hüsün-kubuh ve imamet konularına ayrılmıştır.

Tablo 2

Kelâmın mebâdi ve mesâil bölümü konu tertibatı

2. Levh: Mebâdi	3. Levh: Mesâil
Mukaddime	**Mukaddime**
a. Kelam ilminin tarifi ve Konusu	(Allah'ın Sıfatları)
b. Mevcûdâtın kısımları	**1. İtikad: Vâcibu'l-Vücûd**
1. İtikad: Umûr-i Âmme ile İlgili Meseleler	1. Mesele: Vâcibu'l-Vücûd
1. Fasıl: Vücûd	2. Mesele: Allah'ın Allah'ın Tek Oluşu
2. Fasıl: Mevcûd ve Madûm	3. Mesele: Allah'ın Fiilleri
3. Fasıl: Mâhiyet	4. Mesele: Allah'ın ilmi
4. Fasıl: Vücûd Konusu ile İlgili Meseleler	5. Mesele: Allah'ın İrade Etmesi
5. Fasıl: Mâhiyet Konusu ile İlgili Meseleler	6. Mesele: Allah'ın Hayy Olması
2. İtikad: Arazlar	7. Mesele: Allah'ın Bâki Olması
1. Fasıl: Araz	8. Mesele: Allah'ın Semi' ve Basîr Olması
2. Fasıl: Müdrikât	9. Mesele: Allah'ın Mütekellim Olması
3. Fasıl: Hissedilebilirler ve Hissedilemeyenler	10. Mesele: Rü'yetullah
4. Fasıl: İdrâk ve Müdrik ile İlgili Meseleler	**2. İtikad: Selbî Sıfatlar**
3. İtikad: Cevher	1. Mesele: Allah'ın hakikati
1. Fasıl: Cirmani Cevher	**3. İtikad: Âlemin Hudûsu**
2. Fasıl: Ruhani Cevher	1. Fasıl: Allah'ın Kudreti
3. Fasıl: Unsurlar ve Unsurlardan Türeyenler	2. Fasıl: Kulların Fiilleri
	4. İtikad: Nübüvvet
	1. Fasıl: Nübüvvetin Mutlak Oluşu
	2. Fasıl: Rasûlullah'ın Nübüvveti
	5. İtikad: Kıyamet Halleri
	1. Fasıl: Meâd Konuları
	2. Fasıl Semiyyât Konuları
	6. İtikad: İmân, Küfür, Hüsun, Kubuh, İmamet Meseleleri
	1. Fasıl: İmân ve Küfür
	2. Fasıl: Hüsun Kubuh
	a. Allah'ın Fiilleri
	b. Teklîfi mâ lâ yutâk
	3. Fasıl: İmâmet

3.1.3. Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât*'ta Kelâm Kısmında Öne Çıkan Görüşleri

Bu bölüme kadar olan kısımlarda Semerkandî'nin mezkur eseri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Ancak burada hedeflenen şey Semerkandî'nin kelâmın mebâdî ve mesâil konuları hakkındaki genel fikri yapısını incelemek değildir. Bu tezin amacı ve kapsamı, Semerkandî'nin kelâm hakkında yazdığı *el-Mu'tekadât*'taki özgün görüşlerini tespit etmek ve incelemektir. Bu başlık altında *el-Mu'tekadât*'ta Mâtürîdî kelâmının genel ilkelerine bağlı kalan Semerkandî'nin öne çıkan bazı meselelerdeki özgün görüşlerine yer verilecektir. Bu kapsamda *el-Mu'tekadât*'ta bağlamında Semerkandî'nin varlık kavramının tanımı, Allah'ın sıfatlarının tasnifi ve ilâhî sıfatların taksimi, semiyyât, iman, imanın mahiyeti ve artması-eksilmesi, küfür ve büyük günah işleyenin durumu, hüsün-kubuh meselelerine dair özgün görüşlerine yer verilecektir.

3.1.4. Varlık Kavramının Tanımı

Varlık kavramı sözlük anlamı itibarıyla, var olmak, bulunmak gibi anlamlara gelmektedir. Istılahta ise "bir şeyin akılda ve aklın dışındaki gerçekliği", "bir şeyin dış dünyada haricen bulunması", "bir şeyin zihnî düzende ortaya çıkan zâtı" şeklinde tanımlanır.[51] Varlık kavramı hakkında pek çok kimse zihnin düşünmeye gerek kalmadan aklın bunu zorunlu, apaçık, ilksel (bedîhî) olarak kavrayabileyeceğini düşünmektedir. Varlık kavramı altında; varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı meselesi, varlığın müşterek olması, varlık-mahiyet ilişkisi, mevcudun çeşitleri, madum, hâl, mâhiyetin çeşitleri-cüzleri-yaratılmışlığı gibi birçok mesele bu başlık altında tartışma konusu haline getirilmiştir.[52] Kelâm eserlerinde umûr-i âmme özelinde incelenen varlık kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Semerkandî bu tanımlamalar içerisinde varlığın oluş (kevn) kavramı ile tanımlanabileceği görüşünü savunur. Yani Semerkandî'ye göre varlık oluştur.[53] Buradan hareketle varlığın tanımı yapılabilir ve varlık lafzi tanım açısından *kevn* kavramı ile tanımlanabilir.[54] Semerkandî bu

51 Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996).
52 Ali Durusoy, "Vücûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/c. 23 s. 139.
53 Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekâdât* vr. 42b-43a.
54 Semerkandî varlığın oluş manasına geldiği hakkında diğer bir eseri olan *el-Me'arif*'te nakli delil de getirmektedir. "O bir işi yaratmak istediği zaman, sadece ol der, oluverir" (Mü'min 40/68).

açıklaması ile varlığı apriori (ilksel bilgi – bedîhî) bir kavram olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Semerkandî varlıkla ilgili şu tanımlara da yer vermektedir: "Varlık bir şeyin hariçte ve akılda gerçekleşmesidir." "Varlık bir şeyin etken (fail) sebebidir." "Varlık şeylerle ilgilidir." Semerkandî'ye göre kimi şeyler var olmakla kimi şeyler de yok olmakla nitelendirilir. Varlıkla ve var olmakla nitelenen eşyaların varlığı ortak anlamlıdır. Zâtı itibarıyla oluşa sahip olana mevcûd, sahip olmayana da madûm adı verilir.

Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât*'da yer alan varlık ve varlığın mâhiyetle olan ilişkisi problemi, Allah inancını temellendirebilmek ve Allah-âlem ilişkisini sağlam bir zemine oturtulabilmesi amacıyla esasında mütekellimûn tarafından geliştirilen önemli bir doktrindir. Varlığın mâhiyete ekli (zâid) olup olmaması sorusu hakkında Semerkandî, kelâmcılar tarafından tercih edilen kanaate katılır. Buna göre mevcûdlar, varlık sıfatında ortak ancak mâhiyet konusunda farklıdırlar. Varlık sıfatındaki bu ortaklık, mahiyetteki farklılıktan başka bir şey olması gerektiğinden dolayı varlık mâhiyetin aynısı ya da bir parçası olamaz. Ayrıca o, varlığın mâhiyete ekli (zâit) olması meselesi hakkında kendi görüşünü kanıtlarken özgün bakış açısını ortaya koymaktadır.

Burada kelâm geleneği içerisinde varlık ontolojisi hakkında şu hususun belirtilmesi faydalı gözükmektedir: Kelâm, erken dönemden itibaren küllî bir ilim olduğunu iddia eden ve mevcûtların tamamını araştıran bir disiplin olduğundan kelâm geleneğinde ortaya çıkan tabiat araştırmalarına başka bir açıdan bakılacak olunursa bu varlık problemini (ontoloji) hakikati anlama çabasının bir ürünü olarak anlayabiliriz. Burada hakikat ile kastedilen, nesnelerin zamana ve mekana bağlı olmaksızın süregiden ya da belli şartlar altında hemen değişmeyen özelliklerini kavramak ve bir nesnenin tanımını ve onda ortaya çıkan özelliklerin ve idrakinin elde edilmesi demektir.[55] Kelâmcıların hakikat araştırması yapması varlığın tamamını bir araştırma projesi haline getirmiştir. Böylece onlar, Allah ile âlem ilişkisini tehdit edebilecek bir mevcutlar idrakine ulaşmanın gerektiğine kanaat getirmişlerdir.

55 Mustafa Çağrıcı, "Hakikat", TDV İslam Ansiklopedisi Yayınları 15 (1997), 178-179.

3.1.5. Allah'ın Sıfatları ve Sıfatların Taksimi

Semerkandî Allah-âlem ilişkisinin sağlam zemine oturtulabilmesinin ancak Allah'ı tanımakla mümkün olabileceği kanaatindedir. Semerkandî'nin diğer alanlarda yazdığı eserleri incelendiğinde sıfatlar konusunda, *el-Mu'tekadât*'da konuya daha geniş yer verdiğini görürüz. Semerkandî'nin sıfatlar meselesini anlatırken konuyu kendi deyimiyle "filozofların, muhakkik kelamcıların ve diğer grupların" bu konu hakkında ne söylediklerini aktarır.

Sıfatlar meselesi kelam geleneğinde Mutezile ve Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu edilmiştir. Mutezile'ye göre "sıfat" ve "zât" birbirinin aynısıdır ve sıfatlar zât üzerine zâit değildir, bir başka deyimle Allah'ın zâtı üzerinde ayrı ayrı manalar değildir. Örneğin Allah zâtı ile zatı gereği hayy, semi' ve basîrdir yani Allah'ın zatından gayrı hayat, işiten ve gören diye sıfatları yoktur. Mutezile, zatından gayrı kadim manalar düşünüldüğünde bu durumun, Allah'ın vahdaniyyetinde bir problem teşkil edeceğinin kanaatindedirler. Mutezil'nin bu söylemi nedeniyle onlara zâtı sıfattan soyutlayanlar anlamına gelen "muattıla" adı verilmiştir. Ehli sünnet'e göre ise "Allah'ın sıfatları zâtının ne aynısıdır ne de gayrıdır". Allah kendi diri oluşuyla hayy, işitmesiyle semi' ve görmesiyle basîrdir. [56]

Semerkandî sıfatlar konusunda insanların üçe ayrıldığını söyler. İlk grup felâsifedir ve onlar "sıfatlar zâtın aynısıdır" görüşündedirler. İkinci grup derin araştırma yapan (muhakkik) kelamcılardır. Onlar, "sıfatlar Allah'ın zâtı üzerine zâittir" görüşündedirler. Üçüncü grup ise Ehl-i sünnet'tir. Onlar "sıfatlar zâtın ne aynısıdır ne de gayrıdır" görüşündedirler. Semerkandî'nin bu mesele hakkındaki yaklaşımını şu şekilde aktarabiliriz: Zât üzerine sıfatların zâit olması hakkında şöyle der "zât ve sıfat tek veya iki şeydir." İlk ihtimal imkansızdır çünkü sıfat zâtın aynısı değildir bu durumda bütün sıfatların aynı olması gerekir. İkinci ihtimale gelince zât ve sıfat farklı şeylerdir ki bu doğrudur.[57]

Semerkandî ilâhî sıfatların taksimi konusunda da özgün bir bakış açısı ortaya koymuştur. Kelâm ilminde Allah'ın sıfatlarının taksimi konusunda birçok tasnif yapılmıştır. Ebû Hanife (v.150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber*'de ilahi sıfatları "zâti ve fiili sıfatlar" şeklinde tasnif

---

[56] Abdülcebbâr Kâdî, Şerhu usûli'l-hamse, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s. 210-212.

[57] Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* vr. 48b-49a.

etmiştir. Zâti sıfatlar semi', basar, ilim, irade, kelâm, kudret ve hayat sıfatlarıdır. Fiili sıfatlar ise terzîk (rızıklandırma), tehlîk (yaratma), sun' (yapma) gibi sıfatlardır.[58] Ebû Hanife'den sonra Mâtürîdîler de bu tasnifi kabul etmişlerdir. Fahreddin Râzî ilâhi sıfatları zâtî, sübûtî ve selbî olmak üzere üçe ayırmıştır.[59] Sonraki dönemlerde bu tasnif kelâmcılar tarafından takdire şayan olarak görülmüştür ve birçok kelamcı tarafından benimsenmiştir. Semerkandî'nin sıfatların taksimi konusunda kendi özgün görüşünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onun taksimi birçok kelâmcının taksiminden farklılık arz etmektedir. Buna göre sıfatlar "hakîkî sıfatlar"[60] ve "izâfî sıfatlar"[61] olarak ikiye ayrılır. İzâfî sıfatlar da kendi içerisinde "vücûdî sıfatlar" ve "ademî sıfatlar" olarak taksim edilir.

Semerkandî bu taksimlerinin yanında sıfatları ayrıca bir tasnife daha tabi tutmuştur. Bu tasnifin akıl eksenli olduğunu görebiliriz. Buna göre bu sıfatlar, "aklın gerekli gördüğü sıfatlar" ve "akıl vasıtasıyla bilinmeyen sıfatlar" olmak üzere ikiye ayrılırlar.

3.1.6. Semiyyât Meseleleri

Semerkandî *el-Mu'tekadât*'ta kelâmın problemlerinin anlatıldığı mesâil bölümünün beşinci itikadında semiyyât meselelerini anlatmıştır. Semerkandî'ye göre ölümden sonraki haller olan kabir, berzah alemi, hesap, haşrolma, mizan, sırat, cennet ve cehennem gibi tüm bu olaylar "akıl" ve "nakil" aracılığı ile bilinebilir ve bunlar aklen "mümkün"dür. Nihai kertede Allah bunları gerçekleştirmeye kadirdir ve bunların varlığı hakkında şüphe duymamak gerekir. Semerkandî bu genel ilkeleri açıkladıktan sonra bu ilkeleri tek tek ele alır. Örneğin İslam düşüncesinde çokça tartışılan nefs hakkında Semerkandî "insanın tam bir tekamül ile yaratılmış olduğunu ve insanın ilâhî özünün, ruhun nuru ile nurlandığını" ve "insan nefsinin ruhani cevherden olduğunu" ayrıca "ruh ve nefsin farklı şeyler olduğunu" söyler. Bunları aktardıktan sonra "ölümden sonraki hayatta önce, nefsin ruh ile beraber olacağını" Allah'ın

---

[58] Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, ed. seyyid Şerafeddin Ahmed (Hayradabat: Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1979)1.

[59] er-Râzî Fahreddin, *Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), S. 150-169.

[60] Semerkandî'ye göre hakiki sıfatlar "Allah'ın zâtına yönelik sıfattır Allah'tan başka hiçbir varlık hakkında anlam taşımayan sıfatlardır". Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* vr. 48b-51a.

[61] Semerkandî'ye göre bu gruptaki sıfatları Allah'a nispet edebilmek için Allah'tan başkasına kıyasla, başka bir şeye ihtiyaç duyulan sıfatlarıdır. Bu sıfatlar "vücûd, kıdem ve îcâd" sıfatlarıdır. Vücûb sıfatı mümkîn ve mümteni' vücûda (varlığa), kıdem hâdis varlığa ve îcâd sıfatı ise Allah'ın yarattığı (îcâd) ve yok ettiği (îdâm) sıfatlara denir. *el-Mu'tekadât* vr. 49a.

beden-ruh ile irtibat kurmasının mümkün olduğu kanaatindedir. Bedenin azalarının konuşturulması hakkında da benzer bir tutum sergileyerek cemâdât aleminden örnek verir ve bunun "mümkün" olduğunu söyler.[62]

İslam düşünce tarihinde kelâmın mütekkadim döneminde mürtekibe-i kebirenin durumu, hilafet meselesi, insan fiilleri durumu, rü'yetullah, Allah'ın zatına ilişkin sorular ve bunlara verilen cevaplar, halku'l-kuran meselesi, kader meseleleri kelâmi[63] olarak tartışılan ilk meselelerdir ve bu meseleler Müslümanların kendi içlerinde tartıştıkları meselelerden ibarettir. Kelâmın mesâiline ilişkin bu tartışmalar sonraki devirlerde değişmemesine rağmen bu meselelerin çözümünde kullanan araçların değiştiğini söyleyebiliriz. Semerkandî de bu konuda özgün düşüncelerini *el-Mu'tekadât*'ta serdetmiştir. Örneğin "kıyamet gününde Allah'ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi" anlamına gelen ba's hakkında akli ve nakli deliller ileri sürer ve cismani haşrin "mümkün" olduğunu savunur. Nakli delilleri getirirken Tevrat ve İncil'den iktibaslar getirmesi de[64] Semerkandî'nin meseleyi açıklamadaki özgün görüşünü ortaya koyar.

3.1.7. İmân ve Amel, Küfür, Hüsün-Kubuh, İmamet

Bu meseleler hakkında Semerkandî'nin özgün düşünceleri tespit edilebildiği kadarıyla şöyledir:

a. İman ve amel

---

62 Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* vr. 51b.

63 Taşköprîzâde (v. 962/1457) "*Deliller irad etmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dini akidelerin isbatına imkan veren ilimdir. Mütekaddimuna göre kelam ilminin konusu Allah'ın zatı ve sıfatlarıdır. Mevzuu konusunda şöyle denilmiştir*:" Konusu var olmak açısından varlık (mevcut)tır. Çünkü Kelam da araştırma dinin kaideleri üzerine bina edilmiştir. İlahiyatta ise akılların muktezasına göre araştırma yapılır. Müteahhiruna göre kelam ilminin konusu ister yakından ister uzaktan olsun dini akidelerin isbatına taalluku açısından malumdur. Dini tabirinden Hz. Peygamber kastedilmektedir". İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 1/132. "[…] *Önce, iddia ve isbata konu teşkil eden akide teslimiyet suretiyle kabul edlecek ve bundan sonra dava için akli deliller ikame edilecektir*".Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/II/20.

64 Örneğin ba's konusunda İncil'de geçen: "Hayırlı varlıklar melekleşirler ebedi hayat ve sonsuz saadete kavuşurlar" pasajını nakli delil olarak getirir. Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât*, vr. 48a.

Semerkandî'ye göre iman "Peygamberin getirdiği haberi (vahiy) kesin olarak tasdik etmektir". Bu görüşünü de Ebû Hanîfe'nin iman "marifet ve ikrardır" görüşüne dayandırır. Amel konusunda ise "amelin imanın bir cüz'ü olduğu" görüşünü savunanlara göre iman artıp eksilirken, "iman kalbin tasdikidir" görüşünde olanlar için imanda artma ve eksilme söz konusu değildir. Semerkandî bu konuda Ehl-i sünnet'in görüşünü benimser. Ona göre imanda artma ve eksilme mümkündür. İman salt tasdik olarak kabul edilirse burada nicelik anlamında bir değişiklik olmaz, nitelikte değişiklik olabilir. Bir başka deyişle iman yapısı itibarıyla artıp eksilmez, bilakis iman vasfı itibarıyla değişebilir.[65]

b. Küfür

Semerkandî'ye göre küfür "gizlemek" ve "peygamberin getirdiği haberi tasdik etmemektir". Semerkandî bu tarifi yaptıktan sonra mürtekebe-i kebirenin durumu hakkında Mutezile ve Haricilerin tutumlarını eleştirir. Semerkandî bu bölümde esasında mürteke-i kebirenin durumunun ne olacağı hakkında bilgi verir. Dolayısıyla küfür başlığı altında büyük günah işleyenin durumunu aktarır.[66]

Ehl-i sünnet'e göre imanın kalbin tasdikine bağlı olmasından hareketle küfür "dinin aslından birini veya tamamını kalben tasdik etmemektir".[67] Harici, Mutezili ve Şiî kelamcılara göre küfür "kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve dini vecibeleri yerine getirmeme" rükünlerinden birinin terkedilmesidir. Ameli imanın bir cüzü olarak gören haricilere göre büyük günah işleyen kâfirdir. Mutezile ve Şia büyük günah işleyen tevbe etmeden ölürse cehenneme, tevbe ederse mümin olacağını ve büyük günah işleyenin imanın olmayacağını ancak iman ve küfür arasında bir yerde "el-menzile beyne'l-menzileteyn" olacağını ifade ederler. Semerkandî nakli deliller getirerek Mutezile ve Haricilerin bu tutumunu eleştirir. Semerkandî'ye göre "[…] İşte Allah o müminlerin kalbine imanı nakşetmiştir".[68] ayet-i celilesinde Allah ve resulünü tasdik eden ve O'na itaat eden kişi itaat ettiği halde ölürse mümindir. Büyük günahların ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini ve bu hususta Abdullah b. Ömer b. El-Hattâb'dan (ö. 73/693) nakledilen: "Şirk koşmak, kasten adam öldürmek, anne babası müslüman olduğu halde isyan etmek, sihir, yetim malı yemek, harem mahallinde öldürmek,

---

65 Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* vr. 51b-52a.
66 Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* vr. 51b-52a.
67 Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Et-Teftâzâni, *Şerhu'l-Makâsıd* (İstanbul: Matbaa-i amire, 1277), s. 193.
68 Mücadele 58/22.

zina yapmak, savaş halindeyken kaçmak, evli olan kadına zina iftirasında bulunmak" ve Hz. Ali'den (ö. 61/680) nakledilen "hırsızlık yapmak, içki içmek" ve Ebu Hureyre'den nakledilen "faiz yemek" şeklindeki rivayetleri aktarır.

c. Hüsün ve Kubuh

İyilik (hüsün) ve kötülük (kubuh) meselesi "ilâhî sıfatlar ve fiilleri ile münasebeti, âlemde kötülüğün olup olmadığı, kulun sorumluluğu ile ilişkisi, nimeti verene şükretme, insan fiilleri ile ilişkisi" gibi pekçok açıdan tartışılagelen önemli bir konudur. Hüsün ve kubuh hakkında aklın bunu idraktaki yetisi ve bu bilginin kaynağı hususunda öne sürülen görüşler şöyledir:

Birinci görüş: Hüsün-kubuh şerîdir yani bir fiil Allah emrettiği için iyidir nehyettiği için kötüdür. Bir şeyin iyi veya kötü olması dinin insanlara emretmesiyle iyi veya kötü olabilir. Aklın bir şeyi iyi veya kötü olarak nitelemesi Allah katında da öyle olmasını gerektirmez. Bu görüşte olanlar Selefiyye, Eş'arîler, Şâfiîler Mâlikîler ve Hanbelîlerdir. Örneğin Eş'arî *el-Lüma'* adlı eserinde "Kötülük Allah'tandır ancak kötülüğü kötülük olarak Allah başkası için yaratmıştır." der. Eş'arî bu görüşüyle Allah'ın kötülüğü yaratmasının Allah'ın zulmetmesi demek olmadığını bilakis fiillerin Allah'a nispet etmekle değer taşımadığını ifade eder.[69]

İkinci görüş: Hüsün-kubuh aklîdir yani bir fiilin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi akıl yoluyla bilinebir. Cehmiyye, Mutezile ve Şia bu görüştedir.

Üçüncü görüş: Hüsün-kubuh hem aklîdir hem şerîdir. İyilik ve kötülük şeriat ve akıl dengesiyle bilinebilir. Matürîdîler bu görüştedirler. Örneğin akıl bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna karar verebilme yetisine sahip olmakla beraber, akıl bütün iyi ve kötü şeyleri idrak etmede yeterli değildir.[70] Mâtürîdî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi aklın bilemeyeceği hükümleri insanlara öğretmesi amacıyladır. Semerkandî bu konuyu anlatırken el-Mu'tekâdât'ta birinci görüşü eleştirir. O, bu konu hakkında, hüsün-kubuh, bir şeyin aslından

[69] Ebu'l-Hasan Eş'arî, el-Lüma, ed. Seyyid el-Celyend (Kahire: Mezâhibu'l-İslâmiyyîn, 1987), s. 125.
[70] Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, ed. Fethullah Huleyf (Beyrut, 1979), s. 215-221.

bir parça olarak “zâtî”, bazı durumlarda nitelik olarak “vasfî” ve bazı durumlarda göreceli “itibarî” olarak bulunur der. Onun, Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh meselesindeki görüşlerine bu açılımı kazandırdığını ilave ettiğini söyleyebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SONUÇ ve ÖNERİLER

İslâm dini erken sayılabilecek bir dönemde hicrî birinci yüzyılda Orta Asya'da fetihlerle gelişme imkânı bulmuştu ve nihayetinde bu fetihler aracılığı ile; hiç şüphe yok ki bir fikrî hareketliliğe zemin hazırlanıldığı ve fethedilen bu topraklarda geliştirilen ilimlerin Müslümanlar tarafından özümsendiği görülmektedir.

Bunun yanı sıra Müslümanların geliştirdikleri İslâmi ilimler, yeni fethedilen coğrafyalarda onlara düşüncelerini savunma imkânı vermiştir. Bu karşılıklı ilmi alışveriş içerisinde İslâmi ilimlere dair oldukça geniş bir literatürün oluştuğunu söyleyebiliriz. En nihayetinde Semerkandî'nin kelami eserleri de bu zengin literatür içerisinde değerlendirilebilir.

Şemsüddîn es-Semerkandî; Mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, kelam, felsefe ve astronomi alanlarındaki geniş müktesebâtı ve bu alanlardaki yetkinliği ile bilinen önemli bir İslam âlimidir. 13. yy.'da yaşamış olan Semerkandî'nin en son kaleme aldığı eserlerinden sonra *el-Mu'tekadât,* döneminin ilmi tartışmalarını aktarması açısından önem arz etmektedir. Bu önemli eseri bağlamında tespit ettiklerimiz şunlardır:

İmam Eş'arî, Basra ve Bağdat'ta görüşlerini yayarken, Mâverâünnehir'de de Ebû Mansûr el-Mâtürîdi (ö. 333/944), Eş'arîliğe paralel fakat ona göre akılcılığa daha fazla önem veren bir akımın kurulmasını sağlamıştır. Matûridi'den sonra kronolojik olarak geç dönem Matûridilik yani müteahhirûn dönemde Semerkandî, kendisinden önce veya çağdaşı sayılan Mâtürîdi eserlerinden farklı bir metod izlediğini söyleyebiliriz. Örneğin müteahhir dönem Maturidî eserlerinden; Ebü'l-Mu'în Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn, et-Temhîd ve Bahrü'l-kelâm'ı*, Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâidü'n-Nesefî'*si, Nureddîn Ebû Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye fi'l-hidâye, el-Bidâye fî usuli'd-dîn ve el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ*'sı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-'Umde fi'l-i'tikâd*'ı gibi eserleri incelediğimizde Semerkandî'nin kelam eserlerinin muhteva itibarıyla bunlardan farklı olduğunu görürüz.

Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsıratü'l-edille* eserinde; Giriş niteliğindeki birinci bölümünde bilgi bahsini inceler. Eserin ikinci bölümü ilâhiyyât bahislerine ayrılmıştır. Bu bölümde, hudus delili, vahdâniyyet ve tevhîd, Allah'ın sıfatları meselesi, mevcudun kadîm ve muhdes kısımları incelenir. Üçüncü bölüm nübüvvet konularına ayrılmıştır. Nureddîn es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye* eseri ise; kelam ilminin en temel meselelerinden kabul edilen usûl-i selaseyi yani ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularını incelemekle yetinir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-'Umde el-İ'tikâd*'ı da benzer bir içeriğe sahiptir.

Semerkandî'nin *el-Mu'tekadât* adlı eseri ise mezkur usûl-i selase'nin konularının yanı sıra mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara konularını da içermektedir. Bu itibarla eserin Mâtürîdi kelam literatüründe istisna bir yer teşkil ettiği söylenebilir. Gazzâlî ile başlayan ve Râzî tarafından sistemleştirilen felsefî-kelamın meczedildiği dönemde, Matûridî mezhebi içerisinde kendi döneminde ve öncesinde mantık, felsefe ve kelamın bir araya getirildiği başka bir esere rastlayamadık. Maturidi gelenekte müellifin mantık, felsefe ve kelamı ve bu disiplenlerin terimlerini kullanması eserin özgün bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Müellif daha önce yazdığı geniş hacimli kelam ve mantık eserlerini bu eserinde ihtisar ettiğini söyler.

Semerkandî, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara bölümünde yeni bir yöntem geliştirdiğini söyler. Buna göre o, klasik mantık kitaplarının usulü olan cedel yöntemini -ki bu yöntem, muhatabına karşı üstün gelmek için yapılmaktadır- terk ettiğini söyler. Bunun yerine o, adabı, düzeni ve muhataba ulaşması açısından bir kanun olması amacıyla takrir ve tahrir yöntemini ortaya koyar. Semerkandî bu yöntemi ilk vazedenin kendisi olduğunu söyler. Müellif çalışmaya konu aldığımız eserinde de benimsediği bu görüşü aynen devam ettirmiş ve alet ilmi olan mantıktan sonra âdâbü'l-bahs ve'l-münazara konularını ele almıştır.

Semerkandî nübüvvet bahsinde Yahudi ve Hristiyanlar'ın kutsal kitaplarından alıntı yaparken kaynakalarında dikkatle atıfta bulunarak analizler yapmaktadır. Gerçekten de kutsal kitaplarla ilgili verdiği ayet numaraları büyük oranda örtüşmektedir. Ayrıca onun, hatem'ül-enbiyanın nübüvvetini ispat etme sadedinde kelamcı kimliğini büyük bir dikkatle sergilediği ve öne çıkardığı dikkat çekmektedir.

Semerkandî'nin daha önce *el-İşârât*'ı şerhettiğini yukarıda belirtmiştik. Önemli bir İbn Sînâ şarihi olan müellif, *el-Mu'tekadât*'ta "eş-şeyh" diye bahsettiği İbn Sina'ya sıkça atıfta bulunmaktadır. Bununla beraber Semerkandî'nin, bu eserinde, "İmam" diye bahsettiği Râzî ve eserleri ile aynı çizgide olduğu ve felsefi kelam yöntemini takip ettiği görülmektedir. Bu anlamda Semerkandî eseri bu çizgide kaleme aldığını Râzî çizgisinde bir kelamcı olduğunu, felsefe, mantık ile ilgili meselelerde İbn Sînâ'nın akılcı metodunu ele aldığını ifade edebiliriz. Müellif eserinde mukallit bir mezhepçi veya şerhçi bir çizgide olma yolunu seçmemiştir. Aksine birçok konuda özgün tercih ve görüşlerini ileri sürmüştür. Dolayısıyla müellif mantık, mebâdî ve mesâil konularında Mâturîdî ekolü taksiminden kısmen de olsa farklılaştığını söyleyebiliriz.

Çalışmamızda Semerkandî'nin, Mâturidî ekolün geç döneminde yazılmış mezkûr eserini günümüz araştımacılarının istifadesine sunmak amacıyla, ilgili kaynaklar referans gösterilerek, tahkik ve tahlil edilmiştir. Araştırmamızın satır aralarında bahsettiğimiz gibi; kütüphanelerimizde düşünce dünyamızı anlamak için tahkik edilmeyi beklemekte olan, düşünce geleneğimizin meselelerini içeren pekçok eser bulunmaktadır. Ümit ederiz ki çalışmamız, bu minvalde yapılacak araştırmaların artmasına ve henüz yazma halinde bulunan eserlerin tahkik edilerek tekrardan gün yüzüne çıkarılmasına ve incelenmesine vesile olur.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İ. (2015). *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları.

Balcıoğlu, T. R. (2018) *Medeniyet Tarihinde Kütüphaneler*. Büyüyen Ay.

Brockelmann, C. (1943). "Geschichte Des Arabischen Schrifttums". Leiden.

Çağrıcı, M. (1997). "Hakikat". *TDV İslam Ansiklopedisi Yayınları* 15, 178-179.

Çelebi, K. (2014). *Keşf'üz-Zünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge Kilisli. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Durusoy, A. (2013). "Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi Yayınları*. 43, 137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ebu Hanîfe, N.b. Sâbit. (1979). *el-Fıkhu'l-Ekber*. ed. seyyid Şerafeddin Ahmed. Hayrada-bat: Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmâniyye.

Mehmet Sami Baga, Şemsuddin es-Semerkandî ve Beşârâtu'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme, Sakarya Üniversitesi Sos-yal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya 2008

Şemsüddîn es-Semerkandî, *Aynü'n-Nazar*. nşr. 197. Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2418.

Şemsüddîn es-Semerkandî, *Bişâratü'l-İşârât*. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2418.

Şemsüddîn es-Semerkandî (2021). *Bişârâtü'l-İşârât fi şerhi işârât ve't-tenbihât li şeyhi'r-reis Ali Hüseyn b. Abdullah b. Sînâ*. thk. Ali Ûcebî. Tahran: Miras-e Maktoob.

Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Envâru'l-İlâhiyye*. Murad Molla Halk Kütüphanesi, Murad Molla, 1094.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (2011). *el-Mu'tekâd - İslamın İnanç İlkeleri-*. thk. İsmail Şık İsmail Yürük. Ankara: Araştırma Yayınları.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *el-Mu'tekadât*. Laleli, 2432/3.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (1985). *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellah.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (2007). *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (2017). *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları (TÜBA).

Şemsüddîn es-Semerkandî. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. Laleli, 2432.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (2014). *Kıstâsu'l-Efkâr*. thk. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Letâifu'l-Hikme*. Meşhed, 5601.

Şemsüddîn es-Semerkandî.*Me'âsiru'l-Hüsâmiyye*. Şehit Ali Paşa, 1703/2.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Risaletü'l-Akâid*. Cârullah, 1247.

Şemsüddîn es-Semerkandî. (2014). *Science of the Cosmos and the Soul, 'Ilm al-Âfaq wa* ed. Gholamreza Dadkhah. Costa Mesa, Kaliforniya: Mazda Pub, Multilingual edition.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Şerhu'l-envâri ilâhiyye*. Laleli, 2432.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Şerhu'l-kıstâs*. Laleli, 2558.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Şerhu'l-mecistî*. Berlin, 5656.

Şemsüddîn es-Semerkandî. *Şerhu'l-mu'tekadât*. Atıf Efendi Ktp. 1369.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Lüma*. ed. Seyyid el-Celyend. Kahire: Mezâahibu'l-İslâmiyyîn, 1987.

et-Teftâzâni, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsıd*. İstanbul: Matbaa-i amire, 1277.

Fahreddin, er-Râzî. el-*Muhassal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2020). *Aded ile Mikdar İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Mathemata Macerası*. Ketebe Yayınları, İstanbul.

Fazlıoğlu, İ. (2023). "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu". *Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (ts.). Erişim 08 Ocak

İhsanoğlu, E. (1997). *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi1-2 Cilt: History of Astronomy Literature During the Ottoman Period*. Ircıca, 1997.

Kâdî, A. (2013). *Şerhu'l Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Karaağaç, H. (2013). "Kemalüddîn el-Endicanî ve Sıdku'l-Kelam fi ilmi'l-kelam Adlı Eseri". *Türkoloji Araştırmaları* 8/12, 635-647.

Kâtib Çelebi, Muṣṭafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-Zünûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Muṯennâ, 1941.

Kaya, S. (2019). "İlhanlilar Dönemi'nde Merâga ve Tebrîz Gözlemevleri". *2. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* 14/4, 929.

Kutluer, İ. (2009). "Muhammed b. Eşref Semerkandî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/455-477. 36. İstanbul: TDV Yayınları.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. Beyrut, ts.

Miller, L.B. (1995). "'al- Samarkandî, Shams al-Dîn', The Encyclopedia of Islam VIII". Leiden: E. J. Brill.

Okşar, Y. (2010). Şemsüddiîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi Ve Değerlendirmesi. Doktora Tezi. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Sezen, M. (2021). *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı; Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) Örneği*. Ketebe Yayınları, İstanbul.

Şeşen, R. (2021). *İslam Medeniyeti Tarihi (Ciltli)*. Bilge Kültür Sanat, İstanbul.

Taher, A. (2015). Semerkandî'nin Beşârâtü'l İşârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili. Basılmamış yüksek lisans tezi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Tahrânî, K. M. R. (1374). *Aynü'l-Hikme*. Tahran: İntişârât-ı Ehli Kalem, 1374.

Taşköprizâde A. E. (1968). *Miftâhu's-saʿâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûʿâti'l-ʿulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 3. Basım.

Tehânevî, M. A. b. (1996). Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan.

Okşar, Y. (2010). Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi. Yayımlanmış doktora tezi. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Yanmaz, S. (2020). *Şemsüddîn es-Semerkandî ve el-Envâru'l-İlâhiyye Adli Eseri: Tahkik ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.

Yılmaz S. (2010). Şemsüddîn Semerkandî'nin Beşârâtu'l-İşarât Adlı Eserinin Üçüncü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirilmesi. Basılmamış yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

EDİSYON KRİTİĞİ YAPILMIŞ METİN

فهرست المحويات

BEŞİNCİ BÖLÜM

EDİSYON KRİTİĞİ YAPILMIŞ METİN

[مقدمة المؤلف] 41

اللوح الأوّل في المنطق 42

[المقدمة] 45

في ماهية المنطق، ووجه الحاجة إليه (أ) 42

في موضوع المنطق (ب) 42

التعليم الأول في اكتساب التصورات 43

[الفصل] الأول في دلالة الألفاظ 43

الفصل الثاني في الكلي والجزئي 45

الفصل الثالث في الماهية وأجزائها 47

الفصل الرابع في التعريف 50

التعليم الثاني في اكتساب التصديقات 54

[الفصل] الأول في القضايا وأحكامها 54

الفصل الثاني في القياس 68

الفصل الثالث في علم المناظرة 83

[القسم] الأول: [في تمهيد البحث وآدابه] 83

أما المقدمة 87

التوجيه الثاني: في المنع والجواب 86

التوجيه الثالث: في أجزاء البحث [ومراعتها عن الخيط] 88

القسم الثاني: في الغلط وأسبابه 91

[عدة من المغلطات] 93

اللوح الثاني في المبادئ 98

والمقدمة 98

[في تعريف علم الكلام وموضوعه] (أ) 98

في أقسام الموجودات (ب) 99

الاعتقاد الأول في الأمور الشاملة 100

[الفصل] الأول في الوجود 100

[الفصل] الثاني في الموجود والمعدوم 101

[الفصل] الثالث في الماهية 103

[الفصل] الرابع في لواحق الوجود 105

[الفصل] الخامس: في لواحق الماهية 107

[الفصل] السادس: في لواحق الموجود 108

الاعتقاد الثاني في الأعراض 111

الفصل الثاني في المدركات 116

الفصل الثالث فيما ليس محسوسًا أولاً 118

الفصل الرابع فيما يعم الإدراك والمدرك 123

الاعتقاد الثالث في الجواهر [وفيه صفيفتين] 125

[الفصل الأول في اجوهر الجرماني] 125

الفصل الثاني في [الجوهر] الروحانية 126

[الفصل الثالث في العناصر وما يتولد منها] 129

[في الآثار العلويّة والسفليّة] 129

اللوح الثالث في المسائل 135

أما المقدمة 135

ففي صفات الله تعالى 135

الاعتقاد الأول في الإستدلال على وجود الواجب 137

[المسئلة الأوّل في الواجب الوجود] (أ) 137
[المسئلة الثاني في وحدانيَة الله تعالى] (ب) 137
[المسئلة الثالث في كيفيَة صدور الفعل عن الله] (ج) 138
[المسئلة الرابع في علم الله تعالى] (د) 139
[المسئلة الخامس في إرادة الله تعالى] (هـ) 140
[المسئلة السادس في حياة الله تعالى] (و) 141
[المسئلة السابع في بقاء الله تعالى] (ز) 141
[المسئلة الثامن في سمع الله، وبصره تعالى] (ح) 141
[المسئلة التاسع في كونه تعالى متكلماً] (ط) 142
[المسئلة العاشر في رؤية الله تعالى] (ي) 143
الاعتقاد الثاني في الصفات السلبية 144
[المسئلة الأوّل في] (أ) حقيقة الله تعالى 144
الاعتقاد الثالث في الأفعال وحدوث العالم 147
[في شمول قدرة الله تعالى] (أ) 148
[في أفعال العباد] (ب) 149
الاعتقاد الرابع في النبوة 154
[المسألة لأول: في مطلق النبوة] (أ) 154
[المسألة الثاني: في نبوة رسولنا عليه السلام] (ب) 155
الاعتقاد الخامس في أحوال القيامة 159
في المعاد (أ) 163
(سمعيات) ب 164
الاعتقاد السادس في الإيمان، والكفر، والحسن، والقبح، والإمامة 163
(أ) الإيمان 167
(ب) الحسن والقبح 165
[بأ. أفعال الله تعالى] 166

[بب. تكليف ما لا يطاق] 166

الإمامة (جـ) 170

المراجعة 168

كتاب المعتقدات

تأليف

شمس الدين السمرقندي

اعداد

حقّقه وعلّقه وخرّج نصوصه

فاتح كوكسال

رسالة علي درجة الماجستير

إشراف

الدكتور بلال طاشقين

جامعة جاناق قلعة الثامن عشر من مارس

٢٠٢٣ م/جاناق قلعة

[مقدمة المؤلف]

[34ب] [71] بسم الله الرحمن الرحيم[72]

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله [73] وأصحابه الطاهرين.

وبعد: فإن كمال النفس الإنسانية، إنّما هو باقتناء[74] الكمالات[75] العلميّة، واكتساب الفضائل العملية؛ التي هي مناط اللذات العاجلة، والسعادات الآجلة، والأولى تقتبس من الأبحاث الإلهية، والثانية من المشكاة النبوية والمباحث الخلقية، وكل منهما لاسيما الأولى مشروط بصحيح[76] النظر الموقوف تبيانه[77] على المنطق الذي هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم. وقد صنفت فيما مضى **كتاب القسطاس** في المنطق، و**الصحائف** في الحكمة الإلهية وقصيت بهما حق الدّراية والتّباين وسعيت فوق ما يترجى من مكنة الإنسان وبحثهما على الأمير الفاضل قدوة الصدور والأكابر جامع الفضيلتين كريم الجانبين[78] شمس المعالي قطب الأعالي فلك الدولة والدين علاء الإسلام والمسلمين متعه الله تعالى بالدولة والإقبال والفضل والإفضال بحثًا متضمنًا للإتقان والإمعان فأشار بعد ذلك بإبراز خلاصة تلك الفوائد وإفراد عقيلة تلك الفرائد مما تثق[79] عليه الاعتماد ويجب به الاعتقاد فتلقيته بالقبول وسميت **الكتاب بالمعتقدات** وجعلته؛

ثلاثة ألواح: المنطق والمبادئ والمسائل.

---

71 و في هامش س: كتاب المعتقدات.

72 و في هامش س: رب يسر وتمم بالخير.

73 و في هامش س: على.

74 صح ع ن س ق: باقتباس.

75 ن: الخصال.

76 صح ع ق: تصحيح.

77 ن: بنيانه.

78 صح ع ن س ق: طرفين.

79 ن: يثق.

لأنه إن كانت الآلة؛ فهو الأول. وإلا فإن كان مطلوبًا بالذات؛ فالمسائل، وإلا؛ فالمبادئ، وسألت الله تعالى إلهام الحقّ إنّه ملهم الصّواب.

اللوح الأوّل في المنطق

وفيه مقدمة، وتعليمان؛ الأولُ في اكتساب التصورات، والثاني في اكتساب التصديقات.

أما المقدمة: ففيها بحثان:

[المقدمة]

(أ) [البحث الأول] في ماهية المنطق، ووجه الحاجة إليه[80]

العلم وهو: وصول النفس إلى معنى.

إما تصور: إن كان المعنى غير وقوع النسبة الإيجابية ولا وقوعها أو تصديق إن كان أحدهما. فالتصديق: بل الحكم هو أن تعقِل النفسُ أن النسبة الصحابية[81] واقعة أو ليست بواقعة والأول إيجابٍ، والثاني سلب وليس الكل من كل منهما ضروري لاحتياج البعض إلى فكر. ولا فكر بالحصول البعض بلا رؤية. إما بمجرّد العقل أو بالحسّ أو التجربة أو التواتر أو الحدسِ أو الشهرةِ أو الاصطلاح أو الظنّ والكسبي من كل منهما يكتسب من غيره بالفكر وهو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول ولذلك الترتيب طرق معينة وشرائط مخصوصة لا تعلم بالضرورة لتناقض مقتضيات الأفكار فاحتج إلى قانون يقيد عرفان تلك السُّبل والشرائط وهو المنطق وليس كله كسبيًّا وإلا لدار أو تسلسلَ ولا ضروريًّا لتوقفه على الاكتساب بل بعضه كسبي يكتسب من ضرورته بطرق ضروريةٍ كالخلف والافتراض والتوقف فيهما لا للنسب بل إن كان فللأطرافِ وهي تعلم بالإصطلاح.

(ب) [البحث الثاني] في موضوع المنطق

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي الناشئة من الذات إما بلا وسط أو بوسطٍ مساوٍ أو بجزئه واللاحقة بخارج عام أو خاصٍ أو مباين أعراض غريبة. وموضوع المنطق؛ المعقولات الثانية لا من حيث هي

---

80 ن: الأول.

81 ق: الإجابية.

فإن ذلك على الفلسفة الأولى ووقوعه في المنطق بالمبدايّة لا بالأصالة بل من حيث أنه كيف يمكن البادئ بها من المعلومات إلى المجهولات والمعقولات الثاية هي كون الماهيات محكومًا عليها أولا بتقسيدية أو خبرية فإن ذلك في الدرجة الثانية من التعقل كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي والموضوع والمحمول وغيرها.

فبحث المنطق يقع في المعقولات الثالثة وما فوقها إذ نبحثُ عن كونها جنسًا وفصلاً ونوعًا وخاصة وعرضًا عامًّا واحدًّا ورسمًا وكونها قضية وعكس قضية ونقيضَها وقياسًا وتمثيلاً إلى غير ذلك والموصِل القريبُ إلى التصوّر سمّي قولاً شارحًا وإلى التصديق حُجَّةً والأولُ يستحق التقدّمُ وضعًا لتقدم التصوّر على التصديق طبعًا إذ لا يتصور التصديق إلا بعد تصوّر الطرفين والنسبةِ. إما بحقائقها أو بأمور صادقةٍ عليها.

فإن قيل: لو استدعى الحكم على الشيء تصوره بوجهٍ ما يصدق كل مجهول مطلقًا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل لأن المحكوم عليه فيه إن كان مجهولاً مطلقًا فقد أمكن الحكم على مجهولٍ مطلقًا فيتناقض وإن كان معلومًا بوجهٍ أمكن الحكم عليه فكذلك.

نقول: اللازم وصفيّ إذ امتناع الحكم إنما نشأ من المجهولية معناه كل مجهول مطلقًا يمتنع الحكم عليه ما دام مجهولاً مطلقًا فنقيضه بعض المجهول مطلقًا لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهولاً مطلقًا[82] فعلى تقدير كون المحكوم عليه معلومًا بوجه لا يلزم الكذب.

التعليم الأول في اكتساب التصورات

وفيه فصول:

[الفصل] الأول في دلالة الألفاظ

وفيه أبحاث:

(أ) [البحث الأول] دلالة اللفظ

هي كون اللفظ بحيث متى سمع أو تخيّل فهم منه المعنى، وهي إن كانت لوضع اللفظ لذلك المعنى فالمطابقة، وإن كانت لوضعه لما تركّب منه فالتضمُّن، فإن كانت لوضعه لملزومه فالإلزامُ، فخرجت دلالة اللفظ المشترك بين

82 ق – لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهولاً مطلقًا.

الكل والجزء، والملزوم، واللازم، وشرط الإلزامية اللزوم الذهني، لتوقف الفهم عليه لا الخارجي، لعدم التوقف كدلالة لفظ العدم على الملكة ودلالة اللفظ المركب أيضًا مطابقة وتضمين وإلزام كدلالة.

قولنا:[83] العشرة موجودة على مسماه وعلى.

قولنا: الخمسة موجودة والرّوحُ موجود واللفظُ المستعمل في مدلوله المطابقي حقيقة وفي غيره مجاز ولا نستعمل الإلزامية في العلوم لعدم انضباط مدلولها وخروجه عن المسمّى ولا نُقْصَد بالحدّ الناقصِ والرسم إلا ما يُمَيّزِ الماهيةَ وهو مدلولهما المطابقي.

(ب) [البحث الثاني] اللفظ

[35أ] إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو: مركّب، وإلاّ فمفرد وهو إن لم يصلح؛ لأن يخبر به فهو الأداة، وإلا فإن دل بهيئته أو بهيئة مع مادّتِه على أحدٍ من الأزمنة الثلاثة فهو: الكلمة، وإلا فالاسم.

والكلمةُ إما حقيقيّة وهي التي تدل على حدثٍ ونسبته إلى موضوع وزمانها كمشى أو وجودية وهي التي تدل على الآخرين فقط ككأن وسمى أفعالاً ناقصة.

(جـ) [البحث الثالث] المفرد

إن اتّحد معناه بالشخص فهو: علم، وإلاّ فإن استوت أفراده المتوهمة في معناه فهو: المتواطِئُ، وإلا فالمشكَّكُ، وإن تعدّدَ معناه بالموضع الأوّل ومنه المرتجل وهو ما وضع لمعنى ثم نقل إلى الثاني لا لمناسبة سمي بالنسبة إليهما مشتركًا وبالنسبة إلى كل واحد مجملاً. وإن وضع لأحدهما ثم نُقل إلى الثاني للمناسبة، فإن غلب استعماله في الثاني سمي: اللفظ منقولاً شرعيًّا أو اصطلاحيًّا أو عرفيًا باختلاف الناقلين، وإلا سمي بالنسبة إلى الأول حقيقة وإلى الثاني مجازًا ومستعارًا أيضًا إن كانت المناسبة للاشتراك في بعض الأمور. ثم المفرد إن وافقه لفظ آخر في المفهوم سميا مرادفين وإلا فمباينين.

---

83 ع ق ن: لنا.

خاتمة

اللفظ إما موضوع لمشخّصٍ، وهو العلم، أو لغيره. وهو إما أن يصح إطلاقه على المشخصّات أو لا. والأوّل كالمشتقات وأسماء الإشارات[84] والمضمرات وغيرها. والثاني كالكلي.

المركّب إما كلام إن أفاد المستمع بمعنى صحة السكوت فإن احتمل الصّدق والكذب سمي: قضية وخبرًا وإلاّ،[85] فإن دل على طلب بالوضع فإن دل على طلب فهم فهو الاستفهام وإن دل على طلب فعل فهو مع الاستعلاء أمر ونهي ومع الخضوع سؤال ودعاء ومع التساوي التماس وإلا فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء.

وإما غير كلام إن لم يُفد وهو إما تقييدي إن تركب من اسمين أو اسم وفعل قيد الأول بالثاني أو غيرُه وهو المركب من اسم وأداة[86] فالكلام[87] إنما يتألف من اسمين أو اسم وفعل والنداء في تقدير الفعل فلا يرد نقضًا وباقي تقدير الفعل[88] إنما يحتمل الصدق والكذب والخطاب إذا كان اختيارًا أما إن كان إنشاءً فلا.

الفصل الثاني في الكلي والجزئي

وفيه أبحاث:

[البحث الأول في الجزئي والكلي]89 (أ)

مفهوم الشيء إن منع نفس تصوره من الشركة فهو الجزء، وإلا فالكلي امتنع وجود أفراده المتوهمة أو لم يمتنع ولم يوجد أو وجد واحد فقط مع إمكان مثله أو امتناعه أو كثير متناه أو غير متناه.

---

84 ق: الإشارة.

85 ق + فقط

86 ق، في هامش س + أو فعل وأداة.

87 ق: والكلام

88 ق – فلا يرد نقضًا وباقي تقدير الفعل.

89 ق: فأ

[البحث الثاني في جزئيات الكلي] (ب)

جزئيات الكلي هي أن يحمل[90] الكلي عليها بالمواطأة وهو الحمل بهو هو لا أن[91] يحمل بالاشتقاق وهو أن يشتق منه شيء أو تركب معه شيء ويحمل بهو هو. كالعلم بالنسبة إلى[92] الإنسان إذ لا يصح أن يقال الإنسان علم بل عالم أو ذو علم فلا يقال للإنسان إنه من جزئيات العلم بل لما يحمل العلم عليه بالمواطأة من أنواع العلوم وهذا يسمى جزئيًّا إضافيًّا والأول حقيقيًّا وهذا غير الأول لإمكان كونه كليًّا دون الأول وأعم منه لاندراج كل معين تحت ماهيّته الكلية وليس جنسًا له لإمكان تعقله بدونه.

[البحث الثالث في النسب الأربعة] (جـ)

كل مفهومين إما بينهما مساواة أو عموم مطلقًا أو من وجهٍ أو مباينة كلية؛ لأنه لو صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فبينهما مساواة[93] وإلا فإن صدق أحدهما على كل الآخر فعموم مطلق. وإلا فلو صدق على البعض فعموم من وجه. وإلا فمباينة كلية ونقيضا المتساويين متساويان وإلا لصدق أحد المتساويين مع نقيض الآخر ونقيض الأعم مطلقًا أخص من نقيض الأخص مطلقًا؛ لأن نقيض الأعم يستلزم نقيض الأخص لامتناع صدق الأخص مع نقيض الأعم من غير عكس.

وإلا لكان الخاص مساويًا للعام وبين نقيضي الأعم من وجه مباينة جزئه وإلا لصدق كل منهما على[94] ما[95] صدق عليه الآخر ويلزم تساوي المعنيين وليس بينهما عموم أصلاً؛ لأن نقيض الخاص أعم من عين العام من وجه مع المباينة الكلية بين نقيضهما وبين نقيضي المتباينين مباينة جزئه كما يتباين نقيضي الأعم من وجه وبين نقيضي أحد المتساويين وعين الآخر ونقيض الأعم وعين الأخص مباينة كلية وبين الأعم ونقيضِ الأخص عموم من وجه والأعم من وجه يباين نقيض صاحبه جزئيًّا إذ هو غير مستصحب له وإلا لما صدق مع صاحبه والمباين بالكلي أخص من نقيض الآخر أو مساوٍ له.

---

90 ق: الى يحمل.

91 ق: الى.

92 ق: الي.

93 و غي هامش س: أو عموم مطلقًا أو من وجه أو مباينة كلية لأنه لو صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فبينهما مساواة.

94 و في هامش س، ق + كل.

95 ق + عن شيء.

تنبيه[96]

المراد بالمفهومين والنسبة أعم من الدوام والفعل والقوة والألم ينحصر في النسب الأربع وحينئذ تجب رعاية التناقض بين نقيضي الطرفين ليتحقق ما ذكرنا بين نقيضي الأقسام.

[البحث الرابع] (د)

مفهوم الحيوان مثلًا من حيث هو، غير كونه كليًّا إذ النسبة غير المنتسب فغير مركب منهما. والأول يسمى: كليًّا طبيعيًّا، والثاني منطقيًّا، والثالث عقليًّا. والأول موجود، لأنه جزء الموجود. والثاني، والثالث من الاعتباريات الممتنعة في الخارج.

الفصل الثالث في الماهية وأجزائها

وفيه أبحاث:

[البحث الأول في الماهية وأقسامها] (أ)[97]

ماهية الشيء[98] ما به الشيء هو وهو. إما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق أو مركبة وهي التي تكون كذلك وأجزاء المركب قد تكون محمولة عليه كالجنس والفصل وقد لا يكون: كالسقف والجدار على البيت؛[99] لأن الماهية إذا كانت عبارة عن شيء مجتمع من عدة موجودات وهو التركيب الحقيقي المتعارف فيمتنع حمل تلك الأجزاء عليها بالمواطأة؛ إذ يمتنع أن يقال إن هذا المجتمع من المختلفاتِ هو واحد منها. وإذا كانت عبارة هي[100] موصوف[101] بمعان صدقت عليها أجزاؤها وهذا التركيب اعتباري إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد هو هذا وذاك وذلك لفظ الجزء مشترك بين المعنيين وكذا لفظ الكل.

---

96 و في هامش س + الدوام.

97 ق: فأ.

98 و في هامش س + هي.

99 و في هامش س، ع + وذلك.

100 و في هامش س، ع + عن.

101 و في هامش س، ع + قولا

[البحث الثاني في الفرق بين الذاتي والعرضيّ] (ب)[102]

الفرق بين الذاتي أي الجزء والعرضيّ أنّ الذاتي لا يصح توهمه مرفوعًا مع بقاء الماهية ماهية بخلاف العرضي ولا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره فالذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الذهني والعينيّ [35ب] وكذا في العدمين، لكن بالنسبة إلى جزءٍ واحد وقد يتصور الشيء على الإجمال بأن لا يتصور أجزاؤه على التفصيل فالعلم إجمالي وتفصيلي.

[البحث الثالث تقسيم الكلي] (جـ)[103]

الكلي إما تمام ماهية جزئه أو جزء ما أو خارجها. والأول إما تمام ماهية شيء أو أشياء أو كليهما. والأول هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية[104] كالحد بالنسبة إلى المحدود. والثاني بحسب الشركةِ المحضة كالجنس مع أنواعه. والثالث بحسبهما كالنوع مع أفراده. وهذه الثلاثة سميت دالة على الماهية. والثاني وهو الجزء إما جنس أو فصل. لأنه إن كان تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر فهو: الجنس وإلا فالفصل، لأنه لا يكون جزءًا لجميع الماهيات لبساطة بعضها فنميزها عنه. والثالث وهو الخارج إما خاصة أو عرض عام لأنه إن اختص بطبيعة واحدةٍ فهو الأول وإلا فالثاني.

[البحث الرابع في الجنس] (د)[105]

الجنس: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو.

قولنا: مختلفين بالحقائق[106] يخرج النوع وما بعده الثلاثة الباقية. والجنس إن كان أعم الأجناس فهو: الجنس العالي، وإن كان أخصها فهو: السافلُ، وإن كان أعم من البعض وأخص من البعض فالمتوسط وإن ثانيها فالمفرد. ثم الجنس إما قريب؛ إن كان الجواب عن الماهية وعن كل ما يشاركها فيه واحد، أو بعيد إن تعدّد وكلّما زاد جواب زاد مرتبته في البعد.

---

102 ع: علامة البحث.

103 ع: علامة البحث.

104 و في هامش س، ع + المحضة.

105 ع: علامة البحث.

106 ع: يخرج.

[البحث الخامس في الفصل] (هـ)[107]

الفصل كلي ذاتيّ يميّز الماهيّة عما يشاركها في الجنس أو الوجود إن لم يكن لها جنس. قولنا: ذاتي يخرج الخاصة وفي الوجود يدخل فصل ما لا جنس له وما بعده.

يخرج الجنس وهو أيضًا إما قريب إن ميّز الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس أو الوجود وبعد أن ميزها عن النقض فيها.[108]

والنوع[109] كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو. قولنا: متفقين بالحقائق يخرج الجنس وما بعده الثلاثة الباقية وقد يطلق النوع على كلي يقال عليه وعلى غيره الجنس.

الجنس في جواب ما هو[110] أوليًّا. قولنا: أوّليًّا يُخرج الصنفَ وهو النوع المقيد بعرضي وهذا يسمى إضافيًّا والأول حقيقيًّا وهما متغايران لجواز تصور كل منهما دون الآخر ولوجوب تركب الثاني من الجنس والفصل دون الأول ولتحققه في البسائط دون الثاني وبالعكس في الأجناس المتوسطة ومراتب الإضافي أيضًا أربع كما في الجنس واحد الخمسة الحقيقي لئلا تبطل القسمة المخمسة.

والخاصة[111] كلي عرضي مقول على ما تجب طبيعةُ واحدة فقط[112] قولنا: عرضي يخرج غير العرض العام. وقولنا: فقط إياه.

والعرض العام كلي عرضي مقول على ما تحت طبيعة وعلى غيره. قولنا: عرضي يخرج غير الخاصة وعلى غيره إياها[113] وكل من الخاصة والعرض العام إن امتنع انفكاكه عن معروضه فهو لازم والاسم عرضًا مفارقًا واللازم إما للوجود أو للماهية إما بوسط وهو ما يقرن بقولنا؛ لأنه خير يقال لأنه كذا أو بغير وسط وسمي: لازمًا بينًّا ومجرّد تصوُّر ملزومه قد يكفي في جرم الذهن باللزوم وقد يُحتاج إلى تصوُّر اللازم والأول أخص من الثاني وغيرُ

---

107 ع: علامة البحث.

108 ع: فقط.

109 ع: علامة البحث.

110 صح هامش س + قولاً.

111 ع: علامة البحث.

112 ع– واحدة فقط. و ع: على غيره.

113 ع– والعرض العام كلي عرضي مقول على ما تحت طبيعة وعلى غيره قولنا عرضي يخرج غير الخاصة وعلى غيره إياها.

اللازم إمّا مفارق بالقوة أو بالفعل سهل الزوال كان أو عبرة[114] سريعة أو بطيئة فظهر أن الكليات خمس: جنس، وفصل، ونوع، وخاصة، وعرض عام.

الفصل الرابع في التعريف

وفيه أبحاث:

[البحث الأول في المعرف] (أ)

المعرف هو القول الدال على ما يميّز الشيء عما عداه. وهو إما حدّ تام وهو القَول الدال على ماهية الشيء وهو إنما يتم بالجنس والفصل[115] أو ناقصُ. وهو القول المشتمّل على الفصل القريب وغيره دون الجنس القريب. وإما رسم تام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة أو ناقص وهو المركب من الخاصة وغيرها دون القريبين ومماسًّا[116] به الرسوم التعريف بالمثال كقولنا: للإنسان؛ مثل زيد وعمرو ويقع فيه الغلط كثيرًا وبالمقايسة. كقولنا؛ النفس هي التي تقوم من البدن مقام الربان من السفينة ولوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرَّف لزم كون المعرِّف غير المعرف وغير معرَّفٌ به وأجلى منه. وينبغي أن يساويه في الصّدق لأن الأعم يقصر عن تعريف الأخص ويدخل فيه غير المعرف فلا يكون مانعًا ومطردًا والأخص أخفى ويوجد المعرف بدونه فلا يكون جامعًا ومنعكسًا.

ثم التعريف إما بحسب الاسم وهو تعريف الماهية المفروضة، أو بحسب الحقيقة وهو يعرف الموجودة في الخارج. والأول بعينه يصير الثاني لو تحقق وجود المعرف في الخارج.[117]

واعلم: أن الحد بالحقيقة لفظ دال مفصّلاً على ما دل عليه لفظ المحدود مجملاً، فمفهومه يغاير مفهوم المحدود من حيث التفصيلُ والإجمال ويوافقه من حيث الحقيقة وهذا هو منشأ أجوبة الشبه الموردة على التعريف فافهمه[118] ما يراد تعريفه إما بسيط أو مركبٌ.

---

114 ع: عبيرة

115 و في هامش س ع + القريبين.

116 ع: ممّا شابه.

117 وفي هامش ع + الحد

118 ع– فافهمه.

[البحث الثاني في أقسام التعريفات] (ب)

والمركب إما من الحقيقيّات صناعيّة كالسرير أو لا. كالإنسان أو من الاعتباريات إما مضافة كالأب أو لا. كالأبيض أما البسيط فلا يحد بل يرسم بالأعراض والنسب وربما ينبه بمرادف أجلظ.

والمركب الحقيقي يحدّ وهو إنما يتم بذكر جميع الذاتيات وفي الأكثر يكون من الجنس والفصل وقد يكون غير المحمولة في بعض المركبات كالعدد أوضح فيقتصر بذكرها. وقد يذكر الجنس أيضًا كما يقال: العدد كم مركب[119] من الآحاد والصناعيّة لوضوح أغراضها وصورها[120] المجتمعة بها قد يذكر الجنس أيضًا كما يقال: العدد كم مركب من الآحاد والصناعية[121] صورها وأغراضها وذكر أغراضها لا يتجرد عن ملاحظة الفاعل فيؤلف تعريفاتها من العلل الأربع كما يقال: الترس جسم مستدير مصنوع لدفع الضرب.

والمركب الاختياري لا يجب تركب حدّه من الجنس والفصل بل مما هو أجلى عند السائل، ففي تعريف الجسم المأخوذ مع البياض يعرّف الجسم والبياض أو حصول البياض للجسم ويجب تعريف[122] كل من المضافين إيراد معنى حصل به التضايف بينهما على وجه يختص بالمعرَّف كما يقال: الأب إنسان تولد من نطفته إنسان آخر فتولده من نطفته إنسان آخر فتولّده من نطفته هو ذلك المعنى.

وقال بعضهم: الأب ما له ابن وهو التعريف بالمساوي في المعرفة والاعتبارية قد تكون[123] عدمية [36أ] وهي إما أعْدام؛ كالغِنى والعجز[124] أو أشياء ذات[125] أعدام كالغني والقاصر وتلك الأعدام[126] تكون مختصّة بملكاتها.

وقد نعتبر مع ذلك موضوع قائل للملكة فلا تتم تعريفاتها إلا بتركيبها مع الإضافة بملكاتها وتعلقها بالقائل لو اعتبر فيقال: الغنى عدم الاحتياج والغنيُّ ما لا يحتاج إلى الغير، والعجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرًا

---

119 ع– مركب.
120 ع– وصورها.
121 ع– الجنس أيضًا كما يقال العدد كم مركب من الآحاد والصناعية.
122 ع+ في.
123 ع: يكون.
124 ع: والعاجز.
125 ع– تلك الأشياء. ع: و تلك.
126 ع– كالغني والقاصر وتلك الأعدام.

والعاجز ما ليس له القدرة ومن شأنه أن يكون قادرًا وقد تكون وجودية وهي إما معان ذات إضافة كالمعينة والبصر أو أشياء ذات معاني[127] كالمع والبصر.[128]

فيوجد في تعريفات الأول المعاني مع الإضافة، وفي الثاني الشيء مع الحدث المشتق منه.

فيقال: المعية بكون الشيء متحققًا عند تحقق الآخر والبصر إدراك المبصرات والمع شيء له المعية والبصير[129] له البصر وكون تلك الأشياء أجسامًا أو غيرها[130] خارج عن ماهيات هذه المعاني.

تنبيه

قد يكون بين بسائط المركبات معنى آخر يجب أن يلحظ به في التعريف كالهيئة الاجتماعية وكالترتيب كما في السرير فإنه لا يتم تركيب أجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب في الوضع كما في المركب الاسْطقسِيِّ فإنه لا يتم تركيب الاسْطُقُسّات بدون الاستحالة والامتزاج فالهيئة والترتيب. والاستحالة أحد أجزاء المركب في المفهوم وإن لم يكن جزءًا قائمًا بنفسه.

خاتمة

المشخصات إذا سئل عنها بها فإنما طلب به ماهية النوعية فيجاب بها وإذا سئل بمن في ذوي العقول وبأي في الغير فإنما يطلب به ما يميزه عن مثله ولا يجاب بنوعه بل بما طلب فيجاب في السؤال عن الشخص[131] بمن أنه فلان أو ابن فلان أو الذي يصنع أو يعلم كذا مما هو أعرف عند السائل وعن الشخص الغير الإنساني بأنه الذي للمصحلة الفلانية أو بكذا وكذا.[132]

[البحث الثالث في الحلل في التعريفات] (ج)

الحلل في التعريفات إما من المعنى أو اللفظ أو منهما.

---

127 ع: معان.

128 ع: البصير.

129 و في هامش س، ع+ شيء.

130 و في هامش س، ع+ أحياء أو غيرها.

131 و في هامش س، ع+ الإنساني.

132 ع: كذا وكذا.

والأول: برفض شرط من الشرائط المذكورة في الأقسام الأربعة. كالتعريف بغير المساوي، أو بالمساوي في المعرفة، أو بالأخفى، أو بالنفس. كالتعريف بالمرادف أو بالمعرف به بمرتبة أو بمراتب. وكل أردى مما قبله ومنها تقديم المميز[133] بعد توجه الذهن إلى المشترك.

والثاني: باستعمال الألفاظ المجازية، أو غير ظاهرة الدلالة للسامع أو التكرار[134] بغير حاجة والتطويل بلا فائدة. ويندرج في الأول من المعنوي تعريف الشيء بلوازم وجوده الغير القائمة به كتعريف: الخسوف بأنه خلو جرم القمر عن شعاع الشمس لتوسط الأرض بينهما. فإن مفهوم الخسوف ليس إلا ذلك الخلو في وقت من شأنه أن في مثله يصح عنه. وأما أنه كان مستنيرًا بشعاع الشمس، وانقطع بتوسط الأرض فأمر خارج عن مفهومه ومع ذلك أخفى منه بخلاف ما قيل: في الليل. إنه زمان ظلمة الجو بسبب غروب الشمس، فإن اسم الليل موضوع بإزاء الظلمة مع اعتبار غروب الشمس، فإن ظلمة الجو بسبب آخر لا يسمى ليلاً إلا مجازًا.

وقد يحدّ الشيء بسببه لغلط الذهن بسبب يلازمهما[135] كما يقال: الوجع يفرّق[136] الاتصال، وهو سبب الوجع، وغير محمول عليه، وشرط التعريف الصدق.

وقد يحدّ بالمادي، والصوريّ، والغائي. كما يقال الكرسي عود والروح حرارة غريزية والنكاح استيلائية وعكس ذلك[137] أن يوجد في التعريف أحد المعلولات.

[البحث الرابع في اكتساب الحد] (د)

ذهب قوم من الأقدمين إلى أن الحدّ يكتسب بالبرهان وذكروا منه وجوهًا ضعيفة ذكرناها في **القسطاس** وأقوى الطرق في تحصيل الحد طريق التركيب.

وهو أن يؤخذ عدّة من أشخاص ذلك المحدود إن كان نوعًا، أو من أشخاص أنواعه. إن كان جنسًا ويتعرف أنها باعتبار كونها هذا المحدود من أيّ مقولة وتؤخذ جميع محمولاتها المقومة التي هي من تلك المقولة. ويترك ما

---

133 و في هامش س ع+ التمييز.

134 و في هامش س ع+ على المشترك.

135 ع: تلازمهما.

136 ع: تفرق.

137 ع- استيلائية وعكس ذلك. ع:ستلادو عن كل.

لزمها في الوجود ويفصّل المشترك والمختص لتحصيل الجنس والفصل فهذا الطريق موقوف على معرفة الذاتيات وغير التحديد إنما هو لعسرها.

التعليم الثاني في اكتساب التصديقات

وفيه فصول:

[الفصل] الأول في القضايا وأحكامها

وفيه أبحاث:

[البحث الأول في أقسام القضية] (أ)[138]

القضية لا بد فيها من محكوم عليه وبه. فإن كانا قضيتين عند حذف ما دل على العلاقة، سميت: القضية شرطية، وسميا: بالمقدم، والتالي، وإلا سميت: حملية، وسميا: بالموضوع، والمحمول.

وماهية الحملية: إنما يتم بالموضوع والمحمول وإيقاع النسبة أو رفعها، وسميا "نسبة حكمية" واللفظ الدال عليها رابطةً، وهي من الأدوات لكون معناها غير مستقل. وقد يوجد[139] في قالب الكلمة: ك"كان"، وسميت "زمانية"؛ وفي قالب الاسم ك"هو"، وسميت "غير زمانية". فإن صرِّحَت سميت القضية "ثلاثية"؛ وإلا ف"ثنائيّة"، وفي بعض اللغات لا يجب ذكرها: كالعربية، وفي بعضها يجب: كالفارسية، وروابطهم يكون بلفظ زائد زماني "كبود"، "وباشد"، وغير زماني، مثل "است"، وهي ويكون بكسر الآخر،[140] "فلان جنين". وقد تستعمل الزمانيّة في اللغات ولا يراد الزمان. وللمحمول المشتق دلالة ما على النسبة دون الجامد.

[البحث الثاني في أجزاء القضية] (ب)

في الخصوص والإهمال والحصر[141] كل مفهوم تعرض له الكلية، فهو من حيث هو غير كلي؛ وإلا امتنع حمله على جزئياته. وغير جزئي؛ وإلا امتنع عروض الكليّة له، بل هو في نفسه معنى[142] ومأخوذًا كليًّا ومأخوذًا جزئيًّا

---

138 ع: فأ.

139 ع: توجد

140 في هامي س، و ع + مِثل.

141 في نسخة ع: بخطّ أحمر.

142 صح هامش س: معنى.

معنى. فإن أخذ جزء ما[143] وحمل موضوعًا، سميت: "القضية مخصوصة"، و"شخصية" موجبة وسالبة. وإن أخذ كليًّا سميت: "طبيعيةً" مثل؛ الإنسان نوع، وإن أخذ من حيث هو، فإن لم يقترن به السور وهو اللفظ الدال[144] على كمّيّة أفراد الموضوع سميت: "مهملة"؛ وإلا فمحصورة، ومسورة. وهي إما موجَبةٌ كلية وسورها "كل"، أو جزئيّة وسورها "بعض"، و"واحد". وإمّا سالبةٌ كلّيّةٌ وسورها "لا شيء"، و"لا واحد"، و"كل ليس". ك:كل جَ ليس بَ[145].

وإذا تقدَّمت الرابطة صارت القضية موجبة سالبة[146] المحمول ويلازم السالبة وعند الشيخ تكون سالبة أيضًا أو سالبة جزئيّة وسورها: "ليس كل"، و"ليس بعض"، و"بعض ليس". والأول يفيد سلب الحكم الكلي بالمطابقة والجزئيّ بالإلزام[147] ،والآخران بالعكس. والأول منهما قد يجيء للسلب الكليّ دون الإيجاب، والثاني بالعكس.

وحق السور أن يرد [36ب] على الموضوع؛ لأن الحاجة في كون الموضوع كل الأفراد أو بعضها وقلما يعرضُ ذلك في المحمول فإذا اقترن به سميت "القضية منحرفة "والضابطُ أن المحمول المسور إن كان شخصًا، أو موجبًا كليًّا أو سلبًا جزئيًّا. صدقت القضية في جميع المواد إن اختلف الطرفان في دخول السلب معنى احترازًا عن الاختلاف لفظًا فقط مثل ليس[148] الإنسان كل الحيوان. فإن اتفقا كذبت في جمعيها وإن كان المحمول سالبًا كليًّا أو موجبًا جزئيًّا صدقت باختلاف الطرفين في مادة الامتناع وما يوافقه من الإمكان وباتفاقهما في مادة الوجوب والموافق له من الإمكان وقد يراد بالبعض والكل الجزء والمجموع.

كقولنا: اليد بعض البدن، ومثله. ليس من المنحرفة والمهملة يستلزم الجزئية لأن حكم المهملة على المفهوم من حيث هو وهو متحقق في الجزئيات فيصدق إما كلية أو جزئية فالجزئية لازمة.

---

143 ع– ما. ع: جزئيا.
144 ع– دا ل.
145 ع: هو ب.
146 ع: سالب.
147 ع: بالإلتزام.
148 و في هامش س ع+ ليس.

[البحث الثالث في تحقيق الموضوع، والمحمول، والحكم] (ج)

في تحقيق الموضوع، والمحمول، والحكم، أما إذا قلنا: "جَ" هو "بَ"، فلا نعني أن حقيقة "جَ" هي حقيقة "بَ"؛ بل المراد أن الشيء الذي يقال له: إنه "جَ" يقال له إنه "بَ" سواء. كان ذلك الشيء معنى ثالثاً أو أحدهما وإذا قلنا: ليس "جَ بَ" معناه؛ الذي يقال له "جَ"، ليس يقال إنه: "بَ"؛ والذي يقال له "جَ" سمي "ذات الموضوع"، وهو الموضوع بالحقيقة. ومفهوم "جَ" وصف الموضوع وعنوانه، والمحمول هو مفهوم المحمول وذات الموضوعن وعنوانه. قد يتحدان وقد يتغايران دام العنوان بدوام الذات أو لا وكيفية، صدق أحد المتغايرين على الآخر، أن الشيء إذا حصل له معنى مغاير[149] وجوديًّا كان، أو عدميًّا. صدق على الشيء أنه[150] حصل له ذلك المعنى مع تغايرهما بالمفهوم. ثم قد يعبر عن المحمول باسم أو كلمة ويحمل بهو هو.

وفي المحصورات إذا قلنا: كل "جَ بَ"، فلا نعني به الجيم الكلي ولا الكل المجموعيّ؛ وإلا لم يتَعدَّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر، بل كل واحد، ولا بالجيم ما حقيقته "جَ"، وإلا لم يتعد الحكم. ولا ما هو موصوف بـ "جَ" لخروج بعض القضايا حينئذ؛ بل ما صدق عليه "جَ". بالفعل في الذهن أو الخارج وقت الحكم أو غيره، ولو في المستقبل من جزئياته.

خرج بالأول مذهب الفارابي، ودخل بالثاني الموضوع المعدوم، وبالثالث ما لا يصدق عليه "جَ" عند الحكم، وخرج بالرابع مسمى "جَ".

ثم القضايا على قسمين: ما يكون أحد الطرفين مقيدًا بالكلية أو الجزئيّة دون الآخر، وذلك قليل الوقوع، وما لا يكون كذلك، وهو المعتبر في العكوس والأَقْيِسة. لصدق لا شيء من الإنسان تنوع بالضرورة مع صدق يقيض[151] عكسه وهو بعض النوع إنسان ويلزم منه عدم انعكاس الموجبة الجزئية وعدم إنتاج ضرب من الأول وكذا يصدق بعض الإنسان زيد مع عدم العكس والإنتاج.

---

149 ع: مباين.

150 و في هامش س، و ع + شيء.

151 ع: تقيض.

[البحث الرابع في القضية الخارجية والحقيقية والذهنية] (د)

إذا قلنا: "كل جَ بَ"، فنأخذه تارة باعتبار الخارج، أي كل ما وجد في الخارج صادقًا عليه "جَ" هو "بَ" في الخارج؛ وتارة باعتبار الحقيقيّ، أي كل ما لو وجد وصدق عليه "جَ"، فهو بحيث لو وجده صدق عليه "بَ"؛ وتارة باعتبار الذهن، أي كلّ ما وجد في الذهن صادقًا عليه "جَ" هو "بَ" في الذهن؛ إذ لو أُشتُرِط صدق الطرفين على الموضوع في الخارج، فهو: الأول، وإلا فإن اشترط إمكان صدقهما، فهو: الثاني، وإلا فالثالث. والأول أخصّ من الثاني وهو من الثالث إذا كانت موجبةً، وبالعكس إذا كانت سالبةً. وسالبة كل قسم رفعُ موجبتِه لا إثبات السلب، فالسالبة الخارجيّة لصدق[152] تارة بانتفاء الموضوع. وإن كان المحمول نفسه أو لازمًا له مثل لا شيء من العنقاء بحيوان؛ وتارة بانتفاء الحكم والحقيقة تصدق بانتفاء الشرائط المذكورة وبامتناع الطرف؛ وكذا السالبة الذهنية والمعتبر في أحكام المنطق هو الذهنية.

[البحث الخامس] في العدول والتحصيل (ه)

إيجابُ القضيَّةُ وسلبها بإيقاع النسبة الإيجابية، ورفعها سواء كان الطرفان وجوديّين أو لا. والمحمول إن كان وجوديًّا، سميت القضية محصلة وبسيطة، وإلا فمعدولة ومتغيرة إن لم يكن بمعنى السلب؛ وكل منهما موجبة وسالبة، فهذه أربع والموجبة منهما تقتضي وجود الموضوع بأحد الاعتبارات حالة اعتبار ثبوت الحكم؛ إذ يمتنع ثبوت شيء لما لا ثبوت له دون السالبة؛ فإن السلب يصح عن المعدوم حالة السلب، مثل: "ليس المعدوم مطلقًا بمتصور".

وكل قضيتين وافقتا في العدول، والتحصيل؛ وخالفتا في الكيف تناقضتا عند اسْتجْماع شرائط التناقض. وإن كانتا على العكس عاندَتَا صدقًا، إيجابًا، وكذبًا، سلبًا، عند اتحادِ الموضوعِ وتباينِ المحمول. وإن خالفتا فيهما والشرط بحاله، كانت الموجبة أخص من السالبة لتوقف الإيجاب على وجود الموضوع دون السلب.

---

152 ع: تصدق.

والفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة في الثلاثية. أن الرابطة إن تقدمت على السلب كانت موجبة لربط الرابطة ما بعدها بالموضوع. وإن تأخرت كانت سالبة لسلب حرف السلب الربط الذي بعده وفي الثنائية بالنية، أو اصطلاح بعض السلوب للإيجاب كلا وغير وبعضها للسلب ك"ليس".

وقد يقع العدول في الموضوع والفرق[153] بينه وبين السلب أن السلب يتقدم على السور في السلب ويتأخر فيه وإن اقترن بالموضوع موصول جعله معدولاً.

[البحث السادس: في الجهة] (ث)

في الجهة:[154] النسبة التي بين طرفين من الوقوع واللاوقوع في نفس الأمر، سميت: "نسبةً ماديةً"؛ وما يعتقد العقل منهما عند الحكم نسبةً حكميةً. ولا بد للأولى في نفس الأمر من كيفيّةٍ من الضرورة، والدوام، واللاضرورة واللادوام وسميت: "مادة وعنصراً"؛ والثانية عند العقل، وسميت: "جهة ونوعًا"، وهما قد يتحدان وقد يتغايران. وسميت القضية التي فيها الجهة "موجهةً"، و"منوعةً"، و"رباعية"، ومقابلها "مطلقة"، وهي التي تكون النسبة فيها بالفعل، والمشهور من القضايا ثلاث عشرة، ست بسيطة؛ وهي التي تكون فيها نسبة واحدة إيجابية، أو سلبية.

أ. 155 الضرورية المطلقة: المحكوم فيها [37أ] بضرورة نسبة المحمول ما دامت الذات.

ب. المشروطة العامة: المحكوم فيها بضرورة نسبة المحمول ما دام وصف الموضوع.

ج. الدائمة المحكوم فيها بثبوت نسبة المحمول ما دامت الذات.

د. العرفيّة العامّة: المحكوم فيها[156] النسبة ما دام وصف الموضوع.

هـ. المطلقة العامة: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية.

و. الممكنة العامّة: المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف للحكم وسبع منها مركبة.

---

153 ع: المفق.

154 و في هامش س ع+ في الجهة.

155 غ: فأ

156 في هامش س، و ع + ثبوت.

وهي التي فيها النسبتان:

أ[157] المشروطة الخاصة: وهي المشروطة العامّة مقيّدة باللادوام بحسب الذات.

ب العرفية الخاصة: وهي العرفيّة العامّة مقيّدة باللادوام بحسب الذات.

ج الوقتية المحكوم: فيها بضرورة نسبة المحمول في وقت معين لا دائمًا.

د المنتشرة المحكوم: فيها بضرورة النسبة في وقت ما لا دائمًا.

هـ الوجودية اللادائمة: المحكوم فيها بالنسبة الفعليّة لا دائمًا.

و الوجودية اللاضرورية: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية لا بالضرورة.

ز الممكنة الخاصة: المحكوم فيها بسلب الضرورة[158] المطلقة عن الطرفين. والمراد باللادوام المطلقة العامة وباللاضرورة الممكنة العامة وقد يرد في الأحكام قضايا، غير هذه. يعرف في مواضيعها.

تنبيه

الضرورية المطلقة ما تكون نسبة المحمول فيه إلى الموضوع ضرورية. كانت[159] الذات سواء كانت الضرورية ناشئة عن الذات ك"كل إنسان حيوان"، أو لا. ك"كل كاتب غير أمي"، فالإمكان الذاتي لا يقابل هذه الضرورة؛ بل الإمكان السالب للضروريين جميعًا، وهو الإمكان الوقوعيُّ وهو إذا كان في المستقبل سمي: "إمكانًا استقباليّا".[160]

[البحث السابع في التناقض]

التناقض: وهو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب؛ بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما، وكذب الأخرى. وإنما يتحقق؛ إذا ورد السلب على النسبة الإيجابية بعينها؛ وذلك بعد تحقق ثمانية وحدات.[161]

---

157 ع: فأ

158 ع: الصورة.

159 ع: مادام.

160 ع + ن.

161 البداية نقص نسخة ع.

واكتفى الفارابي بثلاث منها وحدة؛ الموضوع، والمحمول، والزمان، لاندراج وحدة الشرط والجزء والكل تحت وحدة الموضوع، ووحدة الإضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول. ووحدة المكان تحت وحدة الزمان لاختلافها [هذه الثلاث] باختلافها.

وتحت اختلاف الجهة أيضًا لكذب الدوائم الأربع، وصدق غيرها إيجابًا وسلبًا في مادة اللادوام؛ وفي المحصورات اختلاف الكمّ أيضًا لصدق الجزئيتين وكذب الكلّيّتين عند كون الموضوع.

أعم ونقيض الضرورية الممكنة العامة، والدائمة المطلقة العامة، والمشروطة العامة الحينية الممكنة، المحكوم فيها بإمكان العام، نسبة المحمول في بعض أوقات وصف الموضوع، ونقيض العرفية العامة الحينية المطلقة، المحكوم فيها بفعلية النسبة.

في بعض أوقات الوصف والمركبات الكلية نقيضها المفهوم التردد بين نقيضي جزئها،

فنقيض المشروطة الكافية الحينية الممكنة المخالفة،

أو الدائمة الموافقة والعرفية الخاصة الحينية المطلقة المخالفة،

أو الدائمة الموافقة والوقتية الممكنة الوقتية.[162] الموافقة والمنتشرة الممكنة الدائمة المخالفة،

أو الدائمة الموافقة واللادائمة الدائمة المخالفة،

أو الموافقة واللاضرورية الدائمة المخالفة،

أو الضرورية الموافقة والممكنة الخاصة الضرورية المخالفة،

أو الموافقة والمركبات الجزئية لا يكفي فيها الترديد بين نقيضي جزئها مطلقين لجواز أن يكذبا والأصل حيث ثبت المحمول لبعض الموضوع دائمًا وانتفى عن الباقي دائمًا؛ بل تردد بين نقيضي الجزأين في كل واحد من أفراد الموضوع، أو تقيد موضوع نقيض الجزء الثاني بكيفية الجزء الأول من المركبة وجهته لأن موضوع الثاني مقيد بذلك وحينئذ يقع الترديد بين نقيضي الجزأين أو تقيد موضوع الأصل بنقيض المحمول والمحمول بحالة وتركب بسيطة

162 صح هامش س: المخالفة أو الدائمة.

سالبة مناقضة للجزء الأول في الجهة والكم إن كانت المركبة موجبة وتقيد الموضوع بالمحمول والمحمول نقيض المحمول وتركب بسيطة سالبة أيضًا مناقضة للأول في الجهة والكم إن كانت سالبة لأن الأصل موجبًا كان أو سالبًا يرجع إلى موجبة بسيطة متناقضة لما ذكرنا وأنت تعرف أن هذا لا يختص بالجزئية.

[البحث الثامن] (حـ) في العكس

[العكس المستوي:] وهو تبديلُ كل من طرفي القضية في الذكر بالآخر مستبقيًا للكيف والصدق بحالهما". والموجبات بأيّةِ كمِّيّة كانت إنما ينعكس جزئية لاحتمال كون المحمول أعم. وأما في الجهة، فالدَّائمتان والعامَّتان تنعكس[163] "حينية مطلقة"، بوجوه:

(أ) بفرض ذات "جَ" الذي هي "بَ" ما دام "جَ" في العُرفية "دَ" فـ "دَ بَ" ما دام "جَ" لكنه "جَ" بالفعل فـ "بَ" و "جَ" اجتمعا فيه فبعض "بَ" "جَ" حين هو "بَ".

(ب) بضم نقيض العكس إلى الأصل ليُنتج سلب الشيء عن نفسه.

(ج) نعكس نقيض العكس ليرتدّ إلى نقيض الأصل أو ضده. ولا يلزم الأخص كالعرفية مثلاً: لكل ضاحك إنسان بالضرورة.

والخاصتان تنعكسان حينية لا دائمة. أما حينية، فللزومها للعامة.

وأما اللادوام، فلأن بعض "بَ" الذي هو "جَ" حين هو "بَ" ليس "جَ" بالفعل؛ إذ لو كان "جَ" دائمًا فـ "بَ" دائمًا. وكان ليس "بَ" لا دائما.

والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة تنعكس كل مطلقة عامة بالوجوه المذكورة ولا يلزم الأخص كالحينية المطلقة: ككل منخسف مضيء بالتوقيت لادائمًا.

و الممكنتان، لا تنعكسان: ككل كاتب الإمكان مع كذب؛ بعض الكاتب أمي.

---

163 صح هامش س: كل.

وأما السوالب الكلية، فتنعكس الدائمتان،[164] دائمة والعامتان عرفية بالوجهين الأخيرين.

ولا تنعكس الضرورية والمشروطة كنفسيهما؛ لصدق: لا شيء من الكاتب بأمي بالضرورة ذاتية ووصفية مع كذب العكس كنفسيهما.

والخاصتان تنعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض أما العرفية فللزومها للعامة.

وأما اللادوام في البعض، فلأنه لو لم لثبت دوام السلبن في الكل. وانعكس إلى منافي الأصل [37ب] ولا يكون اللادوام كليًّا؛ لصدق: لا شيء من الماشي بساكن ما دام ماشيًا لا دائمًا مع كذب.

العكس مقيدًا باللادوام الكلي، والوقتيتان، والوجوديتان، والممكنتان، والمطلقة العامة، لا ينعكس شيء منها لعدم انعكاس أخصها. وهو الوقتية لصدق: 'لا شيء من القمر بمنخسف بالتوقيت'، لا دائمًا مع كذب عكسه بالإمكان، إذ كل منخسف قمر بالضرورة.[165] وعدم انعكاس الأخص يوجب عدم انعكاس الأعم.[166]

يوجب انعكاس الأخص، والسوالب الجزئية، لا تنعكس لجواز كون الموضوع أعم إلا الخاصتين فإنهما تنعكسان كيفيتهما؛ إذ لا بد من صدق الوصفين على ذات واحدة، للادوام سلب المحمول ومن تنافيهما فيها. وذلك يوجب صدق العكس، والمتّصلة اللزوميّة لا تنعكس؛ لأن العشرة تستلزم الثلاثة مع صدق، نقيض عكسه. إذ الثلاثة لا تستلزم العشرة في شيء من الأوقات والتقادير وكذا: كل خاصة مفارقة تستلزم نوعها مع صدق نقيض العكس؛ وحينئذ لا ينعكس شيء من المتصلات الأربع والاتفاقية العامة لا تنعكس[167] طبعًا بل وضعًا.

تنبيه

بعض المحمولات تكون نسبة إلى محصل، فيظن كون المحصل محمولاً ويخطئ مثل: "كل ملك على السرير" و"كل وتد في الحائط"، و"كل شيخ كان شابًّا". فيظن في العكس "بعض السرير على الملك" و"بعض الحائط في الوتد"، و"بعض الشباب كان شيخًا".

---

164 صح هامش س: أي الضرورية والدائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة.

165 والنهاة نقص هنا في نسخة ع.

166 في هامي س، و ع + لأن انعكاس الأعم.

167 [والمنفصلات لا تنعكس].

خاتمة

متى نقول في بيان لزوم العكس، إنه لو لم يصدق العكس على تقدير الأصل نصدق نقيضه معناه، أنه لو لم يكن لازمًا؛ للأصل لما امتنع اجتماع الأصل مع نقيضه. لكنه امتنع فيكون لازمًا وكذا بيان النتائج وغيرها من الملازمات فسقط ما قبل أن انتفاء الملازمة لا يوجب صدق نقيض اللازم على تقدير المقدّم فلا يتمّ برهان اللخف.

[البحث التاسع في عكس النقيض] (ط)

في عكس النقيض، وهو: جعل كل من نقيضي الطرفين بدلاً عن الطرف الآخر.

مستبقيًا الكيف، والصدق، والشرط، أن يؤخذ النقيض؛ بمعنى السلب. لا بمعنى العدول أما الموجبات الكلية فتنعكس الدائمتان دائمة والعامتان عرفية عامة؛ لأنه إذا صدق: "كل جَ بَ" دائمًا، لزمه "كل ما ليس بَ ليس جَ" دائمًا؛ وإلا لصدق "ليس كل ما ليس بَ ليس جَ"، ولزمه "بعض ما ليس بَ جَ"؛ إذ لو صدق "لا شيء مما ليس بَ جَ"، صدق "كل ما ليس بَ ليس جَ" لما عرف أن الموجبة السالب المحمول لازم السالبة. هذا خلف.

وإذا صدق "بعض ما ليس بَ جَ"، ينتج مع الأصل حمل الشيء على نقيضه دائمًا. وينعكس أيضًا إلى نقيض الأصل، وكذا يبيّن في العاميتين. ولا تنعكس الضروريّةً ضرورية لصدق و"كل كاتب ليس بأميّ بالضرورة" مع صدق منافي العكس، وهو "كل كاتب أمي".[168] وبهذا عُلم أنّ المشروطة لا تنعكس مشروطة؛ نعم لو كان الوصف مدخل. ينعكس والخاصتان تنعكسان إلى المعرفيّة العامّة مع اللادوام في البعض أما العامّة فللزومها العامّة وأما اللادوام وهو بعض ما ليس بَ جَ بالفعل فلأنه لو صدق نقيضه انعكس إلى منافي لا دوام الأصل ولا يجيء اللادوام كليًّا لما مر في العكس والمستوي والسبع الباقية وهي الوقتيتان والوجود بيان والممكنتان.

والمطلقة لا تنعكس لصدق: كل قمر ليس بمنخسف بالتوقيت لا دائمًا مع كذب العكس، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم. أما الموجبات الجزئية فما عدا الخاصتين لا ينعكس لصدق بعض الموجود ممكن العدم بالضرورة مع كذب بعض ما ليس بممكن العدم ليس بموجود بالإمكان. وهذا أخص البسائط ولصدق بعض

168 ع: كل امي كاتب بأماكن.

الإنسان ليس بكاتب لا دائمًا مع كذب بعض الكاتب ليس بإنسان فالخاصتان تنعكسان كنفسهما؛ لأنه إذا صدق. بعض جَ بَ. ما دام جَ لا دائمًا يوجد شيء هو جَ و بَ. وليس جَ وليس بَ بالفعل وإلا لكان بَ دائمًا. وقد كان لا دائمًا ويكون ليس جَ ما دام ليس بَ. وإلا لكان جَ حين هو ليس بَ. فلا يكون بَ ما دام جَ. هذا خلف. فيصدق بعض ما ليس بَ ليس جَ ما دام ليس بَ لا دائمًا.

تنبيه

الموجب السالب الطرفين؛ إنما ينعكس إذا كانت ذهنية لصدق كل ما ليس ببعد ليس بخلاء خارجيًّا وحقيقيًّا مع كذب العكس. وأما السوالب الكلية فالفعليات البسيطة لا تنعكس إذا كانت خارجية أو حقيقية لصدق لا شيء من اللاء ببعد مع كذب ليس بعض ما ليس ببعد ليس يملأ به إذ يلزمه بعض ما ليس ببعد خلاء. وإذا كانت ذهنية كلية[169] أو جزئية تنعكس جزئية مطلقة؛ لأنه إذا صدق لا شيء من جَ بَ بالفعل يلزمه بعض ما ليس بَ جَ بالفعل وهو معنى.

قولنا: ليس بعض ما ليس بَ ليس جَ بالفعل. وإلا لصدق لا شيء مما ليس بَ جَ دائمًا. وينعكس إلى لا شيء من جَ ليس بَ دائمًا. ويلزمه كل جَ بَ دائمًا. هذا خلف ولا تنعكس الممكنتان بشيء من الاعتبارات لصدق. لا شيء من الزنجي بأسود بالإمكان الخاص مع كذب، ليس بعض ما ليس بأسود ليس بزنجي بالإمكان العام. إذ كل ما ليس بأسود ليس بزنجي ضرورة، وثاني المركبات ما عدا الخاصتين كلية[170] أو جزئية ثاني اعتبار كان ينعكس إلى المطلقة الجزئية بالبرهان المذكور بأنه. إذا صدق ليس بعض جَ بَ لا دائمًا يوجد شيء صدق عليه جَ وليس بَ و جَ موجود فيصدق بعض ما ليس بَ جَ والخاصتان بأنه كمية كانتا انعكستا إلى الجزئية الحينية المطلقة اللادائمة. وهي بعض ما ليس بَ جَ حين ليس[171] لا دائمًا. أما الحينية فبالبرهان المذكور واللادوام وهو بعض ما ليس بَ ليس جَ بالفعل فلأن ليس بَ لو كان جَ دائمًا كان ليس بَ دائمًا وبطل لا دوام الأصل.

169 صح هامش س+ كانت.
170 صح هامش س+ كانت.
171 صح هامش س+ بَ.

تنبيه

لو قيل: لو انعكست الموجبات موجبة لصدق كل ما ليس بمماس بالإمكان العام ليس بممكن بالإمكان الخاص. وينعكس بعض ما ليس بممكن بالإمكان الخاص ليس بممكن بالإمكان العام. وهو محال؛ لأن كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص. إما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن بالإمكان العالم. نقول: لا نسلم إذ كل ما لا يمكن بالإمكان العام لا يمكن بالإمكان الخاص ضرورة [38أ] كون طرفيه ضروريًّا فكذب كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص ممكن بالإمكان العام.

والممتنع: الذي يمكن بالإمكان العام ما يكون ضروري العدم فقط.

أمّا الشرطيات؛ فالموجبة الكلية اللزومية ينعكس كيفها لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والجزئية لا تنعكس لجواز كون المقدّم أعمّ من نقيض التالي والسالبة كليّة كانت أو جزئية تنعكس إلى سالبة جزئيّة؛ إذ لو صدقت موجبة كلية لانعكست إلى منافي الأصل. وأما المنفصلات فلعدم تميّز الطرفين لا يقال لمنافاة نقيضهما عكس نقيض بل يعد من لوازم أخرى.

[البحث العاشر في الشرطية] (ي)

في الشرطية وهي؛ إما[172] متصلة إن حكم فيها بثبوت قضية على تقدير أخرى أو بسلب هذا الثبوت. والأول إيجاب والثاني سلب. وذلك إن كان العلاقة بينهما بأن يكون أحدهما مفتقرًا إلى الآخر أو إلى ما يفتقر إليه الآخر. كانت لزومية وإلا اتفاقية أو منفصلة إن حكم فيها تباين قضيّة الأخرى.

إما وجودًا وعدمًا وسميت "حقيقيّة" أو "وجودًا". فقط وسميت "مانعة الجمع" أو غيرها[173] فقط وسميت "مانعة الخلوّ" أو "بسلب التباين". والأول إيجاب والثاني سلب. وذلك إن كان لعلاقة بأن يكون أحدهما مفتقرًا إلى مقابل الآخر أو إلى ما يفتقر إليه المقابل كانت المنفصلة عناديّة وإلاّ اتفاقيّة والشرطيّة. إما مركبة من جملتين[174] أو منفصلتين أو مختلفتين وهذه ستة.

---

172 ع+ ومن

173 ع: عدما

174 و في هامش س، و ع + أو متصلتين.

ولما كان "المقدّم" في المتّصلة متميّزًا عن "التّالي" بالطبع. لكونه مستصبحيًّا وكون التالي مصباحيًّا دون المنفصلة؛ إذ منافاة كل منهما في[175] صادقين وكاذبين ومتقدم كاذب وتالي صادق دون العكس إذ الصادق لا يستلزم الكاذب والكاذبيّة تقع على الأنحاء الأربعة والاتفاقية الصادقة إن كانت عامة وهي المكتفية بصدّق التالي يتركّب عن صادقين في تاالٍ صادق[176] ومانعة الجمع منه ومن كاذبين ومانعة الخلو منه ومن صادقين وكاذبها يقع على الوجوه الأربعة.

والاتفاقية الصادقة حقيقية كانت أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو يتركب مما يتركب عناديّاتها والكاذبة تتركب عن[177] الأقسام الأربعة قطعًا.[178] وتركب السوالب بعكس ذلك أي تصدق سالبة كل قسم مما كذبت موجبتها، وتكذب مما صدقت.

ثم الموجبة الحقيقية تتركب من قضية ونقيضها أو المساوي له؛ ليمتنع اجتماعهما وارتفاعهما ولا يتركب إلا من جزأين؛ إذ الانفصال الحقيقي لا يكون إلا بين جزأين. وقد يكون أحد الطرفين منفصلة فيظنّ كونها من ثلاثة أجزاء مثل: الجسم إما متحرك إلى المركز وإما عنه أو عليه.

والمانعة الجمع يتركب من قضية وأخص من نقيضها ليمتنع اجتماعهما. وجاز ارتفاعهما وجاز تركّبها من أجزاء إذ كل نوع أخص من نقيض الآخر.

والمانعة الخلوّ يتركب من قضية وأعم من نقيضها ليمتنع الخلوّ وجاز الاجتماع وجاز تركها من أجزاء؛ لأنّها يتركب من نقائض أجزاء مانعة الجمع.

ثم حصر الشرطية وخصوصها وإهمالها: إنما يكون بعمومم الحكم للفروضِ والأزمنة، وخصوصه بالبعض وإطلاقه لا بعموم المقدّم وخصوصه وإطلاقه. ولا يتعمّم المراد إذ ربّما كان المقدّم أمرًا ثابتًا.

---

175 و في هامش س، و ع + قوة منافاة الآخر صارت الأقسام في المتّصلة تسعة وفي المنفصلة ستة سمية والموجبة اللزومية الصادقة تتركب عن.

176 و في هامش س، و ع + يشرطان أن لا يكون منافيًا للمقدّم ويكذب عن الباقية وإن كانت خاصة وهي الصادق طرفاه يتركب عن صادقين ويكذب عن الباقية فالحقيقة الموجبة الصادقة العناديّة تركب عن صادق وكاذب.

177 ع+ إلا

178 ع- قطعا

فالمنفصلة الموجبة اللزوميّة لهما[179] تكون كلية إن لو لزم المقدّمَ التّالي في كل الأزمان والأحوال التي يكون مع المقدّم أو يمكن أن نفرض معه وإن كان محالاً في نفسه. وكذا حكم المنفصلة.[180] ويكون جزئية إذا كان اللزوم والعناد على بعض العروضِ والأزمنة ويكون مخصوصة إن كان ذلك على وضع معين أو زمان معين وتكون الاتفاقية كلية إذا صدق التالي أو الطرفان أو الانفصال على جميع الأوضاع والتقادير[181] الواقعة.

وجزئية إذا كان على بعض تلك الأوضاع والتقادير[182] والسالبة تكون كلية إذا رفع اللزوم أو العناد والاتفاق على جميع الأوضاع والأزمان المذكورة في الموجبة وجزئية.

إذا رفع على بعضها وتقابل الموجبة اللزوميّة سلب اللزوم لا لزوم السلب والعنادية سلب العناد لا عناد السلب والاتفاقية سلب الاتفاق واتفاق السلب وسور الإيجاب الكلي في المتصلة كلما ودائمًا ومهما ومتى وفي المنفصلة دائمًا وسور السلب الكلي منهما ليس النيّة وسور الإيجاب الجزئي فيهما.

قد يكون والسلب الجزئي ليس كلما وليس دائمًا في المتصلة والثاني في المنفصلة خاصّة. وقد لا يكون فيهما والباقي مثل إن وإذا ولو في المتّصلة وأما وحده في المنفصلة للإهمال؛ إلا إذا اقترن به وضع أو زمان معين فتصير القضية شخصية والجهة والإطلاق يعتبر في الشرطيّات كما في الكماليات.

تنبيه

مقدم الجزئية المجردة لا يكون من حيث هو مقتضيًا للزوم والعناد وإلا لما كانت مجرّدة بل اقتضاؤه إنما يكون تضميمة وتكون الشرطية بالنسبة إلى ذلك المجموع كلية وبالنسبة إلى المقدم جزئية.

والضميمة لا بد وأن تكون ضرورية للمقدّم حالة اللزوم أو العناد وإلا لما تحقّقا فإن شرط اللزوم والعناد أن يمتنع المقدم بدون التالي في اللزوم ومعه في العناد فلو لم تكن الضميمة ضروريّة لا يتحقق ذلك لجواز انتفاء الضميمة دون المقدّم كما؛ إذا أخذ المقدم مع ملزوم الثاني أو معانده.

---

179 ع+ إنما.

180 و في هامش س، و ع + في العناد.

181 ع– والتقادير

182 ع– التقادر، ع + الازمان.

ولا يكفي كونها شرط الضميمة[183] إذ هي لا تنافي اللاحصول جميع الأوقات في نفس الأمر وتنافي في صدق الشرطيات الكلية موجبة سالبة وسالبة للملازمة الجزئيّة حينئذ[184] بين كل أمرين كانا بضميمة كونهما معًا.

والضميمة قد تعرض لفرد من الطبيعة كما في استلزام بعض الحيوان الإنسان وقد تعرض للطبيعة في زمان لترتّب اسباب مؤديّة إليها مثل قد يكون إذا كان الشيء إنسانًا فهو واقف في النموّ.

خاتمة

قد تؤخّر حرف الاتصال والانفصال عن موضوع المقدّم فتصير الشرطية شبهه بالحملية والمتصلة تبقى بمعناها دون المنفصلة فإن مانعة الجمع إذا كانت مركبة من كليتين [38ب] مشتركتين في الموضوع فعند التأخير تنقلب حقيقية.

الفصل الثاني في القياس

وفيه أبحاث:

[البحث الأول في تعريفه] (أ)[185]

القياس قول مؤلف من قضايا متى سُلّمت لزم لذاته قول آخر.

قولنا: لذاته احتراز عمّا ينتج بواسطة مقدمة غريبة أجنبيّة، كقياس المساواة. مثل: "أ مساوٍ "لبَ"، و "بَ مساو لجَ". إذ يلزمه "أَ مساو لـ جَ" بواسطة .

قولنا: معًا[186] والمساوي مساوٍ أو لازمة لإحدى المقدمتين: كقياس جزء الجوهر بواسطة عكس نقيض النافية والمراد بالغريبة ما يغير طرفاه حدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي.

183 ع- ضميمة
184 ع- حينئذ.
185 ع: فأ
186 ع- معا.

[في أقسام القياس]

ثم القياس "إما اقتراني": إن لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكورًا فيه بالفعل. ككل جَ بَ، وكل بَ أَ، وكل جَ أَ.

أو "استثنائي": إن كان أحدهما مذكورًا مثل: إن كان أَ بَ فـ أجَ دَ. لكن أَ بَ فـ جَ دَ وليس جَ دَ فليس أَ بَ.

[القسم الثاني من القياس: وهو القياس الاقتراني]

والاقتراني: إمّا غير متكرّر الوسط كقياس المساواة إذ لزمه لذاته أَ مساوٍ لمساوي جَ وبالغير أميز[187] ملزوم لـ بَ و بَ ملزوم لـ جَ إذ يلزمه أَ ملزوم ملزوم جَ وبالغير ملزوم جَ وأمثال هذه قليلة وهي بالنسبة إلى ما يلزمها بالغير أنفع في العلوم وإما متكرر الوسط وهو المنتفع في العلوم فهو إما مركّب من الحمليات أو لا.

والثاني إما من الشرطيّات أو منها ومن الحمليات والأول يتركب من جملتين تشتركان في حدٍّ سمي: "الأوسط" وينفرد أحديهما بحد سمي "الأصغر" وموضوع المطلوب وسميت "بالصغرى" والثانية بحدّ سمي "الأكبر" وهو محمول المطلوب وسميت "بالكبرى" وسميت هذه[188] بسنة الأوسط إلى الطرفين شكلاً واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربًا.

ثم الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعًا في الكبرى،. فهو الشكل الأوّل.

وإن كان بالعكس، فهو الرابع.

وإن كان محمولاً فيهما، فهو الثاني.

فإن كان موضوعًا، فالثالث.

والنتيجة تتبع أحسن[189] المقدمتين إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

---

187 و في هامش س ع+ ومثل.

188 ع: و سمي هذا.

189 ن: إخبس.

[في شرائط الإنتاج]

(ب) في شرائط الإنتاج بحسب الكم والكيف والجهة.

أما الشكل الأول

فشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وإلا لم يندرج الأصغر تحت الأوسط فلم يتعدّ الحكم منه إليه.

وكليّته الكبرى وإلا لجاز كون موضوع الأكبر غير محمول الأصغر فلا يتكرّر الوسط وإلى[190] المنتج من الستة عشر أربعة.

أ[191] من موجبتين[192] كليتين. ينتج موجبة كلية لكل جَ بَ. وكل بَ أَ. وكل جَ أَ.

ب من كليتين والكبرى سالبة. تنتج سالبة كليّة. كل جَ بَ. ولا شيء من بَ أَ. ولا[193] شيء من جَ أَ.

ج من موجبتين. والصغرى جزئية. تنتج موجبة جزئية بعض جَ بَ. وكل بَ أَ. فبعض جَ أَ.

د من موجبة جزئية وسالبة كلية تنتج سالبة جزئية بعض جَ بَ. ولا شيء من بَ أَ فليس بعض دَ أَ.

وهذه الأربعة يبيّنه بنفسها. وكون الصغرى فعلية وإلا لجاز انتفاء الأوسط عن الأصغر فلا يلزمُ الاندراج والنتيجة كالكبرى في الجهة إن كانت الكبرى غير الوصفيات لاندراج الأصغر تحت حكم الكبرى حينئذ وإلا فكالصغرى دون الضرورة أنّه ضرورة كانت إن لم يكن في الكبرى ضرورةٌ ودون الوجودات إن لم يكن الوجود في الكبرى وإلا فمعه وإن لم يكن الوجود في الصغرى بضمّه معها فتحصل جهة النتيجة.

أما الشكل الثاني

فشرط إنتاجه اختلاف مقدمتيّه بالكيف لجواز اشتراك الموافقين والمباينين في إيجاب شيء وسلبه الموجب للعقم وكلية الكبرى للاختلاف فالمنتج أربعة:

190 ع: فإذا.
191 ع: فأ.
192 ع: موجهات.
193 ع: فلا.

أ[194] من كليتين. والكبرى سالبة. تنتج: سالبة كلية. كل جَ بَ. ولا شيء من أَ بَ. فلا شيء من جَ أَ. بيانه بعكس الكبرى والخلف وهو أن يجعل نقيض النتيجة صغرى وكبرى القياس كبرى لينتج من الأول نقيض الصغرى.

ب من كليتين. والصغرى سالبة. تنتج سالبة كلية. لا شيء من جَ بَ. وكل أَ بَ. فلا شيء من جَ أَ. بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وبالخلف

ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج: سالبة جزئية. بعض جَ بَ. ولا شيء من أَ بَ. فبعض جَ ليس أَ. بعكس الكبرى والخلف والافتراض بأن يسمى بعض جَ الذي هو بَ دَ وكل دَ جَ وكل دَ بَ فيضم الثانية مع الكبرى. لينتج: لا شيء من دَ أَ من الضرب الأول.

ثم نضمّها مع عكس الأولى لتنتج السالبة الجزئية من الشكل الأول.

د من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج: سالبة جزئية. بعض جَ ليس بَ. وكل أَ بَ. فبعض جَ ليس أَ، بالخلف.

ويشترط بحسب الجهة أمران كل منهما أحد الأمرين:

أ[195] صدق الدوام على الصغرى أو كون الكبرى مما تنعكس سالبة.

ب استعمال الممكنة مع الضرورية الذاتيّة أو مع الكبرى المشروطة والنتيجة دائمة؛ لو صدق الدوام على الكبرى وإلا فهي كالصغرى بدون الوجود مطلقًا وبدون الضرورة. أنه ضرورة كانت أو لم تكن في الكبرى ضرورة وصفية.

وأما الشكل الثالث

فشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدمتين؛ وإلا لحصل الاختلاف. فالمنتج ستة أضرب:

أ[196] من موجبتين كليتين. تنتج: موجبة جزئيةز كل بَ جَ. وكل بَ أَ. فبعض جَ أَ.

194 ع: فأ

195 ع: فأ.

196 ع :فأ.

ب من كليتين. والكبرى سالبة. تنتج: سالبة جزئية. كل بَ جَ. ولا شيء من بَ أَ. فبعض جَ ليس أَ. بيانهما بعكس الصغرى فالخلف، بأن يجعل نقيض النتيجة كبرى وصغرى القياس صغرى لينتج نقيض الكبرى ولا تنتجان كليًّا لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر وحينئذ لا ينتجه النافي لكونهما أخص من النافي.

ج من موجبتين. والصغرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية. بعض بَ جَ. وكل بَ أَ. فبعض جَ أَ. بما مر وبالافتراض.

د من موجبتين. والكبرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية. كل بَ جَ. وبعض بَ أَ. فبعض جَ أَ. بما مر وبعكس الكبرى وجعله صغرى. ثم عكس النتيجة.

هـ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية[197] كبرى. تنتج: سالبة جزئية. بعض بَ جَ. ولا شيء من بَ أَ. فبعض جَ ليس أَ. بما مر.

و موجبة[198] كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى لتنتج:[199] سالبة جزئية. كل بَ جَ. وبعض بَ ليس أَ. فبعض جَ ليس أَ. بالخلف والافتراض وبحسب الجهة فعلية الصغرى للاختلاف والنتيجة كالكبرى، كالكبرى في الجهة إن كانت الكبرى غير الوصفيات وإلا فكعكس الصغرى بدون الوجود إلا إذا كانت الكبرى مقيدة به.

[الشكل الرابع]

وأما الشكل [39أ] الرابع:

فشرط إنتاجه عدم اجتماع الخسّتين إن لم تكن السالبة خاصة؛ إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية فإنه يجب كون الكبرى سالبة كلية. فالمنتج: ثمانية أضرب.

أ[200] من موجبتين كليتين. تنتج: موجبة جزئيّة. كل بَ جَ. وكل أَ بَ. فبعض جَ أَ. ولا تنتج كليًّا لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر.

---

197 ع: جزئية.
198 ع + من موجبة.
199 ع : ينتج.
200 ع: فأ.

ب من موجبتين والكبرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية. كل بَ جَ. وبعض أَ بَ. فبعض جَ أَ.

ج من كليتين والصغرى سالبة. تنتج: سالبة كلية. لا شيء من بَ جَ. وكل أَ بَ. فلا شيء من جَ أَ.

د من كليتين والكبرى سالبة. تنتج: سالبة جزئية لجواز كون الأصغر أعمّ من الأكبر. كل بَ جَ. ولا شيء من أَ بَ. فبعض جَ ليس أَ.

هـ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى. تنتج: سالبة جزئية. بعض بَ جَ ولا شيء من أَ بَ. فبعض جَ ليس أَ.

و من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى.

ز من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى.

ح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه تنتج سالبة جزئيّةً بيان الكل إما تبديل المقدمتين أو عكسهما أو عكس إحديهما أو الخلف.

إذ الافتراض والشرط بحسب الجهة ثلاثة أمور:

أ[201] أن لا تستعمل الممكنة أصلاً

ب انعكاس السالبة المستعملة فيه

ج كون الصغرى السالبة الكلية دائمة أو كبراها مما تنعكس سالبة إن كانت كلية وإلا فكونها خاصة مع الكبرى الوصفية وكون السالبة الجزئية خاصة كبراها مما تنعكس سالبة والنتيجة الموجبة كعكس الصغرى في الجهة.

إن لم تكن الصغرى من الوصفيات وإلا فكعكس الكبرى بدون الوجود ويضم معه الوجود إذا كانت الكبرى وصفية وفي الصغرى قيد الوجود والسالبة دائمة إن صدق الدوام على الكبرى وإلا فكعكس الصغرى بدون الوجود إن لم تكن الصغرى سالبة كلية وبدون الضرورة إن لم تكن في الكبرى ضرورة وصفية.

201 ع: فأ.

تنبيه

حكم المهملات في الأشكال حكم الجزئيات وحكم المخصوصات حكم الكليات؛ ولهذا ينعقد القياس عن مخصوصتين ومخصوصة جزئية وتصح أن تكون كبرى الأول.

خاتمة

إذا اختلطت الاعتبارات الثلاثة فالنتيجة الموجبة اعتبارها، كأخص الاعتبارين المختلطين والسالبة، كاعتبار المقدمة السالبة[202] والصغرى الحقيقية مع الموجبة الخارجية والذهنية مع الموجبة خارجية وحقيقية لا تنتج شيئًا لصدق. كل عنقاء حيوان حقيقيًّا وذهنيًّا. وكل حيوان لا عنقاء خارجيًّا وكل خلاء بعد ذهنيًّا وكل بعد مادي حقيقيًّا مع عدم النتيجة.

والشكل الثاني ينتج جميع اختلاطاته، والثالث يرتد بعكس الصغرى إلى الأول، وينتج حيث أنتج الأول[203] ومنتج سلبه إلى الثاني بعكس الصغرى.

البحث الثاني في الأقيسة الشرطية

وهي إما مركبة من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحمليات فأقسامها خمسة.

أ المركب من متصلتين وهما[204] لزوميتان أو إحديهما اتفاقية إذ نتيجة المركب من اتفاقيّتين معلومة قبل تأليف القياس فلا فائدة فيه وتنعقد الأشكال[205] بحسب وضع الأوسط وشرائط الإنتاج وكمية النتيجة وكيفيّتها كما في الحمليات.

ولا تنتج في الشكل الأول؛ من لزوميّتين إلا الضربان اللذان من موجبتين لصدق: كلما كانت العشرة موجود فالثلاثة موجود. وليس البتة إذا كانت الثلاثة موجودة، والسبعة موجودة. لزوميّة مع انتفاء النتيجة.

---

202 و في نسخة ع: إذا اختلطت الاعتبارات الثلاثة فاعتبار الثاني كاعتبار المقدّم الأخص موجبة.

203 والرابع يرتد منتج إيجابه بالتبديل إلى الأول وينتج حيث أنتج الأول.

204 في هلمش س، ع + إما.

205 ع+ فيهما.

وفي الثاني لا ينتج إلا اللذان صغراهما سالبة لصدق كلما كانت:[206] الثلاثة موجودة، فالسبعة موجودة مع عدم النتيجة.

وفي الثالث لا ينتج إلا عند كون الكبرى سالبة لصدق كلما كانت العشرة موجودة فالثلاثة موجودة وكلما كانت العشرة موجودة فالسبعة موجودة مع عدم الإنتاج.

وفي الرابع لا ينتج شيء مما ذكر من النقض. وإن كانت إحديهما اتفاقية كانت النتيجة اتفاقية إلا الكبرى السالبة اللزومية في الأوّل والكبرى السالبة الاتفاقية كانت أو لزومية والصغرى السالبة اللزومية في الثاني والصغرى الاتفاقية في الثالث موجبة كانت الكبرى أو سالبة والرابع بضرورية فإنها لا تنتج شيئًا أما الأول فلتحقق الأكبر في منتجات الإيجاب وانتفائه في منتجات السلب إذ يكتفي ههنا بالاتفاقية العامّة وأما الثاني فللنقوض وهي ظاهرة.

ب المركب من منفصلتين فإن كانتا حقيقيتين موجبتين أنتج متصلّتين موجبتين لاستلزام كل طرف نقيض الأوسط المستلزمَ للآخر. وإن كانت إحديهما سالبة تنتج سالبة جزئية مقدمها. إما طرف الموجبة أو طرف السالبة؛ إذ لو لم يصدق لا هذا ولا ذاك يلزم مساواة الأصغر للأكبر وتنقلب السالبة موجبة حقيقية ولا. تنتج من طرف بعينه للنقص في الموادّ وإن كانت مع الموجبة الحقيقية مانعة الجمع أو مانعة الخلو فإن كانتا موجبتين يلزم متصلة موجبة كلية مقدمها طرف مانعة الجمع[207] فطرف[208] الحقيقية في الثاني والتباين واضح ولا يكون المقدّم بخلاف ذلك وإلا انقلب غير الحقيقية حقيقية لمساواة الأصغر والأكبر.

ج والحقيقية الجزئية مع مانعة الجمع لا تنتج شيئًا لصدق. قد يكون إما أن يكون الشيء ناميًا أو جمادًا ودائمًا إما أن يكون الشيء جمادًا أو معدنيًّا.

والحق: اللزوم ودائمًا إما أن يكون الشيء جمادًا أو نفسًا.

206 في هلمش س، ع + العشرة موجودة فالسبعة موجودة وليس البتة إذا كانت.
207 ع+ في الأول.
208 ع: وطرف.

والحق: العناد وإن كان غير الحقيقية سالبة وهما كليتان أنتج متصلة سالبة كلية مقدمها ما ذكر إذ نقيضها يوجب كذب السالبة لأن نقيض الأوسط يساوي عين طرف الحقيقية ومساوي اللازم لازم ولازم المساوي لازم وإن كانت السالبة حقيقية لا تنتج شيئًا لجواز السالبة الحقيقية بين أحد طرفي مانعة الجمع أو الخلو ونقيض الطرف[209] الآخر تارة وما يساويه أخرى فيلزم الاختلاف وإن كانت إحديهما جزئية أنتج سالبة جزئية متصلة مقدمها ما ذكر إلا إذا كانت الجزئية حقيقية والسالبة مانعة الجمع لصدق ليس البتة إما أن يكون الشيء حجرًا أو لا أعمى وليس البتة إما أن يكون الشيء بصيرًا أو لا أعمى صغرى.

وقد يكون إما أن يكون الشيء لا أعمى أو لا بصيرًا كبرى مع عدم النتيجة فإن كانت المنفصلتان مانعتي الجمع أو مانعتي الخلو فلا تنتج شيئًا إذ صدق مانعه الجمع وهما إما أن يكون الشيء إنسانًا أو لا يكون[210] حيوانًا ودائمًا إما أن يكون الشيء لا حيوانًا[211] أو ناطقًا مع العناد في الأول واللزوم في الثاني.

وفي مانعه الخلو دائمًا إما أن تكون الأربعة موجودة أو لم تكن العشرة موجودة[212] أو الخمسة موجودة مع أن الأربعة لا تستلزم الخمسة ولا تعاندها وإن كانت إحديهما سالبة تلزم سالبة متصلة جزئية مقدمها طرف السالبة في مانعتي الجمع [39ب] وطرف الموجبة في مانعتي الخلو وإلاّ كذبت السالبة ومانعة الجمع مع مانعة الخلو تنتج متصلة كلية مقدمها من مانعة الجمع من غير عكس وإلا انقلبتا حقيقتين لتساوي الأصغر والأكبر حينئذ [213]وإن كانت إحديهما جزئية فإن كانت مانعة الجمع لزم موجبة متصلة جزئية.

وإن كانت مانعة الخلو لا تنتج شيئًا إذ صدق دائمًا إما أن يكون للشيء فلكًا أو ثقيلاً ودائمًا إما أن يكون الشيء نارًا أو ثقيلاً صغرى وقد يكون إما أن يكون الشيء ثقيلاً أو خفيفًا كبرى مع العناد في الأول واللزوم في الثاني وإن كانت إحديهما سالبة لا تنتج شيئًا إذ الأخصّ من نقيض الشيء.

قد كذب مع نقيضه ومع مساويه فتصدق مانعة الجمع موجبة مع مانعة الخلو سالبة والأعم من نقيض الشيء.

---

209 ع– الطرف.

210 ع– يكون.

211 في هلمش س، ع + أو فرسًا ودائمًا إما أن يكون الشيء لا حيوانًا.

212 في هلمش س، ع + ودائمًا إما إن لم تكن العشرة موجودة.

213 ع– حينئذ.

قد يصدق مع مساويه فتصدق مانعة الخلو موجبة ومانعة الجمع سالبة مع منافاة الأصغر الأكبر تارة ومساواته إياه أخرى فيلزم الاختلاف.

جـ المركب من حملية ومتصلة والحملية كبرى كانت أو صغرى تنتج متصلة مقدمها مقدم المتّصلة وتاليها نتيجة التأليف بين التالي والحملية ويشترط كون المشارك تالي المتصلة واشتمال المتشاركين على تأليف منتج وإيجاب المتّصل وكون الحملية صادقة على تقدير مقدّم المتّصلة. مثل: كلما كان أ ب فكل جـ د وكل د هـ أنتج كلما، كلما كان أ ب فكل جـ هـ؛ لأنه إذا فرض المقدم تصدق التالي مع الحملية وكلما صدقا لزم النتيجة فعلى تقدير صدق المقدم صدقت النتيجة.

د المركب من حملية ومنفصلة فإن كانت الحمليات بعدة أجزاء[214] الانفصال والنتيجة من كل تأليف حملية واحدة سمي القياس المقسّم وكل حملية مع جزء من أجزاء الانفصال تنتج الحملية إما من شكل أو أشكال وشرط إنتاجه صدق منع الخلو على المنفصلة واشتمال المتشاركين على تأليف منتج.

مثل: دائمًا إما أن يكون كل أ ب أو كل أ جـ وكل ب د وكل جـ د ينتج كل أ د. إذ لا بد من صدق أحد أجزاء الانفصال فيصدق مع الحملية المشاركة له.

وينتج المطلوب وإن كانت نتائج التأليفات مختلفة أنتج مانعة الخلو من نتائج التأليفات وإن لم تكن الحمليات بعدة أجزاء الانفصال فإن زادت الحمليات شارك جزء حملتين أنتج مانعة الخلو ويكون جزء من أجزائها مركبًا من نتيجتي التأليفين نسب اشتراك جزء لحملتين وإن تعقبت الحملتان كحملية مع ذات جزأين فإن شاركت الجزأين أنتج مانعة الخلو[215] وإن شاركت جزءًا فمانعة الخلو من نتيجة التأليف والجزء الغير المشارك.

هـ المركب من[216] ومنفصلة وشرط إنتاجه بعد إيجاب أجنبي المقدمتين وكلية إحديهما أن المتصلة وإن كانت موجبة يشترك بتاليها مانعة الجمع وبمقدمها مانعة الخلو إن كانتا موجبتين وبالعكس. إن كانتا سالبتين فالنتيجة

214 ع: أخرا.

215 في هلمش س، ع + من النتيجتين.

216 في هلمش س، ع + متصلة.

كالمنفصلة جنسًا وكيفًا؛ لأن ما يمتنع اجتماعه مع اللازم يمتنع اجتماعه مع الملزوم. وما لا يخلو مع الملزوم لا يخلو مع اللازم وما جاز اجتماعه مع الملزوم جاز مع اللازم فالخلوا مع اللازم يخلو مع الملزوم.

وإن كانت المتّصلة سالبة فإما أن تكون كليّة أو شارك بمقدّمها مانعة الجمع وبتاليها مانعة الخلوّ والنتيجة مع المانعة الخلو الكلية مانعة الجمع كالمتّصلة كمًّا وكيفًا ومانعة الخلوّ أيضًا كالمتّصلة كمًّا وكيفًا إن كانت المتّصلة كلية وفي غير ذلك تكون النتيجة سالبة جزئية مانعة الخلو بيان الكل أن يؤخذ نقيض النتيجة. ونضم ما لزمه من المتصلة مع ما لزم من المقدمة المتصلة لتنتج بعض المتصلة سالبة.

القسم الثاني من القياس [وهو القياس الإثتثنائي]

وهو مركب من شرطية وقضية أخرى هي إما أحد جزئيها أو نقيض أحد جزئيها حملية كانت أو شرطية وشرط إنتاجه أمور ثلاثة.

أ[217] أحد الأمور الثلاثة كون الشرطية كلية أو كون الاستثناء كليًّا أو كون الاستثناء بخصوص الشرطية وإلا لجاز أن يكون حال الشرط غير حال الاستثناء فلا ينتج.

ب كون الشرطية غير اتفاقية لعدم إفادة القياس حينئذ.

جـ كونها موجبة للاختلاف. ثم الشرطية إن كانت متصلة أنتج استثناء مقدمها تاليها واستثناء نقيض ثالثها نقيض مقدمها تحقيقًا للزوم ولا تنعكس تحقيقًا للعموم.

فإن كانت منفصلة فإن كانت حقيقية أنتج استثناء كلّ من الجزأين نقيض الآخر وبالعكس. وإن كانت مانعة الجمع، أنتج استثناء كل منهما نقيض الآخر من غير عكس لجواز خلوّ طرفها. وإن كانت مانعة الخلوّ أنتج استثناء نقيض كلّ منهما عين الآخر من غير عكس لجواز اجتماعهما.

ثم طرفا الشرطية قد يكونان موجهين فلا بد في استثناء النقيض من رعاية التناقض.

---

217 ع: فأ.

البحث الثالث في توابع القياس

القياس المركب (أ)[218]

وهو مركب من مقدمات. كل اثنين منها قياس منتج لنتيجة تكون مع مقدمة أخرى منتجة لأخرى و[219] لهذا إلى أن يحصل المطلوب فإن صرحت نتائجها سميت موصولة. مثل: كل جَ بَ. وكل بَ أَ. وكل جَ أَ. وكل أَ دَ. وكل دَ هَ.. وكل جَ هَ؛ وإلا فمفصولة ومطوية. مثل: كل جَ بَ. وكل بَ أَ. وكل أَ دَ. وكل دَ هَ.. فكل جَ دَ.

الاستقراء (ب)

وهو: إثبات حكم كلي لثبوته في الجزيات. فإن علم حصر الجزئيات، يفيد التعين وسمّي "استقرًا تامًّا" وقد مر. وإلا يفيد الظن لجواز مخالفة حكم غير المستقرأ: كالحكم بأن كل حيوان يحترق بالنار لثبوت ذلك الحكم في المستقرات وحكم الشمندر بخلاف ذلك.

التمثيل (جـ)

وهو إلحاق الشيء بشبهة في حكم ثابت له. و[220] الأول "فرعًا" و"مقيسًا" والثاني "أصلاً" و"مقيسًا عليه" ووجه المشابهة "جامعًا" و"علة". كإلحاق السماء بالبيت في الحدوث لكونه مؤلّفًا ومشكّلاً كالبيت. ولا يفيد اليقين إلا بعد ثبوت علية المشترك وقابلية الفرع واجتماع الشرائط وارتفاع الموانع.

[برهان لمّ و برهان إن]

في أصناف القياس (د)

وهي خمسة، أجزاء فإن القياس إما لغير التصديق وهو الشعرية أو للتصديق. فإن لم يكن جازمًا فهو الخطاب وإلا فإن لم يعتبر كونه حقًّا فهو الجدل إن اعتبر مع ذلك عموم اعتراف الناس أو الخصم وكان كذلك، والشغب إن اعتبر ولا يكون كذلك، وإن اعتبر كون التصديق حقًّا فإن كان في نفس الأمر كذلك فهو البرهان وإلا فالسفسطة.

---

218 ع: فأ.

219 و في هامش س ع+ على.

220 و في هامش س ع+ سمي.

والبرهان [40أ] هو قياس مؤلف من مقدمات صادقة ضرورية كانت أو وجودية أو ممكنة؛ لإنتاج قول صادق وهو برهان لم إن كانت الأوسط مع كونه علة للتصديق بما لنسبة الأكبر إلى الأصغر أنه على كانت سواء كانت بالحمل أو اللزوم أو العناد أو بنفي هذه وإن كانت علة للتصديق فقط سواء كان معلولاً لها أو معلولاً لعلتها فإن كان معلولاً لها وهو أعرف سمي دليلاً مثل هذا متعفن الصفراء لأنه محموم.[221]

فالجدل بالقياس مؤلف من المشهورات أو المسلمة عند الخصم حقة كانت أو لا لإلزام الخصم أو دفع الإلزام وصورته جاز أن تكون منتجة بحسب التسليم .وإن لم ينتج في الواقع.

فالخطابة قياس مؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة صحيحة كانت أو لا للإقناع والظن الغالب وجاز كون صورته ظني الإنتاج.

والشعري مؤلف من المخيلة صادقة أو لا لانفعال النفس بالترغيب والترهيب.

والشغب مؤلف من شبهة بالمشهورات.

والسفسطة مؤلف من مشبهة بالتعيينات وهي الوهميات.

فالشغب في مقابلة الجدل والسفسطة في مقابلة البرهان. واليقينيات ست:

الأوليات: وهي التي جَزَمَ العقل بها بمجرّد تصور طرفها وإن كانا بالكسب.

والمحسوسات: وهي التي يستفاد الجزم بها إما من قوى ظاهرة وهي المشاهدات أو باطنة وهي الوجدانيات.

والمجربات: وهي التي يكون الجزم بتكرّر مشاهدة ترتّب المحمول على الموضوع أو لا ترتّبه مع قياس خفي وهو أنه لو كان اتفاقنا، لما كان دائمًا أو أكثريًّا.

والحدسيات وهي التي يكون الجزم بحدس النفس لمشاهدة القرائن دون الأثر كقولنا: نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكّلاته بحسب أوضاعه منها، والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

221 عنا والشرط تساوي الوسط المعلول للنسبة وإلا لما أفاد مثل هذا متعفن الصفراء لأنه محموم.

والمتواترات: وهي التي يكون الجزم بكثرة الشهادات الموقعة لليقين.

والقضايا الفطري القياس وهي التي يكون الجزم بواسطة مستقرة في العقل. مثل: الأربعة زوج بما يقرر في العقل إنها منقسمة بمتساويين.

وكل من هذه الستّ قد تكون ضرورية ووجودية وممكنة، وغير التعيينات أيضًا ستة:

المشهورات: وهي القضايا التي تحكم العقل بها لاعتراف الناس بها إما لمصلحة عامة أو رقّة أو حمية من عادات وشرائع وآداب.

والمسلمات: وهي التي تكون مسلّمة في علم أو عند الخصم.

والمقبولات: وهي التي تقبل من شخص للاعتقاد فيه.

والمظنونات: وهي التي يحكم فيها للاعتقاد الراجح.

والمخيلات: وهي التي تتأثر النفس عنها بقبض أو بسط.

والوهميات: وهي قضايا كاذبة يحكم به الوهم مثل كل موجود في جهة.

أجزاء العلوم (ه)

أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومبادئ ومسائل.

والموضوع، شيء أو أشياء تبحث في ذلك العلم عن أعراضها الذاتية وقد مر ذلك في صدر الكتاب وموضوعات مسائل ذلك العلم ترجع إليه أو إلى أنواعه وأعراضه الذاتية.

والمبادئ، أشياء يبنى مباحث ذلك العلم عليها، وهي إما تصورات وهي تعريف موضوع ذلك العلم وأجزائه وجزئياته إن كانت، وتعريف أعراضِها الذاتية وإما تصديقات وهي المقدمات التي تؤلّف منها قياساته أو ينتهي إليها وهي إما يقينية إما عامة كاالأوليات وسمي "أصولاً متقاربة" أو "خاصة" بعلم أو أكثر. مثل: المقادير المساوية لشيء متساوية، فإنها خاتصة بالهندسة والحساب. وإما غير يقينية إما مسلمة لغلبة الظنّ والمسامحة. وقد تبين في

علم آخر وسمي "أصولاً موضوعة" وإما مأخوذ على الشك والإنكار وسمي "مصادرات". وقد لا تبين في شيء من العلوم أصلاً أو تبين في ذلك العلم أو علم آخر.[222]

فالمسائل، هي القضايا التي يشتمل العلم عليها، أو يقام الدليل عليها في ذلك العلم. وموضوعاتها قد مر ومحمولاتها لا تكون مقوّمة لموضوعاتها، إذ المقوّم بعلم بغير البرهان إلا أن لا يكون الموضوع متصوّر الحقيقية.

والحد لا يكتسب بالبرهان لأنه لو جعل المحدود أصغر والحد أكبر فلا يلزم إلا ثبوت الحد للمحدود ولذلك لا يوجب كونه حدًّا له ولو ادعى الحدية في الأكبر أو الأصغر كما يقال هذا حد لذلك أو حد هذا ذلك فلا بد من دعوى مجموع الذاتيات[223] لذاك وهو كل ما هو كذلك فهو حد له ومتى علم ذلك فما الحاجة إلى البرهان.

خاتمة

[في المطالب]

المطالب، أمّهات وفروع، والأمهات هي: التي لا يقوم غيرها مقامها وهي أربع.[224]

مطلب ما: ويطلب به تارة ماهية مفهوم الاسم. مثل: ما الخلاء؟ ويجاب بتفصيل ما دلّ عليه[225] وتارة ماهية موجود ويجاب بالحدّ تحقيقًا وبالرسم اضطرارًا.

ومطلب هل، إما بسيط: يطلب به وجود الشيء مطلقًا. مثل: هل زيد موجود؟ أو مركب: ويطلب به وجود الشيء بحال كذا. مثل: هل زيد موجود في الدار؟

ومطلب أي: ويطلب به التمييز بعد العلم بالمشارك بالشيئية أو أخصها.

---

222 ن- أو تبين في ذلك العلم أو علم آخر.

223 و في هامش س ع+ في الأوسط كما يقال هذا مجموع الذاتيات.

224 صح هامش س+ ما، وهل، وأي، ولم.

225 و في هامش س ع+ الاسم.

ومطلب لِمَ: ويطلب به علة التصديق، وهي: الحد الأوسط، وقد يطلب به علة الحكم في تعيين[226] الأمر إما مطلقًا. مثل: لِمَ كانت الحركة موجودة؟ أو بحال. كذا مثل: لِمَ كانت سريعة أو شرقية؟ وقيل مطلب ما يعني عن أي، ولم كما يقال ما مميزه، وما علته فحينئذ انحصرت الأمهات في تأويل، فما للتصور، وهل للتصديق.

وأما الفروع، فمثل: "كيف"، و"أين"، و"متى"، و"كم"، و"من".

ويعني أي منها فيقال على "أيّ كيفية [هو]" وفي أي مكان وعلى هذا.

والقسم الأول من مطلب ما مقدم على الباقي متأخرها عن فهم معنى الاسم والقسم الثاني متأخر عن هل البسيط لأن طلب الحقيقة الموجودة متأخر عن العلم بها.

الفصل الثالث في علم المناظرة

وهو قسمان؛ الأول في تمهيد البحث وآدابه، والثاني في الغلط وأسبابه.

أما

[القسم] الأول: [في تمهيد البحث وآدابه]

ففيه مقدمة، وثلاثة توجهات. أما:

[المقدمة]

والعلم الذي يقع فيه البحث. إما أن يتعلق بالألفاظ: كاللغة، والنحو، والتصريف أو بالمعاني: كالإلهي، والطبيعي، والرياضي، أو بهما جميعًا: كالتفسير، والفقه، وأصوله، وفي كل منها اصطلاحات ومسلمات. يجب على الباحث فيه تسليمها معلمة كامنة كانت أو مظنونة. إذ دلائل كل علم لها غاية في القوة يَتَعَسّرُ التجاوز عنها ويحصل الغرض بها كالفقه فإن قصارى إخلائه الظن الغالب؛ إذ يحصل منه الغرض في الفقه وهو العلم بوجوب العمل فحينئذ لا يطلب في كل علم [40ب] إلا الميسر فيه فلا يطلب البرهان في الفقه والنحو؛ إلا أن يلتزم المعلل ذلك فحينئذ يطالب مطالبة البرهان.

---

226 ع ق: نفس.

التوجيه الأول في آداب البحث

البحث إنما أن يقع فيما فيه حكم، وإثبات أو نفي، وينقسم إلى التعريفات، والمسائل، لأن الحكمَ إن كان على أحدهما معرَف فهو الأول، وإلا فالثاني.

أما التعريفات فقد علم أنها أربعة:

حدّ تام، وناقض، ورسم تاء وناقض. وعرف الشرائط الخاصة بكل قسم: كَكون الحدّ التام من الجنس، والفصل القريبين. والناقض من الفصل الثريب وغيره. والرسم التام من الجنس القريب والخاصة. والناقص من الخاصة وغيرها. والشرائط العامة: ككون المعرِف مغايرًا للمعرَف، ومساويًا له في الصدق وغير مساو في المعرفة وكونه أجلى وغير متوقف في المعرفة عليه.

فإذا وقع الخلل في شيء منها، فسد التعريف. والخلل في المختصة إنما يكون بالتباس أجزاء بالتأليف بغيرها كمايلتبس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة، أو، أجزائه والقريب بالبعيد.

وفي غير المختصة باختلال أحوال المؤلف من عدم المساواة في الصدق والمساواة في المعرفة وكون المعرف نفسه أو أخفى.

فللسائل طلب هذه الشرائط. وإيراد النقض بوجدان أن المعرِّف دون المعرف أو بالعكس وبيان الفساد كما قيل في تعريف البرودة. إنها عدم الحرارة قيل البرودة محسوسة دون العدم والجواب عن التعريف الاسم أسهل إذ حاصله يرجع إلى الاصطلاح.

فيقال[227]: إنما نَعني بمفهوم هذا الاسم هذا المعنى كما يعرض على حدية تعريف الجنس. فيقال: ليس المراد بالجنس سوى هذا.

وأمّا التعريف الحقيقي فلا يفسد فيه ذلك؛ إذ لا يدخل للعناية فيه بل يجب فيه تحقيق الذات والعوارض وذلك صعب جدًّا.

227 ن: كما قيل.

خاتمة

متى قال المعرّف عند إيراد الشّبهة مرادي بهذا اللفظ معنى آخر وكان المعنى مما لا يفهم منه ظاهرًا فقد ظهر فساد تعريفه واعترافه به.

أما المسائل، فأقول القضايا التي يقع فيها البحث لا تكون غنية عن الدليل من جميع الوجوه وإلا لما وقع البحث وكل دليل يكون من مقدمتة، أو أكثر وإذا شرع المعَلِّل في البحث، بحث عليه قبل إقامة الدليل على دعواه تحرير المباحث وتقرير المذاهب ليتعين صورة النزاع.

وإذا انتهض بإقامة الدليل، فإن منعه السائل، فإما أن منع قبل تمام دليله وهو يكون على مقدّمة من المقدمات أو بعد تمامه. والأول: إما أن يقتصر بمجرد المنع أو لا. فإن لم يقتصر، وإما إن أتى بالمستند أو بغيره. وسمى:الأولان "مناقضة"، والثالث "غَصْبًا": وهو غير مسموع عند المحققين، إذ المعلل ما دام في التعليل فليس للمانع إلا التسليم أو المنع حتى يتبين صحة دليله أو فساده وينقطع البحث .أما إذا تعرض بغير ذلك دليلاً كان أو غيره لزم الخبط في الكلام والزلل عن سبيل المراد. نعم قد يتوجَّه إقامة الدليل على انتفاء تلك المقدمة بعد فراغ المعلّل عن إقامة الدليل عليها.

وهو ما يقوي المنع كما يقال: لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون كذا ولا نسلم هذا. وإنما يكون أن لو كان كذا أو لا نسلم هذا كيف والحال كذا. وإن منع بعد تمَامِ الدليل.

فإما أن لا يسلم الدليل أو يسلمه. ونمنع المدلول فإن لم يسلمه فإن كان ذلك بناء على تخلف الحكم عنه في شيء من الصور سمي "نقضًا إجماليًا" لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من المقدمات الدليل.[228] وإلا كان "مكابرة" لا يستحق الجواب. وإن كان الثاني فإن لم يكن ذلك بناء على دليل آخر فهو مكابرة. وإن كان سمي "معارضة". ثم ذلك الدليل إن كان عين دليل المعلل سمي "قلْبًا". وإلا فإن كان صورته كصورته سمي "معارضة بالمثل"، وإلا "فبالغير"، فالنقض إما "تفصيلي" وهو المناقضة أو "إجمالي".

وتوجهه أن يقال: ما ذكرتم من الدليل ليس بصحيح لتخلّف الحكم عنه في تلك الصورة.

228 في هامش س: على الإجمال.

وتوجيه المعارضة أن يقال ما ذكرتم وإن دل على ثبوت المدلول، لكن عندنا ما ينافيه وهو كذا وكذا.

وإذا شرع في الدليل، يصير المانع معللاً والمعلل مانعًا.

والمعارضة والنقض الإجمالي ثابتان في مقدّمات الدليل. وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة معارضة ونقض إجمالي، وبالقياس إلى مجموع الدليل مناقضة "على سبيل المعارضة"، وتفصيليا على طريق الإجمال. هذا من طرف السائل.

أما من جانب المعلل، فإذا منع شيء من دليله، فيجب عليه دفعه إما بدليل أو بنوع من التنبيه. والتفصيل وإذا أتى بدليل بائن فذلك الدليل أيضًا مركب من مقدمات، وتجيئ فيه الأقسام المذكورة من المناقضة والمعارضة والنقض، وكذا إن أدى بدليل ثالث ورابع فصاعدًا، ولا بد من الانتهاء إما إلى إلزام المانع أو إفحام المعلل؛ لأن المعلل إن انقطع بالمنع أو المعارضة أو النقض، فقد حصل الإفحام؛ وإلا فإن انتهى أدلته إلى ما هو ضروري القبول حقًّا كان أو لا. لزم "الإلزام"، "والألزم الإفحام"، لأنه حينئذ إن عجز عن إقامة الدليل، فذالك وإن تسلسل، فكذا؛ إذ لا يتمكن من إثبات غير المتناهي.

التوجيه الثاني: في المنع والجواب

إذا منع مقدمة يجب أن لا يستعجل في الجواب بل يطلب غير المانع توجيه المنع وتحقيقه، إذ ربما لا يتمكن من التوجيه فينقطع أو يظهر عند التوجيه والتفصيل فساده أو يتذكر جوابه وكذا.

إذا أجبت مقدمة فلمنع أن يطلب توجيه الجواب وتفصيله إذ ربما لا يتمكن منه أو يتبين فساده. ثم المنع قد لا يضر المعلل إما بأن يكون انتفاء المقدمة الممنوعة مثبتًا لدعواه فيردد في ثبوت تلك المقدمة وانتفائها ويثبت على التقديرين دعواه أو بأن يكون المنع على وجه لزم جوابه مما ذكر قبله كما إذا قال المعلل مثلاً هذا ليس يعلمه لذلك لكونه متأخرًا فمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون شرطًا فإن جوابه وهو كونه متأخرًا مذكور أو لا.

وكذا الجواب: قد لا يفيد. إما بأن لا يكون دافعًا للمنع أو إن كان لكن يضره في موضع آخر [41أ] كما إذا ادعى أن هذا ليس بجزء لذلك ومنع واستبدل عليه بكونه متأخرًا.

وهو يحتاج في هذا الدليل إلى بيان أنه شرطه فهذا الجواب تصريحة.

ثم المنع إن كان مع المستند فلا يجاب عن المستند لأن المستند غايته أن يكون ملزومًا لانتفاء المقدمة الممنوعة إما في نفس الأمر، أو في زعم السائل وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم بل طريقه أن يردد بين المستند وقسمًا به إذ لا بد من قسم أدناه عدمه ويبين على كل تقدير ما يناسب الغرض إن أمكنه مثلاً قال المعلل إذا ثبت حدوث العالم لزم كون الإله مختارًا وإلا لما تخلف العالم منه.

فإن قيل لم لا يجوز أن يتخلف العالم عنه لفوات شرط فيجاب بأنه لو تخلّف فإما أن يكون لجواب شرط أو لا والأول منتف فتعين الثاني لأن التخلّف لو كان بانتفاء شرط يحتاج حدوث ذلك الشرط عنه إلى حدوث شرط آخر وتسلسل وإن لم يمكنه فلا يتم الجواب.

كما قيل في جواز الرؤية إن علة الرؤية في الشاهد أما الوجود والحدوث والثاني باطل لأنه عدمي ولا يكون علة الوجودي فتعين الأول.

فإن قيل: لا نسلم الحصر لم لا يجوز أن تكون العلة الحصول في الجهة أو الإمكان إلى غير ذلك فيمكن الحصر بين القسمين أو أكثر بأن يقال العلة إما الوجود أو غيره أو الوجود أو الحدوث أو غيرهما أو الوجود أو الحدوث أو الإمكان أو غيرها لكن تعسر التقريب. وهذا هو وطريق الحصر في كل موضع سواء كانت القسيمات منحصرة أو لا لكن الجواب إنما يتم أن لو أمكن التقريب على كل شقٍّ.

وقد يمنع الأمور الثابتة على تقدير فرض أمرٍ لو كان ممتنعًا في نفس الأمر أو يزعم المانع وسمي "منع التقدير" وهذا حق. إذا كان المفروض منافيًا للثابت أما إذا لم يكن فلا كما منعوا إنتاج الأوّل من لزوميتين بأن النتيجة إنما تلزم أن لو بقيت الكبرى صادقة على تقدير الأصغر إذا جاز كونه محالاً والمحال جاز أن يستلزم والمحال وكذا منعوا عكس النقيض على تقدير انتفاء اللازم وكذا منعوا امتناع استلزام الشيء لنقيضه أو للنقيضين وأجابوا عنه بالضم وهو أخذ التقدير مع صدق المقدمة الممنوعة فقالوا الكبرى صادقة في نفس الأمر.

فالمنضم إليها لو صدق الأصغر لصدق تاليها وكذا في العكس وغيره وهذا ضعيف لأنه بعينه إعادة ما منع من غير دليل فللخصم.

أن يقول سلمنا أنه لو كان منضمًا إليها لتحقق المطلوب أما لم قلتم إنه كذلك والكلام فيه وطريق الجواب أن المعلل إن رام نفي المفروض قال يصح من أن يكون الثابت باقيًا على هذا التقدير أو لا فإن كان سقط المنع وإلا لزم انتفاء المفروض لكونه رافعًا للواقع أو نقول لو ثبت المفروض مع الثابت لزم لازم المفروض لكنه باطل.

فبطل المجموع والثابت ثابت فلزم انتفاء المفروض وإن لم يرم[229] نقول المراد بالملازمة اقتضاء الملزوم للازم فسقط المنع إذ لا حاجة إلى تقدير شيء حتى يرد المنع بل يكفي تصور الملزوم والجواب الحسن لمنع الإنتاج أن الأصغر لو كان رافعًا لصدق الكبرى لكان منافيًا لاستلزام مقدمة الكبرى لتاليها لكن استلزامه طبيعيّ له وما يكون منافيًا فبالمقتضى طبيعة الشيء كان منافيًا له وكان الأصغر منافيًا لمقدم الكبرى فإن كان مقدم الكبرى عين إلى الصغرى لزم كذب الصغرى إذ المقدم لا يتأفي تاليه.

وإن لم يكن لا يكون الأوسط متكررًا والكلام فيه وبعضهم أورد منع التقدير على شقّ الترديد حيث يقال بعد الترديد لو كان كذا لكذا ولو لم يكن فكذا بأنه إذا قدّر أحد الشِّقيْن جاز أن يكون الواقع خلافه فقد فرض الشيء مع نقيضه فجاز أن يستلزم المحال وجوابه أنّ هذا تقديم الشيء الرافع لا تقديم الشيء رافعًا كما في مقدم الملزمات حتى جاز خلافه.

التوجيه الثالث: في أجزاء البحث

البحث أجزاء ثلاثة: المبادئ: وهي الدعاوى وتجريد المباحث وتقرير المذاهب. والأوساط وهي الدلائل والمقاطع وهي التي تنتهي الأدلة إليها من المحالات والضروريات وغيرها من المسلمات بحسب العلوم.

أما المبادئ، فقد يقع الخلل فيها بسبب إيهام الدعاوى والمذاهب والاصطلاحات. فيجب تحقيق الدعاوى وتعيين المذاهب؛ إذ ربما يضع المعلل غير المنازع مقام المنازع، فيستعمل في أثناء البحث، مقدمات مسلمة عند ذلك الغير على أنها مسلمة عند المنازع فيلزم الخبط. وقد يقع له في الاستدلال ما يضره بأن يكون منافيًا لدعواه أو للازم دعواه أو لمذهبه وربما لا يكون دليله منتجًا لدعواه. فإذا كان دعواه محققًا محفوظًا وكذا المذاهب سهل

229 ن: يدم.

الاطلاع على ذلك والمكنة على دفع الخصم سائلاً ومجيبًا ويجب الاستفسار عما لم يكن ظاهرة الدلالة أو يكون لكن المعلل أراد به شيئًا آخر.

وبعد التفسير ينظر أنه، هل يلزم من دليله هنا المعنى بهذا التفسير؟ أم لا. وإن لزم فهل يلزم منه دعواه أو لا. إذ ربما يفسر الشيء بتفسير يحصل منه المطلوب لكن ذلك لا يلزم من دليله وربما يلزم لكن لا يحصل منه المطلوب أما الأوساط فهي الدلائل وهي بأصنافها المختلفة قسمان مستقيم. وهو إثبات بلزوم المدعى لا بطريق عرض النقيض وإبطاله وخلفي وهو ما يكون بذلك الطريق. ويستعمل فيهما "الأقيسة الاقترانية"، "والاستثنائية" وغيرهما بسيطة ومختلطة.

وللسائل طلب تفصيل الأقيسة وذكر مقدماتها بالقول وتوجيه[230] الأجوبة والأسولة الواردة وعليه توجيه الأسولة ويجب أن لا يسامح من الجانبين في شيء أو إن ظن سهلاً إذ ربما يقع الخلل الكثير في شيء يسير وبعد تمام كل دليل وجب أن ينظر أنه، هل يلزم منه ما ادعاه أو لا؛ إذ رب دليل يتم ولا تنتج الدعوى والدليل الخلفي يجب الاحتياط فيه في ثلاثة مواضع:

أخذ النقيض وملزوميته ونفي الالتزام أما أخذ النقيض فربما يوضع غير النقيض كمًّا أو كيفًا أو جهة مقامه كما يوجد نقيض الكلية كلية والموجبة موجبة والمطلقة مطلقة[231]، كما يقال: كل موجود محسوس؛ [41ب] إذ لو كان كل موجود غير محسوس يلزم كذا وكذا.

وأما ملزوميته فقد يجعل هو مع الغير ملزومًا لشيء ونستنتج من انتفاء ذلك الشيء انتفاؤه، وذلك قسمان: "ما ينتج" و"ما لا ينتج" الأول كقولهم: لو كان الفلك مكعبًا وتحرك لزم الخلاء فالملزوم كونه مكعبًا مع الحركة فمن انتفاء الخلاء لزم انتفاء المجموع لكن حركته ثابتة فيلزم انتفاء كونه مكعبًا. الثاني كقولهم: لو كان عدسيًا وتحرك على القطر الأطول لزم الخلاء فالملزوم كونه عدسيًا مع حركته على القطر الأول فمن انتفاء الخلاء لزم انتفاء المجموع وجاز انتفاؤه بانتفاء حركته على القطر الأطول[232] لا بانتفاء كونه عدسيًا.

230 و في هامش س ع + تفصيل.

231 ع ق – مطلقة.

232 الأطول.

فعلم أنه إنما ينتج أن لو كان الجزء الآخر متحققًا. وأما نفي اللازم فقد يوضع غير نقيضه كمًّا أو كيفًا أو جهة مقامه وقد نستعمل في بيان نفي اللازم ما يضر الملازمة، وهو كل مقدمة تكون ناشئة عن الملزوم. كما قالوا في ثنائي الأبعاد لو كان خط غير متناه وتحرك آخر متناهي الموازاة إلى المسامية لزم في غير المتناهي أول نقط المسامية؛ لأن الحادث لا بد أنه مزاول واللازم باطل؛ لأن ظرف المتناهي يتحرك على مسافة منقسمة فعند وصوله إلى النصف تكون المسامية قبل ما فرضت أول المسامية.

وهذا أيضًا نشأ من المقدم فللسائل أن يمنع الملازمة بغير هذا وجوابه سهل لأنه حينئذ صار نقيض المدعى مستلزمًا لارتفاع النقيضين فيردد بأنّه على تقدير نقيض المدعى لا تخلو من لزم يوجد الأول أو لا فكلامها باطل الأول إنما ذكر في نفي اللازم، والثاني بما ذكر في بيان الملازمة.

والسائل لو ألزم محالاً أو عارض مقدمة في الخلف لا يضر المعلل؛ لأن لزوم المحال على تقدير نقيض دعواه يفيده وكذا المعارضة؛ لأنه يردد نفي ثبوت تلك المقدمة وانتفائها على تقدير نقيض المدعى ويبطل القسمين بالدليلين كما مرّ.

وقد يستعمل في الدليل مقدمة أو مقدمات إلزامية. وهي: التي يكون ثبوتها عند الخصم وذلك جائز في الظنيات والجدليات؛ إذ غايتها غلبة الظن، وإلزام الخصم دون العقليات؛ إذ الدعوى فيها ثبوتها في نفس الأمر. والإلزام لا يفيد ذلك. وأما المقاطع فربما يظن الدور ولا تكون: كثبوت أحد النقيضين مع عدم الآخر فيظن توقف كل على الآخر فإنهما بالحقيقة عبارتان عن معبر واحد. وكما يقال: الجنس موقوف على أحد أنواعه وكل نوع موقوف عليه فإن الجنس موقوف على سببه لا على النوع. وربما يكون ولا يكون محالاً كما في الاعتباريات، مثل؛ المضافين سمي: أمثاله دون المعية وربما يظن التسلسل ولا يكون. كما يقال: لو كان الحصول في المحل أمرًا وجوديًّا لكان حاصلاً في المحل لكونه عرضًا، فللحاصل حصول وعلى هذا.

ولزم التسلسل فإن حصول الحصول نفسه وكذا، كل صفة لا يغاير؛ مفهومه مفهوم، موصوفه؛ كوجود الوجود، ولزوم اللزوم، وحدوث الحدوث، ووحدة الوحدة، وربما يكون ولا يكون محالاً. كما يكون من طرف المعلول.

وقد يظن اجتماع النقيضين ولا يكون كما يظن عند إيجاد الجهة أو الكم أو الكيف وقد يظن حمل النقيض على النقيض وإلا يكون مثل بعض الموجود معدوم؛ إذ معناه بعض ما صدق عليه أنه موجود في الجملة؛ إلا أن يقيد

أحدهما بالدوام. وقد يظن سلب الشيء أو لازمة عن نفسه وذلك إما أن لا يكون كذلك أو يكون ولا يكون محالاً والأول بعض الموجود ليس بموجود، وقد مر معناه. والثاني بأن لا يكون الشيء في الخارج؛ لأنه حينئذ يصدق سلب نفسه ولازمه عنه.

وأما اللغويات فأكثر الاتهآت فيها النقل والاتفاق ولزوم المجاز والاشتراك والإضمار وغيرها. وللسائل طلب صحة النقل والاتفاق ويبطلون المجاز والاشتراك والإضمار والحذف وما شابه ذلك بالأصل وهو كون الشيء أولى ما لم يعارضه معارض. فيقال في الأصل في الاستعمال الحقيقة دون المجاز إذ هو يوجب اختلال الفهم وترك الاصطلاح وترجيح المرجوح. هذا إذا لم يعارضه شيء من فوائد المجاز كتلطف الكلام وأصناف البديع ورعاية الوزن والقافية ولزوم فساد. أما إذا عارضه فيصير المجاز أولى هذا في الاستعمال أما في الاستفهام فإذا وجد اللفظ مطلقًا لزم حمله على الحقيقة لما مر؛ إلا إذا وجدت قرينة حالية أو مقالية لصرفه عن الحقيقة فإنه حينئذ لزم حمله على المجاز أما الحالية فكما علم بالعقل مثل: (جَاءَ رَبُّك) أو بخصوص الواقعة، أنه تكلم بالمجاز وأما المقالية فكما علم بسياق الكلام مثل: تكلم بدرًا وبسياقه فكون الشيء أصلاً لا ينافي انتفاؤه بسبب فحينئذ تجوز معارضة الأصل ببيان أسباب خلافه.

القسم الثاني: في الغلط وأسبابه

أفعال المغالطين إما في أمور خارجة عن الدليل، أو في نفسه. والأول يوجب الغلط بالعرض وهو إما عام يستعمل كل واحد من الخصمين في إلزام الآخر، أو خاص بكل منهما.

والأول: كتخْجِيل الخصم بالسفاهة، والتشنيع، ورد قوله، والاستهزاء به، وقطع كلامه، وسوقه إلى الكذب بزيادة، أو نقصان، أو تأويل. وإيراد ما يحيره، ويجبنه عن إغلاق العبارة والمبالغة في أنّ المعنى دقيق وأنه موقوف على[233] الفلاني وذكر ما مدخل له في المطلوب أو ما يمنع عن الفهم كخلط الكلام بالحشو والهذيان والتكرار بتغيير العبارة والغلبة بالإكثار.

وجلبه إلى علم لا مدخل له فيه وسَوْقه إلى الاستدلال.

233 في هامش س + العلم.

وما يختص بالسائل كثرة الاستفسار من الألفاظ والمعاني وإيراد غير المستند مستندًا وغير النقض نقضًا والغصب ومنع التقدير سيما على الشقّ الترديدي.

وما يختص بالمعلِّل طلب توجيه المنع ومفهومه بأن يقول ايش[234] تقول وعلى أية مقدمة، وأنا متى قلت هذا، وأعد ما قلت، وأمثال ذلك يفيد في دفع السفهاء وإلزام المعاندين.

فأما الذي في نفس الدليل ،[42أ] فالسبب العام عدم التمييز بين الشيء ومشابهة.

والغلط إما: بسبب المادة أو الصورة أو بهما جميعًا. وانحصرت أسبابه البسيطة في اثني عشر إذ الغلط إما من اللفظ أو المعنى. والأول إما في مفردات الألفاظ أو مركباتها؛ والذي يقع في المفردات فثلاثة:

لأنه إما من مادةِ اللّفظ لكون مدلولاته مختلفة ويدخل فيه الاشتراك والمجاز والتشكيك وتشابه الألفاظ.

أو من صورته لاشتراك الصيغة كالمضارع وألفاظ العقود وكالمختار والمشترك بين الفاعل والمفعول والقابل الذي على وزن الفاعل، فيظنّ أن القبول فعله.

أو يكون من عوارضه كالإعراب والبناء والإعجام والتخفيف والتشديد.

وأما الذي في المركب، فأيضًا ثلاثة:

لأنه إما أن يتعلق بنفس التركيب وهو أن يقع في التركيب اشتراك. مثل: ضرب زيد، إذ المصدر قد يضاف إلى الفاعل، وقد يضاف إلى المفعول.

وكقولنا: الكاتب إذا كتب شيئًا فهو كما كتب، فإن الضمير يجوز عوده إلى الكاتب، وإلى الشيء.

وإما أن يتعلق بوجود التركيب أو عدمه. كما يظنّ التركيب للموجود معدومًا، مثل: الخمسة زوج وفرد. وكلّما هو زوج وفرد فهو زوج، وسمي: "تفصيل المركب"، أو "يظن المعدوم موجودًا". مثل: الإنسان والفرس حيوان. فيظن أن مجموعهما حيوان، وسمي: "تركيب المفصل". فهذه ستة تعلقت بالألفاظ.

234 ق ع ن: أيّ شيءٍ.

وأما [الغلط] الذي يكون لأجل المعنى، فإما أن يكون بالنسبة إلى المطلوب أو لا. والثاني: إما أن يتعلق بأحد طرفي القضية أو بهما. والأول: حاصله يرجع إلى أخذ غير الطرف طرفًا وسمي: "سوء اعتبار الحمل"، وتحته أصناف: كأخذ الملحوق مكان اللاحق وبالعكس وسمي: "تبديل اللاحق بالملحوق"، مثل: الكاتب يوجب تحرك الأصابع. فيظن إن كان الكاتب موجبة. وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وأخذ جامع الشيء مكان ما به الشيء وتبديل الخاص بالعام ويعتبر الجهة والمكان والزمان والاعتبارات الثلاث واحد لبعض مكان الكل وبالعكس: كأخذ حكم الجزيء كليًا وبالعكس.

والذي يتعلق بطرفي القضية، هو ظن كل منهما مقام الآخر وسمي:[235] "إيهام العكس". كالحكم، بأن كل موجود في الجهة بناء على أن كل ما في الجهة موجود.

وأما الذي بالنسبة إلى المطلوب، فأربعة؛ لأن القياس يخلو من أن يكون على هيئةِ منتجة أو لا. فإن كان فإما[236] نتيجة غير إحدى المقدمتين أو لا. فإن كانت سمي: "مصادرة على المطلوب".

وإن لم يكن والتقدير كون القياس فاسدًا بالنسبة إلى المطلوب فيكون نتيجته مغايرة للمطلوب وحينئذ يصح إما إن كان في شيء من مقدمتيه تركيب زائد على نفس تلك المقدمة أو لا. فإن لم يكن سمي: "أخذ ما ليس بعلة علة". وإن كان سمي جمع المسائل في مسألة. وإن لم يكن القياس على هيئة منتجة يكون الفساد من جهة الصورة، فانحصرت الأسباب البسيطة في اثني عشر: وقد تتألف منها أقسام أخرى. ولنذكر عدة من المغالطات على هذا الترتيب:

[عدة من المغلطات]

(أ) اشتراك اللفظ

الواجب واحد. إذ لو تعدد، فإما أن يكون الوجوب بالذات ممتنع الانفكاك عن أحد المعنيين أو لا. والأول يوجب وحدة الواجب. والثاني جواز كون الواجب ممكنًا.

---

235 ن ع: يسمى.

236 أن يكون.

حلّه: الانفكاك بمعنى تحقق ذلك المعنى بدون الوجوب لا يوجب كون الواجب واحدًا[237] غير واجب.

(ب) في المجاز

الواجب غير موجب وإلا لكان معلوله الأول؛ لأن حالة ضرورة. فإن لم يكن معلوله الأول ممكن العدم كان الواجب معلولاً للغير وإن كان. كان الواجب أيضًا كذلك؛ لأن إمكان عدم اللازم يوجب إمكان عدم الملزوم.

حله: الإمكان مطلق بالحقيقة على صحة الوقوع وبالمجاز على عدم اقتضاء الطرفين فلو لم يكن المعلول ممكن العدم بالمعنى الأول لا يلزم كونه واجبًا بالذات، إذ الوجوب الذات في مقابلة الثاني. ولو كان ممكن العدم بالمعنى الثاني لا يلزم كون الواجب كذلك.

(جـ) التشكيك

وجود الواجب غير مجرّد وإلا فإن اقتضى الوجود من حيث هو التّجرد وحيث ذلك في وجود الممكنات وإلا كان تجرد الواجب لمنفصل.

حلّه: لفظ الوجود مقول على وجود الواجب ووجود الغير بالتشكيك، فجاز أن يقتضي وجود الواجب التجرد دون وجود الممكن .

(د) تبديل اللاحق بالملحوق

المركّب ممتنع؛ إذ لو وجد، لكان له علة تامّة، والتالي باطل، والأول كان جميع أجزائه داخلاً في علّته التامّة كانت موقوفة عليه إذ مجموع الأجزاء هو بعينه، ولزم الدور. وإن كان بعضها خارجًا لزم استغناء المركب عن جزئ. لأن المعلول مع علته العامة لا يحتاج إلى الغير لكونها جميع ما يتوقف.

حلّه: المحتاج إلى العلة التامة وجود المجموع لا نفسه فدخول المجموع في العلة لا يوجب الدور.

237 و في هامش س ع + وبمعنى تحقق الوجوب بدون ذلك المعنى لا يوجب كون الواجب.

(هـ) أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض

اجتماع النقيضين ممكن؛ لأن علية التامة إن كانت متحققة لزم تحققه. وإن لم يكن كان منفيًا لانتفاء علته؛ لأن عدم العلة علة العدم ومتى كان انتفاؤه بالغير كان ممكن التحقق بالذات.

حله: لا نسلم انتفاءه لانتفاء علته وإنما يكون أن لو احتاج في انتفائه إلى الغير.

(و) أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل

الجزء موجود، وإلا لكان الجسم منقسمًا إلى غير النهاية ولزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاضرين.

حله: انتفاء الجزء لا يوجب الانقسامات بالفعل بل بالقوة وإنما يمتنع ما لا يتناهى إذا كان بالفعل.

(ز) أخذ ما مع الشيء مكان ما به

الإضافة غير متحققة وإلا للزم الدور لتوقف كل من المضافين على الآخر.

حله :كل منهما مع الآخر فلا توقف.

(حـ) أخذ المطلق بدل المقيد

كل من قال إن الإنسان حجر فهو قائل بأنه جسم، وكل من قال إنه جسم فهو صادق. فكل مرة أي؟ أن الإنسان حجر. فهو صادق.[238]

حله: إن أريد بقوله كل من هو قائل بأنه جسم فهو صادق. صدقه في جميع أقواله فلا نسلّم صدق الكبرى. وإن أريد صدقه في ذلك القول فتكون النتيجة. قوله أكل من قال بأن الإنسان حجر؛ فهو صادق في أنه جسم.

(ط) تبديل الكل بالجزء

وقد مر في أن الفلك ليس يعد شيء

238 ع – فكل مرة أي؟ أن الإنسان حجر. فهو صادق.

(ي) وضع ما ليس بعلة علة

كلما كانت الأربعة موجودة [42ب] فالثلاثة موجودة وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي غير منقسمة بمتساويين وكلما كانت كذلك فهي فرد فكلما كانت الأربعة موجودة فهي فرد.

حله: الضمير في الكبرى راجع إلى الثلاثة فتكون النتيجة كلما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد.

(يأ) جمع المسائل

اجتماع النقيضين واقع؛ إذ لو قال قائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يقل في تلك الساعة غيره فإن كان هذا الكلام صادقًا لزم كذب كل كلامه في تلك الساعة. وهذا الكلام مما تكلّم به فيها فيلزم كذبه والتقدير أنه صادق. وإن كان كاذبًا يلزم أن يكون بعض أفراد كلامه صادقًا في تلك الساعة وما وجد عنه فيها سوى هذا الكلام فيلزم صدقه والمعروض كذبه.

حله: إن أراد المتكلم بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع النقيضين فإن أراد هنا وغيره، فجمع في هذا القول قولين:

فأ كل كلامي في هذه الساعة كاذب.

ب هذا القول كاذب وكل من القولين متعلق الآخر فصدق كل يوجب كذب الآخر، وكذب كل صدق الآخر فلا منافاة؛ إذ ليس الصدق، والكذب حينئذ واردين على شيء واحد.

يب فيما يكون القياس على هيئة منتجة: وهو برفض شرط من شرائط الإنتاج. كقولنا: زيد إنسان والإنسان كلي لينتج زيد كلي وذلك لعدم كلية الكبرى وكقولنا الإنسان له شعر وكل شعر يثبت ما الإنسان يثبت وذلك لعدم تكرر الأوسط. ولنختم الكلام بعده من المغالطات العامة التي يمكن إثبات كل مطلوب ويمكن قلبها.

فأ لو كان المدعي غير مستلزم لارتفاع واقع لزم ثبوته والمقدم حق أما الملازمة فلأنه لو لم يكن مستلزمًا لارتفاع واقع لزم ثبوته إذ لو كان عدمه ثابتًا في الواقع لكان ثبوته مستلزمًا لارتفاع أمر واقع والتقدير بخلافه وأما المقدم وهو كون المدعي غير ملزوم لارتفاع الواقع فحق لأن ثبوته لو كان ملزومًا لارتفاع واقع كان ملزومًا لهذا الاستلازم

وليس كذلك لأن ثبوته لو كان ملزومًا لاستلزام رفع الواقع كان عدم استلزامه رفع الواقع ملزومًا لعدمه وقد بينا أن ذلك ملزوم لثبوته هذا خلف.

حلّه: لا نسلم أن ثبوته لو كان ملزمًا لرفع عدمه يلزم خلاف المقدر لأن هذا الاستلزام حينئذ يكون على تقدير عدمه لا في نفس الأمر والمقدر عدم الاستلزام في نفس الأمر.

ب بلزوم[239] المدعى واقع؛ لأن وجود شيء من الأشياء. لو كان ملزومًا للمدعى منهما إلى جملة الأمور الواقعة لكان وجوده ملزومًا. وإذا ثبت هذه اللازمة في نفس الأمر. يلزم استلزام وجود ذلك الوجود للمدعى في نفس الأمر إذ لو كان عدم استلزامه واقعًا.

وهذا التقدير مشتمل على جملة الأمور الواقعة فيكون مشتملاً على عدم ليستلزامه وكلما ثبت هذا التقدير لا يثبت استلزام وجود ذلك الشيء. وقد بينا أنه ثبت هذا خلف.

حلّه: لا نسلم أنه لو كان مشتملاً على عدم الاستلزام لا يكون مستلزمًا لاستلزامه أقصى الباب أن يكونَ مستلزمًا لاستلزامه وعدم استلزامه وذلك جائز إذ المحال يجاز أن يستلزم المحال.

ج ما يكون وجوده وعدمه ملزومًا للمدعى يصح من أن يكون ثابتًا أو لا وعلى التقديرين يلزم المدعى.

حلّه: لو لم يكن الشيء بهذه الحيثية موجودة أنفى المجموع من الشيء فهذه الحيثية ووجوده وجاز أن يكون انتفاؤه بانتفاء كون الشيء بهذه الحيثية.

د ما يكون عدمه بلزومها للمحال ووجوده للمدعى لا جائز أن يكون معدومًا وإلا يلزم المحال فيكون موجودًا ولزم المدعى.

حلّه: مثل ما مرَّ.

هـ الأخص من المدعى إن كان واقعًا لزم المدعى وإلا فيجب أن يكون المدعى ثابتًا في الجملة إذ لو لم يكن ثابتًا أصلاً لزم كون الأخص مساويًا لأنه كلما ثبت ثبت وكلما انتفى انتفى.

---

239 ع: طروم.

حَلُّهُ: أيضًا مثل ما مر لأن الأخص إذا لم يكن موجودًا أجاز أن يكون انتفاؤه بانتفاء كون الشيء أخص.

و المدعى لا يفارق أمرًا ثابتًا، لأن العدم إن كان شاملاً لهما لزم عدم الثابت والمطلوب وهو عدم الافتراق وإن لم يكن شاملاً لزم المدعى إذ لو ثبت عدمه وكلما ثبت نقيض شمول العدم ثبت عدم المدعى وينعكس إلى قولهما كلما ثبت المدعى ثبت شمول العدم وهو محال.

حلّه: لا يلزم من انتفاء المدعى على ذلك التقدير لزوم عدمه إياه لينعكس.

وهذا آخر كتاب المنطق. والحمد لله رب العالمين.

اللوح الثاني في المبادئ

وفيه مقدمة وثلاثة اعتقادات: الأول في الأمور الشاملة، والثاني في الأعراض، والثالث في الجواهر.

والمقدمة

فيها[240] بحثان:

[في تعريف علم الكلام وموضوعه] (أ)[241]

وهو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ، والمعاد "على قانون الإسلام".

وموضوعه ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث: أنها في رقبة الحاجة إلى الله تعالى. لما علم أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية [التي نشأت من الذات].

240 ع: ففيها.

241 ع: فأ.

في أقسام الموجودات (ب)

كل ما يتصوره[242] [العقل] فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب. إن اقتضت ذاته وجوده أو ممتنع، إن اقتضت عدمه أو ممكن، إن لم يقتض شيئًا منهما والممكن، إما جوهر إن لم يكن في الموضوع أو عرض، إن كان والجوهر إما وضعي أو لا.

والوضع: كون الشيء مشار إليه بالحس . والوضعي إما حال وهو إن كان مبدأ للآثار المختصة بالنوع فهو الصورة النوعية [اذ به يتحقق النوع]. فإن كانت مبدأ للاغتذاء والنماء فهي النفس النباتية، وإلا فإن كانت للحس والحركة اللاإرادية.

فالنفس الحيوانية، وإلا فالنفس الطبيعية، وإن لم يكن مبدأ فهو الصورة الجسمية، وهي المتّصل بذاته، أو غير حال . [غير الحال:] وهو إما يحل، أو مركب منهما، والمحل إن لم يكن مقدمًا للحال فهو الهيولى، وإلا فالموضوع، والمركب الجسم، وهو بسيط: إن لم يتألف من أجسام مختلفة الطبائع، ومركب، إن تألف، والبسيط إن كان جزؤه كالكل في الاسم والحد: فهو العنصري، وإلا فالفلكي.

والمركب إن لم يكن له النمو فهو، الجماد وإلا فإن لم يكن له الحس فهو النبات، وإن كان، فإن لم يكن له النطق . فهو: حيوان غير الإنسان، وإلا فهو الإنسان:

وغير الوضعي: أن يعلق بجسم للتدبير فهو / النفس الإنسانية، إن تعلقت بالحيوان، وإلا فالفلكية.

وإن لم يتعلق [43أ] في العقل، فإن لم يكن بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الكلي، وإن كان . فإن كان مبدءا للحوادث العنصرية، فهو العقل الفعال، وإلا فالمتوسط.

وأما العرض: فإما أن يقتضي قسمة لذاته، وهو الكيف، أو نسبة، وهو العرض النسبي، أو لا هذا ولا ذاك وهو الكيف، والنسبي سبعة المضاف: وهو النسبة المتكررة والأين وهو الحصول في المكان، ومتى وهو الحصول في الزمان والوضع: وهو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض، والأمور الخارجة، والملك وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله، وإن ينفعل، وهو التأثير، والحصر بالاستقراء.

---

242 ع: متصور.

وقيل: إنها ثلاث، الكم، والكيف، والنسبة، وحينئذ أمكن الحصر، ثم كل منهما ألزم، إما للوجود: كالسواد للزنجي، أو للماهية: كالفردية للثلاثة، وغير لازم إما سريع الزوال: كحمرة الخجل، أو بطيئة كالشباب. وهذا على رأي الحكماء، وأما عند المتكلمين فالممكن إما متحيز والحيز [فهو] الفراغ المتوهم المشغول بالشيء، أو حال في المتحيز أو لا هذا ولا ذاك. والمتحيز هو: الجوهر. فإن قيل: القسمة فهو الجسم وإلا بالجوهر الفرد. والحال هو العرض، وهو إما مختص بالحي أو لا، والأول عشرة.

الحياة، والقدرة، والاعتقاد، والنظر، وكلام النفس، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة والألم. وجعلوا مقابل البعض عدميا، كالموت والعجز واللذة وزاد بعضهم الموت [في العشرة].

وغير المختص إما محسوس بإحدى الحواس إحساسًا أوليًّا، أو لا، والثاني التأليف والاعتماد، والكون وهو: أربعة الحركة، والسكون، والافتراق، والاجتماع. لأن حصول الجوهر في الحيز، إما بعد حصوله في آخر، أو فيه وحصول جوهرين في حيزين، إما مع إمكان توسط الثلاث، أو لا وزاد بعضهم، البقاء، والفناء، فيها والمحسوس، أو لا إما محسوس بالبصر وهو: الألوان والأضواء، أو بالسمع وهو: الصوت والحرف، أو بالشم: وهو الروائح، أو الذوق: وهو الطعوم التسعة[243]، أو باللمس وهو: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة. وأما النهي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز فقد أنكره المتكلمون وأثبته الفلاسفة وسيجيء [البحث عنه].

الاعتقاد الأول في الأمور الشاملة

[ونعني بها] ما يعم أكثر الموجودات ولكونه، إما الوجود، أو الماهية، أو المجموع، أو لواحقها انحصرت في ستّة فصولٍ.

[الفصل] الأول في الوجود

وهو: "الكون"؛ لأن كلّ ما وجد له الكون كان موجودًا من حيث أن له الكون، وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودًا من حيث أن لا كون له. فعلم أن الوجود: مفهوم واحد مشترك بين الموجودات، وزائد على

243 الطعوم التسعة هي: الحلاوة، والدسومة، والحموضة، والملوحة. والحرافة، والمرارة والعفوصة، والقبض، والتفاهة. (من المعارف في شرح الصحائف للمؤلف).

ماهياتها، خلافًا للفلاسفة والأشعري[244] والبصري[245] . فإن لفظ الوجود عند الفلاسفة مشكّك، والوجود عين الماهيّة في الواجب وغيرها في الممكن وعند الشيخين مشترك والوجود عين الماهية في الجميع، والوجود.[246] إما عيني وهو: الكون، في الخارج أو ذهني وهو: الكون في الذهن. ولا فرق بين الوجود، والثبوت خلافًا للمعتزلة، فإنهم ظنوه أخص من الثبوت. فذهبوا إلى أن المعدوم ثابت، والعدم هو: انتفاء الكون، والمعدمات بعدد وامتياز. لأن عدم العلة، والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط، وعدم الضد يصحح حصول الآخر دون عدم الغير.

[الفصل] الثاني في الموجود والمعدوم

وفيه أبحاث:

[في قسمة الموجود]

الموجود إما خارجي (أ)[247]

وهو: ما له الكون في الخارج، أو ذهني وهو: ما له الكون في الذهن، ولا يعني بذلك أن الشيء الخارجي هو بعينه موجود فيه فإنه يوجب كون المعدومات في الخارج إذ الذهن في الخارج، وكون شيء واحد في آن واحد في مكانين أو أكثر لو عقله عاقلان أو أكثر. بل المراد: أنه يرتسم منه [حقيقته] عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه. وأنكره قوم من المتأخرين.

والحق: تحقّق بالوجدان.

المعدوم (ب)

[المعدوم] ليس بشيء. وقالت المعتزلة: إنه ثابت. وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية، وسلّموا أن الممتنع نفي محض، وسموه، منفيًّا. وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم، والثابت في مقابلة المنفي، وقالوا لا تأثير

244 [ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥-٩٣٦ م].

245 أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت. ٤٣٦ هـ/١٠٤٤ م). عالم من المعتزلة، وممثل مهم عن المعتزلة البصرة،والقاضي عبد الجبّارى هو من أساتذته المشهورة، على الرغم من أن له العديد من الكتب إلا أن أشهرها "المعتمد".أنظر: وفيات الأعيان لابن خلّكان، ٢٧١/٤؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضي، ص ١١٨-١١٩.

246 انظر: شرح المواقف للجرجاني ١٢٧/٢.

247 ع: فأ.

للفاعل في ثبوت الماهية بل في إعطاء الوجود، وهذا بعينه قول الفلاسفة، فإنهم زعموا: أن الفاعل لا تأثير له في الماهية، إذ الماهية ماهية سواء وجد الفاعل أو لا.

والحق: أنه ليس لشيء بالبرهان الذي سنذكر على أن يقرر الماهية بالفاعل حالة الإيجاد.

إعادة المعدوم (جـ)

"جائزة" خلافًا للفلاسفة[248]، ومن المعتزلة أبي الحسين النصري، ومحمود الخوارزمي[249] والتحقيق أنهم: إن أرادوا به الامتناع بالغير فارتفع النزاع، وإن أرادوا الذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه؛ لأن ما عدم قابل للوجود؛ وإلا لما وجدتم، والإرادية لا تنفك عن الماهية لامتناع انقلاب الممكن ممتنعًا.

فإن قلت: العود أخصُّ، وقابلية الأعم لا تستلزم قابلية الأخص.

قلت: لولا وجوده في الزمان الأول لكان ممكن الوجود في الزمان الثاني، فوجوده الأول إن أفاده زيادة لاستعداد قبول الوجود فقد صار العود أهون، وإلا فلا يقتضي الامتناع الذاتي؛ لامتناع الانقلاب فيكون ممكنًا بالذات.

والحق: أنه[حصول الوجود] يفيده زيادة استعداد؛ لأنه حينئذ اكتسب به ملكة الاتصاف بالفعل.

لا واسطة بين الموجود والمعدوم (د)

خلافًا للمعتزلة وسموها: "بالحال". وقالوا: "الثابت" إما موجود، أو معدوم، أو لا موجود، ولا معدوم. وعرفوها بأنها: صفة لموجود غير موصوفة بالوجود، والعدمِ.

248 الاشارات والتنبيهات القسم الثاني ص/٥٩ شرح نصير الدين الطوسي.

249 محمود الخوارزمي الملقب بقتالي فاضل ، من آثاره، كنز الحقائق ، توفي سنة ٧٢٢ هـ. انظر: كشف الظنون ج 7/1514 ؛ معجم المؤلفين ج 17/153.

ووافقهم القاضي أبو بكر[250] وإمام الحرمين[251] قلنا[252]: إن العدم عين انتفاء الوجود، فكل ما لا يكون موجودًا يكون معدومًا، وبالعكس، اللهم إلا أن يفسروا الوجود، والعدم بمعنى آخر، وحينئذ يصير النزاع لفظيًّا.

الفرق بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي (هـ)

أن الموجود: "ما له الكون". والمعدوم: "ما ليس له الكون". فالوجودي: "ما ليس في نفس مفهومه نفي شيء"، كالبصر، والضوء. والعدمي: "ما يكون كذلك" كالمعنى، والظلمة، ولا عبرة باللفظ فإن اللفظ قد يكون مجردًا عن النفي دون المعنى كالعدم، وبالعكس، كاللاعدم[الوجودي]. [43ب] ثم العدمي قد يكون نفيًا مجردًا: كالعدم، وقد يكون فيه قيد وجودي، كالعمى فإنه عدم البصر عما من شأنه البصر. ويتفرع عليه بحثان:

(أ)[253] لا يلزم من كون الشيء عدميًّا صدقه على المعدوم.

(ب) لا يلزم كون نقيض العدمي وجود بالجواز، انتفاء العدمي بانتفاء العدم الوجودي وأما نقيض الوجودي فلا بد وأن يكون عدميًّا.

[الفصل] الثالث في الماهية

وفيه أبحاث:

[في تحقيق الماهية] (أ)

حقيقة الوجود[254] كليًّا كان، أو جزئيًّا هي ما به الشيء هو، وإن كان الشيء كليًّا سمي: "حقيقية ماهية"، وإن كان جزئيًّا: "هوية". وكل حقيقة تفرض فهي في نفسها معنى مغاير لكل ما تبعها لازمًا أو مفارقًا. مأخوذه مع شيء منها معنى آخر فنفس الحقيقة مع قطع النظر عما سواء كان معها، أو لا. يقال لها: "الحقيقة من حيث هي"، وإذا أخذت مع شيء آخر يقال لها: "الحقيقة من حيث هي" ليست إلا تلك الحقيقة فقط. فحقيقة

---

250 هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني، البصري المتكلم على مذهب ابي الحسن الأشعري، صنف كثيراً من التصانيف، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وقوة الحجة . وسرعة الجواب. وفيات الاعيان ٣ /٥٨٠ شذرات الذهب 7/168.

251 هو: أبو المعالي الجويني عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الفقيه الشافعي ضياء الدين احد الائمة الأعلام من بلدة جوين بنيسابور ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الأشعرية. فشاع ذكره في الافاق ثم خرج إلى مكة فجاور بها اربع سنين ينشر العلم، ولهذا قيل له: امام الحرمين. له مصنفات كثيرة منها نهاية للطلب في دراية المذهب، النظامية، الشامل في اصول الدين، والارشاد، والبرهان في اصول الفقه. وفيات الاعيان 1\94.

252 ع: لنا.

253 ع: فأ.

254 ع– الوجود. ع: الشيء.

الحيوان مثلاً من حيث هي ليست بموجوده، ولا معدومه ولا كلية، ولا جزئية، ولا غيرها على معنى. أن شيئًا منها ليس نفسها ولا داخلها، وإذا أخذت مع الموجودية مثلاً كان حقيقة الحيوان من حيث أنها موجودة لا من حيث هي. ويقال للماهية من حيث هي: الماهية لا بشرط شيء، وبشرط أن لا يكون معها شيء: الماهية بشرط ألا شيء وهي الماهية المجردة.

والماهية لا لشرط شيء موجودة في الخارج، وإن كان معها ألف شيء؛ لأنها بالمعنى المذكور جزء للماهيات الموجودة وإما بشرط لا شيء فغير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن؛ لأن الوجود شرط زائد.

[في أقسام الماهية] (ب)

الماهية إما بسيطة: وهي التي لا جزء لها، وإما مركّبة. وكل منهما: إما حقيقية أو إعتبارية، والإعتبارية، إما وجودية أو عدمية. [في هذه ستة اقسام]

والحقيقي ما يكون بحسب نفس الأمر، والاعتباري ما يكون بفرض العقل.

والبسيط الحقيقي: كالواجب. والاعتباري: كوجود الوجود، والعقل. يعتبره عبرة من سائر الموجودات وبعد الإمعان يزعن أن وجوده عينه، لأن ما حقيقته عين التحقق لا يحتاج إلى تحقق زائد بعد الحصول للماهية، ولأنه يوجب التسلسل، وكذلك كل صفة مفهومها عين مفهوم الموصوف: كحصول الحصول ولزوم اللزوم.

والمركب الحقيقي: كالبدن المركب من العناصر، والاعتباري: كالمركب من الجنس، والفصل، وكما تعتبر ماهية من صفة، وموصوف كالحيوان الأبيض، أو من متباينين: كزيد مع عمر.

أجزاء المركب (جـ)

[أجزاء المركب] قد لا يحمل عليه إذا كان عبارة عن شيء مجتمع من موجودات مختلفة. وقد يحمل إذا كان عبارة عن شيء موصوف بعدّة أشياء وذلك: كالإنسان مثلاً، فإنه عبارة عما هو جوهراً حساساً ناطقاً. فيصدق كل منها عليه، وكيفية ذلك أن الشيء إذا حصلت له معان مستتبعة لخواص من يحصل منهما مفهومات صادقة عليه بهو هو، وهو يصير باعتبار حصولها ماهية ما، إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء له معان تتبعها صفات لا يوجد بدونها، والمتبوعات هي الذاتيات.

والتابعة العرضيات، وهذا يعرفك معرفة الذاتيات، والعرضيات، وهذا التركيب اعتباري؛ إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد هو هذا، وذاك، وذلك، لكن العقل يعتبر التركيب بينهما وقد يجتمع التركيبان: كما في الإنسان من تركيبة وتركيب بدنه.

[أن الماهيات مجعولة أم لا] (د)

الماهيات [إختلفوا في ذالك فذهب أهل التحقيق] مجعولة. خلافًا للفلاسفة والمعتزلة. وقال بعضهم: المركبة مجعولة فقط.

قلنا: إن الفاعل لا تأثير له بالحقيقة إلا في تقرر الماهية في الخارج بأن يجعل الماهية تلك في الخارج، ولزم تقرر ماهية الكون إذ صيرورة الماهية تلك في الخارج هو الكون في الخارج واستمثل حقية هذا بتأليف النجار ماهية الكرسي وجعلها هي في الخارج والبرهان. أن ذات المعلول عند اقتناء الوجود لا يكون حاصله في الخارج بكمالها وإلا فلا اقتناء ولا تأثير بل لا بد من بقاء شيء منها يحصله الفاعل أدناه الصورة النوعية كانت أو اجتماعية فحينئذ قد أثر الفاعل في نفس الماهية وجعلها هي في الخارج حتى حصل الوجود.

[الفصل] الرابع في لواحق الوجود

وفيه أبحاث:

[ألتّعين] (أ)

الماهية إذا تحققت في الخارج يعرضها من المعاني المخصوصة إما بالماهية، أو بالإضافة. ما لا يمكن لشيء آخر. لا في الخارج ولا في الذهن فبتخصيص بها بحيث لا يبقى إمكان الاشتراك فيها فما به التخصيص هو التعين فالتعين صفة تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج، والذهن. وهو غير الماهية لأنها مشتركة دونه وغير الوجود لتأخره عنه بالطبع. وهو وجودي خلافًا لقوم لأنه لو كان عدميًّا فلما أن يكون عدمًا للإطلاق، أو لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، أو لا يكون كذلك.

فإن كان لزم اشتراك الأفراد في ذلك المعنى، وبطل الامتياز وإن لم يكن فقد ينفك أحد العدمين عن الآخر فإما أن يوجد عدم الإطلاق بدون ذلك العدم أو بالعكس، والأول يوجب كون الشيء لا مطلقًا ولا معينًّا، والثاني كون الشيء مطلقًا ومعينًا.

[في علّة التّعيّن] (ب)

تقيّد الكلي بالكلي؛ لا تقيد الجزئية. إذ الجزئية لهما تتحقق بالمعاني الخارجية من الهويّة والهذية ولهما يمنع تصور الجزئي من الشركة مع ملاحظة ذلك حتى رخص ذلك فربما لا يمنع والكلية تنافي الخارجية فلا يمكن الجزئية بانضمام الكليات. نعم قد ينتهي التقييد إلى ما يصير مختصًّا بواحد من الموجودات لكل ذلك لا يخرجه عن كونه مشتركًا بحسب الذهن.

[في الوحدةِ والكثرةِ] (جـ)

قصور الوحدة والكثرة ضروري. وكلا وجوديتهما؛ ولأن الكثرة وجودية إذ هي العدد، وكذا الوحدة لكونها بأجزائها وكل اثنين ليشتركا في النوع؛ فهما المتأخر وإلا فالمتخالفان وتعمهما الغيرية والمتخالفان. قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جملة واحدة. قيل: أقسامه أربعة. لأنهما إن كانا وجوديين؛ فإن كان من يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما مضافان وإلا فالضدان. وإن كان أحدهما [44أ] عدميان فإن الشرط فيه موضوع قابل للوجودي. بحسب الشخص أو النوع أو الجنس فهما العدم والملكة الحقيقتان، وإن كان بحسب وقت يمكن حصوله فهما العدم والملكة المشهوران، وإن لم يشترط فهما السلب، والإيجاب فخرج منها تقابل الملزوم مع عدم، اللازم وتقابل العدميين: كالعمى، واللاعمى. وأيضًا إن شرط بين الضدين غاية الخلاف وتواردهما على موضوع خرج مثل تقابل السواد والحمرة والإنسانية والفرسية مع صدق التعريف وإلا لبطل كون الضد واحدًا وأن الجوهر والكم لا ضد لهما وغير ذلك من الأحكام.

[في الحدوث والقدم] (د)

الحدوث: هو كون الوجود مسبوقًا بالعدم. والقدم: كونه غير مسبوق به. وقال المتكلمون: الحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود.

ثم الحدوث إما إضافي وهو كون ما مضى من وجود شيء أقل مما مضى من شيء آخر. وإما مطلق، إما زماني: إذا كان الوجود مسبوقًا بالعدم، أو ذاتي: إذا كان الوجود من الغير، والقدم في مقابلة الحدوث.

فهو أيضًا ثلاثة: والأول من الحدوث أخص من الثاني، وهو من الثالث. والقدم بالعكس.

[التقدم والتأخر] (ه)

والتقدم خمسة؛ لأن المقدم إن وجب كونه مع قبلية لا يجامع المتأخر في زمان واحد. فهو ال"زماني": كتقدم الأب على الابن. وإن لم يجب، فإن وجب كونه محتاجًا إليه للمتأخر، فإن كان مؤثرًا فهو: "بالذات"، وهو تقدم المؤثر الموجب على أثره، وإلا ف"بالطبع" كتقدم الجزء على الكل، والشرط على المشروط، وإن لم يجب كونه محتاجًا إليه، فإن كان الترتيب معتبرًا فيه فهو: "بالرتبة"؛ كتقدم الإمام على المأموم. إذا ابتدئ من الأمام أو الجنس على النوع، إذا ابتدئ من الجنس وإلا "فبالشرف": كتقدم العالم على الجاهل، فالتأخر أيضًا خمسة.

[الفصل] الخامس: في لواحق الماهية

وفيه أبحاث:

[في معنى الواجب والمكن والممتنع] (أ)

قد عرف؛ أن الواجب: "ما يقتضي لذاته وجوده".

والممتنع: "ما يقتضي لذاته عدمه".

والممكن: "ما لا يقتضي شيئًا منهما". فيكون لذاته؛ أن لا يقتضي شيئًا منهما، ويعلم أن شيئًا منها لانتقلت إلى آخر. لأن اقتضاء الذات لازم لها؛ فلو انتفى انتفت الذات، نعم قد يجب الممكن بغيره، وهو عند المقتضي، وقد يمتنع بغيره وهو عند المانع لكن ذلك لا يخرجه عن حد الإمكان.

[فيما قالو في الواجب] (ب)

الوجوب الذاتي: هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات؛ لأنها متى وجدت، وجد من حيث أنها وجدت. ومتى فُقدت، فُقد من حيث أنها فُقدت.

والامتناع الذاتي: ضرورة[255] باقتضاء الذات والإمكان عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات بعين ما ذكر، وهي اعتبارية لما تبيّن في باب النسب والإمكان مع ذلك عدمي.

---

255 في هامش س و ع+ العدم.

وزعمت الفلاسفة: أنه وجودي حقيقي وهو عليه مزخرفاتهم من قدم العالم وامتناع الحشر وغيره. وليس كذلك لما عرف من معناه ولأنه لو كان وجوديًّا، وهو متقدّم على وجود الممكن فإن قام به لزم قيام الوجودي بالمعدوم وإن قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان سواء كان الغير مادة الممكن أو غيرها.

كل ممكن محفوف بوجودين (جـ)

سابق وهو: وجوب فيضانه عن علته التامة. ولاحق وهو: الوجوب شرط المحمول.

والإمكان قسمان: أصلي وهو: المعنى المذكور ووقوعي؛ وهو الذي عند حصول الاستعداد، والشرائط وارتفاع الموانع. وسمي: "إمكانًا استعداديًّا"، وبالنسبة إلى المستقبل "إمكانًا استقباليًّا".

[الفصل] السادس: في لواحق الموجود

وفيه أبحاث:

[في أقسام العلل] (أ)256

العلة ما يحتاج إليه الشيء، وهي إما تامة، وهي مجموع العلل القريبة. وقيل: جميع ما يتوقف عليه تحقّق الشيء قريبًا أو بعيدًا، أو غير تامة. وهي خمس لأنها إما جزء ولذلك الشيء أو لا.

والأول علة الماهية، والثاني علة الوجود.

وعلة الماهية:[257] بها الشيء بالقوة فهي العلة المادية، وإن كان بالفعل والصورية، وعلة الوجود إن كان بها الوجود. فالعلة الفاعلية وإلا: فإن كان لأجلها الوجود فالغائية، وإلا فالشرط وفيه عدّة أشياء: كالموضوع، والآلة والمعادن والوقت، والداعية، وزوال المانع، والعدمي، جاز أن يكون جزءًا للعلة؛ خلافًا لقوم من المتكلمين فإنهم زعموا: أن العدم لا يعلل به.

256 ع: فأ.

257 في هامش س، وع + إن كان.

[في العلة الفاعلية] (ب)

السبب الفاعلي: إما مختار وهو الذي إن شاء فعل، وليس شيئًا ترك، وإما موجب: وهو الذاتي يجب صدور الأثر عنه، وكل منهما إما سبب للوجود، أو للبقاء.

فجاز كون الشيء الواحد علة لهما: كمماسة النار للاحتراق. وقد يكون لأحدهما دون الآخر: كالبناء فإنه مع أفعالة علة لوجود البناء دون البقاء؛ إذ هو بشدة التئام الأجزاء، والدعائم ،وعدم، ورود المهدم.

وعلة البقاء جاز أن يكون مع الإيجاد، وجاز أن يكون بعده: كاشتعال الفتيلة بمماسة النار، وبقائه بإضافة الذهن بعد الاشتعال.

وأنكر المتكلمون علة البقاء، لاعتقادهم: "أن الممكن جاز البقاء بوجوده أولى"، وسيجيئ ذلك.

والفاعلي منفردًا كان أو ذا تعدد وجب صدور الاثنين عنه الماهية والوجود لما عرف في مجعولية[258] الماهية خلافًا للفلاسفة والمعتزلة واستدلوا بأنه لو صدر من الواحد اثنان فكونه مصدرًا لأحدهما غير كونه مصدرًا لآخر لجواز يعقل أحدهما من الذهول عن الآخر فإن كان أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه لما كان واحدًا وإلا كان مصدرًا لهما فمصدريته لأحدهما مصدريته لآخر وعاد الكلام ولزم التسلسل أو التركب والجواب أن المصدرية إن كانت صفة حقيقية فهو مصدر لهما ووجب صدور الاثنين من المؤثر فقد[259] دليلكم وإلا فبطل العدم احتياجها حينئذ إلى المؤثر على تقدير الخروج وجاز أن يكون المنفرد قابلاً وفاعلاً خلافًا للفلاسفة لأن اقتضاء الذات شيئًا أمر حاجتك لها فهي فاعلة وقائلة واستدلوا بما مر وقد علم الجواب والسبب المادي قد يحمل الصورة لا بمشاركة كمادة الجمع صورته أو بها.

إما مع الاستحالة كالخبز للصورة الذمية أو لا معها إما مع[260] [44ب] كالبدن مع النفس للصورة الإنسانية أو لا كالأشخاص للصورة العسكرية والسبب الصوري في البسائط نفس طبيعتها كصورة ... باعتبار تقويمه النوع صورة وباعتبار كونه مبدءًا للتغير والثبات طبيعة إذ الطبيعة مبدأ قريب لتغيرات محله وثباته بالذات وباعتباراته مبدأ التغير في آخر قوة والمركبات قد تتركب صورها من صور بسائطها كصورة الترياق قد يتركب من اجتماع

---

258 في هامش س + مجعولية.

259 [انتقض].

260 [الحصير].

الأجزاء كالصورة الاجتماعية والسبب الغائي سبب بماهيته إذ تقدمه لهما يكون في العقل ومسبب بوجوده إذ وجوده موقوف على المعلول.

[الدور] (ج)

الدور وهو توقف الشيء على المتوقف عليه باطل لأنه يوجب توقف الشيء على نفسه.

وكذا التسلسل: وهو ترتب أمور غير متناهية توقف كل واحد على الآخر؛ لأنه لو وجد فلا بد له من علة لكونه ممكنًا، وهي إما ماهيته أو بعضه، أو خارج عنه.[261] والأول باطل وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه. وكذا الثاني والرابع إذ أتى بعض فرض كان علته أولى بذلك فتعين كون العلة خارجة وهي لا بد وأن تكون علة لبعض أفراد المجموع وإلا امتنع كونها علة للمجموع وإذا كانت علة لبعضها لزم تولدها لعلتين وكونها طرفًا للسلسلة إذ لو كان عبدها علة لكانت هي داخلة في السلسلة هذا خلف فقد انتهت الآحاد بها ولزم أيضًا كونها واجبة وإلا لكانت داخلة في السلسلة.

[عَدَمُ العلّة والمعلول] (د)

عدم العلة علة العدم خلافًا لأكثر المتكلمين؛ لأن العلة هي موقوف عليها. والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه، فيكون عدم العلة سببًا لعدم المعلول.

والمعلول يجب تحققه عند تحقق علته التامة؛ لأن التأثير التام من الفاعل والقبول التام من المعلول داخلان في العلة التامة؛ لأنهما مما يتوقف عليه تحقق المعلول وعندهما وجود المعلول ضروري. وكذا يجب عند تحقق المعلول تحقق علته؛ لأن الشيء لا يتحقق بدون ما يتوقف عليه.

هـ يمتنع وقوع أحد طرفي الممكن لا لمرجح؛ إذ لو وقع فإما أن يترجح ذلك الطرف على الآخر، أو لا. والثاني باطل؛ لأنه ما لم يترجح لم يقع، وكذا الأول فإنه لو ترجح فإما إن زاد على ذلك الطرف شيء، أو لا. فإن لم يزد لا يتحقق الرجحان إذ هو زائد. وإن زاد عاد الكلام في ثبوت ذلك الزائد، وتسلسل، هذا في الترجح بلا مرجح. وأما الترجيح بلا مرجح فيمتنع أيضًا في الموجب؛ لأن نسبة الموجب إلى المتساويان واحدة، فلو وقع شيء

261 [أو مركب من الداخل والخارج].

منها دون الآخر لزم الترجح. وأما المختار فجاز أن يترجح أحد الطرفين من غير مرجح يختص به؛ كالهارب إذا وصل إلى طريقين متساويين، والجائع إذا وجد رغيفين فإنه يختار أحدهما ضرورة بل يجوز أن يرجح المرجوح.

و جاز أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به، إما لذاته أو لكون ذلك الطرف أقل شرطًا أو أكثر وقوعًا أو أسهل. لكن تلك الأولوية لا تنتهي إلى حد بعينه عن السبب. وإلا فإن امتنع الطرف الآخر لزم انقلاب الممكن. وإن أمكن توقف الوقوع على عدم سبب ذلك الطرف فلا تكون كافية.

ز علة حاجة الأثر إلى المؤثر الإمكان؛ والغاية الحدوث[262] وقال كثير من المتكلمين: علة الحاجة الحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود. وزعم بعضهم أن الحدوث شطر العلة، والشطر الآخر الإمكان. وزعم آخرون أنه شرط والعلة الإمكان، وذهب عليهم أن الحدوث لو كان علة الحاجة لكانت بعده مع اتفاقهم على أن الحاجة إنما تكون قبل الحدوث.

ح الأثر حالة البقاء لا يستغني عن المؤثر خلافًا لأكثر المتكلمين لزعمهم أن الوجود حالة البقاء أولى. قلنا: إنا بينا أن علة الحاجة الإمكان وهو لا ينفك عن الماهية. ولأن الطرف الباقي إن لم يكن أولى من الآخر يحتاج إلى مرجح مقيم لامتناع الترجح بلا مرجح. وإن كان أولى فتحقق أولويته، إما أن يكون أولى من لا يحققها، أو لا. فإن لم يكن يحتاج إلى مقيم وإلا عاد الكلام في تلك الأولوية، ولزم التسلسل أو الانتهاء إلى الاحتياج.

ط المعلول الشخصي لا تؤثر فيه علتان مستقلتان معًا؛ إذ هو مع كل واحدة منهما واجب الوقوع. فلو أثر الأخرى لزم تحصيل الحاصل؛ لكن يجوز له علتان مستقلتان يحصل بكل منهما على البدل. والمعلول النوعي جاز اجتماع علتين مستقلتين عليه بمعنى وقوع بعض جزئياته بعلة، وبعضها بأخرى ك"وقوع بعض أفراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس".[263]

الاعتقاد الثاني في الأعراض

وفيه أربعة فصول:

---

262 في هامش س+ لأن الإمكان وهو عدم اقتضاء الطرفين محوج في وقوع أحد الطرفين إلى مرجح فتكون العلة الإمكان والغاية الحدوث.

263 بلغ الاعتقاد الثاني في الأعراض.

إذ البحث إما في الإدراك أو المدرك، أو فيما يعمهما ثم المدرك إما مدرك بالحس، أولاً أو لا.

[الفصل] الأول في الإدراكات

[مطلع في مفهوم الإدراك] (أ)

مفهوم الإدراك بيّن، ولا بد فيه من قوة بها فصل المدرك إلى معنى المدرك، فتتحقق ثلاثة أمور تلك القوة.

ووصول المدرك إلى المعنى، وحصول المعنى عنده فالقوة هي الحاسة في الإدراك الحسي، والبصيرة في النفسي والوصول هو الإدراك، والحصول هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك.

والحس إذا تأثر عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيه فيدرك المحسوس وتلتفت النفس إليه فيدركه ويميزه فإدراك الحس هو الإحساس وإدراك النفس سواء كان مستفادًا من الحس أو، لا هو العلم.

والمشاهدة: هو أن يدرك الجزئي حاضرًا في الخارج، والمشاهدة الحقيقية إدراك عين الحاضر في الخارج.

والخيالية إدراك شبح الشيء على أنه نفس الحاضر في الخارج.

والحواس عشرة: خمس خارجية وهي المشاعر، وخمسة داخلية فالإدراكات أحد عشر قسمًا.

[مطلع في معنى العلم] (ب)

العلم:" وهو وصول النفس إلى المعنى"؛ لأن من وجد له هذا وجد له العلم من حيث أنه وجد له هذا ومن عدم له هذا عدم له العلم من حيث أنه عدم له هذا. ويخرجه من أنفسنا أنا لها قوة بها يتمكن أن يلحظ المعاني وإذا تعلقت بمعنى تصل النفس إليه.

ويحصل العلم كما أن البصارة [45أ] بالبصر يلحظ الأشياء فمتى تعلق شيء أدركته، فتلك القوة هي البصيرة، والملاحظة الفكر وأول الوصول الشعور، واستشباته التعقل.

ثم[264] التصديق إما مع الجزم، أو لا والأول إن لم يكن مطابقًا، فهو الجهل وإن كان فهو العلم وهو إن كان بمجرد العقل، فهو البديهي.

وإلا فإن كان بالقوى البدنية الخارجة، فهو الحسي وبالداخلة وإن كان من الاعتقاد إلى شخص.

فالتقليدي وإن كان من غير ذلك فالمستدل، والعاري عن الجزم فالراجح الظن، فالمرجوح الوهم والمساوي: الشك.

[مطلع في المشاعر] (جـ)

في المشاعر أبحاث:

[الأول في الأبصار] (أ)

قال الطبيعيون: الأبصار إنما هو بانطباع صورة المرائي في البصر.

ثم قال بعضهم: إن المرائي هو تلك الصورة، وهذا باطل. وإلا لما أدركها القريب على قربه والبعيد على بعده. وقال بعضهم: إنه الموجود الخارجي، وإنما ترى الكبير من البعيد صغيرًا لصغر الزاوية؛ التي عند الجليدية من خروج خطين معروضين بين مركز البصر إلى طرفي المبصر حينئذ ومن القريب كبيرًا لعظمتها.

وقال الرياضيون[265]: أنه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر، وقاعدته على سطح المبصر.

وقيل: يتكيف المتوسط بكيفية شعاع العين لا بخروجه وهذا أقرب. ثم الإبصار ضروري عند سلامة الحاسة وحضور المبصر

264 ع: خاتمة.

265 [أي: أفلاطون وأصحابه].

والشرائط التسعة: من كون المرأي كثيفًا، ومضيئًا بنفسه أو بغيره، ومحاذيًا للبصر، أو في حكم المحاذاة، وقصد المبصر الى الإبصار، وعدم الحجاب، وعدم الصغر، والقرب، والبعد المفرط، وعدم مقارنة ما يوجب الغلط. خلافًا للأشاعرة.

[والثاني في السمع] (ب)

إذا حدث صوت بتكيّف[266] الهواء؛ الحاصل هناك بكيفيّته. ثم الهواء المجاور له في الجهات ثم المجاور فالمجاور إلى حدّ ما بحسب شدّة الصوت وضعفه فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمعه بلا خلاف، وكذا الخارجة بدون وصول ذلك الهواء إليها وإلا لما أدرك جهة الصوت. خلافًا للفلاسفة، والنظام.

والذوق مشروط باللمس، والرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبة فإن خلت الرطوبة عن الطعوم أو بها كما هي وإن خالطها طعم كما في المرضى فلا والشم قيل هو بتكيف الهواء بالرائحة وقيل لانفصال الأجزاء ووصولها إلى الخياشيم لئلا يلزم انتقال العرض وقيل بتعلق القوة المدركة بالرائحة لئلا يلزم نقصان ذي الرائحة وأما اللمس فظاهر

خاتمة

علمنا أن الإحساس؛ قد يتوقف على الملاقاة، كما في غير البصر، والسمع.

وقد يتوقف على عدمها؛ كما في البصر. وقد جاز معهما؛ كما في السمع، وحقيقة المشاهدة. إدراك عين الموجود الجاري في نفسه؛ كما في التخيل، والتوهم. ولو وقع هذا بدون الحاسة لا يخرج عن كونه مشاهدة بل يكون رؤية إن كان المدرك مبصرًا وسمعًا لو كان مسموعًا وعلى هذا .

والنفس الإنسانية لانغماسها في تدبير البدن يحتاج في أقوى الإدراكات إلى معاونة الحس، ولا يبعد[267] نفس قوته نفي بالجانبين يشاهد الأشياء بدون الإحساس.

---

266 ع: يتكيف.

267 في هامش س + وقوع.

وقد نقل ذلك من احتجاب الرياضة وأيضًا لا يمتنع موجود رئي عن الخواص يكون له هذا الإدراك، أو بعض أقسامه بأن يكون شرط البعض الآخر مفقودًا له، بأن تكون الملاقاة مثلاً محالاً عليه فيمتنع اللمس، والذوق، والشم.

ولذلك جاء في الكتب المنزلة: صفة السمع، والبصر لله تعالى دون الباقية.

[في] القوى الباطنة خمس (جـ)

أ الحس المشترك: وهو الذي ارتسم فيه صورة شيء صار مشاهدًا، ومحله مقدم البطن الأول من الدماغ.

ب خزانة: المسماة بالخيال، والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها وهي غير الأول لأنه لا يدرك بعد الغيبة.

ج الوهم: وهو قوة تدرك المعاني الجزئية: كصداقة زيد، ومحلها البطن الأوسط من الدماغ.

د خزانة الوهم: وهي[268] تحفظ المعاني الجزئية، وتتذكرها، وسميت حافظة، وذاكرة.

هـ المدركة المتصرفة: وهي التي لها قوة التركيب، والتفصيل بين الصور المأخوذة من الحس، والمعاني المدركة بالوهم، وهي قد تخدم العقل في أعماله وحينئذ تسمى مفكرة، والوهم في أفعاله، ويسمى حينئذ متخيلة ومحلها مقدم البطن الأوسط من الدماغ. كأنها قوة ما للوهم، وإنما علم مغايرة هذه القوى واختصاص المواضع المذكورة باختلالها بطرقات تلك عليها.

[مطلع في النفس الإنسانية] (د)

للنفس الإنسانية قوة بها يتمكن على تحصيل العقائد، والآراء بحال الموجودات التي لا يكون وجودها بفعل الإنسان وتسمى عقلاً نظريًّا وقوة بها يتمكن على تحصيل الآراء في أمور وجودها من الإنسان لتحصيل الخبر وتسمى عقلاً عملياً، وتسمى النفس باعتبارها النفس المطمئنة.

ويحصل بالأولى كمال النفس، وبالثانية كمال النفس، والبدن.

---

268 في هامش س + التي.

والعقل النظري له أربع مراتب:

أ عند كون إدراكات النفس بالقوة: كما لنفس الأطفال وسمي عقلاً هيولانيًّا.

ب عند كون الأوليات حاصلة وتسمى عقلاً بالملكة.

ج عند حصول النظريات[269] بحيث لا يعرف عنها وتسمى عقلاً مستفادًا، وللنفس بواسطة العقل النظري صفات: كالفكر وهو حركة ما للنفس في المعاني طلبًا للحد الأوسط، أو ما يجري مجراه، والحدس وهو وصول النفس إلى الوسط بلا رؤية وذلك قد يكون عقيب طلب وقد يكون بدونه.

والنفس البالغة، في الحدس سميت نفسًا قدسية، وقوتها على ذلك قوة بدنية.

وللنفس الحيوانية أيضًا قوى منها:

الشهوانية: وهي الباعثة على جلب النافع، أو الضار ومنها؛ الغضبية: وهي الباعثة على الغلبة، ودفع المكروه.

ومنها: النفس الأمارة؛ وهي الآمرة للشهوية، والغضبية بالتخيل والتوهم إلى جلب اللذات البدنية، ودفع المطالب الحقيقية.

خاتمة

النفس الناطقة تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي؛ لأن فيها قوة تحمل الكلي على الجزئي، فهي تدركهما بضرورة وتدرك الكلي النفس فمدرك الجزئي أيضًا.

هي لكنها [45ب] تدرك الكلي بلا وسط، والجزئي يتوسط الحواس. وقالت الفلاسفة: إنما تدركها على الوجه الكلي.

الفصل الثاني في المدركات

وفيه أبحاث:

---

269 في هامش س + تقدر على استحضارها متى شاءت وتسمى عقلاً بالفعل (د) عند حصول النظريات بحيث.

[الأول في المبصرات] (أ)

المدرك بالبصر أولاً؛ اللون، والضوء. وقيل: الأطراف أيضًا وهي؛ النقطة والخط والسطح التي هي طرف الخط [والجسم]، كالحجم، والبعيد، والوضع، والشكل، والتفرق، والاتصال، والحركة، والعدد، والملامسة، والخشونة، والشفيف، والكثافة، والظل، والظلمة، والجنس، والقبح.

وما يجري هذا المجرى مدرك بتوسط اللون، أو الضوء والألوان متحققة في الخارج. خلافًا لقوم من الأقدمين؛ فإنهم زعموا: أنه لا لون والهواء؛ إذا خالط أجسامًا شفافة متصغرة جدًا. ونفذ ضوء بعضها إلى البعض يرى البياض كما في الثلج، والبلور المسحوق، وليس بينها فعل وانفعال حتى يظن حدوث كيفية جديدة.

والسواد يرى بكثافة الأجزاء، والباقية ترى باختلاف الشفيف وتفاوت اختلاط الهواء. وذلك باطل؛ لأن بياض البيض يبيض بالسلق، وليس فيه هواء لكونه أثقل بعد السلق.

وقيل: اللون السواد والبياض وغيرهما مركب منهما.

وقيل: الحمرة والخضرة أيضًا لون، وقيل: الصفرة أيضًا لون، وغيرها مركب منها.

والضوء ظهور المرائي، ولبعض الأجسام لمعان يستر لونها وكل منهما ذاتي، وعرضي.

فالظهور الذاتي: هو الضوء كما للشمس. والنار و،العرضي: النور.

واللمعان الذاتي: هو الشعاع. والعرضي: البريق كما للمرآة عند وقوع الضوء عليها.

[الثاني في المسموعات] (ب)

المدرك بالسمع: هو الصوت، والحرف. وسبب الصوت القرع أو القلع ثم تموج الهواء وسماع الصوت من البعيد ثانيًا هو الصدى ونسبت الحائل الصلب يشتد لانعطافه كما في الضوء فالحرف هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل تميزًا في المسموع والحروف إما معنوية مقصورة وهي الحركات الثلاث وفي بعض اللغات تعد حروفًا أو ممدودة وهي التي تحصل من إشباع الحركات الثلاث وسميت حروف المد واللين وهي لا يمكن إلا ساكنة أو صامتة وهي باقي الحروف فالواو والياء والألف مشتركة بين المصوتة والصامتة لأنها إن حصلت من الإشباع كانت مصوتة وإلا فمصامتة متحركة كانت أو ساكنة والصامتة إما آنية إن لم يكن

تمديدها كالباء والتاء وإما زمانية إن أمكن كالسين والشين وعدة الصوامت تختلف بحسب اللغات وأثقل الحركات الضمة فإنها[270] عضلتين صلبتين واصلتين إلى طرفي الشفة ثم الكسرة إذ يكفي فيها العضلة الواحدة الحادثة ثم الفتحة إذ يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة.

ج الجسم إما عديم الطعم حقيقة أو حسًّا وهو التفه والمسيخ وإما له طعم وبسائط الطعوم ثمانية الحراقة والمرارة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة الغير البسيطة وهي التي من اختلاط الطعوم بحيث لا يحس بواحد وأسخن الطعوم الحراقة[271] فالمرارة والملوحة وأبردها العفوصة فالقبض فالحموضة وقد يجتمع طعمان أو أكثر في جسم كالحلاوة والحراقة في العسل المطبوخ والروائح كثيرة وتخص الملائمة بالطيّبة وغيرها بالمنتنة أو تضاف كرائحة المسك أو توصف بطعم كرائحة حلوة أو حامضة والملموسة الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والباقي كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة مدرك بواسطتها ولعل الألم واللذة الجسمانيين من الأول والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غنية عن التعريف فاللطافة تقال لرقة القوام أعني سهولة قبول الأشكال وتركها أو لقبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدًّا ولسرعة التأثر من الملاقي والشفافية والكثافة لمقابلاتها اللذة قيل هي خلاص من الألم وقيل هي كيفية تترتب على إدراك الملائم والألم كيفية تترتب على إدراك المنافي وقالت الفلاسفة تفرق الاتصال سبب الألم

وزاد الشيخ سببًا آخر وهو سوء المزاج.

الفصل الثالث فيما ليس محسوسًا أولاً

وفيه أبحاث

[في قسمة الكم وتناهي الأبعاد] (أ)

في الكم وهو: إما متصل إن أمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهايتا المتلاقين، أو منفصل إن لم يكن كذلك وهو العدد.

والمتصل إما قار وهو المقدار، أو لا وهو الزمان؛ لأن الآن حد مشترك بين الماضي والمستقبل.

---

270 في هامش س: تعمل.

271 ع- فالحرارة.

والمقدار إما امتداد واحد وهو الخط، أو اثنان وهو السطح، أو ثلاثة وهو الجسم التعليمي.

والكم إما بالذات وهو نفس هذه الامتدادات والعدد، أو بالعرض وهو الذي يكون الكم بالذات موجودًا فيه: كالمعدوداتي، أو بالعكس كالشكل أو يكون موجودًا في محل الكم: كالسواد، والحركة.

كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة والأبعاد متناهية.[272]

خلافًا للهند، قلنا: أن نفرض خطًّا غير متناهٍ في بعد غير متناه.

وليكن أَ بَ جَ دَ، ويخرج من نقطة كـ هَ، مثلاً خطي هَبَ، هَ بحيث يكون بَ جَ كهَبَ فزاوية جَ نصف زاوية هبأَ؛ لأن زاوية جَ كزاوية هَ بالمأموني ومجموعهما كزاوية هبأَ لأنها خارجة عن المثلث فـ جَ نصف هبأَ فإذا أخرجنا من هَ خطًّا إلى دَ بحيث يكون جَ دَ كـ هجَ تكون زاوية دَ نصف زاوية جَ ... وكذا كل زاوية تحدث بعد ذلك بهذه الشريطة وكل زاوية تفرض تكون ما بعدها من الزوايا كم كانت جزءًا لها فلزم كون الجميع جزءًا لـ هبأَ فلو كان أَ بَ جَ دَ غير متناه كانت الزوايا الممكنة أيضًا كذلك كل مركب مما بعدها فلزم تركب هبأَ من أجزاء غير متناهية.

كل منها [46أ] منقسم وذلك محال؛ لأنه إن وجد جزء منها ليس له امتداد في نفس الأمر ولا يكون الكل منقسمًا وإن كان الكل ذا ابتداء لزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاجتين؛ إذ اتصال الامتدادات الغير المتناهية يوجب مقدارًا غير متناهية ضرورة.

[الثاني في الخلاء] (ب)

الخلاء، قيل: "هو أن لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه".

وقيل: "هو أبعاد مجردة عن المادة". وهذا أعم والخلاء: "ممتنع"؛ لأنه بعد إما على الثاني فظاهر. وإما على الأول فلأن ما بين الجسمين قابل للزيادة والنقصان فيكون بعدًا وكل بعد يقوم بمادة؛ إذ لو كان البعض عينًا لكان الكل كذلك لأن طبيعة البعد واحدة. وليس كذلك؛ كما في الأجسام ولأن العلامات آية امتناعها.

خاتمة

المكان هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليًا.

وقال أرسطو[273]: هو سطح الجسم الخاوي المماس لظاهر المحوي، والأول أحسن.

[الثالث في الحركة] (جـ)

في الحركة: الموجود لا يكون بالقوة من جميع الوجوه؛ وإلا كان كونه بالقوة، وكونه موجودًا أيضًا بالقوة بل بالفعل إما من كل الوجوه، أو بعضها، وكل ما هو بالقوة فحصوله بالفعل إما دفعة، وهو الكون أو على التدريج، وهو الحركة.

فالحركة خروج ما بالقوة إلى الفعل على التدريج.

والأحسن: "أنها تغير أحوال الموجود والموجود من الحركة". كون الجسم متوسطًا بين المبدأ، والمنتهى بحيث لا يكون قبله، ولا بعده فيه.

وأما الحركة بمعنى الاتصال فلا يوجد إلا في الذهن. ثم لأنه للحركة مما منه، وإليه، وما فيه، وما له، وما به، والزمان.

ثم الحركة في المقولة أن يتحرك الجسم من صنف إلى صنف. وهي في أربع: الكم، والكيف، والأين، والوضع.

والأول[274] بالتخلخل، أو التكاثف، أو النمو والذبول.

والتخلخل: ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر معه.

والتكاثف: انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم عنه.

والنمو: ازدياد الجسم باتصال جسم آخر به مداخلاً في أجزائه في الأقطار على نسبة طبيعية.

---

273 [أي: ارسطوطالس].

274 في هامش س: إما.

والذبول: عكسه، والحركة في الكيف سمي استحالة.

والحركة؛ إما مستقيمة، أو مستديرة، أو مركبة منهما: كحركة الكرة المدحرجة، وسميت لولبية.

ثم الحركة إما بالذات: إن كانت حاصلة في المتحرك، أو بالعرض، إن كانت فيما يقاربه: كحركة جالس. السفينة وما بالذات يكون لقوة حاصلة في المتحرك، فإن كانت مستفادة من خارج.

فالحركة قسرية وإن كانت من المتحرك فإن كانت مع الإرادة فإرادية وإلا فطبيعية، وبقاء. كل جزء من الفلك في حيزه ليس بواجب لبساطته فجاز حصول كل جزء منه في حيز آخر. فجاز الحركة على الفلك بحسب ذاته ففيه مبدأ ميل مستدير لامتناع الحركة بدونه. وجاز حركته في الجهتين بما ذكر فلا بد من مخصص، وهو إما القسر، أو الطبع، أو الإرادة. والثالث أضعف؛ لأن الإرادية مدة غير متناهية، أو متطاولة على نهج واحد مما ينكره العقل.

وما قيل: إن المطلوب بالطبع لا يكون مهزومًا عنه بالطبع، والمستديرة توجب ذلك، وإذا لم يكن طبيعته لا يكون قسرية؛ لأن القسرية لا تتحقق بدون الطبع. إذ يعلم أن ما لا شك فيه كقطنة أو ريشة لا يقبل مثلاً قسريًّا ممنوع لحوله كون المطلوب نفس الحركة أو غيرها لا الحدود ولجواز القسر لكونه قسرياً ذا ميلاً.

[الرابع في الزمان] (د)

في الزمان:

الزمان موجود، إذ يعلم ضرورة أن وقتًا ما ماضيًا، ومستقبلاً.

وهو مقدار له الحركة، ومن الأقدمين من قال: إنه جوهر، ليس بجسم، ولا جسماني، واجب بذاته.

ومنهم من زعم: أنه فلك معدل النهار. ومنهم من ذهب إلى: أنه حركته.

وقال أبو البركات[البغدادي]: إنه مقدار الوجود. قلنا: إنه كم متصل غير قار كما مر فله مادة، هو مقدارها. ولا يجوز أن يكون مقدارًا لشيء قار الذات؛ إذ مقدار القار قار وغير القار الحركة.

فالزمان مقدار الحركة، وللحركة مقداران:

مقدار بحسب تراخي أجزائها؛ إذ أجزاء الحركة لا يمكن أن يكون معًا، بل تراخي وقوع كل[275] وقوع الآخر تراخيًا يحصل منه في العقل مقدار.

ومقدار تحسب المسافة، والزمان: هو الأول.

خاتمة

ههنا آنان:[اثنان] أحدهما فرع الزمان، وهو الفصل المشترك بين أجزائه وحصوله بالفرض واختلاف العرضين.

والثاني أصل الزمان؛ إذ الزمان منطبق على الحركة، والموجود منها التوسط الذي يفعل سيلانه الحركة فالمنطبق عليه أن يفعل بسيلانه الزمان.

[الخامس في القوة الخلق] (هـ)

لفظ القوة في الأصل لما يتمكن به الحيوان من أفعال شاقة.

ثم نقل إلى مبدئه وهو القدرة وهي صفة بها التمكن من الفعل ،والترك، وإلى لازمه. وهو أن لا ينفعل، وإلى مبدأ التغير الذي كجنس القدرة وإلى لازم القدرة وهو إمكان حصول الشيء بدون الحصول، ومقابلها الضعف والعجز، وسهولة الانفعال، وعدم المبدأ، والضرورة.

ثم القوة التي هي مبدأ التغير إما أن يكون مبدأ لفعل واحد، أو لأفعال وعلى التقديرين إما لا مع الإرادة، أو معها.

والأول: الطبيعة، والثاني: النفس النباتية، والثالث: الفلكية، والرابع: الحيوانية المسماة بالقدرة.

ثم الخلق: ملكة تصدر عنها أفعال بسهولة بلا تقدم رؤية.

275 في هامش س: منهما عن.

والفضائل الخلقية: الشجاعة، والعفة، والحكمة. ومجموعها العدالة وكل منها محبوس بطرفين رديين إفراطًا، وتفريطًا.ا فالشجاعة بالتهور والجبن، والعفة بالخمود، والفجور. والحكمة؛ بالجربزة والغباوة[276] لا الحكمة العملية أي: العلم بما وجوده من أفعالنا، وقد يتركب بعض هذه الأخلاق مع البعض فيتكثر الأخلاق.

الفصل الرابع فيما يعم الإدراك والمدرك

وفيه أبحاث:

[الأول في الكيفيات]

أ المحسوسة فإن كانت راسخة سميت: انفعاليات، وإلا فانفعالات.

ب ما يختص بذوات الأنفس فإن كانت راسخة، فالملكة وإلا؛ فالحالة.

ج الاستعداد نحو الانفعال وهو لا قوة طبيعية [46ب] أو نحو اللاانفعال وهو القوة.

د ما يختص بالكميات إما بالمتصلة: كالربيع أو بالمنفصلة: كالزوجية.

[الثاني] في الأمور النسبية (ب)

وهي: مفهومات تعقلها بالقياس إلى الغير، والمشهور أنها سبع: كما مر [الإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال].

وقالت الفلاسفة: إنها وجودية. وقال أكثر المتكلمين: إنها عدمية.

والحق: أن بعضها عدمي؛ كالمنافي فإنه النهي لا يجتمع مع الآخر. وبعضها وجودي؛ كالمع، فإنه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر. كذلك لكن كلها اعتبارية؛ لأن الشيء إذا كان تعقل مفهومه بالقياس إلى الغير. يكون بعقله موقوفًا على تعقل ذلك الغير فيكون؛ لذلك الغير أو لشيء من صفاته مدخل في نفس ذلك المفهوم؛ لأن ذلك آية الذاتيات.

276 في هامش س + والمراد بالحكمة ههنا ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين الجربزة والغباوة.

ومعلوم أن الشيء، أو صفته مع آخر مباين لهما، أو مع صفته لا يلتئم منهما مفهوم حقيقي بل التئامه إنما يكون باعتبار العقل: كما أن مفهوم الأب مثلاً: إنسان حصل من نطفته إنسان آخر فمجرد كونه إنسانًا ليس معنى الأب بل كونه إنسانًا مع حصول آخر من نطفته، وحصول آخر من نطفته صفة للآخر، والعقل ألف من مجموعهما معنى الأبوة فصفة الأبوة ليست كصفة البياض، للأبيض. وكالقريب فإنه مفهومه شيء يكون البعد بينه وبين الغير يسيرًا. فكون البعد يسيرًا صفة للبعد. والعقل ألف من الشيء، وهذه الصفة صفة القرب وعلى هذا.

[الثالث في امتناع إنتقال العرض] (جـ)

العرض: لا ينتقل؛ إذ لو انتقل فحالة الانتقال.

إن كان في المنتقل عنه لما كان حالة الانتقال، وإن كان في المنتقل إليه لكان بعده، وإن لم يكن في هذا، ولا في ذاك، فإن لم يقم بغيرهما قام العرض بنفسه وإلا عاد الكلام في الانتقال من الأول إليه.

[الرابع في قيام العرض بالعرض] (د)

قيام العرض بالعرض: جائز. خلافًا لأكثر المتكلمين.

قلنا: إن السرعة والبطء صفتان، صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم؛ لامتناع اتصاف الجسم بهما، وكذا وجود الأعراض، ووحدتهما.

وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر، ولا يتصف به الجسم

[الخامس في البقاء العرض] (هـ)

الأعراض باقية خلافًا لأكثر المتكلمين.

قلنا: إنها ممكنة الوجود في الزمان. الأول فكذا في الذاني وإلا لزم الانقلاب والتحقيق أنهم إن عنوا بامتناع[277] العرض امتناعه بدون سبق فذلك حق بينا فما مر وإن عنوا أنه لا يمكن وجوده في الزمان.

277 [بقاء].

الثاني فلا عقل فيه ولا نقل.

[السادس في العرض الواحد لا يحل في محلين] (و)

العرض الواحد لا يقوم بمحلين خلافًا لأبي هاشم[278]؛ إذ يزعم أن التأليف عرض قائم بمحلين، ووافقنا على استحالة القيام بمحال وزعم قوم من قدماء الفلاسفة: أن الإضافة عرض قائم بمحلين كالجوار والقرب.

قلنا: إن امتناع كون الموجود في حالة واحدة في موضعين بديهي سواء كان عرضًا أو جوهرًا.

الاعتقاد الثالث في الجواهر

وفيه فصلان؛ إذ الجوهر جرماني و روحاني.

[الفصل الأول في اجوهر الجرماني]

الأول في الجرماني، وهو الجسم وأجزاؤه.

وفيه أبحاث:

[في تعرريف الجسم وفي إختلاف االمذاهب في تحقيق ذاته] (أ)

عرفوه بأنه: جوهر ذو أبعاد ثلاثة، وقالت الأشاعرة: إنه متحيز قابل للقسمة. فالمركب من جوهرين فردين جسم عندهم. وقالت المعتزلة: إنه متحيز ذو أبعاد ثلاثة.

واختلفوا في الجوهرية على مذاهب انحصرت في ستة؛ لأن الجسم إما ذو مفاصل بالفعل، أو لا، والأول إما تألفه من أجزاء، لا تتحرك، أو لا. والأول إما أجزاؤه متناهية، أو لا. والثاني إما من أجسام صغار، أو لا. والأول مذهب جمهور المتكلمين، وبعض الحكماء الأقدمين، والثاني نسب إلى النظام.

278 أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب الجبائي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م). عالم معتزلي ومن كبار المعتزلة ايضا، وأبوه أحد كبار البصرة المعتزلة أبو علي الجبّائي، وله فرقة في مزهبه تسمي "البهشميّة" احدث نظرية "الأحوال" . انظر: كتاب الفهرست لابن النديم، ص ٢٤٧؛ وفيات الأعيان لبن خلّكان، ١٨٣/٣؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٩٤.

والثالث إلى ديمقراطيس؛ إذ زعم أنها أجسام صغار لا تقبل القسمة للصغر، والرابع مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا: أنها خطوط. والثاني: وهو أن لا تكون مفاصله بالفعل إما إنقساماته الممكنة متناهية أو لا. والأول نسب إلى محمد الشهرستاني[279] وزعم: أن الجسم مركب من الهيولى، والصورة، والثاني مذهب جمهور الفلاسفة.

[الثاني في الجزء الذي لا يتجزأ] (ب)

ذهب المتكلمون، وقوم من قدماء الفلاسفة إلى: أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتحرك، وهو الحق.

خلافًا لجمهور الفلاسفة، فإنهم ذهبوا إلى امتناع الجزء، وتركب الجسم من الهيولى والصورة، والجزء. وهو متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والغرض.

قلنا [قولنا] إن الجسم إن انتهى بالتجزئة إلى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات أصلاً فقد وجد الجزء إذ لا يمكن الانقسام حينئذ وإن لم ينته بل يوجد لكل جزء من الأجزاء الغير المتناهية امتداد ولا شك أن انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادًا غير متناه فيكون مقدار الجسم الصغير غير متناه وفرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الأمر كاذب فلا عبرة به ولعل تحقق الجزء من الضروريات إذ تجزيء عشر عشير ذرة إلى غير النهاية مما يشهد صريح العقل بامتناعه.

[الرابع في صورة النوعية] (جـ)

لكل نوع من الأجسام صورة نوعية لأن اختلافها بالأعراض وقبولها يحوجها إلى الاختلاف بمعاني جوهرية تقتضي ذلك أو العرضية أيضًا محوجة وأما اختصاص هذه الجواهر في فبمبدع الأنواع وههنا سر

الفصل الثاني في [الجوهر] الروحانية

وفيه لهجات:

[الهجة الأول] في حقيقة النفس الإنسانية (أ)

279 أبو الفتح محمد بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، فقيه، حكيم، متتكلم الأشعري. بعض الكتب له: نهاية الأقدام، الملل والنحل. انظر: وفايات الأعيان 3\583.

ونعني بها ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، وهو إما جسم، أو جسماني، أو لا هذا ولا ذالك.

والأول: إما هذا الهيكل المحسوس، ومال إليه كثير من المتكلمين، أو داخل فيه إما أجزاء أصلية نافية من أول العمر إلى آخره وهو اختبار محققي المتكلمين، أو غيرها من النار والهواء أو الماء أو غيرها وهو مذاهب قدماء الفلاسفة.

والثاني: إما المزاج وهو قول أكثر الأطباء أو غيره من تناسب الأركان والتخطيط[280] وهو قول آخرين.

والثالث: كإما متحيز، وهو قول ابن الراوندي[281]، إذ زعم: أنه جزء لا يتجزأ في القلب. أو غير متحيز، وهو قول جمهور الفلاسفة، ومعمر، وأكثر الإمامية، والغزالي، والراغب.[282]

والحق: أنه جسم نوراني مشرق حاصل في البدن مدرك للكليات، والجزئيات غني عن الاغتذاء بريء عن التحلل والنماء.

إما أنه جسم حاصل في البدن فلأن كل واحد منا يعلم بديهة أن المشار إليه بقوله أنا حاضر هناك وأنه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد ضرورة وشدة تعلقه بالبدن لا يسوقه إلى الجزم بالباطل وإلا لبطل حكم البديهيات ولما أدرك ذاته ولا الكليات فإما أنه غير البدن ولأن البدن في التبدل والتحلل دائمًا وهو ثابت من الأول إلى الآخر وأما النور والإشراق فلقبوله صور المعلومات وحركته في المفهومات وهو يدرك الكلي والجزئي [47أ] إذ يحكم ربما على جزيء لا يغتذي إذ بالكف عن الغذاء يقوى على أفعاله

[الهجة الثاني في أحوال النفس] (ب)

نفوس البشر متحدة بالنوع، وهو مذهب أرسطو وأتباعه، خلافًا [بالماهية بعد اشراكها] من الأقدمين وأبي البركات.

---

280 في هامش س + هي الهيئة الحاصلة للصبي بعد الولادة.

281 أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروانديي، هو عالم علم الكلام، وفيلسوف، ومعروف بتطرفه الشيعي، وافكاره الإلحادية (يتراوح تاريخ الممات من ٢٤٣ الي ٣٠١.)، وبعض كتبه المشهورة: فضيحة المعتزل، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد. انظر: وفياة الأعيان لابن خلّكان، ٩٤/١؛ الإنتصار للخيّاط ص ١-٣.

282 الحسين بن محمد بن المفضل ابو القاسم الراغب الأسفهاني (ت. ٥٠٠ ه)،متكلم ومفسر، وتفسيره هو تفسير الراغب. انظر: كشف الظنون لكاتب جلبي (حاجي خليفة) ٤٤٧/١.

قلنا [قولنا] اشتراكها في إمكان الصفات الممكنة وامتناع الممتنعة واختلافها بالعفة والفجور والذكاء والبلادة جاز باختلاف الأمزجة وآلات الإدراك والأمور الخارجية[283] وهي حادثة عند أرسطو وأتباعه خلافًا لأفلاطون وأتباعه قلنا [قولنا] إنها واقعة بفعل المختار فتكون مادية وهي باقية بعد البدن عند أكثر المتقدمين والمتأخرين والأقرب هنا

[الهجة الثالث فساد التناسخ] (جـ)

اتفق المحققون من الفلاسفة وأهل الملة على فساد التناسخ لأن التعلق السابق يوجب تذكر بعض تلك الأحوال ضرورة لبقاء محل العلم والذكر وليس كذلك وهذا قريب ومن التناسخية من قال النفس الإنسانية لا تتعلق إلا ببدن إنساني وبعضهم جوزه ببدن حيوان آخر أيضًا وبعضهم بالنبات وبعضهم بالجماد وسمى هؤلاء تعلقها بإنسان نسخًا وبحيوان آخر مسخًا وبالنبات مسخًا وبالجماد نسخًا

[الهجة الرابع في الروحنيات السماوية والأرضية] (د)

اختلفوا في الروحانيات:

فزعمت الفلاسفة: أنها مجردة، وسمو الفلكية بالعقول، والنفوس والأرضية بالطبع التامة.

وذهب المتكلمون: إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وسمو السماوية بالملائكة والأرضية بالجن إن كانت غير شريرة وبالشياطين إن كانت كذلك، وليس على أحدهما دليل يعتد به.

واحتجت الفلاسفة على تجردها: بأن الله تعالى واحد فيصدر عنه واحد جوهري؛ إذ العرض بعد الجوهر والجواهر بعده ولا يكون متحيزًا؛ وإلا لكان من الهيولى والصورة، فإن صدر عنه الهيولى وعنها الصورة، فالهيولى قابلة وفاعلة وإن كان بالعكس كانت الصورة غنية عنها فلا تكون صورة فيها وهذا المجرد لا يفعل بتوسط الأجسام؛ لأنها بعد فعله فهو عقل وله الماهية والإمكان والوجود.

فيصدر عنه بجملة إمكانه هيولى الفلك الأقصى، وبتوسطها صورته وبجهة وجوده العقل الثاني، وبجهة ماهيته نفس الفلك الأقصى.

---

[283] في هامش س + هذا جواب عن سؤال معاد وهو أن يقال لا نسلم إنها مشتركة في الصفات الممكنة بأجمعها.

ثم لا يزال يصدر على هذا من كل عقل فلك، وعقل، ونفس إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال الذي هو عقل الفلك الأدنى، ويحصل منه هيولى عالم الكون ومنه أيضًا الصورة بتوسط قابلية الهيولى.

وهذا ضعيف لما مر من وجوب صدور الاثنين من الفاعل. وجواز كون الشيء فاعلاً وقابلاً. والهيولى ليست واحدة؛ إذ لها ماهية، وإمكان، ووجود.

وجاز صدور الهيولى عنه، وصدور الصورة بواسطة قابلية الهيولى. كما ذكروا في هيولى عالم الكون وأيضًا لم وقف على العقل الفعال. ولم يتجاوزه.

[الفصل الثالث في العناصر وما يتولد منها]

[في الآثار العلويّة والسفليّة]

ولنختم هنا اللوح بالآثار العلوية، والسفلية.

فنقول: حر الشمس يحلل من المياه والأراضي الرطبة. أجزاء هوائية تمازجها أجزاء صغار مائية يسمى المركب منهما بخارًا، ومن الأراضي اليابسة أجزاء ناريّة تخالطها أجزاء أرضيّة يسمّى المركب منهما دخانًا وكل منهما.

إما مرتفع عن الأرض أو محتبس فيها.

والأول: إن كان المرتفع بخارًا فإن كان قليلاً، وتحلّل بحرّ الجوّ انقلب هواء وإن كان كثيرًا، أو قليلاً، ولم يتحلل فإما أن تبلغ الزمهريرية. وهي الطبقة البخاريّة الباردة لانقطاع تأثير الشعاع المنعطف عنها، أو لا يبلغ، فإن بلغ فإمّا أن يكون البرد هناك قويًّا، أو لا. فإن لم يكن تكاثف البخار بالبرد، وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر المطر فإن كان البرد قويًّا فإن وصل إلى أجزائه قبل اجتماعها قُطرات نزلت ثلجًا، وإن وصل بعد اجتماعها نزل بردًا[284] وإن لم يبلغ إلى الزمهريرية. فإما أن يكون كثيرًا أو قليلاً فإن كان كثيرًا فقد ينعقد سحابًا ماطرًا.

لأحد الأمور الخمسة:

284 بردًا.

منع هبوب الرّياح عن تصاعده،

واجتماعه بضغط الريح إياه،

وتقابل الرّياح المانعة عن الصعود،

ووقوف الجزء المتقدِّم لثقله حتى تلتصق به سائر الأجزاء،

وشدة برد الهواء القريب من الأرض.

وقد لا ينعقد[285] وهو الضباب وإن كان قليلاً فإذا ضربه برد الليل وكثفه نزل في أجزاء صغار لا يحسّ بها إلا عند الاجتماع، فإن لم ينجمد كان طلاًّ وإلا صقيعًا[286] ونسبة الصقيع إلى الطلّ نسبة الثلج إلى المطر.

وقد يدرك عن السحاب آثار تتوقف معرفتها على مقدمات.

[المقدمة الأول] (أ)

إذا وقع ضوء من مُضيء على صقيل انعكس منه إلى جسم وضعه من الصقيل وضع المضيء منه إذا خالفت جهته جهة المضيء ويكون زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع.

فضوء البصر إذا وقع على صقيل فإن كان قائمًا عليه انعكس إلى الرائي، ورأى وجهه وإلاّ انعكس إلى ما وضعه من الصقيل وضع الحدقة منه ورأى كل ما بين الخطّين.

[المقدمة الثاني] (ب)

المرآة الصغيرة لم يظهر فيها شكل المرأى بل لونه وضوؤه وربما لا يظهر أيضًا إن كانت مفردة أما إذا كثرت وتلاقت ظهر.

285 ع– وقد لا ينقعد.

[المقدمة الثالث] (جـ)

المرآة الملونة لا تؤدي لون المرأى كما هو بل متوسطًا بين لونه ولون المرآة.

[المقدمة الرابع] (د)

إذا كانت المرآة قريبة من التوسط بين الرائي والمرأى لا يرى فيها شيء لقلة محاذاتها للبصر أما إذا بعدت بحيث تحاذي البصر منها قدر صالح يرى.

[المقدمة الخامس] (هـ)

إذا كان البعد بين البصر والمرآة كالبعد بينها والمرأى يجب أن يكون قطرها موازيًا للخط المار من البصر إلى المرأى لتتساوى زاويتا الشعاع والانعكاس وإذا كان أقل لزم[287] أن يكون أبعد من التوسط بالنسبة إلى ما يكون البعدان متساويين بسبب انحرافه عن محاذاة البصر ليحاذي البصر منها قدر صالح.

وإذا كان أعظم لزم كونها أقرب من التوسط بسبب انحرافها نحو البصر وإذا عرف ذلك فإذا توسط بين الرائي والقمر غيْم رطب رقيق لا يستره فالذي يتوسط منه بين الرائي والقمر لا يستره ولا يرى فيه أيضًا خيال القمر إذ الشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه وأيضًا الذي قرب من التوسط [47ب] لا يرى فيه شيء لما مر.

وأما الأجزاء التي كانت على بعد الرؤية حوالي القمر فيرى منها ضوء القمر دون الشبح لصغرها فيدرك الهالة فإن كان القمر على السمت كانت نسبة الحدقة إلى المرايا واحدة فيرى الهالة مستديرة وإن لم يكن فلا لأنه حينئذ يكون الجانب الذي يلي السمت من السحاب أقرب إليه من الجانب الآخر لا إذا كان السحاب ثخيناً فإن الخط المتصل بالجانب الأقرب ينفذ في عمقه ويصير طوله مساويًا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر ومتى كان السحاب أقرب من الأرض كانت الهالة أعظم لوجوب كون المرايا حينئذٍ أبعد من التوسط كما مر، وإذا وُجدت سحابتان إحديهما تحت الأخرى حصلت هالة تحت هالة والتحتانية أعظم لما عرفت.

وقيل إنهُ رُأى سبع: هالات وقد رأيت في ماورآء النهر حول القمر هالة صغيرة على ألوان قوس قُزح وذلك يكون لتراكم السحب الشفافة.

---

[287] كون البعد الذي بين طرفها الذي يلي المرأى والخط المار أعظم لتتساوى الزاويتان وبالعكس إذا كان أعظم وإذا كان أقل لزم.

وهالة الشمس نادرةٌ لأن الشمس في الأكثر تحلل السحب الرقيقة. وقد رأيت في تبريز في شهور سنة ثمان وثمانين وستمئة قبل نصف النّهار حول الشمس هالة قوسية اللون ودائرة أخرى أعظم منها بلون المزن قاطعة إياها محيطها على جرم الشمس ومركزها على دائرة نصف النهار تقريبًا، وذلك عجيب جدًّا!

وقد ترى الهالة تحت الكواكب أيضًا.

وأما قوس قُزَح فإذا وجدت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة وكان وراءها جسم كثيف كجبل أو سحاب مظلم وكانت الشمس تقرب الأفق فإذا نُظر إلى الأجزاء المقابلة لها رأى ضوء الشمس في الأجزاء التي يكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها إلى الشمس ولزم أن يكون وضعها وضع دائرة وإلاّ لَمَا تساوت الأبعاد التي بينها وبين الرئي وكذا التي بينها وبين الشمس واختلفت زوايا الشُعَاع والانعكاس فلذلك لو جعلت الشمس مركز دائرة كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمرّ على تلك الأجزاء وذلك مدرك حسًّا.

وسبب ألوانها أنّ الضوء إذا خالط السواد فإن غلب السواد ظهر العُوديّة والعنابيّة والحُمرة وما يقرب منها بحسب شدة الغلبة ونقصانها وإن غلب الضوء حصل الصفرة وما يقرب منها وإن خالط الصفرة سوادٌ مُشرق حصل الخضرة وإن انضمّ السواد إلى الخضرة حصل الكراثية الشديدة وإن انضمّ البياض إليها حصل الزنجاريّة وإن انضم السواد وقليل حمرة إلى الكراثية حصل النيليّة وإن انضمّ الحمرة إلى النيلية حصلت الأرجوانيّة وكل ذلك مشاهد في الشُعَل وغيرها.

ولما كان جرم الشمس في غاية الضوء والقطعة[288] لهذه القطعة أيضًا ذات ضوءٍ فأجزاء السحاب التي ينعكس منها شعاع البصر إلى جرم الشمس يُدرك فيها الصفرة بسبب ضوئها الغالب وظلمة السحاب والّتي ينعكس منها إلى القطعة[289] الثانية يدرك فيها الخضرة أو ما قرب منها فلذلك تكون الصفرة في الوسط والباقية حواليها إلاّ أن تكون القطعتان أو إحداهما من جانب واحد من الشمس بسبب سحاب أو غبار وإذا حصل بقُرب الشمس غيْم كثيف صقيل يقبل في ذاته ضوء الشمس كالقمر أو لا يقبَل لكن يؤدّي شكل الشمس كالمرآة أو يتصاعد بخار لزجٌ ويتشكّل بالاستدارة على ما هو طبيعة الأَجسام الرطبة في الهواء وبَلغ في صعوده كرة النار واشتعل بها يرى على هيئة الشمس يسمى:" شُمَيْسَة"، وربما بقي أيّاماً لكثافة المادّة وربما يتحرك تشييعًا للفلك.

---

288 في هامش س + الأولى ظهرت فيه الحمرة أو ما يقرب من الحمرة بحسب الظلمة والضوء والتي ينعكس منها إلى القطعة.

289 في هامش س + لها من السماء المضاء شديد الضوء والقطعة المجاورة.

وقد يظهر على جنبتي الشمس خيالات قوسية الألوان مستقيمة أمّا لأنها قطعٌ صِغارٌ من دوائر كبار أو لأن مقام الناظر بحيث يرى المنحدب مستقيمًا سميت:" النَيازك" وهي قل ما يوجد عند نصف النهار لتحلل الشمس السحب الرقيقة ذلك الوقت في الأكثر.

وقد يرتفع من المواضع التي فيها طبيعة كبريتية أبخرة على تلك الطبيعة ويخالطها هو الليل الذي صار رطبًا يبرد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الأذهان السريعة الاشتعال.

ويشتعل بأنوار الكواكب ويظهر لمعة تسمى "نورًا" وإن كان المرتفع بخارًا ودخانًا معًا فإن لم يكن ذلك المختلط شديد الامتزاج ذهني المزاج فإن بلغ الزمهريرية وانعقد سحابًا احتبس الدخان في جوف السحاب فإن بقي حارًّا قصد العلو وإن برد ثقل وقصد الثقل وعلى التقديرين مزق السحاب بالعنف فيحصل الرعد وتلون ضباب الدخان لطيفًا وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة المازجة عملاً قويًّا قرب مزاجه من الذهنية فإذا اشتعلت من شدة المحاكة عند تمزق السحاب كان المشتعل برقًا وقد ينطفئ المشتعل ويسمع من انطفائه صوت الرعد ثم المنطفئ إن كان قليلاً ينعدم في الجو وإن كان كبيرًا فيتثاقل.

إما لثقله أو لمانع من صعوده فربما كان في غاية اللطافة والسخونة فينفذ في المتخلخل لعدم المقاومة ويبقى أثر سواده فيه ويذهب ما يقاومه من الأجسام الصلبة ويقع على الجبل فيدكه دكًّا ويغوص في البحر ويجرف ما فيه من الحيوانات وربما يكون رقيقًا كالسيف فيقطع الشيء لقسمين ويكون الانفراج قليلاً ويسمى صاعقة وربما ينعقد فيوجد منه جسم، وإن كان المختلط شديد الامتزاج ذهني المزاج وبلغ[290] النار.

فإما أن ينقطع اتصاله من الأرض أو لا فإن انقطع واشتعل فيسري منه الاشتعال فرأى كأن كوكبًا يقذف به وإن لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق يرى كأنه دابة أو ذنب حية أو حيوان له قرون وقد يرى العلامات الهائلة الحمرة والسود إذا كانت المادة غليظة وقد نقف تحت الكواكب وتدور بدوران النار ويرى كأنه ذنب ذلك الكواكب أو لحيته إن كانت عريضة وربما رؤيت كالجمر وإذا كانت أغلظ فرؤيت كالفحم وربما حميت الأدخنة [48أ] مع تبرد الهواء للتعاقب وشدة المحاكة فاشتعلت وإن لم يصل[291] النار وإن لم ينقطع واشتعل بالنار يرى النار فيه إلى الأسفل ويرى كأن بيتًا مشتعلاً ينزل من السماء وذلك كالسراج المطفأ إذا وضع تحت مشتعل وسمي

---

290 في هامش س + كرة.

291 في هامش س + إلى.

ذلك حريقًا وإن كان المرتفع دخانًا أو كان الدخان عاليًا فعند الوصول إلى الزمهروية إن انكسر حرها بالبرد ثقل ونزل وإن لم ينكسر وصعد إلى الأثير فيرجعه الحركة الدورية التي للنار وعلى التقديرين يحدث من نزوله الريح وقد يتخلخل الهواء في جانب بسبب الحرارة ويدفع الهواء المجاور له أو يتكاثف بالبرودة ويجذبه فتحدث الريح وحركة الحيوانات المجتمعة.

قد توجب الريح والإعصار قد يحصل بوصول الريح إلى الأرض وقرعها إياها بالعنف ورجوعها وتلاقي أخرى إياها وقد يحصل من تلاقي ريحين شديدتين من جهتين مختلفتين

هذا إذا كان البخار أو الدخان مرتفعان فإذا كان محتبسًا فإن كان في مواضع صلبة حصلت المعادن باختلاطهما بحسب اختلافهما كمًّا وكيفًا وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة.

والأول؛ إما منطَرق وهو الأجساد السبعة أو لا. إما لينًا كاليْبق أو صلابةً كالياقوت.

والثاني، إما ينحلّ بالرطوبات وهي الملحيات كالزاج والنوشادر أو لا، وهو الدهنيّات كالزرنيخ والكبريت.

والزَبيق يحدث من ماء خالطة أرضية لطيفة جدًّا دهنية مخالطة شديدة حتى لا يوجد سطح منه إلا ويغشاه منه كقطرات الماء المرشوشة على تراب لطيف فإنه يغشى بكل واحد غشاءٌ ترابيّ.

والكبريت يحصل من مادّة دخانية اختلطت بالبخارية وتخمّرت أرضيّته بالبخارية، والبخارية بالأرضّية تخمرًا شديدًا بتحمل الحرارة حتى صارت دهنيّة ثم انعقدت بالبرد وإذا امتزَج الزيبق بالكبريت فإن كانا صافيين وانطبخ الزيبق بالكبريت انطباخًا تامًّا. وكان الكبريت أبيض تولَدت الفضَة وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة غير محرقة تولد الذهب وإن ضربه برد عاقد تولد الخَارصيني وإن كان الكبريت رديًّا وفيه قوة محرقة فإن كان جيَد المخالطة مع الزيبق تولَد النَحاس وإلا فالرصاص وإن كانا ردَيّين وكان الزيبق مخلخلاً أرضيًا والكبريت محرقًا تولد الحديد إن كان التركيب قويًا وإلا فالأسرُب. واستدلّوا على ذلك بانعقاد الزيبق بالكبريت صنعَة على مشابهة هذه الأجساد والأجسام.

الغير المنطرقة قد يحدث بعضها من المادة المائيّة كالبلّور ومنها مع الكبريتية كالياقوت.

وإن كان في مواضع رِخْوَة فإذا أكثرت الصخرة فإن كانت قويّة على تفجير الأرض وكانت بحيث يستتبع كل جزء منها آخر حدثت العيون السيّالة، وإن لم يكن الاستتباع حدثت العيون، وإن لم يكن مع ذلك مفجرة فهو مياه الآبار فإن أضيف إليه ما يمدُه وتسيله فهو ماء القناة وإلا فهو النزّ وإذا كثرت بحار دخانيّ حارّ كثير المادّة فإذا حاول الخروج ولم يتمكّن لعدم المسامّ يحرّك الأرض وقد يشقّ الأرض لقوته وربّما انفصل نار وحدثت أصوات هائلة وقد ينهدم من الأغوار التي في باطن الأرض بسبب سيل مياه عظيمة قطعة عظيمة من الأرض وتتحرك الأرض وقد يكون لسقوط قلل الجبال.

وأسندت الفلاسفة هذه الآثار إلى الحركات الفلكية والاتصال الكواكبية. والحق: أنها من عند الله الحكيم القدير.

اللوح الثالث في المسائل

وفيه مقدمة، وستة اعتقادات: أما

المقدمة

ففي صفات الله تعالى

على الإجمال صفاته تعالى إما "حقيقية" كالوجود. أو "إضافية" كالوجوب، أو عدمية كالغنى.

وذهب الفلاسفة، والمعتزلة إلى: أن الصفات الحقيقية، والوجوب عين ذات الله تعالى.

وقال أهل التحقيق: إنها غيرها. والأشعري: إنها[292] لا عين ولا غير.

قلنا: المعاني التي تفهم منها لغة، وعقلاً إن لم تكن لذاته تعالى كانت ناقصة؛ لأن سلبها نقص وإن كانت كانت زائدة لامتناع قيامها بذواتها. ولأن الوجود مثلاً لو كان عين حقيقته تعالى فإن كان وجوده هو المعنى المعقول أي الكون فإن اعتبر التجرد معه في حقيقته تعالى لزم تركب الواجب وإلا كان الواجب متعددًا قائمًا بالممكنات والشيء الواحد جوهرًا وعرضًا وإن كان غيره فإن لم يكن الكون حاصلاً هناك لم يكن الوجود لامتناعه بدون الكون وإن كان لم يكن داخلاً لامتناع التركب فيكون زائدًا على ما هو حقيقة الواجب ويلزم إما كون الوجود

[292] صح هامش س: سوى الوجود.

زائدًا أو بعض مذهبهم في نفي الصفات مع أن الحق كلاهما والأشاعرة لما علموا أنها ليست عين الماهية واحترزوا عن قدماء فقالوا إنها ليست غيرها أيضًا.

وفسروا الغير من تفسيرين:

أ اللذان يمكن انفكاكهما بمكان أو زمان أو وجود وعدم.

ب هما ذاتان بأن ليس إحديهما الأخرى.

فصار النزاع لفظيًّا إذ لا خلاف في أنها بهذين المعنيين ليست غيرها، وبمعنى أنهما اللذان ليس مفهوم إحديهما نفس مفهوم الآخر غيرها.

وزعم قوم من المتكلمين: انحصار الصفات في سبعة، أو ثمانية وهي: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، والسمع والبصر، والكلام، والثامن البقاء.

وجعلوا الوجود عين الماهية، والباقية راجعة إليها، أو إلى السلوب والإضافات فجعلوا المحبة إرادة الثواب والرحمة إنعامه على العباد.

وقال الأشعري: هي إرادة الإنعام، وجعلوا الغضب: إرادة الإنتقام. والبغض: إرادة الإهانة. والطرد.

وأثبت الأشعري: اليد غير القدرة، والوجه غير الوجود وأثبت الاستواء وهو إسحاق الإسفرائني[293] صفة توجب الاستغناء عن المكان [48ب] والقاضي أبو بكر: الشم، والذوق، واللمس، ومثبتوا الحال العالمية وراء العلم [وراء القدرة وكذا في باقي الصفات] وكذا في الكل.

وأبو سهل الصعلوكي بحسب كل معلوم علمًا، وبحسب كل مقدور قدرة وعند ابن سعيد القدم غير البقاء، وأثبت الرحمة والكرم والرضا، والسخط صفات غير الإرادة.

293 أبو إسحاق إبرايم بن محمد ابْن إبْراهيم الإسْفراييني (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، فقيه، ومتكلم من الأشعرية. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١/٣١٢-٣١٤.

والحق: أن العلم، والسمع، والبصر، والإرادة صفات ذوات إضافة إذا لا تتصور بدون متعلقات وجاز أن تكون قوة العلم والسمع والبصر واحدة واختلاف الصفات يكون باختلاف المتعلقات.

ثم المعاني التي لا تستقل بإيجابها ككونه تعالى متكلمًا مرأياً وكالحشر والحساب يكفي تجوزيه إياها فإذا انضم إليها قول الصادق تم.

الاعتقاد الأول في الإستدلال على وجود الواجب[294]

وفيه مسائل:

[المسألة الأوّل في الواجب الوجود] (أ)

واجب الوجود موجود؛ إذ كل موجود فرض يستلزم وجوده تعالى لأنه إن كان واجبًا فذاك، وإلا كان تسلسل أو سبب تسلسل فكذلك وإلا لدار[295] أو تسلسل ولأن الحوادثَ موجودة. وكل حادث فله على تامة بأن كانت واجبة ومشتملة على الواجب فذاك في اللازم كونها غير تامّة، أو الترجح بلا مرجح، أو انقلاب الممتنع؛ لأنها لو كانت ممكنة تمامها فسببها إن كان خارجًا يلزم لأول وإلا فإن كانت ممكنة قبل زمان الحادث، لزم الثاني[الإنقلاب] وإلا فالثالث [الترجيح بلا مرجح].

[المسألة الثاني في وحدانيَة الله تعالى] (ب)

الله تعالى واحد. إذ لو كان اثنني وكل واحد فرض فهناك تعين، وواجب الوجود من حيث هو واجب.

الوجود فتعين هذا إن كان عين واجب الوجود من حيث هو أو لأن حاله كان الواجب واحداً، وإن لم يكن لازمًا جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فإن لم يوجد ما يستلزم اتصاله مع الواجب. صح انفكاكه بحسب الواقع أيضًا. وهو لازم للوجود، فجاز انفكاك الوجود. فإن وجد لا يجوز أن يكون منفصلاً، وإلا افتقر وجود الواجب إليه لافتقار لازمه إليه، والمتصل إن كان لازمًا للواجب من حيث هو، لزم التعين إياه هذا خلف، وإن لم يكن

294 ع: الااعتقاد الأول في الصفات الوجوديّة.

295 ق: دور.

فإما أن يوجد ما يستلزم اتصاله مع الواجب، أو لا. ويعود الكلام فإما أن ينتهي أو يتسلسل، وبتقدير التسلسل لا يكون المجموع لازمًا فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعيين.

ثم المشركون طوائف:

عبدة الأوثان ولهم مذاهب إحداها: أنه ليس للبشر أهلية عبادة الإله الأعظم وإنما الغاية أن يعبدوا ملكًا وهم يعبدون الإله الأعظم فاتخذ كل إنسان صنمًا زاعمًا أنه مثال[296] الملك المدبر لبلدته، واشتغل بعبادته.

والثنوية وهم ذهبوا إلى إثبات قسمين: نور، وظلمة. يحدث الخير عن النور والشر عن الظلمة.

والمجوس وهم ذهبوا إلى فاعلين: يزدان، وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع، وآهرمن أي إبليس وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار بنا على أن الواحد لا يكون خيرًا شريرًا.

والنصارى، فقال بعضهم: إن الآلهة ثلاثة أحدهم عيسى، وذهب بعضهم إلى أن عيسى هو الله، وذهب آخرون إلى أنه ابن الله.

[المسألة الثالث في كيفيَة صدور الفعل عن الله] (جـ)

الله[297] تعالى فاعل بالاختيار. وقالت الفلاسفة: إنه موجب بالذات.

قلنا: [قولنا] لو كان موجبًا لما وجد حادث أصلاً إذ لو وجد لكان مستندًا إليه فإن لم يتوقف صدوره عنه على شرط أو توقف على شرط قديم لزم.

إما حدوث القديم أو منع الحادث وإن توقف على شرط حادث فلا بد وأن يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة أو تقدم المسبب على السبب وحينئذ يعود الكلام في كيفية صدور ذلك الشرط عن الواجب ولزم.

إما أحد الأمرين المذكورين أو انحصار ما لا يتناهى بين الحاضرين دفعه ولما ذهبت الفلاسفة إلى كونه تعالى موجبًا تحيروا في وقوع الحوادث. فقالوا لهما: تقع الحوادث عنه بشريطة أمر منقض؛ كالحركة، والزمان، ويكون كل سابق

---

296 ع ق– مثال.

297 ق– الله.

معدًّا للاحقة لئلا. يحتاج في صدوره عن الواجب إلى منقض آخر وهذا ضعيف لأن صدور أصل التغير من الموجب محال لأن ماهية التغير حصول حالة لشيء بعد حالة أخرى فالتغير لا يتم إلا بهما ضرورة فموجد التغير موجد لهما والموجب تأثيره وأثره المكتفي بمجرد تأثيره لازم له فمتى صدر عنه إحدى الحالتين امتنع زوالها وإلا لزم انتفاؤه. وأما حديث الأعداد فواحد لأن شرط حدوث الحادث عن الموجب يجب أن يقارنه زمانًا لامتناع التخلف وبعدم المسبب فلا يفيد تحقق[298] الشرائط على التسابق.

ثم الموجب يجب أن يقارنه أثره المكتفي بتأثيره زمانًا إذ أثره لازم له والمختار تحت تأخير فعله لأنه لا يقصد إلى الموجود قصد الإيجاد ولا يدعوه داعية الإيجاد إلا إلى المعدوم.

[المسألة الرابع في علم الله تعالى] (د)

اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قوم من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور. فقال المحققون من أهل الملة: إنه عالم بجميع المعلومات، وقال الباقون، لا.

وهؤلاء فريقان:

[الفريق الأوّل] (أ)[299]

الفلاسفة فمنهم من قال: إنه عالم بالكليات وبالجزئيات على الوجه الكلي.

ومنهم من زعم: أنه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من قال بالعكس.

[الفريق الثاني] (ب)

أهل الملة فمنهم من قال: إنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها وقبل ذلك إنما يعلم الماهية وهو هشام وأتباعه.

ومنهم من زعم: أنه لا يعلم ما لا نهاية له. ومنهم من زعم: أنه يعلم البعض فقط.

---

298 ق: يتحقق.

299 ع: فأ.

قلنا[300]: قد ثبت فاعل بالاختيار وسنبيّن: أن جميع المقدورات واقعة بقدرته وإرداته. والمختار لا بد له من الشعور بما نقصد إيجاده والتمييز عن الغير فيكون عالمًا بالجميع ولأن أفعاله على الترتيب العجيب والتأليف اللطيف بدل عليه تشريح الأبدان وتركيب الأفلاك. وما هو كذلك فهو عالم ضرورة ويكون عالمًا بالجميع؛ إذ لو اختصت عالميته بالبعض لافتقر إلى مخصص فيكون كماله موقوفًا على الغير فيكون ناقصًا بذاته.

وقالت الفلاسفة: الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضًا كذلك؛ إذ العلم تابع للمعلوم، والتغير على الله تعالى محال.

مثلاً لو علم أن زيدًا في الدار فبعد خروجه إن بقي هذا العلم لزم الجهل، وإلا فالتغير وكذا لو علم أنه سيكون.

ثم كان بل إنما يعلمها على الوجه الكلي إذ الكليات لا تغير فيها كما يعلم الشيء بما له [49أ] من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم: جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل، كاتب إلى غير ذلك. عند طلوع الشمس في يوم كذا، في شهر كذا، في موضع كذا، بينه وبين جلوسه في موضع كذا، عند كذا، سابق عليه، أو متأخر عنه مدة كذا، حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء؛ إلا قد اعتبر فيه لا. أنه خلو من واقع، أو واقع، أو ينتفع والجوا.

أنا بينا أن العلم معنى ذو تعلق والتغير لهما يقع في التعلق والتغير في الإضافة لا يوجب التغير في الذات ولا في الصفات الحقيقية.

[المسألة الخامس في إرادة الله تعالى] (هـ)

الفعل الاختياري مسبوق بخمسة أشياء: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد، والإيجاد.

ومعنى الإرادة بين؛ إذ كل أحد يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعل، أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح إحديهما على الآخر.

---

300 ق: لنا.

والاختيار قرب منها وكأنه مع اعتبار الملاحظة الطرف الآخر دونها وقد ينضم مع هذه الخمسة. الداعية، لأنّ اختيار أحد الطرفين عن القادر قد يكون يدعو بدعوة إليه من الأولوية يقينًا، أو ظنًّا ويكون بين العلم والإرادة.

وزعم قوم من المعتزلة: أن الإرادة هي الداعية وليس كذلك؛ لأن العطشان المخير بين القدحين متساويين في المنافع المعلومة، والمظنونة.

يريد أحدهما ضرورة مع عدم الداعية والله تعالى مريد لإرادتنا أنه مختار وعلم أن الفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة وهي صفة وجودية ذات إضافة وزائدة على الذات لما مر وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بأن يريد في الأزل إيجاد الحادث في حيز معين فإذا وجد أوجده.

فإن قلت: الإرادة إن لم تصلح للتعلق في سائر الأوقات لم يكن الفاعل مختارًا وإن كان فاختصاص تعلقها ببعض الأوقات إن لم يتوقف على مرجح لزم الترجح بلا مرجح وإلا لزم التسلسل.

قلت: الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بالإيجاد بدون مرجح لما علم أن المختار. قد يفعل بإرادته أحد المتساويين؛ بل المرجوح.

[المسألة السادس في حياة الله تعالى] (و)

الحياة صفة يصح لأجلها على الذات أن يدرك ويقدر والله تعالى حي لأنه عالم قادر كما مر وهي زائدة على ذاته تعالى لما مر

[المسألة السابع في بقاء الله تعالى] (ز)

البقاء صفة زائدة لله تعالى وقال القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وجمهور معتزلة البصرة إنه عين ذات الله تعالى وليس كذلك لأنه استمرار الوجود ولا شك أن استمرار الوجود وجودي زائد على الذات.

[المسألة الثامن في سمع الله، وبصره تعالى] (حـ)

السمع إدراك عين المسموع والبصر إدراك عين المبصر وقد علم أن الله تعالى عالمٍ بالجزئيات بأعيانها فيكون سميعًا بصيرًا.

[المسألة التاسع في كونه تعالى متكلماً] (ط)

"الله تعالى متكلم بالكلام النفسي". ومعناه: أن من يريد أن يأمر أو ينهي أو يخبر أو يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها.

ثم يعبر عنه بلفظ، أو بغيره فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به هو الكلام الحسي ومغايرتهما بينه؛ وظاهر أنه غير العلم؛ إذ هو مع قصد الخطاب دون العلم ومغايرَته.

لنا: في الصفات ظاهرة ولا يظن أن الأمر هو الإرادة؛ إذ[301] الإرادة كما في أمر الكافر،

وقالت الحنابلة، والمعتزلة: كلام الله تعالى هو هذه الحروف والأصوات الدالة على تلك المعاني، لكن المعتزلة ذهبت إلى أنها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى. وقالوا: معنى كونه تعالى متكلمًا كونه موجدًا لهذه الحروف والأصوات الدالة على تلك المعاني في أجسام مخصوصة.

وزعمت الحنابلة: أنها قديمة قائمة بذات الله تعالى.

والحق: أن كلامه تعالى هو الكلام النفسي؛ إذ العقل غير آب عنه وقد ثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام وهم اتفقوا على أنه تعالى متكلم والمقدمتان تواتري.

ثم الكلام الذي اتفقوا عليه إما هذا المعنى أو اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم قيام هذا المعنى بذاته تعالى. وهو مهم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

فإن قلت: ليس كلام الله تعالى الكلام النفسي؛ لأن القرآن كلام الله تعالى.

واتفق الأصوليون على أن هذه الألفاظ الدالة على تلك المعاني لأنهم عرفوه بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه.

---

301 صح هامش س:الأمر قد يوجد دون.

وعرفه الغزالي[302]: بأنه ما نقل بين دفتي المصحف تواترًا والإنزال والإعجاز والنقل إنما يكون للفظ وليس بقديم إذ الأمر والنهي والخبر والاستخبار بدون المخاطب سفه ولأنه تعالى أخبر بالماضي كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾[303] فلو كان قديمًا لزم الكذب.

قلت القرين هو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الألفاظ فلذلك جاز وصفه بالمنزل والمنقول والكلام النفسي معان معقولة إنما يقع الخطاب به مع المخاطب المعقول[304] يوجد في زمان آخر قبل أو بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله وإنما يستقبح ذلك[305] الحسي إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي

ثم قالت الأشاعرة: كلام الله تعالى واحد خلافًا لبعض الأصحاب، وسائر الفرق فإنهم أثبتو خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. وقالت الأشاعرة: كلها راجعة إلى الخبر، إذ الأمر هو تعريف الغير أنه لو فعل الفعل استحق المدح.[306]

والنهي بالعكس وكذا البواقي.

وفيه بحث؛ إذ الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار والنداء.

واختلف في لفظ القرآن فقيل: خلقه الله تعالى على اللوح. وقيل: هو لفظ جبريل. وقيل: لفظ النبي. والأشبه الأول.

[المسألة العاشر في رؤية الله تعالى] (ي)

اتفق أهل السنَة على جواز رؤية الله تعالى منزهًا عن المحاذاة، والجهة خلافًا لجميع الفرق.

والمشبهة، والكرامية لهما جوزوها لاعتقاد كونه تعالى في المكان، وأما بتقدير عدم ذلك فتحيلوها.

---

302 أنظر: الإقتصاد في الإعتقاد ص. 63، مصطفى البابي الحلبي.

303 نوح 71\1.

304 في هامش س: أيضًا ضرورة فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معقول.

305 في هامش س: في الكلام.

306 في هامش س: ولو تركه استحق الذم.

والحق: أنها جائزة عقلاً. وقد أخبر الصادق فلزم القول بها أما الأول فلأنك عرفت أن المشاهدة إدراك عين الحاضر. وقد مر في باب العلم أن الله تعالى يدرك جميع الأشياء بأعيانها فيدرك عين هويته الموجودة فتكون هويته الموجودة مشاهدة له فهي قابلة للرؤية فلم يبعد أن يخلق الله تعالى بعد البعث قوة هذا الإدراك في الباصرة حتى ترى إذا تجلى من غير نسبية ومحاذاة.

وأما الإخبار فكقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[307]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ[308] وَلِقَائِهِ﴾[309] وقوله عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[310] وأما قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[311] [49ب] فنفى[312] الإبصار مع هذه القوة.

الاعتقاد الثاني في الصفات السلبية

وفيه مسائل:

[المسألة الأوّل في] (أ)[313] حقيقة الله تعالى

[حقيقة الله تعالى] مخالف لسائر الماهيات لذاتها وإلا فاختصاصها بالصفات المخصوصة وإن لم يكن لأمر لزم الرجحان بلا مرجح وإن كان فلا يجوز أن يكون ذلك الأمر منفصلاً ويعود الكلام في اختصاصه وجاز أو تسلسل.

وقال كثير من المتكلمين: إن الذوات متساوية وتمتاز ذات الله تعالى بالصفات الإلهية الوجوب والقدرة التامة والعلم الكامل.

---

307 القيامة 21\1.

308 صح هامش س: الله.

309 الكهف 18\105، وفي هامش س + وقوله ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾. الكهف 18\109.

310 أنظر: صحيح البخاري ص. 7436.

311 الانعام 103

312 صح هامش س : إدراك.

313 ع ق: فأ.

وفسروا الذات بأنها ما يمكن تصوره بالاستقلال والصفة لا يمكن تصوره إلا تابعًا فحينئذ صار النزاع لفظيًّا.

ب اتفقت الفلاسفة، والمحققون من المتكلمين أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر لأن المعلوم منها ليس إلا الصفات وجودية أو سلبية أو إضافية وخالفهم قوم من المتكلمين. والحق: هو الأول.

ج حقيقة الله تعالى غير مركبة، لأن المركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره والمحتاج إلى الغير ممكن.

د الواجب لا يكون جزء الشيء؛ لأن ذلك إن لميكن صفة كمال وجب نفيه عنه وإلا كان الواجب مستكملاً بالغير ناقصًا بذاته وبهذا تبين أنه لا يحل في شيء.

هـ الواجب واجب من جميع جهاته أي لا يحتاج في شيء من صفاته الحقيقية إلى منفعل لأن صفاته تعالى صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذاته بالغير

و لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى لأنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه وإلا لزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل فلا يكون واجبًا من جميع الجهات

ز الواجب ليس بمتحيز وإلا كان ممكنًا لاحتياجه إلى حيز إذ المتخلف لا يمكن تحققه بدون حيز ما

ح الواجب لا يتحد بغيره وإلا فإما أن يكون إيجادهما بإيجاد ماهيتهما دون الوجود أو بالعكس أو بإيجادهما جميعًا والأول والثالث يوجب كون البسيط المجرد الواجب بعينه المركب الجسماني أو أمرًا ممكنًا والثاني كون العرض الواحد حاصلاً في محلين.

ط الواجب ليس في شيء من الجهات وإلا كان متحيزًا أو حالاً فيه والمجسمة اتفقوا على كونه تعالى فيها. ثم اختلف الكرامية. فقال محمد بن الهيصم[314]: إنه فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال الباقون إنه على العرش كما قال سائر المجسمة وقال بعضهم بكونه على صورة وأن له عينًا ويدًا وإصبعًا وقالوا بمجيئه وذهابه واستدلوا بالظواهر مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[315] أن الله تعالى خلق آدم

314 أنظر: لمعرفة الهيصم والمجسمة بالتفضيل، إرجع الملل والنحل ج1\109.

315 طه 4\20.

على صورته ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[316] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَينِي﴾[317] ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن» ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[318] والجواب عنها التأويل أو التفويض إذ الظواهر النقلية لا تعارض الأدلة العقلية أما التأويل فمعنى ﴿العَرْشِ﴾ ههنا الملك[319] ولا يزول عنه فلذلك استوى على الملك والضمير في صورته عائد إلى آدم يعني ما كان فيه استحالة من المضغة إلى العلقة ومنها إلى غيرها والمراد بالوجه الرب وإلا لزم أن يكون ما سوى الوجه منه هالكًا ﴿عَلَى عَينِي﴾ أي على رؤية مني واليد القدرة والإصبع النعمة وقلت المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ أي أمر ربك وأما التفويض فلقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾.[320]

والحق: الوقف على الله والراسخون ابتداء لا على قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ كما ظن بعضهم؛ لأن ظاهر الآية ذلك ونقل أيضًا عن ابن عباس، وفي مصحف أبي:[321] ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ويقول الراسخون الواجب ليس بعرض وذلك ظاهر ولا جوهر خلافًا للنصارى.

والحق: أن الجوهر إن كان هو الموجود الغني عن الموضوع فالله تعالى كذلك لكن يتوقف إطلاق هذا اللفظ على إذن الشرع فإن كان غير ذلك مما لم يصدق على الله تعالى فلا يكون جوهرًا.

ي الألم واللذة عليه تعالى محال إذ كل منهما يوجب نوعًا من الانفعال وهو على الله تعالى محال.

خاتمة

في أسماء الله تعالى

الاسم مشتقّ من السمو، أو السمة وهي مصدر وسمته والعلامة أيضًا.

316 القصص 2\28.

317 طه 4\39.

318 الفجر 9\89.

319 يقال ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه وهو الذي استوى له الملك.

320 آل عمران 2\6.

321 هو أبو المنذر أبي بن كعب، سيد القراء، والمشاهد القرآن على النبي، وفاته 654 م\33هـ.

وقالت الأشاعرة: الاسم عين المسمى والعبارات التي يعبّر بها عن المسمى تسميات؛ لقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً﴾،[322] وقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾[323] والمعبود والمسبح لهما هو المسمى.

وفيه بحث آخر؛ إطلاق لفظ الاسم وإرادة المسمى لا يوجب أحدهما كما في سائر المجازات.

واتفق الباقون على أنه غير المسمى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾.[324]

والحق: أنه نزاع لفظي، آخر المراد بالاسم؛ إن كان هو اللفظ الدال على معنى مجرد من الأزمنة فلا شك أنه غيره وإن كان غيره مما يصح أن يكون عين المسمى فلا نزاع فيه.

[قولنا:] واسم الشيء إما أن يدل على ماهيته، أو على جزئه أو على خارج، أو على المركب. والثاني والرابع لا يجوز في حقه تعالى، والباقي جائز؛ أما الأول فمثل لفظ الله على الأصح والأول لا يكون مشتقًّا؛ وإلا كان من الثالث، والثالث إما مشتق من صفة أزلية قائمة به: كالقادر، والعالم.

فهذا الاسم أيضًا أزلي، أو من فعل حادث. إما من فعله تعالى كالخالق والرازق أو فعل غيره كالمعبود والمشكور ويجوز إطلاق المضمرات عليه تعالى كقوله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾،[325] ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[326] والمشبهات كما ومن وأين وحيث مثل: ﴿وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[327] وأسماء الله تعالى يتوقف الشرع من الكتاب والسنة والإجماع خلافًا للمعتزلة إذ جوزوا بالقياس والاصطلاح.

الاعتقاد الثالث في الأفعال وحدوث العالم

وفيه مسائل:

322 يوسف 12\49.
323 أعلى 1\87.
324 الأعراف 180\7.
325 البقرة 116\1.
326 الفاتحة 6\1.
327 الكافرون 109\10.

[في شمول قدرة الله تعالى] (أ)

اتفق أهل الحق على أن الله تعالى قادر على كل المقدورات. وأن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى، وهو الحق. وخالفهم في المقامين جميع الفلاسفة، والثنوية، وقوم من المعتزلة.

قلنا: إن المقدرات متساوية في المقدورية لاشتراكها في علة المقدورية، وهي الإمكان، والمقتضي لكونه تعالى قادرًا على المقدور ذاته، ونسبة ذاته اقتضاء القادرية إلى الكل سواء فيكون قادرًا على الكل؛ ولأن قادريته لو اختصت بالبعض لافتقرت [50أ] لافتقرت إلى مخصص ويكون كماله موقوفًا على الغير فيكون ناقصًا بذاته.

وأما وقوع الكل بقدرته فلأنه لو لم يكن لغير الله تعالى تأثير في شيء قدرةً كانت أو طبيعية، فذاك فإن كان فيكون أيضًا واقعًا بقدرته تعالى؛ لأن غيره تعالى إما جوهر، أو عرض. والجوهر إما جسم، أو غيره وعلى التقديرات يكون له مشارك في جنسه: أي الجوهر، أو الجسم أو عرض. فقوة ذلك التأثير لا يكون لجنسه ولا للازم جنسه، وإلا اشترك مجانساته فيها ولا لعارض ومن لحق الجنس فصلاً كان أو غيره جوهرًا أو عرضًا وإلا يعاد الكلام في اختصاص ذلك العارض بذلك المؤثر ولزم اشتراك المجانس، أو الدور، أو التسلسل. فلا بد من قادر حكيم ليس بجوهر، ولا عرض شيء عما سواه في كل ما[328] يخلق بإرادته وقدرته قوة تأثير كل مؤثر فيه وهو الله تعالى ، وقد مرّ فيما مضى أن الجواهر والأعراض في بقائها محتاجة إلى مقيم وهو الله تعالى، إما ابتداء، أو بعد خلق القوة المقيمة في المقيم وإقامته لما بينا الآن.

فعلم أن ما سوى الله تعالى محتاج إليه تعالى في جميع ما له من القوى وغيرها في الحصول والبقاء، فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعًا في كل حال عن تأثير المؤثرات، فصدور ما صدر عنها أيضًا بقدرته تعالى؛ لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء. فعلم أن الكل بقدرته تعالى.

والأشاعرة ذهبوا إلى نفي الأسباب في كون الترتيب عاديًّا؛ لكن قاعدتنا ليست مما يأباه الشرع والعقل بل هما شاهدان عليها لما ورد في الكتب المنزلة، وأخبار الأنبياء ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر.

328 صح هامش س: له.

والإلهيون من الفلاسفة ذهبوا إلى: أنه لا يصدر عنه تعالى إلا الواحد، والحوادث تصدر من العقل الفعال. وقد بينا فساد قولهم.

والمنجمون منهم زعموا أن المؤثر في الحوادث أوضاع الأفلاك واتصالات الكواكب.

وزعمت الطبيعية منهم: أن المؤثر الطبائع والأمزجة والثنويةن، قالوا: الخير من النور، والشر من الظلمة. وقال المجوس: الخير من يزدان، والشر من آهرمن.

أما المعتزلة فقال النظام: إنه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبائح. وقال الكعبي: إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد. فقال أبو علي وأبو هاشم[329] ومن تابعهما إنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره وقد بينا أن الكل بقدرته تعالى وإرادته

[في أفعال العباد] (ب)

اختلف في أفعال الحيوان الاختيارية.

فقال الأشعري: لا تأثير لقدرته أصلاً؛ بل المؤثر في قدرته وأفعاله إنما هو قدرة الله تعالى وهو الجبر.

وقالت الفلاسفة، والمعتزلة وإمام الحرمين: إن المؤثر في أفعال العبد قدرته وإرادته وهو القدر.

وقيل: المؤثر مجموع القدرتين: كقول أبي اسحق؛ أن قدرة العبد مؤثرة بمعين. والقاضي أبي بكر: أن أصل الفعل بقدرته تعالى وكونه صلاة، وزنا بقدرة العبد.

ونقل عن أهل التحقيق: أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين وهذا كلام حق وتحقيقه أن فعل الإنسان على قسمين: ما يكون بقدرته، وإرادته؛ كمشي الصحيح، وقد لا يكون كحركة المرتعش. إذ يعلم ضرورة أن الأول متمكن من الفعل والترك دون الثاني وإنكاره مكابرة ولا شك أن القدرة سواء فسرت بسلامة آلات الفعل كما فسر المعتزلة أو بالحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه.

---

329 محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي اجلبائي (ت. 303هـ/٩16م)، متكلم، ومفسر، وإنه أحد كبار المعتزلة في مدرسة البصرة، ومن بني أساتذته " ام الشحام"، ومن بين طالبه " أبو هاشم الجبائي، وأبو الحسن ألشعري". انظر: طبقات المعتزلة لابن املرتضي، ص٩١-٩٥؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣٦٧/٤.

كما قال الأشعري أو بقوة بها يتمكن الحي من الفعل والترك كما ذكر المحققون ليست بقدرة العبد وإرادته بل بقدرة الله تعالى ومشيئته بأن يخلقها في العبد والإرادة التي هي: الميل النفساني لا بد وأن يكون تابعًا لشعور بمصلحة حقيقته أو ظنية. وأصل الشعور أيضًا ليس بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله تعالى وإذا كان قدرة العبد ومرجح إرداته واقعين بقدرة الله تعالى لا سيما أنا بينا احتياجهما في البقاء أيضًا إلى قدرته تعالى فيكون الأثر الصادر عنهما صادرًا عن قدرته تعالى وإرداته.

صدور الأثر عن سبب السبب وباعتبار أن الأثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرداته كان الأثر منه فإذا نظر إلى الأول صح إسناده إلى الله تعالى، وإذا نظر إلى الثاني صح نسبته إلى العبد قادر تأثير قدرة العبد واختياره حق.

والإسناد إلى قدرته تعالى أيضًا حق وقد تم الأثر بهما هذا هو الحق موافقًا للعقل والنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله احتجت الأشاعرة بأن العبد إن لم يتمكن من الفعل والترك لزم عدم تأثير قدرته وإن تمكن فلا بد من مرجح لأحد الطرفين وهو لا يكون من العبد دفعًا لتسلسل وعنده يجب ذلك الطرف ولا امتناع ترجح المرجوح بلا مرجح. وحينئذ لم تكن القدرة العبد تأثير لوجوب الفعل عنده وامتناعه عند عدمه ويمثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.[330]

والجواب عن الأول أن المرجح إرادة العبد وانتهاؤه بالأجرة إلى قدرة الله تعالى لا تقدح في كونها مرجحةً وإذا كان العبد متمكنًا من الفعل والترك وكانت إرادته مرجحة كان المؤثر مجموع قدرته وإرادته ووجوب الفعل بهما لا ينافي الاختيار وعن الثاني أنا بينا أنه يصح إسناد الكل إلى قدرته تعالى وإرادته.

واحتجت المعتزلة بأنا نميّز ضرورة بين حركة الصحيح، وحركة المرتعش بأن الأول متى شاء تحرك ومتى شاء سكن دون الثاني، وليس المراد بوقوع الفعل بالقدرة.

سوى ذلك وبأنه لو لم يتمكن العبد من الفعل والترك لصار الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب ولعنه الأنبياء سفهًا عبثًا.

330 الصافات 37\96

ويمثل قوله تعالى: ﴿اليَومَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[331] والجواب أنا بينا أن لقدرة العبد وإرداته تأثيرًا في أفعاله فلذلك صح هذه المعاني.

وأجاب الأشاعرة بأنا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعاله لكنا نعترف بكونه مكتسبًا لها.

وذكروا في الكتب طريقين:

(أ)

أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الفعل متى صمم العبد عزْمَه عليه فلذلك صح إضافة الفعل إليه وكونه مخاطبًا منه تعالى.

(ب)

ذات الفعل حصلت بقدرته تعالى وكونه طاعة ومعصيةً صفات تحصل بقدرة العبد وفيهما بحث؛ لأن العبد إن كان مشتغلاً بإدخال شيء في الوجود من العزم وغيره فقد انتقض قولهم لا تأثير لقدرة العبد أصلاً وإن لم يكن بل يكون الكل بقدرته تعالى فقد عاد الإشكال

خاتمة

الفعل يجب عند مجموع القدرة والإرادة الجازمة؛ لأنه إذا انضم مع القدرة إرادة جازمة [50ب] مانعة عن الإرادة المخالفة يمتنع أن لا يفعل وإلا لما كانت جازمة مانعة. وقال قوم: لا. وإلا انقلب القادر موجبًا وفيه بحث، لأن وجوب الأثر بالقدرة والإرادة لا يخرجه عن حد الاختيار. وقال محمود الخوارزمي: لا يجب، ولكن يصير أولى وقد عرفت أنه يجب.

[في حدوث العالم] (ج)

العالم عند المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى وهو منحصر عندهم في الأجسام وأجزائها وأعراضها واختلف أهل العالم في حدوث العالم على أربعة مذاهب:

---

[331] المؤمن 17\40.

(أ) أنها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول الملليين.

(ب) الأفلاك، وأعراضها الثابتة، وهيولى العناصر قديمة بشخصها وحركات الأفلاك، وجسمية العناصر قيدمة بنوعها، وأوضاع الأفلاك، والصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها وهو مذهب أرسطو [طاليس] وأتباعه.

(ج) الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو رأي الفلاسفة المتقدمين وجميع الثنوية.

ثم اختلف هؤلاء فقال قوم: إن الذوات القديمة كانت أجسامًا.

وقال الباقون: لا، وقع الخلاف بين الأولين في ذلك الجسم. فقيل: إنه التراب والباقية بالتلطف، وقيل: النار والباقية بالتكاثف، وقيل: الماء وهو تحرك فسخن وصعد على وجهه زبد وارتفع منه بخار دخاني فتكونت الأرض من الزبد والسماء من الدخان وهكذا جاء في أول التوراة.

وقيل: الهواء.

وقيل: البخار.

وقيل: أجزاء جسمانية كرية صلبة، متحركة اتفق أن تصادمت وتمانعت فتكونت السموات وعرض للجسم القريب منها سخونة جدًّا وهو النار وللبعيد برودة وهو الأرض والقريب من النار صار هواء ومن الأرض ماء.

وحصلت المواليد بحركات الأجرام السماوية وهو مذهب ديمقراطيس. والزاعمون: أن الذوات ليست بجسم اختلفوا.

فقال الحرنانيون، إنها خمس: الناري والنفس والهيولى والزمان والفضاء. وقال فيثاغورس: إنها الوحدات فإذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة وتركب الخط من نقطتين والسطح من خطين والجسم من سطحين. وقالت الثنوية: إنها نور وظلمة.

د التوقف في هذه الأقسام وهو مذهب جالينوس.

والحق: أن الأجسام، وأجزائه، وأعراضها حادثة؛ لأنها مستندة إلى الله تعالى وقد قطعنا أنه فاعل بالاختيار فإن فعل المختار حادث.

واستدل المتكلمون على حدوثها بأن الأجسام لو كانت أزلية لكانت في الأزل إما متحركة أو ساكنة وكلاهما باطل. أما الأول فلوجوه:

أ ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير؛ لأن الحركة إنما تكون من حالة إلى أخرى فتكون مسبوقة بالأولى وماهية الأزل تنفيها.

ب الحركة فيما لا تزال موقوفة على مضي الحركات الماضية فلو كانت غير متناهية امتنع الحركة فيما لا يزال الامتناع انقضاء ما لا نهاية له

جـ جزئيات الحركة حادثة يقبل كل منها عدم لا أول له فعدمات الكل مجتمعة في الأزل، فليس معها شيء من الوجودات.

وأما الثاني فلأن السكون لكونه كونًا وجودي، والوجودي الأزلي يمتنع زواله، لأنه إن كان واجبًا فذاك وإلا كان عن واجب دفعًا للتسلسل، موجب لأن فعل المختار حادث فتأثيره إن لم يتوقف على شرط لزم من وجوب دوامه وجوب دوام الأثر، وإن توقف والشرط واجب فلزم[332] دوام الأثر، وإلا فتأثير الواجب في ذلك الشرط إن لم يتوقف على شرط لزم دوامه، ودوام الأثر إذ لا يكون ذلك الشرط مختارًا كما مرَّ، وإن توقف عاد الكلام فيه.

ولزم التسلسل، أو الدوام.

وفي هذا الدليل: إيجاب قد ذكرنا في **الصحائف الإلهية**. وأقوى ما احتج القائلون بالقدم[333] هو أن العالم مستند إلى الله تعالى فكل ما لا بد له في المؤثر به. إن لم يكن حاصلاً في الأزل كان بعضه جاريًا ولا بد له من مرجح حادث وعاد الكلام فيه وتسلسل وإن كان الكل حاصلاً في الأزل لا يتخلف العالم عنه لامتناع التخلف عن العلة التامة والجواب لم لا يجوز أن يكون الحادث تعلق إرداته تعالى بالإيجاد في وقت معينوهو لا يحتاج إلى مرجح لما علم أن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بالإيجاد بلا مرجح وأيضًا هنا منقوض بالحوادث.

---

332 صح هامش س : فدام الأثر.

333 صح هامش س: به.

الاعتقاد الرابع في النبوة

وفيه مسائل:

[المسألة الأول: في مطلق النبوة] (أ)

النبي مأخوذ من النبأ، وهو الخبر. قلبت الهمزة،[334] أو عمت. وفي الاصطلاح: "إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحى إليه". وهو أهم من الرسول؛ لأن الرسول نبي أتى بشرع ابتداء[335] أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله.

ولا تثبت النبوة إلا بإظهار المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقًا له. قلنا [قولنا]: أمر ليشتمل الإثبات والمنع. وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج السحر، والشعبذة.

وقلنا: مع التحدي وهو المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات والإرهاص، وهو العلامة الدالة على بعثه نبي قبلها. قلنا تصديقًا له لِيخرُجَ الخَارقُ المكذّب كما أنطق جمادًا، أو حيًّا ميتًا، فنطق بأنه كاذب ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾.[336]

ثم بعثة الأنبياء صحيحة خلافًا للفلاسفة، والبراهمة.

قلنا: أنه قد علم بالتواتر، وقوع المعجزات الظاهرة من الأنبياء عليهم السلام، واحتج العلماء بأن الإنسان مدني بالطبع يحتاج في أمر معاشه من الغذاء، واللباس، والمسكن، والأسلحة إبقاء للبدن وصونًا له من النوازل، والسباع، والأعداء إلى معاونة بني جنسه الموقوفة على معاونته إياهم بمعاوضة، أو معارضة، وهما لكون الإنسان مجبولاً على الشهوة، والغضب لا يتجردان عن منازعة مفضية إلى المخاصمة المؤدية إلى مقاتلة موجبة للفساد، والخراب، فوجب في الحكمة الإلهية أن يكون بين الناس معاملة، وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لئلا يقع في وضع الشرع أيضًا تنازع، وذلك إنما يكون لاختصاصه بآيات تدل على أنه من عند الله.

---

334 صح هامش س: ياءً.

335 صح هامش س:ابتداء.

336 المائدة، 90/5

[مسألة الثاني: في نبوة رسولنا عليه السلام] (ب)

محمد رسول الله خلافًا لمنكري النبوة، واليهود، والنصارى، والمجوس.

لثلاثة أوجه:

[الوجه الأول] (أ)[337]

أنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكل من هو كذلك فهو نبي. أما الدعوى فبالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وهو معجز؛ لأنه تحدى الفصحاء بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم،

ولأنه: نقل عنه معجزات كثيرة منها، وإن لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على أنه صاحب معجز ك"سخاوة حاتم"، ولأنه أخبر عن الغيب وذلك معجز.

وأما أن مظهر المعجز نبي فلأن رجلاً إذا قام في محفل ملك وقال: إني رسول هذا الملك إليكم. ثم قال إيها الملك إن كتب صادقًا في هذا فخالف عادتك وقم عن مكانك فمتى فعل الملك ثبت صدقه ضرورة، فكذا ههنا. [f51أ]

الوجه الثاني

الاستدلال بأفعاله، وأخلاقه، وأحكامه، وسيرته، وتركه متاع الدنيا مع اقتداره عليه.

الوجه الثالث

أخبار أنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية، منها ما جاء في الصحاح الثاني عشر من تورية السبعين أن الله تعالى قال لموسى هكذا:

«إني مقيم لهم نبيًّا من بني إخوتهم مثلك وأجري في فيه ويقول لهم ما أمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه».[338]

---

337 ع ن: فأ.

338 تصحيح: هذه العبارات ليست في الإصحاح الثاني عشر، بل في الثامن عشر. انظر: توراة موسي، سفر التثنية، 18/18، ص 393.

هذا لفظ التوراة المنقولة، وفيه نعتَان لمحمد عليه السلام:

أ هذا النبي لا يكون من بني إسرائيل؛ لقوله تعالى: «من بني إخوتهم» إذ الضمير لبني إسرائيل، وإضافة النبي إلى نفسه غير جائزة، بل يجب حمل الأخوة على بني الأعمام، وذلك جائز.

ب أنه يكون صاحب شريعة؛ لقوله تعالى: «مثلك» لأن التشبيه في الإنسانية والنبوة معلوم من الألفاظ السابقة، ولقوله تعالى: «ويقول لهم ما أمره» إلى آخره. وليس من تعقب موسى من الأنبياء، كذلك أما غير عيسى فظاهر، وأما هو فلأنه جاء في الإنجيل. أنه قال: «إني ما جئت لتبديل شرع موسى بل لتكميله». وإباحة الخنزير وترك الختان والسبت إنما تثبيت برأي الحواريين.

ومنها ما جاء في السفر الأول لهاجر هكذا: «أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبوسطة إليه بالخشوع».[339]

ومنها ما جاء في الإنجيل في الصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا هكذا:

«وأما الفارقليط روح القدس يرسل أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء وهو يذكركم ما قلته لكم».[340] ثم[341] ذلك بقليل: «وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان من ذلك تؤمنوا».[342] وذكر في الصحاح السادس عشر هكذا:

«ولكني أقول لكم الآن حقًا يقينًا، إن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم الفارقليط. وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا ما جاء فهو يفيد أهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين».[343] ثم ذكر بعد ذلك بقليل: «وإن لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله لكم ولكن لا تقدرون على قبوله

339 أنظر سفر التكوين، 16/11-12، ص 29

340 عبارة "فارقليط" هي في ألصل يوانية، فإن كلمة "معزي"، ولكن ميكن رؤية هذه الكلمة في أعمال فحصل الملخطوطاة القدمية. انظر: ألانجيل ألربع البن العسال، ص 571.

341 ذكر بعد.

342 أنظر: إنجيل يوحنا، 29/14.

343 أنظر: إنجيل يوحنا، 7/16.

والاحتفاظ به ولكن إذا جاء روح الحق والتعين يرشدكم ويعلمكم ويديركم بجميع الحق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه».[344]

وقالت اليهود: نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ، لكنه محال؛ لأنه يوجب البداء، ولأن المنسوخ إن كان حسنًا قبح نسخه، وإن كان قبيحًا كان الله تعالى آمرًا بالقبيح، ولأن الله تعالى قال في التوراة: «إن شرع موسى إلى الأبد»[345]، مثل قوله تعالى: «تمسكوا بالسبت أبدًا وإذا كان مؤبدًا لا يكون شرع محمد حقًّا».[346]

والجواب عن الأول: النسخ عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابقًا مطلقًا، وجاز كون حكمه تعالى مقيدًا إلى وقت، فإذا حان زال، ولا يلزم البدأ. والشيء قد يكون حسنًا في وقت، وبالنسبة إلى قوم دون وقت آخر وقوم آخرين، وأيضًا قد وقع النسخ في شريعة موسى؛ إذ جاء في السفر الأول من التوراة أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك هكذا:

«إني جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت من ذلك لكم كنبات العشب أبدًا ما خلا الدم فلا تأكلوه».[347]

ثم حرّم على لسان موسى كثيرًا من الحيوان، كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة. وعن الثاني أن لفظ التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما مر من قوله تعالى لنوح وزواله.

وأقر العيسوية من اليهود بنبوة محمد عليه السلام، لكن إلى العرب وهذا يضطرهم إلى الإقرار بشيوع نبوته للزوم تصديقهم حينئذ؛ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيكُمْ جَمِيعاً﴾.[348] وقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود».[349]

واحتجت النصارى بمثل هذين الوجهين، وجوابهم بمثل ما ذكر لإقرارهم بنبوة موسى عليه السلام.

---

344 أنظر: إنجيل يوحنا، 12/16-13

345 انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر الخرروج، 13/31-17، ص142

346 انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر الخرروج، 13/31-17، ص142

347 انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر التكوين، 2/9-3، ص 12

348 الأعراف 108/7.

349 سنن الدارمي، السير 29؛ صحيح مسلم، مساجيد 3.

خاتمة

محمد عليه السلام خاتمة الأنبياء؛ إذ النبوة كملت به ولا زيادة بعد التمام، فإن ما أتى به من الكتاب والسنن مشتمل على جميع ما يحتاج إليه في أمر الدنيا والأخرى من الحكمة النظرية، والعملية، سياسة، وطاعة على أحسن الوجوه وأعدلها، وأقربها من العقل، فيصلح لكل الأمم في جميع الأزمان، ولقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾.[350]

(جـ) في عصمة الأنبياء

قيل: المعصوم لا يتمكن من المعصية لخاصية في بدنه، أو نفسه.

وقيل: إنه متمكن، لكن الله تعالى فعل في حقه لطفًا لا يكون له مع ذلك داعية ترك الطاعة، وارتكاب المعصية، وهذا رأي المعتزلة، وهو قريب من مذهب الحكماء. وعنوا باللطف حال من المكلف يكون معها إلى الطاعة، والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء. وهذا أقرب؛ لأن عدم المعصية لعدم التمكن لا يستحق المدح، والثواب ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾.[351]

ثم اتفقوا [الأمة] على عصمة الأنبياء من الكفر؛ إلا الفضلية من الخوارج، فإن المعصية عندهم كفر، وجوزوا المعصية عليهم.

وقيل: يجوز إظهار الكفر تقية عن الهلاك، وذلك باطل لا قضاء به إلى خفاء الدين بالكلية؛ إذ اولى الأوقات بالتقية ووقت ظهور الدعوة، ولأن الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم زمان نمرود، ولموسى زمان فرعون، وكذا لغيرهما[352] أظهروه. وقيل: لا يجوز الكفر، ولا إظهاره؛ لكن تجوز الكبيرة.

والحق: عدم الجواز؛ لأن الذنب عنهم أفحش لكونهم أعلم بقبح الفواحش، وأقرب منزلة من عند الله.

وقيل: لا تجوز الكبيرة، وجاز الصغيرة. والأكثرون على أنه لا تجوز قصدًا كبيرة كانت، أو صغيرة؛ بل تجوز إما سهواً و نسيانًا، أو تركًا للأولى، أو اشتباه المنهي بالمباح.

---

350 الاحزاب، 40/33.

351 الكهف 110/18.

352 صح هامش س: مع أنهم.

خاتمة

الأنبياء أفضل من الملائكة خلافًا للمعتزلة، والقاضي أبي بكر، والفلاسفة.

قلنا: إن للإنسان نفسًا ناطقة، وهي من عالم الملكوت، وأفعالها أفعال الروحانيات، وبدنًا الذي هو آلة كمالات النفس. فالإنسان الذي حصل لنفسه كمالات غير ممكنة للمجردات بتقدير كونها مجردة أشرف، والأفعال الروحانية الصادرة عنه مع عوق القوى البدنية أفضل من أفعال الملائكة الخالية عنها. والأنبياء موصوفون بالكمالات الروحانية، وكانوا أفضل من الملائكة ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى العَالَمِينَ﴾.[353]

ثم الكرامات جائزة، خلافًا للمعتزلة، والأستاذ أبي اسحق.

قلنا: التمسك بقصة مريم في نزول الرزق.

الاعتقاد الخامس في أحوال القيامة

وفيه مسألتان:

في المعاد (أ)[354]

اختلف فيه، فقال المحقّقون: بجوازه، وأنكره قدماء الفلاسفة الطبيعيين[355]، وتوقف جالينوس؛ لشكه في أنَّ النّفس مزاجٌ، أو جوهرٌ باقٍ بعد فساد المزاج. واختلف في المعاد:

فقيل: هو جسمانيٌّ فقط، وهو قول أكثر المتكلمين لاعتقادهم؛ أنّ النّفس جسمٌ.

وقيل: روحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين[356].

وقيل: جسماني وروحاني، وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى.

---

353 آل عمران 33/3

354 ن ق: فأ.

355 أي: طالس، وانكسمندر، وانكسمئنس، وهيراقليطس.

356 منهم: أفلاطون، وسقراط،وأرسطاطاليس.

وأما القائلون بجواز إعادة الجسم، فقال بعضهم: إن الله تعالى يعدمه ثم يعيده. وامتنع الباقون عن إعادة المعدوم الصرف. فقال فريق منهم: إنه تعالى يفرق أجزاءه، ثم يؤلفها. وقال جمهور المعتزلة: بناء على أن المعدوم شيء؛ لأن الشيء إذا عدم نفى ذاته المخصوصة، فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود. وما علموا أنه لا بد لكل معدوم أن يعدم منه شيء بالكلية، فلو لم يجوزوا إعادة المعدوم امتنع عليهم إثبات المعاد الجسماني.

والحق: أن المعاد الجسماني حق؛ لأنه ممكن، والصادق أخبر عنه:

أما الأول: فلأن الإمكان إما بالنظر إلى القائل وقد ثبت في المبادي، أو الفاعل. وهو أيضًا ثابت للزومه لأمرين حاصلين كونه تعالى قادرًا على الإيجاد، وعالما بالجزئيات، وقد مر كلاهما.

وأما خبر الصادق: واتفاق الأنبياء عليهم السلام في ذلك، سوى موسى؛ إذ ليس في التوراة وهو ما ذكر، وإنما أقر اليهود بقول من جاء بعده: "لحزقيل" و"شعيا".

وأما الإنجيل: فقد ذكر فيه أن الأخيار يصيرون كالملائكة، وتكون لهم الحياة الأبدية، والسعادة السرمدية. ويمكن حمل ذلك على الروحاني، والجسماني، وعليهما معًا، وإليه ذهب أكثر النصارى.

وأما القرآن: فقد صرح كثيرًا من المواضع كقوله تعالى: ﴿يَومَ[357] تَشَقَّقُ الأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَينَا يَسِيرٌ﴾.[358]

فإن قلت: دلالة الألفاظ ليست قطعية، والمعاد الروحاني لا يفهمه أكثر الناس؛ فذكروا الجسماني تمثيلاً.

قلت: ثبت بالتواتر تصريح الأنبياء بظواهر أمثال هذه الألفاظ، وما ذكرتم تصريح بتكذيب الأنبياء.

ثم الطبيعيون لظنهم: أن النفس جسم، أو جسماني كما مر، وأن المعدوم لا يعاد أحالوا المعاد مطلقًا.

والإلهيون، وإن وافقوهم على امتناع العود، لكن لاعتقاد تجرد النفس وبقائها بعد البدن حكموا بالمعاد الروحاني، ولعل مرادهم بهذا قطع تعلق النفس عن البدن وإلا لا وجه لإطلاق لفظ المعاد على الباقي.

---

357 صح هامش س + ﴿يوم﴾.
358 ق 44/50.

واحتج قوم على فساد الجسماني بأن إنسانًا إذا أكل آخر حتى صار بدنه جزء بدنه فتلك الأجزاء، إن ردت إلى بدن هنا فقد ضاع ذلك، وبالعكس.

والجواب: لكل بدن أجزاء أصلية، وأجزاء فضلية،[359] للأكل، فيعاد كل مع أجزائه الأصلية. [51ب]

(سمعيات) ب

سائر السمعيات من عذاب القبر، والصراط، والميزان، وإنطاق الجوارح، وأحوال الجنة، والنار في أنفسها ممكنة، والله تعالى قادر عليها، والصادق أخبر عنها، فوجب القول بها.

أما الأول؛ فلأن عذاب القبر إما للنفسن، وهو جائز لجواز بقاء النفس أولها مع البدن وهو أيضًا كذلك لجواز أن يحصل للبدن بقدرة الله تعالى استعداد قبول علاقة النفس ثانيًا.

وأما الصراط؛ فلأن ما هو المشهور جائز، وجاء في التأويل أنه الأعمال الردية التي يسأل عنها، ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول، ويقصر بكثرتها، وقلتها أيضًا كذلك، وكذا الميزان.

أما المشهور وتوزن به صحائف أو ملك يقابل الحسنات بالسيئات كما في التأويل وكلاهما ممكن.

وكذا إنطاق الجوارح، فإن النطق الذي هو أصوات دالة على المعاني جائز الحصول عن الجمادات.

وكذا أحوال الجنة؛ فإن وجود رياض نزهة تجري فيها الأنهار وتوجد عندها الثمار أمر ممكن في هذا العالم أو غيره وكذا وجود الجواري والغلمان. وكذا كل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة. ودوام البقاء جائز بأن تتلازم أركانه كما في الذهب، والطلق، فلعل فيض رحمة الله تعالى تعطي تلازم أركان البدن، فالمزاج بحيث لا يتطرق إليه الانحلال. وعدم الفضلة من الأكل، والشرب جائز فإن صاحب المعدة النارية يستوفي منهما أكثر من غيره مع قلة الفضلة؛ إذ الحارة يحلل الفضلات، وينفذها رشحًا، أو بخارًا يصاحب[360] التنفس، وعلى هذا أمر الجحيم.

---

359 وأجزاء المأكول أصلية فضلية.

360 ع ق: تصاحب.

وأما أنه تعالى قادر على[361] ذلك فلا يخفى من يعتبر عجائب صنعه فإن ذلك يسير بالنسبة إلى خلق السموات والأرض. وأما خبر الصادق فظاهر.

وبعضهم أول أحوال الجنة، والنار بأنه لا شك أن النفس مدركة للذات، والآلام جسمانية كانت أو روحانية لإدراكها الجزئيات، والكيات، وهي ضروب من تأثرات النفس وانفعالاتها، فمتى حصل للنفس ضرب من ذلك حصل لها تلك اللذة، أو الألم سواء كان البدن أو لا. وقد يفهم ذلك من أحوال النوم؛ فإنا ندرك إدراكات الحواس ونلتذ، ونتألم بأنواع اللذات، والآلام فوق ما في اليقظة، وكذا الواغلون في الارتياض قد يدركون في اليقظة بدون الوسائط، والآلات من اللذات، والآلام ما يشوقهم إلى قطع علاقة النفس، فجاز حصول اللذات في الآلام للنفس بغير وسيط، أو لوسيط غير جسم بأن يكون من فيض رحمة الله تعالى، أو من تصورات النفس بأن يتصور لذة فيدركها، أو لا يدركها ويدرك ضدها، فإن للتصورات الممتنعة مدخلاً في التأثيرات كما في تصور المباشرة وغيرها لا سيما إذا خلصت النفس عن العلائق البدنية، فيستوفي منها حظًّا وافرًا وأحوال الجنة، والنار من هذا الجنس. هذا ما قيل، ولا شك أن هذه من الخيالات، ولا عبرة بها.

والحق: أن ما ذكرنا ممكن بالنظر إلى القابل، والفاعل، بل لازم في سعة[362] قدرة الله وحكمته، فإن تكميل خلق العباد وتتميم أحوالهم أجرًا وزجرًا؛ لإيمانهم بذلك، وكمال حكمة الله تعالى لا ترخص إهمال هذا الإكمال مع توفر قدرته على ذلك.

والفلاسفة أولوا بوجه آخر، بأن اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي. وكلما كان الإدراك أكمل والمدرك أفضل كانت اللذة أتم، والإدراك العقلي أكمل؛ لأنه يجد كنه الشيء وعوارضه دون الحسي ومدركاته أفضل، وكذا حكم الألم فإذا خلصت النفس عن العلائق حصل لها من اللذات، والآلام فوق ما للجسم.

ثم النفس إما موصوفة بالكمالات العلمية، والخلقية، أو لا وغير الموصوفة إما موصوفة بأضدادها، أو لا، فالموصوفة إما أضدادها راسخة أو لا. فهذه أربعة أقسام:

والموصوفة بالفضائل العلمية والخلقية؛ هي المخصوصة بالسعادات.

---

361 صح هامش س:على.

362 ق: سعية.

والخالية سواء من العلمية أو الخلقية، أو منهما الغير الموصوفة بالأضداد هي؛ من أجل السلامة.

والموصوفة بالأضداد الراسخة هي؛ المخصوصة بالعذاب الأبدي لا سيما الموصوفة بأضداد القسمين.

والموصوفة بغير الراسخة يرجى زوال عذابها، والخالية عن الكمال الشائعة به أشد عذابًا والبله، وهي؛ النفوس الساذجة أقرب من السلامة لكونهم غافلين عن الكمالات غير مشتاقين إليها.

هذا ما قالوا، وهو ليس إلا رجم بالظن. وأمثالها لا يحسن اقتباسها إلا من مشكاة النبوة.

الاعتقاد السادس في الإيمان، والكفر، والحسن، والقبح، والإمامة

وفيه مسائل:

(أ)[363] الإيمان

[الإيمان] في اللغة: التصديق. وفي الاصطلاح: تصديق الرّسول بكل ما علم مجيئه به بالضرّورة. وهو قريب مما نقل عن أبي حنيفة: أنه المعرفة والإقرار.

ونقل عن السلف، واختاره المعتزلة: أنّه التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. ومُخلّ التّصديق منافق، ومخل الإقرار كافر، ومخل العمل فاسق، وهذا قريب مما نقل عن النبي عليه السلام، وبه، قال الشافعي.

والإسلام: بمعنى الاستسلام لغة، وفي الشرع: الخضوع، وقبول قول الرّسول. فإن انضم معه اعتقاد، وتصديق. فهو الإيمان، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.[364]

والكفر: الستر لغة، وفي الشرع: إنكار ما علم به[365] مجيء الرّسول.

وليس بين الإيمان والكفر واسطة على تفسيرنا، وعلى الثاني يكون؛ إذ من صدق الرسول[366] في كلّ ما علم مجيئه به ضرورة وترك شيئًا من العبادات لا يكون مؤمنًا، ولا كافرًا، وسمى المعتزلة هذا: "منزلة بين منزلتين".

---

363 ن: الأولى.

364 الحجرات، 14/49.

365 ن: بالضرورة.

366 ن – الرسول.

وقالت الخوارج: من ترك شيئًا من العبادات فهو كافر، فليس بين الإيمان والكفر بهذا أيضًا واسطة.

والطاعات ليست جزءًا من حقيقة الإيمان، وإلا لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرًا، وبالمعصية نقضًا، وليس كذلك، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[367] و ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾،[368] ولما صحّ جعل القلب محلاً للإيمان وقد وصح لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الإِيمَانَ﴾،[369] ولأن من صدق بالله ورسوله، ومات قبل الاشتغال بطاعة مات مؤمنًا إجماعًا.

ثم الإيمان يزيد، وينقص، سواء كان بمعنى الطاعات وهو الظاهر، والتصديق؛ إذ هو قابل للشدّة، والضّعف؛ إذ[370]ا يبتدئ من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات، ولقوله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ[371] إِيمَاناً﴾.[372]

ثم صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه[373] عاص بفسقه، وعند المعتزلة ليس بمؤمن، ولا كافر وعند جمهور الخوارج كافر.

واختلف في الكبائر، فَرَوَى ابن عمر عن ابنه عن النبي عليه السلام: تسعًا؛ الشرك، والقتل عمدًا[374]، وعقوق الوالدين المسلمين، والسحر، وأكل مال اليتيم، والقتال في الحرم، والزنا، والفرار عند القتال، وقذف المحصنة. وزاد علي رضي الله عنه: السرقة، وشرب الخمر. وزاد أبو هريرة: أكل الربا. وقيل الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصية[375] وصاحب الكبيرة يخرجه الله تعالى. من النار إلى الجنة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ[376]﴾.[377] خلافًا للمعتزلة، وتمسّكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ[378] مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً﴾،[379] وفيه بحث؛ لأن استحقاق دوام العقاب لا يوجب دوامه.

---

367 الكهف، 107/18.
368 الانعام، 72/6.
369 المجادلة، 22/58.
370 ن: او.
371 وزادتهم.
372 التوبة، 123/9.
373 ن: بأنه.
374 ن + وعقوق.
375 ن + بعقوبته.
376 ن+ لمن شيئ.
377 النساء، 87/4.
378 صح هامي س: قتل.
379 النساء 93/4.

خاتمة

من اعتقد أركان الدّين تقليدا، واعتقد جواز شبهة يفسدها، فهو كافر. وإن اعتقد عدم الجواز فهو مؤمن عاص بترك النظر. وقال الأشعري، وقوم من المتكلّمين: إنه لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد معرفة أدلة قواعد الدين.

ومن لم تبلغه[380] دعوة الإسلام، فإن اعتقد وحدانية الله تعالى. وعدله فهو مسلم، وإن اعتقد الشرك والتعطيل فكافر، فإن لم تبلغه دعوة نبي لم يكن مكلفًا، وليس له ثواب، ولا عقاب. وإن بلغته ولم يؤمن فهو مستحق للوعيد على التأبيد. وإن لم يعتقد شيئًا إيمانًا، فليس بمؤمن، ولا كافر.

(ب)[381] الحسن والقبح

قد يطلق على كون الشيء ملائمًا للطبع، أو منافرًا له؛

وعلى كون الشيء صفةٍ كمالٍ أو نقصٍ؛

وعلى كون الشيء متعلق المدح عاجلاً، والثواب آجلاً، أو متعلق الذم عاجلاً، والعقاب آجلاً. وهما بالأولين عقليان. وبالثالث اختلف[382]:

فقالت الأشاعرة: أنهما بمجرد حكم الشرع. وقالت المعتزلة، والكرامية، والبراهمة، إنّهما بالعقل أيضًا، يعني لذات العقل، أو لصفة؛ إلا أن العقل قد يستقل بإدراكه، وقد لا يستقل، لكن الشرع لما ورد به علمنا أنه لولا اختصاصه بذلك لما ورد الشرع به.

ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة: إنهما لذات الفعل.

وقال أواخرهم[383]: إنهما لصفة[384].

380 ن: تعلقه.
381 ن: الثانية.
382 ن+ فيه.
383 ن: آخرون.
384 ن: بصفة.

وقيل: الحسن للذات، والقبح للصّفة. وقالت الجبائية: [52أ] إنهما بالاعتبارات كما أن اللطمة لليتيم باعتبار التأديب حسن، وباعتبار الظلم قبيح.

[بأ. أفعال الله تعالى]

والحقّ: أنهما إما للذات، أو لصفة، أو اعتبار؛ لأن أفعال الله تعالى، وأحكامه لا تتعلّق[385] بالأحسن، والأوْلى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير. وإلا فإن لم يكن أولى به كان فعله نقصًا، وسفهًا، وإن كان، كان ناقصًا بذاته مستكملاً به محتاجًا إليه؛ لأن جملة القبح صادقة، فما لم يحتج لم يفعل. وأيضًا لو كان بالشرع لحسن من الله تعالى. كل شيء، فحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولا يثبت النبوة بالمعجز، وجاز الكذب من الله تعالى. فيرتفع الوثوق عن الوعد، والوعيد.

ثم اختلف في في تعليل أفعاله وأحكامه تعالى، فقال المعتزلة وأكثر الفقهاء: إنها معلّلة برعاية مصالح العباد. ونفى الباقون.

والحق: الأول؛ لأن المختار لا بدّ له أن يفعل، ويترك. فغاية الحكمة، والكمال أن يختار أولاهما، وإلا لكان عجزًا، أو سفهًا لا بالنسبة إلى الله تعالى. كلا بل في نفس الأمر، أو الغير. ولا خلاف أن بعثه الأنبياء للاهتداء، والحجة عليهم، وإظهار المعجزة لتصديقهم، فمنكر التعليل منكر النبوة، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾.[386]

[بب. تكليف ما لا يطاق]

ثم تكليف ما لا يطاق غير جائز، ونسب التّجويز إلى الأشعري. قلنا: إنه عبث، ولقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.[387]

الإمامة (جـ)

[الإمامة هي] رئاسةٌ عامّةٌ في الدّين والدنيا. واختلف في نصيب الإمام. فقيل: يجب، وقيل: لا.

---

385 صح هامش س ع ن + إلا.

386 الذاريات، 56/51.

387 البقرة، 286/2.

والموجبون قال بعضهم: يجب عقلاً، و[قال] بعضهم: سمعًا، والموجب عقلاً، قال بعضهم: يجب على الله تعالى، وبعضهم: على الخلق.

والموجب عليه تعالى الشيعة: [وذكروا في وجوبه وجوها:] والموجب على الخلق [فهم:] الجاحظ، والكعبي، وأبو الحسين البصري.

والموجب سمعًا: جمهور أهل السنة[388]، وأكثر المعتزلة. قالوا: نصبه يتضمن دفع الضرر عن النفس، ودفعه واجبٌ إجماعًا، ولقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[389]

وغير الموجب: الخوارج، والأصم[390] من المعتزلة، وقال بعضهم: يجب عند ظهور الفتنة دون الأمن، وقال بعضهم: بالعكس.

واختلف في عصمة الإمام: فأوجبها[391] الشيعة خلافًا لأهل السنة، والمعتزلة، والزيدية من الشيعة، والخوارج، وقالوا: تكفي العدالة ظاهراً. ثم اختلف في تعيين الإمام بعد النبي.

فقال أهل السنة: إنه أبو بكر رضي الله عنه.

والشيعة: أنه علي رضي الله عنه.

الزيدية: أنه العباس رضي الله عنه.

واختلف في الأفضل بعد النبي عليه السلام، أي من يكون أكثر ثوابًا من عند الله. فقال أهل السنة، وقدماء المعتزلة: إنه أبو بكر رضي الله عنه، وقال الشيعة وأكثر المتأخرين: إنه علي رضي الله عنه. واحتج الأولون بوجوه أقواها وجهان:

---

388 إنظر: المواقف ص/٣٩٥ نشر ابراهيم الدسوقي عطية ط / مطبعة العلوم

389 هذا الحديث من وضع الشيعة. لأن الموجود في صحيح مسلم كتاب الإمارة « من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية « أنظر: صحيح مسلم ج 7/1478 بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

390 هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت. 200هـ/٨١٦م)، معتزيلي من البصرة، ومفسر، ومتكلم، وفقيه، املعلومات حول حياته مدودة. انظر: طبقات الملعتزلة لابن المرتضي، ص ٥٦-57

391 ولمعرفة راي المتكلمين في عصمة الإمام انظر : المواقف للايجي ص/399 نشر ابراهيم الدسوقي عطية

أ392 قوله تعالى ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ﴾[393] والمراد: هو أبو بكر عند أكثر المفسرين، و ﴿الأَتْقَى﴾:[394] أكرم لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[395] والأكرم عند الله أفضل.

ب قوله عليه السلام «والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر».[396]

قيل: هذا لا يدل على الأفضلية؛ بل على عدم أفضلية الغير.

واحتج[397] الشيعة: بأن الفضيلة إما عقلية أو فعلية. والعقلي إما بالنسب أو الحسب وكان علي أكمل الصحابة في جميع ذلك أما بالنسب فلكونه أقرب إلى رسول الله وكان هاشميًّا والهاشمي أفضل. لقوله عليه السلام «إن الله اصطفى من ولد اسماعيل قريشًا واصطفى من قريش هاشمًا».[398]

وأما الحسب فلأن أشرف الصفات المرضية العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وهو فيها أتم وأكمل من الجميع. أما العلم فلأنه ذكر في خطبه جميع أصول الكلام وكان ابن عباس تلميذًا له وعلم منه تفسير كثير من المواضيع التي تتعلق بالحكمة والنجوم وأسرار الغيب وكان في الفقه والفصاحة في المرتبة العليا وعلم النحو ظهر منه وكان عالمًا بتصفية الباطن الذي هو من أسرار العلوم الذي لا يعرفه إلا نبي أو ولي حتى أخذ جميع أولياء الأمة منه أو من أولاده أو من تلامذته.

وأما الزهد والشجاعة والسخاوة فغنية عن التعريف حتى كان جميع زهاد الصحابة كأبي ذر وسلمان وأبي درداء تلامذته ونسب جميع مشايخ الإسلام ينتهي إليه. وأما الفضائل النقلية فكثيرة مثل خير الطير والمنزلة والراية والسيادة والمولى.

---

392 ع ن: فأ.
393 اللّيل 92\18.
394 اللّيل 92\18.
395 الحُجُرَات 13.
396 أنظر: جامعل لأصول لابن لأير ج. 10.
397 ق: واحتجه.
398 أنظر: الاستعاب في معرفة لأصحاب، لابن عبدالبر 1\134.

والحق: أن كل واحد من الخلفاء الأربعة بل جميع الصحابة مكرم عند الله ورسوله ولا يجوز الطعن فيهم إذ الطعن فيهم طعن في رسول الله عليه السلام لأنه مدحهم وفضلهم وتجوز إمامة المفضول لجواز أن تكون إمامته أقل إفضاء إلى التشويش وأكثر إفضاء إلى المصالح.

والله أعلم بالصواب. تمت في اليوم الثالث من شهر ذي الحجة، سنة تسع وسبعمائة من نسخة المصنف في بلدة خجندة، صانها الله تعالى من جميع الآفات. اللّهم اغفر لكاتبه وقارئه ولمن نظر إليه بحق محمد وآله أجمعين.

المراجعة

- **الإبان عن أصول الديانة؛**

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤ هـ/٩٤٥-٩٣٦ م).

تحقيق: صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٢ هـ/٢٠١١

- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛**

فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ/١٢١٠ م).

علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م.

- **الإنتصار؛**

أبو الحسين العبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (٣٠٠ هـ/٩١٣ م).

تحقيق: نِيبَرْج، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤ هـ/١٩٢٥ م.

- **الأناجيل الأوبعة لابن العسال؛**

تحقيق: صموئيل قزمان معوض، مدرسة الأسكندرية، القاهرة، ٢٠١٤ م.

- **الإنجيل للقديس يوحنا؛**

القديس يوحنا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧ م.

- **الإنجيل للقديس مرقس؛**

دار المعارف، مصر، ١٩٧٥ م.

– الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء؛

أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت. ٤٦٣ هـ/١٠٧١م.)

حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، ١٣٥٠ هـ

– أصول الدين؛

أبو منصور عبد القاهربن طاهرالتيمي البغدادي (٤٢٩ هـ/١٠٣٧م).

مطبعة الدولة، استانبول، ١٣٤٦ هـ/١٩٢٨م.

– تحفة المتكلمين؛

ركن الدين بن الملاحمي الخولرزمي (ت. ٥٣٦هـ/١٤٤١م).

تحقيق: حسن انصاري، مؤسسة مطالعة إسلامى دانشكاه آزاد برلين، تهران ١٣٨٧هـ

– تاريخ بغداد؛

الإمام الحافظ أبوبكر احمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ/١٠٧١ م)

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢ هـ /٢٠٠١م.

– تلخيص المحصل للطوسي؛

نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٨٤م).

دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– التعرفات؛

علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤ م.

– توراة موسي، ترجمة عربية للسبعينية؛

خالد جورج اليازجي، مدرسة الأسكندرية، القاهرة، ٢٠١٨ م.

- **سنن ابن ماجه؛**

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).

تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.

- **سنن أبي داود؛**

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن الأزدي السِّجِسْتاني (ت.٢٧٥هـ/٨٨٩م)

دار السلام، الرياض، ١٩٩٩ م.

- **سنن الدارمي؛**

عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م).

تحقيق: نبيم بن هاشم بن عبد الله الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠١٣ م.

- **سنن الترمذي؛**

أبو عيسي محمد بن عيسي بن سورة الترمذي (ت. ٢٧٩ هـ٨٩٢م)

تحقيق: محمد بن صالح الراجحي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د.ت.

- **شرح شذور الذهب؛**

أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف ابن هشام

تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤ م.

- **شرحل المقاشد؛**

مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني (ت. ٧٩٢ هـ/١٣٩٠ م).

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.

- **شرح المواقف؛**

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦ هـ/١٤١٣ م).

تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، ، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨ م.

- **الشعر والشعراء؛**

عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦ هـ/٨٨٩ م).

تحقيق: احمد محمد الشاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢ م.

- **صحيح البخاري؛**

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري (٢٥٦ هـ/٨٧٠ م).

دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م.

- **صحيح مسلم؛**

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥ م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- **طبقات الفقهاء الشافعية؛**

عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت. ٦٤٣ هـ/١٢٤٥م).

تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الأسلامية، بيروت، ١٩٩٢ م.

- **طبقات المعتزلة؛**

احمد بن يحيى بن المرتضي (ت. ٨٤٠ هـ/١٤٣٧ م).

تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد – فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م.

- **العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي؛**

الابوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر، الجامعة الأنطنية، لبنان، ٢٠٠٨ م.

- **الفرق بين الفرق؛**

أبو منصور عب القاهر طاهر بن البغدادي (ت.٤٢٩ هـ/١٠٣٨م).

تحقيق: محمد عثمان الخشتي، مكتبة ابن سينا د.ت.

– كتاب الفهرست؛

محمد بن اسحق النديم (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥ م).

دار المعرف، بيروت، د.ت.

– كشف الظون عن أسامي الكتب والفنون؛

مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة كاتب جلبي (ت. ١٠٦٧/١٦٥٧ م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٤١.

– كتاب الفهرست؛

محمد بن اسحق النديم (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥ م).

دار المعرف، بيروت، د.ت.

– لسان العرب؛

جمال الدين محمد بن مكرم بن ابن منظور (ت. ٧١١هـ/١٣١١م).

دار صادر، بيروت، ١٣٠٠ هـ.

– اللمع؛

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤ هـ/٩٤٥-٩٣٦ م).

تحقيق: حموده غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥ م.

– الملل والنحل؛

أبو الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م).

تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م.

– المحصول؛

فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ/١٢١٠ م).

تحقيق: جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.

- **المؤتلف والمختلف؛**

أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت. ٣٨٥ هـ/٩٩٥م)

تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦ م.

- **المستصفى؛**

الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ/١١١١ م).

تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣ هـ.

- **مسند احمد؛**

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).

تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩ م.

- **المعارف؛**

عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦ هـ/٨٨٩ م).

تحقيق: ثروة عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١ م.

- **المفردات؛**

العلام الراغلا الإصفهاني (٤٢٥ هـ)

تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر؛**

علي بن أحمد ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٠/٧٧٣م.)

تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٣ م.

- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛**

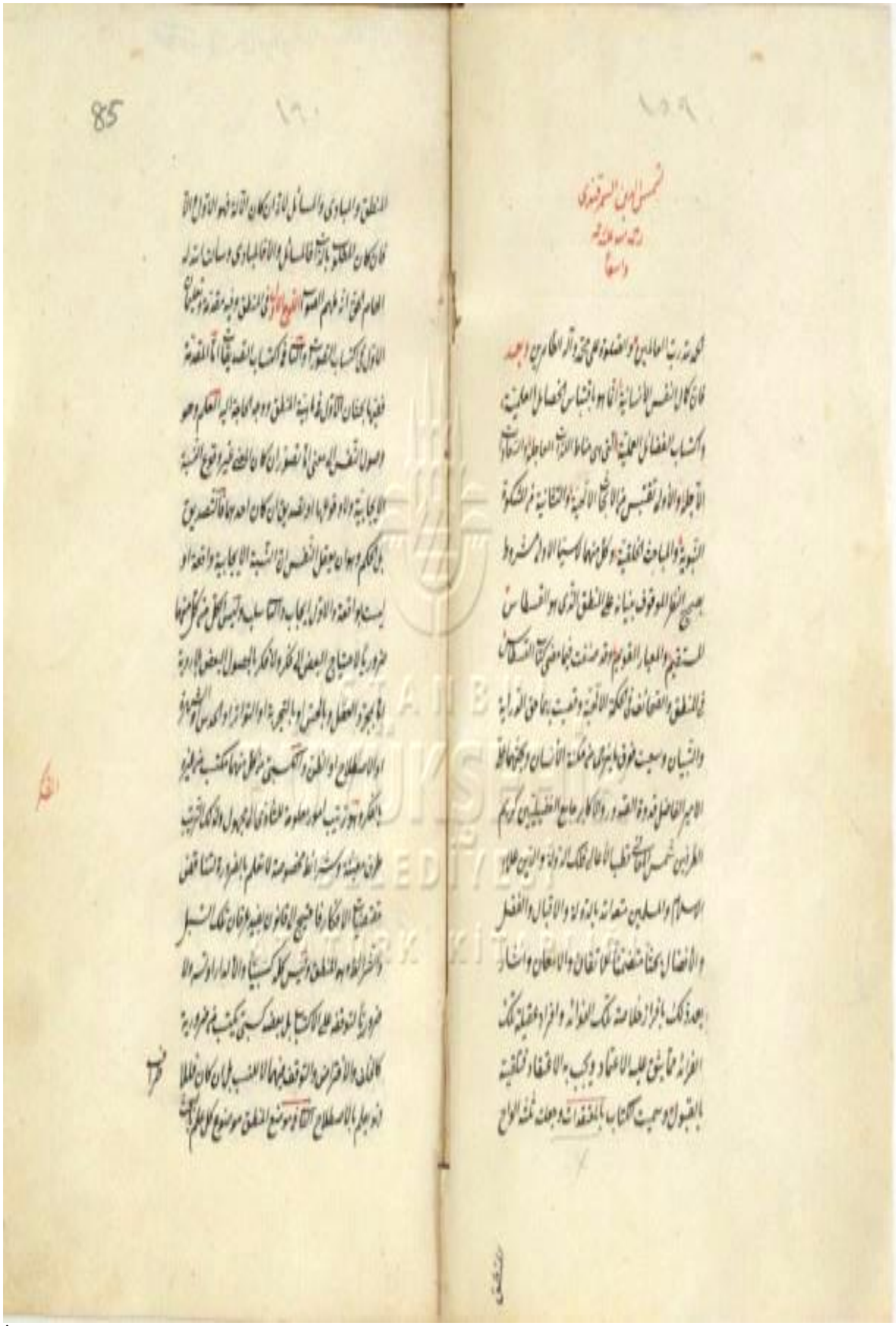
أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت. ٦٨١ هـ/١٢٨٢ م).

تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢ م.

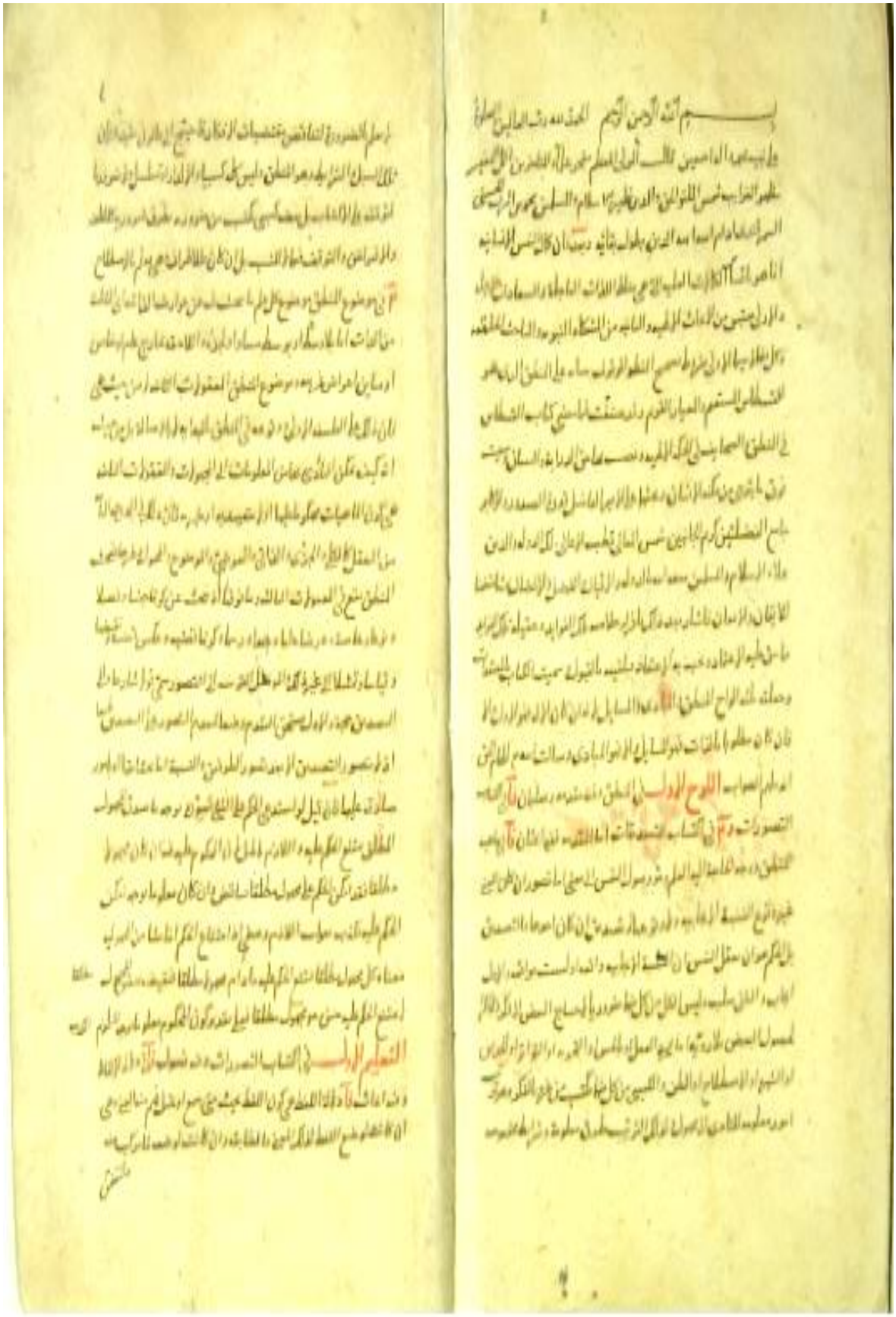
EKLER

EK 1
TAHKİKTE DİKKATE ALINAN NÜSHALARDAN ÖRNEKLER

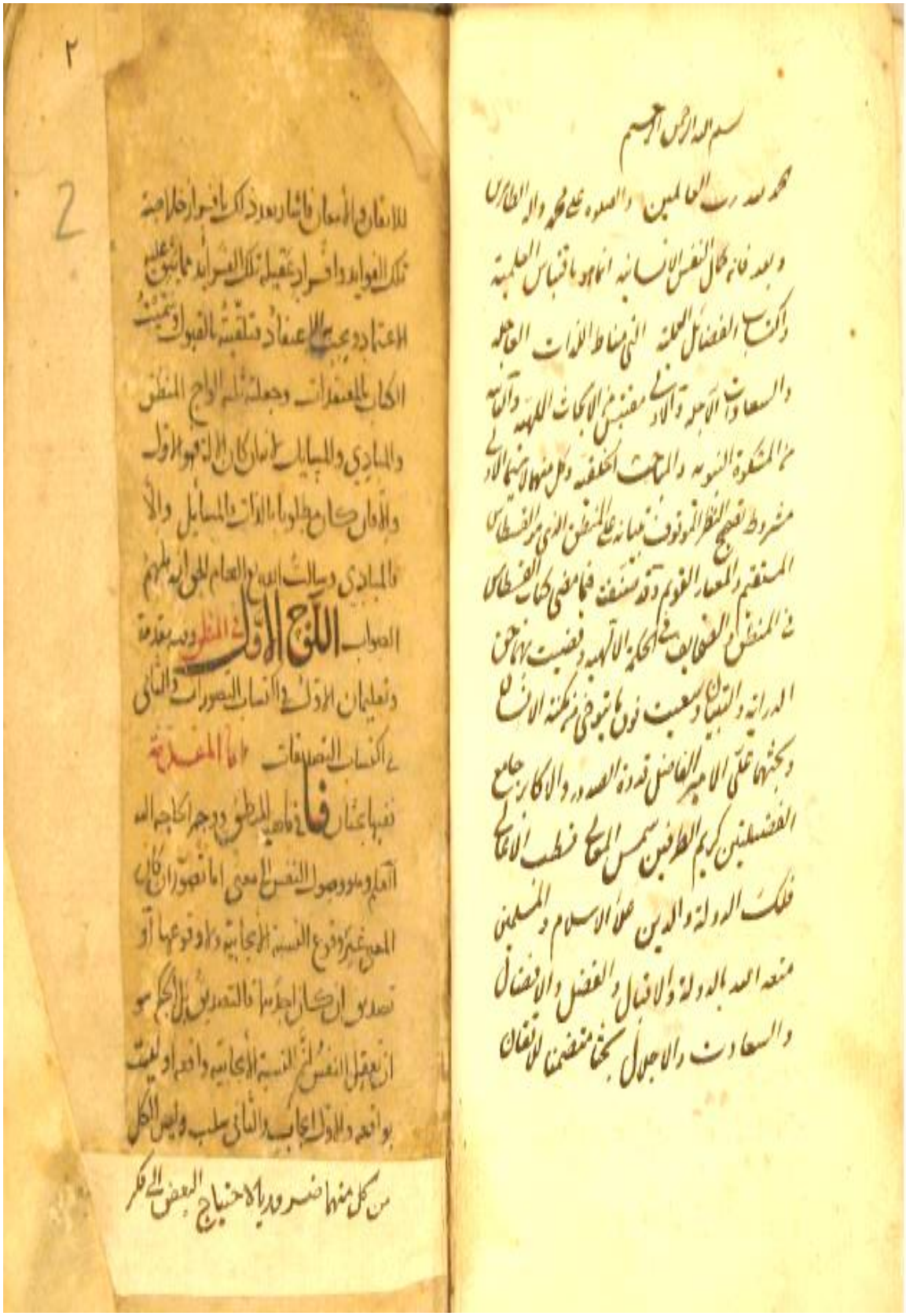
Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, arşiv no. 2432, vr: 34b-35a.



İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Nuri Ergin Kitap Koleksiyonu, arşiv no. 629. vr: 89a, 90b.



Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu, arşiv no. 00145, vr: 1a-1b.



Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Kitap Koleksiyonu, arşiv no: 01369-001, vr:1b-2a.