T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ ve EL-ENVÂRU'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Selami YANMAZ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

ÇANAKKALE – 2022

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ ve EL-ENVÂRU'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Selami YANMAZ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

ÇANAKKALE – 2022

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

tarafından yönetiminde hazırlanan ve tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nda olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	**İmza**
(Danışman)	……
	……
	…….

Tez No : ……..
Tez Savunma Tarihi :

……

Enstitü Müdürü
…/…2022

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.

/../2022

TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygı değer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN'a, yazma nüshaların temininde bana yardımcı olan arkadaşım İmam - Hatip Fatih KÖKSAL'a, çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyerek hayatımın her evresinde bana destek olan değerli eşim Gülnur'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Selami YANMAZ

Çanakkale, AĞUSTOS 2022

ÖZET

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ ve EL-ENVÂRU'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ: TAHKİK VE TAHLİLİ

Selami YANMAZ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Bilal TAŞKIN

19/08/2022,183

Kelam ilmi; ortaya çıkışından günümüze dek genel olarak i'tikadî problemler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda, gününün şartlarına göre kendini yenileyerek, ortaya çıkan güncel i'tikadî problemlere de çözümler üretmeyi amaçlamıştır. Bizler de kendi döneminde -müellifin kendi ifadesiyle bir istek ve ihtiyaç dolayısıyla- bu amaçla yazılan Semerkandî'nin *el-Envârü'l-İlâhiyye* isimli yazma haldeki kelam eserinin edisyon kritiğini yapmayı konu edindik.

Eser, felsefî kelam metodunda telif edilmiş olup, mantık, münazara ve kelam olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Bu açıdan sahasında orijinal bir sistematiğe sahip olan eseri, bizler de tahlil ve tahkik olmak üzere iki bölüm olarak tez haline getirdik. Tahlil kısmında eserin öne çıkan farklı yönlerini ele alınıp belirtirken, tahkik kısmında ise eserin yazma nüshalarını karşılaştırarak edisyon kritiğini yaptık. Bu faaliyet esnasında eser içinde geçen atıf ve kaynakları ise dipnotlarda ayrıca belirttik.

Semerkandî'nin *''mîzân, mebâdî ve mesâil''* şeklinde üç kısma ayırdığı eserin ilk kısmını *mîzân*, yani mantık kısmı oluşturmaktadır. Müellif; mantık kısmında Aristo mantığına dayanan formel mantık bölümlerini, sonrasında ise mantığın bir uzantısı olarak ele aldığı ilm-i bahs (münazara ilmi) konusunu işlemektedir. Eserin kelam kısmı ise *mebâdî* ve *mesâil* kısımlarından oluşmaktadır. *Mebâdî* kısmında umûr-u âmme, varlık-yokluk, zaman gibi problemleri inceleyen müellif, *mesâil* bölümünde ise genel olarak semiyyât bahislerine eğilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefî Kelam, Mantık, Münazara, Şemsüddîn es-Semerkandî, el-Envârü'l-ilâhiyye.

ABSTRACT

SHAMSUDDİN ES-SAMARKANDİ AND AL- ANVÂRU'L-İLAHİYYA: ASSESSMENT AND ANALYSIS

Selami YANMAZ

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master Dissertation in Department of Basic Islamic Studies

Advisor: Dr. Bilal TAŞKIN

19/08/2022,183

The science of kalam; From its emergence to the present day, it has generally focused on the problems of creed. In this context, by renewing itself according to the conditions of its day, it aimed to produce solutions to the current creed problems. We also discussed the edition critique of Semerkandi's el-Envârü'l-İlâhiyya, which was written for this purpose in his own period -due to a request and need in the author's own words.

The work has been written in the method of philosophical theology and consists of three parts: logic, debate and kalam. In this respect, we have made the work, which has an original systematic in its field, as a thesis in two parts, analysis and verification. In the analysis part, we discussed and specified the different aspects of the work, and in the verification part, we made the edition critique by comparing the manuscripts of the work. During this activity, we also specified the citations and sources in the work in the footnotes.

The first part of the work, which is divided into three parts as "Mizan, Mebâdi and Mesâil" by Samarkand, constitutes the Mizan, that is, the logic part. Author; In the logic part, he deals with the formal logic sections based on Aristotelian logic, and then the subject of ilm-i bahs (the science of debate), which he deals with as an extension of logic. The kalam part of the work consists of mebâdi and mesâil parts.

Keywords: Kalam, Philosophical Theology, Logic, Debate, Shamsuddin es-Samarkandi, al-Anvârü'l-ilâhiyya.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ ONAY SAYFASI ……i

ETİK BEYAN ii

TEŞEKKÜR iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

İÇİNDEKİLER vi

KISALTMALAR viii

TABLOLAR DİZİNİ ix

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Kuramsal Çerçeve/Önceki Çalışmalar 2
1.2. Araştırma Metodolojisi 4

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ ve EL-ENVÂRU'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ

2.1. Müellifin Hayatı ve Eserleri 7
2.1.1. Hayatı 7
2.1.2. Eserleri 8
2.2. Eserin Tanıtımı 9
2.2.1. Eserin Müellife Nispeti 10
2.2.2. Eserin Telif sebebi 10
2.2.3. Eserin Üslubu 10
2.2.4. Eserin Kaynakları 11
2.2.5. Tahkikte Esas Alınan Yazma Nüshaların Tanıtımı 12
2.2.6. Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem 14

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA ve İNCELEME

3.1. Eserin Muhteva Analizi 15
3.1.1. Mantık Kısmı 15
3.1.2. Kavâidü'l-Bahs (Tartışma/Münazara Kuralları) Kısmı 25
3.1.3. Kelam Kısmı 30
3.1.4. Kelam Kısmının Konu Tertibi 30
3.1.5. Semerkandî'de Varlık Kavramının Tanımı 32
3.1.6. Allah'ın Sıfatlarının Taksimi 33
3.1.7. Zat-Sıfat İlişkisi 35
3.1.8. Allah'ın Vahdaniyeti 37
3.1.9. İlim Sıfatı 39
3.1.10. İsim-Müsemmâ 40
3.1.11. Beşâirü'n-Nübüvve 42
3.1.12. İmanın Artması veya Eksilmesi 45
3.1.13. Hüsün ve Kubüh 47
3.1.14. Tafdîl (Üstünlük Sıralaması) 49

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ ve ÖNERİLER 50

KAYNAKÇA 53
EKLER I
EK 1 SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ NÜSHA ÖRNEĞİ I
EK 2 MURAD MOLLA HALK KÜTÜPHANESİ NÜSHA ÖRNEĞİ V
EK 3 EDİSYON KRİTİĞİ YAPILMIŞ METİN IX
ÖZGEÇMİŞ CXVII

KISALTMALAR

a : Yazma Eserde Varağın Ön/Vech Sayfası
Ar. : Arapça
a.s. : Aleyhi's-selâm
b. : bin, ibn (Oğlu)
b : Yazma Eserde Varağın Arka/Zahr Sayfası
bibl. : Bibliyografya
C : Cilt
Çev. : Çeviren
D. : Dergi(si)
Der. : Derleyen
Ed. : Editör
Ek : Ek
H : Hicrî
Hz. : Hazreti
M : Milâdî
mlf. : Müellif, Yazar
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
vr. : Varak
y.y. : Yayıncı Yok
YE : Yazma Eser, El Yazması (EY)
yy. : Yüzyı

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo No	Tablo Adı	Sayfa No
Tablo 1.	Mantık Konu Tertibi	16
Tablo 2.	Münazara Konu Tertibi	27
Tablo 3.	Kelam Konu Tertibi	31

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ

El yazması eserler, İslâm kültürünün bize intikal etmiş mühim miraslarındandır. Bu mirasın Türkiye sınırları içindeki sayısının yaklaşık olarak 600 bin[1] civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu kadar yazma eserden sadece çok az bir kısmı üzerinde edisyon kritik çalışması yapılarak gün yüzüne çıkarılmıştır.[2] Ayrıca bu geniş yazma eser mirasının mühim bir kısmı ise Türk-İslâm kültürüne aittir. Çalışmaya konu edinilen *el-Envâru'l-ilâhiyye* isimli kelam eseri de Türk-İslam kültürünün önemli miraslarından biri olup, Mâverâünnehir havzasında yetişen büyük Türk âlimi Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) tarafından telif edilmiştir. Semerkandî'nin bu eseri, ''felsefî kelâm'' metodunun Mâtürîdî gelenekteki ilk özgün çalışmalarındandır.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eleştirel amaçla da olsa felsefî konulara eğilmesi, ardından elde ettiği müktesebatla yaptığı kelam faaliyetlerinin içinde onların kavram ve üsluplarını kullanarak Meşşâî felsefeye tenkitlerde bulunması, ''felsefî kelam'' olarak adlandırılan döneminin doğuşunu hazırlamıştır. Gazzâlî ile tesis edilen bu etkileşim süreci; kendisinden sonra Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), Seyfuddin el-Amidi (ö. 631/1233), Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sadüddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi önemi âlimlerce daha da ileri taşınmıştır.[3] Kelam ve felsefenin bu etkileşiminde özellikle Razî'nin etkisi daha da büyük olmuş, bu da "Razî tertibi" diyebileceğimiz bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Zira o, eserlerinde -özellikle *el-Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-ʿâliye'*de- metafizik, tabiat felsefesi ve kelamın ana konularını sistemli bir şekilde ele alarak işlemiş ve tüm bu ilim dallarının birçok kavram ve meselesini aynı çatı altında bir araya getirmiştir. Böylece kelam ilmi, Razî'den itibaren felsefe, mantık ve münazara konularını da kapsamına dâhil etmiştir. Razî'nin tesis ettiği metot; Nasîrüddîn et- Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-iʿtikâd*, Kâdî el-

[1] Kültür ve Turizm Bakanlığı (KTB), "Türkiye'de ne kadar el yazması eser vardır?" (Erişim 20 Aralık 2021).

[2] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 11.

[3] İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 22. Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Ocak 2015), 111.

Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*, Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*', Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserleriyle de sürdürülmüştür.

Felsefî kelâm metodundaki Razî'nin bu etkisi, on üçüncü yüzyıl başlarında vefat etmiş çok yönlü bir Mâtürîdî âlim olan Semerkandî üzerinde de görülmektedir. O, kelama dair yazdığı *es-Sahâifü'l-ilâhiyye, el-Mu'tekadât* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserlerinde Râzî'nin felsefî kelam metodunu devam ettirmiş ve bu etkisinden dolayı eserlerinde yer yer ondan ''imam'' diye de bahsetmiştir. Onun, ayrıca felsefî konularla da olan uğraşı, geniş bir felsefî müktesebat elde etmesine zemin hazırlamış, bunun bir sonucu olarak filozof âlim kimliği ile anılmıştır. Örneğin onun, İbn Sinâ'ya (ö. 428/1037) ait *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli esere yazmış olduğu *Bişârâtu'l-İşârât* adlı şerh[4] felsefî sahada da yetkin olduğuna bir örnektir. Dolayısıyla onun bu felsefî arka planı ve özellikle de Razî etkisi, yazdığı kelam eserlerine de yansımıştır. Kelam eserlerini bu arka planla telif eden Semerkandî, bu metoduyla Mâtürîdî gelenekte bir ilktir denilebilir.

1.1. Kuramsal Çerçeve/Önceki Çalışmalar

Ülkemiz yazma eser kütüphanelerinde Mâturîdî düşünce geleneğine ait birçok yazma eser bulunmakta olup bunlar araştırmacıları tarafından edisyon kritiğinin yapılmasını beklemektedir. Mâturîdî düşünce geleneğine ait bu yazma eserlerden biri de Semerkandî'nin *el-Envâru'l-ilâhiyye* isimli eseridir. Bu çalışma da konu olarak, Semerkandî'nin *el-Envâr'*ının edisyon kritik çalışmasını kapsamaktadır. Tüm bu yazma eserler içinden çalışma konusu olarak *el-Envâr'*ın tercih edilmesinin sebebi ise özgünlüğüdür. Zira Semerkandî, Mâtürîdî gelenekte bir ilk olarak, felsefî kelam metodunun yanında ''mantık ve münazara'' konularını da bir kelâm eseri olan *el-Envâr'*ın başına yerleştirerek alanında bir yenilik oluşturmuştur. Dolayısıyla müellif, bu sistematiği ile Mâtürîdî kelam usulünün dışına taşarak özgün bir metot sunmuştur.

Kelam ilminin amacı; İslâm'ın temel inanç esaslarını -vahiy ve aklî verilerin yardımıyla- korumaya çalışmak ve herhangi bir fikirsel saldırıya karşı onu savunmaktır. Bu amaca matuf olarak dönemin aklî verilerinden yararlanmak suretiyle birçok kelam eseri yazılmış ve hâlâ yazılmaya devam etmektedir. Semerkandî'nin felsefî kelam metodunu

[4] Mehmet Sami Baga, *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 26.

takip ederek kaleme aldığı *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eseri de bu amaca matuf olarak gününün ihtiyacına cevap için yazılmış özgün eserlerden biridir. Bu çalışmada, adı geçen söz konusu eserin edisyon kritiğinin yapılarak gün yüzüne çıkarılması ve sunduğu bakış açısının araştırmacıların istifadesine sunulması hedeflenmiştir. Ayrıca onun, yaşadığı dönemin bilgi birikiminden yararlanarak kısmen yeni bir kelam yazım metodu geliştirmesi, tecdîd-i kelam bağlamında atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmadaki temel amaç -gerek kelamın güncellenmesi meselesinde gerekse kelamın yeni bilimsel verilerle yorumlanması meselesinde- eserin metodolojik yapısının ve muhtevasının günümüz ilahiyat araştırmacılarına örneklik teşkil ederek bu sahada yapılacak çalışmalara kılavuzluk yapmasıdır.

İslam düşünce ve bilim geleneklerinden günümüze, hadis, fıkıh, tefsir, kelam, mantık, edebiyat, tarih, astronomi ve tıp gibi birçok alanla ilgili ilmî eser intikal etmiş olup bunların önemli bir yekûnu üzerinde henüz çalışma yapılmamıştır. Her biri ayrı bir ilmî veri içeren bu eserlerin edisyon kritiklerinin yapılarak yeni bir dizgi ile günümüz okurları ve araştırmacılarının istifadesine kazandırılması, İslam düşünce geleneğinin yorumlanması ve anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Zira değişen dünyada, bugüne ve yarına bir şeyler verebilmek, ancak geçmişin tecrübelerinden faydalanmakla mümkün olur. Bu da salt aktarım ile değil, hem geçmişin tecrübesi hem de günün bilimsel verilerinden faydalanarak, geçmişin çalışmaları üzerine yeni çalışmalar eklemek suretiyle olur. Yazma eser tahkik ve tahliline dair ülkemizde yapılan çalışmalar ise hâlâ yeterli bir seviyede değildir. Bu çalışmada, düşünce geleneğimizden günümüze ulaşan önemli metinlerden biri olan Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli yazma eserinin tahlil ve tahkiki yapılarak literatüre katkı sunması hedeflenmektedir.

Çalışmanın özgün katkısı ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

a) Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli kelam eseri; müellifin bir Mâturîdî olması ve eserini de genel olarak bu çizgide telif etmesi dolayısıyla Mâturîdî düşünce geleneğinin anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir.

b) Eser; mantık bahislerini, ''kavâidü'l-bahs'' olarak adlandırılan münazara sanatının kurallarıyla alâkalı kısa bölümleri ve kelâm bahislerini bir arada sunduğu için, okuyucuların bu üç ilmin temel meselelerine tek bir metin içerisinde kolaylıkla ulaşabilmesine katkı imkânı tanımaktadır.

c) Eser; anılan üçlü tertibe sahip olması, ayrıca müellifin müntesibi olduğu ekolden ayrılan özgün yönlerini içermesi dolayısıyla farklı bir bakış açısı kazandırabilecek bir nitelikte olduğu için, kelama ilgi duyan araştırmacılar ve öğrenciler için ders kitabı olarak da okutulabilecek niteliktedir.

d) Eser, felsefî kelam geleneğine bağlı olarak yazıldığı için, Mâturîdî felsefî kelam literatürüne katkı sağlayacaktır. Çünkü Semerkandî'ye ait bu eser, klasik Mâtürîdî kelam usulünün dışında, mantık ve münazara kısımlarının eklenmesiyle oluşturulmuş felsefî bir kelam eseri tertibi taşır. Mâtürîdî kelam ekolü eserlerinde ise genel olarak böyle bir tertip görülmemektedir. Örneğin mezhebin öne çıkan klasik eserlerinden Pezdevî'ye (ö. 493/1100) ait *Usûlü'd-dîn*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) ait *Tebsıratü'l-edille* ve Nûreddin es-Sâbûnî'ye (ö. 580/1184) ait *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* ile *el-Kifâye fi'l-hidâye* gibi eserler, mantık ve münazara bahislerini içermedikleri gibi, genel olarak felsefî kelam eserlerinin içerik tertibiyle de benzeşmezler.

e) Eserin, ''mantık'', ''münazara'' ve ''kelâm'' üçlüsünü bir örgü içinde işleyerek oluşturmaya çalıştığı bu yeni bir terkip, tecdîd-i kelam bağlamında yapılacak çalışmalarda araştırmacılar için özgün sentezler oluşturma adına örneklik sunabilir.

f) Semerkandî kelâm bölümünde görüşlerini sunarken; bazen Tevrat ve İncil'den, bazen ise filozof veya mantıkçıların söylemlerinden alıntılar yaparak çeşitlilik arz eden bu görüşler üzerlerinde tartışma ve analizler yapar. Eser bu yönüyle de zengin bir içeriğe de sahiptir. Müellifin konulara bu şekilde geniş bir yelpazede yaklaşması, okuyucular için zengin bir veri elde edilmesine katkı sunabilir.

1.2. Araştırma Metodolojisi

Bu çalışmanın tahlilinde temel olarak metin inceleme ve veri analizi yöntemi seçilmiştir. Verileri analizi, bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinden biridir. Buradaki temel amaç, çalışmaya ilişkin elde edilen verilerin bir araya getirilip analiz edilerek yorum

için hazır bir hâle getirilmesidir.[5] Bu bağlamda yapılan çalışmada öncelikle *el-Envâr* merkeze alınıp, müellifin diğer eserleri de göz önünde bulundurularak, onun, müntesibi olduğu ekol karşısında kelamın problemlerine yönelik farklılık ve benzerlik arz eden görüşleri analiz edilecektir. Ardından müellifin konu hakkındaki görüşünün kimlere veya hangi gruba yakın olduğuyla alakalı tespitlere yer verilecektir. Örneğin; *varlık* kavramının mahiyetine ilişkin veya zat-sıfat ilişkisi bağlamında *sıfatlar* üzerine yapılan tartışmaların içeriğine ilişkin ön bilgi olarak öncelikle özet bilgiler verilecektir. Ardından Semerkandî'nin konuya yaklaşımı ile alakalı tespit edilen verileri bir araya getirilecek yorumlanacaktır. Böylelikle de veri analizine gidilmiş olacaktır.

İçerik olarak çalışma, Semerkandî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki öz bilgilerin sunulması, *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserinin tahlili ve yine bu eserin tahkiki olmak üzere üç ana temadan oluşmaktadır. Çalışama bölüm olarak ise, giriş ve sonuç dâhil olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın içeriği konuların işleniş sırasına göre şöyledir: Giriş bölümünde, çalışmanın konusu, amacı, içeriği, literatüre katkısı, kuramsal çerçeve, yöntemi ve önemine dair genel bilgiler özet olarak verilmektedir. İkinci bölümde; müellifin hayatı ve eserleri, çalışmaya konu olan eserin tanıtımı, tahkikte esas alınan yöntem ve tenkitli metnin hazırlanmasında kullanılan yöntem konuları ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde eserin mantık, münazara ve kelam kısımlarının analizi yapılarak elde edilen sonuçlar değerlendirilmektedir. ''Mantık'', ''münazara'' ve ''kelam'' olmak üzere üç kısımdan oluşan *el-Envâr*'ın, mantık ve münazara kısımlarının oldukça kısa bir özet olup, bir nevi kendinden önceki klasik bilgilerinin tekrarı olması dolayısıyla bu kısımların sadece genel bir çerçevesi sunulmuştur. Ardından çalışmanın alanı olan ve eserin asıl kısmını oluşturan kelam bölümünün detaylı tahliline geçilmiştir. Kelam bölümünde yapılan tahlil, genel olarak Semerkandî'nin eserdeki özgün görüşlerinin ortaya çıkarılmasını esas almıştır. Bunun için eser üzerinde yapılan okumalar neticesinde müellifin tespit edilen özgün yönleri/görüşleri *''Semerkandî'de varlık kavramının tanımımı, Allah'ın sıfatlarının taksimi, Zat-Sıfat ilişkisi, Allah'ın vahdaniyeti, ilim Sıfatı, isim-müsemmâ, Beşâirü'n-nübüvve, imanın Artması veya Eksilmesi, hüsün ve kubüh* ve *Tafdîl (üstünlük sıralaması)''*

[5] Ahmet Öz, *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 234.

şeklinde on başlık altında bir araya getirilerek sunulmuştur. Çalışmanın dördüncü bölümünde ise sonuç ve öneriler kısmına yer verilmektedir.

el-Envâr'ın edisyon kritiği ise Ek 3'te ''Edisyon kritiği yapılmış metin'' başlığı altında takdim edilmektedir. Edisyon kritiğinde yöntem birlikteliğinin oluşması adına şu an için genel kabul gören ''İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)''in kural ve prensipleri benimsenmiştir. Bu metot da;

1) Metnin yazıya geçirilmesi,

2) Nüsha karşılaştırması,

3) Metnin düzeltilmesi,

4) Metnin bugünün Arapça imla ve paragraf kurallarına göre düzenlenmesi,

5) Metnin öğeleriyle alakalı dipnotlar,

6) Kaynak gösterimi,

7) Müellife ait notlar,

8) Muhakkike ait notlar şeklinde genel bir süreci içermektedir.[6]

[6] Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 55-110.

İKİNCİ BÖLÜM
ŞEMSÜDDÎN ES-SEMERKANDÎ ve EL-ENVÂRU'L-İLÂHİYYE ADLI ESERİ

Bu bölümde; müellifin hayatı, eserleri, çalışmaya konu olan eserin müellife nispeti, eserin telif sebebi, eserin üslubu, eserin kaynakları ve tahkikte esas alınan yazma nüshaların tanıtımına ilişkin genel bilgiler verilecektir.

2.1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

Burada müellifin hayatı ve eserleri ile ilgili genel bilgiler verilerek çalışmanın kaynağı ve genel yapısı takdim edilecektir.

2.1.1. Hayatı

Çok yönlü bir âlim olan Semerkandî'nin hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olup, tabakât kitaplarında hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Miftâhu's-saʿâde* isimli eserinin ''ilm-i nazar'' bahsinde Semerkandî'nin de bir eserini zikrederken, ondan ''Mevlânâ Şemsüddîn es-Semerkandî''[7] şeklinde bahsetmekte, bunun dışında hayatı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) bibliyografik eseri *Keşfü'z-zunûn*'da Semerkandî'nin bazı eserlerini zikreden müellifin tam ismini ''Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'' olarak belirttikten sonra, onu, ''filozof, muhakkik, Sahâif ve Kıstâs'' adlı eserlerin yazarı[8] olarak tanıtmaktadır.

Semerkandî'nin doğum yeri ve tarihi ile alakalı her hangi bir bilgi bulunmamakla beraber, ismindeki ''es-Semerkandî'' nisbesinden hareketle onun Semerkant'ta doğduğu söylenebilir. İlmî hayatı, hocaları ve talebeleriyle alakalı da bir bilgi bulunmamakla beraber, *el-Envâr*'ın Lâleli nüshasını istinsah eden Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gazi'nin ferağ kaydındaki ifadelerinden hareketle Semerkandî'nin bir talebesi olduğu anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebi'nin aktardıklarından anlaşıldığına göre, Semerkandî 1287 yılında Mardin'de bulunmuş ve buradaki talebelerden bir kısmının kendisinden Burhâneddin Nesefî'nin (ö. 687/1289) cedel ve hilaf ilmine dair *''Mukaddimetü'l Burhâniyye''* isimli eserine bir şerh yazmasını istemiş, o da bunu kabul ederek *''Miftâhu'n-Nazar''* ismini verdiği

[7] Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/314.
[8] Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1941), 1/39.

şerhi telif ederek bölgenin idaresini elinde bulunduran Kara Arslan Artukî'ye takdim etmiştir.[9] Bu bilgiden hareketle Semerkandî'nin, gerek ilmî faaliyet gerekse başka amaçlarla olsun, Semerkant dışına çıktığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklardaki sınırlı bilgilerden ve yazdığı eserlerin çeşitliliğinden hareketle Semerkandî'nin; felsefe, kelam, mantık ve astronomi alanında iyi yetişmiş bir âlim olduğu, özellikle mantık ve astronomi sahasındaki eserlerine yazılan şerhlerin medreselerde ders kitabı olarak okutulmasından da hareketle etkisinin çok geniş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu verilerden hareketle, onun hayatından ziyade çalışmalarıyla şöhret bulmuş bir âlim olduğu söylenebilir.

Vefat tarihiyle ilgili, 22 Şevval 702 (9 Haziran 1303) görüşü yaygın olmakla beraber, yapılan son çalışmalarda 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) görüşü benimsenmiştir.[10] Çalışmanın konusunu oluşturan *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserin istinsah tarihi, -Semerkandî henüz hayattayken- talebesi *Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el -Gazi* tarafından hicrî 6 Ramazan 706 olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla müellifin 702/1303 tarihinde vefat ettiği doğru görünmemektedir.

2.1.2. Eserleri

Semerkandî'nin klasik metinlerde kendisine nispeti tespit edilebilen eserleri şunlardır:

es-Sahâif fi't-Tefsîr: Kâtip Çelebi tarafından Semerkandî'ye nispet edilen bu tefsirin[11] günümüzde herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

es-Saḥâifü'l-ilâhiyye: Müellifin kelâm ilmi alanında yazdığı en hacimli eseridir. Eser yine kendisi tarafından *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâʾif* adıyla şerh edilmiştir.[12]

el-Mu'tekadât: Mantık ve münazara bahislerini içeren muhtasar bir kelam eseridir.[13]

---

[9] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1803.
[10] Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 20.
[11] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1074.
[12] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1074.

el-Envârü'l-ilâhiyye: Mantık ve münazara bahislerini de içeren muhtasar bir kelam eseridir.[14] Konuların işlenişi ve içeriği yönünden *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'ye benzemektedir. Çalışmanın konusu olan bu eserin detaylı tanıtımı ve içerik analizi ise ayrıca aşağıda verilecektir.

Kıstâsü'l-efkâr: Semerkandî'ye ait önemli bir mantık eseridir. Önemi dolayısıyla da üzerine bir çok şerh yazılmış olan eserin doktora tezi olarak tahkikli çalışması ise Necmettin Pehlivan tarafından yapılmıştır.[15]

Miftâhu'n-nazar: Burhâneddin Nesefî'nin cedel ve hilaf ilmine dâir Semerkandî'nin yazdığı meşhur bir şerhtir.[16]

Âdâbü'l-bahs: Münâzarâ ilminin âdâb ve usûlüne dâir Semerkandî'nin telif ettiği önemi eserlerden biridir.[17]

İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs: İlâhiyat, felsefe, astronomi gibi pek çok konuya temas eden bir eserdir. Eser, Yusuf Okşar tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.[18]

Eşkâlü't-tesîs: Bir geometri kitabıdır. Semerkandî'nin, Öklid'in Elementleri üzerine yaptığı bir çalışma olup, toplam otuz beş şekilden oluşmaktadır.[19]

2.2. Eserin Tanıtımı

Bu bölümde Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eseri; ''müellife nispeti, telif sebebi, üslubu ve kaynakları'' yönünden incelenecektir.

---

[13] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432), 35a.
[14] Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Lâleli, 2432), 144a.
[15] Necmettin Pehlivan, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010).
[16] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1803.
[17] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/39.
[18] Yusuf Okşar, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi Ve Değerlendirmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2016).
[19] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/105.

2.2.1. Eserin Müellife Nispeti

Müellif, *el-Envâr*'ın mantık kısmı için yaptığı bir şerh olan *Şerhu'l-Envâri'l-ilâhiyye* isimli eserinin girişinde ''…daha önce, kelama dair olan *el-Envâr* kitabında tasnif ettim ve yazdım…'' şeklindeki bir açıklamayla bu eserine atıf yapmaktadır.[20]

Kâtip Çelebi de, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* isimli eserinde *el-Envâr*'ı doğrudan Semerkandî'ye nispet etmektedir.[21] Ayrıca Semerkandî'nin *Şerhu'l-Mukaddime* adlı eserinde de *el-Envâr*'ı kendisine nispet ettiği belirtilmiştir.[22] Yine *el-Envâr*'ın Murat Molla Halk Kütüphanesi nüshasının *unvan* sayfasında da eser doğrudan müellife nispet edilmektedir.

Bunların dışında, yapılan okumalar ve tetkikler neticesinde eserin; içeriği, yöntemi, ifade biçimi, argümanları ve tertibi açısından müellife aidiyeti kesin olarak bilinen diğer eserleriyle birebir örtüşmesi, eserin müellife aidiyetini teyit etmektedir.

2.2.2. Eserin Telif sebebi

Müellif, eserin telif sebebini giriş kısmında kendi ifadeleriyle şöyle belirtmektedir: ''…devletin meliki benden, mantık kısmını da eklemek suretiyle kati ve parlak delillerle felsefecilerin ve inatçıların görüşlerini iptal eden bir kelam kitabı yazmamı istedi. Ben de bu isteğe icabet ederek esere *el-Envârü'l-ilâhiyye* ismini verdim.''[23] Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir kelam eserine ihtiyaç hâsıl olmuş, Semerkandî de bu ihtiyaca cevap mahiyetinde *mantık*, *münazara* ve *kelam* konularını bir arada toplayan *el-Envâr*'ı telif etmiştir.

2.2.3. Eserin Üslubu

el-Envârü'l-ilâhiyye; mîzân (mantık), mebâdî (ilkeler)" ve mesâil (problemler) olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm ise ''matla (ışık kaynağı)'' diye nitelendirilmiştir. Müellif, *mîzân* başlığı altında mantık ve münazara ilminin temel konula-

[20] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *Şerhu'l-Envâri'l-ilâhiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432), 160a.
[21] Mustafa Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkâdir El- Arnavut (İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010), 3/108.
[22] Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 44.
[23] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432), 144.a.

rını özet bir şekilde incelemiştir. *Mebâdî* ve *mesâil* kısımlarında ise kelamın temel konularını ele alır. Müellifin, eseri bu şekilde üç kısımda tertip ederken İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eserini "mantık, fizik ve metafizik" şeklinde üç bölüme ayırmasından etkilendiği söylenebilir. [24]

Müellif, hemen hemen her konuda, kelam mezheplerinden ve filozoflardan alıntılar yaparak öncelikle ele aldığı konu etrafında meydana gelmiş görüşleri ortaya koyar. Burada dikkati çeken husus, Semerkandî'nin, hem kelamcı hem de filozof kimliği ile görüşleri irdeleyip eleştiriye tabi tutmasıdır. Ardından muhtemel problemler ve olası cevaplarla konuyu etraflı bir şekilde tahlile tabi tutan Semerkandî: ''Bizim açımızdan şöyledir, bizim söylemimiz ise şöyledir.'' gibi ifadelerle kendi kanaatini belirtir.

Mezhebî kimliğini açıkça belirtmemekle beraber, *es-Sahâif* isimli kelam eserindeki "ashâbunâ (yoldaşlarımız)" şeklindeki söyleminden hareketle Mâtürîdî bir kimliğe sahip olduğu tahmin edilen [25] Semerkandî'nin, *el-Envâr*'da görüşlerini belirtirken yer yer Mâtürîdî anlayışın dışında farklı görüşler ileri sürdüğü de görülmektedir.

Müellif, eserin anlaşılırlığını daha net ortaya koyabilmek için işlediği her bir konuyu tek tek maddeler halinde zikreder. Örneğin her bir başlığı farkı konulara ayırdıktan sonra bu konuları tek tek "أ "، "ب"، "ت" şeklinde bir maddelendirme yöntemine giderek işler ki, bu da eserin analitik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

2.2.4. Eserin Kaynakları

Semerkandî, *el-Envâr*'da felsefe, mantık ve kelamın temel kaynaklarına başvurmaktadır. Tespit edilebildiği kadarı ile bu kaynaklardan bazılarının yalnızca müellif adına nispetle zikredildiği, bazılarının kitap ismine atıf yapılarak zikredildiği, bazılarının ise müellif ve eser isimi belirtilmeksizin doğrudan zikredildiği görülmüştür. Tespit edilebilen bu kaynaklar şunlardır:

Semerkandî, mantık ve münazara kısmında her hangi bir eser adı zikretmez. Fakat o, mantık ve münazara kısmının aslı olarak kabul edilebilecek olan *Kıstâsü'l-efkâr'*da -zira

[24] Pehlivan, *Kıstâsü'l-efkâr'ın Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, (Değerlendirme Bölümü), 22.
[25] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Çankaya - Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 26.

yapılan okumalar sonucunda, eser içindeki ibare ve kavramların büyük oranda oradan alınıp kısaltılarak oluşturulduğu görülmüştür- bazı eser ve müellif isimleri zikrederek aktarımlarda bulunur. Bunlar: ‘’İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât,* Fahreddin er-Razî’nin *el-Mulahhas* ve Hûnecî’nin (ö. 646/1248) *Keşfü’l-esrâr ʿan gavâmizi’l-efkâr*’’ adlı eserleridir. Buradan hareketle, müellifin yararlandığı kaynaklardan bazılarının bu eserler olduğu ifade edilebilir.

Kelâm kısmı için ise kaynak olarak şunlar söylenebilir: Naklî delil olarak âyet-i kerime ve hadîs-i şerifler eserin çokça atıf yaptığı öncelikli kaynaklar arasındadır. Ayrıca yer yer Tevrat ve İncil’den alıntılar da yapılmıştır. Diğer temel kaynaklar arasından ise ‘’ Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne* ve *el-Lüma‘*ı, Bâkıllânî’nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd* ve *el-İnsâf*’ı, İbn Furkek’in (ö. 406/1015) *Mücerredu Makâlâti’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî’*si, Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-Akîdetü’n-nizâmiyye’*si, Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü’d-dîn’*i, Şehristânî’nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve’n-nihal*’ı, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ*’sı, İbnü’l-Melâhimî’nin (ö. 536/1141) *Tuhfetü’l-mütekellimîn’*i ve Fahreddin er-Razî’nin (ö. 606/1210) *el-Mülahhas* ve *Muhassal*’’ı zikredilebilir.

Metnin tahkiki esnasında ulaşılabilen tüm kaynaklar ayrıca dipnotlarda da gösterilmeye çalışılmıştır.

2.2.5. Tahkikte Esas Alınan Yazma Nüshaların Tanıtımı

Semerkandî‘nin *el-Envârü’l-ilâhiyye* isimli eserinin yalnızca iki yazma nüshasına ulaşılabilmiştir. Çalışma esnasında yararlanılan iki nüsha şunlardır:

a. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu Nüshası:

Laleli nüshası, tahkikte esas alınan nüsha olup, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/5 kayıtlı mecmuada yer almaktadır. Mecmua aynı zamanda Semerkandî'nin *es-Sahâifu'l-ilâhiyye, el-Mu'tekadât, İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs, Kitabü’l-meârif fi Şerhi's-Sahâif, el-Envâru'l-ilâhiyye ve Şerhu’l-Envâri'l-ilâhiyye* isimli eserlerini içermektedir.

Nüshanın müstensihi *Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gazi* olup, eseri hicrî 6 Ramazan 706 tarihinde Hocend beldesinde istinsah etmiştir. Mecmua içindeki diğer tüm

nüshaların müstensihi de yine aynı kişidir. Mecmua içindeki bazı nüshaların ferağ kayıtlarında bulunan *''mukabele edildi''* tarzındaki ifadelerinden hareketle, mezkûr müstensih için Semerkandî'nin bir talebesi olduğu kanaatine varılabilir.

Tahkikte esas kabul edilen bu nüshanın ferağ kaydında, müstensih tarafından eserin hangi usul üzere istinsah edildiğine dair bir açıklamaya yer verilmemiş ise de, eserin *ikinci işrâk*'ının *üçüncü lema*'sında, konu başlığı, müstensih tarafından *''Üçüncü lema''* şeklinde değil de, *''Üçüncü lema olduğunu söyledi''* şeklinde belirtilir. Müstensihin, *''söyledi''* şeklindeki bu ifadeyi kullanmasından hareketle, eseri bizzat Semerkandî'nin kontrolünde istinsah ettiği kanaatine varılabilir.

Mecmua, diğer tüm nüshalar ile beraber toplam 175 varaktan oluşmaktadır. *el-Envâru'l-ilâhiyye* ise mecmuanın 147b-163a varakları arasında yer almaktadır. Her sayfa 35 satırdan oluşmaktadır (Ek 1).

b. Murad Molla Halk Kütüphanesi Nüshası:

Esas nüshanın yanında yardımcı nüsha olarak faydalanılan bu nüsha, Murad Molla Halk Kütüphanesi 1094/3 kayıtlı mecmuada yer almaktadır. Mecmua aynı zamanda; ''Necmeddin Ebû Şucâ' en-Nâsirî et-Türkî'nin *Burhânü's-sâtı* isimli *Şerhu'l -Akîdeti't-Tahâviyye*, Nûreddîn Sâbûnî el-Buhârî 'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Semerkandî'nin *el-Envâru'l-ilâhiyye*, Muhyiddin eş-Şîrazî'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber,* Ata b. Ali el-Cüzcânî'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber,* Şeyh Ekmeluddîn'nin *Şerhu Vasiyyeti'l-imâm Ebî hanîfe,* İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim,* yine İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ait *Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOsmân el-Bettî kâdi'l-Basra,* Sadruddîn Muhammed Emin'nin *Şerhu Kavâʿidi'l-ʿakâʾid''* olmak üzere toplam dokuz eseri içermektedir.

Nüsha üzerinde müstensihi ve istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Mecmua, diğer tüm nüshalar ile beraber toplam 550 varaktan oluşmaktadır. *el-Envâru'l-ilâhiyye* ise mecmuanın 261a-307b varakları arasında yer almaktadır. Her sayfa 23 satırdan oluşmaktadır (Ek 2).

el-Envâr'ın tahkiki esnasında yararlanılan bu iki nüshanın yanında, ayrıca tahkik kısmının daha sağlıklı ilerlemesi için müellifin mantık ve kelam ile ilgili yazdığı diğer

eserleri de göz önünde bulundurularak üzerlerinde okumalar yapıldı. Zira müellifin mantık ve kelam ile ilgili yazdığı diğer eserlerinin tertip ve içerik açısından *el-Envâr* ile büyük oranda örtüşmesi, yazma nüshaların okunup anlaşılmasında kolaylık sağlamıştır. Eserin mantık kısmı için müellifin mantık eseri *Kıstâsü'l-efkâr*'dan; kelâm kısmı için ise yine müellife ait olan *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâʾif*' ve *el-Mu'tekadât*'tan okumalar yapılarak faydalanılmıştır.

2.2.6. Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

a) Tahkikte ''Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu'' nüshası asıl nüsha olarak esas alınmıştır.

b) Çalışmada yöntem olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları'''nın kuralları benimsenmiştir.

c) Eserin tahkiki esnasında faydalanılan ''Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu'' nüshası (س) harfiyle, ''Murad Molla Halk Kütüphanesi'' nüshası ise (م) harfiyle gösterilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARAŞTIRMA ve İNCELEME

Bu bölümde Semerkandî'ye ait *el-Envârü'l-ilâhiyye* adlı eserdeki özgün görüşler tespit edilecektir. Bu yapılırken öncelikle ele alınan konunun mahiyeti, çerçevesi ve ilgili konu etrafında gündeme gelen görüş ve tartışmaların neler olduğu ile ilgili genel bilgiler verilecek, ardından Semerkandî'nin konu bağlamında ileri sürdüğü/benimsediği özgün görüşe temas edilecektir. Burada şu hususun da belirtilmesi faydalı görülmektedir: Mantık ve münazara kısımlarının içeriği kısa ve öz olduğu için, ayrıca bu çalışmanın bir kelam çalışması olması dolayısıyla, mantık ve münazara kısımlarına nazaran kelam bölümüne daha geniş yer verilecektir.

3.1. Eserin Muhteva Analizi

el-Envâr, mîzân, mebâdî ve mesâil şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. Eserdeki bu her bir bölüm ise *''matla''* olarak nitelenmektedir. Semerkandî tarafından eserin birinci kısmı (ilk matla) olan mîzân (mantık) ilmine münazara ilmi de eklenmiştir. Münazara ilim ile ilgili meseleler *''Kavâid-i Bahs''* başlığı altında işlenmektedir; ancak münazara kısmının ayrı bir ilim olması dolayısıyla bunun ile ilgili bilgiler ayrı bir başlık altında verilecektir.

3.1.1. Mantık Kısmı

Mantık ilmi, Gazzâlî'nin etkisiyle birlikte ikinci dönem (müteahhîr dönem) usul ve kelam metinlerinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Nitekim o, *el-Mustasfa* isimli usul eserinin mukaddimesinde bu ilmi: *''Kim bunu (mantık ilmini) yeterince kavrayamazsa onun bildiklerine güven olmaz.''*[26] diyerek mantık ilminin önemine atıfta bulunmuştur. Ayrıca Razî *el-Muhassal* isimli eserinin, Kâdî Beyzâvî de *Tavâliʿu'l-envâr* adlı eserinin girişine mantıkla ilgili özet bilgiler ekleyerek başlar. Semerkandî de aynı yaklaşım ve düşünceye bağlı kalarak *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserinin başına mantık ilmini eklemiş ve onu ''Mîzân'' olarak isimlendirmiştir.

Mantık konularını içeren ''mîzân'' bölümü; *''bir mukaddime''* ve *''iki işrâk''*a, her *işrâk* ise kendi içinde dörder *''lema''*ya ayrılmaktadır. Her *lema* da yine kendi içinde muh-

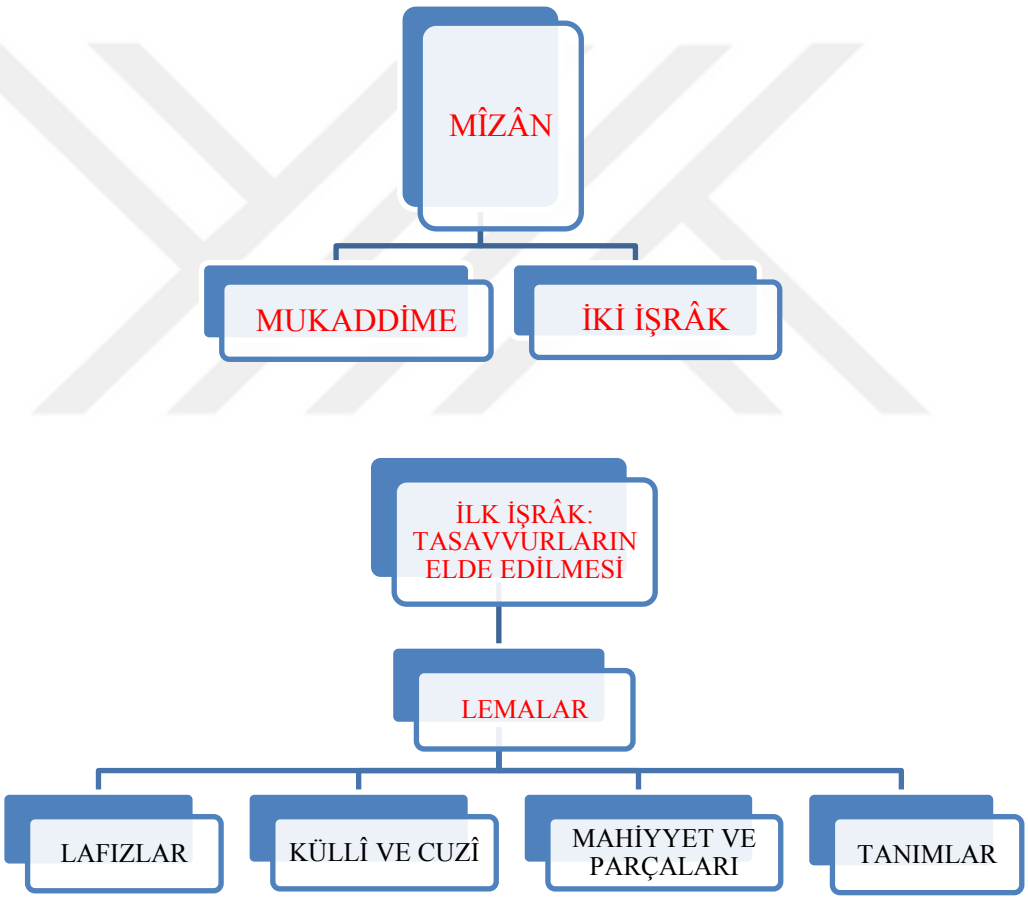
[26] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: Câmiatu'l-İslâmiyye Külliyetu'ş-Şerîa, ts.), 1/32.

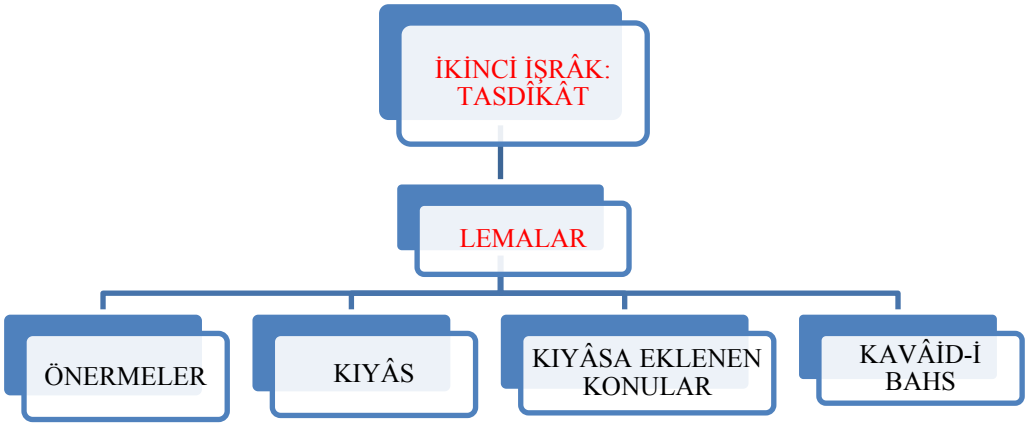
telif *''bahisler''*e ayrılmaktadır. Bu bağlamda mantığın *''tasavvurât''* bahsini içeren *birinci işrâk* altında *''lafızlar''*, *''küllî ve cüzî''*, *''mahiyet ve parçaları''* ve *''tanımlar''* konuları incelenmiş; *''tasdîkât''* bahsini içeren *ikinci işrâk* altında ise *''önermeler''*, *''kıyas''*, *''kıyasa eklenen konular''* ve *'kavâid-i bahs (münazara ilmi)''* ile ilgili meseleler incelenmiştir.

Mantık ilminin konularının ele alınış tertibi şu şekildedir:

Tablo 1.

Mantık Konu Tertibi





Mukaddime Bölümünde Semerkandî'nin Bilgi Tanımı

İslâm mantık düşüncesinde *''bilgi''*nin ne olduğuna yönelik birçok tanım yapılmıştır. Örneğin İbn Sînâ (ö. 428/1037) *et-Taʿlîḳât* isimli eserinde bilgiyi: *''Bilgi, malumatın suretlerinin nefiste meydana gelmesidir.''*[27] diye tanımlarken; el-Kazvînî (ö. 675/1277) klasik mantık eseri *er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-kavâʿidi'l-mantıkıyye* adlı eserinde bilgiyi: *''Bilgi ya sadece tasavvurdur, bu da bir şeyin suretinin akılda hâsıl olmasıdır veya hüküm-le beraber tasavvurdur.''*[28] şeklinde ''tasavvur ve tasdik'' kavramlarından hareketle tanımlar.

Bu bağlamda Semerkandî ise mantığın *''mukaddime''* bölümünde *bilgi*yi: *''Bilgi, nefsin anlama ulaşmasıdır.''*[29] şeklinde tanımlamıştır. Daha sonra o, tanımda geçen ''nefsin ulaştığı anlam''ı *''tasavvurât* ve *tasdîkât''* şeklinde iki kısma ayırır. Bu iki kısım klasik mantığın temel iki kısmını teşkil etmektedir. Semerkandî'nin yaptığı bu tanım, yukarıda dikkat çekilen İbn Sînâ ve Kazvînî gibi mantıkçıların yaptığı tanımlardan farklılık arz etmektedir. Çünkü ona göre, *bilgi* için *''bir şeyin suretinin akılda hâsıl olmasıdır''* şeklinde yapılan tanımada *''şeyin sureti''*, akılda hâsıl olan ile mutabık olmalıdır. Bu uygunluk durumu gerçekleşmez ise, *şey*e uygun olmayanı kapsamama durumu ortaya çıkar.[30] Bu ve benzeri endişelerden ötürü Semerkandî üstte de belirtildiği üzere bilgiyi: *''Nefsin anlama*

[27] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Taʿlîkât*, thk. Hasan Mecîd el-Ubeydî (Suriye: Dâru'l-farkad, 2009), 117.
[28] Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 57.
[29] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 144a.
[30] Pehlivan, *Kıstâsü'l-efkâr'ın Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, 25.

ulaşmasıdır.'' şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır ki, buradaki temel unsur nefsin idrakidir. Bu şekilde yapılan tanımda nefsin ulaştığı anlam -surete uygunluk problemi olmaksızın- her hâlükârda *şey*in tamamını kapsar. Dolayısıyla bu tanım daha kapsayıcıdır.

İlk İşrâk:

Semerkandî *''ilk işrâk''*ta ''tasavvurların elde edilmesi'' başlığı altında şu dört ana konuyu incelemektedir:

a. Lafızlar

Mantık, formel işleyişi dolaysıyla lafızların kendisi ile doğrudan ilgilenmez.[31] Bundan dolayıdır ki, mantığın iki ana kısmını oluşturan tasavvurât (terimler) ve tasdîkât (önermeler) bahislerinde lafızlar konusuna yer verilmez. Bununla beraber lafızlar, dil ile olan ilişkisi dolayısıyla terimler ve önermelere bir hazırlık olarak görüldüğü için, mantık ilminin giriş kısmında incelemeye konu edinmiştir. Semerkandî de, ilk işrâkta ''tasavvurların elde edilmesi'' başlığı altında öncelikle ''lafızlar'' konusunu ele almaktadır. O, lafızları ''delâlet bakımından'' ve ''çeşitleri bakımından'' olmak üzere iki kısımda ele alır.

Semerkandî lafızları, delâlet bakımından ''mutâbakât (örtüşme), tazammun (içlem) ve iltizâm (gereklilik)'' şeklinde klasik usul üzere üçlü taksimle ele alır. Ona göre lafzın; konulduğu anlamın tamamına delâleti ''mutâbakât'', anlamın unsurlarından herhangi bir kısmına delâleti ''tazammûn'', anlamının tamamına veya bir kısmına değil de, bu ikisi ile ilişkili başka bir unsura delâleti ise ''iltizâm'' olarak adlandırılır. Örneğin, ''mahlûk'' kavramının yaratılmış her şeye delâleti mutabakat, sadece ''insan'' kavramına delâleti tazammun, yaratıcıya delâleti ise iltizamdır.[32]

Lafızların manaya delâletinin ''mutâbakât'', ''tazammûn'' ve ''iltizâm'' şeklinde üçlü taksime tabi tutuluşu ilk olarak İbn Sînâ'da görülmektedir.[33] İbn Sînâ'dan sonra mantık, fıkıh ve tefsir gibi diğer İslâmî disiplinlerde de kendi iç bağlamlarında birçok inceleme yapılmıştır. Mantık disiplininde ise genel olarak İbn Sînâ çizgisinde üstteki gibi üçlü tak-

[31] Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (08 Mayıs 2022).
[32] M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (08 Mayıs 2022).
[33] Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayişi: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 139.

sime gidilerek ele alınan konunun, aynı şekilde Semerkandî tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Semerkandî, lafızları çeşitleri bakımından ise ‘’müfred (basit/yalın)’’ ve ‘’mürekkeb (birleşik)’’ olarak ikiye ayırır. Ona göre, bir lafız hecelere bölündüğünde bu parçalar kavramın anlamı vermiyorsa müfred olarak isimlendirilirken, mürekkeb olan kavramda ise aksi durum söz konusu olup, burada hecelere ayrılan lafız, anlamının bir parçasını göstermektedir. Konuya örnek vermeyen Semerkandî'nin yaptığı tanımdan hareketle müfret kavram için ‘’insan ≠ in+san’’, mürekkep kavram için ise ‘’taş atan = taş+atan’’ örnekleri verilebilir.[34]

b. Küllîlik ve Cüzîlik

Küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) kavramları, klasik mantıkta ‘’müfred lafız’’ kavramının alt kısımları olarak ele alınır. Bu bağlamda küllî lafız için genel olarak, lafzın anlamının düşünülmesi durumunda, kendisindeki diğer ortak anlamların düşünülmesine de imkân söz konusuyken; cüz'î lafızlarda ise anlamın tasavvur edilmesi halinde, herhangi bir ortak anlamlılık durumu meydana gelmemektedir.[35]

Semerkandî de küllî ve cüz'î kavramlarını aynı anlamsal çerçevede ele almaktadır. Ona göre bir kavram tasavvur edildiğinde, anlamının tamamına delâleti söz konusu ise bu durumda o lafız küllî olarak adlandırılırken; kavramın tasavvuru, o şeyi, anlam içeriğindeki her hangi bir ortaklıktan alıkoyuyor ise bu durumda o lafız cüz'î olarak adlandırılır. Semerkandî'nin yaptığı küllî tanıma ‘’İnsan’’ terimi örnek olarak verilebilirken, cüz'î tanımına ise ‘’Zeyd’’ terimi örnek olarak verilebilir.[36]

Semerkandî daha sonra küllî kavramlar arasındaki ilişkilere de yer verir. Buna göre iki kavram (küllî kavram) arasında şu dört ilişkiden birisi vardır: ‘’Musâvât (eşitlik)’’, ‘’mutlak umumîlik (tam-girişimlilik)’’, ‘’umum min vech (eksik-girişimlilik)’’, ‘’mübâyenet (ayrılık)’’. Semerkandî buradaki dört ilişki türü için tek tek örnek vermemektedir. Fakat onun yaptığı tanımlardan hareketle musâvât için *’’Çift tırnaklı-Geviş getiren’’* veya

[34] Esîrüddin Ebherî, *Îsâgûcî - Mantığa Giriş*, thk. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 47.
[35] Ebherî, *Îsâgûcî - Mantığa Giriş*, 65. Kazvînî, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 68.
[36] Ebherî, *Îsâgûcî - Mantığa Giriş*, 65.

''Konuşan-Gülen'' kavramları; tam-girişimlilik için *''İnsan-Ölümlü''* kavramları; eksik-girişimlilik için *''Balık-Memeli''* kavramları; ayrılık için ise *''İnsan-Kuş''* kavramları örnek olarak verilebilir.[37]

c. Mâhiyyet ve Parçaları

Mahiyet (nelik), küllî bir kavramın sadece zihindeki (soyut) fertleri için kullanılan bir terimdir. Küllî kavramın zihin dışındaki (somut) unsurları ise hakikat olarak adlandırılır. [38] Örneğin ''İnsan'' kavramının sadece zihindeki formu (insanlık) mahiyet iken, ''oturan insan'' örneğinde olduğu gibi, zihin dışındaki durumunun dikkate alınması ise hakikattir.

Semerkandî'ye göre bir şeyin *mâhiyet*i, o şeyin kendisiyle '' o'' şey olduğu şeydir. Semerkandî'nin tanımında soyut ve somut şeklinde bir ayrım görülmemektedir. O, küllî bir kavramın kendisiyle olduğu (öz) şeyler üzerinden hareket ederek bir tanımlama yapmaktadır. Semerkandî, mâhiyet'i, ''basit mahiyet'' ve ''mürekkep (bileşik) mahiyet'' şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre basit mâhiyet, farklı hakikatlerden oluşmamakta iken, mürekkep mâhiyet ise, farklı hakikatlerden oluşabilmektedir. Semerkandî burada konu için bir örnek zikretmemektedir. Bununla beraber meselenin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir: Örneğin; yalnızca ''nokta'' kavramı basit iken, ''insan'' için kullanılan ''düşünen canlı'' ifadesi ise mürekkeptir, çünkü biri canlılık hakikati, diğeri ise düşünme hakikati olmak üzere iki farkı hakikatten meydana gelmektedir.

Semerkandî'ye göre mürekkep mahiyeti oluşturan parçalar, ''cins'' ve ''fasıl'' gibi, bazı durumlarda mahiyete yüklem olabilir. Örneğin, ''İnsan, düşünen canlıdır.'' ifadesinde, düşünen ve canlı kavramları insan kavramına yüklem yapılabilmektedir. Ona göre bazı durumlarda ise mürekkep mahiyeti oluşturan parçalar mahiyete yüklem yapılamaz. Burada ''tavan'' ve ''duvar'' kavramlarının ''ev'' kavramına yüklenmesi konuya örnek olarak verilebilir.[39] Semerkandî'ye göre ilk örnekteki düşünen ve canlı kavramları insan kavramına yüklem yapılabilmektedir. Çünkü bunlar bir birini karşılayabilmektedir. Fakat ikinci örnekte ''ev nedir?'' sorusuna karşılık olarak sadece tavan ve duvar kavramlarının anılma-

[37] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 68-69.
[38] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 66.
[39] Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 111.

sının ise yetersiz bir ifade olduğu görülmektedir. Semerkandî'ye göre bu husus ile ilgili bilgilerin beyanı bazı bilginlerin eserlerinde bulunmamaktadır.[40]

d. Tanımlar

Tanım; bir nesnenin veya bir kavramın ne olduğunu belirten sözlerdir. Buradan hareketle tanım için ''bir sınırlama işlemidir'' denilebilir.[41] Çünkü tanımlama faaliyeti esnasında kullanılan kavramlar ile tanımlanan şeyin bir çerçevesi/sınırı çizilmiş olmaktadır. Böylelikle tanımlanan şeyin ne olduğu belirginleşmektedir.

Semerkandî'ye de göre tanım; bir şeyin, kendisi dışında kalan bütün şeylerden ayırt edilmesini sağlayan ifadeler bütünüdür. Onun bu tanımında da tanımlanan şey için bir sınırlandırmaya gidildiği görülmektedir. Semerkandî ayrıca tanımı kendi içinde: ''*Hadd-i tam (tam tanım)*'', ''*hadd-i nâkıs (eksik tanım)*'', ''*resm-i tam (tam betimleme)*'', ''*resm-i nâkıs (eksik betimleme)*'' şeklinde dört kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda Semerkandî'ye göre *tam tanım*, bir şeyin yakın cinsi ve faslı (bir varlık veya kavramı kendisi dışındakilerden ayıran şey) kullanılarak elde edilir. Ona göre tanımlama işlemi esnasında yakın cinsin kullanılmadığı durumlarda tam tanım elde edilemez. Çünkü yakın cins olmaksızın, bir şeyin uzak cinsi ve yakın faslı gibi söz gruplarından oluşan tanımlama *eksik tanım* olarak adlandırılır. Semerkandînin yaptığı bu tanımlamalara şu örnekler verilebilir:

Tam tanım için ''İnsan, konuşan hayvandır (canlıdır)'' örneği verilebilir. Bu örneğin tam tanım olarak adlandırılması, ''İnsan'' kavramının, en yakın cinsi olan ''canlı'' ile onun bir faslı olan ''konuşan'' kavramlarıyla nitelenmesi dolayısıyladır. Eksik tanım için 'İnsan konuşan cisimdir'' örneği verilebilir. Bu tanımdaki ''cisim'' kavramı ''insan'' kavramı için uzak bir cinstir.[42] Her ne kadar, ikinci tanımlama işlemi esnasında bir şeyin cinsi ve ayırıcısı kullanılmak suretiyle yine öze ait bir tanımlama işlemi yapılmış olsa da, tanım esnasında kavram veya nesneye ait en yakın cinsin bulunmayışı dolayısıyla tanımlanan şeyin sınırı tam olarak belirlenmemiştir.

[40] Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 110-111.
[41] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 81.
[42] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 83.

Semerkandî'ye göre *tam betimleme*, yakın cins ve hassadan (ilintiden) oluşmakta iken, *eksik betimleme* ise uzak cins ve ilintiden oluşturulmuş söz öbekleridir. Burada da konu bağlamında şu örnekler anılabilir:

Tam betimleme için ''İnsan, gülücü canlıdır''[43] örneği verilebilir. Bu örneklerdeki ''canlı'' kavramı yakın cins iken, ''gülücü'' kavramı ise ilinektir. Eksik betimleme için ise ''İnsan, uyuyan cisimdir''[44] örneği verilebilir. Bu tanımlama çeşidindeki ''cisim' kavramı uzak cins iken, ''uyuyan'' kavramı ise ilinektir.

İkinci İşrâk:

Semerkandî *''ikinci işrâk''*ta ise ''tasdîkât'' başlığı altında şu dört ana konuyu incelemektedir:

a. Önermeler

Önermeler, mantık biliminde hüküm (yargı) bildiren cümleler için kullanılan bir terimdir.[45] Semerkandî'ye göre de bir cümlenin önerme olabilmesi için, onun, mahkûmun aleyh (konu/üzerine hüküm verilen/özne) ve mahkûmun bih (yüklem/kendisi ile hüküm verilen) diye adlandırılan iki parçadan oluşması gerekmektedir. Semerkandî'nin bu tanımına ''Hava açıktır''[46] örneği verilebilir. Bu örnekte konu olan ''Hava'' üzerine, yüklem olan ''açıklık'' kavramı ile bir yargıda bulunulduğu için bu cümle bir yargı cümlesidir.

Semerkandî'ye göre önermeler, ''yüklemli önermeler'' ve ''şartlı önermeler'' olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ona göre yüklemli önermenin yapısı ''konu'', ''yüklem'' ve ''nispet (ilşki/bağ)''ten oluşur. Yüklemli önerme için üstteki örnek tekrar zikredilebilir. Bu örnekte konu ''Hava'', yüklem ''açık'' iken ''tır'' eki ise bir bağdır.[47] Semerkandî'ye göre önermelerdeki ''bağ'', her dilde açık bir şekilde bulunmaya bilir. Örneğin bu ek, Arapçada açıkça anılmaz iken, Farsça gibi dillerde ise (örneğin Türkçedeki ''dır'' eki gibi) açıkça gösterilebilir.

---

[43] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 83.
[44] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 83.
[45] Mahmut Kaya, "Önerme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (10 Mayıs 2022).
[46] Ahmed Cevded Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 64.
[47] Cevded Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 64.

Semerkandî'ye göre şartlı önermeler ise, iki ayrı önerme ile oluşturulur. Ona göre bu önerme çeşidinde, iki önerme arasındaki ''bağ'' ortadan kaldırıldığında ortaya iki farklı önerme çıkar ki, bu şekilde birleştirilen iki ayrı önermenin ilki ''mukaddem (önbileşen)'', ikincisi ise ''tâlî (ardbileşen)'' olarak adlandırılmaktadır. Semerkandî''nin tanımını yaptığı şartlı önerme için konu bağlamında şu örnek zikredilebilir: ''Hava yağmurlu ise etraf ıslaktır.'' Bu örnekte, aradaki ''ise'' bağı kaldırıldığında, ortaya ''hava yağmurlu'' ve ''etraf ıslaktır'' şeklinde iki ayrı önerme çıkmaktadır.[48]

b. Kıyas ve Kıyasa Eklenen Konular

Kıyas; bir söz olup, buna başka söz/verilerin katılması ile zorunlu olarak başka bir veriye ulaşmaktır.[49] Burada bilenen şeyler yardımı ile bilinmeyen şeylere ulaşma söz konusudur ki, bu da mantıkta en az iki öncül ve bir sonuç yardımı ile gerçekleşir.

Bu bağlamda Semerkandî'ye göre de kıyas, hükümlerden oluşan bir söz olup, bunların kabul edilmesiyle -zâtı gereği- başka bir hüküm de gerekmektedir. O tanımını yaptığı bu kıyası, klasik usul üzere ''iktirânî kıyas (kesin kıyas) ve istisnâî kıyas (seçmeli kıyas)'' şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre eğer kıyasın sonuç ve çelişiği, kıyasın kendisinde bizzat zikredilmezse bu kıyasa ''iktirânî kıyas'' denir. Semerkandî'ye göre *sonuç* bu kıyas çeşidinde şeklen bulunmamakla beraber anlam bakımından bulunmaktadır. O, bu kıyas çeşidi için şu örneği vermektedir:

Her C, B'dir;

Her B, A'dır;

Her C, A'dır.

Bu örnekteki ''Her C, A'dır'' sonucu, ''Her B'nin, A olması'' dolayısıyla ilk öncül olan ''Her C, B'dir''de anlam bakımından mevcuttur. Semerkandî'nin tanımını yaptığı bu kıyas çeşidinin daha anlaşılabilir olması için şu somut örnek zikredilebilir:

''Bütün çiçekler sevimlidir;

[48] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 113.
[49] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 138.

Papatya çiçektir;

O halde, papatya sevimlidir.''[50]

Bu örnekteki sonuç olan ''*papatya sevimlidir*'' ifadesi, ilk öncül olan '*Bütün çiçekler sevimlidir*'' ifadesinde anlam bakımından bulunmaktadır.

Semerkandî'ye göre eğer bir kıyasta *sonuç* veya onun çelişiği, öncüllerde olduğu gibi anılmış ise (lafzen/şeklen belirtilmiş ise) o takdirde kıyas, ''istisnâî kıyas'' olarak adlandırılmaktadır.

Eğer A, B ise, C, D'dir;

Fakat A, B'dir,

Öyleyse C, D'dir.

Bu örnekteki '' *Öyleyse C, D'dir*'' sonucu, şekil/lafız ve anlam olarak ilk öncülde bulunmaktadır. Bu kıyas çeşidi için somut örnek zikredilebilir:

''Eğer mıknatıs, şu cismi cezbeder (çekerse) ise o cisim demirdir.

Mıknatıs onu(cismi) cezbediyor;

Öyleyse o cisim demirdir.''[51]

Bu kıyastaki sonuç olan "*o cisim demirdir*" ifadesi, lafız ve anlam olarak ilk öncülde bulunmaktadır.

Kıyasa eklenen konulara da değinen Semerkandî; bu bölümde ''mürekkep kıyas (ikiden fazla öncül ile kurulan bileşik kıyas)'', ''istikra (tümevarım)'', ''temsil (analoji/benzeşim/andırışma)'', ''burhan (zorunlu bilgiyi gerektiren kesin delîl)'' ve ''âdâbu'l-bahs (tartışma metodolojisi)''e değinerek mantık bölümünü tamamlamaktadır. Semerkandî'nin mantık konularına yaklaşımı genel olarak bu çerçevede olup, klasik bilgilerin

[50] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.
[51] Ali Sedâd, *Mîzânu'l-Ukûl*, ed. İbrahim Çapak vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 258.

tekrarı mahiyetinde olduğu görülmektedir. Çalışmanın bir kelam çalışması olması dolayısıyla detaya girmeme adına, kıyasa tabi konuların içeriği ile ilgili genel bilgiler ise ilgili alana bırakılarak, bunlardan yalnızca - konu ve işleyişinden dolayı bağımsız bir ilim olduğu anlaşılan- ‘’âdâbu’l-bahs’’e değinilecektir.

3.1.2. Kavâidü’l-Bahs (Tartışma/Münazara Kuralları) Kısmı

Münâzara ilmi olarak da isimlendirilen *’’Âdâbu’l-Bahs (Tartışma Metodolojisi)’’*[52], tartışma sanatının kuralları ve adabı ile ilgili bilgiler içeren bir bilim dalıdır. Bu ilmin temel amacı, tartışmanın her iki tarafı [muallil (cevaplayan) ile sâil (soru soran)] açısından doğru olanın ortaya çıkarılmasıdır.[53] Bu açıdan münazara ilmi, ‘’cedel’’ iminden farklıdır; zira belirtildiği gibi, münazaranın amacı sadece doğru olanın ortaya çıkarılması iken; cedelin amacı ise, doğru veya yanlış fark etmeksizin muhatabı susturmaya yöneliktir.[54]

Bu sanat dalı ile ilgili yazılmış başlıca eserler arasında: Rükneddin el-Amîdî’in (ö. 615/1218) *’’el-İrşâd fî ilmi’l-hilâf ve’l-cedel’’*i;[55] Ebû Muhammed Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 656/1258) *’’el-İzâh li-kavânîni’l-ıstılâh fi’l-cedel ve’l-münâzara’’*sı; [56] Semerkandî’nin *’’er-Risâle fî âdâbi’l-bahs’’*i; Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kadı Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde’nin (ö. 968/1561) *’’Âdâbü’l-bahs’’* adlı eserleri; [57] Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin (ö. 1145/1732) *’’Takrîrü’l-kavânîni’l-mütedâvile min ilmi’l-münâzara’’* adlı eseri ile bunun özeti olan *’’er-Risâletü’l-velediyye’’*si;[58] Dâvûd-i Karsî’nin (ö. 1169/1756) *’’Âdâbü’l-karsî*’si *(Tezkire li-vezâ’ifi’l-bahhâssîn)’’*;[59] Gelenbevî İsmâil Efendi’nin (ö. 1205/1791) *’’Risâletü’l-âdâb*’ı *(Risâle fî*

---

[52] Mehmed Saçaklızâde, *Tertibu’l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyîd Ahmed (Beyrut-Lübnan: Darü’l Beşairü’l İslamiyye, 1988), 141.

[53] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşêvî (Kahire: Dâru’l-Fâzîlet, ts.), “Münâzara”, 195.

[54] Saçaklızâde, *Tertibu’l-ulûm*, 142.

[55] Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/580.

[56] Ebû Muhammed Muhyiddîn İbnü’l-Cevzî, *el-İzâh li-kavânîni’l-ıstılâh fi’l-cedel ve’l-münâzara*, thk. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1991).

[57] Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/39-41.

[58] Necmettin Pehlivan, “Saçaklızâde’de Mu’allil”, *Felsefe Dünyası* 57 (Ocak 2013), 186.

[59] Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu’l-Meknûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge (Beyrut-Lübnan: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1945), 1/3. Ramazan Erpik, *Dâvûd-i Karsî ve Şerhu Kasîdet’i Bed’i’l-Emâlî İsimli*

İlmi'l-âdâb)'';[60] Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) *''Âdâb-ı sedâd min ilmi'l-âdâb''*ı;[61] Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) *''İlmü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara''*sı[62] ve Muhammed Emîn eş-Şınkîtî'in (1907-1974) *''Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara''*sı[63] zikredilebilir.

Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre (kendi dönemine kadar) bu sanatta yazılmış en meşhur eser, Semerkandî'nin *''Âdâbu'l-bahs''* isimli eseridir. Yine onun belirttiğine göre bu eserin en iyi şerhi Kemâlüddin Mes'ûd eş-Şirvânî'nin (ö. 905/. 1500) *''Şerhu Âdâbi's-Semerkandî''* adlı eseridir.[64]

Semerkandî'nin; *''er-Risâle fî âdâbi'l-bahs''* adlı eseri ile önceleri fıkıh ve kelam gibi farklı disiplinler için ayrı ayrı olarak yazılan tartışma sanatı kurallarını, ''âdâbu'l-bahs'' adı altında bütün disiplinler için geçerli olabilecek şekilde ilk defa sistemleştiren bilgin olduğu belirtilmektedir.[65] Semerkandî, tartışma sanatının adabı ile ilgili yazdığı bu eserinin dışında, *el-Mu'tekadât* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye* adlı iki kelam eserlerinde de bu tartışma sanatın temel meselelerini özet bir şekilde incelemiştir.

Semerkandî'nin, *el-Envârü'l-ilâhiye* isimli kelam eserinin *''Kavâidü'l-Bahs''* başlığı altında münazara sanatının bazı temel kuralları ile ilgili ele aldığı konular, aşağıdaki cetvelde görüldüğü üzere şu tertipte incelenmektedir:

Eserinin Tahkik ve Tahlili (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

[60] Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*, çev. İbrahim Çapak vd. (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 20.

[61] Ahmed Cevded Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min İlmi'l-Âdâb* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303).

[62] Mustafa Sabri Efendi, *İlmü Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara* (Kahire, 1912).

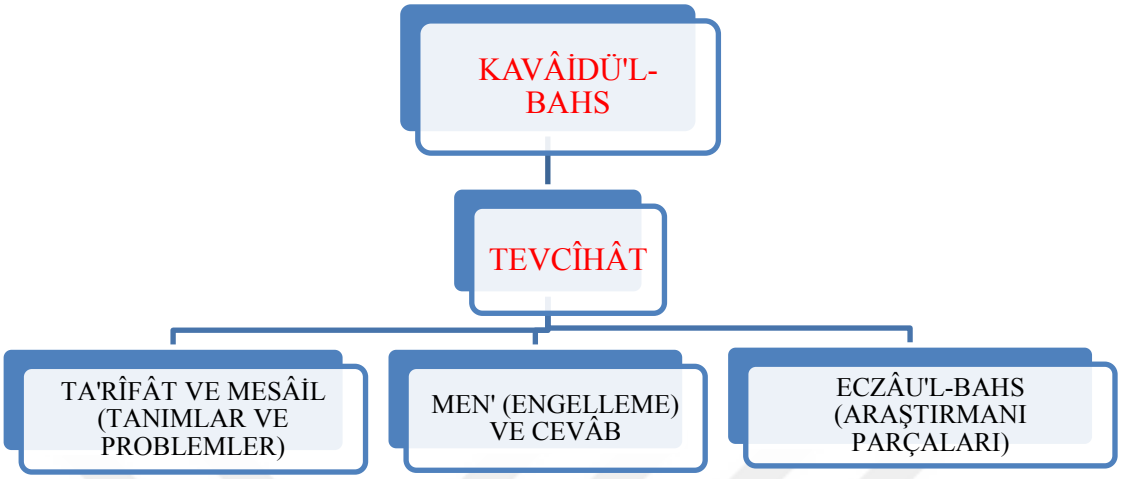
[63] Muhammed Emîn eş-Şinkîtî, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, thk. Suud b. Abdulaziz el-Arîfî (Beyrut-Lübnan: Dâru Atââti'l-İlm- Dâru İbni Hazm, 2019).

[64] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/39. Ayrıca bkz: Adem Güney, *Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010), 2.

[65] Pehlivan, "Saçaklızâde'de Mu'allil", 185. Güney, *Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 11-12.

Tablo 2.

Münazara Konu Tertibi



Tarîfât (Tanımlar) ve Mesâil (Problemler):

Semerkandî, *''et- ta'rîfât (tanımlar)''* kavramı ile mantık ilmindeki; ''tam tanım'', ''eksik tanım'', ''tam betimleme'' ve ''eksik betimleme'' olarak dörde ayrılan tanımları kastettiğini belirtir.[66] O, bu açıklaması ile münazara ilminde hareket noktasının mantık verileri olacağına işaret etmektedir.

Semerkandî'ye göre münazara esnasında tanımlama yapılırken, bunların mantıktaki kurallarına uyulması gerekmektedir. Ona göre tanımlama esnasında meydana gelen her hangi bir kural ihlali, tanımı bozacağı ve tanım ile tanımlanan arasındaki sınırı/ilişkiyi tam sağlayamayacağı için, soru soran (sâil) kişinin -doğruya ulaşma adına- öncelikle bu şartların gerçekleşip gerçekleşmediğini talep etme hakkı bulunmaktadır. Semerkandî burada belli bir örnek zikretmese de tanımda *''cins''*in yerine *''fasl (ayırım)''*ın getirilmesi bu hususa örnek olarak verilebilir. Örneğin, *''Aşk, sevginin ölçüyü aşmasıdır''* şeklinde yapılan tanımda bir ayırım olan ''ölçü'' kavramı, ''cins'' olan ''sevgi''nin yerine konulmuştur. Bu ise tanım açısından bir kural ihlali olup, tanımlanan şey hakkında doğru bir bilgi vermemektedir. Tanımın doğru şekli ise ''Aşk, ölçüyü aşan sevgidir'' şeklindedir.[67] Böylelikle tanımdaki kusur ortadan kalkmış ve tanımlananın sınırı tanımlayan ile doğru bir şekilde belirlenmiş olmaktadır.

[66] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 148a.

[67] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 89.

Semerkandî, *''mesâil (problemler)''* kavramı ile ise hakkında araştırmanın gerekliliği sebebiyle bir delile muhtaç olan iddiaları kasteder.[68] Bu nedenle delilin de -muhataba yanlış bilgi vermemesi açısından- kusurlu olmaması gerekmektedir. Nitekim delil, iki veya daha fazla öncül ile oluşacağı için; *muallil,* iddiasını temellendirirken öncüllerin oluşturulması ve bunların sağlam deliller ile desteklenmesinden sorumludur.

Semerkandî'ye göre *muallil* delile başladığında *sâil* onu karşı bir delil ile engellemeye çalışabilir. Semerkandî'ye göre, bu durumda *sâil*'in bir müdahalede bulunmuş olması hasebiyle, durumunun meşruiyeti açısından geçerli bir delile yaslanması gerekmektedir. Ona göre eğer geçerli bir dayanağı varsa, *sâil*'in yapacağı bu müdahale ''munâkaza (delile ait öncülleri bozmak)'' olarak adlandırılır. Burada bir örnek zikretmeyen Semerkandî'nin bu açıklamalarına, konu bağlamında şu örnek verilebilir:

> Örneğin *mu'allil* şöyle bir delil ileri sürebilir:
>
> *''Nass (Kur'an/Sünnet) dolayısıyla kadınların ziynetinde zekât vaciptir. Bu nass da, nebî aleyhi selamın şu sözüdür: "Mallarınızın zekâtını verin."*
>
> *Nass'ın istediği her şey vaciptir.*
>
> *Sonuç olarak kadınların ziynetinden zekâtın verilmesi istenilen şeydir.''*[69]
>
> Buna karşı *sâil* şöyle bir cevap verebilir:
>
> *''Bizler, tartışmanın nass tarafından ele alındığını kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek dahi, nassın ele aldığı (istediği) her şeyin vacip bir istek olduğu görüşünü (öncülünü) kabul etmeyiz…''* [70]

Burada *sâil*, *mu'allil*'in kusurlu olarak gördüğü öncüllerine itiraz etmektedir ki, bu ''munâkaza'' olarak adlandırılmaktadır.

---

[68] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 148a.

[69] Güney, *Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 245-246.

[70] Güney, *Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 246.

Men' (Engelleme) ve Cevap:

Semerkandî bu başlık altında üstteki konuyu devam ettirdiği için, burada incelediği problem üstteki konuların devamı niteliğindedir. O, bu başlık altında özetle şöyle devam eder: Her hangi bir öncül engellendiğinde, cevabı için acele edilmeyip *''men''*in (engelleyen delilin) yapısı incelenmelidir. Çünkü Semerkandî'ye göre engel olduğu düşünülen delil zayıf olabilir veya yapılan inceleme ile delilin bozukluğu ortaya çıkabilir. Ona göre *mu'allil,* bu süreç içinde yanıtını düzenleyerek tekrar cevap verebilir.[71]

Eczâu'l-Bahs (Araştırmanın Kısımları)

Semerkandî burada araştırma metodunun kısımları hakkında bilgiler vermektedir. Ona göre araştırma üç bölüme/parçaya ayrılmaktadır:

a) Mebâdî (İlkeler)

b) Evsât (Deliller)

c) Mukâta`a (Delillerin Dayanakları)[72]

Semerkandî'ye göre *''mebâdi''*; iddialar, araştırmaya konu olan meselelerin incelenip tashih edilmesi ile metot ve fikirlerin tespitini kapsar. Bazı durumlarda iddiaların kapalı olması dolayısıyla karışıklıklar meydana gelebilir. Bu karışıklıkların giderilmesi için iddiaların araştırılması ve tespiti lazım olmaktadır. Ona göre bu araştırma esnasında, tartışmacı açısından makbul olan öncüller belirlenerek bir sağlamaya gidilebilir.

Semerkandî'ye göre ''evsât'', aklî çıkarımlara dayanan mantıksal kıyaslar/deliller iken; ''mukâta`a'' ise delillerin kesişme noktası denilebilecek olan temel dayanaklardır. O, söz konusu mantıksal çıkarımların dayanakları üzerinde hassasiyetle durulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü zaman zaman bazı kavramlar bir birleri ile ilişkilendirilirken yanlış anlaşılmalar olabilmektedir. Semerkandî'ye göre buraya; "cins (canlı kavramı gibi)", "ayırım (akıl kavramı gibi)" ve "tür (insan kavramı gibi) " ün bir birleri ile olan ilişkilerin-

[71] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 148b.
[72] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 148b.

den yola çıkılarak, bunlardan her birinin bir diğerinin yerinde yanlışlıkla kullanılması, bu tür yanlışlıklara örnek olarak verilebilir.[73]

Semerkandî son olarak *''lugaviyyât''* başlığı altında; dilbilgisi ile ilgili bazı temel meselelere de değinmektedir. Örneğin ''mecaz'' konusuna değinen Semerkandî, burada *sâil*'in öncelikle mecâz bir ifadenin yapısı ile ilgili soru sorması ve bir inceleme yapması gerektiğini belirtir. O bu bağlamda, eğer bir engel yoksa asıl anlam (gerçek anlam) yardımıyla mecaz anlamın iptal edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre kullanımda asıl olan gerçek anlamdır. Semerkandî'nin bu ifadelerinden hareketle onun, münazara sanatında başarıya ulaşabilmek için sadece mantığın formel kuralları ile değil, hakikat ve mecaz gibi dil ile diğer bütün bilgilerden de bütüncül bir yaklaşımla faydalanmak gerektiğini ifade etmeye çalıştığı anlaşılabilir.

3.1.3. Kelam Kısmı

Buraya kadar, fasıl başlıklarından hareketle mantık ve münazara kısımlarının ana konuları hakkında bilgiler verilmiştir. Aşağıda ele alınacak olan kelam kısmında ise öncelikle Semerkandî'nin konu tertibine değinilecektir. Sonrasında ise onun kelama yönelik tespit edilebilen özgün yönleri/görüşleri analiz edilecektir.

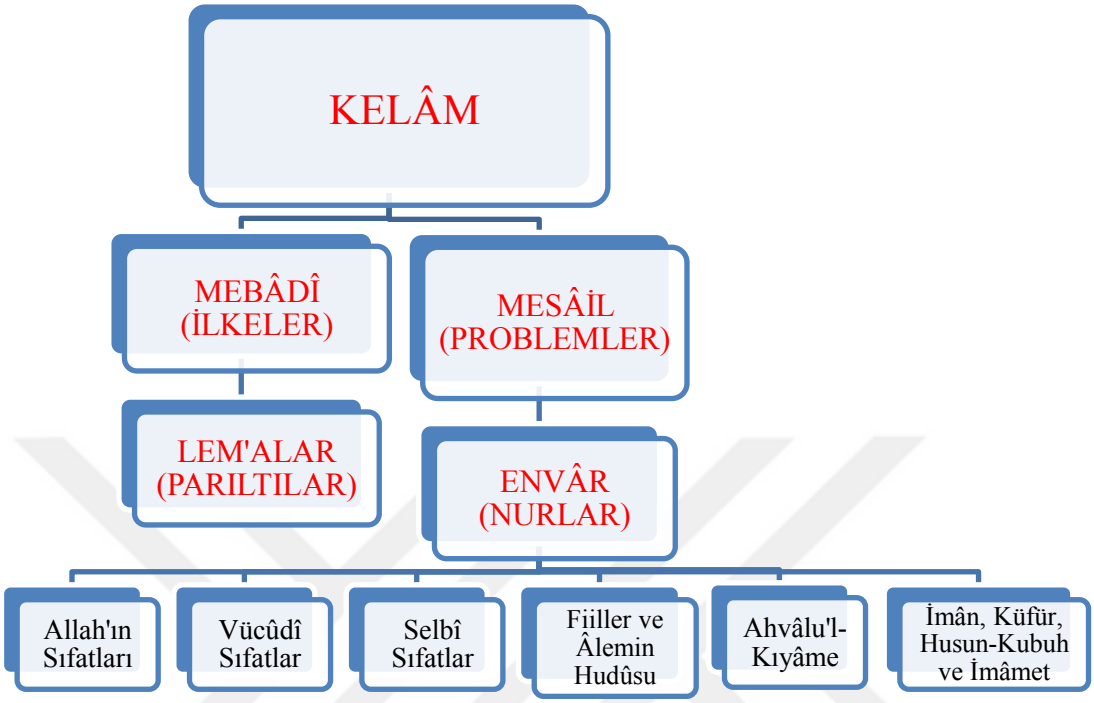
3.1.4. Kelam Kısmının Konu Tertibi

Semerkandî, ilk *matla'*da mantık ve münazara konularını işledikten sonra, *''mebâdî''* bahislerini içeren ikinci matla' ile *''mesâil''* bahislerini içeren üçüncü matlalarda ise kelam konularını inceler. O, kelam kısmını aşağıdaki cetvelde görüldüğü üzere şu tertipte ele alır:

[73] Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 521.

Tablo 3.

Kelam Konu Tertibi



Semekandî *''mebâdî''* kısmını *''lema''* olarak nitelediği alt başlıklara ayıracağını belirtir; fakat konuları işlerken ''birinci lem'a'', ''ikinci lem'a'' şeklinde fasıl başlıkları açmayarak her lema'yı ''أ، ب، ت'' şeklinde alfabetik maddelendirmelerle ele alır.

Semerkandî lemalar kısmında; kelam ilminin tanımı, varlıkların taksimatı, varlığın hakikati, varlığın tanımı ve varlıkla ilgili bazı temel meseleler, yokluk kavramı, eser-müessir, devir-teselsül, malûl, zaman, cevher, araz, külliyât, cüziyât ve mahsûsât konuları-na değinir.

Semerkandî *''mesâil''* kısmını ise, *''nûr''* olarak nitelediği alt başlıklara ayırır. O her *''nûr''*u da ayrıca *''zav (ışık)''* olarak adlandırdığı fasıl başlıklarına ayıracağını belirtir; fakat ''birinci zav'', ''ikinci zav'' şeklinde bir başlıklandırmaya gitmeyerek konuları ''أ، ب، ت'' şeklinde alfabetik maddelendirmelerle inceler.

Semerkandî, *''envâr''* kısmındaki konuları; Allah'ın sıfatları, vücûdî sıfatlar, selbî sıfatlar, fiiller ve âlemin hudûsu, ahvâlu'l-kıyâme, imân-küfür, husun-kubuh ve imâmet şeklinde altı başlık altında inceler.

Semerkandî'nin, kelam kısmında tespit edilebildiği kadarıyla onun öne çıkan özgün görüşleri; ''Semerkandî'de varlık kavramının tanımı, Allah'ın sıfatlarının taksimi, Zat-sıfat ilişkisi, Allah'ın vahdaniyeti meselesi, ilim sıfatı, isim-müsemmâ, beşâirü'n-nübüvve, imanın artması veya eksilmesi meselesi, hüsün-kubüh ve tefdîl'' şeklinde toplam on başlık olarak belirlenmiştir.

3.1.5. Semerkandî'de Varlık Kavramının Tanımı

Kelam eserlerinde genel olarak ''umûr-i âmme (tümel/genel kavramlar)'' bağlamında ele alınan ''varlık'' kavramı;[74] bir kavram olarak tanımının yapılıp yapılamayacağı, mümkün ya da zorunlu olması, ''şey'' olup olmadığı gibi muhtelif bağlamlarda tartışma konusu yapılmıştır. Burada ise yalnızca varlık kavramın tanımının yapılıp yapılamayacağı meselesi üzerinde durulacaktır.

Filozoflar ve kelamcıların geneline göre varlık kavramı, en tümel kavramlardan olduğu için tanımı yapılamaz. Çünkü tanım, cins ile fasıldan oluşur; varlık kavramının ise en genel kavram olması dolayısıyla bir cinsi ve faslı bulunmamaktadır. Bunula beraber varlık, bir tanıma da ihtiyaç duymamaktadır; çünkü kavramın anlamı hiç kimse tarafından inkâr edilemeyecek derecede apaçıktır (bedihidir). Dolayısıyla zihin, varlık kavramın bilgisine zorunlu olarak sahiptir.[75]

Bu bağlamda Semerkandî'nin de varlık kavramının cins ve fasıldan oluşan bir tanımının yapılamayacağı görüşünü benimsediği söylenebilir. Ancak ona göre bu kavram, -cins ve fasıl açısından olmasa da- adsal (lafzî-nominal) tanım ile de açık bir şekilde tanımlanabilir. O bu bağlamda ''varlık'' kavramının tanımı ile ilgili dört farklı tanıma yer vermektedir:

a. Varlık, bir şeyin etkileyen veya etkilenen olmasıdır.

---

[74] Abdurrahman Süleyman Ebu Suaylik, *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâif* (Amman: Doktora tezi, Câmiatu'l-ulûmi'l-islâmiyye, 2012), 96. Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 1.

[75] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* (İran: İntişarat-ı Beydar, 1370), 1/10. Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-iʿtikâd*, thk. Muhammed Cevad el-Celâlî (İran: Mektebu'l-ilâmi'l-islâmi, ts.), 105. Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 205. Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 8-9. Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, 30-31.

b. *Varlık, bir şeyin zihinde veya hariçte bulunmasıdır.*

c. *Varlık bir şey olmaktır (şey'iyyet).*

d. *Varlık oluştur (kevn).*[76]

Semerkandî bu tanımlardan sonuncusunu tercih etmektedir. [77] Ona göre *varlık*, oluş anlamındadır; ancak buradaki *oluş* ile kelimenin soyut eylem bildiren mastar hali değil, eylemin sonucu olarak ortaya çıkan somut gerçeklik hali kastedilmektedir. Ona göre ''varlık'' kavramında bundan başka (*oluş* anlamından başka) bir anlam yoktur. Bundan dolayıdır ki, başka bir dilde aynı anlama gelen kelimeler de kullanılabilir. Örneğin Farsça ''hesten''[78] kelimesi bu manada kullanılabilir.[79] Dolayısıyla ona göre kendisinde *oluş*un bulunduğu her şey varlık iken; *oluş*un bulunmadığı her şey ise yokluktur.[80]

3.1.6. Allah'ın Sıfatlarının Taksimi

Allah'ın sıfatlar ile ilgili birçok taksim yapılmış olmakla birlikte, sıfatların ''zâtî'' ve ''fiilî'' sıfatlar şeklinde sınıflandırılmasının ilk olarak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber* adlı akait risalesinde görülmektedir. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*'de ilâhi sıfatları şu şekilde ikiye ayırmaktadır:

a. *Zâtî olanlar sıfatlar: Hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irade.*

b. *Fiilî olan sıfatlar: Tahlîk, terzîk, inşâ, ibdâ', sun' ve benzerleri.*[81]

Ebû Hanîfe'nin bu taksiminin Mâturîdîler tarafından aynı şekilde benimsendiği söylenebilir. Örneğin Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) *Bahrü'l-kelâm* adlı eserinde sıfatlar taksimini Ebû Hanîfe'de olduğu gibi zâtî ve fiilî olarak iki kısımda ele almaktadır.

---

[76] Ebu Suaylik, *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâif*, 96-97.
[77] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 149b.
[78] Bunun için bkz: Kadir Golkarıan, *Moheg Farsça-Türkçe Sözlük* (İstabnul: Alfa, 2005), "Hest", 452.
[79] Ebu Suaylik, *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâif*, 97.
[80] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 149b.
[81] Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, ed. Seyyid Şerafeddin Ahmed (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1979), 1.

O, zâtî sıfatları: *''hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelam, meşîet ve irade''*; fiilî sıfatları ise *''tahlik, terzîk, ifzâl, in'âm, ihsan, rahmet, mağfiret ve hidayet''* şeklinde sıralamaktadır.[82]

Sıfatların zâtî ve fiilî şeklindeki taksimi Eş'arî âlimlerden biri olan Bâkıllânî'de de görülmektedir. O, *Kitâbu't-temhîd* isimli eserinde zâtî sıfatları; ''ilim, kudret, sem', basar, kelam, irade, baka, vech, aynân, yedân, gazap ve rıza'' şeklinde sıralar iken; fiilî sıfatları ise ''halk, rızk, adl, ihsan…'' şeklinde sıralamaktadır.[83] Râzî ise *el-Muhassal* adlı eserinde sıfatları ''selbî'' ve ''sübûtî'' şeklinde ikiye ayırmakta,[84] fakat bir örnek sıralamaz iken; *Mefâtîhu'l-gayb* adlı eserinde ise sıfatları ''izâfî'' ve ''selbî'' şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre izâfî sıfatlar, ''Âlim, Kâdir, Murîd, Hâlık'' ifadeleri gibi iken, selbî sıfatlar ise ''cisim değil, cevher değil ve araz değildir'' ifadeleri gibidir.[85]

Semarkândî'nin ilâhî sıfatların tasnifi ise, kendinden önceki kelamcıların tasnifinden farklılık arz etmektedir. O, ilâhî sıfatları *hakîkî* ve *izâfî* sıfatlar şeklinde iki kısımda ele almakta ve onların sınırlarını şu şekilde belirlemektedir:

1) Hakîkî Sıfatlar: Semerkandî'ye göre bu sıfatlar, mefhumları açısından doğrudan Allah'ın zatına nispet edilen ve Allah'a nispeti için başka bir şeye ihtiyaç duymayan sıfatlardır. Örneğin *vücûd* sıfatı böyledir. Bu sıfat, Allah'ın varlık sıfatı olup, doğrudan zata nispet edilmektedir.

2) İzâfî Sıfatlar: Semerkandî'ye göre izâfi sıfatlar, mefhumları açısından Allah'a nispet edilmesi için başka bir şeye ihtiyaç duyan sıfatlardır. Bu başka şey, Allah'ın başka bir sıfatı olabildiği gibi, Allah'ın sıfatlarının haricinde başka bir şey de olabilir. Örneğin *vücûb* sıfatı yine Allâh'ın bir sıfatı olan *vücûd*'a nispet edilirken, *îcâd* ve *idâm* sıfatları ise Allah'ın var ettiği ya da yok ettiği şeylere nispetle Allah'ın bir sıfatı olmaktadırlar. Semarkândî'ye göre izâfî sıfatlar, ''vücûdî (bulunma/var olma)'' ve ''ademî (yokluk/bulunmama)'' olarak da ikiye ayrılmaktadır:

---

[82] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersecî (Dâru'l-feth, 2014), 104.
[83] Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-temhîd*, thk. Yusuf Mekârisî el-Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957), 262.
[84] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, ed. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1323), 154.
[85] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/180.

a) Vücûdî olan izâfî sıfatlar: Örneğin *vücûb* sıfatı gibi. *Vücûb* sıfatı izâfîdir; çünkü *varlık* sıfatı aracılığı ile Allah'a nispet edilmektedir. Aynı zamanda *vücûb* sıfatı vücûdîdir; çünkü bir şeyin (zorunlu olarak) var olduğunu ifade etmektedir ki bu da Allah'ın zatıdır.

b) Ademî olan izâfî sıfatlar: *Ganâ* (ihtiyacın yoluğu/ihtiyaçsızlık) ve *adem-i tehayyüz* (yer tutma/bir mekan işgal etmenin yokluğu) sıfatları gibi. *Gana* ile Allah'ta ihtiyacın bulunmayışı/yok olduğu anlatılır iken, *adem-i tehayyüz* ile de onda bir yer tutmanın bulunmayışı anlatılmak istenmektedir. Semerkandî'ye göre bu sıfatlar, bulunuşa/varlığa nispet edilen yokluklardır.[86]

3.1.7. Zat-Sıfat İlişkisi

Sıfatlar konusu ontolojik (varlıkbilimsel) ve semantik (anlambilimsel) problemleri içermektedir. Bu bağlamda Zat-sıfat ilişkisi, sıfatlar konusunun önemli ontolojik problemleri arasında yer almaktadır.[87] Sıfatların ilahi zat ile olan ilişkisine dair birçok görüş ileri sürülmüştür. Burada bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

Mu`tezileye göre sıfatlar, zat üzerine zait nitelikler olmayıp zatın aynıdır. Örneğin Allah; kendisinde ''ilim'' sıfatı olmaksızın zatıyla Âlim, ''kudret'' sıfatı olmaksızın zatıyla Kâdir, ''hayat'' sıfatı olmaksızın zatıyla Hayy'dır.[88]

Mu`tezilenin bu tavrı sıfatları inkâr olarak değerlendirilmiş,[89] bundan dolayı kendilerine ilahi sıfatları zattan soyutlayanlar anlamında ''muattıla'' denilmiştir.[90] Mutezile ''taaddüd-i kudemâ (ezelî varlıkların çokluğu)'' endişesiyle böyle bir görüşe meyletmiş olsa da onların bu görüşleri Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından kabul görmemiş, Eş`arî ve Mâturîdî âlimlerce eleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre Allah'ın zatına zait sıfatları var olup, bu sıfatlar ne zatın ne aynısı olan şeyler, ne de zattan ayrı olan şeylerdir. Örneğin bu bağlamda Eş`arî görüşünü şu şekilde açıklar: ''Sıfatlar Allah'ın zatı ile kaim olup

---

[86] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 152b.
[87] Ziya Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 17.
[88] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Muessesetu'l-Halebi ve Şurekah, 1968), 1/44.
[89] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Heşt (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988), 288.
[90] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/92.

ezelidir. Bu sıfatlar için, onlar O'dur (zatın aynısıdır) veya onlar O değildir gibi ifadeler kullanılamaz.''[91] Mâturîdîler de benzer şekilde ''Allah'ın sıfatları zatının ne aynısıdır ne de ondan farklı şeylerdir'' [92] diyerek Eş`arilerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak Eş`arî'nin kendisi ile Mâturîdîlerin geneline göre *vücûd* sıfatı zatın aynısı iken; Eş`arîlerin geneline göre ise diğer sıfatlarda olduğu gibi *vücûd* da zat üzerinde zait bir sıfattır.[93]

Bu bağlamda Semerkandî de, zat-sıfat ilişkisine dair görüşlerini şu şekilde belirtir:

a) Aklî ve lugavî olarak anlaşılabilen, bu sıfatlar, eğer *zât'*tan nefyedilirse, kemal sıfatlardan yoksun olacağı için bu husus zat için bir noksanlık olur. Eğer sıfatlar varsa, bu durumda zât için bir zaitlik olur; zira bu sıfatlar kendi başlarına kaim olamazlar.

b) Sıfatlar zatın aynı olur ise bu durumda diğer sıfatların hepsinin de bir birinin aynı olması lazım gelir; bu ise imkânsızdır. Çünkü her biri kendine mahsus olup bir diğeri ile bağımsızdır.

c) Eğer *vücûd* sıfatı, zatın aynısı olarak kabul edilirse bu durumda zatın kendisi olarak kabul edilmiş demektir. Burada ayrıca sıfatın zattan önce gelme durumu ortaya çıkar. Yani bir şeyin kendinden önce var olma problemi ortaya çıkar ki bu da yanlıştır.[94]

Semerkandî'nin sıfatların ''zatın ne aynısı ne de ondan ayrı şeyler'' olduğu görüşüyle Eş`arî ve Mâturîdîlerle aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. Fakat onun, *vücûd* sıfatının zattan ayrı olduğu görüşüyle Eşarîlerin geneline katılır iken; imam Eşarî'nin ve Mâturîdîlerin genelinin *vücûd* sıfatının zatının aynısı olduğu şeklinde benimsedikleri görüşten ise ayrıldığı görülmektedir.

---

[91] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/95.

[92] Nûreddin es-Sâbûnî, *Kitabu'l-bidâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-mearif, 1969), 51.

[93] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 152b. Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Rızâ Saâde (Lübnan: Darü'l-Fikri'l-Lubnânî, ts.), 208. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, thk. Yûsuf Abdurrezak (Kahire, 1949), 94. Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id* (Mısır: el-Matbatu'l-Edebiyye, 1317), 5. İsmail Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl* (Dersaâdet, 1316), 1/232. İsmail Yörük, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlâhiyât Fakültesi, Doktora Tezi, 1987), 91.

[94] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153a.

3.1.8. Allah'ın Vahdaniyeti

Vahdaniyet (Allah'ın tekliği) inancı ve bunun ispatı meselesi kelam ilminin temel konusudur. Bu bağlamda kelam ilminde Allah'ın vahdaniyetinin delillendirilmesi etrafında ileri sürülen söylemler ve yapılan savunmalar genel olarak iki veya daha fazla ilâhın varsayılması durumunda ne gibi problemlerin ortaya çıkacağı sorusu etrafında incelenir. Örneğin kelamcıların *''...iki ilahın bir işte ortaklık yapması durumunda bir birlerine istinat etme durumu ortaya çıkar ki bu durum bir acizliktir. Bu acizlik durumu ise iki ilah düşüncesini engeller...''*[95] veya *''...iki ilâhın bir şeyi dilemeleri durumunda irade çatışması veya birinin baskın gelmesiyle diğerinin iradesinin acze düşmesi durumu ortaya çıkar...''*[96] şeklindeki ifadeleri, Allah'ın vahdaniyetin delillendirilmesi bağlamına ileri sürülen temel söylemlerdendir.

Semerkandî'nin iki veya daha fazla ilahın varlığının imkânsızlığı ile ilgili söyledikleri ise -onun ifadesiyle- kendisine özgün olup farklılık arz etmektedir. Ona göre bu mesele etrafındaki birçok söylem maksadı ifadede yetersiz kalmaktadır. O, bunun ile ilgili zihninde güçlü bir delil belirdiğini ifade ederek[97] meseleyi Allah'ın tekliği meselesini Vâcibu'l-vücûd (zorunlu varlık) ve taayyün (tikel gerçeklik) kavramları etrafında inceler. Bu bağlamda ona göre ilah tektir. Eğer ilah iki olsaydı, her biri için bir taayyün (tikel gerçeklik) ve Vâcibu'l-vücûd varsayılırdı. Bu durumda taayyün kazanan ilah, zorunluluğun kendisinden kaynaklanması açısından Vâcibu'l-vücûd'un aynısı olur veya ondan ayrı olur. Eğer aynısı olursa, vâcib ve taayyün de zorunlu olarak bulunurlar. Bu taayyünün bulunması sebebiyle aynılık da bulunur. Bu durumda ise *vâcib* tek olur. Taayyünün *vâcib'*in aynısı olmaması durumunda ise, taayyün ya *vâcib*'in lazımı olur veya lazımı olmaz. Eğer lazımı olur ise, *vâcib* ve taayyündeki ortaklıkları sebebi ile yine teklikleri lazım gelir. Eğer taayyün *vâcib*'in lazımı olmaz ise bu durumda zatta bir ayrılık meydana gelir. Çünkü bir şey diğer şey için lazım değilse ondan ayrılış/kopuş söz konusu olur. Eğer bir ayrılık gündeme gelir ise, bu durumda lazım için bir ayrışma ve birleşmeye söz konusu olacaktır. Bundan

[95] Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf (Kahire: el-Meclisu'l-alâ li'ş-şuuni'l-ilâmiyye, 1971), 153.
[96] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 8/49.
[97] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 310.

dolayı da *vâcib* lazıma ihtiyaç duyacaktır ki, bu anlam da zorunlu varlık için doğru değildir.[98]

Semerkandî'ye göre vahdaniyet inancından sapıp şirke düşenler; Putperestler, Seneviyye (Düalistler) ve Hristiyanlar olmak üzere üç kısımdır. [99] Semerkandî, bu üç gruptan özellikle Hristiyanlar özelinden hareket ederek şirk inancını eleştirir. O, eleştirileri esnasında Hristiyanların kendi kitaplarından alıntılar yaparak konuyu inceler. Bu bağlamda Semerkandî, İncil'de geçen ''Baba'' ve Oğul'' kavramlarının, Hristiyanların anladığı şekliyle gerçek anlam içeren ifadeler olmadığını, aksine mecaz anlam içeren ifadeler olduğunu belirtir. O, Yuhannâ İncilinde İsa'nın (a.s.) Filipus ile olan diyalogunda geçen şu ifadeleri konuya örnek olarak verir:

> *''(İsa), Ey Filipus! Beni gören Baba'yı görmüş gibi olur. Nasıl olur da benim Babayla, Baba'nın da benimle birlikte olduğuna inanmıyor ve bize Baba'yı göster diyorsun. Benim konuştuğum şeyler kendi nefsimden değil, aksine bendeki hâl olan Baba'dandır ki, O benim yaptığım işleri yapıyor. Benim Baba ile Babanın da benim ile olduğuna iman edin ve tasdik edin''*[100]

Semerkandî, bir şeye yönelen ve o iş üzerinde bulunan kimseye ''ibnu'd-dünya (dünya çocuğu) veya ''ibnu's-sebîl (yol çocuğu) gibi ifadeler kullanılır der. Ona göre nasıl ki buradaki oğlu-çocuğu türünden ifadeler gerçek anlamda kullanılmıyor ise, İncil'de geçen *Oğul* ve *Baba* kelimeleri de aynı şekilde gerçek anlamda değildir. Semerkandî'ye göre Kuran-ı kerimde Allah'ın, Hz. İbrahim'i ''Halil (Dost)'' olarak nitelemesi de bu anlamı desteklemektedir.[101] Ona göre nasıl ki, Allah'ın ''dost'' ifadesini kullanması gerçek anlamında değil ise, İncil'deki bu türden ifadeler de gerçek anlamına yüklenemez. Ayrıca Semerkandî, İncil'de geçen ''baba ile birlikte olma'' ifadelerinin de "ben ve filan şu hususta biriz'' kullanımında olduğu gibi, hak yoldaki birliktelik anlamını içerdiğini belirtir.[102]

---

[98] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153a.
[99] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153a.
[100] Tercümetü lecneti'l-Bâbâ Kirlus es-Sâdis, *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ* (Dâru'l-mearif, 1997), 525. Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153b.
[101] *Kur'an- ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/125. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 1985, 317.
[102] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153b.

Yine İncil'in birçok yerinden alıntılar yapan Semerkandî, İsa'nın (a.s.) bir kul ve aynı zamanda bir peygamber olduğunu, Yuhannâ İncilinde geçen şu ifadeleri örnek vererek izah eder: *''(İsa), muhakkak ki ben, hem benim Baba'mın ve hem de sizin Baba'nızın; aynı şekilde hem benim İlah'ım ve hem de sizin İlah'ınızın yanına çıkıyorum.''*[103]

Semerkandî'ye göre İsa'ın (a.s) İncil'deki bu ifadeleri, onun ubudiyette (kullukta) insanlarla bir olduğunu ifade ettiği gibi, ayrıca nübüvvetini de ifade etmektedir.[104]

3.1.9. İlim Sıfatı

Allah'ın Âlim olduğu hususunda filozoflar, Mu`tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında bir ihtilaf bulunmaz iken, onun ilim sıfatının mahiyeti hakkında ise farklı birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler genel olarak şu üç madde ile özetlenebilir:

a) Bazı filozoflar, Allah'ın yalnızca kendi zatını bildiğini ileri sürmekte iken, buna karşı diğer bazı filozoflar ise Allah'ın yalnızca kendi zatı dışındaki şeyleri bildiğini ileri sürmektedirler. Diğer bir kısım filozoflar ise Allah'ın cüziyyâtı (tikel olan şeyleri) bilmediğini, aksine küllî (tümel) olan şeyleri bildiğini ileri sürmüşlerdir.[105]

b) Mutezile genel olarak Allah'ın Âlim olduğunu, ancak onun, eşyayı ilim sıfatıyla değil doğrudan zatıyla bildiğini kabul etmekle beraber [106] Allah'ın ''Âlim''liğinin mahiyeti konusunda ise farklı görüşlere ileri sürmüşlerdir. Örneğin Mutezileden bazıları, ilahi bilginin ''yok'' olan ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtirken, bazıları ise bunu mümkün görmüşlerdir.[107] Yine Mutezileden bazılarına göre Allah'ın bilgisinde bir değişimin meydana gelmesinin mümkün olduğu belirtilmektedir.[108]

---

[103] *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ*, 658. Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153b.
[104] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 153b.
[105] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Dünyâ Süleyman (Mısır: Dâru'l-mearif, 1119), 176-178. Râzî, *el-Muhassal*, 175-179. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 1985, 330-331.
[106] Ebü'l-Hasan el-Eş`arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1990), 1/244.
[107] Salih Sabri Yavuz, "İlâhî İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb ve Gelecek", *Ekev Akademi Dergisi* 22 (2005), 73.
[108] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 1985, 336.

c) Ehl-i Sünnet ittifakla; Allah Âlim olduğunu, ayrıca onun ilminin tümel ve tikelleri kapsadığını, henüz olmamış, şu anda olan ve gelecekte olacakları da kuşattığını kabul ederler.[109]

Bu bağlamda Semerkandî'nin ilim sıfatına yaklaşımı Ehl-i Sünnet çizgisinde olsa da o, vücûbî sıfatlardan saydığı ilim sıfatını ''Fâil-i Muhtâr (dilediğini yapan)'' yaratıcı bağlamında ele alır. Semerkandî'ye göre; bazı kadim filozoflar hariç tüm akıl sahipleri Allah'ın âlim olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde din mensupları da onun bütün malumatı bildiğini ifade sonra bu konuda kendi görüşünü şöyle belirtir: Bize göre Allah (fail-i) muhtardır.[110] Semerkandî'ye Fâil-i muhtâr olan Allah, var etmeyi dilediği şeylerin -tüm yönleri ile- hakikatini bilir. Eğer var ettiği şeylerin sadece kısmî bilgisine sahip olur ise bu durumda onun mükemmelliğinde bir noksanlık meydana gelmiş olur. Oysa Allah, var etmeyi murat ettiği şeyin hakikatini de zorunlu olarak bilmelidir. Semerkandî'nin bu bağlamda ''ilim'' ve ''irade'' sıfatlarını bir arada ele aldığı görülmektedir. Ona göre ''Fâil-i Muhtâr'' olan Allah'ın bir şeyi dilemesi için bilgi sahibi olması gerekmektedir.[111]

3.1.10. İsim-Müsemmâ

Sıfatlar konusunun bir uzantısı olarak ele alınan ''isim-müsemma (isimlendirilen)'' meselesi, Allah'ın zatı ile isimleri arasındaki ontolojik ilişkinin mahiyeti etrafında ele alınır. Bu mesele bağlamda yapılan tartışmalar; ''isim zatın aynısı mıdır, yoksa isimlendirilen zattan ayrı bir şey midir?'' sorusu çerçevesinde yürütülür. Bu bağlamdaki tartışmalar şu şekilde özetlenebilir:

a) Mutezileye göre isim, isimlendirilen zattan ayrı bir şeydir.[112] Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) bu düşünceyi şu örnek üzerinden temellendirir: ''Eğer isim ile zat aynı şey olsalar idi, necaset diyenin ağzının kirlenmesi, tatlı diyenin ağzının tatlanması, yakıcı bazı maddelerin ismini söyleyenin ağzının yanması gerekir-

[109] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 95. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 213. Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 84.
[110] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 11a.
[111] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 1985, 332. Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 154a.
[112] Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, "Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî", thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005), 38.

di.''[113] Kâdî Abdülcebbâr, verilen bu örneklerden hareketle isim ile zatın aynı şeyler olamayacağını savunur.

b) Eş`arîlerin çoğunluğuna göre isim isimlendirilen zatın aynısıdır. Fakat onlara göre ''isim, zatın aynısıdır'' ifadesinde, isim ile lafız değil, lafzın delalet ettiği anlam kastedilir. Eş`arîler bu bağlamda isim ve tesmiye arasında da bir ayrıma giderler. Tesmiye lafzın kendisi iken; isim ise lafzın delalet ettiği anlamdır.[114]

c) Mâturîdîlerin görüşü de Eş`arîlerin görüşü ile paralellik arz eder. Örneğin *Usûlü'd-dîn* isimli serinde bu konuya değinen Pezdevî (ö. 493/1100) ''isim, isimlendirilen zatın aynısıdır'' görüşünün Ehl-i Sünnetin geneli tarafından kabul edildiğini belirtir.[115] O, bu ifadesiyle Mâturîdîlerin de aynı görüşü benimsediklerini ima eder ve aksi bir görüşe yer vermez. İsim-müsemma konusundaki görüşlere değinen es-Sâbûnî de Mâturîdîlerin ''isim ile isimlendirilen zatın bir olduğu''[116] görüşünü kabul ettiklerini söyleyerek Pezdevî'nin ifadelerini desteklemektedir. Mâturîdîlere göre de isim ile isimlendirilen zatın aynılığında lafzın delalet ettiği anlam kastedilmektedir.[117]

Semerkandî, isim-müsemma konusunda Ehl-i Sünnetin benimsediği ''isim müsemmanın aynısıdır'' görüşünü Eş`arîlere atfeder. Ardından bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtir.[118] Bu yaklaşımı ile o, dolaylı olarak Mâturîdîlerin de geneli tarafından tercih edilen bu görüşe katılmamaktadır. Dolayısıyla onun, bir Mâturîdî olarak farklı bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre isimin söylenip müsemmanın kastedilmesi, sair mecaz kullanımlarda olduğu gibi ikisinin aynı şey olmasını gerektirmez. İsim ile müsemmanın kastedilmesi ancak mecazî bir kullanım olarak değerlendirilebilir.[119] Ayrıca o, bu bağlamda yapılan tartışmaların kavram düzeyinde (lafzî) olduğunu söyler. Şöyle ki, eğer isim ile anlama delalet eden lafız kastediliyor ise, isim müsemmadan farklı bir şeydir.

---

[113] Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Mektebetu Vehbe, 1996), 38.
[114] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/229-230.
[115] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003), 93.
[116] Sâbûnî, *Kitabu'l-bidâye*, 54-55.
[117] Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, 53.
[118] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 155b.
[119] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 155b.

Eğer isim ile anlamın dışındaki şey kastediliyor ise bu durumda isim müsemmanın aynısıdır.[120] Şu halde bu meseledeki tartışmanın, kavramsal düzeyde olup, meselenin özüne/esasına ilişkin bir tartışma olmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.11. Beşâirü'n-Nübüvve

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde son peygamber Hz. Peygamberin (s.a.s.) ehl-i kitaba önceden müjdelendiği, ehl-i kitabın da son peygamberi çok iyi tanıdıkları haber verilmektedir. *''Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.''*[121] ayet-i kerimesi buna örnek olarak zikredilebilir. Bu ayete göre ehl-i kitap, ellerindeki kutsal metinlerden hareketle Hz. Peygamberi kendi yakınlarını tanıdıkları gibi tanımaktadırlar. Şu ayette ise Peygamberimizin geleceği doğrudan ismi verilerek müjdelenmektedir: *'Hani, Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim" demişti. Fakat onlara apaçık mucizeleri getirince, "Bu, apaçık bir sihirdir" dediler.''*[122] İslam düşünce Literatüründe ''Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki ilâhî kitaplarda haber verildiğini ifade eden''[123] bu konu, *beşâirü'n-nübüvve* kavramıyla ifade edilmiştir. Hz. Peygamber ile ilgili bu husus, İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş ve onlar bu mesele bağlamda önceki kutsal kitapların (Tevrat ve İncil) içeriğini inceleyerek *beşâirü'n-nübüvve* yönelik deliller aramışlardır.

Eserinde Hz. Peygamberin risâleti ve son peygamber olması gibi konuları işleyen Semerkandî de Tevrat ve İncillerden alıntılar yaparak konuyu etraflı bir incelemeye tabi tutar. Örneğin Semerkandî'ye göre ''Terüme-i Sebiniyye (yetmişler tercümesi)'' Tevrat'ında geçen *''Onlara, onların kardeşlerinin çocuklarından senin gibi bir peygamber*

[120] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 155b.

[121] *Kur'an- ı Kerim Meâli*, Bakara 2/146.

[122] *Kur'an- ı Kerim Meâli*, Saff 61/6.

[123] Fadıl Ayğan, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1.

göndereceğim ve sözlerimi onda yerine getireceğim…''[124] ayetindeki ifadelerde Peygamberimiz (s.a.s.) ile ilgili iki husus bulunmaktadır:

1) Ayette gönderileceğinden bahsedilen peygamber, Allah'ın ''onların kardeşlerinden'' ifadesinden dolayı İsrail oğullarından olamaz; çünkü bu tamlamadaki zamir (onlar) İsrail oğullarına yöneliktir. Bir şeyin kendisine tekrar izafe edilmesi doğru olmadığı için, ''onlar (İsrailoğulları)'' kelimesine eklenen ''kardeşler'' kelimesinin anlamının İsrailoğullarının amca çocukları (kardeş çocukları olan İsmailoğulları) anlamına yüklenmesi gerekmektedir.

2) Diğer husus ise Hz. Peygamberin şeriat sahibi olmasıdır. Zira söz konusu ayette yer alan ''senin gibi'' ifadesi, hem insaniyet ve hem de nübüvvette (mertebede) bir benzerlik anlamı taşımaktadır. Çünkü cümlenin bağlamından bu anlaşılmaktadır.[125]

Şu halde, bu iki durumdan dolayı Hz. Mûsâ Peygamberden (a.s.) sonra geleceği müjdelenen peygamberin yine Hz. Mûsâ (a.s.) gibi bağımsız bir din sahibi olması gerekmektedir. Tarihsel olarak da sabittir ki, Hz. Mûsâ Peygamberden (a.s.) sonra bağımsız bir din sahibi olarak gelen peygamber ise sadece Peygamberimizdir (s.a.s.). Zira Peygamberimize kadar, Hz. Mûsa'dan (a.s.) sonra böyle biri gelmemiştir.

Semerkandî, Hz. Peygamberin kendinden önceki kutsal metinlerde müjdelendiği iddiasını ayrıca Tevrat'ın şu iki ayeti ile de desteklemektedir:

> *''O (Hacer) doğuracak. Onun evlâdı içinden bir kişi olacak ki o kişinin eli herkesin üstünde olacak…''*[126]

> *"Rab, Sînâ'dan yaklaştı/geldi, Saîr dağından onlara doğdu ve Pârân dağında tecelli etti...''*[127]

---

[124] *Tevrâtu Mûsâ*, çev. Hâlid George Yazıgi (Kahire: Medresetu'l-İskenderiyye, 2018), 393. Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 157b.
[125] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 157b.
[126] *Tevrâtu Mûsâ*, 29.
[127] *el- Ahdu'l-Kadîmu'l-İbriyyu*, çev. Bolus el-Fegali - Antoine Auker (el-Câmiatu'l-Antûniyye, 2007), 344.

Semerkandî, verdiği ilk örnekte Hacer'den doğan ve eli herkesin üstünde olan yani, risaleti herkesi kuşatan kişinin Hz. Peygamber olduğunu düşünmektedir. O, ikinci ayet bağlamında ise Saîr dağının Hz. İsa'nın (a.s.) doğum yerine yakın bir dağ, Fârân dağının Irak tarafından Mekke yolu üzerine düşen bir dağ olduğunu belirtir. Bu durum göstermektedir ki Hz. İsa'dan (a.s.) sonra gelecek olan en son nebi Fârân/Mekke tarafından çıkacaktır. Nitekim Tevrat'ın farklı yerlerinde Fârân ismi Hz. İsmail Peygamber'in (a.s.) ikamet ettiği bölge için de kullanılmaktadır. Semerkandî bu kullanıma şu Tevrat ayetini örnek vermektedir: *''O (İsmail) büyüyüp Fârân'da ikamet edene kadar Allah onun ile beraber idi.''*[128]

Semerkandî mezkûr iddiayı ayrıca İncil'den de alıntılar yaparak desteklemektedir. O, bu bağlamda şu üç ayete yer vermektedir:

1) *'' Kutsal Ruh olan Fâraklît'e gelince; Baba onu benim benim adımla sizlere gönderecek ve o sizlere her şeyi verecek (öğretecek) ve o sizlere benim söylediklerimi hatırlatacak... ''*[129]

Semerkandî'nin bu ayette yer verdiği Fâraklît kelimesinin yaygın İncil nüshalarında kullanılmadığı görülmektedir. Örneğin Ebu'l-Ferec Hibetullah İbn Assal'ın (ö. 1253) otantik İncil metinlerinden yaptığı çevirilerde genel olarak Fâraklît kelimesi yerine *Muazzî* kelimesinin kullandığı görülmektedir. O, ayeti şu şekilde vermektedir: *''Baba'nın benim adımla göndereceğin Kutsal Ruh olan Muazzî* (teselli edici) geldiği vakit... *''* [130] Yine muteber bazı İngilizce çevirilerde Fâraklît yerine, *Comforter* (teselli edici, rahatlatıcı)[131] kelimesinin kullanıldığı görülmekte iken, yapılan Türkçe çevirilerde ise genel olarak *Yardımcı*[132] kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Bununla beraber eski İncil nüshalarında ''Fâraklît'' kelimesinin olduğu gibi kullanıldığı da görülmektedir.[133]

---

[128] *Tevrâtu Mûsâ*, 38.
[129] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 157b.
[130] *el-Enâcîlu'l-erbe`a*, thk. Samuel Kuzmân Muavvez, çev. Ebu'l-Ferec Hibetullah İbn Assel (Medresetu'l-İskenderiyye, 2014), 570. Ayrıca bknz: *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ*, 563.
[131] King James Bible Online Study Bible KJV, "John Chapter: 14/26" (Erişim 15 Haziran 2022).
[132] Bursa Protestan Kilisesi, "Yuhanna 14/26", *Kutsal Kitap* (Erişim 15 Haziran 2022).
[133] *el-Enâcîlu'l-erbe`a*, 571. Ayğan, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, 301.

2) *"Sizin için hayırlı olan benim gidişimdir. Zira eğer ben gitmezsem Fâraklît (Muazzî) size gelmez… Ve o geldiğinde günah, doğruluk ve hüküm konusunda âlemi azarlayacaktır.''*[134]

3) *''Gerçeğin Ruhu geldiği vakit o sizleri tüm doğrulara yönlendirecek. Zira o kendi nefsinden konuşmayacak, sadece işittiklerini söyleyecektir.''*[135]

Semerkandî'ye göre bu türden İncil ayetleri, Hz. İsâ'dan (a.s.) sonra gelecek olan bir peygamberi haber vermektedir. Semerkandî ayrıca - Fâraklît bağlamında- burada ileri sürülen bazı eleştirilere yer vermektedir. Onun ifadesine göre, bazı Hristiyanlar buradaki Fâraklît'in Hz. İsâ (a.s.) olduğunu ileri sürmüşler. Çünkü onlara göre Havariler, Hz. İsâ'nın (a.s.) çarmıha gerildikten sonra üç defa daha geri döndüğünü görmüşlerdir. Semerkandî'ye göre ise burada ileri sürülen iddia doğru değildir. Bu husus şu iki delil ile ispatlanabilir: Öncelikle bir haber içinde, haber veren ile (Hz. İsa) haber verileni anlatan zamirler birbirinden farklıdır. İkinci olarak ise *''Fâraklît''* geldiği vakit onları hakikate yönlendirecek ve şeriatı öğretecek. Oysa Hristiyanların da ittifak ettiği gibi, İncil'in sonundaki Havariler bölümünde belirtildiği üzere; Hz. İsa (a.s.) çarmıh olayından sonra tekrar döndüğünde şeriat ile alakalı her hangi bir şey anlatmamış, ahkâm ile alakalı her hangi bir öğretide bulunmamıştır. Ayrıca İsa (a.s.) ikinci dönüşünde onların arasında çok az bir süre kalmıştır.[136]

Tevrat ve İncil ayetleri üzerinde incelemelerde bulunan Semerkandî'ye göre yukarıdaki ayetlerin hemen tamamı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetine birer delildir. Semerkandî'ye göre bu çıkarımları ve delillendirme yöntemlerini ne önceki ve ne de sonraki İslâm âlimleri zikretmiştir.[137]

3.1.12. İmanın Artması veya Eksilmesi

İmanın tanımı ile alakalı yapılan tartışmaların bir uzantısı olarak gündeme gelen konulardan biri de ''imanın artması veya eksilmesi'' meselesidir. Bu bağlamda genel olarak amelin imanın bir parçası olduğu fikri üzerine kurulan tanımların bir gereği olarak

[134] *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ*, 567.
[135] *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ*, 572.
[136] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 157b.
[137] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 1985, 428.

imanda artma ve eksilme kabul edilirken, imanı kalbin bir eylemi (kalbin tasdiki) olarak kabul edenlerin yaklaşımına göre ise imanda arma ve eksilme söz konusu değildir. Kısaca, bu bağlamda öne çıkan yaklaşımları şu ili kategoride ele almak mümkündür:

a) Selefin çoğunluğuna göre iman: Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünleriyle birlikte ameldir.[138] Ayrıca Hâricîler ve Mutezile de selef-i sâlihin gibi ameli imandan bir parça olarak değerlendirmektedir.[139] Ameli imandan bir parça olarak değerlendiren bu gruptakilere, amelde meydana gelen bir arma veya eksilmeye bağlı olarak imanda da arma ve eksilme mümkündür.[140] Bu görüşün bir gereği olarak, ameldeki bir eksik doğal olarak imanın eksikliğini, ameldeki artış ise imanın artışını muciptir.

b) Eş`arîlerin ve Mâturîdîlerin çoğunluğuna göre iman: Kalbin tasdiktir. Bu gruptakilerin yaptığı tanımlarda, kalp ile tasdik ifadesinin yanına bazen dil ile ikrar söylemi eklense de onlara göre buradaki temel husus kalbin tasdikidir. Dolayısı ile imanı tasdik üzerine bina eden bu gruba göre imanda eksilme veya artma söz konusu değildir.[141] Zira bu gruptakilere göre tasdik anlamında olan iman ‘’yakîn’’i gerektirir.[142] Dolayısıyla bunlara göre az iman veya çok iman diye bir şeyden bahsedilemez. Kişi ya iman ediyordur veya etmiyordur. Diğer bir ifadeyle kişide bu iman ya vardır veya yoktur.

Konu ile ilgili olarak Semerkandî'nin görüşüne gelinecek olur ise, ona göre iman artar ve eksilir. Şöyle ki, iman, amel anlamında kabul edilirse artma ve eksilmenin olabileceği zaten açıktır. Eğer tasdik anlamında kabul edilirse yine artma ve eksilme mümkündür; zira bu anlamdaki iman, kuvvet ve zayıflığa kabildir.[143]

---

[138] Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-`ukûl*, thk. Saîd Fûde (Beyrut-Lübnan: Dâru'z-Zehâir, 2015), 4/259-260.

[139] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâi' (Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009), 308. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyru-Lübnan: Neşriyyatul-İslamiyye, 1961), 8.

[140] Râzî, *el-Muhassal*, 239.

[141] Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 306-309. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ (Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2011), 1/1077-1088. Râzî, *el-Muhassal*, 237-239. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/351-361.

[142] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/360.

[143] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 159a.

Semerkandî'nin bu ifadelerinden hareketle onun Mâturîdî çizginin dışına çıkıp ilk gruptakilerin görüşünü benimsediği düşünülebilir, ancak bu değerlendirme doğru değildir. Zira müellifin kuvvet ve zayıflık ifadelerinden hareketle, onun, imanda artma ve eksilme konusunda kemiyet (nicelik) olarak değil, keyfiyet (nitelik/vasıf) yönünden bir değerlendirmeye gittiğini söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim imanda artma ve eksilmeyi kabul etmeyen Eş`arî ve Mâturîdîlerin de nicelik olarak değil vasıf/keyfiyet yönünden imanda artma ve eksilmeyi benimsedikleri görülmektedir. Örneğin hayırlı amellerde bulunan bir kimsenin kalbindeki nurun artmasıyla imanı da parlar.[144] Yine iman, işlenen iyi ameller neticesinde kemale erdiği gibi amelinin durumuna göre kuvvet ve zayıflık bulur.[145] Bu durum imanın aslına/kendisine yönelik bir nitelik olmayıp vasfına yöneliktir. Semerkandî'nin söylemi de zaten bu minvaldedir. Dolayısıyla Semerkandî'nin tasdik anlamında olan imandaki artma ve eksilmeye yönelik görüşü, imanın zatına yönelik olmayıp vasfına yönelik olduğu için, Mâturîdî çizginin dışında olmadığı söylenebilir.

3.1.13. Hüsün ve Kubüh

Hüsün-Kubuh meselesi kelam ilminde önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır. Genellikle hüsün-kubuh meselesi çerçevesinde; eylemlerin iyi veya kötü olarak nitelenmelerinin eylemin kedisinden mi yoksa harici bir unsurdan mı kaynaklandığı, iyi veya kötü olarak nitelenen eylemlerin kul ve yaratıcı açısından teklifi ilgilendiren yönünün ne olduğu ve insanın eylemlerinde irade sahibi olup olmadığı gibi sorunlar tartışılır. Hüsün-kubuh meselesi, her ne kadar bu şekilde birçok problemle bağlantılı olarak ele alınsa da meselenin temelinde iyi olan şeylerin veya kötü olan şeylerin iyilik ya da kötülük niteliklerinin şeylerin özünde mi olduğu veya başka bir tabirle zatî mi olduğu yoksa izafî mi olduğu problemi yer almaktadır. Bu bağlamda ileri sürülen görüşler kısaca şu üç şekilde özetlenebilir:

a) Kendi içerisinde farklılıklar ihtiva etse de Mutezile'ye göre genel olarak hüsün ve kubuh şeylerin özünde gerçek anlamda mevcuttur.[146] Fakat Mutezile âlimleri, hüsün ve kubuhün şeylerde ne şekilde var olduğu hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda Mutezile içinde hüsün ve kubuhun; şeylerin zatında onların

[144] Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/1087.
[145] Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1327), 78.
[146] Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 233.

asli bir unsuru olarak mı, yoksa zata ait hakiki bir sıfat olarak mı, ya da zatın hakiki değil de göreceli (izafi) bir sıfatı olarak mı bulunduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.[147] Kendi aralarındaki bu görüş farklılığına rağmen uzlaştıkları ortak nokta, bunların (hüsün-kubuh) emir ve nehiyden önce eşyada var olduklarıdır.[148] Emir ve nehiy ise bunları açığa çıkarır.[149] Yani şer-i şerif, bir şeyde iyilik olduğu için o şeyi emreder veya çirkinlik özelliği bulunduğu için o şeyi yasaklar.

b) Eş`arîlerin geneline göre hüsün ve kubüh şer'î emir ve nehiy gelmeden önce fiillerde/şeylerde bulunmaz. Bunların fiillerdeki varlığı ancak ilâhî emir veya yasaktan sonra tahakkuk eder. Dolayısıyla bunlar itibâri olup fiillerin zatından değillerdir.[150]

c) Mâturîdîlerin geneline göre hüsün ve kubüh, şer'î emir ve nehiy gelmeden önce de fiillerde bizzat mevcuttur.[151] Ancak akıl -duygusal veya sair bazı etkenler dolayısıyla- eşyanın özündeki hüsün ve kubuhu mutlak olarak/her zaman idrak edemeyebilir. Bu durumda ise açık bir şekilde vahiye ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla hüsün veya kubuh bir fiilin emredildiği veya nehyedildiği ancak şerî bir beyan ile bilinebilir.[152]

Bu görüşler bağlamında Semerkandî'nin hüsün ve kubuh'' konusuna yaklaşımı ise şöyledir: Ona gör hüsün ve kubuh üç anlamda değerlendirilebilir:

a) Şeyin/eylemin tabiata uygun olması veya kerih olması;

---

[147] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 309-310. Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'ttevhîd ve'l-ʿadl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Medkur - Taha Hüseyin (Kahire, 1380), 6/61-64. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/202. Bilal Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 67-68.

[148] Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 69.

[149] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/202.

[150] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 210. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 235. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/201. Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 72.

[151] Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelâm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmudiyye, 1929), 94. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 69. Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 76-77.

[152] Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", 80.

b) Şeyin kemal veya noksanlık vasfına sahip olması;

c) Şeyin dünyada övgü ahirette ise sevaba veya dünyada yergiye ahirette ise azaba neden olmasıdır.

Semerkandî'ye göre bunların ilk ikisinin aklen bilinebilir olmasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Üçüncüsünde ise ihtilaf edilmiştir. Semerkandî, üstte özetlenen yaklaşımları kısa bir şekilde aktardıktan sonra bu meselede kendi kanaatince hak/doğru olanı belirtir. Ona göre bu konuda doğru olan kanaat ise şudur: Hüsün ve kubuh; bazen eşyanın/eylemlerin zatına ait bir unsur olur, bazen şeyin sıfatına ait bir nitelik olur ve bazen ise itibarî olur.[153] Zira ona göre Allah'ın fiilleri ancak iyi olana taalluk eder. İyi olan şeyler de kendi nefsinden dolayı iyidir veya kendi nefsinin dışındaki bir şeye nispetle iyidir.

Görüldüğü kadarıyla Semerkandî, hüsün-kubuh meselesinde Mâtürîdî söylemden farklı olarak ''zâtî, vasfî veya itibarî'' şeklinde üçlü bir yaklaşımı benimsemektedir.

3.1.14. Tafdîl (Üstünlük Sıralaması)

Ehl-i sünnetin geneline göre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra insanların en faziletlisi/üstünü, hilâfet sırasına göre en başta Hz. Ebubekir'dir.[154] Bu bağlamda Semerkandî, konu etrafındaki görüşleri aktardıktan sonra hulefâ-i râşidînin hepsinin mükerrem ve şerefli olduğunu belirterek diğer sünnî kelam metinlerinin aksine üstünlük sıralamasında bir tercihte bulunmaz. O, bu tutumuyla işi ahirete havale eder.[155] Bu yönüyle onun, bir tercihte bulunmayarak Ehl-i Sünnetin genelinin aksine bir tutum sergilediği görülmektedir.

[153] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 159a.

[154] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 208. Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 2/1179. Sâbûnî, *Kitabu'l-bidâye*, 104. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut-Lübnan: Âlemu'l-Kütüp, 1998), 5/290-291.

[155] Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Lâleli, 2432), 159b.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SONUÇ ve ÖNERİLER

Felsefî kelam döneminin önde gelen temsilcilerinden biri olan Şemsüddîn es-Semerkandî, astronomiden mantık ve kelama kadar birçok daldaki yetkinliği ve müktesebatıyla öne çıkmaktadır. O, son eseri olan *el-Envâru'l-ilâhiyye*'yi felsefe ve kelam sahasındaki ilmî tartışmaların canlı olduğu 13. yüzyılda kaleme almıştır. Dolayısıyla *el-Envâr*'ın, onun son ve nihai görüşlerini içeren eseri olduğunu, aynı zamanda bulunduğu çağın ilmî tartışma ve kimliksel yapısını aktardığı söylenebilir. *el-Envâr*'ın tahkik ve tahlilini yaptığımız bu çalışmada, esere ve Semerkandî'nin görüşlerine dair tespit ve çıkarımlarımızı şu şekilde aktarabiliriz:

Öncelikle bir Mâturîdî olmakla beraber, kendine özgün yaklaşımları ve eser telif metodu ile diğer kelamcılardan farklılaşan Semerkandî, kelama dair yazdığı son eseri olan *el- Envâr*'da da genel olarak Mâturîdî kelam metinlerinden farklı bir tertip ile eserini telif ettiği görülmektedir. Örneğin Mâturîdî'den yaklaşık bir/bir buçuk asır sonra, mezhebin ilk kelam eserleri arasında yer alan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümelü usûli'd-dîn* adlı kitabının ilk bölümleri; âlemin sonradan olması, tevhit ve sıfatlar konularına hasredilmişken; sonrasında ise iman-İslam-nübüvvet, imamet gibi temel konuları işlemektedir. Yine Mâturîdî kelamının önemli metinlerinden olan Pezdevî'ye ait *Usûlü'd-dîn* isimli eserde konular ''mes'ele'' başlığı altında ele alınır ve ilk meselelerde eşyanın hakikati, haberin çeşitleri, âlemin sonradan var olması, vahdaniyet ve Allah'ın sıfatları gibi klasik konular; akabinde de kelam eserlerinin semiyyât bölümlerini oluşturan temel meseleler ele alınır. Mâtürîdî düşünce sisteminin gelişmesinde önemli bir role sahip olan Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinin ilk bölümleri; bilgi, ilham, mukallidin imanı, âlemin sonradan var olması konularını incelerken; sonraki bölümler sıfatlar konusu, nübüvvet, imamet gibi temel kelam konulara yer vermektedir. Hatta Gazzâlî tarafından başlatılan ve Râzî tarafından sistemleştirilen felsefî kelam döneminin Mâturîdî kelamcısı Nûreddin Sâbûnî'nin *el-Bidâye* ile *el-Kifâye fi'l-hidâye* adlı eserleri dahi benzer bir içeriğe sahiptir.

Ancak Semerkandî'nin *el-Mutekadât* ve *el-Envâru'l- ilâhiyye adlı* kelam eserleri mantık ve münazra ilimlerini de içermesi dolayısı ile bu durumun bir istisnasıdır. Bununla beraber şu hususun da belirtilmesi gerekir ki; mantık, münazara ve kelamdan oluşan üç

ayrı disiplini, bir bütün olarak müstakil bir kelam eseri şeklinde aynı metin içinde ele alan felsefî kelam dönem metinleri içinde başka bir esere de rastlayamadık. Bu yönüyle de Semerkandî'nin *el-Mutekadât*'ı ile tezimizin konusunu oluşturan *el-Envâru'l-ilâhiyye* isimli eserlerinin felsefî dönem kelam eserleri içinde özgün oldukları belirtilmelidir.

İkinci olarak Semerkandî'nin *el-Envâru'l-ilâhiyye* isimli son eseri; mantık, münazara ve kelam ilimlerine dair geniş/ansiklopedik bilgiler ihtiva etmeyip, her üç disiplinin temel kavram ve meselelerine kısa bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Ancak eserin kelam kısmı ise, mezheplerin farklı görüşlerine yer verme, zaman zaman meselelerin karşılaştırılması ve aklî-naklî delillerin tartışılması ile mantık ve münazara kısımlarına nispetle geniş bir biçimde ele alınmıştır. Örneğin nübüvvet konusunu işlerken, Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal kaynaklarından yer ve ayet numaraları belirterek alıntılar yapar; ardından yaptığı alıntılar üzerinde kelime analizlerine giderek, efendimizin nübüvvetini ispatlama sadedinde kitap ve sünnet ile örtüşen muhtemel anlamları belirlemeye çalışır. Onun bu zihni faaliyetinde mantık formasyonunu da net bir şekilde görebilmekteyiz.

Üçüncü olarak Semerkandî, gerek eleştirel amaçla, gerek bazı kelamî görüşleri desteklemek amacıyla *el-Envâru'l-ilâhiyye*'de; Eş'arî'nin *el-İbâne* ve *el-Lüma'*, Bâkıllânî'nin *et-Temhîd* ve *el-İnsâf'*, İbn Furkek'in *Mücerredu Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî'*, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*, İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuḥfetü'l-mütekellimîn* ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mülahhas* ve *el-Muhassal*'' adlı eserleri kaynak olarak kullandığını söyleyebiliriz. Semerkandî üzerinde, kaynaklar arasından özellikle kendisinden imam diye bahsettiği Râzî'nin eserleri ile onun felsefî kelam çizgisindeki etkisinin çok daha güçlü olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda onun Râzî çizgisinde bir kelamcı olduğunu söyleyebiliriz.

Dördüncü olarak Semerkandî, Mâturîdî düşünce geleneğine mensup bir bilgin olsa da onun, es-*Sahâifu'l-ilâhiyye* ve *el-Mutekadât* adlı eserlerinde olduğu gibi son eseri olan *el-Envâru'l-ilâhiyye* adlı eserinde de özgün düşüncelerine yer verdiğini görmekteyiz. O, hemen her meselede, müntesibi olduğu ekolün görüşlerini taklit etme yolunu seçmemiştir. Bu bağlamda onun; ''varlık, Allah'ın Sıfatları, vahdaniyet, isim-müsemmâ, beşâirü'n-nübüvve, imanın artması-eksilmesi, hüsün ve kubüh ve tafdîl'' gibi meselelerde özgün yaklaşımlar serdettiği görülmektedir. Örneğin o, İlahî sıfatları;*''hakîkî sıfatlar''* ve *''izâfî*

sıfatlar'' şeklinde ikiye ayırarak Mâturîdî ekolün sıfatlar taksiminden farklılaşır. Yine *''hüsün-kubuh''*ün; ''zâtî, vasfî veya itibarî'' olabileceğini belirtmesi; ayrıca *tafdîl* meselesinde Ehl-i sünnetten farklı bir tutum sergileyerek bir tercihte bulunmaması gibi hususlar dolayısı ile onun mukallit bir kelamcı olmadığını görmekteyiz.

Son olarak literatüre katkısı açısından bakılcak olur ise; *el-Envâru'l-ilâhiyye;* İslam düşüncesi, Mâturîdî düşünce ve felsefî kelam düşüncesi üzerinde çalışan araştırmacılar için, üç ayrı ilim dalı olan mantık, münazara ve kelamı bir arada sunması hasebiyle de bütüncül bir okuma imkânı sunmaktadır. Bu husus dolayısıyla *el-Envâr*'ın ilahiyat çalışmalarında kaynak olarak kullanılabilecek bir niteliğe sahip olduğunu belirtebiliriz. Ayrıca eserin, dönemine göre farklı bir üslup ve metot ile telif edilişi, tecdîd-i kelam açısından da bir örneklik sunmaktadır. Şöyle ki, -müellifin ifadesiyle- ortaya çıkan ihtiyaçtan dolayı bundan yedi asır önce bile yapı, muhteva ve üslup açısından bir farklılığa gidiliyor iken, dönemin şartları ve bilimsel verilerini de göz önüne alarak artık yeni bir sistematiğe gitmenin gerekliliği de aynı şekilde kaçınılmaz gözükmektedir.

Sonuç olarak; bu gün, kütüphanelerimizde henüz el değmemiş binlerce kültürel mirasımız yazma halinde bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunlar, dünü anlama yarını ise ona göre yorumlama adına önemli veriler içermektedir. Dolayısıyla yapılacak akademik çalışmalarda araştırmacıların, tez veya araştırma konusu olarak yazma eser tahkikine yönelmesi kendileri adına ilmî ve kültürel bir kazamın olmakla beraber, literatüre katkı açısından da önemli bir hizmet olacaktır.

KAYNAKÇA

Akgüç, Ahmet. *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Kur'an- ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Âmidî, Seyfeddin el-. *Gâyetü'l-merâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatîf. Kahire: el-Meclisu'l-alâ li'ş-şuuni'l-ilâmiyye, 1971.

Ayğan, Fadıl. *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Baga, Mehmet Sami. *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Osman el-Heşt. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *Kitâbu't-temhîd*. thk. Yusuf Mekârisî el-Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*. thk. Yûsuf Abdurrezak. Kahire, 1949.

Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 08 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet#1

Bursa Protestan Kilisesi. "Yuhanna 14/26". *Kutsal Kitap*. Erişim 15 Haziran 2022. https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yuhanna+14%3A26

Cevded Paşa, Ahmed. *Âdâb-ı Sedâd min İlmi'l-Âdâb*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.

Cevded Paşa, Ahmed. *Mi'yâr-ı Sedâd*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Baskı., 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşêvî. Kahire: Dâru'l-Fâzîlet, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Şerhu'l-Mevâkif*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitâbü'l-irşâd*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâi'. Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999).

Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005).

Ebherî, Esîrüddin. *Îsâgûcî - Mantığa Giriş*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. ed. Seyyid Şerafeddin Ahmed. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 3. Baskı., 1979.

Ebu Suaylik, Abdurrahman Süleyman. *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâif*. Amman: Doktora tezi, Câmiatu'l-ulûmi'l-islâmiyye, 2012.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Baskı., 2009.

Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Erpik, Ramazan. *Dâvûd-i Karsî ve Şerhu Kasîdet'i Bed'i'l-Emâlî İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Eş`arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1990.

el- Ahdu'l-Kadîmu'l-İbriyyu. çev. Bolus el-Fegali - Antoine Auker. el-Câmiatu'l-Antûniyye, 1. Baskı., 2007.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfa*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: Câmiatu'l-İslâmiyye Külliyetu'ş-Şerîa, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Dünyâ Süleyman. Mısır: Dâru'l-mearif, 4. Baskı., 1119.

Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*. Dersaâdet, 1316.

Golkarıan, Kadir. *Moheg Farsça-Türkçe Sözlük*. İstabnul: Alfa, 1. Baskı., 2005.

Görgün, Tahsin. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 08 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#3-mantik

Güney, Adem. *Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010.

el-Enâcîlu'l-erbe`a. çev. Ebu'l-Ferec Hibetullah İbn Assel. thk. Samuel Kuzmân Muavvez. Medresetu'l-İskenderiyye, 1. Baskı., 2014.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. "Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî". thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *et-Taʿlîkât*. thk. Hasan Mecîd el-Ubeydî. Suriye: Dâru'l-farkad, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed Muhyiddîn. *el-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*. thk. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1. Baskı., 1991.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelâm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmudiyye, 1. Baskı., 1929.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mutezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyru-Lübnan: Neşriyyatul-İslamiyye, 1961.

İffet Efendi, Abdünnâfî. *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*. çev. İbrahim Çapak vd. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2019.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Mektebetu Vehbe, 2. Baskı., 1996.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr. *el-Muġnî fî Ebvâbi'ttevḥîd ve'l-ʿadl*. ed. İbrahim Medkur - Taha Hüseyin. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 16 Cilt. Kahire, 1380.

Kârî, Ali el-. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1327.

Kâtip Çelebi, Mustafa. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1941.

Kâtip Çelebi, Mustafa. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkâdir El-Arnavut. 6 Cilt. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010.

Kaya, Mahmut. "Önerme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/onerme

Kazvînî, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı., 2017.

KJV, King James Bible Online Study Bible. "John Chapter: 14/26". Erişim 15 Haziran 2022. https://thekingsbible.com/Bible/43/14

(KTB), Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Türkiye'de ne kadar el yazması eser vardır?" Erişim 20 Aralık 2021. http://www.ktb.gov.tr

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Bahrü'l-kelâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Bersecî. Dâru'l-feth, 2014.

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebsiratü'l-edille*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1. Baskı., 2011.

Okşar, Yusuf. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi Ve Değerlendirmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2016.

Öz, Ahmet. *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: Klm Yayınları, 1. Baskı., 2018.

Paşa, Bağdatlı İsmail. *İzâhu'l-Meknûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1945.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Ocak 2015), 111.

Pehlivan, Necmettin. "Saçaklızâde'de Mu'allil". *Felsefe Dünyası* 57 (Ocak 2013).

Pehlivan, Necmettin. *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*. 2 Cilt. İran: İntişarat-ı Beydar, 1370.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Muhassal*. ed. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1323.

Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı., 1981.

Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü'l-`ukûl*. thk. Saîd Fûde. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'z-Zehâir, 1. Baskı., 2015.

Sabri Efendi, Mustafa. *İlmü Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*. Kahire, 1. Baskı., 1912.

Sâbûnî, Nûreddin es-. *Kitabu'l-bidâye*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-mearif, 1969.

Saçaklızâde, Mehmed. *Tertibu'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyîd Ahmed. Beyrut-Lübnan: Darü'l Beşairü'l İslamiyye, 1. Baskı., 1988.

Sedâd, Ali. *Mîzânu'l-Ukûl*. ed. İbrahim Çapak vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2015.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *el-Envârü'l-ilâhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *el-Mu'tekadât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Çankaya - Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *Kıstâsu'l-Efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *Şerhu'l-Envâri'l-ilâhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. 3 Cilt. Kahire: Muessesetu'l-Halebi ve Şurekah, 1968.

Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*. Mısır: el-Matbatu'l-Edebiyye, 1. Baskı., 1317.

Şinkîtî, Muhammed Emîn eş-. *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*. thk. Suud b. Abdulaziz el-Arîfî. Beyrut-Lübnan: Dâru Atââti'l-İlm- Dâru İbni Hazm, 1. Baskı., 2019.

Taşkın, Bilal. *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1985.

Teftâzânî, Sa'deddin et-. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyru-Lübnan: Âlemu'l-Kütüp, 2. Baskı., 1998.

Tercümetü lecneti'l-Bâbâ Kirlus es-Sâdis. *el-İncîlu'l-Kıddîsi Yuhannâ*. Dâru'l-mearif, 1997.

Tûsî, Alâeddin et-. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Rızâ Saâde. Lübnan: Darü'l-Fikri'l-Lubnânî, ts.

Tûsî, Nasîrüddin et-. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevad el-Celâlî. İran: Mektebu'l-ilâmi'l-islâmi, 1407. Basım, ts.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayişi: Yorumun Metafizik, Mantiki Ve Dilbilimsel Temelleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Yavuz, Salih Sabri. "İlâhî İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb ve Gelecek". *Akev Akademi Dergisi* 22 (2005).

Yazıcı, Muhammet. "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007).

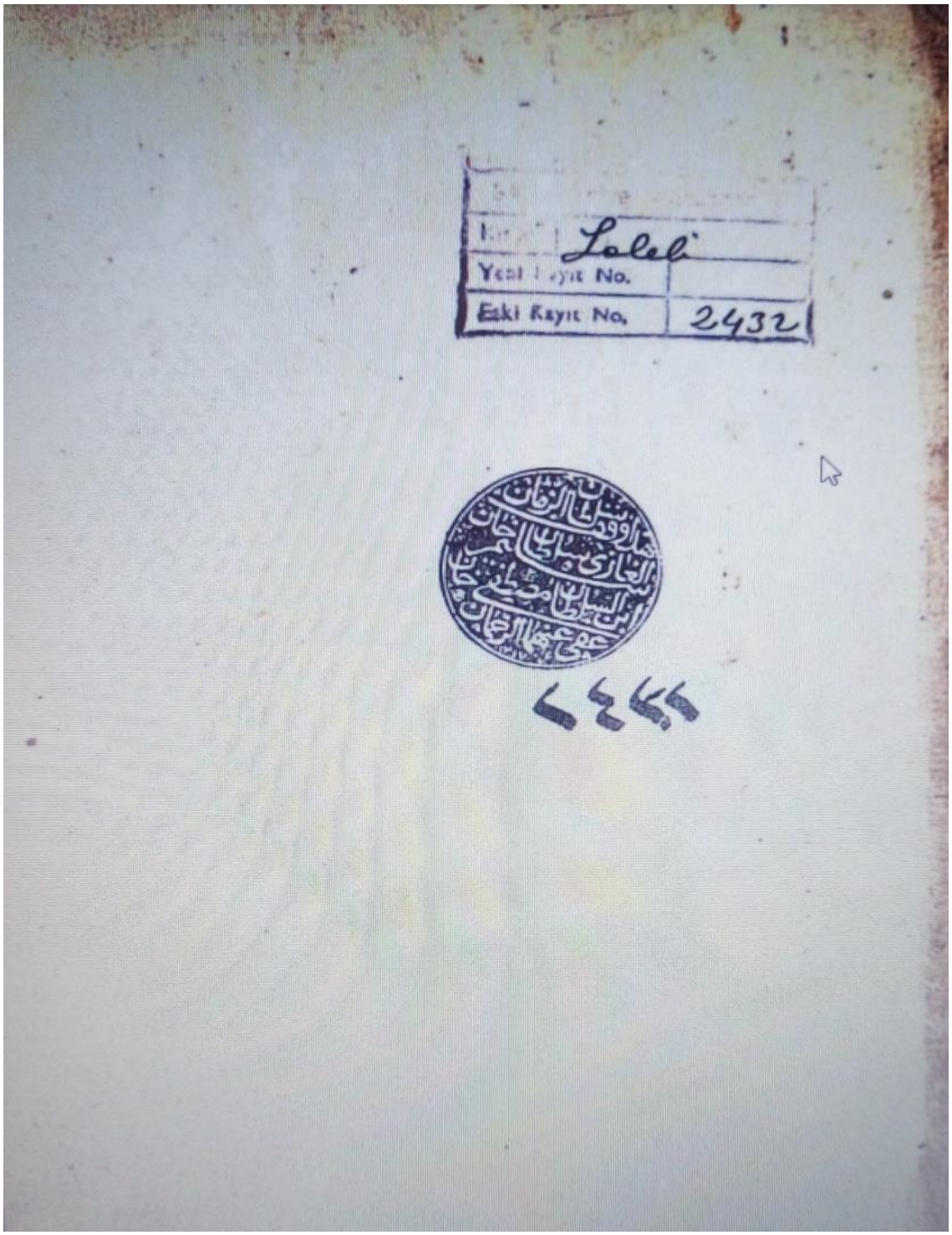
Tevrâtu Mûsâ. çev. Hâlid George Yazıgi. Kahire: Medresetu'l-İskenderiyye, 1. Baskı., 2018.

Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İsam Yayınları, 1. Baskı., 2018.

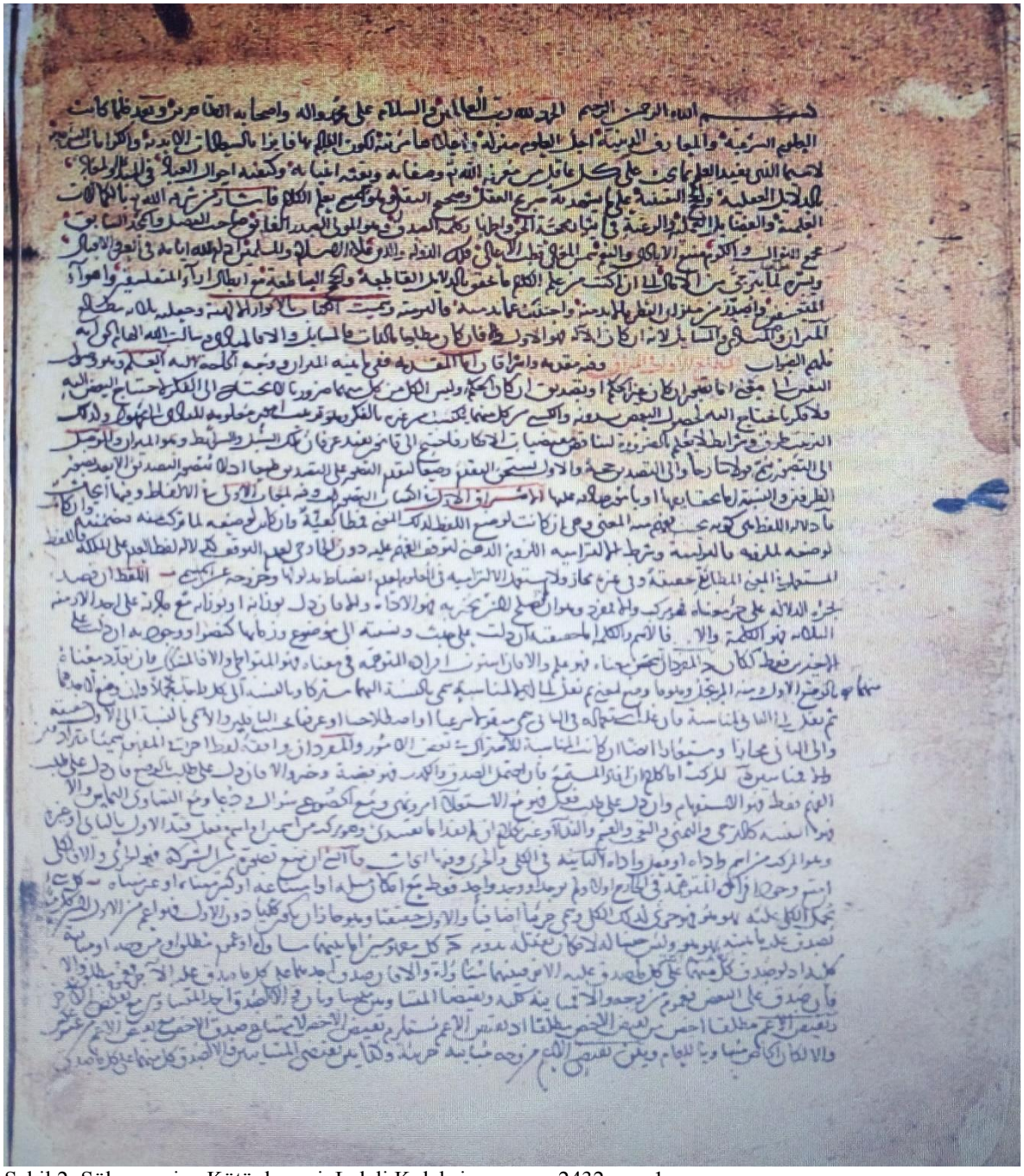
Yörük, İsmail. *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlâhiyât Fakültesi, Doktora Tezi, 1987.

EKLER

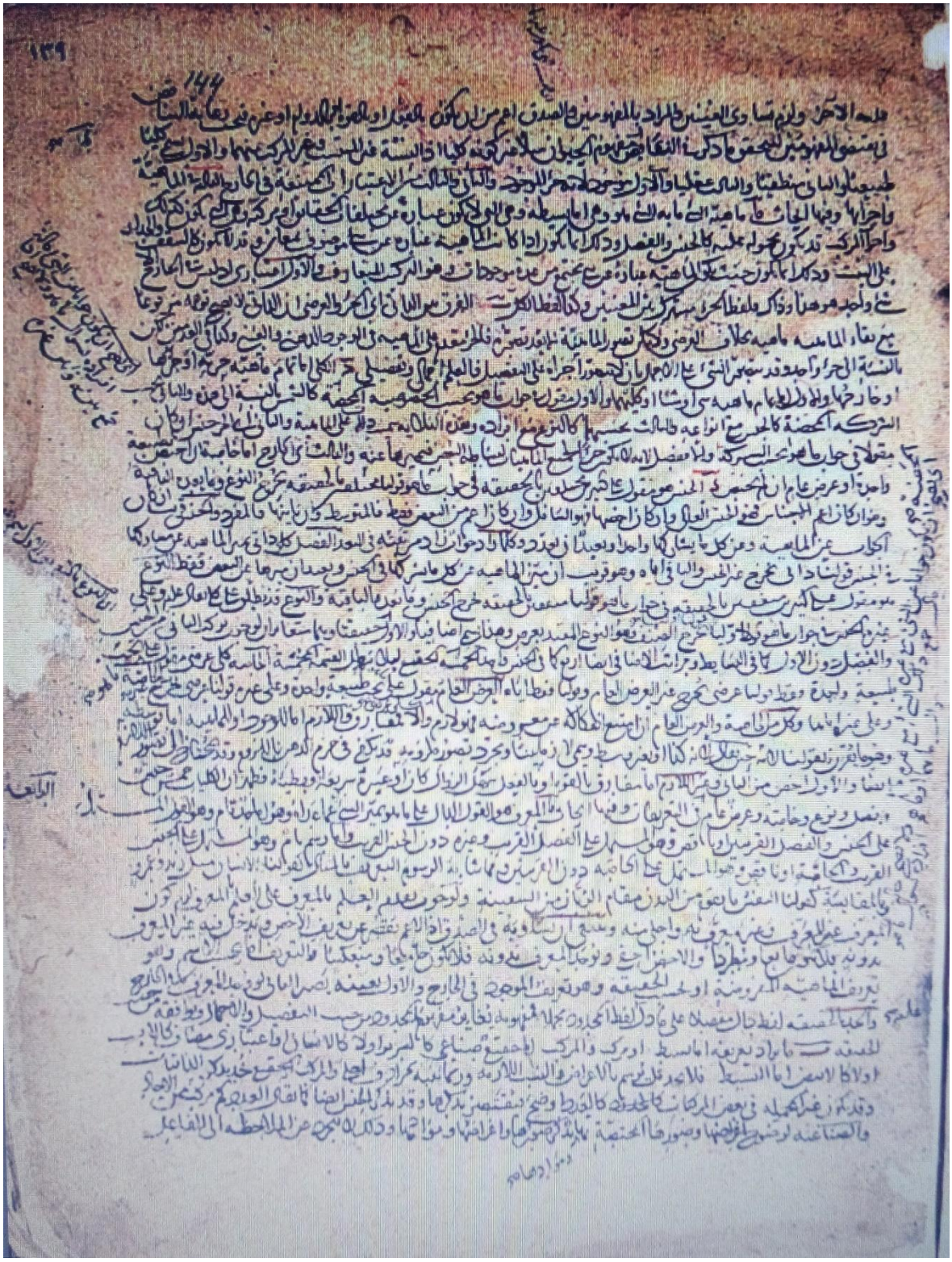
EK 1
SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ NÜSHA ÖRNEĞİ



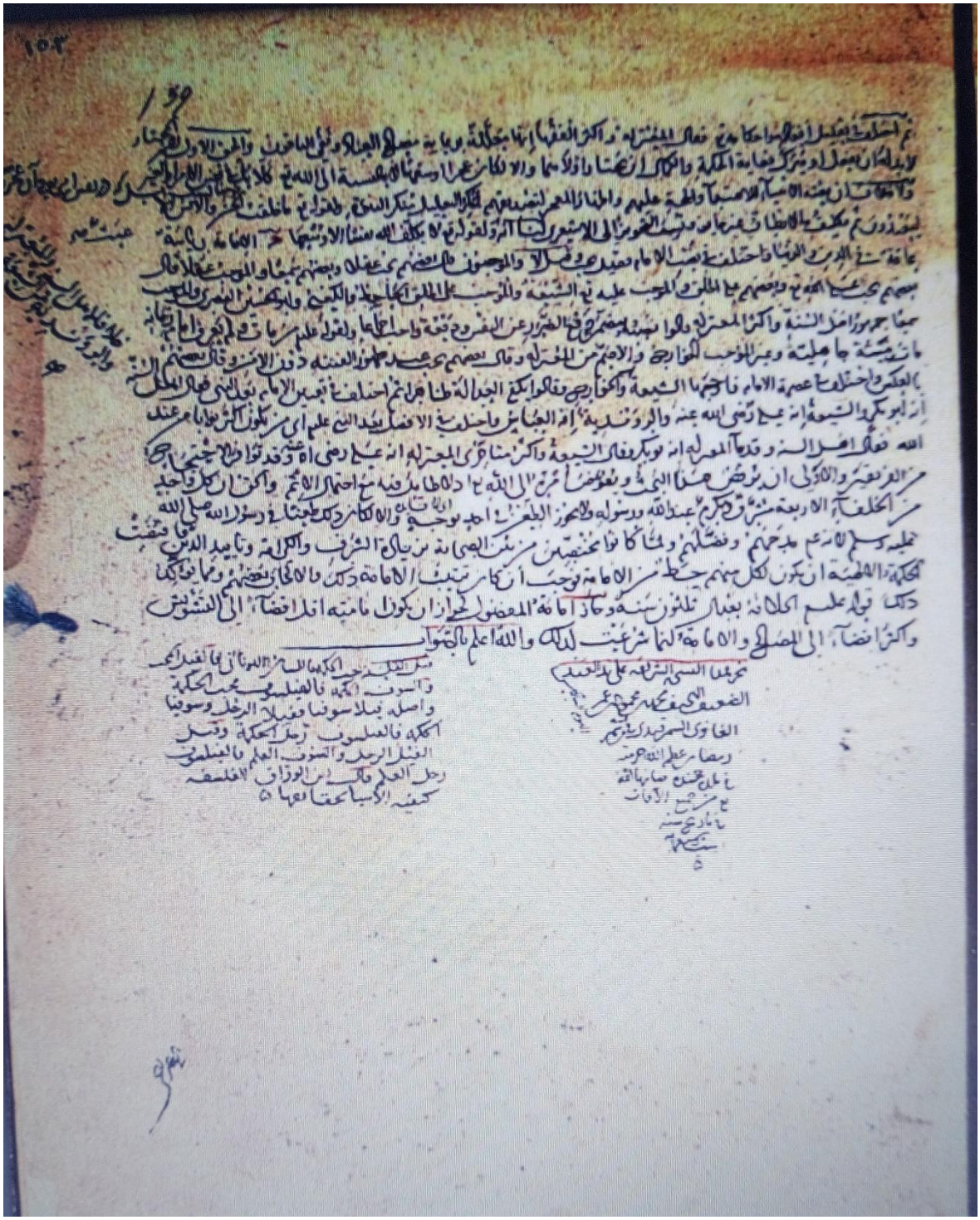
Şekil 1: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no. 2432



Şekil 2: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no. 2432, vr.: 1a.

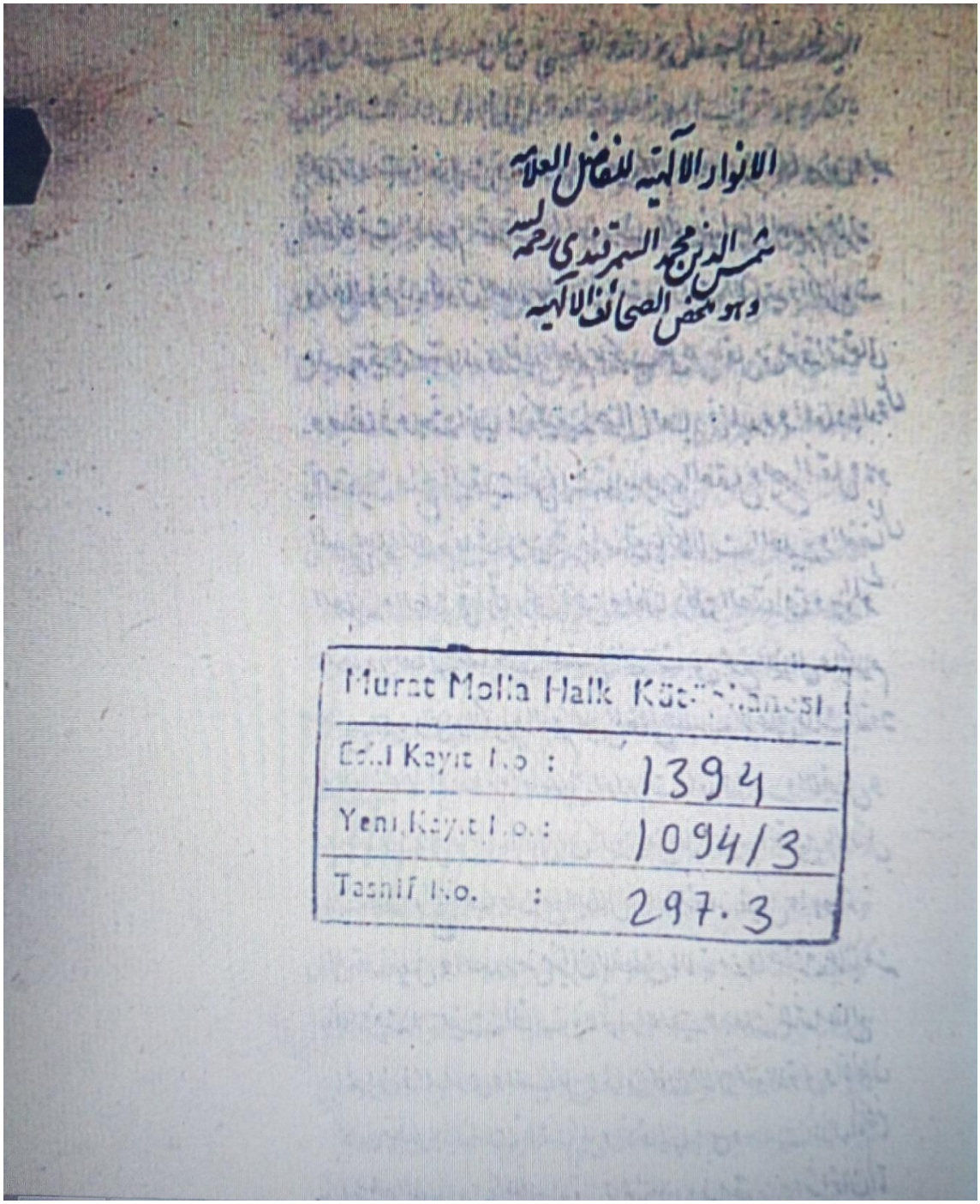


Şekil 3: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no. 2432, vr.: 1b.

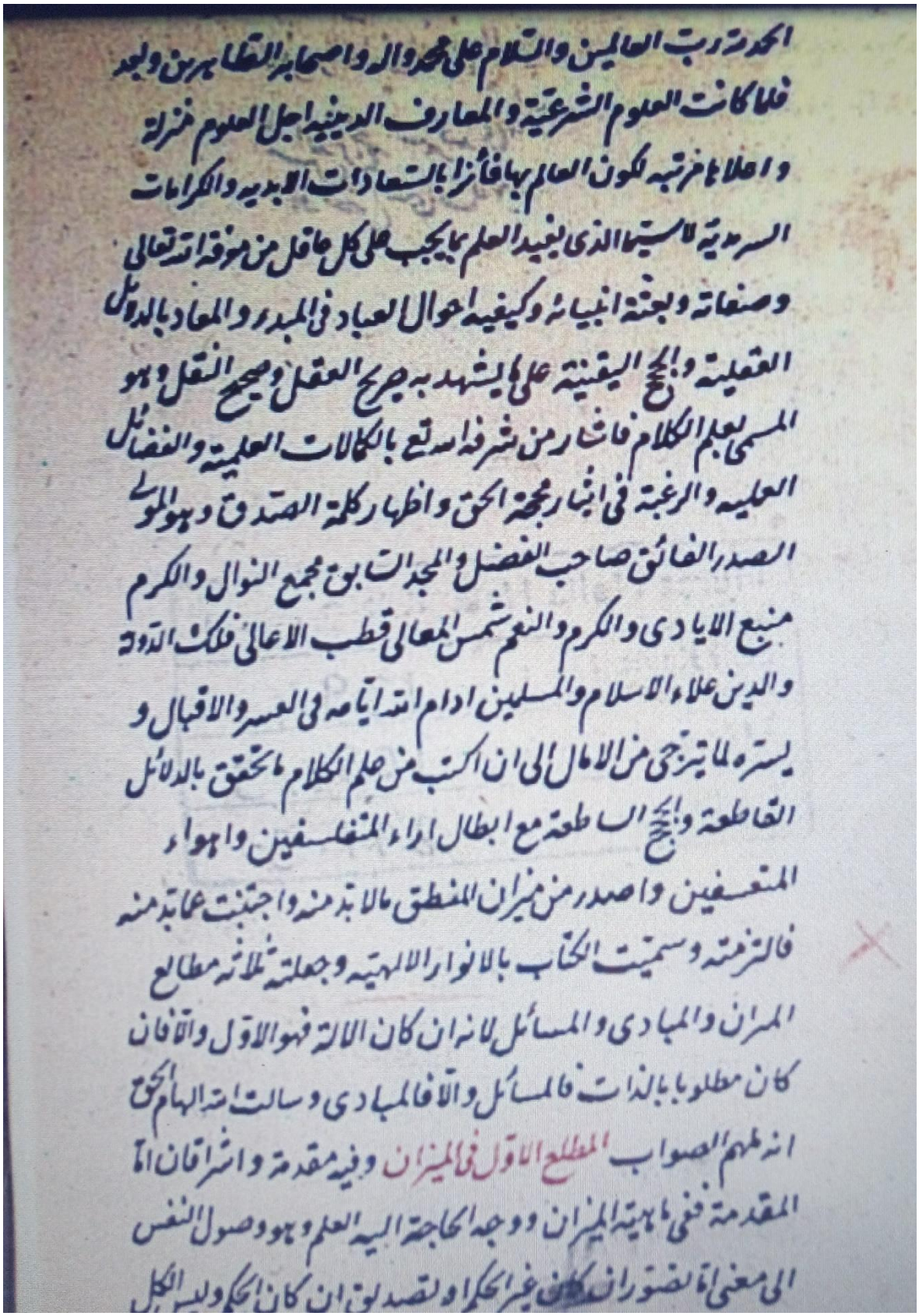


Şekil 4: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no. 2432, son vr.

EK 2
MURAD MOLLA HALK KÜTÜPHANESİ NÜSHA ÖRNEĞİ

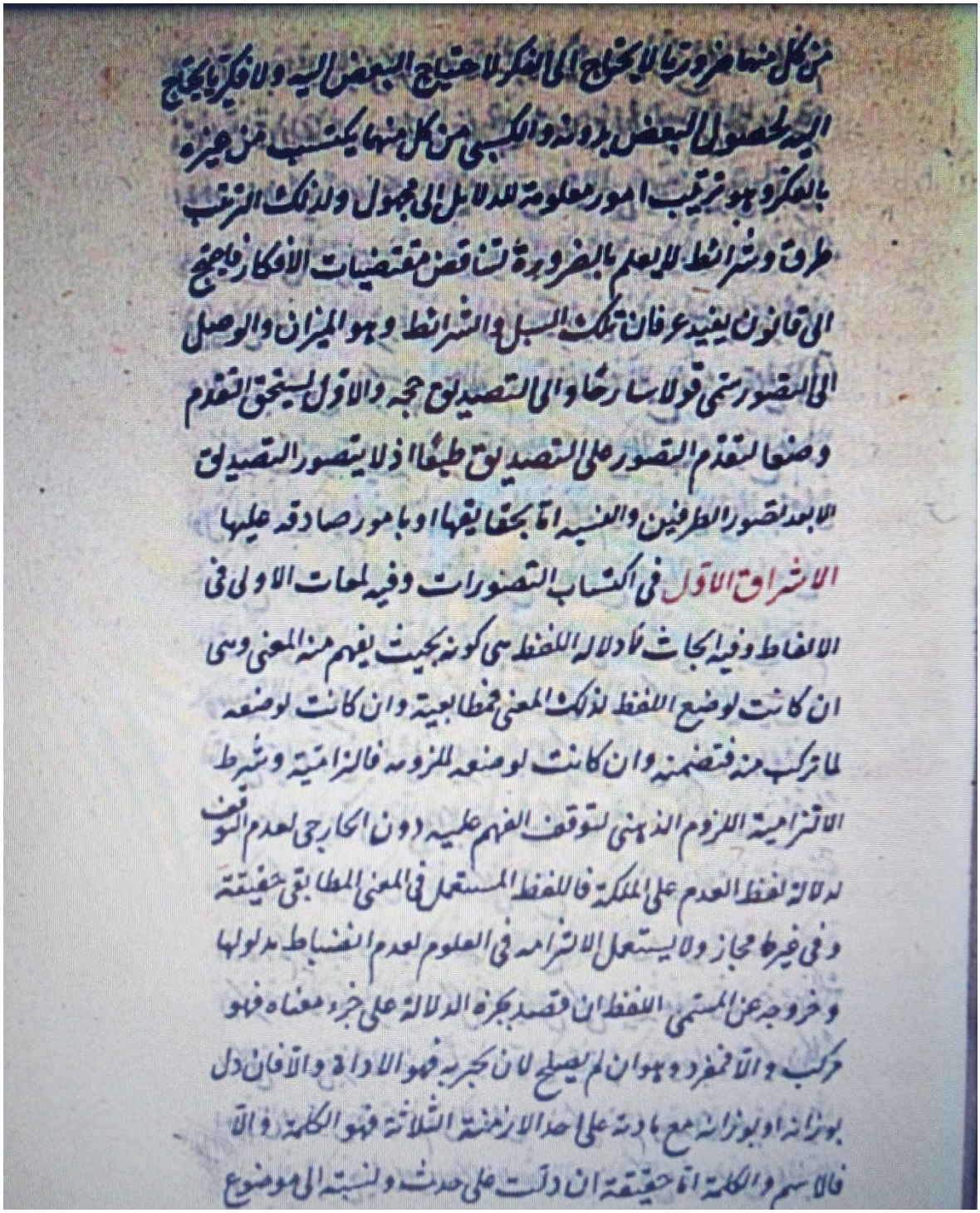


Şekil 5: Murad Molla Halk Kütüphanesi, no. 1094/3



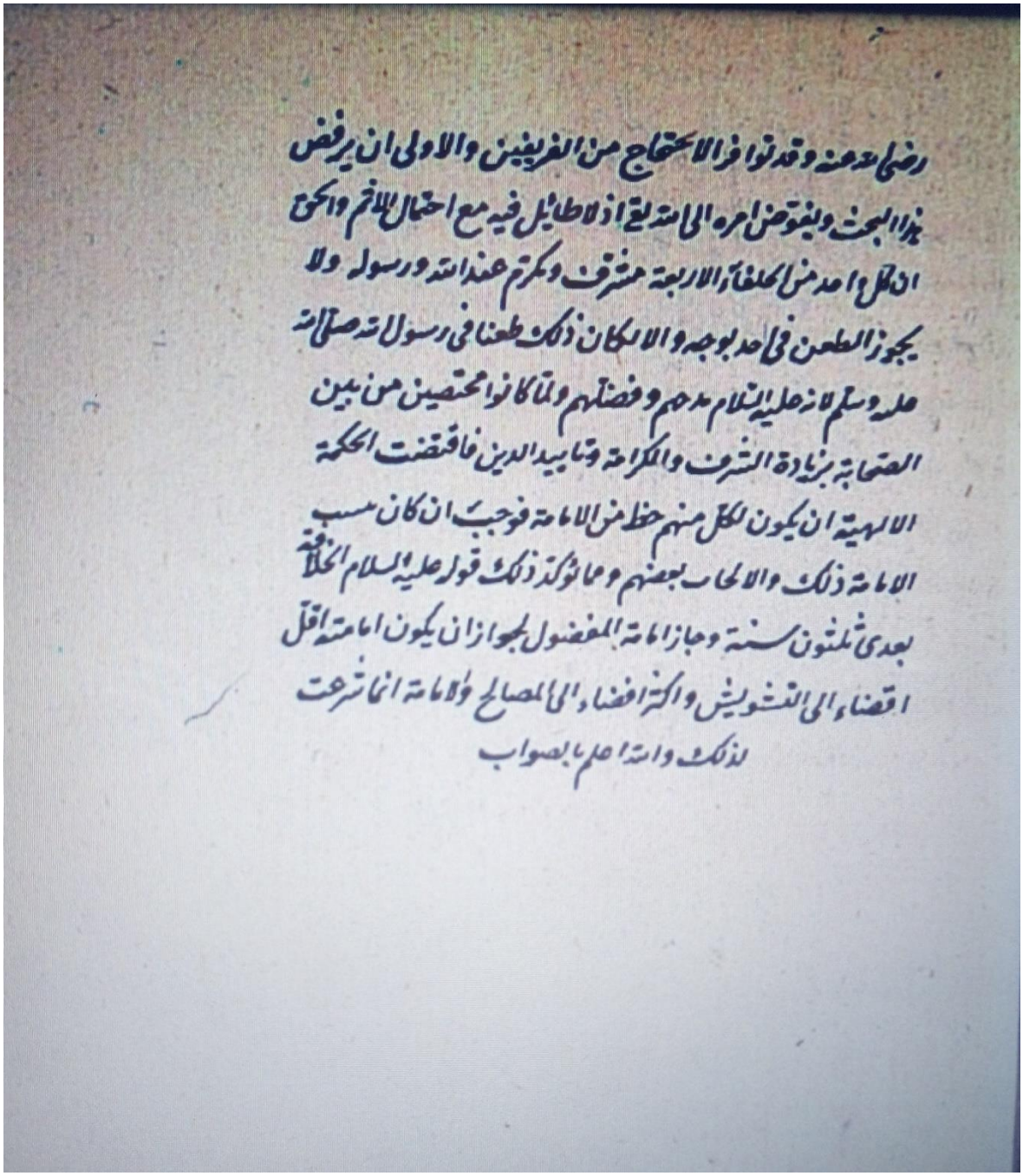
الحمد لله رب العالمين والسلام على محمد وآله واصحابه الطاهرين وبعد
فلما كانت العلوم الشرعية والمعارف الدينية اجل العلوم منزلة
واعلاها مرتبة لكون العالم بها فائزا بالسعادات الابدية والكرامات
السرمدية لاسيما الذي يفيد العلم بما يجب على كل عاقل من معرفة الله تعالى
وصفاته وبعثة انبيائه وكيفية احوال العباد في المبدء والمعاد بالدلائل
العقلية والحجج اليقينية على ما يشهد به صريح العقل وصحيح النقل وهو
المسمى بعلم الكلام فاشار من شرفه الله تعالى بالكمالات العلمية والفضائل
العلمية والرغبة في انشاء رجحة الحق واظهار كلمة الصدق وهو المولى
الصدر الفائق صاحب الفضل والمجد الذي جمع النوال والكرم
منبع الايادي والكرم والنعم شمس المعالي قطب الاعالي فلك الدولة
والدين علماء الاسلام والمسلمين ادام الله ايامه في العسر والاقبال و
يسره لما يرتجى من الامال الى ان اكتب من علم الكلام ما تحقق بالدلائل
القاطعة والحجج الساطعة مع ابطال اراء المتفلسفين واهواء
المتعسفين واصدر من ميزان المنطق ما لابد منه واجتنبت عما يبدو منه
فالتزمته وسميت الكتاب بالانوار الالهية وجعلته ثلاثة مطالع
المطلع الاول في الميزان والمبادي والمسائل لانه ان كان الالة فهو الاول والا فان
كان مطلوبا بالذات فالمسائل والا فالمبادي وسالت الله الهام الحق
انه ملهم الصواب المطلع الاول في الميزان وفيه مقدمة واشراقان اما
المقدمة ففي ماهية الميزان ووجه الحاجة اليه العلم وهو وصول النفس
الى معنى اما تصور ان كان غير الحكم او تصديق ان كان الحكم وليس الكل

Şekil 6: Murad Molla Halk Kütüphanesi, no. 1094/3, vr.: 1a



من كل منها ضرورة لا يخلو الى الفكر لا يحتاج البعض اليه ولا فكر لا يحتاج
اليه لحصول البعض بدونه والكسبي من كل منها يكتسب من غيره
بالفكر وهو ترتيب امور معلومة للدلالة الى مجهول ولذلك الترتيب
طرق وشرائط لا يعلم بالضرورة تناقض مقتضيات الافكار فاحتج
الى قانون يفيد عرفان تلك السبل والشرائط وهو الميزان والوصل
الى التصور سمي قولا ساذجا والى التصديق حجة والاول يستحق التقدم
وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعا اذ لا يتصور التصديق
الا بعد تصور الطرفين والنسبة اما بحقايقها او بامور صادقة عليها
الاشراق الاول في اكتساب التصورات وفيه لمعات الاولى في
الالفاظ وفيه مباحث ما دلالة اللفظ هي كونه بحيث يفهم منه المعنى وهي
ان كانت لوضع اللفظ لذلك المعنى فمطابقية وان كانت لوضعه
لما تركب منه فتضمنه وان كانت لوضعه للزومه فالتزامية وشرط
الالتزامية اللزوم الذهني لتوقف الفهم عليه دون الخارجي لعدم التوقف
لدلالة لفظ العدم على الملكة فاللفظ المستعمل في المعنى المطابقي حقيقة
وفي غيره مجاز ولا يستعمل الالتزامية في العلوم لعدم انضباط مدلولها
وخروجه عن المسمى اللفظ ان قصد بجزء الدلالة على جزء معناه فهو
مركب والا فمفرد وهو ان لم يصلح لان يخبر به فهو الاداة والا فان دل
بوزانه او بوزانه مع مادته على احد الازمنة الثلاثة فهو الكلمة والا
فالاسم والكلمة اما حقيقة ان دلت على حدث ونسبته الى موضوع

Şekil 7: Şekil 6: Murad Molla Halk Kütüphanesi, no. 1094/3, vr.: 1b.



رضي الله عنه وقد توافر الاحتجاج من الفريقين والاولى ان يرفض
هذا البحث ويفوض امره الى الامة لقع اذ لا طائل فيه مع احتمال الاثم والحق
ان كل واحد من الخلفاء الاربعة مشرف ومكرم عند الله ورسوله ولا
يجوز الطعن في احد بوجه والا لكان ذلك طعنا في رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه عليه السلام مدحهم وفضلهم ولما كانوا مختصين من بين
الصحابة بزيادة الشرف والكرامة وتاييد الدين فاقتضت الحكمة
الالهية ان يكون لكل منهم حظ من الامامة فوجب ان كان سبب
الامامة ذلك والالحاب بعضهم وعما تؤكد ذلك قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة وجاز امامة المفضول لجواز ان يكون امامته اقل
اقتضاء الى التشويش واكثر افضاء الى المصالح والامامة انما شرعت
لذلك والله اعلم بالصواب

Şekil 8: Şekil 6: Murad Molla Halk Kütüphanesi, no. 1094/3, son vr.

EK 3
EDİSYON KRİTİĞİ YAPILMIŞ METİN

الأنوار الإلهية

تأليف

شمس الدين السمرقندي

اعداد

حقّقه وعلّقه وخرّج نصوصه

سلامي يانماز

رسالة علي درجة الماجستير

إشراف

طاشقين الدكتور بلال

جامعة جاناكالي الثامن عشر من مارس

جاناكالي/م ٢٠٢٢ ٢

فهرست المحويات

المطلع الأول في الميزان 3

[المقدمة] 3

الإشراق الأول في اكتساب التصورات 4

[اللمعة] الأولى في الألفاظ 4

[اللمعة] الثانية في الكلي والجزئي 5

[اللمعة] الثالثة في الماهية وأجزائها 6

[اللمعة] الرابعة في التعريفات 9

الإشراق الثاني في اكتساب التصديقات 13

[اللمعة] الأولى في القضايا 13

اللمعة الثانية في القياس 22

قال اللمعة الثالثة في توابع القياس 29

اللمعة الرابعة في قواعد البَحْث 33

المطلع الثاني في المبادئ 42

المطلع الثالث في المسائل 59

النور الأول: في صفات الله تعالى على الإجمال 59

النور الثاني في الصفات الوجودية 63

النور الثالث في الصفات السلبية 76

النور الرابع في الأفعال وحدوث العالم 80

النور الخامس في النبوة 92

النور السادس في أحوال القيامة 99

النور السابع في الإيمان، والكفر، والحسن، والقبح، والإمامة 105

المراجعة 111

بسم الله الرحمن الرحيم

[144/أ] الحمد لله رب العالمين، والسلام على مُحَمَّد، وآله، وأصحابه الطاهرين.

وبعد:

فلمّا كانت العلومُ الشرعيّة، والمعارفُ الدينية أجلَّ العلوم منزلة، وأعلاها مرتبة؛ لكون العالم بها فائزًا بالسعادات الأبدية، والكرامات السرمدية، لا سيما الذي يفيد العلم بما يجب على كل عاقل من معرفة الله تع.، وصفاته، وبعثه أنبيائه، وكيفية أحوال العباد في المبدأ، والمعاد بالدلائل العقلية، والحجج اليقينية على ما يشهد به صريح العقل، وصحيح النقل، وهو المسمى بعلم الكلام؛ فأشار مَن شرّفه الله تع. بالكمالات العلمية، والفضائل العملية، والرغبة في إيثار مَحجّة الحق، وإظهار كلمة الصدق، وهو المولى الصدر الفائق صاحب الفضل، والمجد السابق مجمع النوال، والكرم منبع الأيادي،[156] والنعم شمس المعالي قطب الأعالي ملك الدولة، والدين علاء الإسلام، والمسلمين أدام الله أيامه في العز، والإقبال، ويسره لما يترجى من الآمال إلىّ أن أكتب من علم الكلام ما تحقق بالدلائل القاطعة، والحجج الساطعة مع إبطال آراء المتفلسفين، وأهواء المتعسفين، وأصدرَ من ميزان النظر[157] ما لا بد منه، واجتنبت عما بدّ منه، فالتزمتُه، وسميت الكتاب بـ"**الأنوار الإلهية**"، وجعلته ثلاثة مطالع: الميزان، والمبادئ، والمسائل؛ لأنّه إن كان الآلةَ، فهو الأول؛ وإلا فإن كان مطلوبًا بالذات، فالمسائل؛ وإلا، فالمبادئ.

وسألت الله إلهام الحق؛ إنه ملهم الصواب.

---

[156] م + والكرم.

[157] م: المنطق.

المطلع الأول في الميزان

وفيه مقدمة وإشراقان:

[المقدمة]

أمّا المقدمة، ففي ماهيّة الميزان، ووجه الحاجة إليه.

العلم: وهو وصول النفس إلى معنى. إمّا تصور إن كان غير الحكم، أو تصديق إن كان الحكم. وليس الكلُ من كل منهما ضروريًّا لا يحتاج إلى الفكر لاحتياج البعض إليه، ولا فكريًّا يحتاج إليه لحصول البعض بدونه.

والكسبي من كل منهما يكتسب من غيره بالفكر؛ وهو ترتيب أمور معلومة للتأدي[158] إلى مجهول. ولذلك الترتيبِ طرقٌ، وشرائط لا تُعلَم بالضرورة لتناقض مقتضيات الأفكار؛ فاحتج إلى قانون يفيد عرفان تلك السبل، والشرائط وهو الميزان.

والوصل إلى التصور يسمى قولاً شارحًا، وإلى التصديق حجةً. والأول يستحق التقدم وضعًا لتقدم التصور على التصديق طبعًا؛ إذ لا يتصور التصديق إلا بعد تصور الطرفين، والنسبة، إما بحقائقها أو بأمور صادقة عليها.

[158] م: للدلائل.

الإشراق الأول في اكتساب التصورات

وفيه لمعات:

[اللمعة] الأولى في الألفاظ

وفيها أبحاث:

أ) [البحث الأول] دلالةُ اللفظ: هي كونُه بحيث يُفهَم منه المعنى. وهي إن كانت لوضع اللفظ لذلك المعنى فمطابقيةٌ، وإن كانت لِوضْعه لِما تركب منه فتضمنيّةٌ،[159] وإن كانت لِوضعه لملزومه فالتزاميةٌ. وشرطُ الالتزامية اللزومُ الذهني لِتوقف الفهم عليه دون الخارجي لعدم التوقف كدلالة لفظ "العدم" على "الملكة". فاللفظ المستعمل في المعنى المطابقي حقيقة، وفي غيره مجاز. ولا تستعمل[160] الالتزامية في العلوم؛ لعدم انضباط مدلولها وخروجه عن المسمى.

ب)[161] [البحث الثاني]: اللّفظُ، إن قصِد بجزئه الدلالةُ على جزء معناه فهو مركب؛ وإلا فمفردٌ. وهو إن لم يصلح لأن يخبر به، فهو الأداة؛ وإلاّ فإن دلّ بوزانه أو بوزانه مع مادّته على أحد الأزْمنة الثّلاثة، فهو الكلمة؛ وإلاّ فالاسم. والكلمةُ، إمّا حقيقيّةٌ[162] إنْ دلّت على حدثٍ، ونسبتُه إلى موضوع، وزمانِها كـ"نَصرَ"؛ أو وجوديةٌ إن دلّت على الأخيريْن فقط كـ"كَان".

ج) [البحث الثالث]: المفرد، إن تشخّص معناه فهو علَمٌ؛ وإلاّ فإن استوَت أفرادُه المتوهَّمة في معناه، فهو "المتواطئ"؛ وإلا فـ"المشكك"، وإن تعَدّدَ معناه بالوضع الأول ومنه "المرتجل"، وهو ما وضع لمعنى ثم نُقِل إلى آخَر لا لمناسبةٍ، سمّي بالنسبة إليهما "مشترَكًا"، وبالنسبة إلى كل واحدٍ منهما "مجملاً"، وإن وضِع لأحدهما ثم نقل إلى الثاني لمناسبةٍ، فإن غلَب استعمالُه في الثاني سمّي "منقولاً شرعيًّا" أو "اصطلاحيًّا" أو "عرفيًّا"، بحسب

---

159 م: فتضمنه.

160 م: يستعمل.

161 م – ب.

162 م: حقيقة.

الناقلين؛ وإلا سمي بالنسبة إلى الأول "حقيقةً"، وإلى الثاني "مجازًا" و"مستعارًا" أيضًا، إن كانت المناسبةُ لِلْاشتراك في بعض الأمور. والمفرد إن وَافَقَه لفظ آخر في المفهوم، سمّيا مترادفين وإلا فمتباينين.

د)[163] [البحث الرابع] المركبُ: إمّا كلامٌ، إن أفاد المستمعَ. فإن احتمل الصدق والكذب فهو "قضية" و"خبر"؛ وإلاّ فإن دلّ على طلبٍ بالوضع، فإن دلّ على طلب الفهم فقط فهو "الاستفهامُ". وإن دلّ على طلب فعلٍ فهو مع الاستعلاء "أمْرٌ"، و"نَهْيٌ"؛ ومع الخضوع "سؤال" و"دعاء"؛ ومع التساوي "التماس"؛ وإلا فهو "التنبيه"، كالترجي والتمني، والتعجب، والقسم، والنداء. أو[المركبُ] غير كلام، إن لم يفد. [وهو] إمّا [حكم] تقييديّ، وهو مركّب مِن اسمَيْن؛ أو اسمٍ،[164] وفعلٍ.[165] قُيِّد الأول بالثاني، أو غيره وهو المركب من اسمٍ ،وأداةٍ؛ أو فعلٍ، وأداةٍ.

[اللمعة] الثانية في الكلي والجزئي

وفيها أبحاث:

أ)[166] [البحث الأول]: الشيء، إن مُنع تصورُه من الشركة فهو الجزئي؛ وإلا فالكلي امتنع وجود أفرادِه المتوهمة في الخارج، أو لا ولم يوجَد أو وجِد واحد فقط مع إمكان مثله أو امتناعه أو[167] كثير متناه أو غير متناه.

ب)[168] [البحث الثاني]: كلّ شيء يُحمل الكلي عليه بهو هو، فهو جزئي لذلك الكلي، وسمي جزئيًّا إضافيًّا، والأول حقيقيًّا، وهو جاز أن يكون كليًّا دون الأول، فهو أعم من الأوّل؛ لأن كلاً منهم يصدق عليه ماهيّته[169] بهو هو، وليس جنسًا له لإمكان تعقّله بدونه.

---

163 م – د.

164 م – أو اسم.

165 م: وفعل.

166 م – أ .

167 م + أو.

168 م – ب.

169 وفي هامش س: أي ماهية ([illegible])

ج)[170] [البحث الثالث]: كلّ مفهومَيْن إما بينهما "مساواةٌ" أو "عمومٌ مطلقٌ" أو "من وجهٍ" أو "مباينةٌ كليةٌ"؛ إذ لو صدَق كلٌّ منهما على كل ما صدَق عليه الآخر فبينهما مساواةٌ؛ وإلا فإن صدق أحدهُما على كل[171] ما صدق عليه الآخر فعمومٌ مطلقٌ؛ وإلا فإن صدق على البعض فعموم من وجهٍ؛ وإلا فمباينة كلية ونقيضا المتساويين متساويان؛ وإلا لصدَق أحد المتساويين مع نقيض الآخر. ونقيض الأعم مطلقًا أخصُّ من نقيض الأخصِّ مطلقًا؛ إذ نقيض الأعم يستلزم نقيض الأخص لامتناع صدق الأخص مع نقيض الأعم من غير عكس؛ وإلا لكان الخاص مساويًا للعام،[172] وبين نقيضي الأعم من وجه مباينة جزئيّةٍ. وكذا بين نقيضي المتباينين؛ وإلا لصدَق كلٌّ منهما على كل ما صدَق [144/ب] عليه الآخر ولزم تساوي العينين.

والمرادُ بالمفهومين والصدق[173] أعمُّ من أنْ يكون بالفعل أو بالقوة أو بالدوام أو غيره؛ فيجب رعاية التناقض في مقتضي المفهومين ليتحقّق ما ذكِر في النقائض؛ إذ مفهوم "الحيوان" مثلاً غيرُ كونه كليًّا؛ إذ النسبة غير المنتسب، وغير المركب منهما. والأول يسمى كليًّا طبيعيًّا، والثاني منطقيًّا، والثالث عقليًّا. والأوّلُ موجود؛ لأنّه جزء الموجود. والثاني، والثالث من الاعتبارات الممتنعة في الخارج.

[اللمعة] الثالثة في الماهية وأجزائها

وفيها أبحاث:

أ) [البحث الأول]: ماهيّة الشيء ما به الشيء "هو، وهي". إمّا بسيطة وهي الّتي لا تكون عبارةً عن مختلفات الحقائق، أو مركّبةٌ وهي الّتي تكون كذلك. وأجزاء المركّبِ قد تكون محمولةً عليه كالجنس، والفصل وذلك إنّما يكون إذا كانت الماهيّة عبارةً عن شيء موصوف بمعانٍ؛ وقد لا يكون كـ"السقف والجدار على البيت." وذلك إنّما يكون حيثُ تكون الماهية عبارةً عن شيء مجتمع من عدة موجودات، وهو التركيب المتعارف. والأول اعتباري؛ إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد هو هذا وذاك. فلفظُ الجزء مشترك بين المعْنَيَيْن، وكذا لفظ الكل.

---

[170] م – ج.

[171] م – كل.

[172] م – للعام.

[173] وفي هامش س: أي النسبة التي تكون بينهما.

ب)[174] [البحث الثاني] الفرق بين الذاتيّ، أيْ الجزء، والعرضيّ: أنّ الذاتيَّ لا يصح توهمه مرفوعًا مع بقاء الماهية ماهيةً بخلاف العرضيّ؛ ولا يمكن تصوّر الماهية إلا بعد تصوره. فالجزءُ مقدَّم على الماهية في الوجود الذهنيّ، والعينيّ. وكذا في العدمين؛ لكن بالنسبة إلى جزء واحد. وقد يتصور الشيء على الإجمال بأن لا تتصور أجزاؤه على التفصيل؛ فالعلم إجماليٌّ، وتفصيليٌّ.

ج)[175] [البحث الثالث]: الكليّ إما تمامُ ماهيّةِ جزئه، أو جزؤها، أو خارجها.

والأولُ: إما تمامُ ماهية شيء أو أشياء أو كليهما. والأولُ مقولٌ في جواب "ما هو" بحسَب الخصوصيّة المحضة،[176] كـ"الشمس"، بالنسبة إلى هذه. والثّاني بحسب الشَّرِكة المحضة كـ"الجنس" مع أنواعه. والثالثُ بحسبهما كـ"النوع" مع أفراده. وهذه الثلاثةُ سمِّيتْ دالاّت على الماهية.

والثّاني، أيْ الجزءُ: جنسٌ، إن كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الشَّرِكة المحضة،[177] وإلا ففصلٌ؛ لأنّه لا يكون جزءًا لجميع الماهيات لبساطَة البعض، فيميزها عنه.

والثالث، أيْ الخارجُ: إما خاصّة إن اختص بطبيعةٍ واحدةٍ أو عرضٍ عامٍّ إن لم يختص.

د)[178] [البحث الرابع] الجنس: هو مقولٌ على كثيرِين مختلفِين بالحقيقة في جواب "ما هو". قولنا "مختلفين بالحقيقة" يخرِج النوعَ وما بعده الباقية. وهو إن كان أعمَّ الأجناس فهو الجنس العالي. وإن كان أخصَّها فهو السافل. وإن كان أعمَّ من البعض فقط فالمتوسّط، وإن ثانيها فالمفرد. والجنس قريبٌ إن كان الجواب عن الماهية وعن كل ما يشاركها واحدًا؛ وبعيدٌ إن تعدَّد. وكلما زاد جواب زاد مرتبةً في البُعْد.

---

174 م – ب.

175 م – ج.

176 وفي هامش س: أي يصح أن يكون جوابًا عن الشيء إحالة أفراده بسؤال ما هو ولا يصح جمع بينه وبين غيره.

177 س م – المحضة، صح هامش س؛ وفي هامش س: أي يصح أن يكون جوابًا عن الشيء مع غيره حال جمع ذلك الشيء مع غيره بسؤال ما بهما أو ما هم ولا يصح حالة إفراده بسؤال ما هو.

178 م – د.

[ر] [البحث الخامس] الفصل: كل ذاتيّ يميّز الماهيةَ عن مشاركها في الجنس. قوْلنا ذاتيّ يخرج غير الجنس والباقي إياه. وهو [الفصل] قريبٌ إن ميّز الماهيّةَ عن كل ما يشركها في الجنس؛ وبعيدٌ إن ميّزها عن البعض فقط.

[ز] [البحث السادس] النوع: هو مقول على كثيرين متّفقين بالحقيقة في جواب "ما هو". قوْلنا متفقين بالحقيقة يخرج الجنس وما بعده الباقية. والنّوع قد يطلق على كليّ يقال عليه، وعلى غيره الجنس في جواب "ما هو" قولاً أوليًّا. قوْلنا أوليًّا[179] يخرج الصنف وهو النوع المقيّد بعرض، وهذا يسمى إضافيًّا والأوّل[180] حقيقيًّا. وهما متغايِران لوجوب تركب الثاني من الجنس والفصل دون الأول كما في البسائط. ومراتبُ الإضافي أيضًا أربع كما في الجنس وَاَحَدِ الخمسة[181] الحقيقي لِئلّا تبطُل القسمةُ [التقسيم] المخمّسة.

[ط] [البحث السابع] الخاصة: كليّ عرضيّ مقولٌ على "ما هو"[182] تحت طبيعةٍ واحدةٍ فقط. قوْلنا عرضيّ يخرج غير العرض العام، وقولنا فقط إيّاه.

[ظ] [البحث الثامن] العرض العام: مقولٌ على "ما هو"[183] تحتَ طبيعةٍ واحدةٍ، وعلى غيره. قوْلنا عرضيّ يخرج غير[184] الخاصّة وعلى غيره إيّاها. وكلٌّ من الخاصّة والعرض العامّ إن امتنع انفكاكه عن معروضه، فهو لازم كليّ عرضيّ؛[185] وإلّا فمُفارِق.

واللازم [أي العرض اللازم] إمّا للوجود، أو للماهّية إمّا بوسطه. وهو ما[186] يُقرن بقولنا: "لأنه" حين يُقال: "لأنه كذا"، أو بغير وسط وسمّي لازمًا بيّنًا. ومجرد تصور ملزومه قد يكفي في جزم الذهن باللزوم، وقد يحتاج

---

179 س – قولنا أوليًّا، صح هامش.

180 وفي هامش س: أي النوع بالتعريف الأول يسمى ([illegible])

181 م + ما هو.

182 س – ما هو، صح هامش.

183 س – ما هو، صح هامش.

184 س – غير، صح هامش.

185 س م – كلي عرضي، صح هامش س.

186 م — ما.

إلى تصور اللازم أيضًا، والأول أخص من الثاني. وغيرُ اللازم إمّا مفارقٌ بالقوّة، أو بالفعل سهل الزّوالِ كان أو عسيرةً سريعةً أو بطيئةً.

فظهَر أنّ الكلياتِ خمسٌ: "جنس"، و"فصل"، و"نوع"، و"خاصة"، و"عرض عام".

[اللمعة] الرابعة[187] في التعريفات

وفيها أبحاث:

أ) [البحث الأول] المعرِّف: هو القول الدّالُّ على ما هو يميّز الشيء عمّا عداهُ.

وهو إمّا حدٌّ تامّ: وهو القول المشتمل على الجنس والفصل القرِيبيْن؛ أو ناقِصٌ وهو المشتمل على الفصل القريب وغيره دون الجنس القريب.

وإمّا رسْم تامّ: وهو المشتمل على الجنس القريب والخاصة؛ أو ناقِصٌ وهو المشتمل على الخاصة دون القرِيبيْن.

وممّا شابهَ الرسومَ التعريف بالمثال، كقولنا: الإنسانُ مِثلُ زيد وعمرو؛ وبالمقايَسَة كقولنا: النفسُ ما تقوم من البدن مقام الرُّبّان من السفينة.

ولِوجُوب تقدّم العِلمِ بالمعرِّف على العِلمِ بالمعرَّف، لزِمَ كونُ المعرِّف غيرَ المعرَّف وغيرَ معرَّفٍ به، وأجلى منه، وينْبغي أن يساوِيه في الصّدق؛ إذ الأعمّ يقصر عن تعريف الأخص، ويدخُل فيه غيرُ المعرَّف بدونه فلا يكون مانعًا ومطّردًا، والأخص أخفى ويوجِد المعرِّفُ بدونه فلا يكون جامعًا ومنعكسًا.

والتعريفُ إما بِحسَب الاسم، وهو تعريف الماهيّة المفروضة؛ أو بِحسَب الحقيقة، وهو تعريفُ الموجود في الخارج. والأول بعيَنه يصير الثّاني لو وجِد المعرّف في الخارج.

---

[187] س – الرابعة، صح هامش.

والحدّ بالحقيقة لفظٌ دالٌّ مفصَّلاً على ما[188] دلَّ عليه[189] لفظ المحدودِ مجمَلاً، فمفهومُه يغايِر مفهومَ المحدودِ من حيْث التفصيل والإجمال، ويوافقُه من حيث الحقيقة.

ب)[190] [البحث الثاني]: ما يراد تعريفه إمّا بسيطٌ أو مركَّب. والمركب إمّا حقيقيّ صناعيّ كـ"السرِير"، أو لا كـ"الإنسان"، أو اعتباريّ مضافٌ كـ"الأب"، أو لا كـ"الأبيض".

أمّا البسيطُ فلا يُحَدُّ، بلْ يرسَم بالأعراض والنِّسَب اللازمة، وربما يُنَبَّه بمرادفٍ أجْلى. والمركّب الحقيقيّ حُدّ بِذكْر الذاتيَات، وقد يكون غير المحمولة[191] في بعضِ المركّبات كالعدد أوضح، فيقتصر بذكرها. وقد يذكر الجنس أيضًا كما يقال العدد كم مركب من الآحاد. والصناعيّة لِوُضُوح أغراضها وصورها المختصة بها وموادها[192] يذكر صورها وأغراضها وموادها. وذلك لا يتجرد عن الملاحظة إلى الفاعل، [145/أ] فيؤلف تعريفها من العِلَل الأربع كما يقال: الترس جسم مستدير مصنوع لدفع الضرب.

والمركّب الاعتباري لا يجِب تركّب حدّه من الجنس، والفصل؛ بل بما هو أجلى عند السائل. ففي تعريف الجسم المأخوذ مع البياض نَعرِف الجسمَ والبياض، وحصولَ البياض له.

والاعتباريّة قد تكون عدميّةً، وهي إمّا أعدامٌ كـ"الغِنَى، والعجْز"؛ أو أشياء ذات أعدامٍ كـ"الغَنِيّ، والعاجِز". وتلك الأعادم تكون مختصّة بملكاتها، وقد يعتبر مع ذلك موضوع قابل للملكة، فلا تتم تعريفاتها إلا بتركيبها مع الإضافة بملكاتها. وتعلقها بالقابل لو اعتبر فيقال الغنى عدم الحاجة والغني ما لا يحتاج إلى الغير. والعجز وهو[193] عدم القدرة عما من شأنه القدرة، والعاجز ما ليس له القدرة ومن شأنه القدرة. وقد تكون وجودية وهي إمّا معان ذات إضافة كالإبْصار أو أشياء ذات معان كالبصير.[194] فيؤخذ في تعريف الأول المعاني مع الإضافة وفي الثانية التي مع المشتق منه، فيقال: الإبصار إدراك المبصَرات، والبصير شيء له البصَرُ. وكون تلك

---

188 م – ما.

189 س – عليه، صح هامش.

190 م – ب.

191 م: المحملة.

192 س م – وموادها، صح هامش س.

193 م – وهو.

194 س – أو أشياء ذات معان كالبصير، صح هامش س؛ م: كالسببية.

الأشياء جَواهِرَ أو أعراضًا أحياء أو غيرها خارج من ماهيات هذه المعاني. ويؤخذ في تعريف كل من المتضايفين معنى حصل به التضايف بينهما بوجه يختص بالمعرف، فيقال: الأب[195] إنسان[196] تَولَّدَ من نطفته إنسان آخر، فتَولَّدَ مِن نُطفتِه، هو ذلك المعنى.

وقد يكون بين بسائطِ المركّباتِ معنًى آخرُ كالهيئة الاجتماعية، والترتيب كما في السرير؛ فإنه لا يتم بتركب أجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب في الوضع. وكالاستحالة في المركب الأُسطُقُسِي؛[197] فإنه لا يتم بتركيب العناصر بدونها. فالهيئةُ، والترتيبُ، والاستحالةُ أحدُ أجزاءِ المركّب في المفهوم، وإن لم يكن جزءًا قائمًا بنفسه.

ثم المشخّصات إذا سُئل عنها بما يُطلَب ماهيّته النوعيّة، فيُجاب بها. وإذا سُئِل بمنْ في ذوي العقول وبأيّ في الغير يُطلَب ما يميزه عن مثله، فيجاب به فيجاب عن السؤال عن الشخص الإنساني بمن أنّه فلان وابن فلان أو الذي يعلم أو يصنع كذا، مما هو أعرَفُ عند السائل، وعن غير الإنساني[198] بأيّ أنه الذي للمصلحة الفلانية.

ج)[البحث الثالث]: الخَلَل في التعريف: إمّا من المعنى أو اللّفظ أو منهما.

والأول يُرفض شرط من الشرائط المختصة بالأقسام الأربعة، أو بغير المختصة كالتعريف بغير المساوي في الصدق، أو بالمساوي في المعرفة، أو بالأخفى، أو بالنفس، كالتعريف بالمرادف أو بالمعرَّف بمرتبةٍ، أو بِمراتبَ. وكلٌّ أَردَى مما قبله. ومنها تقديم المميز على المشترك؛ لأنّ التمييز بعد توجه العقل نحو المشترك.

والثّاني استعمال الألفاظِ المجازيّة، أو غير ظاهرة الدّلالةِ للسامع، والتكرير بغير حاجة، والتطويل بلا فائدة. وطريق التحديد أن تُؤخذ عدة من أشخاص المحدود إن كان نوعًا، أو من أشخاصِ أنواعِه إن

---

[195] م – ب.

[196] م: الإنسان.

[197] الأُسطُقُسِي: وهو إحدي اربع طبائع. انظر: **التعرفات** للجرجاني، «الأسطقس».

[198] م: الإنسان.

كان جنسًا، ويُتَعرف أنها باعتبار كونها هذا المحدودَ من أيّة[199] مقولة، وتُؤخذ جميع محمولاتها المقومة التي من تلك المقولة، ويفصل المشتركة والمختصة ليحصل الجنس والفصل.[200]

[199] م: أنه.

[200] م – والفصل.

الإشراق الثاني في اكتساب التصديقات

وفيه لمعات:

[اللمعة] الأولى في القضايا

وفيها أبحاث:

أ) [البحث الأول في أقسام القضيّة]: القضيّة لا بُدّ فيها من محكومٍ عليه، وبه. فإنْ كانا قضيّتيْن عند حذف ما دلّ على العلاقة سُمِّيت "شرطيةً"، وسميا بالمقدَّم والتّالي؛ وإلا سمّيت "حمليّةً"، وسمّيا بالموضوع، والمحمول.

وماهيّة الحمليّة: إنّما تتِمُّ بالموضوع والمحمول والنسبة بينهما إيجابيَّة اوسلبيّةً. وسمّي اللّفظ الدّال على النسبة التي بينهما[201] الأولى[202] رابطةً، وهي من الأدوات، وقد يُوجد في قالِب[203] الكلمة: كـ"كان"، وسميت زمانيّةً؛ وفي قالب[204] الاسم كـ"هو"، وسمّيت غيرَ زمانيةٍ. فإن صُرِّحت الرابطةُ سمّيت القضية ثُلاثيّة؛ وإلا فثُنائيّة، وفي بعض اللغات لا يجب ذكرها كالعربية، وفي بعضها يجب كالفارسية، وقد تُستعمَل الزمانيّة في اللغات ولا يُراد الزمان. وللمحمول المشتق دلالة ما على النسبة دون الجامد.

ب) [البحث الثاني في أجزاء القضية]: موضوع الحمليّة إن كان شخصًا سمِّيت مخصوصةً، وشخصيّةً؛ وإن كان كليًّا سمّيت طبيعيّةً، مثل: الإنسان نوع، وإن لم تعتبر الشخصية، ولا الكلية؛ بل أُخِذ المفهوم من حيث هو، فإن لم يقترن به السور وهو اللفظ الدال على كمّيّة الأفراد سمِّيت "مهملةً"؛ وإلا فمحصورةً، ومسوّرةً. وهي إمّا موجَبةٌ كليّةٌ وسورها في العربية "كل"، أو جزئية وسورها "بعض"، و"واحد". وإمّا سالبةٌ كليّةٌ وسورها "لا شيء"، و"لا واحد" و"كل ليس". كقولنا: ج ليس هو بَ.

---

[201] س م – النسبة التي بينهما، صح هامش س.

[202] م – الأولى.

[203] م: في قلب.

[204] م: في قلب.

وإذا تقدَّمته الرابطة كانت القضيةُ موجبة سالبة المحمول لِربْط الرابطةِ ما بعدَها بالموضوع وهي تلازم السالبة أو سالبة جزئية وسورها: "ليس كل"، و"ليس بعض"، و"بعض ليس". والأولُ يفيد سلب الحكم الكلي بالمطابقة والجزئي بالالتزام، والآخران بالعكس. والأول منهما قد يجيء للسلب الكلي دون الإيجاب، والثاني بالعكس. والمهملة تستلزم الجزئية؛ لأن حكم المهملة على المفهوم من حيث هو وهو متحقّقٌ في الجزئيات، فتصدُق إما كليّةً أو جزئيّةً، فالجزئيّة لازمة.

ج) [البحث الثالث] في تحقيق الموضوع، والمحمول، والنسبة:[205] إذا قلنا: "كل جَ"،[206] ولا نَعْني به الجيم الكلي ولا الكلّ المجموعيّ؛ وإلّا لم يتَعدّ الحكمُ من الأوسط إلى الأصغر؛ بل كل واحد، ولا بالجيم[207] ما حقيقته "جَ"، وإلّا لم يتعد الحكم. ولا ما هو موصوف بـ"جَ" لخروج بعض القضايا حينئذ؛ بل ما هو صدق عليه "جَ" بالفعل في الذهن أو في الخارج وقت الحكم أو غيره، ولو في المستقبل من جزئياته.

خرَج بالأول مذهبُ الفارابي، ودخل بالثاني الموضوع المعدوم، وبالثالث ما لا يصدق عليه "جَ" عند الحكم. وخرج بالرابع مسمى "جَ" وما صدق عليه "جَ" سمي ذات الموضوع، وهو الموضوع في الحقيقة. ومفهوم[208] "جَ" وصف الموضوع وعنوانه وهما قد يتحدان، وقد يتغايران دَامَ العنوان بدوامِ الذّات أو لا. والمحمول هو مفهوم المحمول ولا نعني بالأيجاب أن حقيقة "جَ" هي حقيقة "بَ"، [145/ب] بل ما صدق عليه "جَ" صدق عليه "بَ". ولا بالسلب أن حقيقة "جَ" ليست حقيقة "بَ"، بل إنّ ما صدق عليه "جَ" لا يصدق عليه "بَ".

ثمّ القضايا على قسمين: ما يكون أحد الطرفين مفيدًا بالكلية أو الجزئية دون الآخر، وذلك قليل الوقوع، وما يكون كذلك، وهو المعتبر في العكوس والأَقْيِسة.

د) [البحث الرابع]: إذا قلنا: "كل جَ بَ" فنأخذ تارة باعتبار الخارج، أيْ كل ما وجد في الخارج صادقًا عليه 'جَ' هو 'بَ' في الخارج؛ وتارة باعتبار الحقيقة، أيْ كل ما لو وجد وصدق عليه 'جَ' هو بحيث لو وجد

---

[205] س – والنسبة، صح هامش.

[206] م – ج.

[207] معطوف علي "ولا نعني.

[208] س – ومفهوم، صح هامش.

صدق عليه 'بَ'؛ وتارة باعتبار الذهن، أيْ كل ما وجد في الذهن صادقًا عليه 'جَ' هو نفسه في الذهن؛[209] إذ لو أُشتُرِط صدق الطرفين على الموضوع في الخارج فهو الأول، وإلا فإن اشتُرِط إمكان[210] صدقهما فالثاني، وإلا فالثالث. والأولُ أخص من الثاني وهو من الثالث إذا كانت موجَبةً، وبالعكس إذا كانت سالبةً. وسالبة كل قسم رفعُ موجبتِه لإثبات السلب، فالسالبة الخارجيّة تصدق تارة بانتفاء الموضوع. وإن كان المحمول نفسه أو لازمه كل شيء من العنقاء بحيوان؛ وتارة بانتفاء الحكم والحقيقة تصدق بانتفاء الشرائط المذكورة وبامتناع الطرف والذهنية تصدق[211] بانتفاء الحكم فقط والمعتبر في أحكام الميزان الذهنية لأن الباقين بخلاف بها.

هـ) [البحث الخامس] في العدول والتحصيل: إيجاب القضية وسلبها بإيقاع النسبة[212] الإيجابية ورفعها سواء كان الطرفان وجوديّيْن أو لا. والمحمول إن كان وجوديًّا سميت القضية محصلة وبسيطة، وإلا فمعدولة ومتغيرة إن لم يكن بمعنى السلب؛ لأنها ح. تسمى سالبة المحمول، فكل منها موجبةٌ وسالبةٌ، فهذه ست. والإيجاب في المحصّلة والمعدولة تقتضي وجود الموضوع بأحد الاعتبارات حالة اعتبار ثبوت الحكم؛ إذ يمتنع ثبوت الشيء لما لا ثبوت له دون السلب؛ فإنه يصح عن المعدوم حاله اعتبار السلب مثل "ليس المعدوم مطلقًا بمتصوّر." وأمّا الإيجابُ في السالب المحمول فلا يقتضي وجوده؛ إذ هو يلازم السالبة.

وكل قضيتين وافقَتَا في العدول، والتحصيل، وسلب المحمول؛ وخالفَتَا في الكيف تناقضا عند اسْتِجْماع شرائط التناقض. وإن كانَتَا على العكس عاندَتَا صدقًا إيجابًا وكذا سلبًا عند اتحادِ الموضوع وتباينِ المحمول إن لم يكن أحدهما سالب المحمول، وإلا عانَدَتا صدقًا، وكذبًا؛ إيجابًا، وسلبًا وإن خالفتا فيهما والشرط بحاله، كانت الموجبةُ إن لم يكن أحدُهما سالبة المحمول أخصّ من السالبة لتوقّف الإيجاب على وجود الموضوع دون السلب. وإلا لكانت مساويةً لها.

والفرق بين المحمول العدولي والسلبي باستعمال "لا" و"غير" في الأول، و"ليس" في الثاني. وقد مرّ الفرق بين المحمول السلبي وسلب المحمول. وقد يستعمل "ليس" في المحمول بمعنى العدول، وذلك يعلم بالنية.

---

[209] س – أي كل ما وجد في الذهن صادقًا عليه 'جـ' هو نفسه في الذهن، صح هامش س؛ م: أي كل ما وجد في الذهن صادقًا عليه 'جـ' هو 'ت' في الذهن.

[210] م: او كان.

[211] س – تصدق، صح هامش.

[212] م – النسبة.

وقد يقع العدول في الموضوع، ويفرق بينه وبين السلب بتقدم السلب على السور في السلب وتأخيره في السلب وتأخره وإن اقترن بالموضوع موصول جعله معدولاً.

ث) [البحث السادس] في الجِهة: النّسبة التي بين الطرفيْن من الثبوت واللّاثبوت في نفس الأمر سمّيت نسبةً مادّيةً؛ وما تعقله العقل منهما عند الحكم نسبةً حكميّةً. فلا بد للأولى في نفس الأمر من كيفيّةٍ من الضرورة والدوام واللاضرورة واللادوام وسميت مادةً، وعنصرًا؛ وقد يكون للثّانية عند العقل وسميت "جهة، ونوعًا"، وهما قد يَتّحدان وقد يتغايران. وسمّيت القضيّةُ التي فيها الجهةُ "موجّهةً، ومنوعةً، ورباعية"، ومقابلها "مطلقةً"، وهي التي تكون النسبة فيها بالفعل، والمستعمل من القضايا سبع:

أ. الضروريّة المطلقة: المحكوم فيها بضرورة نسبة المحمول ما دامت الذات.

ب. المشروطة العامّة: المحكوم فيها بضرورة نسبة المحمول ما دام كذا.[213]

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

د. العرفيّة العامّة: المحكوم فيها بثبوت النسبة ما دام كذا.

هـ. المطلقة العامّة: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية. وقد يحكم فيها[214] بالنسبة الفعلية في بعض أوقات الوصف، وسميت حينيّةً مطلقةً.

و. الممكنة العامّة: المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف. وقد يحكم بهذا الحكم[215] في بعض أوقات الوصف، وسميت حينيّةً ممكنةً.

ز. الممكنة الخاصة: المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الطرفين. ثم الضرورة المطلقة ما تكون نسبة المحمول فيه إلى الموضوع ضرورية ما دام الذات، سواء كانت الضرورة ناشئة عن الذات كـ"كل إنسان

---

213 س م – ج الدائمة المحكوم فيها بثبوت نسبة المحمول ما دامت الذات، صح هامش س.

214 س م – فيها، صح هامش س.

215 م – بهذا الحكم.

حيوان"، أو لا، كـ"كل كاتب غير أمي". فالإمكان الذاتي لا يقابل هذه الضرورة بل الإمكان السالب[216] للضرورتين، وهو الإمكان الوقوعي وهو إذا كان في المستقبل سمي إمكانًا استقباليًّا.

و) [البحث السابع] في التناقضُ: وهو المنافاة الذاتيّة بين الشّيئيْن وجودًا وعدمًا. وهو إنما يتحقّق في القضِيّتيْن إذا ورَد السّلبُ على النسبة الإيجابيّة بِعيْنها. وذلك في الحمليّة بعد تحقّق ثَمانيةِ وحداتٍ واكتُفِيَ بِثلاثٍ منها:

وحدةُ الموضوع والمحمول والزمان لِانْدراج وحدة الشّرط والجزء والكلّ تحت الأولى.

ووحدةُ الإضافة والقوّة والفعل تحت الثانية.

ووحدةُ المكان تحت الثّالثة لِاخْتلافها[217] باخْتلافها.

وتحت اختلاف الجهة أيضًا لكذب الدوائم[218] الأربع، وصدق غيرها إيجابًا وسلبًا في مادّة اللادوام؛ وفي المحصورات اختلاف الكمّ أيضًا لصدق الجزئيتين وكذب الكلّيّتين عند عموم الموضوع. وكذا حكم المغير؛ إذ الموضوع كقولنا: "الحيوان صادق على كل أبيض الحيوان ليس بصادق على شيء من أبيض."

فنقيض الضرورية الممكنة العامّة، والمشروطة الحينية الممكنة، والدائمة المطلقة العامة، والعرفية الحينية المطلقة، والممكنة الخاصة سالبة ضرورية مخالفة للأصل في الكَمّ وموضوعها موضوع الأصل[219] مقيّدًا بنقيض المحمول بالإمكان العام [146/أ] والمحمول بحالة[220] في الأصل الموجب وبالمحمول[221] كذلك والمحمول نقيض المحمول في السالبة.

---

216 م – السالب.

217 س– لاختلافها، صح هامش س؛ وفي هامش س: لاختلافها أي لاختلاف وحدة الموضوع والمحمول والزمان باختلاف وحدات نافية.

218 م – الدوائم.

219 وفي هامش س: مثالها كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص معناها أي كل إنسان الذي هو لا كاتب بالإمكان العام بنقيضها بالضرورة ليس كل إنسان الذي هو لا كاتب بالإمكان العام كانت ومثال سالبها لا شيء من الإنسان كاتب بالإمكان الخاص أي لا شيء من الإنسان الذي هو كاتب بالإمكان العام لا كاتب بالإمكان العام فنقيضها بعض الإنسان الذي هو كانت بالإمكان العام كانت بالضرورة.

220 س – بحالة، صح هامش.

221 وفي هامش س: أي كان الموضوع مقيدًا بالمحمول والمحمول نقيضه.

هـ)[222] [البحث الثامن] في العكْس المستوي: وهو تبديلُ كلِ واحدٍ من طرفيْ القضيّة في الذكر بالآخَرِ موافقًا لها في الكيف والصدق. والموجباتُ بأيّةِ كمّيّةٍ كانت إنما تنعكس جزئية لاحتمال عموم المحمول. وأمّا في الجهة، فالدّائِمَتان والعامّتان تنعكس كلٌّ منها[223] حينيّةً مطلقةً، والمطلقة العامة كنفسها بوجوه:

أ. بفرض ذات 'جَ' التي هي 'بَ' ما دام 'جَ' في العرفيّة 'دَ'، فد 'بَ' ما دام 'جَ'، لكنه 'جَ' بالفعل. فـ'بَ' و'جَ' اجتمعا فيه. فبعض 'بَ جَ' حين هو 'بَ'.

بـ.[224] بضم نقيض العكس إلى الأصل لَيُنتج سلب الشّيء عن نفسه.

جَ. يُعْكس نقيض العكس ليرتدّ إلى نقيض الأصل أو ضدّه. والممكنان لا ينْعكسان كـ"كل أمي كاتب بالإمكان مع كذب بعض الكاتب أمي." والسوالب الكلية تنعكس الدائمتان دائمةً، والعامتان عرفيّة عامّةً بالوجهيْن الأخيريْن. ولا تنعكسان الضرورية والمشروطة كنفسيْهما لصدق "لا شيء من الكاتب بأمي" بالضرورة ذاتيّةً ووصفيّةً مع كذب العكس كنفسيْهما. ولا تنعكس الباقية لصدق "لا شيء من الإناسن بضاحك بالفعل" مع كذب "بعض الضاحك ليس بإنسان". ولا ينعكس شيء من السوالب الجزئية لصدق "بعض الحيوان ليس بإنسان" بالضرورة مع كذب "بعض الإنسان ليس بحيوان."

تنبيه:

لا يُعْكس للسالبة السالبة[225] الموضوع المعدولة المحمول، إلا إذا أخذت ذهنية لصدق قولنا: "لا شيء ممّا ليس إنسانًا بشريك الباري" و"لا شيء ممّا ليس بموجود خلاء ما دام ليس بموجودٍ" مع كذب العكس؛ وإلا لصدق "كل شريك الباري إنسان"، و"كل خلاء موجود"؛ لأنّ سلبَ السّلب إيجابٌ فلا عكس للموجبتين السالبتيْ المحمول بهذا النقض؛ إلا إذا أخذتا ذهنيتين.

---

[222] م — هـ.

[223] س م – منها؛ صح هامش س.

[224] م — ب.

[225] م: لا يعكس السالبة للسالبة.

والمتّصلة اللزومية لا تنعكس؛ لأنّ كل عدد يستلزم بعضه من غير عكس في شيء من الأوقات والأوضاع، وح. لا ينعكس شيء من المتصلات. والمنفصلات لا تنعكس طبعًا بل وضعًا.[226]

ط) [البحث التاسع] في عكْس النّقيض: وهو جعْل كُلٍّ[227] من نقيضيْ الطّرفيْن بدلاً عن الطرف الآخَر، موافقًا للأصل في الكيف، والصدق، والشرط، أن يُؤخذ النقيض سلبيًّا. وموجباتُ الكليّة تنعكس الدائمتان دائمّةً والعامتان عرفيّة؛ لأنّه إذا صدق "كل جَ بَ" دائمًا، لزم "كل ما ليس بَ ليس جَ" دائمًا؛ وإلا لَصدق "ليس كل ما ليس بَ ليس جَ"، ولزمه "بعض[228] ما ليس بَ جَ"؛ إذ لو صدق "لا شيء ممّا ليس بَ جَ"، صدق "كلُّ ما ليس بَ ليس جَ". هذا خلف.

وإذا صدَق "بعض ما ليس بَ جَ"، يُنتج مع الأصل[229] حمل الشّيء على نقيضه دائمًا. وينعكس أيضًا إلى نقيض الأصل، وكذا بين في[230] العامِّيَّتيْن. ولا تنعكس الضروريّة ضروريةً لصدق "كل كاتبٍ ليس بأمّيّ بالضرورة"[231] مع صدق منافي العكس، وهو "كل أمّي كاتب بالإمكان". وبهذا عُلم أنّ المشروطةَ لا تَنعكس مشروطةً؛ إلا إذا كانت للوصف مدخلٌ؛ فإنّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ضرورة. والباقية لا تنعكس لصدق "كل إنسان ليس بضاحك بالفعل" مع كذب "بعض الضاحك ليس بإنسان بالإمكان". والموجبات الجزئية لا تنعكس لصدق "بعض الموجود ممكن العدم بالضرورة"، مع كذب "بعض ما ليس بممكن العدم ليس بموجود، وبالإمكان".

ثمَ الموجَبة السّالب الطرفيْن إنّما تنعكس إذا كانت ذهنيّة لصدق "كل ما ليس ببُعْد ليس بخَلاء خارجيًّا، وحقيقيًّا"، مع كذب العكس.

وأمّا السوالب: فالفعليّات لا تنعكس خارجيّةً، ولا حقيقيّةً لصدق "لا شيء من الخلاء ببُعْد" مع كذب "ليس بعض ما ليس ببُعْد ليس بخلاء"، إذ يلزمه "بعض ما ليس ببُعْد خلاء". وإذا كانت ذهنيّة كلية كانت، أو

---

226 م – وضعًا.

227 م + شيء من الأوقات و الأوضاع وهي لا ينعكس.

228 م : وبعض.

229 م – الأصل.

230 م – في.

231 م – بالضرورة.

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"؛[232] وإلا لَصدق "لا شيء مما ليس'بَ جَ' دائمًا". و ينعكس الي قولنا: "لا شيء[233] من 'جَ' ليس 'بَ' دائمًا"، ويلزمه "كل 'جَ بَ' دائمًا". هذا خلف.

ولا تنْعكس الممكنَتَان [في] شيء من الاعتبارات لصدق "لا شيء من الزّنْجيّ بأَسوَد بالإمكان الخاصّ"، مع كذب "بعض ما ليس بأَسوَد زَنْجيّ بالإمكان".

أمّا الشرطيّاتُ: فالموجَبَةُ الكليّةُ اللزوميّةُ تنْعكس كنفسِها؛ لأنّ انتفاء اللّازم يوجب انتفاء الملزوم. والجزئيّة لا تنعكس لجَواز كوْن المقّدم أعمّ من نقيض التالي. والسّالبة، كليّةً[234] كانتْ أو جزئيّةً، تنعكس إلى السالبة الجزئيّة؛ إذ لو صدقت موجَبةٌ كليّةٌ لَانْعَكَستْ إلى مُنافي الأصل. والمنفصلات، لِعدم تميز الطّرفيْن لا يُتصوَّر فيها عكسُ النقيض.

د) [البحث العاشر] في الشرطيّة: وهي إمّا "متّصلةٌ" إن حُكِم فيها ثبُوت قضيّةٍ على تقدير أُخْرى أو بِسلْب هذا الثبوت. والأول إيجابٌ، والثاني سلبٌ. والثّبوت إن كان العلاقةُ بينهما بأن يكون أحدُهما مفتقرًا إلى الآخر، أو إلى ما تَفتَقر إليه الأُخْرى كانت لزوميّةً؛ وإلا فاتّفاقيّة، أو "منفصلةٌ" إن حُكِم فيها بتباين قضيّة الأُخْرى، إمّا وجودًا وعدمًا وسمِّيتْ حقيقيةَ، أو وجودًا فقط وسمِّيتْ مانعةَ الجمْعِ، أو عدمًا فقط وسمِّيتْ مانعةَ الخلوِّ، أو بِسلب التباين. والأول إيجابٌ، والثاني سلْبٌ. والتّبايُن إن كان لِعلاقةٍ كانت المنفصلةُ "عناديّةً"؛ وإلّا فـ"اتفاقيّةً".

والشرطيّةُ إمّا مركّبةٌ من جملتين أو متّصلتين أو منفصلتين أو مختلفتين. والموجبة اللزوميّة الصادقة تَتركّب عن صادقين وكاذبين ومقدَّم كاذب وتال صادق دون العكس؛ إذ الصادقُ لا يستلزم الكاذبَ. والكاذبة تقع على الأنحاء الأربعة.

---

[232] س – وهو معنى قولنا ليس بعض ما ليس 'بَ' ليس 'جَ' بالفعل؛ صح هامش.

[233] س – مما ليس'بَ جَ' دائما و ينعكس الي قولنا لا شيء؛ صح هامش.

[234] م – كلية.

والاتفاقيّة الصادقة تتركب عن صادقين، وعن مقدّمٍ كاذبٍ،[235] وتالٍ صادقٍ، إن كانت عامّةً وتكذب عن الباقيين وعن الصدقين فقط، إن كانت خاصّةً وتكذب من الباقيَة فالحقيقيّة الصادقة العنادية عن صادقٍ، وكاذبٍ، ومانعة الجمعِ منه، ومن كاذبين، ومانعة الخلوّ منه، ومن صادقين وكاذبتها تقع على الوجوه الأربعة. والاتفاقيّةُ الصادقة حقيقيّةً كانت أو مانعةَ الجمعِ أو مانعةِ الخلوّ تتركب مما تتركب عناداياتها. والكاذبة تتركب من الأقسام الأربعة. وسالبةُ كلِّ قسم يتركّب مما كذبت [146/ب] موجبتها، وتكذب مما صدقت.

ثُمَّ الموجبةُ الحقيقيّة تتركب من قضية ونقيضها، أو ما يساويه ليمتنع اجتماعهما وارتفاعهما، ولا تتركب إلّا من جزأيْن. وقَدْ يكون أحدُ الطرفيْن منفصلةً فيُظنُّ تركبها من ثلاثة. والمانعة الجمع تتركب من قضية وأخصّ من نقيضها ليمتنع اجتماعهما، وجاز ارتفاعهما، وجاز تركبها من الأجزاء، إذ كل نوع أخصّ من نقيض الآخر.

والمانِعةُ الخلوِّ تتركب من قضية وأعمّ من نقيضها ليمتنع الخلوّ. وجاز الاجتماع وجاز تركبها من الأجزاء، إلا أنها تتركب من نقائض اجزاء مانعة الجمع. ثم حصر الشرطية، وخصوصها، وإهمالها يكون بِعموم الحكم للفروض والأزمنة، وخصوصه بالبعض وإطلاقه لا بعموم المقدم، وخصوصه وإطلاقه ولا بتعميم المراد؛ إذ ربّما كان المقدَّم أمرًا ثابتًا.

فالمتّصلةُ الموجبةُ اللزوميّةُ إنّما تكون كليّةً[236] إن لوْ لزِم المقدّم التّالي في كل الأزمان والأحوال التي يمكن مع المقدّم، أو يمكن أن يفرض معَه وإن كان محالاً في نفسه، وكذا حكم المنفصلة في العناد وتكون جزئيةً إذا كان اللزوم والعناد على بعض الفروض والأزمنة. وتكون مخصوصةً إن كان ذلك على وضع معين أو زمان معين. وتكون الاتفاقية كليةً إذا صدق التالي أو الطرفان أو الانفصال على جميع الأوضاع والتقادير الواقعة، وجزئيةً إذا كان على بعض تلك الأوضاع والتقادير.

والسّالبةُ تكون كليّةً إذا رفع اللزوم، أو العناد، أو الاتفاق على جميع الأوضاع والأزمان المذكورة في الموجبة، وجزئيّةً إذا رفع على بعضها. وتقابل الموجبة اللزومية سلب اللزوم لا لزوم السلب، والعنادية سلب العناد لا

---

[235] س – وعن مقدم كاذب؛ صح هامش.

[236] س – إنما يكون كلية؛ صح هامش.

عناد السلب، والاتفاقية سلب الاتفاق لا اتفاق السلب. وسور الإيجاب الكليّ في المتصلة "كُلّما" و"دائما" و"مهما" و"متى"، وفي المنفصلة "دائمًا". وسور السلب الكليّ فيهما "ليست البتة". وسور الإيجاب الجزئي فيهما "قد يكون". والسلب الجزئيّ "ليس كلما" و"ليس دائمًا" في المتصلة، والثاني في المنفصلة خاصّةً و"قد لا يكون" فيهما. والباقية "كأن" و"إذا" و"لو" في المتصلة، و"أما" وحده في المنفصلة للإجمال، إلا إذا اقترن وضع أو زمان معين فيصير شخصيّةً.

ثمّ مقدّم الجزئيّة المجرّدة لا يكون من حيث هو مقتضيًا للزوم، والعناد؛ وإلا لَماَ كانت مجرّدة؛ بل اقتضاؤه إنما يكون بضميمة ولا بُدّ، وأن تكون ضرورية للمقدّم حالة اللزوم والعناد، وإلا لما تحققتا. فإنّ شرط اللزوم والعناد أن يمتنع المقدم بدون التالي في اللزوم ومنعه في العناد. فلو لم تكن ضرورية لما تحقق ذلك لجواز انتفاء الضميمة دون المقدم كما إذا أخذ المقدم مع ملزوم التالي، أو معانده ومعه.[237] وإذا أخّر حرف الاتصال والانفصال عن موضوع المقدم صارت الشرطية شبيهةً بالحملية. والمتصلة تقع بمعناها دون المنفصلة، فإن مانعة الجمع إذا كانت مركّبة من كليتين مشتركتين في الموضوع تنقلب حقيقته بالتأخير.

اللمعة الثانية في القياس

وفيها أبحاث:

أ) [البحث الأول في ماهيّة] القياس:

[وهو] قولٌ مركّبٌ من أحكامٍ متى سُلِّمتْ لزِم لذاته حكمٌ آخَر. قوْلُنا لذاته احتراز عمّا ينتج بواسطة مقدّمة غريبةٍ غير لازمةٍ. كقولنا: "'أَ' مساوٍ لـ'بَ'، و 'بَ' مساوٍ لـ'جَ'؛ إذ يلزمه 'أَ' مساو لـ'جَ'؛ لكن بواسطة قولنا

[237] س – ومعه؛ صح هامش. | م: اومعه.

"مساوي المساوي مساو"، أو لازمة لأحد[238] المقدّمتين، كقياس جزء الجوهر بواسطة عكس نقيض الثانية. والمرادُ بالغريبة ما يغاير طرفاه حدود القياس؛ لئلّا يخرج البيان[239] بالعكس المساوي.

[والقياس الإقترانيّ]:

ثُمّ القياس إمّا "اقترانيٌّ" إن لم تكن النتيجةُ ولا نقيضُها مذكورًا فيه بالفعل، كـ"كل جَ بَ، وكل بَ أَ، فكل جَ أَ". أو "استثنائيٌّ" إن كان أحدُهما مذكورًا، مثل: "إن كان أَ بَ، فجَ دَ؛ لكن أَ بَ، فجَ دَ". أو "ليس جَ دَ، فليس أَ بَ".

والإقترانيُّ:

إمّا غير متكرّر الوسط، كقياس المساواة؛[240] إذ لزمه لذاته ' أَ ' مساو لمساوي 'جَ' وبالغير ما مرّ، وكـ'أَ' ملزوم لبَ، وبَ ملزوم لجَ، إذ يلزمه 'أَ' ملزوم ملزوم 'جَ' بالذات، وبالغير 'أَ' ملزوم 'جَ'. وأمثالُ هذه قليلةٌ وهي بالنسبة إلى ما يلزمها بالغير أنفع في العلوم.

وإمّا متكرّر الوسط، وهو المنتفَع به في العلوم. وهو إمّا مركّب من الحمليات، أو لا. والثّاني إمّا من الشّرطيّات أو منها ومن الحمليات. والأول يتركب من جملتين تشتركان في حد سمي "الأوسط"، وينفرد أحدهما بحدّ سمي "الأصغر". وهو موضوع المطلوب وسُمِّيت بـ"الصغرى"، والثانية بحدّ سُمّي "الأكبر"، وهو محمول[241] المطلوب، وسُمّيت بـ"الكبرى". وسُمّي هيئة نسبة الأوسط إلى الطرفيْن "شكلاً"، واقتران الصغرى بالكبرى "قرينةً وضرباً".

والأوسطُ إن كان محمولاً في الصغرى، موضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول. وإن كان بالعكس فالرابع. وإن كان محمولاً فيهما فالثاني. وإن كان موضوعًا فالثّالث. وسَقَط الرابع لبُعده عن الطبْع. والنتيجةُ تَتّبع أحسنَ المقدّمتيْن؛ إذ الفرع لا يكون أقوى [من الأصل].

---

238 م: لاجل.

239 م – البيان.

240 م: المساوات.

241 س – محمول؛ صح هامش.

[ب) البحث] الثاني في شرائط الإنتاج:

أمّا الشكل الأول:

فشرطُ إنتاجهِ إيجابُ الصغرى، وإلا لم يَنْدَرج الأصغر تحت الأوسط، فلم يتعدّ[242] الحكم منه إليه، وكليّةُ الكبرى، وإلا لَجاز كون موضوع الأكبر غير محمول الأصغر فلا يتكرر الوسط. فالمنتَج من ستة عشر أربعة:

أ. من موجبتيْن كليّتيْن: تنتج موجبة كليّةً: "كل جَ بَ"، وكل بَ أَ، فكل جَ أَ".

بـ.[243] من كليّتيْن والكبرى سالبة: تنتج سالبة كلية: "كل جَ بَ، ولا شيء من بَ أَ، فلا شيء من جَ أَ. "

جَ. من موجبتيْن والصغرى جزئية: تنتج موجبة جزئية: "بعض جَ بَ، وكل بَ أَ، فبعض جَ أَ".[244]

دَ. من موجبة جزئيّة وسالبة كلية: تنتج سالبة جزئية: "بعض جَ بَ، ولا شيء من بَ أَ، فليس بعض جَ أَ."

وإنتاجُ هذه الأربعة بيّن. وكون الصغرى فعلية وإلا لجاز الانتفاء الأوسط [147/أ] عن الأصغر فلا يلزم الاندراج والنتيجة[245] كالكبرى في الجهة إن كانت الكبرى غير وصفية[246] لاندراج الأصغر تحت حكم الكبرى ح. وإلا فكالصغرى بدون الضرورة أية ضرورة كانت إن لم تكن الكبرى مشروطة.

والشكل الثاني:

---

[242] م: فلم يبعد.

[243] س – 'بَ'؛ صح هامش.

[244] م – فبعض جَ أَ.

[245] وفي هامش س: كما يقال كل إنسان ضاحك وكل ضاحك حيوان بالضرورة تنتج كل إنسان حيوان بالضرورة.

[246] وفي هامش س: أي لا تكون مشروطة ولا عرفية.

شرْطُه اختلاف مقدمتيْه بالكيف لجواز اشتراك المتوافقين والمتباينين في إيجاب شيء، وسلبه الموجب للعقم، وكلية الكبرى للاختلاف. فالمنتج أربعة:

أ. 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.

بـ. من كليتين والصغرى سالبة: تنتج سالبة كلية: "لا شيء من جَ أَ، وكل بَ أَ،[247] فلا شيء من جَ بَ"، بعكس الصغرى، وجعلها كبرى. ثم نعكس النتيجة وبالخلف.

جـ. من موجبة جزئيّة وسالبة كلية: 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، فكل دَ جَ، وكل دَ بَ"، فيضم الثانية مع الكبرى؛ لينتج لا شيء من 'دَ أَ' من الضرب[248] الأول، ثم يضمها مع عكس الأولى؛ لينتج السالبة الجزئية من الشكل الأول.

د. من سالبة جزئية وموجبة كلية: ينتج سالبة جزئية: "بعض جَ ليس بَ، وكل أَ بَ، فبعض جَ ليس أَ"، بالخلف ويشترط بحسب الجهة أمران كل منهما أحد لأمريْن:

أ. صدق الدوام على الصغرى، أو كون الكبرى مما ينعكس سالبة.[249]

بـ. استعمال الممكِنة مع الضرورة الذاتيّة، أو مع الكبرى المشروطة والنتيجة دائمة لو صدق الدوام على الكبرى. وإلا فهي كالصغرى بدون الضرورة أية ضرورة كانت إن لم تكن في الكبرى ضرورة وصفية.

والشكل الثالث:

شرطُه إيجاب الصغرى، وكلية أحدى المقدمتين، وإلا لحصل الاختلاف. فالمنتج ستة:

---

[247] م – 'بَ أَ'.

[248] وفي هامش س: أي من الضرب الأول من الشكل الثاني.

[249] وفي هامش س: أي مما ينعكس حالة السلب وإنما شرط ككل حتى ترجع به إلى الشكل الأول.

أ. من موجبتيْن كليتيْن: تنتج موجبة جزئية: "كل بَ جَ، وكل بَ أَ، فبعض جَ أَ".

بَ. من كليتيْن والكبرى سالبةٌ: تنتج سالبة جزئية: "كل بَ جَ، ولا شيء من بَ أَ، فبعض جَ، ليس أَ"، بيانهما بعكس الصغرى، والخلف، بأن يجعل نقيض النتيجة كبرى وصغرى القياس صغرى لتنتج نقيض[250] الكبرى ولا تنتجان كليًّا؛ لجواز كون الأصغر أعمّ من الأكبر، وح. لا ينتج الباقي لكونهما أخص.

جَ.[251] من موجبتيْن والصغرى جزئيّة: تنتج موجبة جزئية: "بعض بَ جَ، وكل بَ أَ، فبعض جَ أَ"، بما مرّ، وبالافتراض.

دَ. من موجبتيْن والكبرى جزئيّة: تنتج موجبة جزئية: "كل بَ جَ، وبعض بَ أَ، فبعض جَ أَ"، بما مر، وبعكس الكبرى، وجعله صغرى، ثم عكس النتيجة.

هـ.[252] من موجبةٍ جزئيّة وسالبة كلية: تنتج سالبة جزئية: "بعض بَ جَ، ولا شيء من بَ أَ، فبعض جَ ليس أَ"، بما مرّ.

و. من موجبةٍ كلية وسالبة جزئية: تنتج سالبة جزئية: "كل بَ جَ، وبعض بَ ليس أَ فبعض جَ ليس أَ"، بالخلف والافتراض. وبحسب الجهة فعلية الصغرى للاختلاف، والنتيجة كالكبرى في الجهة إن كانت الكبرى غير وصفيّة، وإلا فعكس الصغرى.

تنبيه:

تَقَعُ المهملاتُ في الأشكال مقام الجزئيّات، والشخصيّات مقام الكليّات. وإذا اختلطت الاعتبارات فالنتيجة الموجبة اعتبارها كأخص الاعتبارين المختلطين، والسالبة كاعتبار المقدمة السالبة، والصغرى الحقيقية مع الموجبة

---

[250] س– نقيض؛ صح هامش.

[251] م – جَ.

[252] م – هـ.

الخارجيّة والذهنيّة مع الموجبة خارجية وحقيقته[253] لا تنتج في الأول، والشكل الثاني تنتج جميع اختلاطاته بالخلف، والثالث يرتد بعكس الصغرى إلى الأول وتنتج حيث أنتج الأول.

[ج) البحث] الثالث في الأقيسة الشرطية:

وهي إمّا مركّبةٌ من الشرطيات الصرفة، أو منها ومن الحمليّات. وأقسامُها على خمسةٍ:

[أ.] فالأوّل من متّصلتيْن: وهما إمّا لزوميتان أو أحدهما اتفاقية، إذ نتيجة المركّبة من اتفاقيتيْن معلومةٌ قبل القياس وتنعقد الأشكال بحسب وضع الأوسط. وشرائطُ الإنتاج في المنتجات كما في الحمليات أو لا تنتج في الشكل الأول من لزوميتين إلا [الضربان] اللذان من موجبتين، وفي الثاني[254] لا تنتج إلا اللذان صغراهما سالبة، وفي الثالث لا تنتج إلا عند كون الكبرى سالبة بالنقيض. وإن كانت إحديهما اتفاقيةً كانت النتيجةُ اتفاقيّة أن تحقق الأكبر في منتجات الإيجاب. وانتفاؤه في منتجات السلب إلا الكبرى السالبة اللزومية في الأول، والكبرى السالبة اتفاقية كانت أو اللزومية والصغرى السالبة اللزومية في الثاني، والصغرى الاتفاقية في الثالث موجبة كانت الكبرى أو سالبة بالنقوص.

بـ. منتجاتُ السلبِ باقي الأقسام قليلة النفع فَتَرَكْناها. فالمركب من الحقيقيتين أنتج متصلتين لاستلزام كل طرف نقيض الأوسط المستلزم للآخر. وإن كانت مع الحقيقية مانعة الجمع أو مانعة الخلو يلزم متصلة موجبة كلية مقدمها طرف مانعة الجمع في الأول وبطرف الحقيقية في الثاني إن كانتا كليتين، وذلك واضح. ولا يكون المقدم بخلاف ذلك، وإلا[255] انقلب غير الحقيقية حقيقية لمساواة الأصغر والأكبر ح. والحقيقة الجزئية لا تنتج مع مانعة الجمع للنقيض. وإن كانت المنفصلات مانعتي الجمع أو مانعتي الخلو فلا تنتج شيئًا للنقيض، ومانعة الجمع مع مانعة الخلو تنتج متصلة كلية إن كانتا كليتين مقدمها من مانعة الجمع من غير عكس، وإلا انقلبتا حقيقيتين لتساوي الأصغر والأكبر ح. وإن كانت مانعة الجمع جزئية تنتج موجبة متصلة جزئية، ولا تنتج مانعة الخلو إذا كانت جزئية للنقض.

---

[253] س – حقيقته؛ صح هامش.

[254] م: وفي الباقي.

[255] م: وإذا.

جـ. من حملية ومتصلة: والحملية كبرى كانت أو صغرى تنتج متصلة مقدمها مقدم المتصلة، وتاليها نتيجةُ التأليف [147/ب] بين التالي والحملية. ويشترط كون المشارك تالي المتصلة واشتمال المتشاركين على تأليف منتج. وإيجاب المتصلة وكون الحملية صادقة على تقدير مقدم المتصلة كـ"كُلّما كان أَ بَ، فكل جَ دَ، وكل دَ هَ"، أنتج "كُلّما كان أَ بَ، فكل جَ هَ"؛ لأنّه إذا فرض المقدم يصدق التالي مع الحملية، وكلما صدقا لزم النتيجة. فَعَلى تقدير صدق المقدم صدقت النتيجةُ.

ط.[256] من حملية ومنفصلة: فإن كانت الحمليات بعدد أجزاء الانفصال، والنتيجة من كل تأليف حملية واحدة يُسمى "القياس المقسم". وكل حملية مع جزء من أجزاء الانفصال تنتج الحملية إما من شكل أو أشكال. وشرطه صدق منع الخلو على المنفصلة، واشتمال المتشاركين على تأليف منتج كـ"دائمًا إما أن يكون كل أَ بَ، أو كل أَ جَ، وكل بَ دَ، وكل جَ دَ"، تنتج "كل أَ دَ". فلابُدّ من صدق أحد أجزاء الانفصال، فيصدق مع الحملية المشاركة له، وينتج المطلوب. وإن كانت نتائجُ التأليفات مختلفةً أنتج مانعة الخلو من نتائج التأليفات. وإن لم تكن الحمليات بعدد أجزاء الانفصال فإن زادت الحمليات شارك جزء حملتين أنتج مانعة الخلو، ويكون جزء من أجزائها مركبًا من نتيجتي التأليفين. وإن نُقِصت الحمليات كحمليّةٍ مع ذات الجزأين، فإن شاركت الجزأين أنتج مانعة الخلو من النتيجتين فيه. وإن شاركت جزءًا فمانعة الخلو من نتيجة التأليف والجزء غير المشارك.

هـ. من متصلة ومنفصلة: وشرطه بعد كلية إحدى المقدمتين إن كان المتصلة تشترك بتاليها مانعة الجمع، ويقدمها مانعة الخلو والنتيجة كالمنفصلة؛ لأن ما يمتنع اجتماعه مع الملزوم وما لا يخلو مع الملزوم لا يخلو مع اللازم.

وأمّا القياس الاستثنائيّ:

فهو مركب من شرطية وقضية أخرى. وهي إمّا أحد جزئيها أو نقيض أحد جزئيها حمليّة كانت أو شرطيّة. وشرطه ثلاثة أمور:

---

[256] م – ط.

أ. أحد الأمور الثلاثة كون الشرطية كليّة، أو كونُ الاستثناء كليًّا، أو كونُ الاستثناء بخصوص الشرطية. وإلا لجاز اختلاف الحالتين فلا تنتج.

بـ. كون الشرطيّةِ غيرَ اتفاقيّةٍ لعدم إفادتها.

جـ. كونها موجبةَ الاختلافِ والشرطيّةِ إن كانت متصلةً أنتج استثناء مقدمها تاليها، واستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها للزوم، ولا ينعكس للعموم وإن كانت منفصلةً فإن كان حقيقية أنتج استثناء كل من الجزأين نقيض الآخر. وبالعكس وإن كانت مانعة الجمع أنتج استثناء كل منهما نقيض الآخر من غير عكس لجواز الخلو. وإن كانت مانعة الخلو أنتج استثناء نقيض كل منهما عين الآخر، ولا ينعكس لجواز الاجتماع وطرفا الشرطية قد يكونان موجهتين، فلا بد من استثناء النقيض من رعاية التناقض.

قال اللمعة الثالثة في توابع القياس

أ) القياس المركّبُ: وهو مركّبٌ[257] من مقدمات كل اثنين منها قياس منتج لنتيجة تكون مع مقدمة أخرى منتجة لأخرى. وعلى هذا إلى أن يحصل المطلوب، فإن صُرِحت نتائجها سُمّيت "موصولةً": كـ"كل جَ بَ، وكل بَ أَ، فكل جَ أَ، وكل أَ جَ، فكل جَ دَ وكل دَ هَ، وكل جَ هَ". وإلّا فـ"مفصولة" و"مطوية": كـ"كل جَ ب، وكل بَ أَ، وكل أَ دَ، وكل دَ هَ، فكل جَ هَ".

ب) الاستقراء: وهو إثبات حكم كليّ لثبوته في الجزئيات. فإن عُلِم حصر الجزئيات يفيد اليقين، وسُمّي "استقراءً تامًّا"، وقد مَرّ. وإلّا يفِيد الظّن لجواز مخالفة حكم غير المستقرأ حكم المستقرأ له كالحكم بأن "كل حيوان يحترق بالنار" لثبوت ذلك الحكم في المستقرات وحكمُ "السمندر" بخلاف ذلك.

[257] س– وهو مركب؛ صح هامش.

ج)[258] التمثِيل: وهو إلحاقُ الشّيء بشبيهِهِ في حكمٍ ثابتٍ له. وسُمِّي الأوّلُ "فرعًا" و"مقيسًا"، والثّاني "أصلاً" و"مقيسًا عليه"، ووجه المشابهة "جامعًا" و"علّةً". ولا يفيدُ اليقين إلا بعد ثبوتِ عليّة المشترك، وقابليّة الفرع، واجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع.

د) البرهان: قياس مؤلَّفٌ من مقدمات صادقة ضروريّةً كانت، أو وجوديّةً، أو ممكنةً لإنتاج قولٍ صادقٍ، وهو "برهان لم"، إن كان الأوسط مع كون علّة للتصديق علّةً لِنسبة الأكبر إلى الأصغر أية علة كانت سواء كانت بالحمل، أو اللزوم، أو العناد، أو ينفي، هذه "برهان إن". وإن كانت علة للتصديق فقط سواء كانت معلولاً لها، أو لعلتها. وإن كان معلولاً لها، وهو أعرف سُمّي دليلاً لـ"هذا متعَفِّن الصفراء"؛ لأنه محموم غبًا. والشرط تساوى الوسط المعلول للنسبة، وإلا لما أفاد لـ"هذا متعَفِّن الصفراء"؛ لأنه محموم.

واليقينيّات سِتّ:

الأوليات: وهي التي جزَم العقل بها بِمُجرّد تصور طرفيها وإن كان بالكسب.

والمحسوساتُ: وهي التي يكون الجَزْمُ بها إمّا من قوى ظاهرةٍ، وهي المشاهدات، وباطنةٍ وهي الوِجْدانيات.

المجرّباتُ: وهي التي[259] يكون الجَزْمُ بتكرّر مشاهدة ترتّب المحمول على الموضوع، أو لا ترتّبه مع قياسٍ خفيّ. وهو أنّه لو كان اتفاقيًّا لما كان دائمًا، أو أكثريًّا.

والوجدانيات [أي ألحدسيات]: وهي التي تكون[260] بحَدْس النفس لمِشاهدة القرائن دون الأثر، كقولنا: "نور القمر مستفاد من الشمس" لاختلاف تَشكّلاتِه بحسب أوضاعه منها. والحدسُ سُرْعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

والمتواترات: وهي التي يكون الجَزْم بكثْرة المشاهدات الموقعة لليقين.

---

[258] س م – ج ؛ صح هامش س.

[259] م — التي.

[260] س – تكون؛ صح هامش.

والقضايا الفطريّة القياس: وهي التي يكون الجزم بواسطة مقررة في العقل مثل: "الأربعة زوج"؛ لما في العقل، إنها منقسمة بمتساويين.

وكلٌّ من هذه الستةِ تكون ضرورية، ووجودية، وممكنةً.

وغير اليقينيّات أيضًا ست:

فأ لمشهورات: وهي التي يحكم العقل بها لاعتراف الناس بها.

والمسلمات: وهي القضايا المسَلّمة في علمٍ [148/أ] أو عند الخصم.

والمقبولات: وهي التي تُقبل من شخص للاعتقاد فيه.

والمظنونات: وهي التي يُحكم بها للاعتقاد الراجح.

والمخيلات: وهي التي تَتَأثّر النفس عنها بقبضٍ أو بسطٍ.

والوهميات: وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم كـ"كل موجود في الجهة".

هـ)[261] **أجْزاءُ العلوم ثلاثةٌ**:

موضوعات: وموضوع كل علمٍ شيء، أو أشياء تُبحث في ذلك العلم عن عوارضِهِ الذّاتيّةِ أي الناشئة من الذات. إمّا بِلا وسط[262]، أو توسط مساوٍ، أو لجزء، واللّاحقة بخارج عامّ أو خاصّ أو مباين أعراض غريبة كالمعقولات البائنة من حيث البادئ إلى المجهول للمنطق، فإنّه يبحث عن عوارضها الذاتية لكونها جنسًا وفصلاً وغيرهما قضيّة، وعكسها، ونقيضها وقياسًا، وغير ذلك.

---

[261] م – هـ.

[262] م: بِلا واسط.

ومبادئ: وهي أشياء تُبنى مباحثُ ذلك العلمِ عليها. وهي إمّا تصوّرات، أو تصديقاتٌ.[263] وهي تعريف الموضوع، وأجزائه، وجزئياته إن كانت، وأعراضها الذاتيّة أو التصديقات. وهي إمّا يقينيّةٌ كـ"الأوليات"، أو غيرها، إمّا مسلَّمة لغلبة الظن والمسامحة. وقد تُبَيّن في علم آخر، وسمّي "أصولاً"، موضوعة، أو مأخوذة على الشكل، وسُمّيت "مصادرات". وقد لا تَتبيّن في علم أصلاً، أو تبين في ذلك العلم، أو في علمٍ[264] آخر.

والمسائل: وهي قضايا تشتمل العلم عليها وثبتت فيه.

والله أعلم بالصّواب. تَمّ الكتاب. وربّنا محمودٌ، وله المكارمُ والعُلى والجودُ.[265]

[263] س – أو تصديقات؛ صح هامش.

[264] س – أو في علم؛ صح هامش.

[265] م – تم الكتاب وربنا محمود وله المكارم والعلى والجود.

اللمعة الرابعة في قواعد البَحْث

وفيها ثلاث توجيهات:

[التوجيه الأول]

البحث الأول: إمّا أن يقع في التعريفات، أو في المسائل.

والتعريفات:

قد عُلِم أنها أربعة. وعُرِفت الشرائط الخاصّة بكل قسم: ككون الحدّ التامّ من الجنس، والفصل القريبين؛ وكذا الباقي كما عرفت. والعامّةُ: ككون المعرِّف غير المعرَّف ومساويًا في الصدق لا في المعرفة، وأجلى منه.

وإذا وقع الخَلَلُ في شيء منها فسد التعريف. والخَلَلُ في المختصّة بِالْتباس أجزاء التأليف بغيرها كالتباس الجنس بالعرض العامّ، والفصل بالخاصّة، أو أجزائه، والقريب بالبعيد. وفي الغاية باختلال أحوال المؤلف.

فَلِلسّائل طلب هذه الشرائط. وإيراد النقض بوجود احد هما دون الآخر، وبيان الفساد كما قيل: البرودة محسوسة دون العدم حيث عرفوها أنها عدم الحرارة.

والجَوابُ عن التعريف الاسْميّ سهل؛ إذ حاصله يرجع إلى الاصطلاح فيقال إنما نعني بمفهوم هذا الاسم هذا المعنى. والتعريف الحقيقيّ لا يفيد فيه ذلك؛ إذ لا مدخل لإرادتنا فيه، بل يجب فيه تحقيق الذاتيات والعوارض، وهذا صعب. ثم المعرف متى قال عند إيراد الشبهة مرادين بهذا اللفظ معنى آخر، وكان المعنى مما لا يفهم منه ظاهرًا، فقد ثبت فساد تعريفه واعترافه به. قيل لا يمنع التعريف بل يورد النقض أو يبين فساده؛ لأنّ ما لا يمكن بيانه لا يتوجه إليه المنع. وفيه نظر؛ إذ بيان أجزاء التعريف من الجنس، والفصل، والخاصة، بيان التعريف سلمنا؛ لكن لا نسلم أنه لو كان كذلك لا يمنع، وإلا ورد ذلك في كل ما يمتنع بيانه.

وأمّا المسائل:

فالقضايا التي يقع فيها البحث لا تكون غنية من الدليل من جميع الوجوه. وكلُّ دليل يكون من مقدمتين، أو أكثر. فإذا شرع المعلِّل في الدليل، فإن مَنَعه السائل فإمّا إن منع قبل تمام الدليل وهو إنّما يكون على مقدمة من المقدمات، أو بعْدَه. والأول إمّا[266] أن يقتصر بمجرّد المنع، أو لا. فإن لم يقتصر، فإمّا إن ذكر المستند أو غيره. وسُمّي الأولان "مناقضةً"، والثالث "غصبًا". وهو غير مسموع عند المحققين لاستلزامه تبادل المعلل والسائل والخبط في البحث. نعم قد يتوجه إقامة الدليل على انتفاء تلك المقدمة بعد فراغ المعلل عن إقامة الدليل عليها.

والمسْتَنَدُ ما يقوي المنْع، كما يقال لا نسلم لم لا يجوز أن يكون كذا، ولا نسلم، وإنّما يكون أن لو كان كذا، ولا نسلم هذا والحال كذا، وإن منع بعد التمام، فإمّا أن لا نسلم الدليل دون المدلول لدليل آخر يوجب خلافه، وسُمِّي "معارضةً"، أو لا لدليل وهو "مكابرةً". وذلك الدليل إن كان عين دليل المعلل سُمّي "قلبًا"، وإلّا فإن كان صورته كصورته سُمّي "معارضة بالمثل"، وإلا فـ"[معارضة] بالغير".

وإذا شرَع السائل في الدليل عند المعارضة يصير المعلل سائلاً. والمعارضة، والنقض الإجماليّ ثابتان أيضًا في مقدمات الدليل. وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة معارضة ونقض إجمالي، وبالقياس إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة، وتفصيليّ على طريق الإجمال. وإذا منع شيء من الدليل يجب على المعلل دفعه، إمّا بديل أو بنوع من التنبيه والتفصيل. وإذا أتى بدليل ثان فذلك الدليل أيضًا مركّب من مقدمات، وتجيء فيه الأقسام المذكورة من المناقضة والمعارضة والنقض وكذا إن إذا أتى بدليل ثالث فصاعدًا إلى أن ينتهي الدليل لما ما هو ضروري القبول حقًّا كان أو لا أو عجز المعلل.[267]

---

[266] م – إما.

[267] م – بدليل ثالث فصاعدًا إلى أن ينتهي الدليل لما ما هو ضروري القبول حقًّا كان أو لا أو عجز المعلل.

التوجيه الثاني في[268] المنع والجواب

إذا مُنع مقدمة يجب أنْ لا يستعجلَ في الجواب، بل يطلب توجيه المنع وتحقيقه؛ إذ ربّما لا يتمكن المانع أو يظهر فساده أو يتذكر جوابه. وكذا إذا أجيب فللمانع طلب توجيه الجواب وتفصيله. ثم المنع قد لا يضر المعلل، إمّا بِأن يكون [148/ب] انتفاء المقدمة الممنوعة مثبتًا لدعواه، فتردد في ثبوت تلك المقدمة وانتفائها. وثبت على التقديرين دعواه أو بأن يكون المنع بوجه لزم جوابه مما ذكرنا، كما إذا قال: هذا ليس بِعلّة لذلك، لكونه متأخرًا، فمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون شرطًا، فإنّ جوابَه وهو كونه متأخرًا مذكور أو لا.

وكذا الجواب قد لا يفيد، إمّا بأن لا يكون دافعًا للمنع، أو إن كان لكن يضره في موضع آخر، كما إذا ادعى "أنّ هذا ليس بجزء لذلك"، ومنع واستدل عليه بكونه متأخرًا وهو يحتاج إلى أنه شرط له. ثم المنع إن كان مع المستند فلا يجاب عن المستند؛ لأنّ المستند غايته أن يكون ملزومًا لانتفاء المقدمة الممنوعة. وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، بل طريقه أن يردَّد بين المستند وقَسِيماته؛ إذ لا بد له من قسيم أدناه عدمه، وتبين على كل تقدير ما يناسب الغرض.

والتقريب إذا مكّنه كما إذا قيل لَمـّا ثبت حدوث العالم كان إلا له مختار، وإلا لما تَخلّف العالم عنه. ومنع بأنه لم لا يجوز أن يتخلف لِعدَمِ شرطٍ، فيجاب بأنّ التخلف إمّا أن يكون لِعَدمِ شرطٍ أو لا. والأول مُنْتفٍ، وإلّا احتاجَ حدوث ذلك الشرط عنه إلى حدوث شرطٍ آخر، وتسلسل.

فَتعين الثاني: وإن لم يمكنه فلا يتم الجواب كما قيل في سبب التعين أنه إما حال في التعين أو محلٌّ له. والأول باطل وإلا تأخر عن التعين. فتعين الثاني وهو المادة، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حالاًّ في محل التعيين لا حالاًّ فيه،[269] ولا محلاًّ، فيمكن الحصر بين القسمين أو أكثر بأن يقال إما حالُ في التعين، أو لا، أو حال أو محلٌّ أو غيرهما، أو حال أو محل، أو حال في محله أو غيرهما، لكن يتعسر[270] التقريب.

---

[268] م – التوجيه الثاني في.

[269] س – فيه؛ صح هامش.

[270] م: يتعين.

وهذا طريقُ الحصر في كل موضوع؛ لكن الجواب إنما يتم أن لو أمكن التقريب على كل شق وقد يمنع الأمور الثابتة على تقدير فرض أمر إذا كان ممتنعًا في نفس الأمر أو بزعم المانع. وسمي منع التقدير كما منعوا إنتاج الأول من لزوميتين بأن النتيجة إنما يلزم أن لو بقيت الكبرى صادقة على تقدير الأصغر؛ إذ جاز كونه محالاً، والمحال جاز أن يستلزم المحال. وكذا منعوا عكس النقيض على تقدير انتفاء اللازم،[271] وامتناع استلزام الشيء لنقيضه أو للنقيضين. وأجابوا عنه بالضم هو أخذ التقدير مع صدق المقدمة الممنوعة. فقالوا: الكبرى صادقة في نفس الامر. والمنضم إليها لو صدق لأصغر لصدق تاليها.[272] وكذا في العكس وغيره. وهذا بعينه إعادة ما منع من غير دليل.

ولِلخصْم أن يقول سلمنا أنه لو كان منضمًا إليها لزم المطلوب، لكن لم قلت أنه كذلك، والكلام فيه. واعْلم أنّ هذا المنع حقٌّ إذا كان المقدر منافيًا للثابت، فإنه ح. يستلزم عدم الثابت. فإمّا إذا لم يكن منافيًا لا يكون مستلزمًا لعدمه، والجدليون يوردونه مطلقًا.

وطريق الجواب أن المعلل إن دام نفى المفروض قال: لا يخلوا من أن يبقى الثابت على هذا التقدير، أو لا، فإن بقي سقط المنع. وإلا لزم انتفاء المفروض؛ لكونه غير مجامع للواقع. وإن لم يدم نقول المراد بالملازمة اقتضاء الملزوم للّازم[273] أو امتناعه بدون اللازم فسقط المنع؛ إذ لا حاجة إلى تقدير شيء حتى يرد المنع، بل يكفي تصور الملزوم، أو يقول تقدير الشيء قد يكون على أنه حق كما في شق الترديد وقد يكون على أنه مفروض لاحق كما في مقدم الملازمات.[274] والثاني غير محال وإن كان المقدر محالاً وح. لا يكون مستلزمًا للمحال، إذ غير المحال لا يجوز أن يستلزم المحال.

وبعضهم أورد منع التقدير على شق الترديد، حيث يقال بعد الترديد: "لو كان كذا لكان كذا ولو لم يكن كذا فكذا"، بأنّه إذا قدر أحد الشقين جاز أن يكون الواقع خلافه. فقد فرض الشيء مع نقيضه فجاز أن يستلزم المحال. وجوابه أنّ هذا تقدير الشيء الواقع، لا تقدير الشيء واقعًا كما في مقدم الملازمات حتى جاز خلافه.

---

271 م: اللزوم.

272 م – تاليها.

273 م: لازمه.

274 م: الملزومات.

خاتمة:

في كلّ علمٍ اصطلاحاتٌ ومسلَّماتٌ يجب الباحث فيه تسليمها معلومةً كانت أو مظنونةً؛ إذ دلائلُ كل علمٍ لها غايةٌ في القوة يتعسر التجاوز عنها، ويحصل العرض بها كالفقه. فإن غاية إدلائه الظن فلا يطلب في كل علم إلّا الميسر فيه، فلا يطلب البرهان في الفقه والنحو، إلا أن يلتزم المعلل ذلك.

[التوجيه] الثالث في أجزاء البحث

لِلْبحث ثلاثةُ أجزاء: "المبادئ" وهي الدعاوى وتحرير المباحث وتقرير المذاهب؛ و"الأوساط" وهي الدلائل؛ و"المقاطع" وهي التي تنتهي الأدلة إليها من المحالات والضروريات والمسلمات بحسب العلوم.

أمّا المبادئ:

فقد يقع الخلل فيها لإبهام[275] الدعاوى والمذاهب. فيجب تحقيق الدعاوى وتعيين المذاهب؛ إذ قد يَقَع للمعلِّل في الاستدلال ما يضره بأن يكون منافيًا لدعواه، أو للازم دعواه، أو لمذهبه. وقد لا يكون دليلُه منتجًا لدعواه، وربّما يضع غير المنازع مقامَه. فيستعمل في أثناء البحث مقدمات مسلمة عند ذلك الغير على أنها مسلمة عند المنازع، ويلزم الخبط، فإذا كان دعواه محققًا محفوظًا، وكذا المذهب سهل الاطلاع على ذلك، والاقتدار على دفع الخصم سائلاً ومجيبًا، ويجب الاستفسار عما لم يكن ظاهر الدلالة، أو يكون لكون المعلل أراد به شيئًا آخر. وبعد التفسير ينظرُ أنه هل يلزمه من دليله ذلك المعنى بذلك التفسير؟ فإن لزم فحصل يلزم منه دعواه، إذ ربّما يفسر الشيء بتفسير يحصل منه المطلوب، لكن لا يلزم من دليله، وربما يلزم ولكن لا يحصل منه المطلوب.[276]

---

[275] م: لإيهام.

[276] س – لكن لا يلزم من دليله وربما يلزم ولكن لا يحصل منه المطلوب؛ صح هامش.

وأمّا الأوساط:

فهي بأصنافها المختلفة قسمان:

مستقيم، وهو إثبات ملزوم المدعي لا بطريق فرض النقيض، [149/أ] وإبطاله. وخلفي وهو ما يكون كذلك، ويستعمل فيهما الاقترانيات والاستثنائيات وغيرهما بسيطة ومختلطة.

وللسّائلِ طلبُ تفصيل الأقْيسةِ وذكر مقدماتها بالفعل، وتوجيه الأجوبة لِلْأسئلة الواردة، وعليه توجيه الأسئلة. ويجب أن لا يسامح من الجانبين في شيء وإن ظن سهلاً، إذ ربّما يقع الخلل الكثير من شيءٍ يسيرٍ. وبعد تمام كل دليل وجب أن ينظر أنه هل يلزم منه ما ادَّعاهُ؛ إذ رب دليل يتم ولا يلزم الدعوى.

والخلفي، يجب الاحتياط في ثلاثة مواضع: أخذ النقيض، وملزوميّته، ونفي اللازم.

أما الأول: فربما يوضع غير النقيض "كمًّا" أو "كيفًا" أو "جهة" مقامه، كما يؤخذ نقيض الكلية كليةً والموجبة موجبةً والمطلقة مطلقةً.

وأمّا ملزوميّتُهُ: فقد يجعل هو مع الغير ملزومًا لشيء، ويستنتج من انتفاء ذلك الشيء انتفاؤه. وذلك قسمان: ما ينتج وما لا ينتج.

الأول كقولهم: "لو كان الفلك مكعبًا وتحرّك لزم الخلاء"، فالملزوم كونه "مكعبًا مع الحركة"، فمن انتفاء الخلاء لزم انتفاء المجموع لكن حركته ثابتة فينتفي كونه مكعبًا.

الثاني كقولهم: "لو كان عدسيًّا وتحرك على القطر الأطول لزم الخلاء"، فالملزوم كونه "عدسيًّا مع حركته على القطر الأطول"، فمن انتفاء الخلاء لزم انتفاء المجموع، وجاز انتفاؤه بانتفاء حركته على القطر الأطول لا بانتفاء كونه عدسيًّا. فعلم أنه إنما ينتج أن لو كان الجزء الأخير متحققًا.

وأمّا نفي اللازم: فقد يوضع غير نقيضه "كمًّا" أو "كيفًا" أو "جهة" مقامه. وقد يستعمل في بيان نفي اللازم[277] ما يضر الملازمة. وهو ما يكون ناشئًا عن الملزوم كما قيل" لو كانت السلسلة موجودة فإنها علة ضرورة كونها ممكنة"، وذلك محال؛ لأنها إما نفسها أو جزئها أو خارجها أو المركب منهما. والكل باطل كما هو المشهور.

فلِلسّائلِ أن يمنع الملازمة بعين هذا، وجوابه سهل؛ لأنه ح. صار نقيض المدعى مستلزمًا لارتفاع النقيضين، فيردد بأنه على تقدير نقيض المدعى لا يخلوا من لزوم ما ذكرنا أو لا، وكلاهما باطل. أمّا الاول فلما ذكرتم، وأمّا الثاني فلما ذكرنا. والسائل إذا ألزم محالاً أو عارض مقدمة في الخلف لا يضر المعلل؛ لأن لزوم المحال على تقدير نقيض دعواه يفيده. وكذا المعارضة؛ لأنه تردد في ثبوت تلك المقدمة، وانتفائها على نقيض المدعى، ويبطل القسمين بالدليلين. وقد يورد في الدليل مقدمة إلزامية وهي التي يكون ثبوتها عند الخصم. وذلك جائز في الظنيات، والجدليات؛ إذ غايتها غلبة الظن وإلزام الخصم دون الفعليات؛ إذ الدعوى فيها ثبوتها في نفس الأمر.

وأمّا المقاطع:

فرُبّما يظن الدور ولا يكون كثبوتِ أحد النقيضين مع عدم الآخر، فيظن توقف كلٍ على الآخر، وهما بالحقيقة عبارتان عن شيء واحد. ورُبّما يكون ولا يكون محالاً كما في الاعتباريات مثل المتضايفين، وسُمِّي أمثاله "دور المعية".

وربما يظن التسلسل، ولا يكون كما يقال لو كان الحصول في المحل أمرًا وجوديًّا، لكان حاصلاً في المحل لكونه عرضًا، فللحصول حصول وعلى هذا، ولزم التسلسل، وحصول الحصول نفسه. وكذا كل صفة معناه معنى الموصوف كوجود الوجود، ولزوم اللزوم، وغير ذلك.

---

[277] س – فقد يوضع غير نقيضه كمًّا أو كيفًا أو جهة مقامه وقد يستعمل في بيان نفي اللازم؛ صح هامش.

وقد يظن اجتماع النقيضين، ولا يكون كما يظن عند اتحاد "الجهة" أو "الْكَمّ" أو "الْكَيْف". وقد يظن حمل النقيض على النقيض ولا يكون كـ"بعض الموجود معدوم"، إذ معناه: بعض ما صدق عليه أنه موجود في الجملة [فهو] معدوم في الجملة[278]، إلّا أن يقيد أحدهما بالدوام.

وقد يُظنّ سلب الشيء أو لازمه عن نفسه. وذلك إمّا لا يكون كذلك كـ"بعض الموجود ليس بموجود"، وقد مر. أو يكون ولا يكون محالاً بأن لا يكون الشيء في الخارج؛ إذ يصدق ح. سلب نفسه ولازمه عنه بحسب الخارج.

وأما اللغويات:

فَأَكْثرُ الانتهاءات فيها، النقل والاتفاق ولزوم المجاز والاشتراك، فالإضمار، فالحذف، وغيراها. وللسائل طلب صحّة[279] النقل والاتفاق، ويبطلون المجاز والاشتراك والإضمار والحذف وما شابه ذلك بالأصل. وهو أولى المتنافين ما لم يعارضه معارض. فيُقال الأصل في الاستعمال الحقيقة دون المجاز؛ إذ هو يوجب اختلال الفهم وترك الاصطلاح وترجيح المرجوح هذا، إذا لم يعارضه شيء من فوائد المجاز، كتلطيف الكلام وأصناف البديع ورعاية الوزن والقافية ولزوم فساد، وإلا فيصير المجاز أولى، فح. إذا وجد اللفظ مطلقًا وجب حمله على الحقيقة لِما مرّ، إلّا إذا تحقق شيء من فوائد المجاز أو وجد قرينة حالية كما علم بالعقل مثل ﴿ جَاءَ رَبُّكَ ﴾،[280] أو بخصوص الواقعة أو مقالية كما علم بسياق الكلام، وسياقه. فكون الشيء أصلاً لا ينافي انتفاءه لسببٍ فح. تجوز معارضة الأصل ببيان أسباب خلافه.

خاتمة في أسباب الْغَلَط:

السّببُ العامُّ في الغَلَط عدمُ التمييز بين الشيء ومشابهه.

والغَلَط إمّا من المادّة أو الصّورة أو منهما. وانحصرت أسبابُه البسيطةُ في اثنيْ عشر؛ إذ الغَلَط إمّا من اللفظ أو من المعنى. والأول إمّا في مفردات الألفاظ أو مركّباتها.

---

[278] س – معدوم في الجملة؛ صح هامش.

[279] س – صحة؛ صح هامش.

[280] الفجر، ٨٩/ ٢٢.

وما في المفردات ثلاثةٌ؛ لأنه إمّا من مادة اللفظ؛ لكون مدلولاته مختلفةً، ويدخل فيه الاشتراك والمجاز والتشكيل وتناسب الألفاظ؛ أو من صورته لاشتراك الصيغة كالمضارع وألفاظ العقود، وكالمختار المشترك بين الفاعل والمفعول والقابل الذي على وزن الفاعل، فيُظن أن القبول فعله؛ أو يكون من عوارضه كالإعراب والبناء والإدغام والتخفيف والتشديد.

والذي في المركب أيضًا ثلاثة؛ [149/ب] لأنّه:

إمّا يتعلق بنفس التركيب، وهو أن يقع في التركيب اشتراكٌ كإضافة المصدر؛ إذ قد يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول. ونحو: "الكاتب إذا كتب شيئًا"، فهو كما كتب؛ إذ يجوز عوْد الضمير إلى الكاتب وإلى الشيء.

وإمّا أن يتعلق بوجود التركيب وعدمه، كما يُظن التركيب الموجود معدومًا. مثل: "الخمسة زوج وفرد"، و"كل ما هو زوج وفرد فهو زوج"، فتنتج "أن الخمسة زوج".[281] وسمي تفصيل المركب أو يظن المعدوم موجودًا. مثل: "الإنسان والفرس حيوان". فيظنّ أن مجموعهما حيوان، وسمّي تركيب المفصل.

وأمّا الذي يكون لأجل المعنى، فإما أن يكون بالنسبة إلى المطلوب أو لا. والثاني إما أن يتعلق بأحد طرفيْ القضية أو بهما. والأول حاصله يرجع إلى أخذِ غير الطرف طرفًا وسمّي سواء اعتبار الحمل، كتبديل الملحوق باللاحق وبالعكس. مثل: "الكاتب يوجب تحرك الأصابع"، فيظنّ أنّ ذات الكاتب موجبٌ. وأخذِ ما بالعرض مكان ما بالذات، وبالقوة مكان ما بالفعل، وما مع الشيء مكان ما به، والبعض مكان الكل، وتبديل الخاصّ بالعام، وتغيير الجهة والمكان والزمان، والاعتبارات الثلاث. والذي يتعلّق بطرفي القضيّة هو ظنّ كلٍّ منهما مقامَ الآخر ويسمى "إيهام العكس"، كالحكم بأنّ كل موجود في الجهة بناء على أن كل ما في الجهة موجود.

وأمّا الذي بالنسبة إلى المطلوب فأربعة؛ لأنّ القياس لا يخلو من أن يكون على هيئة منتجة أو لا. والأول إمّا أن تكون نتيجته عين إحدى المقدمتين أو لا. فإن كانت سمي "مصادرة". وإن لم تكن

[281] س – فتنتج أن الخمسة زوج؛ صح هامش.

والتقدير كون القياس فاسدًا بالنسبة إلى المطلوب، فتكون نتيجته مغايرةً للمطلوب، وح. لا يخلوا من أن يكون في شيء من مقدمتيه تركيبٌ زائد على تلك المقدمة، أو لا. والثاني يُسمّى "أخذ ما ليس بعلة علة"، والأول سُمّي "جمع المسائل". وإن لم يكن القياس على هيئة منتجة، فالخَلَل من جهة الصورة، فانحصرت الأسباب البسيطة في اثنَيْ عشر. وقد تتألف منها أقسام أُخْرى. والله أعلم.

المطلع الثاني في المبادئ

وفيه لمعات:

أ) [اللمعة الأُولَى في تعريف علم الكلام وموضوعه]: علم الكلام هو علمٌ يُبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. قلنا: "على قانون الإسلام"، ليخرج ما يبحث فيه عن هذه الأشياء على قانون الفلسفة.

وموضوعُه: ذات الله تع. من حيث هي، وذات الممكنات من حيث أنها محتاجة إلى الله تع.

ب) [اللمعة الثانية في أقسام الموجودات]: كلّ متصوّر هو بالنسبة إلى الخارج: إمّا واجب، أو ممتنع، أو ممكن؛ لأنّ ذاتَه إن اقتضت وجوده، فهو الواجب. وإن اقتضت عدمه، فهو الممتنع. وإن لم تقتض شيئًا منهما، فهو الممكن. فلذاته أن لا يقتضي شيئًا منهما، وح. لا ينقلب شيء منها إلى آخر؛ لأنّ مقتضى الذات من حيث هي اللازم لها، فلو انتفى انتفت الذات. نعم، قد يجِبُ المكن بغيره وهو عند تحقّق سببِهِ التامّ، وقد يمتنع بغيره وهو عند تحقّق المانع؛ لكن ذلك لا يخرجه عن الإمكان.

ج) [اللمعة الثالثة في] الممكِن: إمّا متحيّز. والحيّز: هو الفراغ المتوَهَّم المشغول بالشيء، أو حال في المتحيِّز، أو لا هذا، ولا ذاك. والمتحيز: هو الجوهر. فإن قبل القسمة، فهو الجسم، وإلا فهو الجوهر الفرد. والحالُ: هو العرض. والذي ليس بمتحيز، ولا حال فيه، فأنكره المِلِّيّون،[282] وأثبته القدماءُ هذا على رأي الملّيّين. وإمّا على رأي القدماء، فالجوهر: هو شيء إذا وجد في الخارج، كان لا في موضوع، والموضوع هو المحلّ المقوم للحال.

[282] المليون جمع "ملّي"، أي منتسب الملة، "الملّة" هي الشريعة والدين، انظر: **لسان العرب** لابن منظور، «الملة».

والعرض: شيء إذا وجد كان في موضوع. والجوهرُ إن كان وضعيًّا فهو الجسم، وأجزاؤه، وإلا فالمجرّد، فإن كان متعلقًا لجسم تعلق التدبير، فهو "النفس"، وإلا فهو العقل. والعرضُ إن قَبِلَ القسمةَ لذاته فهو "الكم". وهو متّصِلُ إن أمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهاية المتلاقيين. ومنفصِلٍ، إن لم يكن، وهو العدد. والمتصل إما قار: وهو المقدار، أو لا: وهو الزمان، وإن لم يقبل القسمة، فإن كان بالقياس إلى الغير فالنسبة: كـ"الأبوة والبنوة"، وإلا فالكيف: كـ"السواد والبياض". وقيل الجوهر، هو شيء إذا وجد لا بذاته لم يكن في موضوع.

د) [اللمعة الرابعة]: حقيقة الشيء ما به الشيء هو. فإن كان الشيء كليًّا سُمي حقيقته "ماهيّةً"، وإن كان جزئيًّا فـ"هوية". وكل حقيقة يفرض فهي في نفسها معنى مغاير لكل ما تبعها لازمًا أو مفارقًا، ومع شيء منها معنى آخر. فنفس الحقيقة مع قطع النظر عما سواها كان معها، أو لا يقال لها الحقيقة من حيث هي، ومع شيء آخر[283] الحقيقة من حيث كذا. فحقيقة الحيوان من حيث هي "جسم تام حساس متحرك بالإرادة" فقط، سواء كان معها شيء آخر أو لا. ومع[284] الموجودية مثلاً الحيوان من حيث هو موجود.

هـ) [اللمعة الخامسة]: الوجود هو الكوْن؛ لأنّ كلَّ ما وجد له الكون فهو موجود من حيث أن له الكون، وكلّ ما ليس له الكون فليس بموجودٍ من حيث أن لا كون له. والعدم هو انتفاء الكون. فإذا كان الوجودُ هو الكون، فالوجود مفهوم واحد مشترك فيه بين الموجودات، فزائد على ماهيّاتها. وقال القدماء: "إنّ الوجودَ عيْنٌ في الواجب، غيرٌ في الممكن" .وقال الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥-٩٣٦ م) وأبو الحسين البصري:[285] "عين في الجميع، والمشتركُ لفظ الوجودِ".[286]

وَ) [اللمعة السادسة]: الموجود ما له الكونُ. فإنْ كان خارجًا عن الذهن سُمي موجودًا عينيًّا وخارجيًّا. وإن كان في الذهن فموجودا ذهنيًّا. والمرادُ به أن يُوجد في الذهن صورةً مطابقةً لِما يكون في الخارج لا أن يوجد نفسه؛

---

283 م: من حيث علي ومنع شيء آخر.

284 م: مع.

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

286 انظر: **شرح المواقف** للجرجاني ١٢٧/٢.

[أ/150] وإلّا لزم تحقيق المعدومات والممتنعات في الخارج لتحقق الذهن في الخارج. ويلزم أيضًا كون الشيء الواحد في آنٍ واحدٍ في موضعين أو أكثر إذا عقله عقلان أو أكثر.

والمعدوم ما ليس له الكونُ، إمّا في الخارج أو في الذهن. ثُم الماهيّة إذا وُجِدت في الخارج لزمها اليقين إذ يمتنع ح. وقوع الاشتراك فيها لِاستحالةِ كون الموجود الواحد في آنٍ واحدٍ في موضعين. فالتّعيين صفة تمنع وقوع الاشتراك في موصوفها.

ز) [اللمعة السابعة]: الوجوديّ ما ليس في نفس مفهومه نفي شيء، كالبصر والضوء. والعدميّ ما يكون كذلك، كالعمى والظلمة. ولا عبرة باللفظ لجوازِ كونه مجرّدًا عن النفْي دون المعنى كالعدم، وبالعكس كاللاعدم. والعدميّ قد يكون نفيًا مجردًا كالعدم، وقد يكون مشتملاً على قيد وجودي كالعمى، فإنه ليس عدم البصر فقط، بل عدم البصر عمّا من شأنه البصر، وح.[287] لا يلزم من كون الشيء عدميًّا صدقة على المعدوم؛ لجواز اشتماله على الوجودي ولا كون نقيض العدمي وجوديًا؛ لجواز انتفاء العدمي بانتفاء القيد[288] الوجودي.

وأمّا نقيض الوجوديّ فعدميّ ضرورة. والماهيّة الحقيقية ما يكون بحسب نفس الأمر، والاعتبارية ما يكون بفرض العقل. فإن قلت: الاعتبار إن طابق الخارج، فهو حقيقيّ، وإلاّ فلا عبرة بان كانت، قلت: من الأشياء ما يكون تحققه بحسب العقل كالمعدومات والكليات والنسب بينها، كقولنا: "الجنس كلي". فمطابقها ولا مطابقها إنما يكون القياس إلى الوجود العقلي، لا الخارجيّ.

ح) [اللمعة الثامنة]: المعدوم المطْلَق ليس بشيء. ووافقنا المعتزلة في الممتنع، وسمّوه منفيًا. وأمّا المعدوم الممكن فقالوا: إنه شيءٌ؛ لأنه ثابت. وفسّروا الثبوت بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية، فقالوا: "السواد" مثلاً حالة العدم متقرر في كونه سوادًا. وهذا قريب من قول القدماء إن الماهية في نفسها تلك الماهية سواء كانت

[287] س – حينئذ؛ صح هامش.

[288] م – القيد.

موجودة أو لا. لَنا: لو كان ثابتًا وشيئًا لكان واحدًا أو كثيرًا ضرورة؛ لأنّ ما هو شيء يكون كذلك. وذلك محال؛ لأنّ الوحدة، والكثرة وُجوديّتان، والمعدومُ لا يُوصف بالوجودي.[289]

ط) [اللمعة التاسعة]: لا واسِطة بين الموجود والمعدوم خلافًا للمعتزلة. وأمّام الحرمين والقاضي أبي بكر وسموها بالحال، وقسّموا الثابت إلى الموجود، والمعدوم، والواسطة. لنا: أنّ العدمَ عين انتفاء الوجود، وكلّ ما ليس بموجودٍ فهو معدوم. وبالعكس، إلاّ أن يفسروا الوجود أو العدم بمعنى آخر وح. يصير النزاع لفظيًّا. وهذا مبطل لمذهبهم[290] بالكلية في إعادة المعدوم جائزة، خلافًا للقدماء ومن المعتزلة وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي.

والتحقيق: إنهم إنْ أرادوا به الامتناع بالغير فارتفع النزاع وإن أرادو الذات المعدوم وهو الظاهر من كلامهم، فالحق بطلانه؛ لأنّ ما عدم قابل للوجود، وإلا لما وجد. والقابليّة لا تنفك عن الماهية لِامتناع انقلاب الممكن ممتنعًا. فإن قلت: العود أخص وقابليته الأعم لا يستلزم قابلية الأخص، قلنا: لولا وجوده في الزمان الأول لكان ممكن الوجود في الزمان الثاني.[291] فوجوده الأول إن أفاده زيادة استعداد قبول الوجود فقد صار العود أهون، وإلا فلا يقتضي الامتناع الذاتي لامتناع الانقلاب، فيكون ممكنًا بالذات. والحقّ أنه يعيده زيادة استعداد؛ لأنه ح. اكتسب به ملكة الاتصاف بالفعل. وأقوى دلائل الخصم أنه لو أعيد[292] لأعيد جميع خواصه التي هو بها هو، وإلا لما كان المعاد هو ومن خواصه وفيه. وإذا أعيد وقته كان هو في وقته الأول، فلا يكون المعاد، إذ

---

289 وفي هامش س: قولهم إن السواد والبياض يشتركان في اللونية ويتخالفان بالسوادية والبياضية وجاء به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية تخالف السوادية والبياضية فهما ليسا بموجودين لأنهما لو كانا موجودين يلزم قيام العرض بالعرض لأن اللونية عرض وهي قائمة بالسوادية والبياضية لاتصاف السواد والبياض باللون وقيام العرض بالعرض محال وليسا بمعدومين أيضًا لأنا نعلم ضرورة أنهما ليسا بمعدومين.

290 وفي هامش س: لأنهم لما أرادوا به معنى آخر فقد سلموا أنه لا واسطة بين الوجود والعدم بذلك المعنى فبطل قولهم في معارضة من قال إنه لا واسطة داخل العدم بالمعنى المذكور وصار النزاع لفظيًّا على أن معارضيهم إياهم دالة على أنهم وافقوا في تفسير الوجود والعدم دالاً لا وجه للمعارضة وحينئذ ظهر فساد رأيهم بالكلية.

291 وفي هامش س: لأنه إذا ثبت أنه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلاً في جميع الأوقات فحينئذ لو فرضنا ... لم يكن وجودًا أو لا لكانت هذه القابلية ثابتة دائما/لهما فوجوده الأول ... إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني أو لم يقدمان فإن إفادة فقد صار العود أهون وإن لم يفده فلا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات والحق أن حصول الوجود الأول يفيده زيادة استعداد لقبول الوجود بأننا وهو الاتصاف به بالقول لأن المقبول إذا حصل للقابل من تغير القابل أقبل له واتصافه به أسهل.

292 س – لو أعيد؛ صح هامش.

المعاد: ما وُجِد في وقت ثان. والجواب: لا نسلِّم أنّ الوقت من تلك الخواص، ولئن سلم، لكن لا نسلم أن المعاد ما وجد في وقت ثان، بل ما وجد ثانيًا، سواء وجد لا في وقته، أوفيه. وبعضهم لما عجز من إقامة البرهان على امتناع العود إدّعى الضرورة فيه وقد ثبت بطلانه، إذ بَيّنا جوازه.

با. الحدوث: هو كون الوجود مسبوقًا بالعدم. والقدم: كونه غير مسبوق به. وقال أكثر المتكلمين: الحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود. وكون وجود الشيء بالغير سُمّي حدوثًا ذاتيًّا، وبالذات قدمًا ذاتيًّا.

ثُمّ التقدم خمسةٌ؛ لِأنّ المقدم إن وجب كونه مع قبلية لا تجامع المتأخر في زمان واحد كـ"تقدم الأب على الابن" و"الأمس على اليوم"، فهو التقدم "بالزمان". وإن لم يجب، وإن وجب كونه محتاجًا إليه للمتأخر. فإن كان مؤثّرًا فيه فهو "بالذات"، وهو التقدم المؤثر الموجب على أثره، وإلا فـ"بالطبع"، كتقدم الجزء على الكل، والشرط على المشروط. وإن لم يجب كونه محتاجًا إليه، فإن كان الترتيب معتبرًا فيه، فهو "بالرتبة"، كتقدم[293] الإمام على المأموم إذا ابتدىء من الإمام، والجنس على النوع إن ابتدأ من الجنس، وإلاّ سُمّي "بالشرف"، كتقدم العالِم على الجاهل. فإذا كان التقدم خمسةٌ، فالتأخر أيضًا خمسةٌ.

بب. السّبَبُ في اصطِلاحِ القدماء: ما يحتاج إليه الشيء. وهي إمّا تام وهي مجموع الأسباب القريبة، أو غير تام وهو خمسةٌ؛ لأنه جزء لذلك الشيء أو خارج. والأول: إن كان الشيء به بالقوة، فهو السبب المادي، وإن كان بالفعل فالصوري. والثاني: إن كان به التحقيق، فالسبب الفاعليّ، وإن كان لأجله، فالغائيّ، وإلا فالشرط: كالموضوع مثل الثوب للصباغ، وكالْآلةِ كالقدوم للنجّار[294] والمعاون،[295] فالوقت: كالصيْف للآدمي، وكالداعية[296]، وزوال المانع.

والسببُ الغائيّ سببٌ بماهيته، ومعلول بوجوده، إذ وجوده متأخر عن وجود المعلول. والسبب الفاعليّ إمّا مختارٌ: وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وإمّا موجب: وهو الذي يجِب [150/ب] صدورُ الأثرِ عنه. وكلٌ منهما إمّا سبب للتحقق، أو للبقاء. وجاز كون الواحد سببًا لهما: كـ"مُماسّة النّار للجسم القابل

---

293 م – كتقديم.

294 س – كالقدوم للنجار؛ صح هامش.

295 وفي هامش س: كالمعاون للنشار.

296 وفي هامش س: كلجوع للأكل.

للاحتراق"، وقد يكون لأحدهما دون الآخر: كـ"البناء"، فإنّه مع جميع[297] أفعاله سببٌ لتحقق البناء دون بقائه، إذ هو بشدة الْتِئام الأجزاء، والدعائم، وعدم[298] ورود المهدم. وسببُ البقاء جاز تأخره عن المسبب: كـ"اشتعال الفتيلة بمماسة النار"، وبقائه بإضافة الدهن بعد الاشتعال. وأنكر المتكلمون سبب البقاء لاعتقادهم: كون الوجود أولي[299] حال البقاء.

بجـ.[300] مؤثِّر الشيء لا بدّ وأن يؤثّر في ماهيته ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود؛ إذ صيرورة الماهية متقررة في كونها تلك الماهية في الخارج هو الوجود كما يؤثر البخار في ماهية السرير بتأليف أجزائه وترتيب صورتها. وذلك؛ لأنّ ماهية المسبب عند اقتناء الوجود لا تكون حاصلة في الخارج بكمالها، وإلا فلا اقتناء، ولا تأثير بل لا بد من بقاء شيء منها يحصله المؤثر أدناه الصورة نوعية كانت أو اجتماعية. فح. قد أثر المؤثر في نفس الماهية وجعلها هي في الخارج حتى حصل الوجود. ولأن الماهية من حيث هي إن كانت ثابتة في نفس الامر بوجهٍ من وجوه الثبوت يلزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم حالة حصول العدم؛ لأن الثبوت وجودي، وإن كانت منتفية من جميع الوجوه، فثبوتها بأي وجه فسر بكون تغيرها، وهو المطلوب. فلزم من هذا وجوب صدور الاثنين عن كل مؤثر الماهية والوجود.

بد. قالتْ القدماءُ والمعتزلةُ: الواحدُ بدون تعدّد الآلات واختلاف القوابل لا يصدر عنه إلا الواحد؛ إذ لو صدر اثنان فكونه مصدرًا لأحدهما غير كونه مصدرًا لآخر لِجواز تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر. فإن كان أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه لما كان واحدا، وإن كانا خارجين كان مصدرًا لهماز فمصدريته لأحدهما غير مصدريته لآخر وعاد الكلام ولزم التسلسل أو التركب. والجواب: أن المصدرية إن كانت صفة حقيقية صدر عن المؤثر كثرة غير متناهية بين حاضرين. ولمّا صدر عن الواحد شيء لعدم المصدرية ح.[301] وإن استثنيت انتقض الدليل، وإن لم يكن لا يحتاج إلى المؤثر على تقدير الخروج. واحتجّوا بهذا الدليل على أن الواحد لا

---

[297] س – جميع؛ صح هامش.

[298] م: عدوم.

[299] م – أولي.

[300] م – بجـ.

[301] وفي هامش س: أي على تقدير كون المصدرية حقيقية؛ م + أي على تقدير كون المصدرية حقيقية.

يكون قابلاً وفاعلاً، فإنّ قابليته غير فاعليته إلى آخره. والحق جوازه؛ لِأنّ اقتضاء الذات شيئًا حاصل لها، فهي فاعلة وقابلة.

بھ. الماهية إن كانت علة لمنفصل فما لم توجد في الخارج لم تؤثر؛ لأن المعدوم في الخارج لا يقتضي فيه شيئًا. وأما إذا كانت علّةً لصفة من صفاتها فجاز تأثيرها من حيث هي فيها، إذ الماهيات من حيث هي قد تقتضي معاني من حيث هي[302] الماهية الثلاثة الفردية وماهية النار الحرارة وقد تقتضي معاني متحققة وجودية وعدمية كالملكيات الممكنة قابلية الوجود والممتنعة العدم والامتناع. وقد يتصف بوجودي وإن لم يكن ناشئًا عنها كاتصاف الماهية الممكنة من حيث هي بالوجود فح. لا يبعد أن يكون ماهية يقتضي من حيث هي وجودها.

بو. الدور، وهو توقف الشيء على المتوقف عليه باطل وإلاّ لزم توقف الشيء وتقدمه على نفسه. فإن قيل: الماهيّة من حيث هي جاز أن يكون سبب الشيء كما ذكرتم، فلم لا يجوز أن تكون ماهية أحدهما علةً لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجوده. وح. لا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا يقدمه. قلت: ح. لا يكون دورًا ويعود المحذور أيضًا؛ إذ الماهيّة متى كانت علة لمنفصل، فما لم توجد لم تؤثر وح. يلزم المحذور.

بز. التسلسل، وهو ترتب أمور غير متناهية توقف كل واحد على آخر محالٌ؛ إذ لو وجد فعِدّة ألوف تلك الأمور أقل منها ضرورة. فتلك الأمور مشتملة على تلك العدة مع زيادة، فتلك العدة إمّا أن تكون من الطرف المتناهي أو من الطرف الغير المتناهي. فإن كان الأول تناهت بعدة؛ إذ كل مقطع فرض من السلسلة تكون الآحاد بينه وبين المبدأ متناهية لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين. وح. تناهت السلسلة؛ لأن المؤلف من جمل متناهية متناهية العدة متناه. وإن كان الثاني فتقع الزيادة من الطرف المتناهي وتناهت كما مر. وهي أضعاف العدة فتناهي العدة والسلسلة، كما مرّ.[303] وما هو المشهور أن السلسلة لو وجدت فلا بد لها من علة تامة وهي لا يجوز أن يكون بعضها ضعيف؛ لأن علة وجود السلسلة بعضها وهو ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية؛ لأنه جمله ما يتوقف عليه وجود السلسلة. فإن قلت: أجزاء المعلول للأخير من جملة ما يتوقف، فكيف يكون ما قبل المعلول الأخير جملة ما يتوقف، قلت: أجزاؤه داخلة في علته.

---

[302] س – قد تقتضي معاني من حيث هي؛ صح هامش؛ م — حيث.

[303] س – وهي أضعاف العدة يلزم تناهي العدة والسلسلة كما مر؛ صح هامش؛ م — يلزم.

بحـ. عدم السبب سبب العدم خلافًا لأكثر المتكلمين؛ لأن السبب موقوف عليه. والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه، فيكون عدمُ السبب سببًا لعدم المسبب. فإن قلت: قد يوجد عدم السبب دون عدم المسبب كعدم البناء مع وجود البناء، قلت: هو سبب الإيجاد، لا سبب بقائه. وقد عدم الإيجاد.

بطـ: المعلول يجِب تحقّقه عند تحقّق سببه التامّ؛ لأن التأثير التام من الفاعل والقبول التام من المسبب داخلان في السبب التام؛ لأنهما ممّا يتوقف عليه تحقق المسبب، وعندهما تحقق المسبب ضروري. وكذا يجِب عند تحقق المسبب تحقق سببه التام؛ لأن الشيء لا يتحقق بدون ما يتوقف هو[304] عليه. وأمّا السبب البعيد فجاز تقدمه على المسبب بالزمان. وإنما يجب تحققه في الجملة.

كـ) [اللمعة العاشرة]: يمتنع وقوع أحد طرفيْ الممكن لا لمرجح؛ إذ لو وقع فإمّا أن لا يترجح على الطرف الآخر. وذلك محال؛ إذ ما لم يترجح [151/أ] لم يقع. وإن ترجح فإمّا إن زاد على ذلك الطرف شيء، أو لا. فإن لم يزد لا يتحقق الرجحان[305] إذ هو زائد.[306] وإن زاد عاد الكلام في ثبوت ذلك الزائد، وتسلسل، أو انتهى إلى مرجح هذا في الترجح. وأمّا الترجيح بلا مرجح مختص بذلك الطرف، فيمتنع أيضًا في الموجب؛ لأن نسبته إلى المتساويات واحدة، فلو وقع شيء منها دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح. وأمّا المختار فجاز أن يرجح أحد المتساوين كاختيار الهارب أحد الطريقين المتساويين بل يجوز أن يرجح المرجوح.

كاـ. جاز أن يكون أحد طرفيْ الممكن أولى به، إما لذاته أو لكونه أقل شرطًا أو أكثر وقوعًا أو أسهل. لكن تلك الأولوية لا تنتهي إلى حد يغنيه عن السبب. وإلاّ فإن امتنع الطرف الآخر لزم انقلابُ المكن. وإن أمكن توقف الوقوع[307] على عدم سبب ذلك الطرف فلا تكون كافية.

---

304 م — هو.

305 وفي هامش س: والتقدير بخلافه وذلك محال.

306 و في هامش س: فثبوت ذلك الزائد إما أن يترجح على عدم ثبوته أو لا فإن لم يترجح لم يقع وإن ترجح فإما أن... عليه شيء أو لا وعاد الكلام فيه ..

307 و في هامش س: أي وقوع الطرف الذي فرضناه أولى على عدم سبب الطرف الذي فرضناه ممكنًا وهو الطرف الغير الأولي وإنما قلنا إنه توقف على عدم ذلك السبب لاستحالة وقوعه مع وجود ذلك السبب لأن المراد بذلك سبب السبب التام فمتى كان ذلك السبب متحققًا يكون المسبب وهو ذلك الطرف متحققًا ومتى كان ذلك الطرف متحققًا يستحيل أن يكون هذا الطرف وهو الطرف الذي فرضناه أولي بالضرورة نقيضه فيثبت أنه توقف وقوعه على عدم سبب ذلك الطرف.

كب. سبب حاجة الأثر[308] إلى المؤثر الإمكان؛ لأنّ الإمكان[309] وهو عدم اقتضاء[310] شيءٍ من الطرفين مخرج في وقوع أحد الطرفين إلى مرجح،[311] والغاية الحدوث؛ لأنّ الحاجة لأجل الحدوث قال كثير من المتكلمين إن السبب هو الحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود. وزعم بعضهم أن الحدوث شطر السبب، والشطر الآخر الإمكان. وزعم آخرون إنّه شرط السبب، فالسبب الإمكان، وذهب عليهم أن الحدوث لو كان سبب الحاجة أو شطره أو شرطه لكانت بعده مع اتفاقهم على أن الحاجة لهما تكون قبل الحدوث.

كج. الأثر حالة البقاء لا يستغني عن المؤثر خلافًا لأكثر المتكلمين لزعمهم أن الوجود حالة البقاء أولى. لنا إنّا بينا أن سبب الحاجة الإمكان وهو لا ينفك عن الماهية. ولأن الطرف الباقي إن لم يكن أولى من الآخر يحتاج إلى مرجح مقيم لامتناع الترجح بلا مرجح. فإن كان فتحقق[312] أولويته، إمّا أن يكون أولى من لا يحققها، أو لا. فإن لم يكن يحتاج إلى مرجح[313] مقيم وإلا عاد الكلام في تلك الأولوية، ولزم التسلسل أو الانتهاء إلى الاحتياج.

كد. المسبب الشخصي لا يؤثر فيه سببان مستقلّان معًا؛ إذ هو مع واحد منهما واجب الوقوع. فلو أثّر الآخر لزم تحصيل الحاصل؛ لكن يجوز له سببان مستقلّان يحصل بكل منهما على البدل. والمسبب النوعي جاز اجتماع[314] سببيْن مستقلّيْن عليه بمعنى وقوع بعض جزئيّاته بسبب، وبعضها بآخر كـ"وقوع بعض أفراد السخونة بالنار، وبعضها بشعاع الشمس."

كه. الأمور النسبيّة وهي مفهومات تعقلها بالقياس إلى الغير اعتبارية سواء كانت وجودية أو عدمية؛ لأن الشيء إذا كان يعقل مفهومه بالقياس إلى الغير يكون تعقله موقوفًا على ما يقعل ذلك الغير، فيكون لذلك الغير أو لشيء من صفاته مدخلٌ في نفس ذلك المفهوم؛ لأّن ذلك آية الذاتيات. ومعلوم أن الشيء إن صنعته

---

[308] وفي هامش س: امتناعًا و..

[309] وفي هامش س: ممتنعًا أو واجبًا.

[310] م – اقتضاء

[311] وفي هامش س: أي لا تكون الأولويتين كافية في وقوع الطرف الأولي بلا يكون..

[312] م: يحقق.

[313] س م – مرجح؛ صح هامش س م.

[314] س – له سببان متقلان يحصل بكل منهما على البدل والمسبب النوعي جاز اجتماع؛ صح هامش.

مع آخر مباين لهما، أو مع صفته لا يلتئم منهما مفهوم حقيقي، بل باعتبار العقل كـ"الأب"، فإنه إنسان حصل من نطفته إنسان[315] آخر بمجرد كونه إنسانًا ليس معنى الأب فقط، بل كونه إنسانًا مع حصول آخر من نطفته، وحصول آخر من نطفته صفة للآخر، والعقل ألف من مجموعهما معنى الأب. وكذا في الكل.

كو. الإمكان سلبي؛ لأنه عدم اقتضاء الطرفيْن. وبتقدير كونه وجوديًّا يكون اعتباريًّا؛ لأنه نسبته. وأيضًا لو كان حقيقيًّا وهو عرض سابق على وجود الممكن؛ إذ الممكن قيل وجوده ممكن؛ لامتناع الانقلاب فقيل وجود الممكن إنْ قام به لزم قيام الموجود بالمعدوم وإن قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره، سواء كان ذلك الغير مادة الممكن كما ذهب إليه القدماء أو غيرها، وكذا الوجوب.

والْإمتناع اعتباريان. وقال القدماء: الإمكان وجودي حقيقي؛ لأن نقيضه وهو اللّاإمكان عدمي لصدقه على العدومات، فالإمكان وجودي. ونقض ذلك بالامتناع فإن نقيضه أيضًا صادق على المعدومات، وبتقدير تسليمه إنما لزم كون الإمكان وجوديًّا لا أنه حقيقي فجاز أن يكون اعتباريًّا.

كز. الزمان موجود، إذ يعلم بالضرورة[316] إنّ وقتًا ما ماضيًا ومستقبلاً وهو مقدار الحركة، ويعني بها يغير حال الموجود. وذلك؛ لأنّ الزمان "كمّ متّصل غير قارّ"، كما مرّ. والكمّ عرضٌ، فلا بد له من مادة هو مقدارها. ولا يجوز أن يكون مقدار الشيء قارّ الذات، إذ مقدار القارّ قار وغير القار الحركة، فالزمان مقدار الحركة. وأيضًا أجزاء الحركة لا يمكن أن تكون معًا بل تراخى وقوع كل منها عن وقوع الآخر تراخيًا يحصل منه في العقل مقدار، فذلك المقدار هو الزمان. وإذا علم أن الزمان إنمّا يحصل من تراخي أجزاء الحركة، فلو لم يكن في الوجود شيء من التغيرات أصلاً لما وجد الزمان. وتكون حاله مستقرة لا تقدم فيها ولا تأخر أصلاً ولا وجود لا امتداد الحركة. فالزمان في الخارج لِامتناع كون أجزائهما معًا، بل في العقل. وإنّما الوجود من الحركة توسط الجسم بين المبدأ والمنتهي، بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه. وهذا آني فينطبق عليه آن، وهما يفعلان بالسيلان امتداد الحركة والزمان.

---

[315] س – حصل من نطفته إنسان؛ صح هامش.

[316] م: ضرورة

كحـ. العرض لا ينتقل؛ لأن العرض الموجود في الخارج يكون في موضوع معين[317] وموضوعه مقوم له، وإلاّ لما كان موضوعًا. والمقوم يمتنع بدون المقوم، فيمتنع انفكاكه عنه، فيستحيل الانتقال.

كطـ. قيام العرض بالعرض جائز خلافًا لأكثر المتكلمين. لنا إنّ السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة دون الجسم لِامْتناع اتّصافِ [151/ب] الجسْمِ بهما. وكذا وجود الأعراض ووحدتها.

وبالجملة:

كل عرض يكون صفة لعرض آخر، ولا يتصف به الجسم. قالوا معنى قيام العرض بالجوهر كونه في حيّز الجوهر تبعًا لحصوله فيه، فحـ. تكون الأعراض كلها قائمة بالجوهر. قلنا: حـ. صار النزاع لفظيًّا؛ لأن كون العرض قائمًا بالجوهر بهذا التغير لا ينافي قيامه بعرض آخر بالتفسير الذي ذكرنا.

لـ) [اللمعة الحادية عشرة]: الأعراض جائزة البقاء خلافًا للأشعري. لَنا إنها ممكنة الوجود في الزمان الأول، فكذا في الثاني. وإلا لزم الانقلاب. قالوا: لو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض لأنّ البقاء عرضٌ. قلنا: قد مرّ، أن هذا جائز، والتحقيق أنهم إن عنوا بامتناع بقاء العرض امتناعه بدون منفى، فذلك حق بينا فيما مرّ. وإن عنوا أنه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني، فلا عقل فيه ولا نقل.

لاـ. العرض الواحد لا يقوم إلا بمحل واحد. وقال أبو هاشم:[318] "التأليف قائم بمحلين".[319] وزعم قوم من قدماء الفلاسفة أنّ الإضافة قائمة بمحلين: كـ"الجوار والقرب". لنا إن امتناع كون الموجود الواجد في حالة واحدة في موضعيْن بديهيّ سواء كان عرضًا أو جوهرًا.

لبَـ. قال المتكلمون وقوم من قدماء الفلاسفة: إن الجوهر الفرد وهو متحيز لا ينقسم، لا بالفك والقطع، ولا بالوهم والفرض موجود، وهو الحق، وخالفهم جمهور الفلاسفة. لنا إن الجسم إن انتهى بالتجربة إلى ما ليس له

---

[317] وفي هامش س: أي ..

[318] أبو هاشم عبد السلام بن مُحَمَّد 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.

[319] انظر: **شرحل المقاشد** للتفتازاني، ١٥١/٢.

امتداد في شيء من الجهات أصلاً فقد وجد الجوهر، وإن لم ينته بل يوجد لكل جزء من الأجزاء الغير المتناهية امتداد يلزم أن يكون امتداد الجسم الصغير غير متناه؛ لأن انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادًا غير متناه؛ إذ انضمام كل امتداد يوجب زيادة في المقدار، ومتى كانت الزيادات غير متناهية كان الحاصل أيضًا غير متناه.

فإن قلت: لا نسلّم أن التجربة إذا انتهى إلى ما ليس له امتداد أصلاً ثبت الجوهر أقصى الباب أن لا ينقسم بالفك والقطع لكن لِم لا يجوز ذلك بالفرض والوهم؟ ولا نسلم أن انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادًا غير متناه؛ لأنه إذا زيد على نصف خط محدود الطرفين بصفة، ثم نصف نصفه إلى غير النهاية لا يصير الحاصل من تلك الزيادات الغير المتناهية مساويًا للخط المحدود فضلاً أن يصير غير متناه.

والجواب عن الأول: إن فرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد[320] في نفس الأمر كاذب فلا عبرة به.[321] وعن الثاني: لا نسلم جواز الإتصاف إلى غير النهاية. وإنّما يجوزان لو لم ينته إلى ما لا ينقسم وهو عين النزاع احتجوا على انتفائه بوجوه أقواها أنه إذا وجد. فإذا تبادت ثلاث منهما فما يلاقي من الوسط أحد الجانبين غير ما يلاقي منه الآخر ولزم الانقسام. والجواب أن التلاقي إنما يكون بالنهاية، فيلزم اليها بيان وذلك لا يوجب الانقسام. فإن قلت: ما تقوم به إحدى النهايتين غير ما تقوم به الأخرى فينقسم. قلت: جاز قيامهما بشيء واحد من جانبيه. وأيضًا هذا منقوض بالفصول المشتركة من النقط والخطوط والسطوح، إذ لها ملاقات مع شيئين مع عدم الانقسام.

جـ. من قال:

إن الجوهر الفرد موجود ذهب إلى أن الجسم مركب من جواهر فرده ومن أنكره[322] زعم أنه مركب من الهيولى والصورة. واحتجوا عليه بأن الجسم الواحد بالاتصال كـ"ماء واحد" مثلاً موجود. وهو قابل للفصل والوصل. والمتصل من حيث هو المتصل[323] لا يقبلهما قبولاً هو بعينه يكون موصوفا بهما؛ إذ

---

320 م: استبداد.

321 م: فلا غيره.

322 م– هـ.

323 م: الفصل.

هو لا يبقى مع الفصل وعند عود الاتصال[324] لا يعود لامتناع العود، بل مثله، والقابل يجب بقاءه مع المقبول، فقابلهما غير المتصل بالذات. ففي الجسم أمران: المتصل بالذات وهو الصورة. وقابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى. والصورة واحدة بالحقيقة في جميع الأجسام.[325] وثبت احتياجها في صورة إلى ما يكون فيه، فيكون في الجميع كذلك.

والجواب: أن المراد بالصورة إن كان الاتصال أو هيئته أو[326] الامتدادات سلّمنا عدم القبول، لكن لا نسلم عدم قبول محلها[327] فلا نسلم عدم قبوله. وإن كان المحل مع اعتبار شيء منها كالمتصل فإنه المحل[328] مع اعتبار الاتصال فعدم قبول هذا المجموع مسلم، إذ المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة،[329] لكن لم لا يجوز أن يكون القابل دأب المحل وهو الجسم.

لد: الخلاء: وهو أبعاد مجردة عن المادة جائز خلافًا لأكثر القدماء. لنا لا يخلوا من أن يكون سطح كل جسم مماسًا لسطح جسم آخر، أو لا. فإن لم يكن فقد ثبت الخلاء بين الأجسام، وإن كان فإذا رفع أحدهما عن الأخر[330] تحصل اللامماسة في آن، فإلى وصول الجسم من الطرف إلى الوسط يكون الوسط خاليًا؛ لأن الحركة إنما تكون في زمان. وإنما قلنا إنّ اللامماسة آنية؛ لأنها لو كانت زمانية فإلى تمام حصولها إن بقيت المماسة لم يحصل شيء منها في ذلك الزمان. وإن لم يبق فقد حصل اللامماسة قبل حصولها، وكلاهما خلف، وبهذا علم أن الوجود والعدم في الكل آني والماهية إنما تكون زمانية باعتبار تحقق أجزائها المتعاقبة لا باعتبار الوجود أو العدم.[331] وأقوى ما احتج القدماء وجهان:

---

[324] وفي هامش س: أحدهما الصورة الاتصالية الحالة المسماة بالصورة الجسمية ويلزم من هذا أن يكون كل جسم كذلك.

[325] وفي هامش س: والهيولى مفتقرة إلى الصورة في بقائها والصورة تفتقر إليها في تشكلها فتتشخص كل منهما بالأخرى.

[326] م: و.

[327] وهو الجسم وإن كان محلها.

[328] س – مع اعتبار شيء منها كالمتصل فإنه المحل؛ صح هامش.

[329] م — الصفة.

[330] س – خير؛ صح هامش.

[331] وفي هامش س: ولأن عدم الأجسام بين الأجسام ممكن بالذات وهو غير.. بأخص التفسرين.

أ. طبيعة البعد[332] واحدة في الجميع فلو تجردت عن المادة في صورة كانت من حيث هي غنية عن المادة فحيث وجدت تكون غنية[333] عنها [152/أ] وليس كذلك لأنها في الأجسام محتاجة إليها. والجواب: لا نسلم أن طبيعة البعد واحدة في الجميع لم لا يجوز أن تكون طبيعة البعد الجسماني غير طبيعة البعد المكاني، فالحق هذا؛ لأن بعد كل جسم يمتنع انفكاكه عن ذلك الجسم. وبعد مكانه لا سيما في العنصريات جاز انفكاكه عن كل واحد واحد من تلك الأجسام. وبعد كل جسم بل الجسم بعينه محتاج إلى البعد المكاني من غير عكس لامتناع الدور. وهذا بيان آخر.

ب. العلامات مثلاً كوز مملوء من الماء في أسفله ثقبة ضيقة، وهو ضيق الرأس. فإذا فتح رأسه نزل وإن ضم[334] فلا لامتناع الخلاء. وكذا[335] إذا غمس أحد طرفيْ الأنبوبة في الماء ومصت صعد الماء لعدم الخلاء. والجواب: لم لا يجوز أن يكون هناك سبب آخر سوى امتناع الخلاء كما يكون هناك خلاء يضبط الماء، أو سبب آخر له النفس ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وهو إما جسم أو جسماني، أو لا هذا ولا ذلك.

والأول: إمّا هذا الهيكل المحسوس، وقال به كثير من المتكلمين، أو داخل فيه إما أجزاء أصلية بافية من أول العمر إلى آخره وهو مختار محققي المتكلمين، أو غيرها[336] من النار والهواء والماء أو غيرها[337] وهو مذاهب قدماء الفلاسفة.

والثاني: إمّا المزاج، وهو قول أكثر الأطباء، أو غيره من تناسب الأركان، أو التخطيط، وهو قول آخرين.

والثالث: إما متحيز، وهو قول ابن الراوندي[338] إذ زعم: أنه جزء لا يتجزأ في القلب. أو غير متحيز، وهو قول متأخري الفلاسفة ومعمر، وأكثر الإمامية،[339] والغزالي، والراغب.[340]

---

[332] وفي هامش س: البعد هو الامتداد بين الشيئين.

[333] و فيهامش س: وهو أن لا يكون ... الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه.

[334] م: علم.

[335] س – كذا؛ صح هامش.

[336] م: غيرهما.

[337] م: غيرهما.

وأقوى وجوههم وجهان:

أ. الإنسان بالارتياض يحشر غيبًا عن الغائب مكانًا وزمانًا ويقوى من المعتزلة[341] على أفعال عجيبة بالتصور لا بالتعلق والجسم والجسماني يضعف بالرياضة ولاختصاصه بموضع معيّن إنما يدرك ما يحضره ويفعل فيما له وضع معين[342] بالقياس إلى وضعه. والجواب: لم لا يجوز أن يكون جسمًا لطيفًا روحانيًّا غنيًّا عن الغذاء يكدّره الغذاء، ويقبل صور الغيب من فيض الله تع.، أو من الروحانيين، وكثير من الأجسام يفعل في المباين خاصيّة.

ب. الإنسان يتصور الكليات. والتصور حصول معنى الشيء في العقل فمحله مجرد، وإلا اختص ذلك المعنى بمقدار، ووضع فلا يصدق على الأصغر والأكبر فلا يكون كليًّا. والجواب: التصور وصول النفس إلى المعنى لا حلوله فيها فلا يلزم ما ذكروه. والحق أنه جسم حاصل في البدن ببرهانين:

أ. كل واحد منا يعلم بديهة أنا المشار إليه بقوله: أنا حاضر هناك، وأنه[343] الذي يقوم، ويجلس، ويمشي، ويقف. وما هو كذلك فهو غير مجرد ضرورة. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون تصور كونه هناك، وأنه الذي يقوم ويجلس لشدة تعلقه بالبدن[344] لا لكونه حاصلاً فيه. قلت: شدة التعلق لا تَسُوقه إلى الجزم بالباطل، وإلا ارتفع الامتنان بالبديهيات.

ب. نعلم بديهةً أنّ لِلْبدن إدراكات كإدراك[345] حرارة النار، وحلاوة الغسل، ورائحة المسك، وألم الجرح ولذة الوطء. ونعلم يقينًا[346] أن المدرك بهذه الإدراكات نحن لا على سبيل التصور، والتخيل، بل على سبيل

---

[338] أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الرواندي، 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.

[339] و في هامش س: هم طائفة من الشيعة.

[340] الحسين بن محمّد بن المفضل ابو القاسم الراغب الأسفهاني (ت. ٥٠٠ ه)،متكلم ومفسر، وتفسيره هو تفسير الراغب. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي (حاجي خليفة) ٤٤٧/١.

[341] م – من المعتزلة.

[342] س – معين؛ صح هامش.

[343] م: أنه.

[344] م: بالدليل.

[345] م – كإدراك.

المشاهدة، فلو كان المشار إليه مجردًا مباينًا عن البدن يمتنع أن يكون إدراكه عين إدراكه اللهم، إلا أن يتحد بالبدن كما ذهب المشاءة،[347] أو متشابك معه تشابك النور بالجسم. والأول محمل لما سيجيئ، فتعين الثاني والحق أنه جسم لطيف روحاني من قبيل السماويات حاصل في البدن مدرك للكليات والجزئيات غني عن الاعتداء بريء عن التحلل والنماء أما[348] أنه جسم حاصل في البدن. فلما مر من البرهانين، وأما أنه لطيف روحاني، فلقبوله صور المعاني وحركته فيها. وأما أنه مدرك للكليات والجزئيات فلأنه يحكم بكلي على جزئي. والحاكم بين الشيئين يدركهما ضرورة، وأما أنه غني عن الاغتذاء بريء عن التحلل والنماء؛ فلأنه بالكف عن الغذاء يقوى على أفعاله أما أنه غير البدن؛ فلأن البدن في التبدل والتحلل دائمًا وهو ثابت عن أول العمر إلى آخره. والأقرب أن مثل هذا الجوهر يبقى أبدًا.

لو. زعم القدماء أن النفس لا تدرك الجزئيات بأعيانها، بل بأوصافها الكلية. وقيل يدركها لكن بواسطة الخواص.

احتجّ الأول: بأنا نتصور جزئيًا ذا مقدار فصورته حاصلة في المتصور فهو أيضًا ذو مقدار، والنفس مجرد غير ذي مقدار فلا يكون المتصور هي. قلنا: لا نسلم أن التصور حصول الصورة في المتصور وأن النفس مجردة وقد مر.

احتج الثاني: بأن من فقد حسًّا فقد علمًا. قلت: ذلك لكدورة النفس بسبب انغماسها في تدبير البدن. فلوصفت بالرياضة تدرك بدون توسط الحواس، وقد تواتر ذلك من المرتاضين في السمع والبصر دون الباقية، فلَعّل ذلك لكونها مشروطة باللمس، ولو تيسر اللمس أمكنت أيضًا.

لر. اختلفوا في الروحانيات. فقال القدماء: إنها "مجردة"، وسمو الفلكية بالعقول والنفوس، والأرضية بالطبع التامة.

---

[346] م – يقينًا.

[347] وفي هامش س: وهو.. وهو من المشائين.

[348] م – أما.

وذهب المِلِّيّون إلى "أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال" مختلفة، وسمو السماوية بالملائكة، والأرضية بالجن إن كان غير شريرة: وبالشياطين إن كانت كذلك، واحتجّوا بتواتر الأخبار ممن شاهد حالة الصحة بدون هجوم خوف شخصًا عجابًا غاب عنه، وبالنقل عن الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء.

وأنكرت القدماء وأوائل المعتزلة ذلك. وقالوا: إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا تكون قوته على أفعال شاقة، وأن تفسد تراكيبها بأدنى سبب. وإن كنت كثيفية وجب أن يشاهدها، وإلا لجاز حضور جبال[349] شاهقة، ونحن لا نراها. والجواب: لم لا يجوز أن تكون[350] لطيفة بمعنى عدم اللون [152/ب] لا بمعنى رقة القوام. احتج القدماء على تجردها بأن الله تعالى واحد فيصدر[351] عنه واحد جوهري، إذ العرض بعد الجوهر ولا يكون متحيزًا، وإلا كان من الهيولى والصورة. فإن صدر عنه الهيولى وعنها الصورة فالهيولى فاعلة وقابلة، وإن كان بالعكس كانت الصورة غنية عنها في الحلول.

وهذا المجرد لا يفعل بتوسط الأجسام؛ لأنها بعد فعله فهو عقل وله الماهية، والإمكان، والوجود، فيصدر عنه بجهة إمكانه هيولى الفلك الأقصى، وبتوسطها صورته، وبجهة وجوده العقل الثاني، وبجهة ماهيته نفس الفلك الأقصى، ثم لا يزال يصدر عن كل عقل فلك وعقل ونفس إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي هو عقل فلك الأدنى وتحصل منه هيولى عالم الكون، ومنه أيضًا الصورة بتوسط قابلية الهيولى. وهذا ضعيف؛ لما علم من وجوب صدور الاثنين من المؤثر، وجواز كون الشيء قابلاً وفاعلاً والهيولى ليست واحدة، إذ لها ماهية، وإمكان، ووجود، وجاز صدور الهيولى عنه، وصدور الصورة أيضًا بواسطة قابلية الهيولى كما ذكروا في هيولى عالم الكون، وأيضًا لم تتوقف على العقل الفعال.

لح. إحساس المحسوس قد يتوقف على الملاقات، وهو: "اللمس"، و"الذوق"، و"الشم". وقد يتوقف على عدمها، وهو: "الإبصار". وقد يجوز معهما، وهو: "السمع"، إذ يدرك جهة الصوت فلو توقف على ملاقات الهواء الحامل للصوت لما أدركت. وأيضًا يدرك الصوت البعيد، إذ يعلم عند الإدراك أنه بعيد. والمشاهدة إدراك حين الموجود الخارجي لا إدراك شبحه كما في التخيل والتوهم، فلو وقع هذا بدون الحاسة لا يخرج عن كونه

---

[349] س – شاقة وأن تفسد تراكيبها بأدنى سبب وإن كنت كثيفية وجب أن يشاهدها وإلا لجاز حضور جبال؛ صح هامش.

[350] س – أن تكون؛ صح هامش.

[351] فيتصور.

مشاهدة، بل يكون رؤية إن كان المدرك مبصرًا، وسميعًا إن كان مسموعًا. وعلى هذا والنفس لانغماسها في تدبير البدن يحتاج في أقوى الإدراكات إلى معاوقة الحسن فإذا قل التدبير تشاهد الأشياء بدون الحاسة كما تواتر من أصحاب الرياضة. وأيضًا يجوز موجود بريء عن الحواس له هذا الإدراك، أو بعض أصنافه لفقدان شرط الباقي بأن تكون الملاقاة[352] مثلاً محالاً عليه، فيمتنع اللمس، والذوق، والشم. ولذلك جاء في الكتب الإلهية: السمع والبصر لله تعالى دون الباقية. والله الموفق.

المطلع الثالث في المسائل

وفيه أنوار:

النور الأول: في صفات الله تعالى على الإجمال

وفيه أضواء:

أ) صفات الله تعالى، إما "حقيقيّة" وهي التي لا تكون مفهوماتها بالقياس إلى الغير[353] كالوجود. أو "إضافيّة" وهي التي بالقياس إلى الغير؛ وهي إما وجودية[354] كـ"الوجوب"، أو عدميّة كـ"الغنى"، و"عدم التحيز" فإن أمثال ذلك أعدام مقيسة إلى ملكاتها؛ وهي أيضًا إما بالقياس إلى صفة من صفات الله تع. كالوجوب، والبقاء؛ أو بالقياس إلى شيء آخر كالإيجاد، والإعدام.

فالحقيقية، إمّا من شأنها أن تتعلق بالغير أو لا. والثاني كالوجود والحياة، والأول كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر. فإن العلم صفة متقررة[355] في الذات؛ إذا تعلقت بشيء تحقق العلم به كالبصر في الأبصار بعينه، وسميت في الإنسان بصيرة، وكذا في الباقية. وتلك الصفات مختصة هي هذه المتقررة المتعلقة لا هي فقط ولا تعلقاتها؛ إذ لا يمكن تعقل شيء منها بدونهما وهذا آية الذاتيات. وقال قوم منهم طائفة من المتكلمين: إنها

---

[352] م: الملاقات

[353] م – إلى الغير.

[354] وفي هامش س: أي الإضافية.

[355] وفي هامش س: سميت الصفة المنفردة وهي منفردة العلم..

تلك المتقررة فقط، وقال آخرون، منهم الإمام [الرازي]: "إن العلم، والسمع، والإبصار، هي تلك التعليقات فقط." والحق ما ذكرنا. وجاز أن تكون متقررة العلم، والسمع، والإبصار في الله تع. واحده دفعًا للكثرة. وإنما يختلف علمًا، وسمعًا، وإبصارًا باختلاف التعلقات. وهذه الصفات وإن وجدت في غير الواجب؛ لكنها فيه في غاية القوة، والكمال.

ب) الصفات الحقيقية، والمضافة إليها كالوجوب والبقاء تسمى صفات الذات وصفات الإكرام، وهي قديمة لا يجوز التغير فيها، وإلا يلزم تغير الذات، وبعض العدميات مما يمتنع ملكته لله تع. تسمى نعوت الجلال، وهي أيضًا قديمة غير متغيرة كالغنى وعدم التحيز. وأمثال ذلك كما يعلم في الصفات السلبية، وبعضها مما لا يمتنع بملكية لله تع. جاز التغير فيه كعدم المعية مع الحوادث والإضافيات المتعلقة بالأفعال سواء كان الفعل منه كالخلق، والرزق أو لا كالمعبود، والمشكور تسمى صفات الفعل. والأولى قديمة؛ لأنها آتية إلى ﴿كُنْ﴾[356] وقت كذا وهو قديم وهذا سر دون[357] الثانية، وكذا غيرها[358] من الإضافيات كالمعية مع الحوادث والتعدية وأمثال ذلك. فإن الإضافيات اعتباريات ركنها العقل مما تعلق بذات الله تع. ومما تعلق بذات الغير، فلو تغير بتغير ما تعلق بذات الغير لا يلزم التغير في ذات الله تع. وكذا الصفات المتعلقة بالمتغيرات كالعلم وأخواته لا تتغير؛ لأنها مُبرَّأةٌ عن الزمان. وقيل: لا تتغير إلا تعلقاتها لتغير المتغيرات، ولا يلزم المحال؛ إذ تغير التعلق لا يقتضي تغير تلك الصفة المتقررة، فلا يلزم التغير في ذات الواجب.

ج) قال القدماء والمعتزلة: الحقيقيات والوجوب عين ذات الله تع. وقال المحققون: إنها ليست عينها. وقال الأشعري:[359] "إنها سوى الوجود لا عين ولا غير".

لنا أربعة وجوه:

أ. المعاني التي تفهم من الصفات لغة وعقلاً إن لم تكن لذاته تع. كانت ناقصةً؛ لأن انتفاءها نقص، وإن كانت، كانت زائدةً لِامتناع قيامها بذواتها.

---

[356] يس، ٣٦/ ٨٢.

[357] وفي هامش س: أي دون الإضافيات المتعلقة بالأفعال التي لا تكون تلك الأفعال منه تعالى لكنها حازمة كالمعبود والمشكور.

[358] وفي هامش س: هي وكذا هو الإضافيات المتعلقة بإحدى الإضافيات.

[359] انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ٩٥/١

بـ. الوجود مثلاً لو كان عينًا فلو كان هو الوجود المتعارف [153/أ] أي الكون[360] فإن اعتبر المتجرد معه في حقيقة الله تع. لزم التركب، فإن لم يعتبر كان الواجب متعددًا دائمًا بالممكنات مجردًا بالغير والشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، وإن كان غير الكون فإن لم يكن الكون من حيث هو حاصلاً لم يكن كونه المختص لامتناع المقيد بدون المطلق، وإن كان لا يكون داخلاً فهو زائد على ما هو حقيقة الواجب وهو المطلوب، وبهذا تبين زيادة كل صفة.

جـ. لو كان الوجود عينًا فلا بد وأن يكون ذلك الوجود راجحًا على انتفائه لكونه واجبًا، ورجحانه لا يجوز أن يكون من غيره بل من نفسه، فمرجحه[361] نفسه والمرجح سابق على المرجح؛ لأن رجحان الوجود على العدم سابق على الوجود[362] بوجه؛ لأنه ما لم يترجح[363] لم يتعين فالمرجح أولى[364] بالسبق ويلزم تقدم الشيء على نفسه، وكذا نقول في كل صفة.[365] والحق أن الوجود يطلق لغة على الذات وعلى الكون؛ فمن قال: "إنه عين"، اعتبر الأول، ومن قال: "إنه زائد"، اعتبر الثاني، فالنزاع لفظي.

د. لو كانت الصفات عين الذات كان كل صفة عين الأخرى، وذلك محال؛ إذ لكل منها خاصية ليست للأخرى. فإن الوجود معنى تتحقق به الأشياء، وليس معنى تدرك به الأشياء، والعلم بالعكس. وكذا في البواقي احتج القدماء أنها لو كانت زائدة لكانت ممكنة فجاز زوالها، وذلك محال، ولزم كون الذات قابلة وفاعلة. قلنا: الممكن قد يجب بالغير،[366] وههنا وجب بذات الواجب، وقد مرّ جواز القابلية والفاعلية معًا.[367] قالوا: الوجود لو كان ذائدا لكان ممكنًا، فله سبب وهو الماهية لامتناع

---

[360] وفي هامش س: كما في سائر الموجودات أو غير الكون فإن كان الكون فلا يجوز أن يكون عين ذاته تعالى وإلا لكان ذاته عبارة عن الكون المجرد يعني لا يكون ذاته عبارة عن الكون مع شيء آخر وحينئذ لا يخلو من أن يكون التجرد معتبرًا في حقيقته تعالى مع الكون أو لا يكون.

[361] وفي هامش س: أي .. بمعنى ..

[362] م: على العدم.

[363] وفي هامش س: أي يكون تجرده بالغير لأنه لو كان التجرد من ذاته التي هي الكون لكان... مجردًا في الممكنات بالظن لأن الكون الذي هو ذاته هو الكون الذي في سائر الممكنات وإذا كان مجرده الذي هو لازم ذاته مفتقرًا إلى الغير لكان ذاته مفتقرًا إلى الغير.

[364] وفي هامش س: يعني أولى بالسبق على الوجود من الرجحان لسبق المرجح على الرجحان.

[365] وفي هامش س: ولقائل أن يقول لا نسلم أنه ما لم يترجح لم يتعين وإنما يكون كذلك إن لو لم يكن المرجح غير المرجح أما إذا كان عينه فيكف يمكن تقدمه الترجح على التعين.

[366] م: بالعين.

[367] م: معه.

المنفصل والسبب مقدمًا بالوجود على المسبب، فتكون الماهية موجودة قبل وجودها. قلنا: لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي سببًا لوجودها، وإنما يجب التقدم في المنفصل، وقد مرّ ذلك. والأشاعرة لما علموا أنها ليست عين الذات واحترزوا عن القدماء قالوا: "إنها ليست غيرها أيضًا"، وفسروا الغيرين بأنهما اللذان يمكن انفكاكهما بمكان أو زمان أو وجود وعدم، أو هما ذاتان ليس إحديهما الأخرى، فصار النزاع لفظيًّا؛ إذ لا خلاف في أنها بالتفسيرين ليست غيرها وبمعنى أنهما اللذان ليس مفهوم أحدهما نفس مفهوم الآخر غيرها.

د) زَعَم قومٌ من المتكلمين انحصار صفاته تع. في سبعةٍ أو ثمانيةٍ، وهي: "الحياة"، و"العلم"، و"القدرة"، و"الإرادة"، و"السمع"، و"البصر"، و"كلام النفس"، والثامن "البقاء". وجعلوا "الوجود" عينًا، والباقية راجعة إلى الصفات المذكورة، أو إلى السلوب، والإضافات. فجعلوا "المحبة" إرادة الثواب، و"البغض" إرادة الإهانة، و"الطرد والغضب" إرادة الانتقام، و"الرحمة" إنعامة على العباد. وقال الأشعري في إرادة الإنعام، وأثبت اليد غير القدرة، والوجه غير الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى.[368]

خاتمة:

المعاني التي لا يستقِلُّ العقل بإيجابها، ككونه تعالى "متكلمًا مرئيًّا"، وكـ"الحشر"، و"الحساب"، و"العذاب"، يكفي تجويزه إياها، فإذا انضم إليها قول الصادق. تم الكلام.

[368] انظر: **الإبان عن أصول الديانة** للأشعري، ١/١٠٩-١٢٠-١٢٨

النور الثاني في الصفات الوجودية

وفيه أضواء:

أ) [الضوء الأول] واجب الوجود موجود بوجهين:

فأ الممكن موجود فلا بدّ له من سبب. فإن كان سببه واجبًا أو مشتملاً على الواجب فذاك. وإن كان ممكنًا فلا بد له من سبب ويعود الكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب أو دار أو تسلسل وهو محال كما مر.

ب) [الضوء الثاني] لو لم يكن الواجب موجودًا لَمـَا وجد شيء من الممكنات؛ إذ لو وجد فلا بد له من سبب، وسببه إمّا جوهر أو عرض، وكلاهما باطل؛ إذ لِكلٍّ منهما مشارك في الجنس، أي الجوهر أو عرض من "الكمّ" و"الكيف" و"النسبة". فقوة ذلك التأثير لا يكون لجنسه ولا للازم[369] جنسه والإشتراك[370] مجانساته فيها وليس كذلك[371] ولا شيء آخر فصلاً كان أو غيره وإلا لعاد الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك المؤثر، ولزم اشتراك المجانس أو الدور أو التسلسل، فلا بد من مؤثر ليس بجوهر ولا عرض يؤثر في الممكن إما بوسط بأن يعطى قوة التأثير لجوهر أو عرض، أو بغير وسط وهو الواجب، وهذا برهان شريف سيعلم فوائده.

ج) [الضوء الثالث] الله تع. واحد؛ إذا لو كان اثنين فكل واحد فرض فهناك تعين، وواجب الوجود من حيث هو واجب. فتعين هذا إن كان عين الواجب من حيث الواجب، أو لازمًا له كان الواجب واحدًا، وإلا لجاز انفكاكه عنه بحسب ذاته، فإن لم يوجد ما يستلزم اتصاله مع الواجب صح انفكاكه بحسب الواقع، وهو لازم للوجود كما مرّ، فجاز انفكاك الوجود، وإن وجد ولا[372] يجوز المنفصل وإلا افتقر وجود الواجب إليه لافتقار لازمه إليه، والمتصل إن كان لازمًا للواجب من حيث هو لزم التعين له هذا خلف.[373] وإن لم يكن لازمًا فإما

---

369 م: الازم.

370 م – والإشتراك.

371 م – وليس كذلك.

372 م: وإلا.

373 وفي هامش س: لأن كلامنا على تقدير عدم كون التعين لازمًا له

أن يوجد ما يستلزم اتصاله مع الواجب، أو لا، ويعود الكلام فإما أن ينتهي أو تسلسل. وبتقدير التسلسل لا يكون المجموع لازمًا، فجاز انفكاك المجموع، وزوال التعين عن الواجب.

ثم المشركون طوائف:

[الطائفة الأولى]: عبدة الأوثان.

[الطائفة الثانية]: والثنوية القائلة بقديمين "نور"، وظلمة.[374] والمجوس القائلة بـ"يزدان" و"آهرمن".[375]

[الطائفة الثالثة]: ومن النصارى من قال: الآلهة ثلاثة، أحدهم "عيسى". وقال بعضهم: إن عيسى هو الله؛ وبعضهم: إنه ابن الله؛ وبعضهم: باتحاد الله تع. معه وبحلوله فيه مستندين إلى ما وقع في الإنجيل منها ما جاء في "إنجيل يوحنا" في الصحاح الرابع عشر هكذا:

> «يا فيليفوس،[376] من يراني ويعانيني فقد رأى الأب فكيف تقول أنت [153/ب] أرنا الأب ولاتؤمن أني بأبي وأبي بي.[377] وإن الكلام الذي[378] أتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال فيّ فهو الذي يعمل هذه الأعمال الذي أعمل. آمن وصدق أني بأبي، وأبي بي.»[379]

---

[374] «هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه». **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢/٤٩.

[375] «''ثم إن التثنية اختصت بالمجوس، حتى أثبتوا أصلين اثنين، مدبرين قديمين؛ يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما :النور والآخر الظلمة .وبالفارسية :يزدان وأهرمن. ولهم في ذلك تفصيل مذهب.'' ''أثبتوا أصلين كما ذكرنا، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة''». **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢/٣٧-٣٨.

[376] وفي هامش س: فيليفوس هو تلميذ لعيسى عليه السلام.

[377] س – بي؛ صح هامش.

[378] س – الذي؛ صح هامش.

[379] انظر: **الإنجيل للقديس يوحنا**، ص ٥٢٥.

هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربي، وليس هذا بتقدير عدم التحريف قطعيًّا لما ظنوه؛ لأنّ المتوجه إلى شيء مقيمًا عليه يقال له ابنه كما يقال: أبناء الدنيا وأبناء السبيل. فجاز أن تكون تسميته بلابن لتوجهه في الأكثر شطر الحق. وجاز أن يكون المراد بالإتحاد الإتحاد في بيان[380] طريق الحق كما يقال: أنا وفلان واحد في هذا.

ومن الحلول: حلول آثار صنع الله تع. من إحياء الموتى، وإبراء المرضى. ومما يؤكد هذا أنه جاء في الصحاح السابع عشر من "إنجيل يوحنا"، حيث دعا للحواريين هكذا:

«وكما أنت يا أبي بي، وأنا بك فليكونوا أيضًا نفسًا واحدًا ليؤمن من أهل العالم بأنك أنت أرسلتني وأنا فقد استودعتهم المجد الذي مجدتني به، ودفعته إليهم ليكونوا على الإيمان واحدًا كما أنا وأنت أيضًا واحد، وكما أنت حال فيَّ كذلك أنا فيهم ليكون كمالهم واحدًا»[381]

فقد صرح بمعنى الإتحاد، والحلول، وسيجيئ بعد ذلك امتناع الإتحاد والحلول عليه تع. وإيضاحاً في الصحاح التاسع عشر هكذا:

«إنني صاعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»[382]

فدلّ على مساواته إياهم في معنى البنوة والعبودية، فعلم أن المراد ما ذكرنا.

د) [الضوء الرابع] الله تع. فاعل بالاختيار. وقال القدماء: إنه موجب بالذات. وهذه المسألة عمدة الشرائع، وقانون الحق.

لنا وجوه:

أ: لو كان الواجب موجبًا لما تغير شيء أصلاً واللازم واضح البطلان. أما الملازمة فلأنه لو كان موجبًا بالذات لكان ذاته واقتضاء ذاته لِمعلوله ثابتًا غير متغير أصلاً فما[383] يقتضيه ذاته، أو لا. وتحققه في

---

[380] س – بيان؛ صح هامش.

[381] انظر: **الأناجيل الأوبعة**، ترجمة الأسعد أبي الفرج هبة الله بن العسّال، ص ٥٧٠.

[382] تصحيح: هذه العبارات ترد في الإصحاح العشرين و ليس في التاسع عشر. انظر: **الإنجيل القديس يوحنا**، ترجمة لجنة قداسة البابا كيرلس السادس، ص ٥٢٥.؛ **الأناجيل الأوبعة**، ترجمة الأسعد أبي الفرج هبة الله بن العسّال، ص ٥٩٤.

الخارج يكون أيضًا في نفسه ثابتًا غير[384] متغير أصلاً؛ إذ المعلول تابع لعلته التامة في الثبات، والتغير لا سيما إذا لم يكن لغيرها من العلل البعيدة، والشرائط مدخل فيه، بل يكون كنه ذاته من حيث هو ناشئًا منه. والواجب الموجب لا يقتضيه من حيث أنه حقيقة ما من الحقائق، وإلا لكان اختصاص تأثيره به ترجيحًا بلا مرجح، بل من حيث أنه حقيقة مخصوصة من شأنها، وفي طبعها أن يكون كذا وكذا، فح. يكون مقتضيًا لصفاتها الناشئة منها أيضًا؛ لكن بواسطة اقتضائه لها فتكون تلك الصفات أيضًا ثابتة غير متغيرة أصلاً، فالمعلول الأول يكون ثابتًا من حيث الذات وما تقتضي ذاته من الصفات المؤثرة، فما يصدر عنه يكون أيضًا كذلك، وما يصدر عن ذلك الصادر أيضًا. وعلى هذا إلى تمام الموجودات، فلزم ثبات الكل أو نقول إذا كان المعلول الأول في نفسه ثابتًا فما يقتضيه هذا الثابت سواء كان متصلاً أو منفصلاً وسواء كان للواجب فيه تأثير أو لا يكون أيضًا ثابتًا غير متغير. وعلى هذا إلى تمام الموجودات، فثبت أن الواجب لو كان موجبًا لما تغير شيء أصلاً. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون معلول الواجب الموجب قادرًا مريدًا وح. تحصل منه التغيرات. قلت: القادر لا بد له ومن شأنه أن يتجدد له حال من التأثير، أو الكف حتى تحصل منه تغيرات، فلا يجوز أن يصدر عن الموجب الثابت التأثير دائمًا كما بينا.

بـ. لو كان موجبًا لما وجد حادث أصلاً؛ إذ لو وجد لكان مسبتدًا إليه، فإن لم يتوقف صدوره عنه على شرط أو توقف على شرط قديم لزم إما حدوث القديم، أو قدم الحادث. وإن توقف على شرط حادث، فلا بد وأن يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه؛ إذ لو تقدم لزم تخلف المعلول عن علته التامة، وإن تأخر لزم تقدم المسبب على السبب، وح. يعود الكلام في كيفية صدور ذلك الشرط عن الواجب، ولزم إما أحد الأمرين المذكورين أو انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين دفعة، وايضًا يكون صدور مجموع تلك الشرائط الحادثة عن الواجب غيَر متوقف على شرط آخر، وإلا لما كان مجموع الشرائط مجموعها، وح. يلزم أحد الأمرين المذكورين.

---

[383] م – ما.

[384] س م – غير؛ صح هامش س.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون بعض الشرائط قدرة قادر وممكن عليم[385] وإرادته، وح. لا يلزم أحد الأمرين. قلت: قد بينا فيما سبق أنّ القادر لا يجوز أن يصدر عن الموجب الثابت.

جـ. لو كان موجبًا لما اختلفت الممكنات في الأوصاف واللازم واضح البطلان. أما الملازمة فلأنها لو اختلفت لكان أوصافها المختصة مستندة إلى الواجب، ولا بد من مخصصات لما علم أن تأثير الموجب إنما يختص ببعض دون بعض بمخصص مختص بذلك البعض، فاختصاص كل ممكن بصفته إما أن يكون لجنسه وهو الجوهر أو عرض من "الكمّ" و"الكيف" و"النسبة"، أو لِلازم جنسه، أو لشيئ آخر فصلاً كان أو غيره متصلاً أو منفصلاً، ولا سبيل إلى شيء منها. أما الأول والثاني فلأنهما توجبان اشتراك مجانساته فيها وليس كذلك. وأما الثالث فلأنه يعود الكلام في اختصاص ذلك التخصيص بذلك المخصص؛ لأنه أيضًا إما جوهر أو عرض، ولزم إما اشتراك المجانس أو الدور أو التسلسل. أما إذا كان الواجب مختارًا فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وأقوى ما احتج القدماء وجهان:

أ. لو كان مختارًا، فإن كان فعله أولى به، كان حصوله كمالاً له، فهو ناقص في ذاته مستكمل به، وإن لم يكن كان عبثًا، وهو غير جائز على الحكيم القادر. والجواب: الفاعل قد يفعل لكون الفعل أولى به لاستكماله به. وقد يفعل أولى الطرفين لا بالنسبة إليه، بل في نفس الأمر لضرورة أحد الطرفين؛ [154/أ] إذ لا بد وأن يفعل أو يترك وح. اختيار الأولى عين الكمال، فلو أريد الأول فلا نسلم كونه عبثًا لو لم يكن أولى، بل يكون أولى بالمعنى الثاني. وإن أريد الثاني فلا نسلم الاستكمال لو كان أولى.

بـ. الواجب: إن استجمع جميع ما لا بد منه في تأثيره وجوديًّا كان أو عدميًّا امتنعه الترك؛ لأنه ح. يجب الفعل. وإن لم يستجمع امتنعه الفعل فلا يكون قادرًا على الفعل والترك. والجواب: أن من جملة ما لا بد منه اختياره وقصده، ووجوب الفعل بهما لا تتنافى قادريته. ولما ذهبوا إلى كونه تع. موجبًا يحيروا في كيفية استناد الحوادث إليه، فقالوا إنما يحدث بشرط أمر منقضي الأجزاء كـ"الحركة" و"الزمان"، بأن يكون كل جزء منه مع الواجب والمعقول سببًا تامًّا لوقوع حادث. فإذا وجد ذلك الجزء وقع، ثم

[385] م – عليم.

احتاجوا في كيفية استناد تلك الأجزاء فعسر عليهم أن يتمسكوا بمنقض آخر خوفًا من التسلسل، فذهبوا: إلى أن كل سابق[386] بعد لاحقة لأنْ يصدر عن الواجب، فلزمهم قدم الحركة والزمان والعالم. وهذا ضعيف؛ لأن شرط حدوث الحادث يجب أن يقارنه زمانًا لامتناع التخلف عن السبب التام، فلا يفيد تحقق الشرائط على التسابق.

وذهب المشاؤون إلى أن صدور تلك الأجزاء مستندًا إلى إرادات جزئه تكون لنفوس الأفلاك، وتكون تلك النفوس وإراداتها مستندة إلى العقول الصادرة عن الواجب واحدًا بعد واحد، كما مرّ في المبادئ وعرف ضعفه ثمه على أنا بينا أن الموجب لا يجوز أن يصدر عنه المختار، ثم الموجب يجب أن يقارنه أثره المكتفى به زمانًا؛ لأنه ح. لازم له. والمختارُ يَجِب[387] تأخّر فعله عنه زمانًا؛ لأنّه لا يقصد إلى الموجود قصد الإيجاد،[388] ولا يدعوه داعية الإيجاد،[389] إلا إلى المعدوم.

د) [الضوء الخامس] اتفق العقلاء على أنه تع. عالم، إلا قوم من قدماء الفلاسفة واختلف الجمهور. فقال المحققون من أهل الملة: إنه عالم بجميع المعلومات. وقال الباقون: لا. قلنا: إنا بينا أن الله تع. مختار. وسيجيئ أن وقوع جميع الممكنات وبقائها بقدرته وإرادته. والموجد المختار يعلم حقيقة ما يريد إيجاده، والمقيم المختار يعلم عين المقام، فيكون الله تع. عالمًا بحقائق الموجودات وأعيانها وح. يكون عالمًا بجميع المعلومات؛ إذ لو اختصت عالميته بالبعض لافتقر إلى مُخصِّصٍ فيكون كماله موقوفًا على الغير فيكون ناقصًا بذاته؛ ولأن أفعاله لطيفة عجيبة دل عليه تشريح الأبدان وتركيب الأفلاك. وما هو كذلك فهو عالم ضرورة ويكون عالمًا بالجميع.

فإن قلت: لم[390] لا يجوز أن يكون العالم[391] بفعل الواسطة فيكون العالم بين، وأيضًا قد تيقن من الجاهل فعل محكم نادرًا، وحكم الأمثال واحد، فجاز وقوعه مرارًا، وللحيوانات والجمادات أفعالٌ عجيبةٌ مع عدم العلم.

---

386 م: سائق.
387 م: تحت.
388 م: الإتحاد.
389 م: الإتحاد.
390 م – لة.
391 م – العالم.

قلت: سيجيئ أن الكل بقدرة الله تع. وإرادته والبديهة حاكمة بأن النادر لا عسرة[392] به. وكل حيوان يفعل فعلاً مُحْكَمًا فهو عالم بذلك الفعل فقط. والدعوى أن الأفعال المختلفة المحكمة دالة على علم الفاعل، فلا يرد أفعال الجمادات.

وقال جمهور القدماء: إنه تع. لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي. وهو أن يعلم الجزئي بعينه متعلقًا بالوقت؛ لأن الجزئيات متغيرة، فكذا العلم بها؛ إذ العلم تابع للمعلوم، والتغير على الله تع. محال، مثلاً: لو علم أن زيدًا في الدار فبعد خروجه إن بقي هذا العلم لزم الجهل وإن لم يبق لزم التغير. وكذا لو علم أنه سيكون ثم كان، بل يعلمها على الوجه الكلي؛ إذ الكليات لا تتغير، كما يعلم الشيء بما له من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين، كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل كاتب إلى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا بينه وبين جلوس عند كذا في موضع كذا سابق عليه، أو متأخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء إلا وقد اعتبر فيه. لا أنه جلوس وقع أو واقع أو سيقع.

والجواب: أن الله تع. ليس في زمان لاستحالة كونه تع. محاطًا مقيدًا بالزمان، فليس له ماض ولا مستقبل، فتكون نسبة جميع الأزمنة إليه واحدة فيعلم كل شيء كما هو في زمانه وهذا سر ههنا وفي الكلام. وقيل: إن العلم معنى ذو تعلق. والتغير إنما يقع في التعلق، والتغير في الإضافة لا يوجب التغير في الذات ولا في الصفات الحقيقية.

هـ)[393] [الضوء السادس] الفعل الاختياريّ مسبوق بخمسة أشياء: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد، والإيجاد. والإرادة ميل نفساني إلى وقوع أحد الطرفين، والاختيار هذا مع ملاحظة الطرف الآخر. والإرادة قد تكون مع التشهي وتسمى شهوة، وقد لا تكون كما في شرب الأدوية طلبًا للمصلحة والنفرة مقابلة للشهوة، والكراهة للإرادة، وقد ينضم مع الإرادة الداعية؛ لأن اختيار أحد الطررفين عن القادر قد يكون بداع يدعوه إليه من الأولوية يقينًا أو ظنًّا، ويكون بين العلم والإرادة في الرتبة.

---

[392] م: لا عبرة.

[393] م – هـ.

وزعم قوم من المعتزلة: "أنّ الإرادة هي الداعية". وليس كذلك؛ لأنّ العطشانَ المخيّرَ بين قدحين متساويين في المنافع المعلومة والمظنونة يريد أحدهما ضرورة مع عدم الداعية. ولعل هذا الخلاف لفظي؛ إذ كلام المعتزلة دال على أنهم عنوا بالداعية الميل المنبعث من النفس وهو معنى الإرادة. ولا خفاء أن ما ذكرنا من معنى الداعية أقرب من الصواب، والله تع. مريد لما علم أنه مختار، وأن الفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة [154/ب] وهي صفة وجودية لما علم من معناها ذات إضافة؛ لأن الإرادة إنما تكون بشيء زائدة على الذات لما مر؛ ولأن الذات غير مضافة إلى المواد قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تع. بأن يريد في الأزل إيجاد الحادث في حين معين، فإذا وجد أوجده.

فإن قلت: كيف يتصور هذا في خلق الزمان أولاً؛ إذ ليس للزمان زمان.

قلت: تعلق إرادته بخلقه يكون مؤجلاً « [illegible] » في علمه تع.[394]

فإن قلت: الإرادة إن لم تصلح للتعلق في سائر الأوقات لم يكن الفاعل مختارًا، وإن صلحت 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[395] أحد المتساويين بل المرجوح.

و) [الضوء السابع] في حياةِ اللهِ تَعْ. وبقائِهِ وسمعِهِ وبصرِهِ.

[و"الحياة"]: اتّفق العقلاء على كونه تعالى حيًّا؛ لكن اختلفوا في معنى الحياة. فقال القدماء، وأبو الحسين البصري: إنها عدم امتناع العلم والقدرة. فقال الباقون: إنها صفة تصح لأجلها على الذات أن يعلم ويقدر. والله تع. عالم قادر فيكون حيًّا بالتفسيرين.

---

394 س – قلت تعلق إرادته بخلقه يكون مؤجلاً « [illegible] » في علمه تع.؛ صح هامش؛ م: قلت: إرادته بخلقه مؤجلاً.

395 م: بإرادة.

وأما "البقاء": فهو صفة وجودية زائدة؛ لأنه استمرار الوجود. ولا شك أن استمرار الوجود وجودي زائد. وقال[396] قوم من المتكلمين: إنه عين الذات، وإلّا كان كونه تع. باقيًا بالغير، فلا يكون واجبًا بذاته؛ ولأنّ البقاء باق فله بقاء وتسلسل؛ ولأنه صفة تقتضي ترجح الوجود. وهذا على الواجب محال.

فالجواب عن "أ": أنه جاز افتقار صفة إلى أخرى نشأت من الذات.

وعن "ب": أن بقاء البقاء عينه كما في وجود الوجود.

وعن "ج": أن استمرار الوجود موقوف على رجحان الوجود، فلا ينعكس لامتناع الدور.

وأما "السمع"، و"البصر": فأنكرهما القدماء، وأقرهما المليون؛ لكن اختلفوا في المعنى. فقال حكماء الإسلام، والكعبي[397] وأبو الحسين البصري: أن ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات.[398] وقال الباقون: إنهما صفتان زائدتان على العلم، وهو الحق. وذلك لأنا بينا أن الله تع. عالم بالجزئيات بأعيانها.

وليس "السمع" و"البصر" إلا إدراك عين المسموع والمبصر في الخارج كما علم في تحقيق المشاهدة، فيكون سميعًا بصيرًا. واحتج القدماء ومن قال إنهما العلم بأن السمع والبصر إنما يتحقق بالحاسة وتأثرها عن المحسوس، فإن الإبصار انما يحصل بحصول صورة المرأى في العين والسمع بوصول الهواء الحاصل للصوت إلى الصِّماخ. وذلك على الله محال. فالجواب: لا نسلم أنهما لا يحصلان إلا بتأثير الحاسة وقد بينا جواز حصولهما بدون توسط الحاسة.

د) [الضوء الثامن] اتفق المليون على كونه تع. متكلمًا. واختلف المسلمون في معنى كلامه. فقالت المعتزلة والحنابلة: إنه هذه الحروف والأصوات الدالة على تلك المعاني؛ لكن المعتزلة ذهبت إلى أنها حادثة قائمة بغير

---

[396] م: قال.

[397] عبد الله بن أَحْمَد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م)، عالم علم الكلام، ومن كبار المعتزلة، وله فرقة في مذهبه تسمي "الكعبية"، أستاذه أبو الحسين الخيّاط، وأثره الشهور الكتاب الذي سمي بـ"المقالات". انظر: **تاريخ بغداد** للبغدادي، ٢٥/١١؛ **وفيات الأعيان** لابن خلّكان ٤٥/٣.

[398] انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ١٤١/٤

ذات الله[399] تع. وقالوا معنى كونه متكلمًا كونه موجدًا لهذه الحروف والأصوات الدالة على تلك المعاني في أجسام مخصوصة. وزعمت الحنابلة: أنها قديمة قائمة[400] بذات الله تع. وقالت الأشاعرة: كلام الله تع. هو الكلام النفسي. ومعناه: أنّ من يريد أن يأمر، أو ينهى، أو يخبر، أو يستخبر، أو ينادي، يجد في نفسه قبل التلفظ معناه. ثم يعبر عنه بلفظ أو غيره. فذلك المعنى هو الكلام النفسي، وما عبر به هو الكلام الحسي. ومغايرتهما بينه، وظاهر أنه غير العلم؛ إذ هو مع قصد الخطاب دون العلم ومغايرته لباقي الصفات ظاهرة، ولا يظن أن الأمر هو الإرادة؛ إذ الأمر قد يوجد دون الإرادة كما في أمر الكافر.

احتَجّت المعتزلةُ والحنابلةُ على أنّ كلامه تع. هو هذه الحروف والأصوات الدالّة بوجوهٍ:

أ. الكلام في اللغة والعرف هو هذه.

ب. قوله تع. ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[401] وصفه بكونه عربيًّا.

ج. قوله تع. ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ المشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾[402] والمسموع: الحروف، والأصوات. ثم قالت المعتزلة هذه الحروف والأصوات حادثة؛ لأنّ الله تع. لو تكلم بهذه الحروف في الأزل دفعةً لم تحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها؛ لِأنّ التي نسمعها حروف متعاقبة، فلا يكون هذا المسموع أزليًّا، ولو تكلم بها على التعاقب كان وجود كل منها مسبوقًا بانقضاء السابق، فتكون جميعها حادثة، وح. لا يجوز قيامها بذات الله تع. لامتناع قيام الحوادث بها ولا بأنفسها فتقوم بغير ذات الله تع. وقالت الحنابلة لا يجوز قيامها بذات الغير لأن صفة الشئ لا تقوم بغيره، ولا بنفسها، فتقوم بذات الله تع. فتكون قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تع.

والجواب [عن الأول]: على أنّ الكلام قد يطلق على الكلام النفسيّ، كما قال[الشاعر]:

---

[399] وفي هامش س: كقيامه بذات شيء عليه.

[400] س م — قائمة؛ صح هامش س.

[401] يوسف، ٢/١٢

[402] التوبة، ٦/٩

« إن الكلام لفي الفؤاد وإنما، جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.»[403]

وعن الثاني، و"ج" [أي الثالث]: أن معنى الأول ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً﴾[404] معبرًا بالعربي. ومعنى الثاني: حتى يدرك كلام الله، أو يسمع لفظ كلامه؛ لأن صرفها إلى هذا أولى من التزام قيام صفة الله تع. بغيره والتزام قدم هذه الحروف، والألفاظ. والحق: أنّ كلام الله تع. هو الكلام النفسي؛ إذ العقل لا يأباه.

وقد ثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام، وهم اتفقوا على أنه تع. متكلم. والمقدمتان تواترا. ثم الكلام الذي اتفقوا عليه أمّا هذا المعنى، أو اللفظ الدال عليه. وعلى التقديرين يلزم قيام هذا المعنى بذاته تع. وهو قديم لامتناع[405] قيام الحوادث بذاته تع.

فإن قلت: ليس كلام الله تع. الكلام النفسي؛ لأن القرآن كلام الله تع. واتفق الأصوليون على أنه هذه الألفاظ الدالة على تلك المعاني؛ لأنهم عرفوه بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة[406] منه، وعرفه الغزالي: بأنه ما نقل بين دفتي المصحف تواترًا.[407] والإنزال، والإعجاز، والنقل إنما يكون اللفظ وليس بقديم؛ إذ الأمر والنهي والخبر والاستخبار بدون المخاطب سفه؛ ولأنه تع. أخبر بالماضي كقوله تع. ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾[408] [155/أ] فلو كان قديمًا لزم الكذب.

قلت: القرآن فهو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الألفاظ فلذلك جاز وصفه بالمنزل والمنقول. والكلام النفسي معان معقولة إنما يقع الخطاب به مع المخاطب المعقول أيضًا ضرورة، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب

---

[403] هذا الشعر للأخطل، واسمه الكامل: غياث بن غوث التغلبي الأخطل. وهو من أشهر الشعراء في الدولة الأموية. وكان نصرانيًا. ومات سنة ٩٠ هـ. انظر: **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، ٤٧٣/١؛ **المؤتلف والمختلف** للدارقتني ١٢٩٦/٣ | وللشعر انظر: **شرح شذور الذهب** لابن هشام (جمال الدين)، ص ٥٢.

[404] يوسف، ٢/١٢

[405] م: فلامتناع.

[406] م: بصورة.

[407] انظر: **المستصفى** للغزالي، ص ٩/٢.

[408] نوح، ١/٧١

معقول يوجد في زمان آخر قبل أو بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب[409] وقته وحاله. وإنما يستقبح ذلك في الكلام الحسي إذ يجب وفيه حضور المخاطب الحسي.

ثم قالت الأشاعرة: كلام الله تع. واحد خلافًا لبعض الأصحاب وسائر الفرق. فإنهم أثبتوا خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. وقالت الأشاعرة: كلها راجعة إلى الخبر؛ إذ الأمر هو تعريف الغير أنه لو فعل الفعل استحق المدح ولو تركه استحق الذم. والنهي بالعكس، وكذا البواقي. وفيه بحث إذ الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار والنداء.

واختلف في لفظ القرآن. فقيل: خلقه الله تع. على اللوح. وقيل: هو لفظ جبرائيل. وقيل: لفظ النبي عليه السلام. والأشبه الأول.

ح) [الضوء التاسع] اتّفق أهل السنة على جواز رؤية الله تع. منزهًا عن المحاذاة، والجهة، خلافًا لجميع الفرق. والمشبهة، والكراميّة، إنّما جوزوه لاعتقاد كونه تع. في المكان، وأمّا بتقدير عدم ذلك فيخيلونها[410]. والحق أنها جائزة عقلاً وقد أخبر الصادق فلزم العقول بها.

أمّا الأول فلأنك قد عرفت أن المشاهدة إدراك عين الحاضر، وقد مر في باب العلم أنّ الله تع. يعلم الأشياء بأعيانها فيعلم عين هويته الموجودة فتكون هويته الموجودة مشاهدة له فهي قابلة للمشاهدة فلم يبعد أن يخلق الله تع. بعد البعث قوة هذا الإدراك في الباصرة حتى ترى إذا تجلى من غير تشبيه ومحاذاة. وأمّا الإخبار فكقوله تع.: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[411]

وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾[412]

وقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾[413]

---

409 م: بحيث.

410 م: فيحيلونها.

411 القيمة، ٧٥/٢٢-٢٣

412 الكهف، ١٨/١٠٥

413 الكهف، ١٨/١١٠

وقوله عليه السلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر.»[414]

احتجَّ[415] أهلُ السنة بقوله تع: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِي﴾[416] على الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.[417] والجواب: أن المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل، وإلّا لكانت الرؤية حاصلة لحصول الاستقرار[418] بل المعلق عليه استقرار الجبل؛ إذ حالة التجلي، إذ معنى الآية: أن الجبل لو أطاق التجلي وتمكن من استقراره مكانه، فأنت تطيق أيضًا، بدليل قوله تع: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً﴾[419]

احتجَّت المعتزلةُ بأنّ الرؤية إن أريد بها الكشف التام فذلك مسلم؛ إذ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية. وإن أريد الإبصار بالعين، فذلك بديهي البطلان؛ لأنا نعلم ضرورة أنّا لا نرى إلا ما هو في جهة، ومكان مقابل لنا، وذلك على الله تع. محالٌ

والجواب: سلّمنا أن البصر مع هذه القوة يعسر[420] عليه هذا الإدراك وإنما ندعي جواز قوة يعطيها الله تع. لأبصارنا بعد البعث تقوى على هذا الإدراك.

واحتجّوا أيضاً بقوله تع: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[421]

والجواب: أن المنع إدراك الأبصار مع هذه القوة سرّ، قد علمت مما مضى أن النفس رؤية أقوى من هذه ومن الكشف فلعلها هي.

---

414 **صحيح البخاري**، مواقيت الصالاة ٥٥٤؛ **صحيح مسلم**، مساجيد ٢١١.

415 م: واحتج.

416 الأعراف، ١٤٣/٧

417 س – ممكن؛ صح هامش س.

418 س – وإلا لكانت الرؤية حاصلة لحصول الاستقرار؛ صح هامش س.

419 الأعراف، ١٤٣/٧

420 م: يعتبر

421 الأنعام، ١٠٣/٦

النور الثالث في الصفات السلبية

وفيه أضواء:

أ) اتّفق المحققون من الأولين، والآخرين على أن حقيقة الله تع. مخالفةٌ لسائر الماهيات لذاتها، وإلّا فاختصاصها بالصفات المحسوسة، إن لم يكن لأمر لزم الرجحان بلا مرجح، وإن كان فلا يجوز أن يكون ذلك الأمر منفصلاً، ويعود الكلام في اختصاصه، ودارَ أو تسلسَلَ. وقال كثير من المتكلمين: إن الذوات متساوية وتمتاز ذات الله تع. بالصفات الإلهيّة، الوجوب، والحياة الذاتيين والقدرة التامة، والعلم الكامل. وفسروا الذاتَ بأنها ما يمكن أن يُتصوَّر بالاستقلال، والصفة: ما لا يمكن أن يتصور إلّا تابعًا، فح. صارَ النزاعُ لفظيًّا.

ب) اتّفقَ المحققون من القدماء والمتكلمين على أن حقيقة الله تع. غير معلومة للبشر؛ لأنّ المعلوم منها ليس إلا الصفات: وجودية، أو سلبية، أو إضافية، وهو الحق. وخالفهم قومٌ من المتكلمين وقالوا: إنا نحكم على ذات الله تع. بأحكام، والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه، وهذا ضعيف؛ لأنّ تصور المحكوم عليه جاز أن يكون بوجه ما.

ج) حقيقة الله تع. غير مركّبةٍ؛ لأن المركّبَ محتاج إلى جزئه، وجزئه غيره. والمحتاجُ إلى الغير ممكنٌ ولأن جزئه إن كان واجبًا بعدد الواجب، وإن كان ممكنًا احتاج إليه؛ لأن كل ممكن يحتاج إلى الواجب ويلزم الدور.

د) الواجب لا يكون جزءًا لشيء؛ لأن ذلك إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عنه، وإلا كان الواجب مستكملاً بالغير ناقصًا بذاته وبهذا تبين أنه لا يحل في شيء.

هـ) الواجبُ واجبٌ من جميع جهاتهِ، أيْ لا يحتاج في شيء من صفاته الحقيقية إلى منفصل؛ لأن صفاته تع. صفات كمال. فلو كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذاته بالغير. وإنما قيدنا بالصفات الحقيقية؛ لأن الإضافيات كصفات الفعل وغيرها، كالقبلية والمعية والبعدية، جاز أن يتوقف على منفصل.

و) لا يجوز قيام الحوادث بذاته تع.؛ لأنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب، أو لصفةٍ من صفاته الذاتية لزم قدمه؛ وإلا لزم احتياج الواجب فيه[422] إلى منفصل، فلا يكون واجبًا من جميع الجهات.

فإن قلت: فاعليته للحادث، وعالميته بأن الحادث موجود، وسامعيته وذاتيته للحوادث حادثة، وكذا الناسخ كلام حادث قائم بذاته.

قلت: الحادث إنما هو التعلقات، والناسخ كلام أزلي. وإنما الحادث [156/ب] إنزاله.

د) الواجب ليس بمتحيّزٍ، وإلاّ كان ممكنًا لاحتياجه إلى حيّزٍ؛ إذ المتحيزات لا يمكن تحققها بدون حيز ما.

ح) الواجبُ لا يتّحد بغيرِه، وإلا، فإمّا أن يكون اتحادها باتحاد ماهيتها دون الوجود، أو بالعكس، أو باتحادهما جميعًا. والأوّلُ، والثالثُ يوجب كون البسيط المجرد الواجب بعينه المركب الجسماني أو امرًا ممكنًا. والثاني كون العرض الواحد حاصلاً في محلّيْن.

ط) الواجبُ ليس في شيءٍ من الجهات، وإلا لكان متحيزًا، أو حالاً فيه، وذلك محالٌ. والمجسّمة اتفقوا على كونه تع. في الجهة. ثم اختلف الكراميّة، فقال مُحَمَّد بن الهيصم:[423] إنّهُ فوقَ العرش، والبعد بينه وبين العرش غير متناهٍ،[424] وقال بعضهم: البعد متناهٍ، وقال الباقون: إنّه على العرش كما قال سائرُ المجسمة، وقال بعضهم: إنه على صورة، وإنّ له[425] عينًا، ويدًا وإصبعًا، وقالوا بمجيئه وذهابه. واستدلّوا بالظواهر مثل:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[426]

«إن الله تعالى خلق آدم على صورته»[427]

﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[428]

---

[422] م – فيه

[423] هو رجل من الكرامية، وله فرقة فيها تسمي بـ"الهيصمية". انظر: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** للرازي، ص ٦٧

[424] انظر: **الملل و النحل** للشهرستاني، ١٠٩/١

[425] س – وأن له؛ صح هامش س.

[426] طه، ٥/٢٠

[427] **صحيح البخاري**، الإستئذان ١؛ **صحيح مسلم**، الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٢٨.

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[429]

﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[430]

«قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن»[431]

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[432]

والجواب: عنها التأويل، أو التفويض؛ إذ الظواهر النقلية لا تعارض الأدلة العقلية.

أمّا التأويل: فَقِيل معنى "العرش": ههنا الملك، يقال: ثلّ عرش فلان إذا ذهَب ملكُه. فإذا استوى له الملك قال: "اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ" بهذا المعنى.

وقيل المراد بـ"الاستواء" ترك إفاضة الإيجاد على الملك، ومما يؤكده أنه جاء في السِّفْر[433] الثاني من "التوراة": أنّ الله تع. عطل اليوم السابع وأراح.[434]

وقالت المعتزلة: معناه استولى على العرش. وقيل عليه إنه[435] يلزم أن لا يكون قبل ذلك مستوليًا.

والضمير في "صورته" عائدٌ إلى آدم عليه السلام يعني ما كان فيه[436] استحالة من المضغة إلى العلقة ومنها إلى غيرها كما في غيره. والمراد بـ"الوجه" الرب، وإلا لزم أن يكون ما سوى الوجه منه هالكًا، "على عيني" أي على

---

[428] القصص، ٨٨/٢٨

[429] طه، ٣٩/٢٠

[430] ص، ٧٥/٣٨

[431] **صحيح مسلم**، القدر ١٧؛ **سنن الترمذي**، القدر ٧.

[432] الفجر، ٢٢/٨٩

[433] الـ"سفر" (جمعه أسفار) جزء/أجزاء من التوراة. انظر: **المفردات** للإصفهاني «سفر»؛ **لسان العرب** لبن منظور «سفر».

[434] انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر التكوين ٢/١-٢-٣

[435] س – إنه؛ صح هامش س.

[436] س – فيه؛ صح هامش س.

رؤية مني. و"اليد" القدرة، واليدان قدرتا الإبداع والإيجاد وبها صنع النعمة. وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[437] أي أمر ربك.

وأما التفويض: فلقوله تع. ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾،[438] والحقُّ الوقف على ﴿الله﴾، ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ ابتداء لا على قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ كما ظن بعضهم؛ لأن ظاهر الآية ذلك لقوله تع. ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾. ونقل أيضًا عن ابن عباس ﷺ، وفي مصحف أُبَيّ[439] ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ ويقول الراسخون.

ي) الواجب ليس بعرض، وذلك ظاهر، ولا جوهر خلافًا للنصارى. لنا: إنّ الجوهر إما المتحيز، أو شيء إذا وجد لا بذاته لم يكن في موضوع، فلم يكن الله تع. جوهرًا، ومن عرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. قال بناء على أصله أنّ حقيقة الله تع. عين وجوده فلا يصدق أنها حقيقة إذا وجدت كانت لا في موضوع.

يا. البداءُ وهو الرجوع عن الحكم، أو الإرادة غير جائز على لله تع. خلافًا لبعض الشيعة؛ لأنه تع. إمّا أن علم في الأزل أنه يفسخ ذلك، أو لا. والأول يوجب العبث، والسفه. والثاني الجهل. وكلاهما محال على الله تع.

يب. لا يجوز الألم واللذة على الله تع.؛ إذ كل منهما يوجب نوعًا من الانفعال، وهو على الله تع. محال.

خاتمة في أسماء الله تع.:

الإسمُ مشتَقّ من السموّ، أو من السِّمَة وهي العلامة.

وقالت الأشاعرة: الاسم عين المسمّى. والعبارات التي تعّبر بها عن المسمى تسمياتٌ لقوله تع.: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً﴾،[440] وقوله تع.: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾،[441] والمعبود والمسبح إنما هو المسمى.

---

[437] الفجر، ٢٢/٨٩

[438] ال عمرن، ٧/٣

[439] وهو أبيّ بن كعب،من الأنصار، من كاتب رسول الله صل الله عليه وسلم،. انظر: **المعارف** لابن قتيبة، ص ٢٦١.

[440] يوسف، ٤٠/١٢

وفيه نظرٌ؛ لأنّ إطلاق لفظ الاسم وإرادة المسمى لا يوجب اتحادهما كما في سائر المجازات.

واتفق الباقون على أنه غير المسمى ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾.[442]

والحقّ أنه نزاع لفظي؛ لأنّ المراد بالاسم، إن كان هو[443] اللفظ الدال على معنى مجرد من الأزمنة فلا شك أنه غيره. وإن كان غيره مما يصح أن يكون عين المسمى فلا نزاع فيه.

وَاسْمُ الشيء إمّا أنْ يدلّ على ماهيته، أو على جزئه، أو على خارج، أو على المركب. والثاني، والرابع لا يجوز في حقه تع.، والباقي جائز. أمّا الأول فمثل لفظ الله على الأصح. والأول لا يكون مشتقًّا، وإلّا كان من الثالث. والثالث، إمّا مشتق من صفة أزلية قائمة به: كـ"القادر"، و"العالم"؟ فهذا الاسم أيضًا أزلي، أو من فعل حادث: كـ"المعبود"، و"المشكور"، فلا يكون أزليًّا. ويجوز إطلاق المضمرات عليه تع. كقوله تع.: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾،[444] ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾،[445] والمبهمات: كـ"ما"، و"من"، و"أين"، و"حيث"، مثل: ﴿وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾.[446]

وأسماءُ الله تع. بتوقيف الشرع من الكتاب، والسنة، والإجماع، خلافًا للمعتزلة؛ إذ جوزوا بالقياس والاصطلاح.

النور الرابع في الأفعال وحدوث العالم

وفيه أضواء:

فالأول) اتفق أهل الحق على أنه تع. قادر على كل المقدورات. وأنّ جميع الحوادث واقعة بقدرته تع.، وهو الحق. وخالفهم في المقامين جميع القدماء، والثنوية، والمجوس، وقوم من المعتزلة. لنا: إن المقدورات متساوية في

---

[441] الاعلى، ١/٨٧

[442] الاعراف، ٧/١٨٠

[443] م – كان هو

[444] البقرة، ٢/٢٥٥؛ طه، ٢٠/٤٠؛ الحشر، ٥٩/٢٤

[445] الفاتحة، ١/٥

[446] الكافرون، ١٠٩/٣-٥

المقدورية لاشتراكها في علة المقدورية، وهو الإمكان، والمتقضي لكونه تع. قادرًا على المقدور ذاته، ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية إلى الكل سواء فيكون[447] قادرًا على الكل؛ ولأن قادريته لو اختصت بالبعض لافتقرت إلى مخصص فيكون كماله موقوفًا على الغير فيكون ناقصًا بذاته.

وأمّا وقوع الكل بقدرته[448] فلأنه لو لم يكن لغير الله تع. تأثير في شيء قدرةً كان أو طبيعةً،[449] فذاك وإن كان فيكون أيضًا واقعًا بقدرة الله تع.؛ لأن غيره إمّا جوهر، أو عرض. وعلى التقديرين يكون[450] له مشارك في الجنس، أيْ الجوهر، وعرض من الكمّ والكيْف، والنسبة. فقوة ذاك التأثير لا يكون كجنسه ولا للازم جنسه، [156/أ] وإلا اشترك مجانساته فيها ولا لشيء آخر فصلاً كان أو غيره جوهرًا أو عرضًا، وإلا يعاد الكلام في اختصاص تلك القوة بذلك الشيء ولزم اشتراك المجانس، أو الدور، أو التسلسل. فلا بد من قادر حكيم ليس بجوهر، ولا عرض غني عما سواه في كل ما له يخلق بإرادته وقدرته وقوة تأثير كل مؤثر فيه وهو الله تع.، وقد مرّ فيما مضى أنّ الجواهر والأعراض في بقائها محتاجة إلى مقيمٍ وهو الله تع.، إمّا ابتداء، أو بعد خلق القوة المقيمة في المقيم واقامتها لما بينا الآن.

فعلم أن ما سوى الله تع. محتاج إليه في جميع ما له من القوى وغيرها في الحصول والبقاء، فلا يكون تأثير قدرة الله تع. منقطعًا في كل حال عن تأثير المؤثرات، فصدور ما صدر عنها أيضًا بقدرته تع.؛ لأنّ الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء. فعلم أن الكل بقدرته تع.

والأشاعرة ذهبوا إلى نفي الأسباب في كون الترتب عاديًّا؛[451] لكن قاعدتنا ليست مما يأباه الشرع والعقل بل هما شاهدان[452] عليها لما ورد في الكتب المنزلة، وأخبار الأنبياء ذكر الأسباب وتفويض مصالح العباد إلى مدبرات الأمر. والإلهيون من الفلاسفة ذهبوا إلى: أنه لا يصدر عنه تع. إلا الواحد، والحوادث تصدر عن العقل

---

[447] م: فيه يكون.

[448] فقدرته.

[449] وفي هامش س: الطبيعة هي القوة التي تكون مصدرًا لفعل غير اختياري؛ م + يكون.

[450] س – يكون؛ صح هامش س.

[451] وفي هامش س: أي كون ترتب بعض الآثار على المؤثرات كترتب الاحتراق على مساس الناس.

[452] س – شا؛ صح هامش س.

الفعال. وقد بينا فساد قولهم. والمنجمون منهم زعموا أن المؤثر في الحوادث أوضاع الأفلاك واتصالات الكواكب بذواتها معها. وعلم أن الدورات لا تقيد التغير.[453]

وزعمت الطبيعية منهم: أن المؤثر الطباع والأمزجة وقد علم أنها محتاجة إلى تأثير الله تع. والثنوية قالوا: الخير من النور، والشر من الظلمة؛ لأن الواحد لا يكون خيرًا شريرًا. وكذا قال المجوس: الخير من يزدان، والشر [454] من آهرمن. وعلم أن المختار يفعل ما يشاء.

أمّا المعتزلة فقال النظام:[455] إنه تع. غير قادر على خلق الجهل والقبائح؛ لأنه يوجب الجهل[456] أو الحاجة.[457] والجواب: منع الحاجة. وقال الكعبي: إنه تع. لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنه إما طاعة، أو معصية، وهما غير جائزين على الله تع. والجواب: أنّ المراد خلقه في العبد لا فعله بنفسه.[458] وقال أبو علي[459] وأبو هاشم ومن تبعهما: إنه تع. غير قادر على نفس مقدور العبد بل على مثله وإلا يلزم توارد سببين[460] مستقلين فلا يقع بشيء منهما.[461] والجواب: أن قدرته تع. أقوى فيقع بها إذا تعارضتا.

ب) [الضوء الثاني] في قَضاء الله تع.، وقَدَره:

---

[453] م: تعين.

[454] س – من الظلمة لأن الواحد لا يكون خيرًا شريرًا وكذا قال المجوس الخير من يزدان والشر؛ صح هامش.

[455] أبو إسحاق إبراهيم بن سيار البصري النظام، من كبار المعتزلة في مدرسة البصرة، ومن بين أساتذته أبو الهذيل العلاّف، انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضي، ص ٤٩–٥٢.

[456] م – لأنه يوجب الجهل.

[457] انظر: **تلخيص المحصل** للطوسي، ص ٣٠٠؛ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١٠٢/٤

[458] انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١٠٣/٤

[459] مُحَمَّد بن عبد الوهاب بن سلّام أبو علي الجبائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م)، متكلم، ومفسر، وإنه أحد كبار المعتزلة في مدرسة البصرة، ومن بين أساتذته "الشحّام"، ومن بين طلابه " أبو هاشم الجبائي، وأبو الحسن الأشعري". انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضي، ص٨٠–٨٥؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٦٧/٤

[460] م: ثنتين

[461] انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١٠٤/٤

قضاؤه تع. هو علمه بوقوع ما يقع، ولا وقوع ما لا يقع على الجملة. وقدره هو علمه بالكائنات كما يكون في أنفسها مع ترتبها في التحقق كما يقدر المهندس في[462] ذهنه صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده.

فالقضاء[463] علم تصديقي، والقدر تصوري. ثم يمكن أن يتصور كل منهما إنشائيًّا، أو إملائيًّا.

والعلم الإنشائيّ ما يكون المعلوم ناشئًا منه كالمعلول من العلة، وضرب آخر من الإنشائي أن يفعل الفاعل باختياره على وفق تصوره[464] كما يقدر المهندس صورة البناء ويحكم بكيفيته، ثم يوجده على وفق ذلك. والإملائيّ ما يكون تبعًا للمعلوم كما يحصل العلم بما يكون، وسماهما القدماء فعليًّا وانفعاليًّا.

فلو قلنا: إن علم الله تع. إنشائي يلزم أن لا يكون لشيء قدره أصلاً، لا لله تع.، ولا لغيره؛ لأنه ح. يجب تحقق المعلومات على الوجه الذي علمه لامتناع الجهل عليه تع.، والواجب عن مقدور، ويلزم كون الله تع. موجبًا. ولمّا اعتقدت القدماء كونه تع. موجبًا ذهبوا إلى أن علمه تع. بما[465] يصدر عنه من العقول فعلي، فح. لزم القول[466] بكون علمه تع.[467] إملائيًا بأن يعلم أزلاً أني أفعل بقدرتي وإرادتي كذا وكذا يفعل الشخص الفلاني بقدرته وإرادته المعطا بين كذا وكذا؛ لما تبين[468] بعد أن أفعال العباد الاختيارية بقدرتهم وإرادتهم، ولا شك أنهم في غير الاختيارية مضطرون في حيز الحيرة وجعل الله تع. من فيض جوده ورحمته أسبابًا جالبة أو دافعة لبعضها لتمسك بها العباد في تحصيل حوائجهم، ومد باب البعض الآخر إما مطلقًا أو بالنسبة إلى بعض الأحوال والأشخاص. وقضاء الأول أي الذي له مسبب يسمي قضاء محكمًا، والثاني قضاء مبرمًا.

---

462 م – في.

463 م: بالقضاء.

464 س – منه كالمعلول من العلة وضرب آخر من الإنشائي أن يفعل الفاعل باختياره على وفق تصوره؛ صح هامش.

465 م – بما.

466 م – القول.

467 هنا حوالي نصف سطر فارغ، انظر: 156/أ.

468 م: بين.

فإن قيل: لو غير الله تع ما قضى للأسباب فذلك بداء، وإلا فلا أثر للأسباب وأيضًا لا بد وأن يريد الله تع. فعل العبد أو تركه، وح. لا يكون العبد[469] قادرًا على شيء أصلاً لامتناع خلاف إرادة الله تع.، فيكون الجميع بقدرة الله تع. وإرادته، فلا أثر للأسباب.

والجواب عن الأول: أنه تع. ما غير قضاءه بل قضاءه أن العبد يتمسك بالسبب الفلاني، وأنه تع. يحصل مطلوبه. وكان في نفس الأمر، وعلم الله تع. أنه لو لم يتمسك لم يفعل الله تع. ذلك. وعن الثاني: لا نسلم أنه تع. لا بد وأن يريد الفعل، أو الترك لجواز ارتفاع الإرادتين كما يكون لنا بالنسبة إلى بعض أفعال الغير، بل يريد الله تع. أن يفعل العبد بإرادته، وقدرته؛ لأنه تع. لما أعطاه قدرة، وإرادة، فأراد أن يفعل بإرادته، وقدرته كـ"السيد بالنسبة إلى العبد المأذون"، وح. ما يفعل العبد بقدرته، وإرادته يكون على وفق إرادة الله تع. وهذه لطيفة حسنة.

نعم قد يريد الله تع. منه سببا، فيخلق فيه علمًا أو ظنًّا بمصلحة داعية إليه يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بد منه من الشرائط وارتفاع الموانع حتى يحصل ذلك الفعل؛ لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار؛ لأنه فعله باختياره. وإن كان اختياره وقدرته في الأصل بخلق الله تع. وجاز أيضًا[470] أن يبلغ إرادة الله تع. في بعض أفعال العبد إلى حد الإلحاد، وذلك لو كان فإنما يكون نادرًا. ثم كل ما فعله الله تع. وحكم خير، وعدل؛ لأن الشر، والظلم قبيح لا يفعله إلا الناقص، والله تع. بريء عن ذلك، وإنما الشر من أفعال المخلوقات وأعمالهم «نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا»[471]

واختلفوا في أفعال الحيوان الاختيارية:

فقال الأشعري: لا تأثير لقدرته أصلاً، بل المؤثر في قدرته، وأفعاله، إنّما هو قدرة الله تع.، وإرداته.[472] وهذا المذهب يسمّى بـ"الجبر".

---

[469] س – أو تركه وحينئذ لا يكون العبد؛ صح هامش.

[470] س – أيضًا؛ صح هامش.

[471] انظر: **سنن ابن ماجه**، خطبة النكاح ١٩؛ سنن الترمذي، خطبة النكاح ١٧

[472] انظر: **اللمع** للأشعرئ، ص ٦٩

وقال القدماء، والمعتزلة، وإمام الحرمين:[473] إن المؤثر في أفعال العبد قدرته، وإرادته.[474] ويسمّى هذا بـ"القدر".

وقيل: المؤثر مجموع المقدرتين، كقول أبي اسحق:[475] إن قدرة العبد مؤثرة بمعين، والقاضي أبي بكر:[476] إنّ أصل الفعل بقدرته تع.، وكونه طاعة أو معصية [156/ب] لقدرة العبد.

ونقل عن الراسخين[477] في العلم: أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين. وهذا كلام حق. وتحقيقه أن فعل الإنسان على قسمين: ما يكون بقدرته وإرادته: كمشي الصحيح. وقد لا يكون: كحركة المرتعش؛ إذ يعلم ضرورة أنّ الأول متمكن من الفعل، والترك دون الثاني، فإنكاره مكابرة.

وللقدرة تفسيرات:

أ. ما نقل عن الأشعري أنها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه. وهي بهذا التفسير لا تكون إلا مع الفعل ولا يصلح للضدين.

ب. ما قاله المعتزلة إنها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. وهي بهذا التفسير مختصة بالعباد وقد يكون قبلها وبعدها ومعها وصالحة للضدين.

جـ. صفة بها يتمكن[478] الحي من الفعل، والترك. وهذا أحسن التعريفات.

وعلى كل تفسير لا بد للقدرة من الإرادة ليتخصص تأثيرها بالفعل، أو الترك.

---

[473] أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي مُحَمَّد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن مُحَمَّد بن حيويه الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، متكلم، وفقيه، ومن كبار الأشعرية، ومن بين طلابه "الغزالي" ومن بين كتبه "الإرشاد"، و" نهاية المطلب في دراية المذهب". انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١٦٧/٣-١٦٨

[474] انظر: **العقيدة النظامية** لإمام الحرمين الجويني ص ٤٦

[475] أبو إسحاق إبراهيم بن مُحَمَّد ابْن إبْراهيم الإسْفراييني (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، فقيه، ومتكلم من الأشعرية. انظر: **طبقات الفقهاء الشافعية** لابن الصلاح ٣١٢/١-٣١٤.

[476] القاضي أبو بكر مُحَمَّد بن الطيب بن مُحَمَّد بن جعفر بن القسم الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، متكلم، وفقيه، ومن كبار الأشعرية، ومن بين كتبه " التمهيد"، و"إعجاز القرآن". انظر: **تاريخ بغداد** للبغدادي، ٣٦٤/٣؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٦٩/٤

[477] وفي هامش س: أي الذين يكون علمهم كاملاً ومعتمدًا عليه.

[478] م: ممكن.

وقد عرف أنّ الإرادة هي ميل نفساني إلى الفعل، أو الترك. وانبعاث هذا الميل قد يكون للشعور بمصلحة حقيقية أو ظنية. وقد لا يكون إمّا مع ضرب من المصلحة: كـ"ميل العطشان المخير بين قدحين متساويين إلى أحدهما"؛ أو لا مع المصلحة: كـ"الميل العبثي"؛ أو على خلاف المصلحة: كـ"الميل العنادي". وذلك الشعور يحصل بانبعاث القوة النطقية،[479] أو الشهوية، أو الغضبية في الإنسان، وبانبعاث أحد الأخيرين في حيوان آخر. وانبعاث تلك القوة قد يكون بتجدد الحاجات الطبيعية وزوالها كالجوع، والشبع، والشهوة وسكونها، وتغير المزاجوسلامته، وأمثال ذلك. فإن هذه قد تطلب طبعًا ما يناسبها، فتنبعث تلك القوة وقد يكون من الخارج إما بأجناس الخارجيات، أو بتأثير الله تع.، أو غيره من الجن والفلكيات. وقد تكون إحدى القوى باعثة لأخرى.

وقد يكون للقوة النطقية بسبب المتخيلة حركات بعضها مؤثرة في البعض إلى أن تنتهي إلى انبعاث الشعور الباعث للإرادة، أو إلى انبعاث قوة أخرى من الشهوية أو الغضبية الباعثة للشعور، فإن المتخيلة قد تنتقل من شيء إلى أشياء أخر فإنها جبلت[480] سريعة الانتقال من المعاني إلى توابعها، وأشباهها، وأضدادها ليتمكن الإنسان من الأفكار، والآراء.

ثم الإرادة قد تنتهي إلى حد توجب[481] تأثير الفاعل، وهي الإرادة الجازمة. وقد لا تنتهي، وكذا الشعور قد يبلغ غاية توجب[482] الإرادة الجازمة، كتيقن الإنسان بنجوم حادثة هائلة، أو فصول فائدة زائلة.

وكذا أسباب الشعور قد تنتهي إلى إيجاب الشعور المنتهي، وقد لا تنتهي؛ لكن كل ذلك لا يخرج الفاعل عن كونه مختارًا؛ إذ كل واحد منا يعلم ضرورة أنه عند انجزام إرادته بشيء إنما يفعله بقصده، وقدرته للعلم بالمصلحة لا بلاضطرار،[483] والإلجاء، ويتمكن على فسخ ذلك الجزم. وهذه المعاني كلها وحدانية[484] هذه هي مخصصات

---

[479] وفي هامش س: أي المدركة للمعاني.

[480] وفي هامش س: خلقت.

[481] م: فوجب.

[482] م: فوجب.

[483] م: الاضطرار.

[484] م: واحدانية.

تاثير[485] قدرة العبد، وإرادته. ولا شك أن أصل وجودها للعبد ليس بقدرة العبد، وإرادته بل بقدرة الله تع. ومشيئته. لا سيما أنا بينا احتياج جميع الممكنات في البقاء أيضًا إلى قدرة الله تع.[486] وإرادته. وإذا كان كذلك يكون الفعل الصادر عن قدرة العبد وإرادته صادرًا عن قدرة الله تع.، وإرادته صدور الأثر عن سبب السبب وباعتبار أن الفعل صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرادته كما ذكرنا كان الفعل صادرًا منه صدور الأثر عن السبب القريب، فإذا نظر إلى الأول صح إسناد أفعال العباد إلى الله تع.، وإذا نظر إلى الثاني صح نسبته إلى العبد. فإذن تأثير قدرة العبد واختياره حق، والإسناد إلى قدرة الله تع.، وإرادته أيضًا حق. وقد تم الأثر بهما هذا هو الحق موافقًا للعقل والنقل من كتاب الله تع.، وكلام رسوله.

احتجت الأشاعرة بوجوه:

أ. 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 للتسلسل، وعنده يجب ذلك الطرف لامتناع ترجح المرجوح بلا مرجح، وح.، لم يكن لقدرة العبد تأثير لوجوب الفعل عنده، وامتناعه عند عدمه. والجواب: أن المرجح إرادة العبد، وانتهاؤها بالآخرة إلى قدرة الله تع. لاتقدح[487] في كونها مرجحة. وإذا كان العبد متمكنًا من الفعل والترك وكانت إرادته مرجحة كان المؤثر مجموع قدرته وإرداته ووجوب الفعل بهما لا ينافي الاختبار.

ب. ما يعلم الله تع. وقوعه، فهو واجب. وما علم عدمه ممتنع لامتناع الجهل عليه تع. والواجب، والممتنع غير مقدور. والجواب: أن العلم بالوقوع وعدمه تابع لهما فلا يكون مؤثرًا فيهما وأيضًا ذلك منقوض بقدرة الله تع.

---

485 م – تاثير.

486 س – ومشيئته لا سيما أنا بينا احتياج جميع الممكنات في البقاء أيضًا إلى قدرة الله تعالى؛ صح هامش.

487 م: لانقدح

جـ. الآيات قوله تع: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾،[488] ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾،[489] ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾.[490] والجواب: أنا بينا صحة إسناد الكل إلى قدرة الله تع. وإرادته.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

أ. أنا نميز ضرورة بين حركة الصحيح، وحركة المرتعش بأن الأول، ومتى شاء ساكن دون الثاني. وليس[491] المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوى ذلك.

بـ. لو لم يتمكن العبد من الفعل، والترك لصار الأمر، والنهي، والمدح، والذم، والثواب، والعقاب، وبعثة الأنبياء سفهًا عبثًا.

جـ. الآيات بقريب من مائة آيَةٍ[492] مثل: ﴿اليَومَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾،[493] ﴿اليَومَ تُجْزَونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾،[494] ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾،[495] ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾،[496] وأمثال ذلك.

والجواب: أنا بينا أن لقدرة العبد، وإرادته تأثيرًا في أفعاله، فلذلك صح هذه المعاني.

وأجاب الأشاعرة بأنا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعاله، لكنا نعترف بكونه مكتسبًا لها، وذكروا في الكسب طريقين:

أ. أن الله تع. أجرى عادته بخلق الفعل، متى صمم العبد عزمه عليه فلذلك صح إضافة الفعل إليه وكونه مخاطبًا منه تع.

---

488 الصافات، ٩٦/٣٧

489 الرعد، ١٦/١٣

490 البقرة، ٧/١

491 س – ليس؛ صح هامش.

492 م – آيَةٍ.

493 المؤمن، ١٧/٤٠

494 الجاثية، ٢٨/٤٥

495 الانسان، ٢٩/٧٦؛ المزمل، ١٩/٧٣

496 فصلت، ٤٠/٤١

بـ. ذات الفعل حصلت بقدرته تع. وكونه طاعة، ومعصية صفات تحصل بقدرة العبد. وفهيما 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[497] بقدرته تع. فقد عاد الإشكال.

خاتمة:

الفعل يجب عند مجموع القدرة، [157/أ] والإرادة الجازمة؛ لأنه إذا انضم مع القدرة إرادة جازمة مانعة عن الإرادة المخالفة[498] يمتنع أن لا يفعل، وإلا لما كانت جازمة مانعة. وقال قومٌ: لا، وإلا انقلب القادر موجبًا. وفيه بحث؛ لأنّ وجوب العمل بالقدرة، والإرادة لا يخرجه عن حد الاختيار. وقال محمود الخوارزمي:[499] لا يجب ولكن يصير أولي.[500] وقد بينا أنه يجب.

ج) [الضوء الثالث] العالم عند المتكلمين: كل موجود سوى الله تع. وهو منحصر عندهم في الأجسام، وأجزائها، وأعراضها. واختلف أهل العالم في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب:

أ. أنها حادثة بذواتها، وصفاتها. وهو قول المِلّيّين.

بـ. الأفلاك، وأعراضها الثابتة، وهيولى العناصر قديمة بشخصها، وحركات الأفلاك وجسمية العناصر قديمة[501] بنوعها، وأوضاع الأفلاك والصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها. وهو مذهب أرسطو، وأتباعه.

جـ. الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها. وهو[502] رأي الفلاسفة المتقدمين، وجميع الثنوية. ثم اختلف هؤلاء، فقال قوم: إن الذوات القديمة كانت أجسامًا، وقال الباقون: لا. ووقع الخلاف بين الأولين في ذلك الجسم، فقيل: إنه التراب، والباقية بالتلطف، وقيل، النار والباقية بالتكاثف، وقيل: الماء وهو تحرك فتبخر وصعد على

---

[497] س – الكل؛ صح هامش.

[498] م: المخالفة.

[499] معروف بـ"ابن الملاحمي". واسمه التام: ركن الدين محمود بن مُحَمَّد الملاحمي الخوارزمي (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م)، أستاذه "أبو الحسين البصري"، ومن بين كتبه "المعتمد الأكبر". انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضي، ص ١١٩

[500] انظر: **تحفة المتكلمين** لابن الملاحمي محمود الخوارزمي ص ٤٨–٥٨

[501] س – بشخصها وحركات الأفلاك وجسمية العناصر قديمة؛ صح هامش.

[502] س –هو؛ صح هامش.

وجهه زبد، وارتفع منه بخار دخاني فتكونت[503] الأرض من الزبد، والسماء من الدخان، وهكذا جاء في أول التوراة.[504] 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 البرودة وهو الأرض والقريب من النار صار هواء ومن الأرض ماء وحصلت المواليد بحركات الأجرام[505] 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. الوقف في هذه الأقسام. وهو مذهب جالينوس.

والحق: أن الأجسام، وأجزائها، وأعراضها حادثة؛ لأنها مستندة إلى الله تع. وقد قطعنا[506] أنه فاعل بالاختيار، وأن فعل المختار حادث.

وأقوى ما احتجّ به القائلون بالقدم وجهان:

أ. العالم مستند إلى الله تع.، فكل ما لا بد له في المؤثرية إن لم يكن حاصلاً في الأزل كان بعضه حادثًا، ولا بد من مرجح حادث، وعاد الكلام فيه، وتسلسل. وإن كان الكل حاصلاً في الأزل لما تخلف العالم عنه لامتناع التخلف عن العلة[507] التامة.[508]

والجواب: لم لا يجوز أن يكون الحادث تعلق إرادته تع. بالإيجاد في وقت معين، وهو لا يحتاج إلى مرجح لما علم أن الإرادة صفة من شأنها أن يتعلق بالإيجاد بلا مرجح، وأيضًا هذا منقوض بالحوادث.[509]

---

[503] م: فيكون.

[504] انظر: سفر التكوين ١/١-٣٩

[505] م: الأجزاء.

[506] م: قطعينا.

[507] م – العلة.

[508] س – التامة؛ صح هامش.

بـ. لو كان العالم حادثًا لكان له مادة سابقة عليه؛ لأن كل حادث ممكن قبل حدوثه، وإلا لزم الانقلاب، وإلا فكان وجودي، فلا بد له من محل غير الحادث لامتناع قيام الموجود بالمعدوم، وهو المادة وهي لا تكون حادثة، وإلا لكان لها مادة أخرى لما بينا، ولزم التسلسل، وقدم المادة أيضًا. والمادة لا يخلو عن الصورة الجسمية، وإلا فإن لم يكن وإن وضع امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات منها.[510] وإن كانت فإن لم تنقسم في شيء من الجهات كانت نقطة، وإلا فخطًّا، أو سطحًا، أو جسمًا، إن انقسمت في جهة واحدة، أو جهتين، أو ثلاث جهات. وعلى التقديرات لزمها الجسمية، فثبت قدم الأجسام.

والجواب: أن الإمكان اعتباري كما مرّ، فلا حاجة له إلى المحل، ثم يجوز الغناء على العالم خلافًا للقدماء، ولقوم من أهل الملة. لنا إنا بينا أن الله تع. فاعل بالاختيار، والعالم بخلقه، فجاز أن يعدمه. وإذا كان فناء السموات جائزًا كان الخرق أيضًا جائزًا عليها.

واحتج القدماء بأن السموات فعل العلل الموجبة، وهي العقول اللازمة للواجب؛ لأنه موجب، فكما لا يجوز زوال تلك العلل لا يجوز زوال السموات.

والجواب: لا نسلم أن الواجب موجب. وقد بينا أنه مختار، وبينا أيضًا فساد قولهم في العقول.

واحتجوا على امتناع الخرق على الأفلاك بأن مجدد الجهات وهو الفلك الأعلى يمتنع عليه الخرق؛ إذ الخرق يوجب حركة مستقيمة وكل حركة مستقيمة تكون من جهة إلى جهة، فيلزم أن يكون المجدد من الأجسام[511] الذوات الجهة لا مجددًا للجهات هذا خلف. وإذا امتنع الخرق على المجدد يمتنع على سائر الأفلاك؛ لأن خرقها يوجب خرق المجدد؛ لأنها متماسة لامتناع الخلاء.

واحتجوا على أن الفلك الأعلى مجدد للجهات بأن الجهات وهي أطراف أبعاد العالم موجودة ذات وضع، لكونها مقاصد الأجسام المتحركة، وكونها مشارًا إليه وغير منقسمة، وإلا لما كانت أطرافًا وح.، يجب أن يكون

---

[509] وفي هامش س: كأجزاء الزمان والمواليد فإنها حادثة عندهم ودليلهم يدل على قدمها فعلم أنه ينتقض بنقض إجمالي.

[510] م: فيها.

[511] وفي هامش س: المراد بالأجسام الذوات الجملية الأجسام التي تتحرك من جهة إلى جهة أخرى لا الأجسام التي هي غير الجهات.

وضعها في جسم أو جسماني لامتناع الخلاء، فلا بد من جسم كُرِيّ لتتجدد جهة الفوق بمحيطه واليخت[512] بمركزه، وهو الفلك الأعلى.

والجواب: لا نسلم امتناع الخلاء. وبتقدير تسليمه لم لا يجوز أن تتحد الجهات بنهايات حيز الفلك الأعلى، لا بنفسه، فيكون الممدد[513] حيزه، لا هو، فحاز عليه الحركة المستقيمة بالخرق.

النور الخامس في النبوة

وفيه أضواء:

أ) [الضوء الأول] النبي مأخوذ من النبأ، وهو الخبر. قلبت الهمزة، وأدغمت. وفي الاصطلاح: إنسان بعثه الله تع. إلى العباد لتبليغ ما أوحي إليه. وهو أعم من الرسول؛ لأن الرسول نبيّ أتى بشرع ابتداء، أو نسخ بعض أحكام شريعة قبله.

ولا تثبت النبوة إلا بإظهار المعجزة، وهو أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقًا له. قلنا أمر ليشمل الإثبات والنفي. قلنا مع عدم المعارضة [157/ب] ليخرج السحر، والشعبذة. وقلنا مع التحدي وهو المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات والإرهاص، وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبلها. قلنا تصديقًا له[514] لِيَخرُجَ الخارقُ المكذِّب كما أنطق جمادًا أو حيًّا ميتًا، فنطق بأنه كاذب ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾.[515]

ثم بعثة الأنبياء صحيحة خلافًا للفلاسفة، والبراهمة.

لنا: أنه قد علم بالتواتر، وقوع المعجزات الظاهرة من الأنبياء عليهم السلام، فاحتج العلماء بأن الإنسان مدني بالطبع يحتاج في أمر معاشه من الغذاء، واللباس، والمسكن، والأسلحة إبقاء للبدن وصونًا له من النوازل،

---

[512] م: والتحت.

[513] م: للمحدد.

[514] س – له؛ صح هامش.

[515] المائدة، ٥/٩٠

والسباع، والأعداء إلى معاونة بني جنسه الموقوفة في معاونته إياهم بمعارضة، أو مفاوضة، وهما لكون الإنسان مجبولاً[516] على الشهوة، والغضب لا يتجردان[517] 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[518] باستحقاق الطاعة لئلا يقع في وضع الشرع أيضًا تنازع، وذلك إنما يكون لاختصاصه بآيات تدل على أنه من عند الله.

ب) [الضوء الثاني] مُحَمَّد رسول الله خلافًا لمنكري النبوة، واليهود، والنصارى، والمجوس.

لنا ثلاثة أوجه:

أ [الوجه الأول]: أنه ادعى النبوة،[519] 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، وكل منها وإن لم يبلغ حد التواتر ولكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على أنه صاحب معجزة كـ"سَخاوَة حاتِم"، 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 أيها الملك إن كنت صادقًا في هذا فخالف عادتك وقم عن مكانك فمتى فعل الملك ثبت صدقه ضرورة، فكذا ههنا.

الوجه الثاني: الاستدلال بأفعاله، وأخلاقه، وأحكامه، وسيرته، وتركه متاع الدنيا مع اقتداره عليه.

الوجه الثالث: أخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية، منها ما جاء في الصحاح[520] الثاني عشر من تورية السبعين[521] أن الله تع. قال لموسى هكذا:

---

[516] وفي هامش س: أي مخلوقًا.

[517] وفي هامش س: أي لا يخلوان.

[518] وفي هامش س: أي متميز عن سائر الناس.

[519] س – واليهود والنصارى والمجوس قلنا ثلاثة أوجه أ أنه ادعى النبوة؛ صح هامش.

[520] وفي هامش س: الصحاح من التوراة كالسورة من القرآن.

[521] وفي هامش س: وإنما قيل توراة السبعين؛ لأن سبعين رجلاً من صحابة موسى عليه السلام على صحة هذه التوراة.

«إني مقيم لهم نبيًّا من بني إخوتهم مثلك وأجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه»[522]

هذا لفظ التوراة المنقولة، وفيه نَعْتَان لِمحمد عليه السلام:

أ. هذا النبي لا يكون من بني إسرائيل[523] لقوله تع.: «من بني إخوتهم»؛ إذ الضمير لبني إسرائيل، وإضافة الشيء إلى نفسه غير جائزة، بل يجب حمل الأخوة على بني الأعمام؛ إذ ذلك جائز.

بـ. أنه[524] يكون صاحب شوكة وشريعة لقوله تع.: «مثلك»؛ لأن التشبيه في الإنسانية والنبوة معلوم من الألفاظ السابقة،[525] ولقوله تع.: «ويقول لهم ما آمره»،[526] إلى آخره. وليس من تعقب موسى من الأنبياء،[527] كذلك إما لعدم الشوكة، أو عدم الشريعة، أو عدمهما[528] جميعًا.

ومنها ما جاء في السفر الأول لهاجر هكذا:

«أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبوسطة إليه بالخشوع»[529]

ومنها ما جاء في الجزء العاشر من السفر الخامس هكذا:

«اللهم الذي تجلى لهم من طور سينا وأشرق بنوره من جبل سيعير[530] ولوح به من جبل فاران»[531]

---

[522] تصحيح: هذه العبارات ليست في الأصحاح الثاني عشر، بل في الثامن عشر. انظر:توراة موسي، سفر التثنية، ١٨/ ١٨-٢٠، ص ٣٩٣

[523] وفي هامش س: أي من بني يعقوب عليهم السلام.

[524] س م – أنه؛ صح هامش س.

[525] وفي هامش س: وهي في قوله «إني مقيم لهم نبيًّا من بني إخوتهم» فلما قال «نبيًّا» علم التشبيه في النبوة ولما قال «من بني إخوتهم» علم التشبيه في الإنسانية.

[526] وفي هامش س: هذا دليل على أنه صاحب شريعة.

[527] وفي هامش س: لأن موسى عليه السلام كان صاحب شوكة.

[528] وفي هامش س: كما كانت للأنبياء من الحواريين بعد عيسى عليه السلام.

[529] انظر: سفر التكوين، ١٦/١١-١٢، ص ٢٩

[530] وفي هامش س: وهو عند بيت المقدس وهو في أرض الشام.

[531] هذه العبارات ليست في الأصحاح الثالث والثلاثون. انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر التسنية، ٣٣/٢، ص ٣٤٤

وجبل سيعير قريب من مولد عيسى عليه السلام، وجبل فاران في طريق مكة على يسار الطريق من العراق إلى مكة،[532] والدليل على هذا أنه جاء في الجزء الثالث من السفر الأول أن إسماعيل أقام برية فاران يعني بادية العرب وعبارته هكذا:

«وكان الله معه حتى كبر وأقام برية فاران»[533]

ومنها ما جاء في الإنجيل في الصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا هكذا:

«فأما الفارقليط روح القدس يرسل أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم[534] جميع الأشياء وهو يذكركم ما قلته لكم»[535] ثم ذكر بعد ذلك بقليل: «وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا»[536]

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[537] ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين»[538] ثم ذكر بعد ذلك بقليل: «وإن لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله لكم ولكن لا تقدرون على قبوله والاحتفاظ به ولكن إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويديركم بجميع الحق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه»[539]

---

[532] وفي هامش س: وهي البقعة التي ظهرت فيها بئر زمزم وحدثت عمارات مكية.

[533] انظر: توراة موسي، ترجمة عربية للسبعينية، سفر التكوين ٢١/٢٠-٢١، ص ٣٨

[534] وفي هامش س: المنح إعطاء يمنحكم أي يعطيكم.

[535] عبارة "فارقليط" هي في الأصل يونانية، فإن كلمة "معزّي" تستخدم عموما في الترجمات، ولكن يمكن رؤية هذه الكلمة في أعمال فحصل المخطوطاة القديمة. انظر: الأناجيل الأربع لابن العسال، ص ٥٧١.

[536] انظر: إنجيل يوحنا ١٤/٢٩

[537] وفي هامش س: التوبيخ هو ..

[538] انظر: إنجيل يوحنا ١٦/٧

[539] انظر: إنجيل يوحنا ١٦/١٢-١٣

وقال قوم من قسيسي النصارى: إن المراد بـ"فارقليط" إنما هو عيسى، وهو[540] جاء بعد الصلب ثلاث مرات، ورآه الحواريون. وهذا باطل؛ لأن صريح هذه الألفاظ دال على المغايرة، أما أولاً: فَلِاخْتلافِ ضميريْ المخبر والمخبر عنه في خبر واحد، وأما ثانيًا: فلأنه ذكر أن فارقليط إذا جاء يرشدهم إلى الحق ويعلمهم الشريعة، والنصارى اتفقوا وكتب الحواريون في آخر الإنجيل أن عيسى عليه السلام لما جاء بعد الصلب ما ذكر شيئًا من الشريعة وما علمهم شيئًا من الأحكام وما لبثت عندهم إلا لحظة.

وقالت اليهود: نبوة مُحَمَّد موقوفة على جواز النسخ، لكنه محال؛ لأنه يوجب البداء، ولأن المنسوخ إن كان حسنًا قبح نسخه، وإن كان قبيحًا كان الله تع. آمرًا بالقبيح، ولأن الله تع. قال[541] في التوراة إن شرع موسى إلى الأبد مثل قوله تع. إن شرع موسى إلى الأبد، مثل قوله تع.: «تمسكوا بالسبت أبدًا».[542] وإذا كان مؤبدًا لا يكون شرع مُحَمَّد حقًّا.

والجواب عن الأول: النسخ عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق مطلقًا، وجاز كون حكمه تع. مقيدًا إلى وقت، فإذا حان زال، فلا يلزم البدأ. والشيء قد يكون حسنًا في وقت، وبالنسبة إلى[543] قوم دون وقت آخر وقوم[544] آخرين، وأيضًا قد وقع النسخ في شريعة موسى؛ إذ جاء في السفر الأول من التوراة أن الله تع. قال لِنوح عند خروجه من الفلك هكذا:

«إني جعلت كل دابة حية[545] مأكلاً لك [أ/158] ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبدًا ما خلا الدم فلا تأكلوه»[546]

ثم حرّم على لسان موسى كثيرًا من الحيوان، كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية. وعن الثاني أن لفظ التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما مر من قوله تع. لنوح وزواله.

---

[540] م + ما.

[541] س – قال؛ صح هامش.

[542] انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر الخروج ٣١/١٣-١٧، ص ١٤٢

[543] س – إلى؛ صح هامش.

[544] س – آخر وقوم؛ صح هامش.

[545] م — حية.

[546] انظر: العهد القديم ترجمة بين السطور عبري عربي، سفر التكوين ٩/٢-٤، ص ١٢

وأقر العيسوية[547] من اليهود بنبوة مُحَمَّد عليه السلام، لكن إلى العرب، وهذا يضطرهم إلى الإقرار بشيوع نبوته[548] للزوم تصديقهم في قوله تع.: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيكُمْ جَمِيعاً﴾[549] وقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر[550] والأسود[551]»[552]

واحتجت النصارى بمثل هذين الوجهين، وجوابهم بمثل ما ذكر لإقرارهم بنبوة موسى عليه السلام.

خاتمة:

مُحَمَّد 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 تع.: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[553]

ج) [الضوء الثالث] في عصمة الأنبياء:

قيل: المعصوم لا يتمكن من المعصية لخاصية في بدنه، أو نفسه.

وقيل: يتمكن؛ لكن الله تع. فعل في حقه لطفًا لا يكون له مع ذلك داعية ترك الطاعة، وارتكاب المعصية، وهذا رأي المعتزلة، وهو قريب من مذهب الحكماء. وعنوا باللطف حالاً[554] من المكلف يكون معها إلى الطاعة، والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء. وهذا أقرب؛ لأن عدم المعصية لعدم لتمكن لا يستحق المدح، والثواب ولقوله تع: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾.[555]

---

[547] وفي هامش س: العيسي علم لشخص من صحابة موسى عليه السلام.| تصحيح: العيسيون: هم أتباع أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني. وأبي عيسى من ادعى نبوته في عهد الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤-٧٧٥هـ) . انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني ٢٠/٢

[548] م: قوله

[549] الاعراف، ١٠٨/٧

[550] وفي هامش س: عجم.

[551] وفي هامش س: عرب.

[552] **سنن الدارمي**، السير ٢٩؛ **صحيح مسلم**، مساجيد ٣.

[553] الاحزاب، ٤٠/٣٣

[554] م: جاز.

[555] الكهف، ١١٠/١٨

ثم اتفقوا [الأمة] على عصمة الأنبياء من الكفر؛ إلا الفضيلية[556] من الخوارج، فإن المعصية عندهم كفر، وجوزوا المعصية عليهم.

وقيل: يجوز إظهار الكفر تقية عن الهلاك، وذلك باطل لإ فضائه إلى خفاء الدين بالكلية؛ إذ أولى الأوقات بالتقية وقت ظهور الدعوة، ولأن الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم زمان نمرود، ولموسى عليه السلام زمان فرعون، وكذا لغيرهما مع أنهم اظهروه.

وقيل: لا يجوز الكفر، ولا إظهاره؛ لكن تجوز الكبيرة. والحق عدم الجواز؛ لأن الذنب عنهم أفحش لكونهم أعلم بقبح[557] الفواحش، وأقرب منزلة عند الله تع.

وقيل: لا تجوز الكبيرة، وجاز الصغيرة. والأكثرون على أنه لا تجوز قصدًا كبيرة كانت، أو صغيرة؛ بل تجوز إما سهوًا، أو نسيانًا، أو تركًا للأولى، أو اشتباه المنهي بالمباح.

خاتمة:

الأنبياء أفضل من الملائكة خلافًا للمعتزلة، والقاضي أبي بكر، والقدماء.

لنا: إن للإنسان نفسًا ناطقة، وهي من عالم الملكوت، وأفعالها أفعال الروحانيات، وبدنًا 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[558] الملائكة الخالية عنها. والأنبياء موصوفون بالكمالات الروحانية فهم أفضل من الملائكة ولقوله تع.: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى العَالَمِينَ﴾.[559]

---

[556] وهم فرقة من الخوارج. انظر: **المحصول** للرازي، الكلام في الأفعال، المسألة الأولى: في عصمة الأنبياء ٢٢٦/٣

[557] م: يفتح.

[558] س – الروحانية الصادرة عنه مع عوق القوى البدنية أفضل من أفعال؛ صح هامش.

[559] آل عمرن، ٣٣/٣

سر الأجسام الروحانية قد يمكنها ما يتعذر بغيرها فتطوي مسافة بلحظة لا يقطعها غيرها بعشرة آلاف سنة كحركة الفلك الأعلى فإنها أسرع مما ذكرناه وتنفذ في الأجسام ولا تمزقها كالسارية في المحمرات[560] وتسْتَتْبَعُ الكثيفة كأرواح علم الصنعة[561] في تصعيد الأجرام الكثيفة، والنفس الشريفة التي من السماويات، أو أشرفها قد جازت[562] هذه بزيادة التصرف الروحاني لا سيما إذا قويت بالارتياض، وصار البدن وقواه مطيعًا شبهًا بالروحانيات، ومع ذلك أعانه روحاني فربما يسير به سيرها، فليس المعراج منكرًا، ولا نزول الروحانيين.

ثمّ الكَراماتُ جائزةٌ، خلافًا للمعتزلة، وللأستاذ أبي اسحق.

لنا: التمسك بقصة مريم في نزول الرزق.

النور السادس في أحوال القيامة

وفيه أضواء:

أ) [الضوء الأول] في المعاد:

اختلفوا فيه، فقال: المحققون بجوازه، وأنكره قدماء الطبيعيين، وتوقف جالينوس؛ لشكه في أن النفس مزاج، أو جوهر باق بعد فساد المزاج.

واختلف في المعاد:

فقيل: هو جسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين لاعتقادهم أن النفس جسم.

وقيل روحاني فقط، وهو قول القدماء الإلهيين

وقيل: جسماني وروحاني وهو قول كثير من المسلمين، وأكثر النصارى.

---

[560] وفي هامش س: كالحديد المحمر بالنار.

[561] وفي هامش س: أي علم الإكسير.

[562] وفي هامش س: أي جمعت.

أمّا القائلون بجواز إعادة الجسم، فقال بعضهم: إن الله تع. يعدمه ثم يعيده لقوله تع: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[563] وقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾.[564] وكان الابتداء من العدم؛ وامتنع الباقون عن إعادة المعدوم الصرف. فقال فريق منهم: إنه تع. يفرق أجزاءه، ثم يؤلفها. وقال جمهور المعتزلة بناء على أن المعدوم شيء: إن الشيء إذا عدم بقى ذاته المخصوصة، فعند العود يعطيها الله تع. الوجود.

وما علموا أنه لا بد لكل معدوم أن يعدم منه شيء بالكلية، فلو لم يجوزوا إعادة المعدوم امتنع عليهم إثبات المعاد. والحق، أن المعاد الجسماني حق؛ لأنه ممكن، والصادق أخبر عنه:

أما الأول: فلأن الإمكان إما بالنظر إلى القابل وقد ثبت في المبادئ، أو الفاعل. وهو أيضًا ثابت للزومه لأمرين حاصلين كونه تع. قادرًا على الإيجاد، وعالما بالجزئيات، وقد مرّ كلاهما.

وأما خبر الصادق: فلاتفاق قول الأنبياء عليهم السلام على ذلك، سوى موسى؛ إذ ليس في التوراة وهو[565] ما ذكر، وإنما أقر اليهود بقول من جاء بعده: كـ"حزقيل" و"شعيا".[566]

وأما الإنجيل: فقد ذكر فيه أن الأخيار يصيرون كالملائِكَة،[567] وتكون لهم الحياة الأبدية، والسعادة السرمدية. ويمكن حمل ذلك على الروحاني، والجسماني، وعليهما معًا، وإليه ذهب أكثر النصارى.

وأما القرآن: فقد صرح في كثير من المواضع كقوله تع.:

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[568]

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾[569]

---

563 القصص، ٨٨/٢٨

564 الانبياء، ١٠٤/٢١

565 س – هو؛ صح هامش.

566 م: وتبعيا.

567 انظر: **انجيل مرقس** ١٢/ ٢٥، ص ٦٢

568 يس، ٧٨/٣٦-٧٩

569 القيمة، ٣/٧٥

﴿أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾[570]

[158/ب] ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَينَا يَسِيرٌ﴾[571]

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 العود[572] مطلقًا. والإلهيون وإن وافقوهم على امتناع العود لكن لاعتقاد تجرد النفس وبقائها بعد البدن حكموا بالمعاد الروحاني، ولعل مرادهم بهه قطع تعلق النفس عن البدن وإلا لا[573]وجه لإطلاق لفظ المعاد على الباقي.

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، وأجزاء[574] المأكول أصلية له، وفضلية للآكل، فيعاد كل مع أجزائه الأصلية من أجزاء[575] البدن عظامًا كانت، أو لحومًا، أو غيرها خلقت من أجرام كثيفة[576] جمادية، ومن أجسام لطيفة روحانية حاصلة فيها[577] من ألطف عناصرها على شبهة ماهية، وطبيعة بالتشابك كالنار بالحديد المحمر لإفادة الكمال كأنها أرواح لها حتى لو جردت شبيكة عظم مثلاً وجدت عظمًا لطيفًا يكاد لا يوجد بالحس، فلعلها التي حق عليها، وعد رب العالمين.

---

[570] ألعاديات، ٩/١٠٠

[571] ق، ٤٤/٥٠

[572] س – العود؛ صح هامش.

[573] س – لا؛ صح هامش.

[574] س – إن ردت إلى بدن هنا فقد ضاع ذلك وبالعكس والجواب لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضلية وأجزاء؛ صح هامش.

[575] م: اخر.

[576] م: كيفية.

[577] س – فيها؛ صح هامش.

ب) [الضوء الثاني] التناسخ باطل عند المحققين من أهل الملة، والقدماء؛ لأن التعليق السابق يوجب بذكر بعض تلك الأحوال ضرورة لبقاء محل العلم، والذكر، وليس كذلك.

واحتجت التناسخية بأن الدورات الماضية والأبدان الحالية[578] غير متناهية، والنفوس المفارقة عنها باقية لامتناع فناء النفس، وهي متناهية؛ لأن كل عدد إما شفع، أو وتر، فلا بد من التناسخ.

فالجواب: لا نسلم أن الدورات، والأبدان الماضية غير متناهية.

ومن التناسخية من قال: أن النفس الإنسانية لا تتعلق إلا ببدن إنساني. وبعضهم جوزوا ببدن حيوان آخر أيضًا، وبعضهم بالنبات، وبعضهم بالجماد ايضًا، وسمى هؤلاء تعلقها بإنسان[579] نسخًا، وبحيوان آخر مسخًا، وبالنبات فسخًا، وبالجماد رسخًا.

ج) [الضوء الثالث] سائر السمعيات من عذاب القبر، والصراط، والميزان، وإنطاق الجوارح، وأحوال الجنة، والنار في أنفسها ممكنة، والله تع. قادر عليها، والصادق أخبر عنها، فوجب القول بها.

أما الأول؛ فلأن عذاب القبر إما للنفس، وهو جائز لجواز بقاء النفس أولها مع البدن وهو أيضًا كذلك لجواز أن يحصل للبدن بقدرة الله تع. استعداد قبول علاقة النفس ثانيًا.

وأما الصراط؛ فلأن ما هو المشهور جائز، وما في التأويل أنه الأعمال الردية التي يسأل عنها، ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول، ويقصر بكثرتها، وقلتها أيضًا كذلك،

وكذا الميزان. أمّا المشهور وتوزن به صحائف الأعمال أو ملك يقابل الحسنات بالسيئات كما في التأويل وكلاهما ممكن.

وكذا إنطاق الجوارح، بأن النطق الذي هو أصوات دالة على المعاني جائز الحصول عن الجمادات.

---

[578] م: الخالية.

[579] م: بالانسان.

وكذا أحوال الجنة؛ فإن وجود رياض نزهة تجري فيها الأنهار وتوجد عندها الثمار أمر ممكن في هذا العالم أو غيره وكذا وجود الجواري والغلمان.[580] وكذا كل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة. ودوام البقاء جائز بأن تتلازم أركانه كما في الذهب،[581] والطلق، فلعل فيض رحمة الله تع. تعطي تلازم أركان البدن، والمزاج بحيث لا يتطرق إليه الانحلال. وعدم الفضلة من الأكل، والشرب جائز فإن صاحب المعدة النارية يستوفي منهما[582] أكثر من غيره مع قلة[583] الفضلة؛ إذ الحرارة تحلل الفضلات، وينفذها رشحًا، أو بخارًا يصاحب التنفس، وعلى هذا أمر الجحيم كيف، وتعلم التي أحاط سرادقها على مسيرة عشرة آلاف سنة،[584] بل أكثر بما فيها من المثلات تربى[585] حياتها تسعى وعقاربها تتلظى وشواظها تنقضي زمهريرها[586] يرث النكال ومهلها يدك الجبال. وأما أنه تع. قادر على ذلك فلا يخفى على 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 الذات، 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 [587] بدون الوسائط، والآلات من اللذات، والآلام ما يشوقهم إلى قطع علاقة النفس، فجاز حصول اللذات والآلام للنفس بغير وسط، أو بوسط غير جسم بأن يكون من فيض رحمة الله تع.، أو من تصورات النفس بأن

---

[580] و في هامش س: كود كان.

[581] م: الذهن.

[582] م: بينهما.

[583] وفي هامش س: المراد ليس أدقها ذاتها.

[584] وفي هامش س: عقوبات.

[585] م: تري.

[586] وفي هامش س: عقوبت.

[587] س – وكذا الواغلون في الارتياض قد يدركون في اليقظة؛ صح هامش.

يتصور لذة فيدركها، أو لا يدركها ويدرك ضدها، فإن للتصورات[588] الممعنة مدخلاً في التأثيرات كما في تصور[589] المباشرة وغيرها لا سيما إذا خلصت[590] النفس عن العلائق البدنية، فيستوفي منها حظًّا وافرًا وأحوال الجنة، والنار[591] 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 قدرة[592] الله تعز وحكمته، فإن تكميل خلق العباد وتتميم أحوالهم أجرًا، وزجرًا إنما يتم بذلك، وكمال حكمة الله تع. لا ترخص إهمال هذا الإكمال مع توفر قدرته على ذلك.

والقدماء 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 الحس[593] ومدركاته أفضل، وكذا حكم الألم فإذا خلصت النفس عن[594] العلائق حصل لها من اللذات، والآلام فوق ما للجسم.

ثم النفس إما موصوفة بالكمالات العلمية، [159/أ] والخلقية، أو لا؛ وغير الموصوفة إما موصوفة بأضدادها، أو لا، والموصوفة إما أضدادها راسخة أو لا. فهذه أربعة أقسام. والموصوفة بالفضائل العلمية، والخلقية هي المخصوصة بالسعادات، والخالية سواء من العلمية أو الخلقية،[595] أو منهما الغير الموصوفة بالأضداد هي من أهل السلامة، والموصوفة بالأضداد الراسخة هي المخصوصة بالعذاب الأبدي لا سيما الموصوفة بأضداد القسمين، والموصوفة بغير الراسخة يرجى زوال عذابها، والخالية عن الكمال الشائعة به[596] أشد عذابًا والبله، وهي النفوس الساذجة أقرب إلى السلامة لكونهم غافلين عن الكمالات غير مشتاقين إليها.

---

588 م: المتصورات.

589 م: تصوير.

590 س – خلصت؛ صح هامش.

591 وفي هامش س: وهو عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الخوارج وأحوال الجنة والنار.

592 وفي هامش س: وإنما قال في سعة إرادة الله تعالى وحكمته ولم يقل العبد على الله تعالى لأن أصلح العبد ليس بواجب عليه على الله تعالى احترازًا عن إيجاب أصلح.

593 م: الحق.

594 م: بين.

595 م – أو الخلقية.

596 س – به؛ صح هامش.

هذا ما قالوا، وهو ليس إلا رجم بالظن.[597] وأمثالها لا يحسن اقتباسها إلا من مشكاة النبوة.

النور السابع في الإيمان، والكفر، والحسن، والقبح، والإمامة

وفيه أضواء:

أ) الإيمان في اللغة: التصديق. وفي الاصطلاح: تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة، قيل بالضرورة؛ لأن منكر الاجتهادات لا يكفر إجماعًا. وهو قريب مما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله: أنه المعرفة، والإقرار.

ونقل عن السلف، واختاره[598] المعتزلة: أنه التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. ومحل التصديق منافق، ومحل الإقرار كافر، ومحل العمل فاسق، وهذا قريب مما نقل عن علي ﷺ عن النبي ﷺ،[599] وبه قال الشافعي.[600]

والإسلام: بمعنى الاستسلام[601] لغة، وفي الشرع: الخضوع، وقبول قول الرسول. فإن انضم معه اعتقاد، وتصديق، فهو الإيمان، ولهذا قال الله تع. ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[602]

والكفر: الستر لغة، وفي الشرع: إنكار ما علم مجيء الرسول به.

وليس بين الإيمان والكفر واسطة على تفسيرنا، وعلى الثاني[603] يكون؛ إذ من صدق الرسول في كل[604] ما علم مجيئه به ضرورة وترك شيئًا من العبادات لا يكون مؤمنًا، ولا كافرًا، وسمى المعتزلة هذا "منزلة بين منزلتين".

---

[597] م: بالنظر.

[598] م: واختار.

[599] « عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَقَوْلٌ بِاللِّسَانِ، وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ»، **سنن ابن ماجه**، أبواب السنة ٦٥

[600] وفي هامش س: إنه معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان | انظر: **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء** لابن عبد البر، ص ٨١

[601] وفي هامش س: أي الأتقياء.

[602] الحجرات، ١٤/٤٩

[603] وفي هامش س: أي الواسطة تكون ثابتة على التفسير الثاني.

وقالت الخوارج: من ترك شيئًا من العبادات[605] فهو كافر، فليس بين الإيمان والكفر بهذا أيضًا واسطة.

والطاعات ليست جزءًا من حقيقة الإيمان، وإلا لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرًا،[606] وبالمعصية نقضًا، وليس كذلك لقوله تع.: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[607] و﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾،[608] ولما صح جعل القلب محلاً للإيمان وقد صح لقوله تع.: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الإِيمَانَ﴾؛[609] ولأن من صدق بالله ورسوله، ومات قبل الاشتغال بطاعة مات مؤمنًا إجماعًا.

ثم الإيمان يزيد، وينقص، سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر، أو التصديق؛ إذ هو قابل للشدة، والضعف؛ إذ يبتدئ من أجْلَى البديهيات إلى أخفى النظريات، ولقوله تع.: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾.[610]

ثم صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه، وعند المعتزلة ليس بمؤمن، ولا كافر، وعند جمهور الخوارج كافر.

واختلف في الكبائر، فروى ابن عمر عن أبيه عن النبي عليه السلام: تسعًا: الشرك، والقتل عمدًا، وعقوق الوالدين المسلمين، والسحر، وأكل مال اليتيم، والقتال في الحرم، والزنا،[611] والفرار عند القتالن وقذف المحصنة.[612] وزاد علي ﷺ: السرقة، وشرب، الخمر. وزاد أبو هريرة: أكل الربا.[613] وقيل الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه.

---

[604] س – كل؛ صح هامش.

[605] س – لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا وسمى المعتزلة هذا منزلة بين منزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئًا من العبادات؛ صح هامش.

[606] م: ولأركان تقييد الإيمان والطاعة تكررًا.

[607] الكهف، ١٠٧/١٨

[608] الانعام، ٧٢/٦

[609] المجادلة، ٢٢/٥٨

[610] التوبة، ١٢٤/٩

[611] م: والفساد

[612] لم أتمكن من العثور على رواية جماعية تتضمن العناصر التسعة المدرجة في هذا السرد؛ لكن يمكنك الرجوع إلى العمل التالي الذي يعطي معلومات عن هذا السرد: انظر: **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر** لابن حجر العسقلاني، ٣٤٣/١

[613] انظر: **صحيح البخاري**، الوصايا ٢٣؛ **صحيح مسلم**، الإيمان ١٤٥

وصاحب الكبيرة دون الشرك يخرجه الله تع. من النار إلى الجنة لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾[614] خلافًا للمعتزلة، وتمسكوا بقوله تع.: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً﴾.[615] وفيه بحث؛ لأن استحقاق دوام العقاب لا يوجب دوامه.

خاتمة:

من[616] اعتقد أركان الدين تقليدًا، واعتقد جواز شبهة تفسدها، فهو كافر. وإن اعتقد عدم الجواز فهو مؤمن عاص بترك النظر. وقال الأشعري،[617] وقوم من المتكلمين: إنه لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد معرفة أدلة قواعد الدين.

ومن لم تبلغه دعوة الإسلام، فإن اعتقد وحدانيته تع. وعدله فهو مسلم، وإن اعتقد الشرك والتعطيل فكافر، فإن لم تبلغه دعوة نبي[618] لم يكن مكلفًا، وليس له ثواب، ولا عقاب. وإن بلغته ولم يؤمن فهو مستحق للوعيد على التأبيد. وإن لم يعتقد شيئًا إيمانًا، أو كفرًا فليس بمؤمن، ولا كافر.

ب) [الضوء الثاني] الحسن، والقبح:

قد يطلق على كون الشيء ملائمًا للطبع، أو منافرًا له؛

وعلى كون الشيء صفةَ كمالٍ[619] أو نقصٍ؛[620]

وعلى كون الشيء[621] متعلق المدح عاجلاً،[622] والثواب آجلاً،[623] أو متعلق الذم عاجلاً، والعقاب آجلاً. وهما بالأولين[624] عقليان.[625]

---

[614] النساء، ٤/٤٨

[615] النساء، ٤/٩٣

[616] م + و

[617] انظر: **أصول الدين** للبغدادي، ص ٢٥٥

[618] وفي هامش س: أي نبي آخر؛ وفي متن م + أي نبي آخر.

[619] كالعلم والجهل.

[620] م– نقص.

وبالثالث اختلف فيه:

فقالت الأشاعرة: إنهما بمجرد حكم الشرع.

وقالت المعتزلة، والكرامية، والبراهمة: إنهما بالعقل أيضًا، يعني لذات[626] الفعل، أو لصفة؛ إلا أن العقل قد يستقل بإدراكه،[627] 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: إنهما لصفة، وقيل: الحسن للذات، والقبح للصفة. وقالت الجبائية: إنهما بالاعتبارات كما أن اللطمة لليتيم باعتبار التأديب حسن، وباعتبار الظلم قبيح.

والحق: أنهما إما للذات، أو لصفة، أو اعتبار؛ لأن أفعال الله تع.، وأحكامه لا تتعلق إلا بالأحسن، والأَوْلى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير. وإلا فإن لم يكن أولى به كان فعله نقصًا، وسفهًا، وإن كان، كان ناقصًا بذاته مستكمَلاً به محتاجًا إليه؛ لأن جهة القبح[628] صارفة،[629] فما لم يحتج لم يفعل. وأيضًا لو كان بالشرع لحسن من الله تع. كل شيء، فحسن منه إظهار المعجز على يد الكاذب، فلا تثبت النبوة بالمعجز، وجاز الكذب من الله تع. فيرتفع الوثوق عن الوعد، والوعيد.

[159/ب] ثم اختلف في تعليل أفعاله وأحكامه تع. فقال المعتزلة، وأكثر الفقهاء: إنها معللة برعاية مصالح العباد. ونفى الباقون.

---

621 س – الشيء؛ صح هامش.

622 وفي هامش س:...

623 و في هامش س: إسناده.

624 وفي هامش س: أو بالتفسيرين الأولين.

625 وفي هامش س: أي في العقل.

626 وفي هامش س: أي لذات الحسن والقبيح أو الصفة من صفاتها لا بالشرع.

627 م: بإدراك.

628 م – لأن جهة القبح.

629 وفي هامش س: مانعة ما دام.

والحق الأول؛ لأن المختار لا بد له أن يفعل، أو يترك، فغاية الحكمة، والكمال أن يختار أولاهما، وإلا لكان عجزًا، أو سفهًا لا بالنسبة إلى الله تع. كلا بل في نفس الأمر، أو الغير.[630] ولا خلاف أنّ بعثة الأنبياء للاهتداء، والحجة عليهم، وإظهار المعجز لتصديقهم، فمنكر التعليل منكر النبوة، ولقوله تع.: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾.[631]

ثم تكليف ما لا يطاق غير جائز، ونسب التجويز إلى الأشعري. لنا: إنه عبث،[632] ولقوله[633] تع.: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.[634]

ج) [الضوء الثالث] الإمامة رئاسة عامّة في الدين، والدنيا. واختلف في نصب الإمام. فقيل: يجب، وقيل: لا. والموجبون، قال بعضهم: يجب عقلاً، وبعضهم: سمعًا. والموجب عقلاً، قال بعضهم: يجب على الله تع. وبعضهم: على الخلق.

والموجب عليه تع.: الشيعة.

والموجب على الخلق: الجاحظ، والكعبي، وأبو الحسين البصري.

والموجب سمعًا: جمهور أهل السنة، وأكثر المعتزلة. قالوا: نصبه يتضمن دفع الضرر عن النفس، ودفعه واجب إجماعًا ولقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[635]

وغير الموجب: الخوارج، والأصم[636] من المعتزلة. وقال بعضهم: يجب عند ظهور الفتنة دون الأمن؛ وقال بعضهم: بالعكس.

---

[630] وفي هامش س: لفظ غير عربي.. عجز وسفه.

[631] الذَّارِيَات، ٥٦/٥١

[632] س – عبث؛ صح هامش.

[633] م: ولقوله.

[634] الْبقرة، ٢٨٦/٢

[635] لا يوجد في كتب الحديث بألفاظ " ولم يعرف إمام زمانه" أية الرواية ؛ ولكن هناك أحاديث تأتي بهذه الطرق: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية »، **مسند احمد**، ٨٨/٢٨ –٨٩؛ «من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، **صحيح مسلم** الإمارة ٥٨

واختلف في عصمة الإمام. فأوجبها الشيعة خلافًا لأهل السنة، والمعتزلة، والروندية[637] من الشيعة، [638] والخوارج، وقالوا: تكفي العدالة ظاهرًا.

ثم اختلف في تعيين الإمام بعد النبي. فقال أهل السنة: إنه أبو بكر. والشيعة: إنه علي ﷺ. والروندية: إنه العباس.

واختلف في الأفضل بعد النبي عليه السلام، أي من يكون أكثر ثوابًا من عند الله.

فقال أهل السنة، وقدماء المعتزلة: إنه أبو بكر.

وقال الشيعة، وأكثر متأخري المعتزلة: إنه علي ﷺ.

وقد توافر الاحتجاج من الفريقين. والأوْلى أن يرفض هذا البحث، ويفوض أمره إلى الله تع.؛ إذ لا طائل[639] فيه مع احتمال الإثم.

والحق: أن كل واحد من الخلفاء الأربعة مشرف ومكرم عند الله ورسوله، ولا يجوز الطعن في أحد بوجه، وإلا لكان ذلك طعنًا في رسول الله ﷺ؛ لأنه عليه السلام مدحهم، وفضلهم. ولما كانوا مختصين من بين الصحابة بزيادة الشرف، والكرامة، وتأييد الدين فاقتضت الحكمة الإلهية أن يكون لكل منهم حظ من الإمامة، فوجب أن كان ترتيب الإمامة ذلك، والإيجاب بعضهم، ومما يؤكد ذلك قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[640]

وجاز إمامة المفضول لجواز أن تكون إمامته أقل إفضاء إلى التشويش، وأكثر إفضاء إلى المصالح. والإمامة إنما شرعت لذلك. والله أعلم بالصواب.

---

[636] هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت. ٢٠٠هـ/٨١٦م)، معتزلي من البصرة، ومفسر، ومتكلم، وفقيه، المعلومات حول حياته محدودة. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضي، ص ٥٦-٥٧

[637] هم طائفة من غلاة الشيعية، ويدعون أن روح الله تتناسخ في الائمة. انظر: **الفرق بين الفرق** للبَغْدادي، ص ٢٣٨

[638] س – خلافًا لأهل السنة والمعتزلة والروندية من الشيعة؛ صح هامش.

[639] وفي هامش س: أي لا فائدة.

[640] انظر: **سنن أبي داود**، السنة ٤٦٤٧؛ **سنن الترمذي**، الفتن ٤٨

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 مُحَمَّد 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 مُحَمَّد 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 مُحَمَّد السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تحقيق: مُحَمَّد 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 مُحَمَّد 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 مُحَمَّد بن عيسي بن سورة الترمذي (ت. ٢٧٩ هـ٨٩٢م)

تحقيق: مُحَمَّد بن صالح الراجحي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د.ت.

- **شرح شذور الذهب؛**

أبو مُحَمَّد عبد الله جمال الدين بن يوسف ابن هشام

تحقيق: مُحَمَّد 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 مُحَمَّد 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 مُحَمَّد الشاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢ م.

- **صحيح البخاري؛**

مُحَمَّد 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: مُحَمَّد 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: مُحَمَّد عثمان الخشتي، مكتبة ابن سينا د.ت.

- **كتاب الفهرست؛**

مُحَمَّد 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 جلبى (ت. ١٠٦٧/١٦٥٧ م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٤١.

- **كتاب الفهرست؛**

مُحَمَّد بن اسحق النديم (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥ م).

دار المعرف، بيروت، د.ت.

- **لسان العرب؛**

جمال الدين مُحَمَّد 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 مُحَمَّد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م).

تحقيق: عبد العزيز مُحَمَّد 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 مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ/١١١١ م).

تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣ هـ.

- **مسند احمد؛**

أبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).

تحقيق: مُحَمَّد 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 مُحَمَّد بن أبي بكر بن خلكان (ت. ٦٨١ هـ/١٢٨٢ م).

تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢ م.