

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ'NİN
ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'I:
BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN BİR İNCELEME VE METİN TAHKİKİ**

Doktora Tezi

SAİM GÜNGÖR

İstanbul, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ'NİN
ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'I:
BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN BİR İNCELEME VE METİN TAHKİKİ**

Doktora Tezi

SAİM GÜNGÖR

Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İstanbul, 2021

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Saim Güngör
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İlhan Kutluer
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Haziran 2021
Anahtar Kelimeler	: Sirâceddîn el-Urmevî, Nefs, İdrak, Bilgi, Sezgi, Burhan, Zihnî Varlık, Metafizik.

ÖZET

SİRÂCEDDÎN EL-URMEVÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'I: BİLGİ TEORİSİ AÇISINDAN BİR İNCELEME VE METİN TAHKİKİ

Urmevî'ye göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile. Sirâceddîn el-Urmevî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Sirâceddîn el-Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sînâ gibi düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtika'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-Suver/Cebrail) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Urmevî, tıpkı İbn Sînâ gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalar. Sirâceddîn el-Urmevî'yi aralarında burhan'ın da yer aldığı kıyas çeşitleri noktasında diğer düşünürlerden ayıran husus, onun kıyas türlerini altı çeşit olarak düşünmüş olmasıdır. Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatindedir ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Sirâceddîn el-Urmevî, riyazetle kendini yetkinleştirmiş olan ârif-i mütenezzih'in ilham ve keşifle bilgiye ulaşabileceği kanaatindedir.

Anahtar Kelimeler: Sirâceddîn el-Urmevî, Nefs, İdrak, Bilgi, Sezgi, Burhan, Zihnî Varlık, Metafizik.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Saim Güngör
Field : Philosophy and Religious Sciences
Programme : İslamic Philosophy
Supervisor : Prof. Dr. İlhan Kutluer
Degree Awarded and Date : Doctoral Thesis – June 2021
Keywords : Sirâj al-Dîn al-Urmawî, Human Soul, Perception, Knowledge, Intuition, Demonstration, Mental Existence, Metaphysics.

ABSTRACT

SİRÂJ AL-DİN AL-URMAWÎ'S COMMENTARY ON AL-ISHÂRÂT WA'T-TANBÎHÂT: AN ANALYSIS FROM EPISTEMOLOGICAL VIEWPOINT AND A CRITICAL EDITION

According to al-Urmawî, the human soul is a incorporeal substance that controls the parts of human body through natural and voluntary movements. Events of sensual and intellectual perception happen via this essence. Sirâj al-Dîn al-Urmawî is convinced that knowledge is comprised of either conceptions or affirmations. The phenomenon of knowledge is realized either as a notion or judgement. In construction of knowledge, the imagination of the self is utilized, argues al-Urmawî. He adds that another means to acquire knowledge is intuition. A piece of knowledge/understanding we do not have is only possible to achieve through other pre-existing knowledge to which we already have access. In al-Urmawî's view, knowledge must be congruous with the universe outside the mind. To him, knowledge must correspond to the object to be known outside the mind. Urmawî is in certain and clear agreement with Ibn Sînâ in terms of knowledge appearing as a representation in the mind. He believes that in the way knowledge appears/comes into existence, the one who has given intellectual forms, Dator Formarum (Wâhib al-Suwar/ Jibrîl) plays an active and foremost role. Just like Ibn Sînâ, al-Urmawî is convinced on the existence of essential/prerequisite knowledge alongside theoretical and acquired knowledge. In Sirâj al-Dîn al-Urmawî's view, prerequisite knowledge is needed to reach theoretical knowledge. What distinguishes Sirâj al-Dîn al-Urmawî from other thinkers is that he enlists six different comparison tools including rational demonstration/al-burhân. He thinks that mental existence is brought into existence through abstractions of the mind and by following Ibn Sînâ, he distinguishes between senses and the rational perception clearly and with distinct lines. Sirâj al-Dîn al-Urmawî believes that the clear-minded scholar who has improved himself through practice and discipline of the self can reach knowledge through inspiration and discovery.

Key words: Sirâj al-Dîn al-Urmawî, Human Soul, Perception, Knowledge, Intuition, Demonstration, Mental Existence, Metaphysics.

ÖNSÖZ

13. asır düşünür ve filozoflarından biri olan Sirâceddîn el-Urmevî, İslam felsefesi araştırmacıları tarafından üzerinde çok az çalışılmış olan müstesna bir kişiliktir. Fakat son zamanlarda gerek ülkemizde gerekse yurt dışında onun hakkında yapılmış olan tahkik ve incelemeler arttıkça tüm bunlar, bir yandan Urmevî düşüncesinin daha net bir biçimde tanınmasına, diğer taraftan da 13. asrın İslam felsefesi açısından ifade ettiği anlamın daha iyi kavranmasına vesile olacaktır. Bizim incelememiz de onun felsefesini bir bütün olarak ortaya koymayı değil yalnızca *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde bilgi konusuna nasıl yaklaşmış olduğunu diğer *İşârât* şârihlerinin bu konudaki görüşleriyle birlikte mukayeseli olarak ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmamız, bir giriş ve dört bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında filozofun hayatı, eserleri, tahsili, ilmî kariyeri, seyahatleri, diplomatik ve bürokratik faaliyetleri, hoca ve talebeleri, kendisinden sonrakilere etkileri kronolojik bir biçimde verilmiştir. Birinci bölümde nefis ve idrak konusu, ikinci bölümde bilginin mahiyeti, bilginin tanım ve kategorisi, bilginin nazarî ve zarurî oluşu ve ennihayet zihnî varlık meselesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde bilgide yöntem başlığı altında nazarî bilgide yöntem, tasavvur ve tasdik teorisi, burhan ve bilimler taksimi ile tenezzüh, irfan ve müşahhede konuları incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise tahkik hakkında bilgi verilmiş, nüshaların tanıtımı yapıp tahkikte takip edilen yöntem ortaya konulmuştur.

Çalışmamızda desteklerini hiç esirgemeyen başta doktora tez danışmanım Prof. Dr. İlhan Kutluer hocam olmak üzere tez izleme jürisinde bulunan Prof. Dr. Ömer Türker ve Prof. Dr. Semih Ceyhan beylere, değerli fikirlerinden ve katkılarından ötürü Doç. Dr. Mehmet Bulğen beyefendiye, tahkikin tekrar gözden geçirilmesi aşamasında vermiş olduğu katkılarından ötürü Prof. Dr. Ali Durusoy'a, Necef nüshasını danışman hocama ulaştıran Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç'a, söz konusu nüshaya dikkatimizi çeken Doç. Dr. Tuna Tunagöz'e ve teknik hususlarda yardımlarını gördüğüm Muhammed Muammer Haşim Yavuz kardeşime ziyadesiyle müteşekkirim. Hususiyetle de araştırmamız süresince manevi desteklerini devamlı üzerimde hissettığım aileme nihayetsiz teşekkürler...

Saim Güngör

İstanbul, 2021

İçindekiler

GİRİŞ	1
Sirâceddîn el-Urmevî'nin Entelektüel Portresi	1
Şerhu'l-İşârât'ın Telif Yöntemi	23
Şerhu'l-İşârât'ı İncelemede Perspektif ve Yöntem	26
Urmevî Hakkındaki Araştırmalara Genel Bakış	27
1. NEFS VE İDRAK	32
1.1. Nefsin Mahiyeti.....	32
1.2. İdrak Güçleri.....	45
1.3. Mukayese ve Değerlendirme.....	80
2. BİLGİNİN MAHİYETİ	95
2.1. Bilginin Tanımı	95
2.2. Bilginin Kategorisi: Bilgi bir keyfiyet midir? Araz mıdır? İzafet midir? Husûl müdür?	106
2.3. Bilginin Nazarî veya Zarûrî Oluşu Problemi.....	113
2.4. Zihnî Varlık: Aklî Sûret ve Zihindeki Husûlü.....	120
2.5. Mukayese ve Değerlendirme.....	128
3. BİLGİDE YÖNTEM	135
3.1. Nazarî Bilgide Yöntem.....	135
3.1.1. Tasavvur: Tanım Teorisi	136
3.1.2. Tasdik: Kıyas Teorisi	146
3.2. Nazarî Bilginin Kesinlik Değeri: Burhan	156
3.2.1. Burhan ve Bilimler Taksimi	166
3.3. Tenezzüh, İrfan ve Müşâhede: el-Ârifu'l-Mütenezzih	173
3.4. Mukayese ve Değerlendirme.....	195
4. TAHKİK	209
4.1. Nüşhaların Tanıtımı.....	209
4.2. Tahkikte İzlenilen Yöntem.....	220
5. SONUÇ	223
KAYNAKÇA	229
EK - SİRÂCEDDÎN EL-URMEVÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'I TAHKİKLI METİN	241

KISALTMALAR

AÜ	Ankara Üniversitesi
b.	Bin, ibn
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
çev.	Çeviren
d.	Doğumu
TAD	Tarih Araştırmaları Dergisi
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
et.	Erişim Tarihi
h.	Hicri
HŞ	Hicri-Şemsi
İSAM	İslami Araştırmalar Merkezi
İTNES	İslami Araştırmalar Merkezi Tahkikli Neşir Esasları
ktp.	Kütüphanesi
km.	Kilometre
m.	Miladi
MÜ	Marmara Üniversitesi
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	Milattan Önce
nr.	Numarası
nşr.	Neşir
p.	Paragraf
slt.	Saltanatı
s.	Sayfa

<i>S.</i>	Sayı
<i>thk.</i>	Tahkik
<i>tsz.</i>	Tarihsiz
<i>v.</i>	Vefatı
<i>vd.</i>	ve diğlerleri
<i>vr.</i>	Varak
<i>yay.</i>	Yayınları



GİRİŞ

Sirâceddîn el-Urmevî'nin Entelektüel Portresi

Anadolu Selçuklu döneminin vakanüvislerinden biri olan Aksaraylı Kerîmüddîn Mahmûd (v.732/1332), *Müsâmeratu'l-Ahbâr*'da Sirâceddîn el-Urmevî'den bahsederken ondan Urûmiyeli Kadı Sirâceddîn diye söz etmektedir.¹ Takiyyüddîn Sübkî (v.771/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* adlı eserinin 6. Tabakasında 1268 numarada Sirâceddîn Urmevî'den bahsetmektedir. Sübkî'nin vermiş olduğu malumata göre şârihimizin adı, Mahmûd İbn Ebî Bekr İbn Ahmed el-Urmevî Şeyh Sirâcüddîn Ebû Senâ'dır.² Sübkî'nin söz konusu bu malumatından anlıyoruz ki Urmevî'nin lakabı, Sirâcüddîn olup “dinin fanusu” anlamına gelmektedir. Onun künyesi ise Ebû Senâ'dır. Takiyyüddîn İbn Kadı Şühbe (v.851/1448), *Tabakâtü's-Şâfiyye*'de 492. sırada Sirâceddîn el-Urmevî'den bahsetmektedir. Söz konusu yerde tam olarak şöyle denilmektedir; Onun adı, Mahmûd bin Ebî Bekr bin Ahmed el-Urmevî Kadı Sirâceddîn Ebû Senâ'dır.³ İbn Şühbe, Urmevî'nin Konya'daki kadılık vazifesine atfen ona “Kadı” dediği halde İbn Sübkî Urmevî'den “Şeyh” diyerek bahsetmektedir. İsim, baba ve dede ismi olarak her iki müellif de ortak beyanlarda bulunmuşlardır. Aralarındaki tek fark, birinin Urmevî'ye “Şeyh” derken diğerrinin “Kadı” demiş olmasıdır. Şeyh diyen, onun ilmî kariyerine vurgu yaparken Kadı diyen ise onun bürokratik özelliğine vurgu yapmış olmaktadır. Bazı kaynaklarda ise onun Tenûhî nisbesiyle bilindiğine işaret edilmiştir.⁴

Hacı Halîfe (v.1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn*'un farklı yerlerinde alfabetik bir sistem izlemesi sebebiyle Urmevî'den ve eserlerinden toplu olarak değil de parçalı bir tarzda yeri geldiğinde bahsetmiştir. Söz konusu eserde ona tahsis edilen bir kısımda isim, lakap ve nisbe ile alakalı şöyle denilmektedir; Sirâcüddîn Mahmûd bin Ebî Bekr bin Ahmed el-Urmevî, Kadı Sirâcüddîn.⁵ Hacı Halîfe, diğer iki tabakât yazarı gibi eserinde ondan “Kadı” olarak bahsetmekte dinin feneri anlamına gelen “sirâcüddîn” lakabına temas etmektedir. Her üçü de onun ismi, baba ve dede ismi ile yer nisbesinde aynı ifadelerle yer vermiştir. *Mu'cemü'l-Matbûât*'ta ise Urmevî ile ilgili şöyle denilmektedir; Sirâcüddîn Ebû Senâ Mahmûd bin Ebî

¹ Ahmed Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Meb Yay., 1966, s. 202.

² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hicr Li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993, C. 8, s. 371.

³ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Hâfız Abdülalîm Hân, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb Yayınevi, 1. Baskı, 1986/1407, C. 2, s. 202.

⁴ Mustafa Çağrırcı, “Sirâceddîn el-Urmevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 262.

⁵ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, C. 1, s. 81.

Bekr bin Ahmed el-Urmevî.⁶ Burada onun hem ismine hem baba ve dedesinin ismine hem de lakap ve künyesine temas edilmiştir. Diğer eserlerde olduğu gibi burada da doğduğu yer olan şehir dikkate alınarak yer nisbesi zikredilmiştir. Ziriklî (v.1396/1976), *el-A'lâm*'da Urmevî'nin isim ve künyesi hakkında şu bilgileri verir: Sirâceddîn el-Urmevî; Mahmûd bin Ebî Bekr bin Ahmed Ebû Senâ Sirâceddîn el-Urmevî.⁷ Burada da onun isim, baba ve dede ismi, yer nisbesi lakap ve künyesi zikredilmiştir.

Yâkût el-Hamevî (v.626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*'da Sirâceddîn el-Urmevî'nin dünyaya geldiği şehir olan Urmiye'den şu şekilde söz etmektedir; Urmiye, Azerbaycan'da çok büyük kadim bir şehrin ismidir. Bu ismi, Urmiyye şeklinde “yâ” harfinin şeddesiyle söylemek de mümkündür. Şehir ile civarında bulunduğu Urmiye gölü arasında yaklaşık olarak 3 ya da 4 mil mesafe bulunur. İddia edildiğine göre şehir, Zerdüştlarin peygamberi sayılan Zerdüş'tün şehridir. Ben, şehri, 617 senesinde gördüm. Şehir, birçok güzelliği olan harika bir yerdir. Geniş bahçe ve bostanları vardır. Suyu çok ve havası güzeldir. Ancak zayıflığı sebebiyle şehir, Sultan tarafından gerekli riayeti ve önemi görmemektedir. Söz konusu Sultanın adı, Özbek bin Behlül bin İldeniz'dir. Şehir ile Tebriz arası üç günlük mesafedir. Şehrin Erbil'e mesafesi ise yedi gündür.⁸ Hamevî'nin şehri ziyareti, takriben miladî 1221 yılına tekabül etmektedir. O vakitler Sirâceddîn el-Urmevî, yirmi üç yaşlarındadır.⁹ Ziriklî, eserinde “O, Azerbaycan ülkesine ait Urmiye'dendir.” demek suretiyle Urmevî'nin doğduğu şehir olan Urmiye'den açık bir şekilde söz etmiştir.¹⁰

Urmevî'nin doğduğu şehir olan Urûmiye, İran'ın kuzeybatısında Türkiye hududuna takriben 50 km mesafede denizden 1340 metre yükseklikte kurulmuştur. Aynı adı taşıyan gölün (Deryâçe-i Urûmiye) batı kıyısına çok yakın bir mevkide bulunan şehir, zengin su kaynakları, verimli arazileriyle tarım ve hayvancılık için elverişli bir konumdadır. Başta İstahrî olmak üzere İslam coğrafyacıları X-XIII. yüzyıllarda havasını, suyunu ve meyvelerini övdükleri Urûmiye'yi Erdebil ve Merâğa'dan sonra Azerbaycan'ın üçüncü büyük şehri diye tasvir etmişlerdir. Urûmiye eski İslâm kaynaklarında genellikle Zerdüş'tün¹¹ doğum yeri olarak kaydedilmiştir.

⁶ Yûsuf bin İlyân bin Musa Serkîs, **Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyyeti ve'l-Muarrabeti**, nşr. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928, C. 2, s. 427-428.

⁷ Hayruddîn bin Mahmûd bin Muhammed bin Ali bin Fâris el-Ziriklî, **el-A'lâm**, nşr. Beyrût: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002, C. 7, s. 166.

⁸ Şehâbeddîn Ebu Abdillâh Yâkût bin Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Büldân**, nşr. Beyrût: Dâru Sâdir, II. Baskı, 1995, C. 1, s. 159.

⁹ Urmiye için ayrıca bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Urmiye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 42, TDV Yayınları, 2012, s.179-180.

¹⁰ Ziriklî, s. 166.

¹¹ Jussi Aro, “Zerdüş'tü Muamması”, Esko Naskali (çev.), **Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 2, (Sonbahar 2014), s. 203.

Urûmiye ve çevresi XI. yüzyılın ortalarında Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlandı. Şehir, XII. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu hâkimiyetinin zayıflaması sonucu Azerbaycan Atabeylerinin egemenliğine girdi. İbnü'l-Esîr, İldenizliler'den Atabey Ebû Bekir'in 1205-1206 yıllarında Merâga'ya karşılık Uşnu ve Urûmiye'yi Atabey Alâeddin'e verdiğini kaydeder.¹² Söz konusu tarih, Urmevî'nin çocukluk çağına rastlamaktadır.

Müsâmeratu'l-Ahbâr adlı eserin yazarı Kerîmüddîn Mahmûd, eserinde Urmevî'den söz ederken onun doğduğu şehirden açık bir şekilde bahsetmiştir. Söz konusu eserde o şöyle demektedir:

*“Urûmiyeli Kadı Sirâceddîn ilimde, fazilette engin bir deniz gibi idi. Şeriat semasının güneşi, hakikat ve tarikat alanının merkez noktası sayılırdı. Akıl ve nakle ait bilgilerde bütün cihan âlimlerinin en üstünü olan bu zatın yüksek ilminden faydalanmak için dünyanın her bucağından birçok kimseler akın eder, Konya'da Ülker yıldızları gibi bir bilginler cemaati toplanırdı. Sirâceddîn'in ölümünden sonra bunlar da darmadağın oldular”*¹³

Urmevî'nin vefatından sonra ahalinin dağılıp gitmesi, sadece Urmevî'nin başına gelen bir durum değildir. Bu, Urmevî ve emsallerinin kıymet ve değerinden bir şey eksiltmez. Zira âlim ve filozof ölüp gitse de eser ve fikirleri devam etmektedir. *Müsâmeratu'l-Ahbâr*'da ifade edilen husus, eşyanın doğasına uygun olan ve anlık bir tespit durumudur. Elbette Urmevî de vefatı ile sevenlerini derin üzüntüye boğmuş ve etkilemiştir lakin onun telif ettiği hacimli eserler, asırlar boyu ilmî çevrelere ve insanlığa hizmet etmeye devam etmiştir. Söz konusu kaynağın ifadesinden anlıyoruz ki Urmevî, bu dünyadan göçünce etrafında toplanmış olan geniş ilim halkası dağılıp gitmiştir. Demek ki onun vefatı, herkesi etkilemiş ve ondan sonra Konya'dan diğer büyük ilim merkezlerine bir göç vuku bulmuştur.

Sübkî, eserinde¹⁴ Urmevî'den söz ederken el-Urmevî nisbesini zikretmek suretiyle zaten onun doğduğu şehir olan Urûmiye'ye işaret etmiş olmaktadır. Aynı yönteme Takiyyüddîn İbn Kadı Şühbe¹⁵ ve Hacı Halîfe de¹⁶ başvurmuştur. *Mu'cemu'l-Matbûât* isimli eserde de Urmevî'nin doğduğu yer olan Urûmiye'ye yer nisbesi olan “Urmevî” ile işaret edilmiştir ki bu tabir, Urûmiyeli manasına gelmektedir.¹⁷ Ziriklî de eserinde Urmevî'nin doğduğu şehir olan

¹² Osman Gazi Özgüdenli, “Urmiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 42, s. 179.

¹³ Ahmed Eflâki, s. 202.

¹⁴ Sübkî, s. 371.

¹⁵ İbn Şühbe, s. 202.

¹⁶ Hacı Halîfe, s. 81.

¹⁷ Serkis, s. 427-428.

yere, yer nisbesi olan “Urmevî” ifadesiyle işaret etmiştir.¹⁸ Çağrııcı, Urmevî’nin Azerbaycan’ın Urûmiye (bugün İran’ın Rızâiye) şehrinde dünyaya gelmiş olduğunu söylemektedir. Çağrııcı’ya göre onun Urmevî diye anılmasının sebebi, doğduğu şehir olan Urûmiye’ye nispet edilmiş olmasıdır.¹⁹

Sübkî, Urmevî’nin hicrî 594 senesinde doğmuş olduğunu belirtmektedir ki²⁰ söz konusu bu tarih, miladî 1198 tarihine tekabül etmektedir. Takiyyüddîn İbn Kadı Şühbe, eserinde, Urmevî’nin 594 hicrî senesinde dünyaya gelmiş olduğunu söylemektedir.²¹ Hacı Halife, eseri *Keşfü’z-Zunûn*’da, Urmevî’nin vefat tarihine yer verdiği halde onun doğum tarihini zikretmemiştir.²² Ziriklî, Urmevî’nin doğum tarihini açık olarak eserinde 594 hicrî senesi olarak tespit etmiştir.²³ Çağrııcı, Urmevî’nin 594/1198 senesinde Azerbaycan’ın Urûmiye şehrinde dünyaya gelmiş olduğunu söylemektedir.²⁴ Tüm bu verilerden yola çıkarak denilebilir ki Urmevî’nin doğum tarihi hususunda herhangi bir ihtilaf mevzubahis değildir. Tabakât ve terâcim kitaplarına göz attığımızda Sirâceddîn el-Urmevî’nin baba ve dede isimlerine yer verildiği halde hiçbir eserde, onun, anne isminden, bahsedilmemektedir.

Sirâceddîn Urmevî’nin uyruğu hakkında ihtilaf edilmiş olup bazı araştırmacılar onun Kürt asıllı olduğunu iddia ederken²⁵ bazıları da Urmevî’nin bir Türk olduğunu ileri sürmüştür. Urmevî’nin *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* adlı eserini neşreden Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd ise söz konusu eserin önsözünde Urmevî’nin Yemenden Azerbaycan’a göçen Arap bir kabileye mensubiyetinden söz eder.²⁶ Anlaşılan o ki her bir millet, Urmevî’yi, kendi uyruğuna ait gösterme çabasıdadır.

Sirâceddîn Urmevî, çocukluğunda klasik şafîî medreselerinde okutulan usûl-i fıkıh derslerine devam etmiştir. Bu derslerden sonra kelama dair ilimler onun dikkatini celbetmiş ve kalamî ilimlere yönelmiştir. Özellikle Yunan ve kadim İran’a ait felsefî kitaplar, Arapçaya tercüme edildikten sonra Urmevî’nin bu sahaya yönelmesi gecikmemiştir. O vakitler Mutezile ve Eş’arilere ait itikadî, fıkırî mezhepler iyice belirgin hale gelip teşekkül etmişti. Urmevî, tüm

¹⁸ Ziriklî, s. 166.

¹⁹ Çağrııcı, s. 262.

²⁰ Sübkî, s. 371.

²¹ İbn Şühbe, s. 202.

²² Hacı Halife, s. 81.

²³ Ziriklî, s. 166.

²⁴ Çağrııcı, s. 262.

²⁵ Yaşar Bedirhan, Fatih Öztıp, “XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya ile Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları”, *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, S. 2, s. 107-132; Çağrııcı, s. 262.

²⁶ Çağrııcı, s. 262.

bu mezheplere bigâne kalmamış ve naklî ilimlerde olduğu gibi aklî ilimlerde²⁷ de çok yüksek seviyelere çıkmıştır.²⁸

Sirâceddîn Urmevî, 655/1257 senesinde Konya şehrine gelmezden önce onun hayatı ile ilgili çok detaylı bilgiye maalesef sahip değiliz. Bununla birlikte Urmevî'nin uzunca bir müddet Mısır Eyyûbî Meliklerinin²⁹ himayesinde kaldığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Urmevî'nin *Letâif* adlı Farsça olarak telif etmiş olduğu eserinde Melik Kâmil'in (v.635/1238) Mısır âlim ve filozoflarını her cuma gecesini bir araya topladığına ve gün ağarana dek ilim, hikmet, hadis, şiir, hükümdar ve halifelerin hayat hikâyeleri hususunda sohbet edildiğine dair beyanı,³⁰ Mısır'da ilmî hayatın o devirde çok canlı oluşuna, Urmevî'nin uzunca bir zaman bu coğrafyada ilmî faaliyetlerde bulunduğuna bir delil teşkil etmektedir. Sirâceddîn Urmevî, hayatı boyunca Akdeniz kültürü içinde teşekkül eden entelektüel birikime katkı sağlayan önemli bir ilim adamıydı. Onun İbn Yûnus (v.1241)³¹ hakkındaki bilgi birikimi, Yahudi ve Hristiyan metinlerini akıcı bir şekilde okuyabilmesi, gayrimüslim toplumlarla ilişkilerini sürdürmesi, II. Frederick ve Hülâgu'ya³² elçilik yapmış olması ve mantık üzerine yaptığı çalışmalar, Akdeniz bölgesinde politik ve dinî alanlardaki temaslarını ortaya koymaktadır.³³

Tabakât ve terâcim kitaplarına başvurduğumuzda Urmevî'nin tahsil hayatı ile alakalı çok detaylı bir malumata rastlayamamakla birlikte Takiyyüddîn Sübkî, eserinde, onun, Musul'da Kemâleddîn İbn Yûnus'tan ders aldığını belirtmektedir.³⁴ Takiyyüddîn İbn Kadı Şühbe de eserinde, tıpkı Sübkî gibi, onun, Musul'da Kemâleddîn bin Yûnus'tan ders almış olduğuna işaret etmiştir.³⁵ Ziriklî ise eserinde Urmevî'nin şâfiî mezhebine mensup usûl ve mantık âlimi olduğunu, Musul'da tahsil görmüş ve Şam'a yerleşmiş olduğunu söylemektedir.³⁶ İbn Sînâ'nın *Uyûnû'l-Hikme* ile *Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını Süryânîce'ye çevirmiş olan

²⁷ İlhan Kutluer, *Felsefî Gök Kubbemiz*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 48-61; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 131-155; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, s. 47-54; Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi I*, Ankara: Grafik Yayınları, 2012, s. 247-248.

²⁸ Kadı Sirâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988, s. 20.

²⁹ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 12, s. 23.

³⁰ M. Cüneyt Kaya, "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.682/1283): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, C. 17, S. 33, s.7.

³¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "İbn Yûnus", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 452-453.

³² Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, s. 474.

³³ Louise Marlow, 13. Yüzyıl Doğu Akdeniz'inde Bir Âlim, Sirâceddîn el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi, (çev.) Nejla Uludağ, *Din Felsefesi Açısından Meşşai Gelen-Ek-i / Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV*, (der.) Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s.74.

³⁴ Sübkî, s. 371.

³⁵ İbn Şühbe, s. 202.

³⁶ Ziriklî, s.166.

İbnü'l-İbrî³⁷(d.622/1225), Sirâceddîn Urmevî'yi Fahreddin Râzi'nin (d.1149/v.1209) öğrencileri arasında göstermektedir. Bu hususa kronolojik anlamda ilk işaret eden kişi de odur. Ancak yüz yüze bir hoca-talebe ilişkisinden bahsetmek, iki âlimin doğum ve vefat tarihleri mukayese edildiğinde pek de mümkün görünmemektedir. Fakat fikirlerini benimseme anlamında ve yazdığı eserlere kaynaklık etme cihetiyle Râzi, Urmevî'nin hocasıdır denilebilir.

Urmevî'nin nasıl bir eğitim almış olduğunu, aldığı eğitimin kıymet-i harbiyesini, Sivas'ta Sahip Ata tarafından yaptırılan Gök Medrese'nin vakfiyesinin giriş kısmına yazılan nasihatlerinden anlayabiliyoruz:

“Unutulmamalıdır ki dünyâ kısa bir zaman için uğranılacak bir yerdir. Onu sevmek, vahim ve korkunç bir azaptan ve büyük tehlikeye düşmekten başka bir şey değildir. Cenâb-ı Hak, vâdinde durmayı cezâlandırır. Cenâb-ı Hak, dünyâyı geçici bir hayat için yaratmıştır. Orası ebedî bir karargâh değildir. Bu dünyâ sermâyesi ancak farz olan ibâdetler; yapılan iyilikler; makbul olan sadakalar ve cenâb-ı Hakka yaklaştıran hayırlı işler, güzel huylar, yüce ilimler, faziletler; nefsi, cimrilik ve hasetten temizleme; yalnız Allahü teâlânın rızası için yapılan amellerden ibâret bir ticâret yeridir. Akıllı kimse, geçici sermâyesini, şiddetli ve ebedî azapların bulunduğu âhiret için sarf eder. Her kim âhiret için çalışırsa yüksek dereceler elde eder. Dünyânın geçici süslerine, gönül alıcı yaldızlarına aldanırsa nîmetlerden, yüksek derecelerden mahrum olur. Bu dünyâ, akıllının çiftliği, gâfil ve câhilin ziyan edeceği bir yerdir. Dünyâda Allahü teâlânın emir ve yasaklarına uyan, ahirette azaptan kurtulur; emir ve yasaklara uymayan da kaçacak yer bulamaz. Akıllı kimse, ekilecek bir tarla gibi olan şu dünyâda, Allahü teâlânın emir ve yasaklarına riâyet eder ve Resûlullah'a (sallallahü aleyhi ve sellem) tâbi olursa, âhirette karşılığını görür. Verdikleri, ecrin en büyüğü ve azığın en verimliisi olarak âhirette karşısına çıkar.”³⁸

Hacı Halîfe, Urmevî'nin çok iyi bir eğitim almış olmasını da göz önünde bulundurarak onun için, eserinde, “el-Fâdıl” yani “erdemli kişi” tabirini kullanmıştır.³⁹ Bu, diğer Tabakât ve Terâcim müelliflerinin başvurmadıkları bir nitelemedir.

Sirâceddîn Urmevî, çok meşhur bir Şâfiî fakîhi ve mantıkçı olarak ün yapmış, hayatının önemli bir kısmını Eyyûbiler dönemi Kahire'sinde geçirmiş ve 655/1257'de Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'ya gelerek vefat edene dek bu şehirde “başkadı” olarak vazife yapmıştır. Urmevî'nin bütün Selçuklu Türkiye'sinin başkadı'sı olması, Anadolu'nun

³⁷ Abdülkerim Özeydin, “İbnü'l-İbrî”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul, s. 93.

³⁸ İbrahim Çapak, “Urmevî ve Mantık”, Murat Demirkol ve M. Enes Kala (Ed.), Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 76-77.

³⁹ Keşfü'z-Zunûn, s. 81.

Moğollar tarafından istila edildiği bir döneme rastlamaktadır.⁴⁰ Sirâceddîn Urmevî, asıl şöhret ve ününe Mısır'dan Konya'ya gelip yerleştiğinde kavuşmuştur. O, başta *Letâifü'l-Hikme* olmak üzere birçok eserini burada kaleme almıştır. Urmevî'nin kesin olarak Konya'ya hangi tarihte geldiğini tespit etmek zor olsa da bazı ipuçlarından yola çıkarak yaklaşık bir tarih vermek olasıdır. Şeşen,⁴¹ 1257 tarihini verse de Çağrıci bu konuda gayet ihtiyatlıdır ve kesin bir tarih vermekten kaçınır.⁴² Urmevî, *Letâifü'l-Hikme*'nin mukaddimesinde eserini 655/1257 yılının sonlarında Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde bulunduğu sırada kaleme aldığını ve hükümdara sunduğunu yazmakta ve bu bilgiden de onun Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiği anlaşılmaktadır.⁴³

Urmevî, tıpkı çağdaşları gibi ilk eğitimini kendi doğduğu coğrafyada aldıktan sonra devrinin öne çıkan ilim merkezleri durumundaki Musul, Şam ve Mısır'da ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.⁴⁴ Türkiye Selçuklularının payitahtı Konya'da ömrünün son 26 yılını geçiren Urmevî, bu Selçuklu şehrinde kendi zamanını aşan tesirler bırakmış ve devlet kurumunun olgunluk evresinde görev yapmış bir şahsiyettir. O, hem hukukçu, hem bilim adamı, hem de siyasi bir kişiliktir.⁴⁵

Sirâceddîn Urmevî, Konya'da ikameti esnasında ve kadılık görevini yürütürken ilk başlarda Mevlâna Celaleddin Rumi'ye (v.1273) mesafeli davranmış, sonraları Mevlâna Celaleddin'e karşı fikirlerinde ve tavırlarında olumlu yönde bir değişiklik olmuştur. Bunun böyle olduğunun en büyük delili, onun, Mevlâna Celaleddin'in cenaze namazını kıldırması olmasıdır. Aralarında bir ihtilaf ve husumet söz konusu olmuş olsaydı namaz kıldırma hadisesi muhtemelen gerçekleşmezdi. Sübkî, eserinde, Urmevî'nin Konya'da kadılık vazifesini deruhte ettiğinden hiç bahsetmemektedir.⁴⁶ Ancak İbn Şühbe, eserinde tüm bunlara yer verdiği gibi Urmevî'nin Konya'daki kadılık görevinden de bahsetmektedir.⁴⁷ Ziriklî ise tüm bu bilgilere ilave olarak Urmevî'nin Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğundan da söz etmiştir. Buna ek olarak Ziriklî, Urmevî'nin Dimeşk'e (Şam) yerleştiği bilgisine de yer vermektedir. Ancak Konya'da onun kadılık görevini yürütürken vefat ettiğine değinmemiştir. Diğer iki tabakat

⁴⁰ Kaya, s. 1-45.; İbn-i Bibi, *el-Evâmîrü'l-Alâ'îye Fi'l-Umûrî'l-Alâ'îye (Selçuk-Name) II*, Mürsel Öztürk (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

⁴¹ Şeşen, "Eyyübîler", s. 23.

⁴² Çağrıci, s. 262.

⁴³ Çağrıci, s. 262.

⁴⁴ Mustakim Arıcı, "VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2011, S. 26, s. 12.

⁴⁵ Mehmet Emin Şen, "Türkiye Selçuklularında Konya Kadıları", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu Özel Sayı*, 22 Ekim 2011, Konya 2011, s. 487.

⁴⁶ Sübkî, s. 371.

⁴⁷ İbn Şühbe, s. 202.

müellifi Urmevî'nin *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* şerhine temas etmediği halde Ziriklî, söz konusu bu esere temas etmiştir.⁴⁸

Bazı kaynaklar, Urmevî'nin Mısır'dan Anadolu'ya döndükten sonra doğruca Konya'ya geldiğini bildirmekte ve burada önce kadılık daha sonra da başkadılık vazifesini deruhte ettiği izlenimini vermektedir. Konya'da kadılık ve başkadılık vazifesi icra ettiği doğrudur fakat o, Konya'ya gelmezden evvel Sivas'ta uzunca bir müddet bulunmuş ve orada kadılık vazifesi yapmıştır. Orada uzun süre kadılık görevi icra ettiği için onun Sivas'ta mülkleri ve bir de vakfı vardı. Ölümünden sonra onun çocukları ve torunları Sivas'la ilişkilerini kesmeyip orada yaşamaya devam etmişlerdir. O, Konya'ya gelip yerleştikten sonra önce kadılık sonra da başkadılık görevine getirilmiştir. O, burada birçok vakfiyeyi de tasdik edip onamıştır.⁴⁹ 1254 senesinde Konya'daki meşhur Karatay Medresesini inşa ettiren Celâleddîn Karatay'ın vakıflarının vakfiyesini, 1279 senesinde Sâhib Atâ Fahreddîn Ali'nin çok sayıdaki vakıflarını içeren vakfiyesini, Kâdî'l-Kudât namıyla o tasdik etmiştir. O, Konya'da Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddîn-i Konevî⁵⁰ gibi büyük âlimlerin sohbet meclislerinde bulunmuştur.

Sirâceddîn el-Urmevî'nin “başkadılık” vazifesine hangi tarihte getirilmiş olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber günümüze ulaşan tüm kaynaklar, onun bu vazifeyi ömrünün sonuna kadar deruhte ettiğine işaret etmektedir. Urmevî'nin Konya'da yaşadığı zaman dilimine ait bugün elimizde iki bilgi mevcuttur. Bu bilgilerden ilkinde göre 675/1277 senesinde II. Keykâvus'un oğlu, cimri lakabıyla meşhur olmuş Alâaddin Siyavuş ile iş birliği yapar ve Karamanoğlu Mehmed Bey komutasındaki isyancılar tarafından Konya kuşatılır. Bunu haber alan Urmevî, Konya halkını şehri savunmaya teşvik eder, bu maksatla bir fetva çıkarır ve hatta kendisi de surlara bizzat çıkıp şehre saldıranlara ok atar. Onun bu tavrı, III. Keyhüsrev tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanır ve Anadolu başkadılığı göreviyle ödüllendirilir. Urmevî'nin Konya'da yaşadığına dair elimizdeki ikinci bilgiye göre de Urmevî, Hülagü Bağdat'ı 656/1258'de işgal edince Anadolu Hükümdarı (devrin Anadolu Selçuklu Sultanı) tarafından ona elçi olarak gönderilmiştir.⁵¹

⁴⁸ Ziriklî, s. 166.

⁴⁹ Murat Demirkol ve M. Enes Kala (Ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 76.

⁵⁰ Mehmet Eren, “Sadreddîn Konevî ve Fâtiha Tefsiri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, S. 7, s. 431-434.

⁵¹ Kaya, s. 9.

Bazı kaynaklarda Sirâceddîn Urmevî'nin Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ile bağdaşamamasının sebebi,⁵² Urmevî'nin kelim ilmi⁵³ ile meşguliyetine ve kelâmın tasavvuftan farklı bir ilim dalı oluşuna bağlanmıştır.⁵⁴ Bu iki değerli şahsiyetin uzlaşamama ve anlaşamama sebebinin kelim ve tasavvuf ilimlerinin farklılığından kaynaklanması savı doğru olmasa gerektir. Zira eldeki bilgi ve belgeler, Urmevî'nin tasavvufa temelden karşı olmadığını bilakis onun tasavvufa meyilli olduğunu göstermektedir. Hatta o, sırf Evhadüddîn el-Kirmânî (v.1237) ile mülâki olup onun tasavvufî terbiyesinden istifade etmek için Malatya kadılığını kabul etmiştir.⁵⁵ Evhadüddîn Kirmânî'nin tasavvufî kişiliği ve mürşitliği ise bilinen bir husustur. Şu hâlde Urmevî'nin Mevlâna Celâleddîn ile bağdaşamamasının sebebi, büyük ihtimalle Kirmânî ve Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışları arasındaki farktır. Tarikatlerin seyri-sülûk anlayış ve uygulamaları birbirine göre bazı farklılıklar arz etmektedir.⁵⁶ Burada da böyle bir durum söz konusu olabilir.

Yûnînî (v.726/1325), Urmevî'nin Hülâgu'ya elçi olarak gönderilmesi bağlamında eserinde şöyle bir anekdota yer vermiştir; Allah ona rahmet eylesin Kadı Sirâceddîn, Rum ülkesinin Sultanı tarafından Hülâgu Bağdat'ı işgal edince ona elçi olarak gönderilmişti. Sirâceddîn (elçilik vazifesi esnasında yaşadığı bir olayı) şöyle hikâye etmiştir; Onun (Hülâgu'nun) huzuruna girince bir de gördüm ki etrafında dolanan ve oyun oynayan küçük bir çocuk var. Gözüm bu çocuğa iliştikten sonra bir türlü gözümü ondan alamadım. Hülâgu benim bu durumumu farkedince tercüman vasıtasıyla bana “onun (çocuğun) kim olduğunu biliyor musun?” diye sordu. Ben de hayır, bilmiyorum deyince yine tercüman aracılığıyla bana şöyle dedi; “peki o halde niçin geldiğinden beri gözlerini bu çocuktan alamıyorsun?” Ben de tercümana dedim ki; “gayri ihtiyari olarak gözlerimi ondan alamıyorum!” Bu kez Hülâgu tercümana şöyle söyledi; “Bu, Halife'nin oğludur!” Bunu duyunca hemen kalkıp bu küçük çocuğun ayaklarını öptüm! Bunu gören Hülâgu, tercüman vasıtasıyla bana şöyle dedi; “Bil ki biz, bu küçük çocuğa onu İslami terbiye ile yetiştirecek bir öğretici tayin ettik (merak etmeyin) onu zorla Moğol dinine sokacak değiliz!” Bunun üzerine ona (Hülâgu'ya) yaraşır bir şekilde teşekkür ettim ve onun ne denli akıllı bir kimse olduğunu anladım.⁵⁷

⁵² Ahmed Eflâki, **Âriflerin Menkıbeleri II**, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Hürriyet Yay., 1973, s. 182-184.

⁵³ Fahreddîn Râzî, "el-Muhassal", Hüseyin Atay (çev), Ankara: **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, 1978, s. 137-186.

⁵⁴ Yaşar Bedirhan, Fatih Öztop, **Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, s. 113.

⁵⁵ Çağrı, s. 262.

⁵⁶ Josef van Ess, "Lübnan Makaleleri II ", Ömer Yılmaz (çev), İstanbul: **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, ss. 339-371.

⁵⁷ Yûnînî, **Zeylû Mir'âti'z-Zemâni**, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1992, C. 2, s. 359-360.

Sirâceddîn el-Urmevî'nin aklî ve naklî ilimlere olan derin vukufiyetinin yanı sıra onun güvenilir ve mahir bir diplomat olması da câlibi dikkat bir husustur. Urmevî'nin bizzat kendisi *Letâîf*'te kendisinin Melik Sâlih tarafından Hohenstaufen sarayına, II. Frederick'e elçi olarak gönderildiğini belirtmektedir. Burada onun söz konusu bu elçilik vazifesini deruhte etmesi esnasında ne gibi ilmî faaliyetlerde bulunduğundan bahsetmek yerinde olacaktır. Urmevî, II. Frederick'in sarayında çok büyük bir iltifata mazhar olmuştur. O, sarayda ikamet ettiği süre zarfında Mısır'ın o devirde yönetimini elinde bulunduran ve kendisini elçi olarak gönderen Melik Salih ile II. Frederick arasında ikili iyi ilişkiler tesis etmiş ve Kralın Melik Salih'e olan muhabbetinin artmasına vesile olmuştur. Burada Sirâceddîn el-Urmevî'nin Kral için bir mantık kitabı kaleme almış olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Görüldüğü kadarıyla Urmevî, Sicilya Kralının sarayında sıradan bir diplomat gibi davranmamış bunun yanı sıra orada ilmî çalışmalarda da bulunmuştur. Urmevî'nin II. Frederick'in sarayında ne kadar kaldığını net bir biçimde ortaya koymak olası değilse bile bir mantık kitabı yazacak kadar orada kalmış olmalıdır. Sonra o, söz konusu bu mantık kitabını tercüman vasıtasıyla Krala arz etmiş olmalıdır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Urmevî'nin sarayda en az altı ay kadar kalmış olabileceğini düşünebiliriz. Urmevî, Mısır'a döndükten kısa bir müddet sonra Melik Salih vefat etmiş ve yerine Turanşah geçmiştir. Urmevî, Turanşah ve yakın dostu Hunecî'nin vefatlarından sonra Mısır'da baş gösteren iç kargaşalar sebebiyle Anadolu'ya göçmüş olmalıdır.⁵⁸

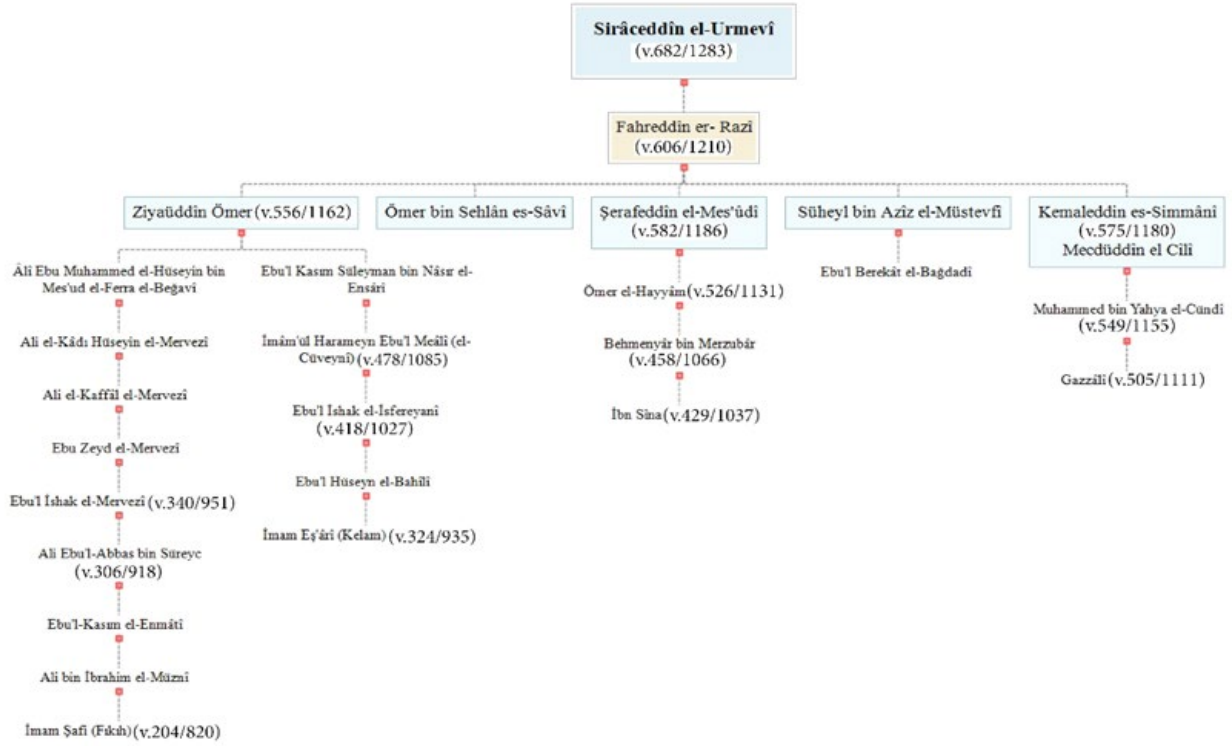
Urmevî, Râzi sonrası âlim portresini temsil eden, aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş büyük bir bilgidir. Urmevî, fikirleri, eserleri, ilmi mirası ve örnek bir hayat tarzıyla insanları aydınlatmayı ve onlara yol göstermeyi hedeflemiştir.⁵⁹ Sirâceddîn Urmevî'nin Fahreddîn Râzi'den ciddi anlamda etkilendiğini, yüz yüze bir temas söz konusu olmasa bile eser ve görüşlerinden yararlanma noktasında ondan son derece ilmen müstefit olduğunu tahmin etmek güç değildir. Urmevî'nin yüz yüze gelip ders aldığı hocalarından biri hiç kuşkusuz Takiyyüddîn Sübkî'nin de ifade ettiği gibi Kemâleddîn b. Yûnus'tur (v.1241).⁶⁰ Birebir temas kurduğu hocalarının tablo halinde bir listesini vermeden önce onun fikrî ve ilmî olarak beslendiği tarihî arka planda ilmî mirasının nereye ve kimlere dayandığını görmek, Urmevî'yi bize daha iyi tanıttacak ve hakkında daha çok bilgi sahibi olmamızı sağlayacaktır. Sirâceddîn Urmevî,

⁵⁸ Kaya, s. 8.

⁵⁹ Sübkî, *Tabakât*, C. 8, s. 371, İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdullah Muhammed el-Cübürî (Riyad: Dârü'l-ulûm, 1401/1981), C. I, s. 140; Şeşen, *Eyyûbiler-Memluklar*, s. 333; Urmevî hususunda özet malumat için bkz. Süleyman Ahmed Âbid, *Burhan en-Nefâti ve Selman eş-Şemrî*, "Urmevî", *Mevsûatü a'lâmi'l-Ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn*, C. I, Dârü'l-Cil, Beyrut 1424/2004, s. 482-85; Louise Marlow, "A Thirteen-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmevi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 22/3, 2010, s. 279-313; Urmevî'nin hayatı, eserleri ve felsefî mülahazaları hususunda detaylı bilgi için bkz. Hasan Akkanat (2008), *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliü'l-Envâr*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, I-III.

⁶⁰ Şeşen, "İbn Yûnus", s. 452-453.

Fahreddîn Râzi kanalı ile çok geniş bir yelpazede muazzam bir ilmî mirasın vârisi konumunda bulunmaktadır. Bilginin kümülatif özelliği nazarı dikkate alındığında bunun mahiyet ve önemi bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Aşağıdaki tabloya göre Urmevî'nin ilmî birikimi, beş koldan İmam Şâfiî, İmam Eş'arî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât ve Gazzâlî'ye (d.1058/v.1111) istinat etmektedir.



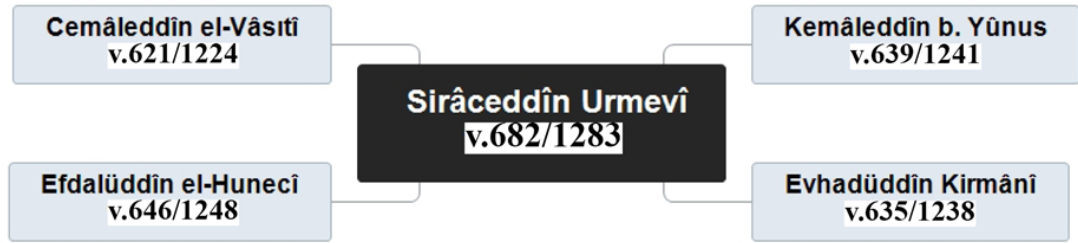
Sirâceddîn Urmevî'nin İlimlerini Tevârüs Ettiği Manevî Hocaları⁶¹

Sirâceddîn Urmevî'nin yüz yüze geldiği en önemli hocalarından biri de hiç kuşkusuz ki büyük bir mantık âlimi, tabip ve Şâfiî fakîhi olan Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver b. Abdilmelik el-Hûnecî (v.646/1248)'dir. Hayatı hakkında çok fazla bir bilgiye sahip olmadığımız Efdalüddîn el-Hûnecî, 590/1194'te Azerbaycan'da Merâğa ile Zencan arasında eski bir şehir olan Hûnec'te doğmuştur. Öğrencisi İbn Ebû Useybia (v.668/1270), onu, ulemâ (âlimler) ve hükemâ (filozoflar)'nın seyyidi (en başta geleni), zamanın en seçkini şeklinde övmüştür. İbn Ebû Useybia, Hûnecî ile 732/1232 senesinde Kahire'de karşılaştığını ve kendisinden İbn Sînâ (427/1037)'nin *el-Kanun* adlı eserinin “Küllîyyât” kısmını okuduğunu söylemektedir.⁶² Sirâceddîn Urmevî, Louise Marlow'un kesin bir tarih bildirmeyen ifadesine

⁶¹ Turgut Akyüz, *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantukul-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2017, s. 6.

⁶² Çağrı, s. 262.

göre Hûnecî ile 13. yüzyılın ilk yarısında Kahire’de karşılaşmıştır.⁶³ Aralarındaki yaş farkına bakılırsa ki Hûnecî yalnızca Urmevî’den dört yaş büyüktür, rahatlıkla denilebilir ki ikili arasında hem bir hoca-talebe ilişkisi hem de bir ilmî müzâkere söz konusudur. Marlow, makalesinde Urmevî’nin Anadolu ile Mısır arasında birçok kere ilmî yolculuklarda bulunduğunu, bu yolculuklardan birinde kendisine Selçuklu Sultanı⁶⁴ tarafından Anadolu şehirlerinden birinde kadılık yapması teklifinde bulunduğunu, Urmevî’nin teklif sonucu Malatya şehrini seçtiğini belirtmiştir.⁶⁵ Urmevî’nin büyük bir ihtimalle Malatya’da kadılık görevini deruhte etmesinin yegâne sebebi, burada Evhadüddîn Kirmânî (v.635/1238)’nin⁶⁶ bulunuyor olmasıdır. Urmevî, Kirmânî’nin manevi veçhesinden istifade etmek kastıyla bu şehirde görev almayı kabul etmiş olmalıdır. Sirâceddîn Urmevî’nin Malatya’da kadılık görevini kabul etmesi, onun aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi olmasının yanında tasavvufi ilme de meyilli olduğunu gösteren bir olgudur. Urmevî’nin ders aldığı ve ilminden istifade ettiği hocalarından biri olan Cemâleddîn el-Vâsîtî (v.621/1224), Urmevî’nin telkin ve delâletiyle Evhadüddîn Kirmânî’ye intisap etmiş ve ondan feyizlenmiştir.



Sirâceddîn Urmevî’nin Yüz Yüze Ders Okuduğu Hocaları

Siraceddin el-Urmevî’nin tabakât kitaplarının zikretmiş olduğu iki büyük talebesi vardır. Bunlardan ilki, Muhammed bin Abdurrahim⁶⁷ bin Muhammed Şeyh Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî’dir. Bu zat, 644/1246 senesinde Hindistan’da dünyaya gelmiştir. Hicri 667/1268 senesinde Yemen’e gelmiş sonra buradan Hicaz’a geçip haccını yapmış ve Mısır’a gitmiştir. Kahire’ye geliş tarihi hicrî 671/1272’dir. Burada 14 sene ikamet etmiştir. Daha sonra Antalya’ya gelmiş ve burada da 11 sene kalıp Anadolu’ya hareket etmiş ve burada Urmevî ile karşılaşmış ve onun öğrencisi olmuştur. İlim sevgisiyle bildiklerini ona arz edip dinletmiş ve

⁶³ Louise Marlow, s. 290.

⁶⁴ I. Alâeddîn Keykubad için bkz. Muammer Ulutürk, “I. Alaeddin Keykubad ve Dönemi”, *Tefekkür Dergisi*, S. 53 (2012), s. 1-3; <http://www.tefekkurdergisi.com/icerik.asp?dergi=53&konu=1401>, (ET: 22.02.2017).

⁶⁵ Louise Marlow, s. 290.

⁶⁶ Mehmet Ali Hacıgökmen, “Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’-d-Dîn-i Kirmânî’de Geçen Selçuklu Tarihi ile İlgili Bilgiler ve Değerlendirilmesi” *TAD*, C. 34, S. 58, 2015, s. 548.

⁶⁷ Tabakâtu’ş-Şâfiyye, s. 162-164.

Urmevî'nin hizmetine girmiştir. 685/1286 senesinde Şam'a gelip yerleşmiş ve burasını kendine vatan bellemiştir. Burada Atabekiyye ve Zâhiriyye medreselerinde hocalık edip dersler vermiştir. Bu zat, Eş'arî mezhebinde söz sahibi bir kalamcıdır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebini (kendi zamanında) en iyi bilen kişi odur. O, *Tahsîl* adlı eserin sahibi Kadı Siraceddîn el-Urmevî'nin yanında bulunmuş ve ondan ilim tahsil etmiştir. O, Şafî mezhebi fıkıh, usûl ve kelam âlimlerinin önde gelenlerinden birisidir. Hicrî 29 Safer 715'te Şam'da vefat etmiş ve sûfiler kabristanlığına defnedilmiştir. 705/1306'te, yani vefat etmeden on sene önce 8 Recep'te Dâru's-Seâde'de Emir Tünkiz'in huzurunda ilmî bir münazara meclisi tertip edilmişti. Bütün âlimler orada toplanmıştı. Şeyh Hindî diye tanınan Safiyyüddîn Urmevî ve İbn Teymiyye de bu ilim meclisinde hazır bulunmuştu. Safiyyüddîn, ilmî bir meseleyi izaha başlayınca bunu çok detaylıca açıklar, ortada tereddüt ve şüpheye mahal bırakmazdı. İbn Teymiyye ise o konuşurken âdeti üzere daldan dala atlamaya başlamış ve sık sık onun sözünü kesmiştir. Bunun üzerine Şeyh Safiyyüddîn, İbn Teymiyye'ye şöyle demiştir; 'Ey İbn Teymiyye! Ben, seni bir yerde tutmak istediğim vakit başka bir yere, orada tutacağım zaman da daha başka bir yere kaçan bir serçe gibi görüyorum!'. Şeyh Safiyyüddîn, bu mecliste ve münazarada İbn Teymiyye'nin düşüncelerine çok güzel ve kesin cevaplar vererek onu ilmen galebe çalmıştır. İbn Teymiyye ise burada ortaya dökülen xfikirlerinden ötürü hapsedilmiştir.⁶⁸ Tüm bunlar, haddizatında Sirâceddîn el-Urmevî'nin ne denli büyük bir filozof olduğunu göstermektedir. Zira onun bir öğrencisi, ilmî münazarada İbn Teymiyye'yi alt edebilmiştir.

İmam Zehebî⁶⁹ demiştir ki: "Safiyyüddîn-i Hindî, dinine çok bağlı, çok ibadet eden, Allahü Teâlâ'yı çok zikreden bir zât idi. İtikadı çok güzel olup, inanışı ilk iki asırda bulunan temiz müslümanların, büyük âlimlerin bildirdikleri itikada tam uygun idi". Onun bazı eserleri şunlardır; *Nihâyetu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*. Onun bu eseri üç ciltten müteşekkildir. Bu eser, *Mahsûl* adlı eserin şerhidir. Bir diğer eseri *el-Fâtık fî Usûlil-Fıkh*'tır. Diğer iki eseri ise *ez-Zübdetü fî İlmi'l-Kelâm* ve *er-Risâletu's-Tis'iniyye fî Usûliddîniyye*'dir.

Sirâceddîn el-Urmevî'nin, hakkında bilgi sahibi olduğumuz ikinci talebesi, Tâceddîn el-Kürdî'dir (v.1350'den sonra.)⁷⁰ O, zamanının âlimlerinden ders almıştır. Bu ders almış olduğu âlimlerden birisi de *Metâli*' ve *Beyânu'l-Hikme*'nin müellifi, çok faziletli âlim Sirâceddîn el-Urmevî'dir. Tâceddîn, birçok ilimde söz sahibiydi ve hepsinde de üstün başarı elde etmişti. Fıkıhta pek mahirdi. Onun fazilet ve erdemi, geniş bir coğrafyada yayılmıştı.

⁶⁸ Tabakâtü's-Şâfiyye, s. 162-164.

⁶⁹ Tayyar Altukulaç, "Zehebî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2013, s. 180-188.

⁷⁰ *Eşşekâiku'n-Nümâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye, Vefeyâtü'l-A'yân Şerhi*, el-Emîriyye Baskısı, C. 1, s. 8.

Dâvûd-u Kayserî (v.1350) vefat edince Sultan Orhan (v.1362), onu, İznik'te bulunan medresenin başına getirmiştir. O, burada birçok öğrencinin yetişmesine vesile olmuştur. Tâceddîn Kürdî, iki kızından birini Şeyh Edebalî (v.1326)⁷¹ ile evlendirmiştir. Diğer kızını ise Molla Kadî Hayreddin ile nikâhlamıştır ki bu zat, daha sonra vezir olmuş ve Hayreddin Paşa (v.1387) lakabı ile ünlenmiştir.⁷²

Entelektüel portresini ele almaya çalıştığımız Urmevî, bir kelamcı mıdır? Ya da o, bir filozof mudur? Yoksa o, bir usûl-i fıkıhçı mıdır? Ya da o, bir mantıkçı mıdır? Veya o, bir mutasavvıf mıdır? Yahut da o, sadece Anadolu Selçuklularında başkadılık yapmış olan bir zat mıdır? Bu soruların cevaplarını bulabilmek için Urmevî'nin yaşadığı çağa ve bu çağın ilmî özelliklerine bakmak gerekecektir. Unutulmamalıdır ki Sirâceddîn el-Urmevî, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî sonrası bir dönemde yaşamıştır. Onun yaşadığı çağ, felsefenin entelektüel hayata iyice nüfuz ettiği bir çağdır. Dolayısıyla hem Gazzâlî'nin hem de Râzî'nin onun üzerinde derin tesirleri mevcuttur. Urmevî'nin kelam ve tasavvufun tamamen uzak, ayrı bir felsefe anlayışı geliştirmesi oldukça zordu. Bu, biraz da Urmevî'nin kendi tercih ve yönelimlerine bağlı olmakla birlikte Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilere⁷³ ve bu eleştirilerin ilmî çevrelerde karşılık bulmasına da bağlıdır. Râzî'nin felsefe-kelam ve tasavvuf arasında izlemiş olduğu tutum da onun üzerinde etkili olmuş olabilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Urmevî'nin bir Kelamcı-Filozof olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁷⁴ Onun sadece bir usûl-i fıkıhçı yahut Şafiî fıkıhçısı olduğunu söylemek fevkalade yanlış olacaktır. Zira o, aklî ve naklî ilimleri ihata etmiş müstesna bir kişiliktir. Haddizatında o, tüm bu söylediklerimizdir; Urmevî, hem bir usûl-i fıkıhçı hem kelamcı hem mutasavvıf hem iyi bir mantıkçı ve hem de bir filozoftur. Şimdi onun tabakat ve teracim kitaplarında vefatı ile alakalı ne söylenmiş olduğuna bakmamız sanırız yerinde olur.

Sübkî, eserinde, Urmevî'nin Konya'da 682 senesinde vefat etmiş olduğunu söylemekte ancak ölüm sebebiyle alakalı herhangi bir bilgiye değinmemektedir.⁷⁵ Takiyyüddîn İbn Kadî Şühbe, Urmevî'nin kadılık görevini sürdürmekte iken Konya'da (hicrî) 682 senesinde vefat ettiğini bildirmekte ancak o da vefatı ile ilgili herhangi bir olay ya da hadiseye temas etmemektedir.⁷⁶ Ziriklî, eserinde, Urmevî'nin, Konya şehrinde 682/1283 tarihinde vefat ettiğini

⁷¹ Kâmil Şahin, "Şeyh Edebalî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 10, 1994, s. 393-394.

⁷² Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1993, C. 8, s. 214-215.

⁷³ Gazzâlî. **Tehâfüt'ül-Felâsife**. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 14-224.

⁷⁴ Kaya, s. 44.

⁷⁵ Sübkî, s. 371.

⁷⁶ İbn Şühbe, s. 202.

söylemekte ancak o da herhangi bir ölüm sebebine temas etmemektedir.⁷⁷ Hacı Halîfe, Urmevî'nin vefat tarihi olan 682 tarihine yer vermekle birlikte onun nerede ve nasıl öldüğüne temas etmemiştir.⁷⁸

Terâcim ve tabakât eserlerine göz attığımızda Urmevî'nin ilmî faaliyetlerine ve kaleme almış olduğu eserlere temas edilmiş olduğunu gözlemlemekteyiz. Mesela Sübkî, eserinde şöyle demektedir: O, usûl-i fıkıh konusunda telif edilmiş olan *Mahsûl*'ün⁷⁹ bir özeti mahiyetindeki *Tahsîl* adlı eserin müellifidir. Kelam konusunda telif edilmiş *Erbaîn*'in⁸⁰ özeti mahiyetindeki *el-Lübâb* namı eser ona aittir. Yine mantık hakkında kaleme alınmış olan *Beyân* ve *Metâli*' adlı eserler de ona aittir. Onun bunlardan başka birçok eseri de mevcuttur. Onun fıkıh konusunda telif edilmiş olan *el-Vecîz*⁸¹ adlı eserin şârihi olduğu da söylenir.⁸²

İbn Şühbe, eserinde, Urmevî hakkında şu bilgilere yer verir: Kendisi usûl-i fıkha dair kaleme alınmış olan *Mahsûl* adlı eserin özeti (muhtasar) mahiyetindeki *Tahsîl* isimli eserin müellifidir. Usûlüddîn (kelam) konusunda Erbaîn adlı eserin özeti mahiyetinde *el-Lübâb* namında bir eser telif etmiştir. Urmevî, mantığa dair bir kitap da kaleme almıştır. Sübkî'nin de naklettiğine göre o, fıkha ilişkin *el-Vecîz* namındaki eseri de şerhetmiştir.⁸³ Ziriklî ise eserinde şu bilgilere yer verir: Onun birçok eseri (tesânîf) vardır. Bu eserlerinden biri, mantığa dair *Metâliu'l-Envâr*'dır. Birçok âlim, onun bu eserini şerh etmiştir. Usûle ait *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* isimli bir eseri vardır. *Letâifu'l-Hikme* adlı eser de ona aittir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını şerhetmiştir. Gazali'ye ait olan ve fûruu fıkha dair *el-Vecîz* adlı eseri de o şerh etmiştir. Mantık ve hikmete ait olan *Beyânü'l-Hak* isimli eserin müellifidir. Usûlüddine (kelam) ait bir eser olan *Lübâbü'l-Erbaîn* de onun kaleme aldığı bir eserdir.⁸⁴

Hacı Halîfe, Urmevî'ye ait eserler bağlamında şu bilgilere yer verir: O, kendisine ait olan birtakım soruları (es'ile) *Tahsîl*'de zikretmiştir. Söz konusu bu soruları 711 senesinde vefat eden İmam Ebû Abdullah Muhammed bin Yûsuf el-Cezerî ise şerhedip açıklamıştır.⁸⁵ Eserin bir başka kısmında ise mantık ve hikmete dair *Beyânü'l-Hak* namı eser, 682 senesinde vefat eden Sirâcüddîn Mahmûd bin Ebîbekr el-Urmevî'ye aittir⁸⁶ denilmektedir. Eserde ayrıca şu

⁷⁷ Ziriklî, s. 166.

⁷⁸ Keşfu'z-Zunûn, s. 261.

⁷⁹ Fahreddîn Râzî'nin meşhur eserlerinden biri.

⁸⁰ Fahreddîn Râzî'nin diğer bir eseri.

⁸¹ Gazzâlî'nin bir eseri.

⁸² Sübkî, s. 371.

⁸³ İbn Şühbe, s. 202.

⁸⁴ Ziriklî, s. 166.

⁸⁵ Keşfu'z-Zunûn, s. 81.

⁸⁶ Keşfu'z-Zunûn, s. 261.

bilgilere yer verilmektedir; Mantığa dair *Metâliu'l-Envâr* adlı eser, 682 senesinde vefat eden Kadı Sirâcüddîn Mahmûd bin Ebîbekr el-Urmevî'ye aittir. Söz konusu esere önde gelen bilginler büyük önem atfetmişler, onu incelemişler; hem okuyup hem de ders olarak okutmuşlardır. Onlar, söz konusu bu derslerde eserin bilinmeyen yönlerini keşfedip ortaya çıkarmışlardır. Eser, Allah'a hamd ile başlar. Urmevî, eserini iki kısım olarak tertip etmiştir. İlk kısım, mantığa dairdir. İkinci kısım ise kendi arasında dört bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde genel konular (ümûru âmme) ele alınmıştır. İkinci bölüm, cevherlerden bahsetmektedir. Üçüncü bölüm, ilintilere (a'râz) temas etmektedir. Dördüncü bölüm ise özel olarak ilahî ilme tahsis edilmiştir. Urmevî'nin bu eserini 766 senesinde vefat eden Kutbuddîn Mahmûd bin Muhammed Râzî et-Tahtânî, vezir Kıyaseddin namına şerhetmiştir. Çok faydalı bir eserdir. Söz konusu şerhe büyük değer atfedilmiştir. Allah'a hamd ile başlayan şerhini Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr* diye isimlendirmiştir. Söz konusu bu şerhin Mevlânâ Ebû Verdî'ye ait bir haşiyesi bulunmaktadır. Söz konusu haşiyenin sahibi 816 senesinde vefat eden Hasen bin Ali eş-Şâfiî'dir. Bir diğer haşiyesi Mevlânâ Dâvûd'a aittir. Bir başka haşiyesi ise Mevlânâ Abdurrahim Şîrvânî'ye aittir. Seyyid Şerif Cürcânî (v.1413), Kutbeddin'in şerhi üzerine onu 816 senesinde vefat eden mantıkçı Mübarekşah'a okuduktan sonra bir haşiyeye yazmıştır. Hacı Paşa ise esere bütünüyle bir haşiyeye kaleme almıştır.⁸⁷ Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zunûn*'da *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhlerinden ve şârihlerinden bahsederken Râzî ve Tûsî'nin şerhinden söz ettikten sonra Urmevî'nin şerhine de kısaca temas etmiştir.

Mu'cemü'l-Matbûât'ta Urmevî ile ilgili eserleri bağlamında şöyle denilmektedir: O, usûl-i fıkha dair *Mahsûl*'ün özeti mahiyetindeki *Tahsîl* adlı eserin müellifidir. Kelama dair *Lübâb* ve *Muhtasaru'l-Erbâîn* adlı eserler de ona aittir. Mantık ilmine dair *Beyân* ve *Metâli*' namı eserlerin sahibi de odur. Onun bunlardan başka eserleri de mevcuttur. Fıkha dair *el-Vecîz* isimli eseri onun şerh ettiği söylenmiştir. O, Musul'da Kemâleddîn bin Yûnus'tan ilim tahsil etmiştir. Urmevî, Konya şehrinde vefat etmiştir. Onun mantığa dair *Metâli*' namı eserini birçok değerli âlim ders olarak okutmuşlar, ona büyük önem atfederek incelemişler, eserin bilinmeyen yönlerini açıklayıp izah etmişlerdir. Söz konusu bu eser, hamdele ile başlamakta olup iki bölümde tertip edilmiştir. İlk bölüm, mantığa ilişkindir. İkinci bölüm ise dört kısımda mütalaa edilmiştir. Birinci kısım, umûru âmme konularına aittir. İkinci kısım, cevherlerden bahseder. Üçüncü kısım, ilintilerden söz eder. Dördüncü kısım ise özellikle ilm-i ilahî'den bahseder.⁸⁸ Müellif, tüm bu bilgileri *Keşfü'z-Zunûn*'dan alıntılarladığını eserinde parantez içinde belirtmiştir.

⁸⁷ Keşfü'z-Zunûn, s. 1715.

⁸⁸ Serkis, s. 427-428.

Ayrıca müellif, *Metâliu'l-Envâr*'ın Kutbuddîn er-Râzî el-Ezdî tarafından yapılan şerhine müracaat edilmesini de eserinde salık vermiştir.

Siracaeddîn el-Urmevî'nin, entelektüel portresinin daha iyi anlaşılabilmesi için, onun, tahkikini yapmış olduğumuz *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri ile birlikte diğer eserlerini kısaca tanıtmamızda yarar vardır. Böylelikle *Şerhu'l-İşârât*'ın, onun, diğer eserleri içinde nerede durmuş olduğu belirgin bir hale gelecektir. Çağrıcı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin “Sirâceddîn el-Urmevî” maddesinde *Şerhu'l-İşârât vet-Tenbîhât*'ı, Urmevî'nin beşinci eseri olarak zikretmektedir. Çağrıcı, ilgili yerde şerhten bahsederken yalnızca “İbn Sînâ'ya ait eserin şerhidir” şeklinde çok kısa bir ifadeyle yetinmiştir. Ancak Çağrıcı, bu bilginin kaynaklarından söz ederken *Keşfü'z-Zunûn* I, 95; Ziriklî VIII, 42; Rescher, s.440'a atıfta bulunmuştur.⁸⁹ Buradan hareketle tahkikini yapmış olduğumuz şerhin⁹⁰ orijinal isminin “*Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*” olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Eserlerin ilgili yerde belli bir sıra düzeni ile verilmesi, onların yazım tarihlerini gözetken bir kronoloji olabilir ya da bu, tabakât kitaplarının öngördüğü bir sıralamadır. Şayet bu sıralamayı bir telif kronolojisi olarak telakki edersek *İşârât* şerhinin Urmevî'nin ilk sıralarda yazmış olduğu eserler arasında yer aldığını düşünebiliriz.

Urmevî, şerhi 6 Rebiülevvel 659 senesinde bitirdiğini söylemektedir ki bu, miladi 8 Şubat 1261 yılına tekabül etmektedir.⁹¹ Söz konusu tarihe bakarak Sirâceddîn el-Urmevî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhini Konya'da kaleme aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira eldeki mevcut bilgilerimize göre Urmevî, 1257 senesinde ya da ondan daha evvel Konya'ya gelmiş bulunmaktadır. Bilindiği gibi Urmevî, *Letâifü'l-Hikme*'nin⁹² mukaddimesinde eserini (655/1257) yılının sonlarında Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un⁹³ hizmetinde bulunduğu sırada kaleme aldığını ve onu hükümdara sunduğunu yazmakta ve bu bilgiden de onun Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiği anlaşılmaktadır. Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhine yazmış olduğu yorumu (talik) ise Şaban ayının sonlarında hicrî 661 senesinde bitirdiğini belirtmektedir ki bu, takriben miladi 4 Temmuz 1263 yılına tekabül etmektedir.⁹⁴ Hâsılı Urmevî, şerhin talikini de Konya'da tamamlamıştır.

⁸⁹ Çağrıcı, s. 262-264.

⁹⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, 5. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2008, s. 22.

⁹¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269, p. 1011.

⁹² Kaya, s. 1-45.

⁹³ Mehmet Suat BAL, *II. İzzeddin Keykavus Dönemi (1246-1262)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 2004, s. 250-254.

⁹⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 1011.

Sirâceddîn el-Urmevî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına yazmış olduğu şerhin çok uzun tutulmayacağını, bilakis onun veciz bir tarzda olacağını söylemiştir. Ayrıca o, eserde İbn Sînâ'nın felsefî hakikatler yanında çok hoş hikmetlere temas ettiğini ve bunu da fasih cümlelerle ve bir düzen içerisinde yaptığını belirtmiştir. Bu konuda o şöyle demektedir: “Hayatım üzerine yemin ederim ki bu kitap sadece içinde barındırdığı ilimlere dikkat çekmiyor, bilakis hoş hikmetlere ve fasih cümlelerin harika dizilimine de vurgu yapıyor! Netice itibarı ile bu vurguyu da dikkate alarak uzatmaksızın veciz bir tarzda onu şerh etmek istedim. Doğruya isabet ettiren Allah'tır.”⁹⁵ Urmevî, tam bir İbn Sînâcı filozof profili çizmektedir. Şerhinin girişinde eser hakkında sarf etmiş olduğu bu ifadeler, bunu ispata yeterlidir.

Urmevî dışında birçok âlim ve filozof da *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a şerh yazmıştır. Bu şerhlerin bir kısmı Urmevî'den önce bir kısmı onun zamanında bir kısmı da ondan sonra kaleme alınmıştır.⁹⁶ Söz konusu şerh ve hâşiyeler şunlardır; Şerafüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (v.582/1186): *Kitâbü'l-Mebâhis ve's-Şükûk*; Fahreddin Râzî (v.606/1209): *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât ve Lübabü'l-İşârât*; Seyfeddîn Âmidî (v.631/1233): *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhât*; Nasîruddîn Tûsî (v.672/1273): *Hallu Müşkilâtî'l-İşârât*; Şemseddîn es-Semerkindî (v.703/1303): *Beşârâtü'l-İşârât*; İbn Kemmûne (v.683/1284): *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel*; Ekmeleddîn Nahcuvânî (v.702/1302): *Şerhu'l-İşârât*.⁹⁷ Allâme Cemâleddîn Yusuf el-Hillî (v.726/1325)'nin ise *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a yazmış olduğu üç farklı şerhi söz konusudur ki bunların isimleri şöyledir; *İzâhü'l-mudillât min Şerhi'l-İşârât, el-İşârât ilâ meâni'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Bastü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*.

Urmevî'nin şerhi hakkında içeriksel bilgi vermek, aynı zamanda İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* metni hakkında da içerik olarak bilgi vermek anlamına gelecektir. Zira Urmevî, şerhte ana metnin dışına çıkmamış ve İbn Sînâ'nın üslubuna bağlı kalmıştır. Denilebilir ki *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, İbn Sînâ felsefesinin bir hülasası mahiyetinde olup, Urmevî'nin Konya'da telif ettiği eserlerindendir. İbn Sînâ, bu eserini, mantık, tabîyyât (fizik) ve ilâhiyyâtı (metafizik) içerecek bir tarzda iki bölüm halinde tasarlamıştır. Birinci bölüm mantık bölümü olup yöntem manasına gelen on “nehic”ten oluşmaktadır. İkinci bölüm, fizik ve metafiziği ihtiva etmekte, konu manasına gelen on “namat”tan meydana gelmektedir. Her bölümün başında bir mukaddime (girizgâh) bulunmakta olup her nehic ile namat kendi arasında bir bütünlük arz

⁹⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 2.

⁹⁶ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* üzerine yapılan şerhler için bkz. Mahmud Şehabî, *Lübabü'l-İşârât*'a yazdığı mukaddime, Tahran, HŞ. 1339, s. 251-253.

⁹⁷ Hakan Coşar, “İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 16, S. 43, (Temmuz-Aralık 2013), s. 52.

etmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, gayesi, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve türleri ile kıyas ve türleri, burhan gibi mevzular ele alınmaktadır. İkinci bölümün (ilk üç namatının) konusu fizik, sonraki dört namatın konusu metafizik ve son üç namatın konusu ise ahlak ve tasavvuf ile alakalıdır. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri işlenmektedir. Metafizik kısmında ise metafizik bilginin imkânı, varlık ve kısımları, nedensellik, âlemin meydana gelişi, ilahî inayet, kaza, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi hususlar irdelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, bedbahtlık, ariflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mucize gibi ahlaki ve tasavvufi meseleler izah edilmektedir.⁹⁸

Urmevî, *İşârât* şarihleri arasında Râzî gibi İbn Sînâ'yı tenkit edip eleştirenler arasında değil de Tûsî gibi onu savunanlar cenahında yer almaktadır. Ancak Urmevî'nin İbn Sînâ savunusu, daha evvel de vurgulamış olduğumuz gibi Tûsî düzeyinde değildir. Şimdi Urmevî'nin Çağrıcı'nın beşinci sırada zikrettiği ve bizim öne alarak temas etmiş olduğumuz *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin tanıtımından sonra müellifin diğer eserlerinin tanıtımına geçebiliriz:

1) Letâifü'l-Hikme: Felsefenin temel meseleleri hususunda kaleme alınmış epeyce hacimli bir eserdir. Urmevî, bu eserini Farsça olarak kaleme almıştır. Urmevî, bu eserini hicri 655 senesinde telif ettiğini belirtmektedir ki söz konusu tarih, miladi 1257 yılına tekabül etmektedir. Eserin mukaddime kısmında Urmevî, eserini Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'a ithaf ettiğinden ve eserini onun hizmet ve emrinde bulunduğu bir zaman diliminde yazdığından söz etmektedir. Eser, ilmî/amelî hikmet⁹⁹ şeklinde iki ana başlığa yer vermektedir. Eserin birinci bölümü yedi baptan müteşekkil olup bu bölümde bilginin mahiyeti ve değeri, bilgi türleri, bilginin konusu olan nesnelerin kısımları, zorunlu varlığın ispatı¹⁰⁰ ile Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarından başlamak üzere Usûl'd-Dîn'in başlıca konuları, zorunlu varlığın ispatına ilişkin kozmolojik deliller, ruhun mahiyeti, insanî ruhların derece ve mertebeleri ve ruha ait kuvvelerin dereceleri ele alınmıştır.¹⁰¹ Eserin bu bölümünün son babı ise peygamberliğin ispat edilmesine ilişkindir. *Letâifü'l-Hikme*'nin ikinci bölümü ise dört bap

⁹⁸ Hakan Coşar, "İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği", s. 51.

⁹⁹ Aliye Çınar, "Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, C. 16, S. 1, s. 173-187; Mehmet Aydın, "Farabi'de Pratik Akıl Yürütme", **D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, S. 21, s. 149-174; Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 184-185; Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 103; Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, s. 57-213.

¹⁰⁰ Mehmet Karakuş, "Farabi Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, C. 3, S. 6, s. 109-134.

¹⁰¹ Çağrıcı, s. 262-264.

şeklinde tasarımılanmıştır. Birinci bap tamamen bilinmesi gereken ön bilgilerden oluşmaktadır. İkinci bap ise beden idaresi ve yönetimi başlığı altında ahlâkın mahiyeti, erdem, iyi ve kötü huylar, huyların eğitimle değiştirilip değiştirilemeyeceği gibi geleneksel ahlâk konularını gündeme getirmiştir. Üçüncü bapta tedbîrül-menziel yani ev idaresi ve yönetimi konusu irdelenmiştir. Dördüncü ve son bölüm ise genel olarak siyaset etiğinden yani ülke yönetiminden bahsetmektedir. Devleti idare edenlerde bulunması gerekli hususiyetler, devlet yönetiminde danışmanlığın ve istişarenin ehemmiyeti, vezirlik, emirlik, meliklik ve hilâfetin mânaları gibi mevzuların ele alındığı bu son bap, idare edenler ile idare edilenler arasında cari olan ve karşılıklı hak ve mesuliyetlerin dile getirildiği on kuralın izahı ile son bulur. Bu eserin İstanbul, Kudüs ve Paris'te yazma nüshaları bulunmaktadır ve eser her üç nüshanın karşılaştırmalı olarak gösterildiği bir tahkikte Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından neşredilmiştir.¹⁰²

2) Metâliu'l-Envâr: Bu kitapta Urmevî klasik mantık konularını özet halinde ele almıştır. Onun yazdığı bu kitap asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu kitap, Fatih Sultan Mehmed'in talebi üzerine Hızır Bey tarafından esere bazı ekler yapılarak Farsça'ya tercüme edilmiştir. Söz konusu bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi 2488 numarada bulunmaktadır. Eserin birçok şerhi vardır. Bu şerhlerin en meşhuru Kutbuddîn er-Râzî'ye (v.1365) ait olan *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'il-Envâr*'dır.¹⁰³ Bu şerhin kapsamı çok geniş tutulmuş olup Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf edilmiştir. Söz konusu bu eser Seyyid Şerîf Cürcânî'nin esere yaptığı haşiye ile birlikte yayımlanıp basılmıştır.¹⁰⁴ İranlı Ebu'l-Kasım er-Rahmânî bu şerhi tahkik etmiş, yorumlamış ve bir de mukaddime yazmıştır. Söz konusu tahkik, iki ciltten oluşmaktadır.¹⁰⁵

3) Beyânü'l-Hak: Sirâceddîn el-Urmevî, bu eserini genel olarak felsefe ve mantık konularına hasretmiştir.¹⁰⁶ Beyânü'l-Hak, 675/1276 yılında Konya'da telif edilmiştir.¹⁰⁷ Yani bu eser, Urmevî vefat etmeden yedi yıl önce kaleme alınmıştır. Zira Urmevî, miladi 1283'te vefat etmiştir. *Keşfu'z-Zunûn* müellifi, kitabında Urmevî'nin bu eserinden bahsetmektedir. Brockelmann, *Keşfu'z-Zunûn* müellifi Hacı Halîfe'nin kitabında *Beyânü'l-Hakk*'a yer verdiğini

¹⁰² Çağrı, s. 262-264.

¹⁰³ Çağrı, s. 262-264.

¹⁰⁴ Bkz. İstanbul 1303; yazmaları ve şerhleri için ayrıca bkz. et-Taḥsîl, neşreden giriş, I, 54-57; Keşfü'z-zunûn, II, 1717; Brockelmann, GAL, I, 614; Suppl., I, 848-849; Abdullah Muhammed el-Habeşi, III, 1731-1737.

¹⁰⁵ Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'il-Envâr*, thk. Ebu'l-Kasım er-Rahmânî, Tahran: Müessesesi-i Pezûheşi, Hikmet ve Felsefe, 1393.

¹⁰⁶ Keşfü'z-Zunûn, I, 261; Zirikli, VIII, 42.; Ayrıca bkz. Nilüfer Öztürk Kocabıyık, *Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânü'l-Hakk" eserinin Tahkiki ve İncelemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara, 2020, s. 20-24.

¹⁰⁷ Tuna Tunagöz, *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Risale fi'l-Fark Beyne Mevzûayi'l-İlmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2016, S. 31, s. 285.

ve eserin söz konusu kitabın II. cildinde 78. sayfada geçtiğini belirtmektedir. Aynı şekilde Taşköprizâde de (d.1495/v.1561)¹⁰⁸ *Miftâhu's-Saâde*'de Urmevî'nin *Beyânü'l-Hakk* adlı eserinden bahsetmektedir.

4) el-Menâhic: Urmevî'nin bu eseri de tıpkı *Beyânü'l-Hak* gibi mantık ve felsefe konularına hasredilmiştir. Urmevî, bu eserine *el-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic* adlı bir şerh yazmıştır.¹⁰⁹ Taşköprizâde, *el-Menâhic*'in ilmi çevrelerde ilk üç eser gibi çok büyük bir ilgi ve alaka gördüğünden söz etmektedir.¹¹⁰ Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'ndeki müellif nüshasının ferağ kaydında, *el-Mebâhic fî şerhi'l-Menâhic* adlı şerhin 19 Cemâziyelâhir 671/11 Ocak 1273 tarihinde Konya'da tamamlandığı söylenir. Bu eserin, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Kütüphanesi'nde (nr. 7153) bir nüshası daha mevcuttur. Söz konusu bu nüsha, Urmevî'nin oğlu Sirâcâde Muhammed tarafından Urmevî'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı ve Sadreddin el-Konevî'nin Konya'daki şahsî kitaplığına vakfettiği iki nüshanın birisinden teksir edilmiştir.¹¹¹

5) er-Resâil: Sirâceddîn el-Urmevî'nin bu eseri, cedel¹¹² ilmine dairdir.¹¹³ Eserin Urmevî tarafından veyahut da başka bir müellifçe yazılmış herhangi bir şerhine rastlamadık. Eser hakkında bilgi veren tabakât kitapları da çok sayıda değildir. *Keşfu'z-Zunûn* ve *Miftâhu's-Saâde* adlı kitaplar er-Resâil'den bahsetmektedir.

6) Tehzîbü'n-Nüket: Müellifin bu eseri, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (d.1003/v.1083) *Kitâbü'n-Nüket* adlı eserinden hareketle kaleme alınmıştır.¹¹⁴ Söz konusu bu eserde Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasında ihtilaf konusu olan beş mühim mesele cedel yöntemiyle münazara edilmiştir.¹¹⁵

¹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 151-152.

¹⁰⁹ Tuna Tunagöz, *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Risale fi'l-Fark Beyne Mevzûayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri*, s. 269.

¹¹⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 297.

¹¹¹ Tuna Tunagöz, *Sirâceddîn el-Urmevî'nin Risale fi'l-Fark Beyne Mevzûayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri*, s. 269.

¹¹² İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir", D.E.Ü: İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, S. XII, s. 17-18; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 4. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 215-220; İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Birinci Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 242-243; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Birinci Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 199-201.

¹¹³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, I, 305; *Keşfu'z-Zunûn*, I, 902.

¹¹⁴ Bkz. et-Tahsil, neşreden giriş, I, 60; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 305; Ayrıca bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3721/3, vr. 111-128.

¹¹⁵ Çağrı, s. 262-264.

7) Şerhu'l-Mûcez fi'l-Mantık: Eser, adından da anlaşılacağı üzere mantık ilmi hakkında özet olarak Efdalüddîn el-Hunecî (v. 646/1248) tarafından yazılan kitabın şerhidir.¹¹⁶ Sirâceddîn el-Urmevî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-Tenbîhât*'ın 201. paragrafında okuyucusunu *Şerhu 'l-Mûcez*'e başvurması için teşvik etmektedir.

8) Lübbü'l-Erbaîn: Bu eser, özet bir eser olup muhtasar tarzında telif edilmiştir. Urmevî'nin muhtasar bir tarzda kaleme almış olduğu bu eser, daha önce geniş olarak Fahreddîn Râzî tarafından *Kitâbü 'l-Erbaîn fî Usûli 'd-Dîn* adıyla telif edilmiştir.¹¹⁷ Söz konusu bu eserin bir nüshası Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 1252), bir diğeri ise Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1783) kütüphanelerinde kayıtlıdır.¹¹⁸

9) et-Tahsîl mine'l-Mahsûl: Urmevî'nin bu eseri de muhtasar tarzındadır. Eser, Fahreddîn Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu kitabın bir özeti mahiyetindedir. Söz konusu bu eser, Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd tarafından Beyrut'ta 1988 senesinde geniş bir mukaddime ile beraber iki cilt halinde neşredilmiştir. Urmevî'nin bu eserine Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî, *Hallü Ukadi 't-Tahsîl* namıyla bir şerh yazmıştır.¹¹⁹ Tüsterî, bu şerhi eserin adından da tahmin edilebileceği gibi Urmevî şerhinde yer alan problemleri çözmek maksadıyla kaleme almıştır.

10) Şerhu'l-Vecîz: Urmevî'nin bu şerhi, Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinin şerhi olup birçok yazması mevcuttur.¹²⁰ Gazzâlî'nin bu eseri, Şafîî fıkhına dairdir. Bu eser, Şafîî fıkhının beş temel eserinden birisidir ve tarihi seyir içerisinde hakkında birçok şerhler yazılmıştır. Eser, kendisinden sonra yapılan tüm telif faaliyetlerini derinden etkilemiştir. Eser, kendi zamanında yazılan benzer eserlerden çok daha fazla ilgi ve alaka görmüştür.

11) Ġâyâtü'l-Âyât: Sirâceddîn el-Urmevî'nin bu eseri, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Âyâtü 'l-Beyyinât*'ının şerhidir.¹²¹ *el-Âyâtü 'l-Beyyinât*, Fahreddîn Râzî'nin telif ettiği ilk mantık eseridir ve o, bu eserini 568/1172 senesinde 23-24 yaşlarında iken bir öğrencisi için kaleme almıştır.¹²² Eser, on bölümden oluşmakta olup kıyasın dört şekline yer vermiştir.

¹¹⁶ Bkz. Brockelmann, GAL Suppl., I, 838.

¹¹⁷ Bkz. Taşköprizâde, Miftâhu's-Sa'âde, I, 297; Keşfü'z-Zunûn, I, 61.

¹¹⁸ Çağrı, s. 262-264.

¹¹⁹ Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 515; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1848; Mustafa Çağrı, "Sirâceddîn el-Urmevî", s. 262-264.

¹²⁰ Bkz. Keşfü'z-Zunûn, II, 2002; Zirikî, VIII, 42.

¹²¹ Eser, İskenderiye Ktp., nr. 1975'te bulunmaktadır.

¹²² Turgut Akyüz, *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıkul-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi*, s. 8.

Şerhu'l-İşârât'ın Telif Yöntemi

Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde İbn Sînâ'ya ait pasajları verdikten sonra söz konusu pasajları şerh yoluna gitmiştir. Bu, şu anlama gelmektedir; Eldeki tüm *İşârât* metinleri kaybolduysa biz, Urmevî'nin şerhinden hareketle ana metni tekrar ortaya koyabiliriz. Urmevî, Topkapı sarayı müzesi III. Ahmed kitaplığı numara 3269'da kayıtlı bulunan şerhini klasik şerh çizgisini devam ettirerek müellife (İbn Sînâ'ya) ait metni “قال”, “O dedi ki” demek suretiyle zikretmiş İbn Sînâ'nın pasajı bitince şerhe “Ben derim ki” anlamına gelen “أقول” ile başlamıştır. Böylece Urmevî, metnin geneli içinde hangi kısmın müellife hangi kısmın şârihe ait olduğunu net bir biçimde belirgin hale getirmiş olmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Urmevî, böyle yapmakla okuyucunun İbn Sînâ'ya ait olan pasaj ile kendisine ait olan kısmın birbirinden ayırt edilmesini istemiştir. Urmevî, şerhinde bazı eserlerde yer aldığı gibi bir sonraki sayfanın ilk kelimesini bir önceki sayfanın sonunda metinden ayrı bir şekilde göstermemiştir. Kuşkusuz bu yöntemi uygulayanlar sayfalar arası irtibatı sağlamak için böyle bir tedbir almışlardır. Şayet bir sonraki sayfa bir önceki sayfanın sonunda yer verilen kelime ile başlamıyorsa metinde bir kopukluk var demektir. İşte sözünü ettiğimiz bu yöntem, Urmevî şerhinde mevcut değildir. Sirâceddîn el-Urmevî, şerhini İbn Sînâ'yı takiple kısım, nehic, namat, bölüm ve meselelere ayırmış böylece şerhi okuyanın kafasında ele alınan konuların genel bir haritasını çıkarmayı amaçlamıştır. Böylelikle okuyucu, hangi kısmın hangi bölümünü ve hangi meselesini okuduğunu bilmesinin yanı sıra kısım, bölüm ve meseleler arasında mukayese imkânına da kavuşmuş olacaktır.

Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde, meseleleri izah ederken varsayıma dayalı karşılıklı oturup konuşur gibi bir yöntem ihdas etmiş ve tartıştığı konunun okuyucu tarafından çok daha fazla merak edilmesini sağlamıştır. Şöyle ki; Urmevî, İbn Sînâ'ya ait metni tavzih ederken zihinlerde oluşabilecek tüm soruları âdeta karşısında biri varmış da kendisine soru soruyormuş gibi bir üslup kullanmış “şayet şöyle der isen” anlamına gelen “وإن قلت” ifadesine yer verip ardından zıt fikir ileri sürenin fikrini ortaya koymuş ve buna mukabil ben derim ki “قلت” diyerek farazî muhatabın farazî sualini cevaplamış, böylece kafalarda oluşabilecek tereddüt ve şüpheleri defetmiştir. Urmevî, şerhinde böyle bir yöntem kullanarak cedel sanatında ne denli usta olduğunu kendi devrindekilere, sonrakilere ve bize göstermiş olmaktadır. Söz konusu bu üslup, klasik şerhlerin hemen hepsinde mevcuttur.

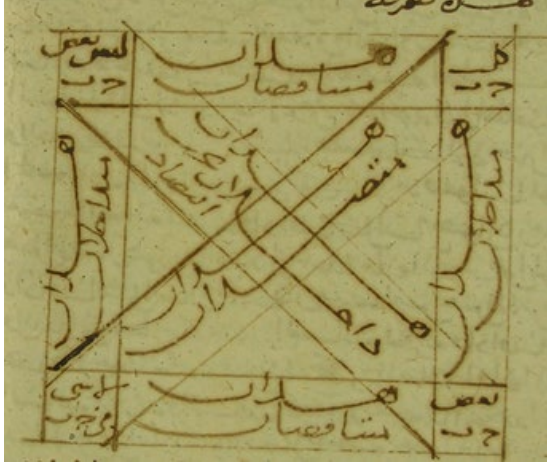
Urmevî, kendi zamanından önce gelenlerin ve kendi zamanında yaşayanların *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı şerh ederken rumuzlu cümlelere ehemmiyet vermediklerini, kendisinin şerhte bu hususu ihmal etmeyeceğini vurgulamış ve şerhinin veciz bir şerh olacağını belirtmiştir. Bu

hususla alakalı olarak Urmevî, şerhinin girişinde şöyle demektedir: “(Hamd ve duadan) sonra: Ben, Şeyh’ur-Reîs Ebu Ali bin Sina -ki Allah onu rahmeti ile korusun-’nın kitaplarından *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* kitabının tatlı, özlü kavramlara ve rumuzlu birçok manaya şamil olduğunu gördüm. Öne çıkmış erdemli kişilerin birçoğu onun şerhi ile ilgilenmişlerdir. Lakin bu kimseler, düzensiz gibi zannedilen rumuzlu cümlelerden muradın ne olduğu üzerinde pek durmaksızın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta yer alan problemlere değinmekle yetinmişlerdir. Hayatım üzerine yemin ederim ki bu kitap sadece içinde barındırdığı ilimlere dikkat çekmiyor, bilakis hoş hikmetlere ve fasih cümlelerin harika dizilimine de vurgu yapıyor! Netice itibarı ile bu vurguyu da dikkate alarak uzatmaksızın veciz bir tarzda onu şerh etmek istedim. Doğruya isabet ettiren Allah’tır.”¹²³ Şu halde denilebilir ki Urmevî şerhi, veciz şerhler arasında zikredilebilir. Söz konusu bu vecizliği ona ait bir telif yöntemi olarak da telakki edebiliriz. Urmevî, şerhini veciz tutmasının hikmetini İbn Sînâ’ya ait “hoş hikmetlerin ve fasih cümlelerin harika dizilimi”ne bir hâlel getirmemek olarak açıklamıştır. Ona göre şerh uzun tutulmamalı ki okuyucu, dikkatini söz konusu bu harika dizilime verebilsin! Urmevî’nin bu üslubuna dikkat kesildiğimizde onun İbn Sînâ’ya ne denli hürmet ve saygı gösterdiğini çok rahatlıkla anlayabiliriz.

Urmevî, şerhinin girişindeki “şerhimi veciz tutacağım” sözüne sadık kalmak adına olsa gerek mantık bölümünde zikrettiği önermelerin konu ve yüklemelerinin neredeyse tamamını harflerle sembolize etmiştir. Bunu bir misalle göstermek istersek şöyle bir misal verilebilir: “Her B, C’dir ve her A, B’dir, öyleyse bazı C’ler A’dır.” Kuşkusuz ki harflerle önerme oluşturmak, yalnızca onun telif yöntemine ait bir özellik olarak telakki edilemez. Zira başka şârih ve müellifler de söz konusu bu yöntemi kullanmışlardır. Urmevî, şerhinin her bir sayfasını 25 satırdan meydana getirmiş olup son sayfa hariç şerhi boyunca bundan ödün vermemiştir. Şayet şerh esnasında es geçtiği veya unuttuğu yahut da eklemek istediği bir husus var ise Urmevî bunu sayfa kenarına sayfanın altından üstüne doğru ve biten satırlara paralel olarak dikey bir şekilde not etmiştir. Böylece Urmevî, şerhinde meydana gelen eksiklikleri tamamlama cihetine gitmiş, gözden kaçan hususları telafi etmiştir. Urmevî, konunun görsel açıdan çok daha iyi anlaşılması için tablo şeklinde çizim yaparak meseleyi izahtan kaçınmamıştır. Söz konusu çizim, Necef nüshasında yer almamaktadır. Fatih nüshasının mantık bölümü olmadığından zaten bu çizimin söz konusu bu nüshada yer alması düşünülemez. Urmevî, Aristo karesi diye bilinen önerme çeşitlerini ana nüshanın 57. varâğının sağ taraftaki sayfasında¹²⁴ tablo şeklinde çizimle göstermiştir:

¹²³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 2.

¹²⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 173.



Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ı telif ederken onu diğer şerhlerden ayıran yönün, rumuzlu cümlelerin beyan ve izahı olduğunu şerhin girişinde açıklamıştır. Urmevî, şerh esnasında şayet İbn Sînâ'yı tenkit etmesi icap ederse bunu ortaya koymaktan kaçınmamış, tenkidini yapmıştır. Belirtmekte fayda vardır ki Urmevî'nin tenkidi, Fahreddîn Râzî'nin tenkidi gibi kıyasıya bir tenkit değildir. Ya da Urmevî'nin İbn Sînâ müdafaası, Nasîruddîn Tûsî'nin müdafaası gibi mübalağalı bir müdafa da değildir. Urmevî, şerhinde bu hususta daha çok orta bir yol izlemiştir. Urmevî, İbn Sînâ'yı eleştireceği vakit nezaketi elden bırakmamış, nahif bir üslup kullanmıştır. Bu söylediğimizi bir misalle göstermek yerinde olur kanaatindeyiz. Urmevî, bahsettiğimiz durumla ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir: “Sen biliyorsun ki mutlak tümel olumlu ve mutlak tümel olumsuz toptan devre dışı bırakıldığında onlardan birinin çelişği lazım gelir. O (gerekli olan da) ya sürekli tikel olumlu ya da sürekli tikel olumsuzdur. Şeyhin (İbn Sînâ), ‘aksine ya zorunlu olarak her C, B’dir ya da aynı şekilde B, ondan olumsuzlanmıştır’ sözü, bir gaf olup kalem (dil) sürçmesidir. Bu, iki yönden böyledir. İlki: tümelin çelişği (yine kendisi gibi) tümel değildir. İkincisi: mutlak (önermenin) çelişği zorunlu değildir. Aksine sürekliedir. Bunun bir kalem (dil) sürçmesi olmasının delili ise (Şeyhin) bu sözden sonra kurduğu cümledir. Bizim sözümüzden anlaşılan şey: ‘bazı C, sürekli B’ye olumlu olarak isnat edilir ya da ondan olumsuzlanır’. Kuşkusuz O, tümeli tikelin, mutlak olanı da sürekliliğin mukabilinde düşünmüştür. Bizim sözünü etmiş olduğumuz şey, aynı şekilde tümel olumlu ve tümel olumsuzun çelişikleridir.”¹²⁵

Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde gerekli gördüğü yerlerde meselenin daha iyi idrak edilmesi adına okuyucuyu kendi telif etmiş olduğu diğer eserlerine yönlendirmiş filanca eserimize bakılsın orada bunu detaylı izah ettik diyerek şayet böyle yapılsa daha çok bilgi

¹²⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 179.

sahibi olunacağını vurgulamıştır. Urmevî, söz konusu yönlendirme ve tavsiyelerinin hikmetini izah ederken konuyu daha fazla detaylandırmanın kısa (veciz) şerhler için uygun olmayacağını, detaylı bilgi için ismini zikrettiği eserlerine başvurmanın daha isabetli olacağını söylemiştir. Urmevî, İbn Sînâ metnini şerh ederken zaman zaman müellif ve eserlerine de atıflarda bulunmuştur. Böyle yaparak bir nevi başvurduğu kaynakları bize bildirmiş olmaktadır. *el-İşârât* ve *t-Tenbîhât*'ın telif yönteminde dikkati çeken bir diğer husus da şudur ki Urmevî, şerhin kısa tutulacağını bildirmesine rağmen bazı kısım ve bölümleri orta uzunlukta ve hatta uzun diyebileceğimiz miktarda uzatmaktan kaçınmamış bazı yerleri de hiç beklenmedik bir tarzda bir iki cümle ile özetlemiştir. Urmevînin, şerhinde, bazen nadir de olsa hiç şerhetmeden bu husus okuyucuya malumdur deyip hiçbir açıklama yapmadan diğer konulara intikal ettiği de olmuştur.

Şerhu'l-İşârât'ı İncelemede Perspektif ve Yöntem

Araştırma ve inceleme kısmında, tahkikini yapmış olduğumuz *Şerhu'l-İşârât*'ı tüm yönleriyle değil, yalnızca bilgi eksenli olarak ele aldık. Sirâceddîn *el-Urmevî'nin el-İşârât ve t-Tenbîhât* şerhinde bilgi konusuna nasıl yaklaşmış olduğunu tespit etmek, tezimizin ana mihverini teşkil etmektedir. İşte bu çerçevede ilkin nefsin mahiyetini ve nefse ait idrak güçlerini ele aldık. Bunu yaparken Urmevî'nin konuya yaklaşımını, yine onun şerhini esas alarak ve diğer düşünürler ile mukayeseli olarak ortaya koymaya gayret ettik. Söz konusu mukayeseli inceleme tarzında şârihlerin tarihî seyir içindeki kronolojik sıralaması esas alınmıştır. Urmevî ile birlikte görüşleri incelenen diğer şârihler: Mes'ûdî, Râzî, Âmidî, Tûsî ve İbn Kemmûne'dir. Râzî, İbn Sînâ'ya eleştiriler getirirken Tûsî, İbn Sînâ tarafında ve onun savunucusu konumundadır. Urmevî, İbn Sînâ tarafında yer alan bir şârihtir. Diğer şârihler ise bazen İbn Sînâ tarafında bazen de ona karşı konumda yer almışlardır. Umumi bir bakış açısıyla denilebilir ki yazmış oldukları şerhlerde Mes'ûdî, Râzî ve Âmidî İbn Sînâ'yı tenkit ederken Tûsî, İbn Kemmûne ve Urmevî İbn Sînâ'nın yanında yer almışlardır. Urmevî'nin İbn Sînâ'ya getirdiği eleştiriler ise yok denecek kadar azdır. Şârihlerin nefs, idrak güçleri ve bilginin mahiyeti konusundaki yaklaşımları mukayeseli olarak ele alınca çalışmamızda Urmevî'nin bilgi konusundaki görüşlerinin diğer düşünürlerle benzeştiği ve ayrıştığı noktalara da dikkat çekilmiş oldu. Bu manada ilk önce nefsin tanımı, mahiyeti ve idrak güçleri üzerinde duruldu. Nefs ve idrak konusunda İbn Sînâ ve şârihlerin görüşleri verildikten sonra bilginin mahiyeti hususu ele alındı. Bu doğrultuda bilginin tanımı, kategorisi, bilginin nazarî yahut zaruri oluşu ve zihnî varlık meselesi etraflıca izah edilmeye gayret edildi. Tüm bunlar, yine Urmevî'nin şerhi esas alınarak ve diğer düşünürlerle mukayeseli olarak ortaya konulmaya çalışıldı.

Şerhu'l-İşârât'ı incelerken nazari bilgide yöntem konusuna da temas edildi. Bu çerçevede tasavvur ve tasdik konusu (tanım ve kıyas teorisi) gündeme getirilip, Urmevî'nin özgün görüşleri, diğer şârih ve düşünürlerle mukayese edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilahare nazari bilginin kesinlik değeri olan burhan konusu ele alınmış ve bilimler taksimine yer verilmiştir. Burhan ve bilimler taksimine temas edildikten sonra tenezzüh, irfan ve müşahade konuları bağlamında el-Ârifü'l-Mütenezzih'in kim olduğu, hususiyetlerinin neler olduğu hususu, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın "Âriflerin Makamları" bölümü çerçevesinde ele alınmış, Urmevî'nin bu husustaki görüşleri elden geldiğince detaylı olarak aktarılmaya çalışılmıştır.

Bilgi konusu ve Urmevî'nin bilgi konusuna yaklaşımı, araştırma ve inceleme kısmında tek başına ele alınmamış, diğer düşünürlerin özellikle de Fahreddîn Râzî ve Nasîruddîn Tûsî gibi *İşârât* şârihlerinin de görüşlerine yer verilerek incelenmiş, birincil ve ikincil kaynaklardan mümkün olduğu kadar istifade edilmeye gayret gösterilmiştir. Araştırma ve inceleme kısmında yalnızca Urmevî'nin görüşlerine yer verilmemesinin sebebi, konuyla ilgili olarak ortaya konulan farklı görüşlerin tespit edilmesidir. Böylece Urmevî ile aynı düşünenlerin yanı sıra ondan farklı düşünenler de tespit edilmiş oldu. İzlenilen bu yöntem ve perspektif sayesinde araştırma ve inceleme kısmında bilgi ile ilgili ele alınan hususlar, monotonluktan arındırılıp araştırma kısmına bir canlılık kazandırılmıştır. Bilgi konusunu ilgilendiren tüm hususlar, çalışmada mümkün olabildiğince Urmevî'nin şerhinden istifadeyle ortaya konulmuş ve Urmevî'nin kendi görüşleri objektif olarak yansıtılmaya çalışılmıştır. Urmevî hakkında araştırma ve inceleme yapacak olanların onun görüşlerine daha rahat ulaşabilmeleri adına dipnotta Urmevî şerhinin paragraf numaraları verilmiş, bu manada bir erişim kolaylığı sağlanmıştır.

Urmevî Hakkındaki Araştırmalara Genel Bakış

Sirâceddîn el-Urmevî hakkında özet mahiyetinde ancak doyurucu bir şekilde mevcut tüm kaynaklarını da göstererek söz edenlerden birisi Mustafa Çağrııcı'dır. Çağrııcı, çok etraflı bir şekilde Urmevî'den, onun hayatından, menşeiinden, eserlerinden ve ilmî kişiliğinden bahsetmiştir.¹²⁶ Urmevî'nin hayatından, eserlerinden ve mantık anlayışından söz edenlerden birisi de İbrahim Çapak'tır. Çapak'ın Urmevî hakkında ortaya koyduğu tespitler, daha çok Urmevî'nin mantıkla ilgili yapmış olduğu çalışmalara ait olsa da genel manada o da Urmevî'nin

¹²⁶ Mustafa Çağrııcı, "Sirâceddîn el-Urmevî", s. 262.

doğumundan vefatına kadar olan süreci özetlemiş, Urmevî'nin hayatına, ilmî kişiliğine, seyahatlerine, eserlerine, kelam ve felsefeye olan katkılarına değinmiştir.¹²⁷ Urmevî ve onun ilmî kişiliği, seyahatleri ve bilime katkılarından detaylı bir şekilde söz edenlerden birisi de Louise Marlow'dur. Marlow, Urmevî'nin doğumundan vefatına kadar söylenebilecek her konuya değinmiş, onun kelam ve felsefeye olan katkılarını, diplomatlığını, ilim adamlığını, seyahatlerini, hocalarını ve eserlerini çok detaylı bir tarzda ele almıştır.¹²⁸

Sirâceddîn el-Urmevî'ye ait çalışmalardan birisi de Hasan Akkanat'a aittir. Akkanat, Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinin tahkik, tercüme ve incelemesini yapmıştır. Söz konusu bu çalışma, Akkanat'ın doktora tezidir. Akkanat, tezini 2006 yılında tamamlamıştır. Hiç kuşkusuz ki tez, Urmevî'nin telif üslubuna ve mantık ilmine olan derin vukufiyetine ışık tutmaktadır. Biz de tezimizin araştırma ve inceleme kısmında Akkanat'ın söz konusu bu çalışmasından Urmevî'nin bilgi konusuna yaklaşımını incelerken zaman zaman istifade edip alıntılar yaptık.¹²⁹ *Metâli'u'l-Envâr*'ın birçok şerhi vardır. Bu şerhlerin en önde geleni Kutbuddîn er-Râzî'ye (v.1365) ait olan *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'il-Envâr*'dır. Bu şerhin muhtevası çok geniş tutulmuş olup Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf edilmiştir. Söz konusu bu eser, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin esere yaptığı haşiye ile birlikte yayımlanıp basılmıştır. İranlı bir akademisyen olan Ebu'l-Kasım er-Rahmânî ise bu şerhi tahkik etmiş, yorumlamış ve ona bir de mukaddime yazmıştır. Söz konusu tahkik, iki ciltten müteşekkildir.¹³⁰

Hasan Akkanat'ın "Kadı Sirâceddîn ve Okulu" adlı bir araştırma yazısı, Kamil Kömürcü'nün editörlüğünü yaptığı Urmevî gündemli bir sempozyumun bildirilerinde yer almıştır. Akkanat, söz konusu bu araştırma yazısında Urmevî'nin hayatı ve eserlerinden ayrıntılı olarak söz etmiştir. Akkanat, Urmevî okulundan bahsederken bir bilim insanı olan Urmevî'nin yönteminin, Fahreddin Râzî yöntemiyle aynı çizgide olduğunu belirtmiştir. Hatta Akkanat'a göre her iki düşünürün kitap telif yöntemleri dahi birebir aynıdır. Bu hususta Akkanat'a katılmak, iki müellifin eserleri gözönünde bulundurulduğunda pek mümkün görünmemektedir. Zira Râzî'nin yöntemi daha çok tenkide dayalı bir yöntemdir. Akkanat, Urmevî'nin düşünce tarihinde daha çok mantıkçı kimliği ile öne çıktığı görüşündedir. Calibi

¹²⁷ İbrahim Çapak, "Urmevî ve Mantık", s. 76-77.

¹²⁸ Louise Marlow, "A Thirteen-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmevi, Jurist, Logician, Diplomat", s. 279-313. Bu makalenin Türkçe çevirisi için bk. Louise Marlow, 13. Yüzyıl Doğu Akdeniz'inde Bir Âlim, Sirâceddîn el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi, (çev.) Nejla Uludağ, *Din Felsefesi Açısından Meşşai Gelen-Ek-i / Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV*, (der.) Recep Alpyağılı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 73-104.

¹²⁹ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006.

¹³⁰ Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'il-Envâr*, 1393.

dikkat bir husus şudur ki Akkanat’a göre Urmevî, Gazali’den bir adım daha öte giderek mantık ilmini tahsil etmenin farz-ı kifaye bir iş olduğunu söylemiştir.¹³¹ Bahsi geçen sempozyumda Urmevî hakkında; onun hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği ve düşünceleri ile alakalı araştırma yapan başkaca yazarlar da vardır. Hülya Altunya, söz konusu sempozyum bildirilerinde¹³² Urmevî’nin Osmanlı mantık geleneğine etkisinden bahsetmiştir. Sempozyumun editörlüğünü üstlenen Kamil Kömürçü, sempozyum bildirilerinde¹³³ Urmevî’nin “*Kitâbu’l-Mebâhic Fî Şerhi’l-Menâhic Fî İlmi’l-Mantık*” isimli eseri üzerine açıklamalarda bulunmuştur. Mustafa Selim Yılmaz, sempozyumda¹³⁴ Urmevî’nin *Lübâbü’l-Erbain* adlı eserinin muhtevası üzerinde durmuştur. Adem Çiftçi, sempozyum bildirilerinde¹³⁵ Urmevî’nin *et-Tahsîl Mine’l-Mahsûl* adlı eseri üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu sempozyum bildirilerinde¹³⁶ İsmail Hanoğlu, Urmevî’nin insan ve tabiatına nasıl baktığını ele almıştır. Vahit Celal, bildirilerinde¹³⁷ Urmevî’nin bazı felsefî görüşlerine yer vermiştir. İsmail Şimşek, Urmevî sempozyum bildirilerinde¹³⁸ “Urmevî Düşüncesinde Bilimlerin Sınıflandırılması” hususunu incelemiştir. Tuna Tunagöz ise bildirilerde¹³⁹ Sirâceddîn el-Urmevî’nin “Metafizik ile Kelâmın Konuları Arasındaki Farka Dair Risalesi” üzerine kaleme almış olduğu bir yazıyı sunmuştur.

Urmevî hakkında yazanlardan birisi de Mustafa Kılıç’tır. Kılıç, on sahifelik bir hacmi bulunan yazısında Urmevî’yi doğumundan vefatına kadar özet bir tarzda incelemiştir. O da tıpkı diğer araştırmacılar gibi yazısında Urmevî’nin doğumundan, doğduğu yerden, ilmî tahsilinden, seyahatlerinden, bilime olan katkısından, eserlerinden, hocalarından ve Konya’daki başkadılık

¹³¹ Hasan Akkanat, *Kâdî Sirâceddîn el-Urmevî ve Okulu*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 9-20.

¹³² Hülya Altunya, *Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî’nin Etkisi -Mantığın Tanımı ve Konusu Bağlamında-*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 23-32.

¹³³ Kamil Kömürçü, *Urmevî’nin Kitâbu’l-Mebâhic fî Şerhi’l-Menâhic fî İlmi’l-Mantık İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 33-44.

¹³⁴ Mustafa Selim Yılmaz, *Bir Kelâm Eseri Olarak Lübâbü’l-Erbain’in Muhtevası*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 55-64.

¹³⁵ Adem Çiftçi, *Bir Fıkıh Usul Eseri Olarak Urmevî’nin Et-Tahsîl Mine’l-Mahsûl’ü Üzerine Bazı Değerlendirmeleri*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 65-72.

¹³⁶ İsmail Hanoğlu, *Sirâceddîn El-Urmevî’de Klasik Psikoloji: İnsan ve Tabiatı*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 73-80.

¹³⁷ Vahit Celal, *Sirâceddîn El-Urmevî’nin Bazı Felsefî Görüşleri*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 81-88.

¹³⁸ İsmail Şimşek, *Urmevî Düşüncesinde Bilimlerin Sınıflandırılması*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 81-88.

¹³⁹ Tuna Tunagöz, *Sirâceddîn El-Urmevî’nin Metafizik ile Kelâmın Konuları Arasındaki Farka Dair Risalesi Üzerine*, “Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürçü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 99-107.

görevinden ve genel manada idari görevlerinden söz etmiştir. Kılıç'a göre Urmevî asıl ün ve şöhretine Anadolu'ya ikinci kez gelişinden sonra kavuşmuştur. Urmevî'nin Mevlana ile olan münasebetlerine de değinen müellif, Urmevî'den Mevlana'nın cenaze namazını kıldırın kişi olarak sitayişle bahsetmektedir. Dikkatimizi celbeden hususlardan birisi de yazarın Urmevî'nin türbesinin bulunduğu yer hakkında etraflı malumat vermiş olmasıdır.¹⁴⁰ Sirâceddîn el-Urmevî hakkında yazanlardan, araştırma yapan akademisyenlerden birisi de M. Cüneyt Kaya'dır. Kaya, "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.682/1283): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi" unvanlı makalesinde Urmevî'yi bir filozof olarak *Letâifü'l-Hikme* bağlamında analiz etmiştir.¹⁴¹

Bu kısımda Urmevî'yi araştıran ve onun hakkında yazanlara ek olarak Urmevî'nin *İşârât* şerhini tahkik eden Allâme Şeyh Ammâr et-Temîmî'den söz etmek sanırız yerinde olacaktır. Topkapı ve Fatih nüshalarından hareketle Urmevî şerhini tahkik edip bitirdiğimizde Ammâr et-Temîmî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı Necef nüshasını esas alarak tahkik etmiş olduğunu öğrendik. Bunu öğrenmemiz, Tuna Tunagöz sayesinde olmuştur. Tez danışman hocam, vakit kaybetmeksizin arkadaşı Mahmut Erol Kılıç'a ulaşmış o da söz konusu tahkiki temin edip tez danışman hocama yollamıştır. Tahkik elimize geçince hemen incelemeye koyulduk. Temîmî, tahkikinin girişinde Necef nüshasının eldeki tek nüsha olduğunu ve buna yalnızca kendisinin ulaştığını ileri sürüyordu.¹⁴² Yani en eski ve en orijinal olan Topkapı nüshasından ve ondan sonra en eski olan Fatih nüshasından habersizdi. Temîmî'nin ulaştığı tek nüsha olan Necef nüshasını da dikkate alarak tahkikte ona da yer verdik ve diğer iki nüshadan ayrıldığı noktalara dipnotta işaret ettik. Ezcümle Temîmî'nin en eski ve en orijinal olan Topkapı ve Fatih nüshalarına ulaşamamış olması, tahkikimize devam edebilmemizin önünü açmış oldu. Zira Necef nüshası günümüze yakın bir tarihte istinsah edildiği halde Topkapı nüshasının Urmevî'ye ait en eski nüsha olduğu kesin görünmektedir.

Urmevî hakkında yerli araştırma metinlerine kısaca temas ettikten sonra şimdi Louise Marlow'un Urmevî hakkındaki makalesine biraz daha detaylıca değinebiliriz. Marlow, makalesini dört ana bölüme ayırmıştır. Söz konusu bu bölümleri şöyle sıralayabiliriz; a) Bir Âlim Olarak Sirâceddîn el-Urmevî ve Konumu. b) Eyyûbî Dönemi Süresince Sirâceddîn'in

¹⁴⁰ Mustafa Kılıç, *Sirâceddîn El-Urmevî'nin Hayatı ve İdari Görevleri*, "Selçuklu Kadılarında Sirâceddîn el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri (Ulusal Sempozyum)", Kamil Kömürcü (Ed.), *Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi*, Sivas, 2016, s. 45-54.

¹⁴¹ M. Cüneyt Kaya, "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.682/1283): *Letâifü'l-Hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", 1-45.

¹⁴² Sirâceddîn el-Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Allâme Şeyh Ammâr et-Temîmî, Necef: Merkezu Uşşi Âli Muhammed Li'l-Bahsi'l-İlmî, 2017, s. 18.

Mısır'daki Kariyeri. c) Sirâceddîn el-Urmevî'nin Anadolu'ya Göçü. d) Sirâceddîn'in Konya'daki Çalışma Hayatı.¹⁴³ İlk bölümde Marlow, Sirâceddîn el-Urmevî'nin bir âlim olarak konumunu ele alıp irdelenmiştir. Marlow, Urmevî hakkındaki biyografik ve bibliyografik kaynakların oldukça sınırlı oluşunu ta en başından kabul edip bunun altını çizmiştir. Bu bölümde Marlow, Urmevî'nin ilmî konumunu ortaya koymak adına onun eserlerinden söz etmiştir. Marlow'a göre biyografik ve bibliyografik eser müellifleri, Urmevî'nin çoğu Arapça olan eserlerini kitaplarında zikretmişlerdir. Söz konusu bu müellifler, Marlow'un tespitine göre Urmevî'nin, Fahreddîn Râzî'nin eserlerine yapmış olduğu özet mahiyetindeki çalışmalarından da bahsetmişlerdir. Mesela bu eserlerden biri Râzî'ye ait olan *Mahsûl*'ün bir hûlasası mahiyetindeki *Kitâbu't-tahsîl* adlı eserdir. Söz konusu bu eserlerden bir diğeri ise Râzî'nin *Erbaîn* adlı eserinin bir özeti mesabesinde olan *Kitâbu'l-lübâb* adlı eserdir. İlk eser, usûl-i fıkha, ikincisi ise kelam ilmine ait bir eserdir. Urmevî'nin bir diğeri, felsefe ve mantığa ait olan *Beyânü'l-hakk* namı eserdir. Marlow'un sözünü ettiği müelliflerin Urmevî adına kitaplarında zikrettikleri eserlerden biri de mantık ve kelâmî cedel ilmine ait olan meşhur *Metâliu'l-envâr* adlı eserdir. Bahsi geçen söz konusu bu külliyyat, Marlow'un da işaret ettiği gibi daha Urmevî hayatta iken ve onun vefatından hemen sonra eğitim ve öğretim hayatında büyük bir rol oynamıştır. Urmevî'nin *Tahsîl* ve *Lübâb* isimli eserleri Marlow'un tespitine göre o denli şöhreti haizdi ki devrin önemli bilginleri bunları ezberlemişlerdi. *Tahsîl* isimli eser o kadar ün yapmıştı ki bazı biyografi müellifleri bu nedenle Urmevî'den kitaplarında Sâhibu't-Tahsîl "Tahsîl'in yazarı" şeklinde bahsediyorlardı. Marlow, makalesinde Urmevî'nin mühim eseri *Metâliu'l-envâr*'ın eriştiği yüksek itibara da temas etmiş Hacı Halife (v.1067/1657)'nin kendi eserinde söz konusu eserden ve ona yapılan şerhlerden sitayişle söz ettiğini zikretmiştir. Bu durum, Marlow'a göre Urmevî'nin Osmanlı ders müfredatında ne denli benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Marlow'un Urmevî'ye ait olarak gösterdiği Arapça eserler arasında Gazâlî'nin *el-Vecîz*'i üzerine yaptığı şerh, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*'i üzerine yazdığı zeyl ve İbn Sînâ'nın bizim de tahkik ve tahlilini yapmış olduğumuz *İşârât* üzerine yaptığı şerhi de yer almaktadır. Urmevî'nin Arapça eserlerine ek olarak Marlow, onun Farsça olarak kaleme almış olduğu tek eseri olan ve Konya Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'a (slt. 1246-1257) ithaf ettiği *Letâifü'l-hikme* adlı eserinden de bahsetmiştir.

¹⁴³ Marlow, 13. Yüzyıl Doğu Akdeniz'inde Bir Âlim, Sirâceddîn el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi, s. 75.

1. NEFS VE İDRAK

1.1. Nefsin Mahiyeti

Nefs, İbn Sînâ nezdinde “organik doğal cismin ilk yetkinliği”dir.¹⁴⁴ Burada dikkat edilirse İbn Sînâ, nefsi bedene göre ve onu esas alarak tanımlama yoluna gitmiştir. İbn Sînâ’nın bir başka mülâhazasına göre nefis; hem güç, hem suret ve hem de bir yetkinliktir.¹⁴⁵ Söz konusu bu mülâhazalara baktığımızda nefse verilen tüm bu isimlendirmeler nefsin kendi varlık ve mahiyeti esas alınarak yapılmamıştır. Tüm bu isimlendirmeler, nefsin beden ile olan alakası açısından ve bedene nazaranıdır. İbn Sînâ, eserlerinin değişik pasajlarında böyle farklı şeyler söylemiş olsa da aslında o, nefsi, daha çok bir “yetkinlik” olarak telakki etmektedir. Sirâceddîn el-Urmevî’ye göre İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta nefsi, doğal cismin aletsel bilkuvve hayat sahibi ilk yetkinliği olarak tanımlamıştır. Urmevî’ye göre İbn Sînâ’nın mutlak nefis yerine topraksal (arzî) ve göksel nefis demesinin sebebi; şayet nefis, göksel nefsin altında derecelenecek tarzda tanımlansa idi o vakit onda bitkisel nefis hiyerarşide yer almamış olacaktı. Ve şayet o, bitkisel nefsin bulunduğu yerde derecelenmiş olsa idi bu kez de onda göksel nefis derecelenmemiş olacaktı. Nefs, ortak bir isim ile göksel ve topraksal nefse de söylem olunca onlardan her biri bir başına zikredildi. Şayet nefsi topraksal ve göksel nefsin de bulunduğu kategoride tanımlamak mümkün olsa idi bu, Urmevî’ye göre Şeyh (İbn Sînâ) tarafından göksel ve topraksal şeklinde nefsin ikiye taksim edilmesi ile olurdu. Bunun da sebebi o iki kısımdan her birinin tek başına kendisine özgü hükümlerde müstakil bir durum arz etmesidir. Urmevî, nefse ilişkin bu görüşün kendisine göre de en evla söz olduğu kanaatindedir.¹⁴⁶

el-İşârât ve’t-Tenbîhât şârihlerden biri olan ve İbn Sînâ’yı Fahreddîn Râzî’ye karşı savunan Nasîruddîn Tûsî (v.1274), nefse getirilen tanımlar arasında en isabetli tanımın İbn Sînâ’nın tanımı olduğu kanaatindedir. Söz konusu nefis tanımında İbn Sînâ şöyle demektedir: “İradeyi yok edici bir süreç üzere olmayan, fiillerin sudûru için ilke (mebde’) olan her şey

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, (el-Fennu’s-Sâdis mine’t-Tabîyyât (İlmu’n-Nefs) min Kitâbiş-Şifâ), 1988, Beyrouth-Liban: Hamra-Rue Edde, s. 12.; Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 530; Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi I*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 189; Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 27; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 3. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 45; Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya (Ed.), *İbn Sînâ Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Ortak Noktaları*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, s. 45; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 156-160; Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya (Ed.), 2013, 1. Basım, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 257-265.

¹⁴⁵ Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1997, C. 37, s. 14-15.

¹⁴⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 530.

nefstir”.¹⁴⁷ Bu tanımda dikkatimizi celbeden husus, İbn Sînâ’nın tanıma farklı bir boyut getirmiş olmasıdır. “İradeyi yok edici bir süreç üzere olmayan” demek suretiyle İbn Sînâ, (insan söz konusu olduğunda) irade ile nefis arasında ayrılmaz bir irtibat hali tasavvur etmektedir. İbn Sînâ, nefse doğrudan ve kestirme bir yoldan hareket ederek getirmiş olduğu tanımında “bilakis hakikati araştırıldığında o bizzat sensin!” demektedir.¹⁴⁸ İbn Sînâ, “hayat” esas alınarak nefse getirilen kadim tanımları şöyle özetlemiştir: Nefs, bir şeyin doğasında bulunan sıcaklıktır. Çünkü hayat ancak bir sıcaklık sayesinde var olur. Nefs, sıcaklığın tam aksine soğukluktur. Zira nefis, nefesten türemiştir. Nefes ise soğutucu bir nesnedir. Nefes almak suretiyle nefse soğukluk ve serinlik sağlanır. Ayrıca insanın nefesi kesilince canı çıkar. Nefs, kanla aynı şey sayılmıştır. Çünkü kan kaybedince insanın hayatı da sona erer, nefis de yok olur. Nefs, bir çeşit birleşim ve unsurlar arasında bulunan bir tenasüp ve orandır.¹⁴⁹ İbn Sînâ, “hareket” açısından nefse getirilen tanımlamaları ise şu sözleri ile özetlemiştir: Nefs, cisim veya cismani olmayan bir cevherdir. Nefs, küre gibi atom parçalarından oluşan bir şey olduğundan kolaylıkla hareket eder. Nefs, toz tanecikleri yahut atomlar olmayıp onları hareket ettiren şeydir. Nefs bu toz taneciklerinde veya atomlarda bulunur ve cisme onların girmesiyle girer. Nefs, ateşle aynı şeydir. Çünkü ateş her zaman hareket halindedir.¹⁵⁰ Nefsin hayat ve hareket esas alınarak yapılan bu tanımlamalarına İbn Sînâ’nın birebir katıldığını söylemek güçtür. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, kendi dönemine kadar nefse dair yapılan tanımları değişik eserlerinin ilgili pasajlarında hikâye edip özetlemiştir.

İbn Sînâ’ya göre farklı yaklaşım ve mülâhazalar, nefsin tanım ve mahiyetine farklı boyutlar getirmeye sebep olabilmektedir. Ona göre tanımda şayet nefis’ten sâdır olan edimler esas alınacaksa o vakit nefse “kuvve” denilmesi doğru olur. Yine ona göre nefse duyulur ve akledilir formlardan kabul etmiş olduğu şeylere kıyasen başka bir açıdan “kuvve” denilmesi de uygun düşer. Nefse, içine dâhil olduğu maddeyle beraber ikisinden bitkisel ya da hayvânî cevherin meydana gelmesine kıyasen “suret” denilmesi de yerindedir. Yine nefse, kendisiyle cinsin yüksek veya aşağı türlerde vukua gelmiş bir tür olarak yetkinliği istemesine nispetle de o bir yetkinliktir denilebilir. Zira cinsin tabiatı, kendisine yalın veya yalın olmayan ayrımın tabiatı eklenmediği sürece, noksandır ve tanımlanmamıştır. Eklendiği vakitse tür, yetkin hale gelir. Bu durumda ayrım, tür olması açısından türün bir yetkinliğidir ve her bir türün yalın ayrımı bulunmaz. Çünkü yalın ayrım, zatlari madde ve suretten mürekkep türler için söz konusudur. İbn Sînâ’ya göre her bir suret bir yetkinliktir fakat her yetkinlik bir suret olmaz.

¹⁴⁷ Gürbüz Deniz, **Kelâm-Felsefe Tartışmaları**, 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, s. 235.

¹⁴⁸ Sirâceddîn Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât**, p. 547.

¹⁴⁹ Hüseyin Atay, “Nefis”, s. 13.

¹⁵⁰ Hüseyin Atay, “Nefis”, s. 12-13.

Padişah, şehrin yetkinliğidir; kaptan ise geminin. Padişah ve kaptan, şehir ve geminin suretleri değildirler.¹⁵¹ İbn Sînâ'ya göre padişah ve kaptanın konum ve tesiri, şehir ve gemiye göre neyse nefsin de bedene nazaran konum ve tesiri odur.

İbn Sînâ'ya göre nefis, beden ya da bedenimsi bir mizaç değildir ve nefis tektir. Bizden her birimiz kendine özgü olan nefsinin farkındadır. Bu hususla alakalı olarak o, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta şöyle demektedir: “Kendi nefsin hakkında derinlemesine bir düşün! Sağlıklı iken ve herhangi bir hususu çok iyi idrak edebilecek durumda olduğunda hatta sağlıklı olmadığı bazı durumlarda dahi, kendi varlığının farkında olmadığı ve nefsini ispat edemediğin bir durum vaki olur mu? Bana göre böyle bir şey, (yalnızca) uyanık kimse için bile böyle değildir. Ve hatta her ne kadar kendilerinin hafızalarında canlanması sabit olmasa da uyku halindeki bir şahıs dahi uykusunda, alkol almış ve sarhoş olmuş biri de sarhoş iken kendi öz varlığından bütünüyle habersiz değildir.”¹⁵² Kendi öz nefslerimizin farkındalığı ile ilgili olarak İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta, meşhur “havada asılı duran adam” metaforunu zikretmiştir. O, bu hususta şöyle demektedir: “Eğer sen kendi özünü ilk var edilişinde sağlıklı bir akıl ve yapıda var edilmiş olarak kuruntular isen ve onun tamamıyla parçaları birbirine bağlı olmayan bir konum ve yapı konseptinde olduğunu ve organlarının birbirine temas etmeyip aksine ayrı ayrı olduğunu ve de yalıtılmış havada asılı bulunduğunu farz ederek kuruntular isen, işte o vakit, kendini her şeyden habersiz, ancak kendi öz varlığının sabitliğinden haberdar olarak bulursun.”¹⁵³

İbn Sînâ, “havada asılı duran adam” metaforunu serdettikten sonra kendi özümüzü algılayan şeyin ne olduğunu sorgulamaya girişmiş ve söz konusu algının ne ile gerçekleştirildiği sualini gündeme getirmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilgili metaforunda kendi nefsimizi algılayan, beş duyu organı değildir. İbn Sînâ, söz konusu algılamamanın akıl ve beş duyu dışında bir şey ile olduğu ihtimalini öne sürmüştür. Haddizatında bu, ona göre bir ihtimalden ziyade bir vakıadır. İbn Sînâ, eserinde söz konusu nefis algısının (nefsin kendi kendini algılamasının) vasıtalı mı vasıtasız mı olduğu ihtimaline de dikkat çekmiştir. O, tüm bu hususlarda eserinde şöyle demektedir: “Öyleyse daha önce ve daha sonra kendi özünü ne ile algılıyorsun? Ve özünü algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlem aracılığı ile seni bilgili kılan beş duyundan biri midir? Yoksa aklın ve beş duyundan başka bir güç ile algılıyorsan acaba bir vasıta ile mi yoksa vasıtasız olarak mı algılamaktasın?”¹⁵⁴ İbn Sînâ'ya göre duyumlarımızı gerçekleştiren

¹⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 10-11.

¹⁵² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 531.

¹⁵³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 532.

¹⁵⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 534.

duyu organları, kendi edimlerinin farkında değildirler ve işte tam da bu sebeple duyular, nefsimizi algılıyor olamazlar.¹⁵⁵ Beş duyudan habersiz “havada asılı duran adam” metaforunda kendi nefsimizi algılayan, İbn Sînâ’ya göre kalp ve beyin gibi iç organlarından birisi de değildir. Zira İbn Sînâ’ya göre bu iki organın mevcudiyeti bize ancak otopsi (teşrih) ile ayan olmaktadır.¹⁵⁶ İbn Sînâ, kendi kendimizi algılayanın, komple maddî varlığımız da olmadığı kanaatindedir.¹⁵⁷ Son tahlilde İbn Sînâ, bizdeki bizi idrak edenin mahiyetine –söz konusu bu mahiyet “selbî” yönden de olsa- şöyle işaret etmektedir: “Şu halde seni algılayan, bu şeylerin (organların) dışında bir şeydir ki sen bu organların bazılarını idrak dahi edemezsin. Oysaki kendi özünü idrak edebilmektesin. Söz konusu bu idrak edici, zorunlu olarak kendini kendin olarak görmediğin bir şey de olamaz. Şu halde seni sen olarak idrak eden, hiçbir yönden duyu olarak algıladığın ve daha sonra temas edeceğimiz duyuya benzer şeylerden biri değildir.”¹⁵⁸ İbn Sînâ’ya göre nefsi idrak eden güç, onu bir aracı vasıtasıyla idrak etmez. Ona göre biz kendi kendimizi doğrudan ve aracısız olarak idrak ederiz.¹⁵⁹

İbn Sînâ, nefsi bir yetkinlik olarak gördüğüne göre belki de bu noktada sormamız gereken soru şudur; İbn Sînâ’ya göre nefsin yetkinliği nedir? Nefsin maddeden soyutlanmış bir varlık olduğu gözönünde bulundurulduğunda bu süale verilecek cevap şöyledir; Bilmek. Evet, nefsin yegâne edimi bilmektir. Biz, bu edime akletme ya da taakkul de diyebiliriz. İbn Sînâ mefkûresinde ilke olarak her bir şeyin yetkinliği ve kemali, söz konusu şeyin kendisine has ediminin gerçekleşmesidir. Şu halde nefsin kemal ve yetkinliği, bilgisizlik hali olan heyulani akıl mertebesinde tam bir bilgi hali olan müstefat akıl mertebesine yükselerek kuvve halinden fiil haline intikaldir. Bir başka açıdan denilebilir ki nefsin yetkinleşmesi, onun madde ve ilgilerinden soyutlanmasıdır.¹⁶⁰ İbn Sînâ’ya göre nefis, mevcudiyeti ve potansiyellikleri ile beraber ele alındığında ne tamamen bilkuvve ne de tamamen bilfiildir. Bilakis nefis, hem bilkuvve hem de bilfiil’den meydana gelen bir şeydir. Ancak buradaki birleşiklik hali, nefsin cevheri bakımından değildir. Nefis, cevheri itibarıyla basittir. Söz konusu birleşik olma durumu, nefsin zatı ve melekelerinin biraradalığıdır.¹⁶¹

İbn Sînâ, her bir bedende tek bir nefsin bulunduğu kanaatindedir. Bitkisel, hayvânî ve insânî nefis nevileri arasında derece farkı değil, mahiyet farkı söz konusudur ve yalnızca insan

¹⁵⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 535.

¹⁵⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 536.

¹⁵⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 537.

¹⁵⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 538.

¹⁵⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 539-540.

¹⁶⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, s. 117.

¹⁶¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 119.

nefsi, bir cevherdir. Bu üç nevi nefis içinde en mutedil olan ve semâvî cisme benzeyen, insan bedenidir. İşte bu sebeple de sadece insan bedeni, Faal Akıl'dan hayat bahşeden ve kendisine benzer olan bir cevheri kabul edebilir. Diğer iki nefis türü ise yalnızca Faal Akıl'dan hayat veren bir gücü kabul eder. Bedenin mizacı bozulduğu vakit sadece insana özgü olan nefis, hayatiyetini devam ettirmekte diğer nefis türleri ise yokluğa sürüklenmektedir.¹⁶²

Netice itibarıyla denilebilir ki İbn Sînâ, nefsi birçok açıdan ele alıp incelemiştir. İbn Sînâ, felsefî yazılarında ilkin, nefsin varlığını ispat ile işe koyulmuş ve onun bedenden ayrı bir hakikati olduğunu ve ona benzemediğinin altını çizmiştir. İbn Sînâ, bundan sonra nefsin mahiyet ve hakikatinin ne olduğunu sorgulamış ve onun cevherselliğine ve ruhaniliğine dikkatleri çekmiş, nefsin ebediliğine ilişkin çok farklı kanıtlar serdetmiştir. İbn Sînâ'ya göre nefsin hakikati, nefsin vazife ve edimleri dikkate alınmaksızın tam bir şekilde anlaşılıp idrak edilemez. İbn Sînâ, nefsin hakikat ve mahiyeti üzerinde durduktan sonra onun bitkisel, hayvânî ve insânî türlerine temas etmiş ve geniş malumat vermiştir. İbn Sînâ, insan nefsinin dış ve iç (idrak) güçlerine çok özel bir önem atfetmiştir. Denilebilir ki nefsin iç ve dış (idrak) güçleri, İbn Sînâ Psikolojisi'nin bir hûlasası mesabesindedir.¹⁶³

İşârât şârihlerinden biri olan Şerafüddîn Mes'ûdî, İbn Sînâ'nın "Nefs, bir cevher olup birlik arz eder. Nefs, iyice tahkik edildiğinde görülecektir ki bizzat o kişinin ta kendisidir. Nefsin birtakım kısımları ve güçleri vardır ve bunlar, insanın uzuvlarına yayılmış vaziyettedir" söylemine bazı itirazlar getirmiştir. Mes'ûdî'ye göre bu, tartışmalı bir durumdur. Zira İbn Sînâ, beşere ait nefsi nâtıkayı beden mizacını koruyan bir şey olarak düşünmüştür. Nefs, İbn Sînâ'ya göre dağılmaya meyilli birbirine zıt nitelikler arasında vuku bulan kaynaşmadan önce gelmektedir. Nefs, ona göre karışımı (imtizâc) mecburi hale getiren bir etmendir. Mes'ûdî, nâtık nefsin beden mizacının tamamlanmasından sonra meydana geldiğini düşünmektedir. Beden mizacı tekâmül ettiği vakit nefis onunla ilgilenme istidadı içerisine girmektedir. Bu raddeden sonra beden, nefsin aleti konumunda olmaktadır. Hâsılı Mes'ûdî'ye göre denilebilir ki nefsin istidadı, beden mizacının tamamlanmasına ve uzuvların hilkatinin kâmil duruma gelmesine bağlıdır. Bunun sebebinin ise kendisinden sonra meydana gelen nefsi nâtık olmasının Mes'ûdî'ye göre imkânsızdır. Ona göre bu, kendisinden şüphe edilmeyen bir husustur. Mes'ûdî'ye göre

¹⁶² Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 50.

¹⁶³ İbrahim Beyûmî Medkûr, "en-Nefsu ve Hulûdühâ Inde İbn Sînâ", *er-Risâle*, Kahire, 1937, S. 190, s. 285.

elbette bedendeki edimleri gerçekleştiren ve ondan önce gelen bir güç vardır. Bu gücün “nefs” diye isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak söz konusu bu nefis, nefis-i nâtika değildir.¹⁶⁴

Mes’ûdî, nefsin cisim olmadığı, cisme hulul edip girmediği ve ona tâbi olmadığı, kendi zatı ile kaim olduğu, cisimden ayrı (müfârik) bulunduğu, parçalanmayı kabul etmediği ve bir konumda yer almadığı hususlarında tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Mes’ûdî’ye göre tüm bunlar, evvelkilerin ve sonrakilerin üzerinde ittifak ettiği hususlardır. Hak dinler de ona göre bu olguları desteklemektedirler. Bunlar, nübüvvet nurunun ve vahyin ortaya koyduğu gerçekliklerdir. Mes’ûdî’ye göre -salâtü selam cümlesinin üzerine olsun- tüm peygamberler, nefsin, beden ölümünden sonra hayatını devam ettireceği noktasında hemfikirdirler.¹⁶⁵

Mes’ûdî’nin nefis bağlamında bir diğer İbn Sînâ eleştirisi nefis-i nâtika’nın edimlerine ilişkindir. Mes’ûdî, şöyle sorar: “Şayet bedendeki tasarruf ve edimler nefis-i nâtika’ya aitse o vakit bedende bulunan kuvvelerin varlığına ne hacet vardır ve bunlar ne işe yarar?” Bu noktada Mes’ûdî’nin bir diğer sorusu şöyledir: “Bedendeki kuvvelerin varlığı ne ile bilinmektedir? Malumdur ki biz, kuvvenin varlığına edimin varlığı sebebiyle hükmedebilmekteyiz. Şayet ortada bir edim bulunmazsa kuvvenin varlığını bize gösterecek kanıt nedir? Kuşkusuz ki nebâtî, hayvânî ve insânî nefisler kendilerine özgü edimleri ile bilinip tanınırlar.” Mes’ûdî, edimlerin çeşitliliği sebebiyle bizim çeşitli kuvvelerin varlığına hükmedip onları “nefisler” diye isimlendirmiş olduğumuzu söylemektedir. Ona göre cenine hayat bahşedilmezden evvel onun bedeninin uzuvlarında tasarrufta bulunanın anne nefsi olması ihtimal dışı bir şey değildir. Fakat bu nefis, annenin nebâtî ve hayvânî nefsidir, nefis-i nâtikasî değil!¹⁶⁶

Râzî’ye göre bizden her birimiz “ben geldim”, “ben gidiyorum”, “ben işittim”, “ben anladım”, “ben yaptım” derken şu görünen zâhiri bünyemizle tüm bu edimleri yaptığına işaret etmemektedir. Tüm bunları gerçekleştiren ona göre bu görünen cismimizin dışında bir şeydir. Râzî, söz konusu bu savını aklen ve naklen birtakım delillere istinat ettirmektedir. Râzî’nin zikrettiği aklî delillerin bazıları şöyledir; Nefs, birdir. Nefs, bir olduğuna göre de bedenimizden ve beden her bir uzvundan farklı olması icap eder. Söz konusu bu iddia, aksiyomatik (bedîhî) bir savdır. Râzî’ye göre nefis, bizim her birimizin kendine özgü zatına “ben” diye işaret etmiş olduğu şeydir. Bizden her birimiz zorunlu olarak bilir ki “ben” diye işaret edilen şey, tek bir

¹⁶⁴ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk ale’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, *Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas’ûdî’s Commentary on the Ishârât* içinde, by Ayman Shihadeh, Ed. Hans Daiber, Anna Akasoy and Emilie Savage-Smith, 2016, Boston: Brill Leiden, S. 95, s. 205-206.

¹⁶⁵ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 239-240.

¹⁶⁶ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 208.

şeydir ve çokluk ifade etmez. Râzî, bir ve tek olarak gördüğü nefsin zatı itibariyle mi yoksa birçok şeyden meydana gelmiş olan tek bir şey mi olduğu hususunu tartışmanın gereksiz olduğu kanaatindedir. Fahreddîn Râzî, aklî kanıt (istidlâl) başvurarak nefsin bir ve tek olduğunu şu şekilde kanıtlama yoluna gider: Öfke gücü, olumsuzlukları ihtiyârî ve kasıtlı olarak defeder. Kasıt ve yönelme bazen kendine cezbeder bazen de kendinden iter. Şu halde ortada bir şuur durumu mutlaka gereklidir. Ortada bir öfke durumu varsa öfke duyanın, bizatihi idrak eden (müdrik) olması gerekir. Arzu (iştihâ') duyanın da mutlaka bizatihi idrak edici olması icap eder. Hâsılı, söz konusu bu kanıt ile ortaya çıkmıştır ki idrak, öfke ve arzu farklı şeylerin farklı nitelikleri değil, tek bir zatın üç sıfatıdır. Râzî'nin ikinci aklî kanıtını şöyle ifade edebiliriz; Biz, kendine özgü edimini ifa eden iki müstakil cevher varsaydığımızda onlardan birinin kendine has fiilini ortaya koyması, diğerinin kendine özgü edimini gerçekleştirmesine mani olurdu. Şayet bizdeki fikrin mahalli tek bir cevher, öfke mahalli bir başka cevher, arzu (şehvet) mahalli de başka bir cevher olmuş olsaydı o vakit öfke gücünün kendi edimiyle meşguliyeti, arzu gücünün kendi edimiyle meşguliyetine mani olmaması icap ederdi. Bunun aksi ise düşünülemez! Fakat art bitişen geçersizdir. Kuşkusuz ki insanın aşk ve arzu ile meşgul olması, onu öfke ile meşgul olmaktan men etmektedir. Öfke ile meşgul olduğunda da aşk ve arzuya yönelmesi mümkün olmaz. Râzî, tüm bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda öfke, arzu ve idrakin müstakil ilkeler olmayıp tüm bunların tek bir cevherin farklı nitelikleri olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁶⁷

Râzî, nefsin tek bir hakikat olması noktasına vurgu yapmış olsa da onun, nefsin, bir cevher oluşuna, gayrimaddî ve gayricismanî oluşuna yönelik tenkitleri söz konusudur. Ona göre İbn Sînâ'nın, nefsin, maddî bir cisim olmadığına ilişkin öne sürmüş olduğu burhanî kanıtlar, insanî nefsin gayricismanî olmasını gerektirmemektedir.¹⁶⁸ Râzî, bir başka eserinde ise filozofların, nefsi, bir cevher olarak görüp onu cisim ya da cismani bir şey olarak nitelememelerine karşı çıkar ve böyle bir şeyin kendi nezdinde geçersiz (batıl) olduğunu söyler. Râzî, kendi savının geçerliliğini ve filozofların savının geçersizliğini şöyle bir kanıtla çürütmeye çalışır; şayet mesele, filozofların dediği gibi olsaydı nefsin bedendeki tasarrufu, cismani bir alet ile olmazdı! Zira soyutlanmış (mücerret) bir cevherin cisimlere yakınlığı ve uzaklığı mevzubahis olamaz. Aksine onun, bedene etkisi yalnızca seçmekle (ihtiyâr) gerçekleşir ve burada alet edavatın kullanımı söz konusu değildir. Şayet nefis, bazı cisimleri

¹⁶⁷ Fahreddîn Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Guvâhumâ*, thk. Muhammed Sağîr Hasen el-Ma'sûmî, İslamâbâd: Matbûâtü Ma'hedil İslamiyyeti, 1968, s. 27-29.

¹⁶⁸ Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, II, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990, s. 238-239.

aletsiz olarak hareket ettirmeye muktedirse bütün cisimleri de aynı şekilde hareket ettirmeye muktedir olması icap eder. Çünkü bütün cisimler, istisnasız bir şekilde hareket ettirilmeyi kabul ederler. Nefs, hareket ettirmeye muktedirdir. Nefsin zatının bütün cisimlere nispeti, aynı seviyededir. Şu halde nefsin bütün cisimleri alet ve edevatsız olarak hareket ettirebilmesi gerekir. Bu ikinci söz geçersiz olduğuna göre önceki (mukaddem) söz de haliyle geçersizdir. Hasımın savını bu şekilde çürüten Râzî, sözüne devamla şöyle der: şayet biz, nefis; cismani, nurani ve kıymetli bir cevherdir ve bedeninde bulunur dersek işte o vakit nefsin edimleri (tasarrufât) bedensel aletler ile dir diyebiliriz!¹⁶⁹

Seyfeddîn Âmidî, nefs-i nâtika'nın madde ve suretten mürekkep bir hususiyet taşıdığını kabul etmez ve bunu yanlış bulur. Çünkü madde, cinsin kendisi olmadığı gibi suret de faslın kendisi değildir. Bilakis bu ikisi mantık konularında izah edildiği gibi birbirinden farklı hususlardır.¹⁷⁰ Âmidî, nefs-i nâtika'nın bilme (âlîme) ve eyleme (âmîle) hususiyetlerine sahip aklî bir cevher olduğunu kabul etmekte olup nefsin bu yönünün onda hem nazarî kuvve mertebelerini ve hem de amelî kuvve mertebelerini meydana getirdiğini söylemektedir. Ona göre nazarî kuvve açısından bakıldığında nefis, evvel emirde fitraten bütün bilgilerden hâlî bir vaziyettedir. Âmidî'ye göre nefste zaruri bilgilerin hâsıl olması, havâssı selîme'nin tikelleri (cüz'ıyyât) duyumsaması sebebiyledir. Daha sonra söz konusu bu zorunlu (darûrî) bilgiler vasıtasıyla nefis, diğer nazarî bilgileri kesbeder. Zorunlu bilgilerin kesbi için havâssı selîme'nin kullanımı, nefsin birinci mertebesini hâsıl eder. Zaruri bilgilerden yola çıkarak nazarî bilgilerin elde edilmesi ise nefsteki ikinci mertebeye işaret eder. Nefsteki üçüncü mertebe ise (ilmî) neticelere ulaşmakla elde edilir. Âmidî, İbn Sînâ ve Râzî'yi izleyerek beş duyu organının (havâss) Allah'ın yardımı (tevfik) olduğunu söylemiştir. Söz konusu bu yardım sayesinde nefsin ikinci mertebesine ulaşılır. Bu mertebede zorunlu bilgilerden sonuçlara (netâic) gidilir. Bu ise Allah'ın hidayeti ile olur. Sonuçlara vâsıl olmak ise nefsin üçüncü makamı olup bu da ancak Hakkın ilhamı ile olur. İbn Sînâ, Râzî ve Âmidî'nin nefsin üçüncü mertebesine ilham ile ulaşılacağını söylemelerinin ardında yatan neden, onların, fikirleri (efkâr), aklî suretleri gerekli kılan sebepler olarak görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre bilakis fikirler, nefsi, Cibrîl'den (vâhibü's-suver) gelen aklî suretleri kabule hazırlayan etmenlerdir. Hâsılı, nefsin, nazarî mertebelerde bilgiyi elde edebilmesi için her üç düşünüre göre de Allah'ın tevfik, hidayet ve ilhamı şarttır. Âmidî'nin tespitine göre Râzî, nefsin nazarî mertebelerini üç değil, dört olarak

¹⁶⁹ Fahreddîn Râzî, **Meâlimü Usûluddîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010, C. 1, s. 117.

¹⁷⁰ Seyfeddîn Âmidî, **Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1971, s. 300.

belirlemiştir.¹⁷¹ Âmidî'ye göre nefsin bu üç nazari mertebesinin yanısıra bir de üç adet amelî kuvve derecesi mevcuttur. Nefsin ilk amelî mertebesi, zahiri eğitip süslemektir. Bunun da yolu ilahi kanunlara riayetten geçer. Kim buna muvaffak olursa onun nefsi amelen vücut bulmuş olur. Nefsin amelî ikinci mertebesi ise içteki (bâtın) bayağı ahlaktan arınmak suretiyle varlık bulur. Nefsin amelî üçüncü mertebesi ise nefsin bedene ait bayağı ilgilerden arınmasıyla meydana gelir. Bunun da yolu Hakk'ın hilyesine bürünmek ve onunla bezenmekten geçer. İşte bu mertebede nefse maddesinden soyutlanmış suretler tecelli etmeye başlar.¹⁷²

Tûsî'nin öne çıkardığı ve diğer tanımlara tercih ettiği nefis tanımı, İbn Sînâ'nın bilinen nefis tanımından lafzen farklıdır. Bu farklılığa rağmen anlam takriben aynıdır. Söz konusu nefis tanımında İbn Sînâ şöyle demektedir: “İradeyi yok edici bir süreç üzere olmayan, fiillerin sudûru için ilke (mebde') olan her şey nefstir”.¹⁷³ Nasîrüddîn-i Tûsî'ye göre insan nefsi, beden belirli bir olgunluk seviyesine ulaştıktan sonra ona faal akıl tarafından taşıp gelen aklî bir cevherden ibarettir. Nefsle beden arasındaki alaka, yöneten-yönetilen arasındaki alaka gibi bir alakadır. Yani nefis, bedene hulûl edip girmiş yahut onunla aynîleşmiş değildir. Sadece nefis, bedenle birliktelik halinde olup onu yönetmektedir. Her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefis, herkesin “ben” sözüyle kendisine işaret etmiş olduğu şeydir.¹⁷⁴ Bu tanımda görüldüğü üzere nefsin aklî bir cevher olduğu, faal akıl tarafından taşıp bedene verildiği, nefisle beden arasında yönetici ile yönetilen arasındaki gibi bir ilişki olduğu, nefsin bedene nüfuz edip girmemiş olduğu ve onun bedenle bütünleşip tek bir şey haline gelmediği vurgulanmıştır. Ayrıca bu tanımda dikkat çekilen bir husus da her bir nefse tek bir bedenin düştüğü ve nefsin “ben” sözüyle işaret edilen anlam olduğudur.

Bir diğer *İşârât* şârihi olan İbn Kemmûne (d.1215/v.1284), nefsi, tıpkı Aristoteles gibi “organı olan tabiî cismin ilk yetkinliği (kemâl)” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁵ İbn Kemmûne, nefsi bir cevher olarak telakki etmiştir. Ona göre nefis, bir cisim ya da onun bir parçası değildir. *el-Cedîd* adlı eserinde o, nefsi, cismin (bedenin) kemâli olarak görmektedir. İbn Kemmûne, insanın beden ve nefsten meydana geldiğine kaildir.

¹⁷¹ Mertebelerin ilki, tikellerin idraki için (dış) duyuların kullanılmasıyla meydana gelir. İkinci mertebede tikellerden tümel (hususlar) elde edilir. Sonra bu bilgilerin bazıları bazısına katılır ve böylece üçüncü mertebeye nazari bilgiye ulaşılır. Neticelere vasıl olmak ise nefsin ulaştığı dördüncü mertebedir. Şu halde mertebelerin sayısı üç değil, dördtür.

¹⁷² Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 38.

¹⁷³ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, s. 235.

¹⁷⁴ Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, s. 529-531.

¹⁷⁵ Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayını, 2004, s. 46.

Urmevî'ye göre insan, diğer hayvanlar ve bitkiler, kendileri haricindekilerle cisimlikte ortak olmalarına rağmen hayvanlık, insanlık ve bitkilikte farklılık arz ederler. Söz konusu bu farklılığa sebep olan şey ise nefstir. Urmevî, filozofların dilinden hikâye ederek nefis ile ilgili bazı mülâhazalarda bulunmuştur. Hareket ettirme anlamında fiile, idrak anlamında hissedilirlerden ve akledilirlerden etkilenmeye güç yetirmesine kıyasla bu nefsler 'güç'; bir araya gelmelerinden bitki, hayvan veya insanın meydana geldiği ve kendilerine eklendiği maddeye kıyasla 'suret'; (diğer canlılardan) ayırt edilir hale gelmeden önce eksik olan ve sayesinde tamamlandığı o cinsin tabiatına kıyasla 'yetkinlik'tir (kemâl).¹⁷⁶ Urmevî, *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'suret' anlamı ile tanımlanmasından daha uygundur demektedir. Zira Urmevî'ye göre insan nefsi, beden bakımından 'yetkin' olmuş olsa da bedene hulûl edip girici değildir ve onun içinde bir suret de olmaz. Urmevî'ye göre nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'güç' manası ile tanımlanmasından daha öncelikli bir durum arz etmektedir. Çünkü ona göre herhangi bir şeyi bütün yönleriyle tanımlayan, söz konusu şeyi bazı yönleri ile tanımlayandan daha makbuldür.¹⁷⁷ Şu halde denilebilir ki Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Metâliu'l-envâr*'a bakıldığında nefsi bir 'yetkinlik' olarak tanımlamaktadır. Urmevî'nin bu mütalaasından da anlıyoruz ki nefsi, 'yetkinlik' anlamı ile tanımlamak, onu bütün yönleri ile tanımlamaktır. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da nefsi kesin bir ifadeyle 'organı olan tabîî cismin ilk yetkinliği' şeklinde tanımlamaktadır. *Şerhu'l-İşârât*'ta ise bu tanımlı, İbn Sînâ (Şeyh) böyle demektedir diyerek ona atfen yapmıştır. Hâsılı, denilebilir ki Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da nefsi, İbn Sînâ ve onun çizgisinde olanlar gibi bir 'yetkinlik' olarak tanımlamaktadır.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta nefsi tanımlarken ne kadar özen göstermiş olduğunu Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a yazmış olduğu şerhte gayet açık bir şekilde ve detaylı olarak ortaya koymaktadır. Urmevî, konuyla alakalı olarak ilgili yerde şöyle demektedir:

Ben derim ki: Şeyh, nefsi doğal cismin aletsel bil kuvve hayat sahibi ilk yetkinliği olarak tanımlamıştır. Onun mutlak nefis yerine topraksal (arzî) ve göksel nefis demesinin sebebi, şayet nefis, göksel nefsin altında derecelenecek tarzda tanımlansa idi o vakit onda bitkisel nefis hiyerarşide yer almamış olacaktı. Ve şayet o, bitkisel nefsin bulunduğu yerde derecelenmiş olsa idi bu kez de onda göksel nefis derecelenmemiş olacaktı. Nefis, ortak bir isim ile göksel ve topraksal nefse de söylem olunca onlardan her biri bir başına zikredildi. Şayet nefsi topraksal ve göksel nefislerin de bulunduğu kategoride

¹⁷⁶ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 331.

¹⁷⁷ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 331.

tanımlamak mümkün olsa idi bu, Şeyh tarafından göksel ve topraksal şeklinde nefsin ikiye taksim edilmesi ile olurdu. Bunun da sebebi o iki kısımdan her birinin tek başına kendisine özgü hükümlerde müstakil bir durum arz etmesidir. İşte bana göre de bu, en evla olan sözdür.¹⁷⁸

Sirâceddîn el-Urmevî, selbî bir tanım anlayışı ile de nefsi tanımlamayı denemiş ve şöyle demiştir: “Nefs, beden ve onun kısımları değildir.”¹⁷⁹ Bu, doğrudan bir tanım olmamakla birlikte Urmevî’nin en azından nefsin ne olmadığı ile ilgili olarak ne düşünmüş olduğunu bize göstermesi açısından önem arz etmektedir. Urmevî, bu ifadesiyle bize; ‘nefsin künhünü beden ve onun organları dışında düşünün’ demiş olmaktadır. Sirâceddîn el-Urmevî, nefsin ne olmadığına ilişkin bir başka ifadesinde selbî olarak nefsi şöyle ifade etmektedir: “Nefs, cisim veya cisim karışımı bir şey değildir. Çünkü canlı (hayvan), kendi seçimi ile hareket etmekte ve idrak etmektedir. Kendi seçimi ile hareket edenin, kendi cisimselliğinin aynısı olması mümkün değildir. Çünkü cisimsellik, onda ortak olan bir husustur. Şayet onun seçime dayalı hareketi, cisimselliğin kendisinden kaynaklanmış olsaydı işte o vakit her bir cisim, tercih edip seçerek (ihtiyar) hareket etmiş olurdu!”¹⁸⁰ Urmevî, nefsi yalnızca selbî bir anlayışla değil doğrudan doğruya tanımlama cihetine de gitmiştir. Nefs hakkında o, şerhinde şöyle demektedir: “Ben derim ki: Bu nefs, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ileler. Bu, meşhur olan şu (söze) işaret etmektedir: nefis önce kalp ile sonra da bedenın geri kalan kısmıyla ilgi kurar.”¹⁸¹

Urmevî, hem *Metâliu’l-envâr*’da hem de *Şerhu’l-İşârât*’da nefis ile ilgili aynı ifadelere yer vermektedir. Urmevî, tıpkı *Şerhu’l-İşârât*’da olduğu gibi *Metâliu’l-envâr*’da nefsi, nefis her birimizin kendisine ‘ben’ diye işaret etmiş olduğu şeydir, diyerek ifade etmiştir.¹⁸² Urmevî’ye göre nefsin varlığı zorunludur. Sirâceddîn Urmevî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât* şerhinde nefis hakkında genel olarak şöyle demektedir: “Şu halde hareket ettirici, idrak edici, kaynaşma ve karışımı koruyucu olan güçlerin aslı ve esası ve ona tâbi olan karışım (mizaç) başka bir şeydir. Dilersen sen onu ‘nefs’ diye isimlendirebilirsin.”¹⁸³ “Bu cevher, bizim her birimizde bir ve aynıdır. Her birimiz zorunlu olarak bilmektedir ki kendisi tek bir insandır. İşte bu, kendisine ‘ben’ ve ‘sen’ diye işaret edilen şeydir. Kuşkusuz ki düşünen nefis, senin de bildiğin gibi bir cevherdir ve bedenle bir bağı söz konusudur. Bu bağ sayesinde bedenın yetkinliği

¹⁷⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 530.

¹⁷⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 532.

¹⁸⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 541.

¹⁸¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 546.

¹⁸² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 547.

¹⁸³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 545.

tamamlanır.”¹⁸⁴ “Nefs, cisim olmadığı gibi cisme ait bir şey de değildir.”¹⁸⁵ “Nefs, konumsal olarak bölünmez.”¹⁸⁶ “Nefs, bir konumda ne bilkuvve ne de bilfiil bölünebilir. Nefs, bir cisim ve bir cismin kuvvesi değildir.”¹⁸⁷ “Düşünen nefis, bedende idare ettiği kısımların yetkinleşmesini sağladığı halde salt akıl böyle değildir.”¹⁸⁸ “Nefs ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi.”¹⁸⁹

Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde “İnsan nefsi, aklî cevherlerin sonuncusudur. Yani o, madde ve onun ilgilerinden soyutlanmış vaziyettedir. Zira onun (nefsin), bedenlerle yetkinleşip yüce feyizli taşmalardan yararlanmaya ihtiyacı vardır. Biz bu cümleyi her ne kadar hikâye tarzında zikretmiş olsak da yine de sen, bizim usûl olarak ortaya koyduklarımız üzerinde iyice düşünecek olursan bütün bu hususların tamamına erişebileceksin.” demek suretiyle hiçbir kuşkuya mahal vermeyecek şekilde insan nefsinin aklî bir cevher olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹⁰ Urmevî, nefsin, bedeninin ölümünden sonra da hayatını sürdürdüğünü fikrî olarak yapılandırırken nefsin, aklî bir cevher oluşuna vurgu yapmıştır. Urmevî’ye göre bedeninin ölümünden sonra düşünen nefsin hayatının devam etmesinin kanıtı, nefsin varlık sebebinin aklî cevher olmasıdır ki o, bedeninin ölümünden sonra da var olmaya devam eder. Ve beden onun var olması için şart değildir. Çünkü düşünen nefis ki o, aklî formların konulduğu bir yer yani mahalli durumundadır. (Ve o), cisme hulul edip girmiş olmadığı gibi, onun doğası ile de doğalanmış değildir. Ta ki o, varlığında ona muhtaç olsun ve hulul edenin bir mahalle muhtaç olması gibi ona muhtaç olsun! Ve hulul edenin, kıvamını mahalden alması gibi o da kıvam ve kurulumunu (bedenden) almış olsun. Aksine onun, cisimle (bedenle) ilgisi, bedeninin onun yetkinliğini tamamlamasında bir alet vazifesi görüyor olmasıdır. Bir alet hükmünde olan cesedin, ölüm ile bozulup dönüşmesi nefsin cevherine ve varlığına bir halel getirmez. Şu halde o (akıl), düşünen nefsin varlığı için bir ilke ve sebep mesabesindedir ve (ceset olmasa da) var olmaya devam eder. Ceset, onun varlığı için şart değildir. Dolayısıyla ölümle ceset bozulduktan sonra da onun var olmaya devam etmesi gerekir.¹⁹¹

¹⁸⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 570.

¹⁸⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 576.

¹⁸⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 584.

¹⁸⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 588.

¹⁸⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 621.

¹⁸⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 750.

¹⁹⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 817.

¹⁹¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 819.

Sirâceddîn el-Urmevî, insanî nefsin bir konumda yer almadığı kanaatindedir.¹⁹² Urmevî, nefsin dış ve iç idrak güçlerinin gaipten haber elde etme noktasında nefse perde olduklarını düşünmektedir.¹⁹³ Sirâceddîn el-Urmevî, insan nefsinin kavram (tasavvur) ve önermelerle (tasdîgât) kemâle ereceğini öngörmüştür.¹⁹⁴ Ona göre düşünen nefis (nefs-i nâtika), bedenden farklı bir cevhere sahiptir. Onun bedenle olan ilgisi, bedensel bir doğa ilgisi gibi değildir.¹⁹⁵

Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da nefsin, kendisine “ben” diye işaret edilen şey olduğunu ve onun cisim olmadığını, cisme benzemediğini vurgulamıştır.¹⁹⁶ Sirâceddîn el-Urmevî, nefsin kendi bedeninde tasarruflarda bulunabileceği gibi onun başka beden ya da cisimler üzerinde de birtakım etkilerde bulunabileceğini tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmektedir. Kuşkusuz o, her bir nefsin böyle bir yetiye sahip olduğunu ileri sürmemektedir. Ancak bazı riyazetlerden geçtikten ve bazı şartlara haiz olduktan sonra ehil olan insan nefslerinin böyle bir şeyi yapabileceğini iddia etmektedir. Konuyla ilgili olarak o, şöyle demektedir:

*Şu halde sen, kesinlikle herhangi bir nefsin, kendi bedeni dışında herhangi bir cisimde etki ve tesirde bulunabileceğini inkâr etmeye yeltenme! Söz konusu bu cisim, nefsin etkisi ile tıpkı nefse ait olan beden gibi edilgin hale gelir ve söz konusu bu etkiyi kabul eder. Ve sen yine aynı şekilde (nefsin) kendine özgü olan kuvvelerini aşır başka nefslerin kuvvelerine geçiş yapmasını ve söz konusu bu kuvvelerde edimde bulunmasını asla yadırgama! Senin de bildiğin gibi özellikle de riyazet ve idman ile nefsin melekesi keskinleşip bilendiğinde ve bedene ait olan öfke ve tutku güçlerini nefis kontrol altına aldığı anda böyle bir durum gerçekleşir. Ya da (nefs), bedensel güçlerin dışından gelen korkuyu yendiğinde böyle bir durum hâsıl olur.*¹⁹⁷

Urmevî, şerhinde nâtık nefsin ne vakit meydana geldiğinden ve meydana geldikten sonra hangi yetkinlik mertebelerinden geçtiğinden de bahsetmektedir. Ona göre nefis, belli bir mertebeye kavuşunca felek ve melek nefslerine iyice yakın bir konuma gelir. Karışımlar, peyderpey gerçek itidale doğru yaklaşılmaya devam ederler ve bu, bu minval üzere insanî oluşuma kadar devam eder ki bu, cisimlerin gerçek itidale en yakın olanıdır. Ve işte bu (mertebede) düşünen nefis bulunur. Sonra kuşkusuz ki düşünen nefis, yetkinlik mertebelerinde yükselerek kazanılmış akla (el-akl'ül-müstefâd) yükselir. Kazanılmış akıl, insan nefsinin mertebelerinin en yücesidir. Bu akıl sayesinde felek ve melek nefslerine ve ruhanî akıllara

¹⁹² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 831.

¹⁹³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 993.

¹⁹⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 5.

¹⁹⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 1001.

¹⁹⁶ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 366-369.

¹⁹⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 1002.

yaklaşılır. Ve işte bu, en değerli olandan peyderpey en değersiz olana doğru bir sıralamadır. Sonra buradan (yukarıya doğru) en değersiz olandan en değerli olana doğru bir yükseliş söz konusudur.¹⁹⁸

Urmevî, insan nefsinin uyku halinde iken tıpkı uyanıklık halinde olduğu gibi bazı gaybî bilgilere ulaşabileceğini kabul etmektedir. O, bu hususta tamamen İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Bu durumda rüya da bir nevi bilgi kaynağı olmaktadır. Ancak bu bilgi, herkesin de kabul edeceği gibi objektif bir bilgi olmayıp sübjektif bir bilgi olacaktır. Zira burada şahsi bir deneyim söz konusudur. Urmevî, bu konuda şerhin ilgili paragrafında şöyle demektedir: “Ben derim ki: Deneyim ve kıyas, uyku halinde insanın bir nevi gaybî malumata nail olabileceği hususunda ortak kanıt teşkil ederler. Böyle bir şey, uykuda caiz olunca bunun uyanıklık halinde de geçerli olmasına bir engel yoktur. Ancak bir engel varsa da bu, ortadan kaldırılabilir. Bilakis böyle bir şey, uyanıkken daha çok meydana gelebilir.”¹⁹⁹ Hâsılı Urmevî, gerek *Şerhu’l-İşârât* adlı eserinde gerekse *Metaliu’l-Envâr*’da ve gerekse diğer eserlerinde nefis hakkında tıpkı Şeyhu’r-Reis İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

1.2. İdrak Güçleri

İbn Sînâ, nefsin idrak güçlerini üç kısımda mütalaa etmiştir: Hissî idrak güçleri, iç idrak güçleri ve aklî idrak güçleri. Hissî idrak güçleri, beş duyu yahut da dış idrak güçleri dediğimiz güçlerden oluşur. Bunları; dokunma duyusu, tat alma duyusu, koku alma duyusu, işitme duyusu ve görme duyusu şeklinde sıralayabiliriz. İç idrak güçleri de beş adet olup bunları; ortak duyu gücü (hissî müşterek), hayal ve musavvira gücü, müfekkire gücü, vehim gücü ve belleme-hatırlama gücü (hâtıra) şeklinde tatad edebiliriz. İbn Sînâ, Aklî idrak güçlerini ise nazarî ve amelî akıl gücü olarak ikili bir tasnifle ele almıştır.

İbn Sînâ’ya göre canlıyı canlı yapan duyuların ilki, dokunma duyusudur. Duyulur âlemdeki nefsler, diğer güçlerini kaybettikleri zaman beslenme gücü olmaksızın varlıklarını idame ettiremedikleri gibi hayvânî nefse sahip olan her bir canlı, diğer duyuları olmadan yaşayabilse de dokunma duyusu olmaksızın asla yaşayamaz. Zira canlının ilk terkihi, dokunulur keyfiyetlerden meydana gelmektedir. Kuşkusuz ki canlının mizacını meydana getiren işte bu keyfiyetlerdir. Söz konusu keyfiyetlerin yokluğu, canlılığın yok olmasına sebeptir. Dokunma duyusu, nefste ilk sırada gelen bir hususiyettir. İşte bu yüzden İbn Sînâ’ya göre beden

¹⁹⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 818.

¹⁹⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 967.

mizacını koruyan ve bozan şeyler ona bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre dokunma duyusu, canlı açısından tüm diğer duyulardan çok daha önemlidir. Dokunma duyusu dışındaki duyular, genellikle bedene faydalı besinlerin elde edilmesine ve zararlı olanlarından bedeni korumaya yardımcı olurlar. Dokunma duyusu ise bedeni kuşatan havanın dondurucu yahut yakıcı olduğunu hissederek, diğer duyular ise böyle bir fonksiyonu icra edemezler. Açlık ve susuzluğu hissedip haber veren de dokunma duyusudur. Dokunma duyusu, yerkürede yaşayan her bir canlı için varlığı lüzumlu bir duyudur. İbn Sînâ'ya göre dokunma duyusu bulunan her bir canlının irade ve hareketi, irade ve hareketi olan her bir canlının da dokunma duyusu vardır. Dokunma duyusunun aleti, sinir hususiyeti bulunan etler yahut et ve sinirlerdir. Dokunma duyusunun hissetmiş olduğu başta gelen keyfiyetler: sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, pürüzlülük-pürüzsüzlük, ağırlık-hafiflik ve buna benzer hususlardır.²⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre tat alma duyusu, dokunma duyusundan sonra gelen en mühim duyudur. Bu duyunun önemi, bedeni ayakta tutan hususlara aracılık yapması hasebiyledir. Bedeni besleyen gıdanın arzulanması ve seçimi bu duyu sebebiyledir. İbn Sînâ'ya göre tükürük bezinin salgılamış olduğu tükürük her ne denli tatsız olursa tat alma o derece sağlıklı olur. Tükürüğün vazifesi hususunda bazı ihtimallerden bahseden İbn Sînâ'ya göre onun fonksiyonu; tatma edimini kolaylaştırıp tadılacak gıdanın keyfiyetine bürünerek bir karışım (halt) hâsıl etmek olmalıdır. Yiyeceklerin tatları, tükürük bezinin devreye girmesiyle eriyik duruma geldikten sonra dilin üzerinde konumlanmış bulunan sinirler tarafından duyulanır. Tat alma duyusu tarafından hissedilen tatlar: acı, tatlı, ekşi, buruk, kekremsi, acımsı, yanık, tatsız ve buna benzer duyumsamalardır.²⁰¹

İbn Sînâ'ya göre insanın diğer canlılara nazaran daha fazla koklama imkânı vardır. Zira insan, ovalamak suretiyle birçok gizli kalmış kokuları dahi meydana çıkarabilir ve bunları burnuna çekmekle koklayabilir. Fakat insanın mütehayyilesinde kokularla alakalı çok az oranda iz kalır. Bunlar, nefste neredeyse yok denecek kadar zayıftır. İşte bu sebeple kokulara, insan doğasına uygun gelip gelmemesine göre hoş ya da nâhoş denilir. Haddizatında koklanılan şey, buhar ve kokulu cisimden ötürü kokulu bir duruma gelen havadır. Buhar gibi yahut koku ile karışık haldeki hava gibi nüfuz edebilen ince parçalı şeyler, koklama uzvuna temas edince koku alma duyusu onu duyumsar. Nasıl ki görmek için gözbebeğini hareket ettirmek icap etmiyorsa koklamak için de kokuyu burna çekmek lazım gelmez. Kokular, hava ve su gibi kokusu olmayan ortamlardan koku alma duyusuna gelirler. İbn Sînâ'ya göre kokuları duyumsayan güç,

²⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabiyyât, en-Nefs. 68-69.

²⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabiyyât, en-Nefs, s. 75-76.

beynin ön kısmında yer alır. Koku ve tat almadaki maksat, canlı varlığın kendine münasip olan gıdaları rahatlıkla tanıyabilmesidir.²⁰²

İbn Sînâ, işitme duyusu hakkında söze girişmeden evvel sesin mahiyeti ve yankı üzerinde durmuştur. Ses, İbn Sînâ'ya göre şekil yahut siyah veya beyaz bir cisim gibi müstakil olarak varolan ve varlığı somut kalabilen bir şey değildir. Ses, taş yahut ağaç gibi katı cisimlerin birbirine hızlıca çarpmaları esnasında meydana gelen bir şeydir. Bahsi geçen cisimlerin parçalanması ve çarpışması esnasında su yahut havada bir titreşim hâsıl olur. Söz konusu bu titreşme, yavaşça ya da bir çırpıda olabilir. İbn Sînâ'ya göre sesin oluşabilmesi, hava ya da suda güçlü bir titreşimin (hareket) meydana gelmesine bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre her ne kadar ses, titreşimin neticesinde meydana gelmiş olsa da titreşim ile ses birbirinden farklı şeylerdir. Ses, sadece işitme duyusu tarafından duyumsanırken titreşim başka bir duyu tarafından da hissedilebilir. İbn Sînâ'ya göre işitme duyusu, hususiyetle insan söz konusu olduğunda öteki duylardan daha faydalı konumda olabilir. Ona göre yankılar, sesi oluşturan hava titreşimlerinin çok katı bir mahalle çarpması neticesinde meydana gelir. Yankı neticesi kırılmış olan hava titreşimleri de aynı sese sebep olur. Işığın bir yansıması olduğu gibi ihtimal ki seslerin de yankıları bulunur.²⁰³

İbn Sînâ, görme duyusuna *Şifa* adlı eserinin üçüncü makalesinde tam sekiz fasıl ayırmıştır. Öncelikle o, görme duyusunu ele almadan evvel görme duyusu ile ilgili ışık, ışınl, yansıyan ışın ve benzeri bazı hususları izah etmiştir. İbn Sînâ, ışıkla alakalı mevzuları, “İlmü'n-Nefs” konusu içinde ve görme duyusu faslında ele almıştır. İbn Sînâ'ya göre ışık (dav'), zatı itibariyle müşahade edilebilen ve ışınların çıkış yeri olan ateş ve güneş emsali cisimler sebebiyle meydana gelir. Işın denilen olgu, ışık kaynağından çıkarak cisimlerde bulunan ak, kara, yeşil ve öteki bilkuve haldeki renkleri bilfiil duruma getiren şeydir. Işınlar, yansıma yaparak eşyanın görüntülerini görme duyusuna iletirler. İbn Sînâ'ya göre ışığı geçiren veya ileten şeffaf cisimlerin rengi bulunmazken şeffaf olmayan cisimlerin rengi vardır. İbn Sînâ, ışığın kaynağı durumundaki cisimleri, arkalarındaki nesneleri görmeye engel teşkil etmeleri sebebiyle şeffaf olmayan cisimler kategorisinde mütalaa etmiştir. Ona göre karanlık ve siyahlık bir renk değildir. Bunlar, müşahade edilebilecek olan cisimlerdeki ışığın yokluğu demektir. İbn Sînâ'ya göre ışınlar olmadan renkleri fiilen müşahade etmek olası değildir. Netice itibariyle İbn Sînâ'ya göre görme hadisesinin vaki olabilmesi için hava fiilen şeffaf, renkleri bilfiil mevcut ve

²⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabiyyât, en-Nefs, s. 77-79.

²⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabiyyât, en-Nefs, s. 82-84.

görecek göz sıhhatli olmalıdır. Görme ediminin olabilmesi için cismin belli bir büyüklükte olması, cisim ile göz arasında makul bir mesafenin bulunması da gereklidir.²⁰⁴

Dış idrak güçleri, İbn Sînâ'ya göre ortak duyuda (hissi müşterek) birleşir. Ortak duyudan sonra iç idrak güçleri gelir.²⁰⁵ Ortak duyu, beş duyunun birleşip bir araya geldiği merkez durumundadır ve duyum (ihşâs), söz konusu bu merkezde vuku bulur. İbn Sînâ, ortak duyu denildiğinde bazılarının bunu yanlış anladığını belirtmiştir. Zannedildiği gibi ortak olarak duyumsananların ortak bir hissi yoktur. Bilakis ortak duyu, tüm duyuların bir araya gelip birleştiği merkezdir. Zira renkli olanı ve dokunulur olanı idrak eden tek bir güç bulunmamış olsaydı o vakit biz bu ikisi arasındaki farkı temyiz edemezdik. İşte söz konusu bu ayrımı yapan, akıldır. Akıl, söz konusu bu iki duyuyu bir arada bulabilsin ki o ikisi arasında bir ayrım yapabilsin! İki duyulurun akılda bir araya gelmesi söz konusu değildir. Öyleyse bu, başka bir güçte olmalıdır. Mesela söz konusu bu iki duyulur, hayvanların hayalinde bir araya gelir. Zira bilindiği gibi hayvanlarda akıl yoktur. Hayvan, belirli şekildeki nesnenin tadı şöyledir deneyiminden hareket ederek söz konusu nesneye doğru yönelir. Şayet hayvanda duyulurların toplandığı bir merkez bulunmasaydı o vakit hayat, hayvan için imkânsız hale gelirdi. O zaman da koku alma, tatmaya delalet etmez, sopanın görüntüsü hayvana acı ve tehlikeyi çağrıştırmazdı, ta ki o, ondan kaçabilsin. Şu halde söz konusu tüm bu suretler, İbn Sînâ'ya göre dâhilde tek bir merkezde toplanmış olmalıdır.²⁰⁶

İbn Sînâ'ya göre hayal ve musavvira gücü, ortak duyunun idrak etmiş olduğu suretleri koruyup muhafaza eder. Duyulur suretlerin en son karar kılıp yerleştiği yer burasıdır. Söz konusu bu güç, yüzünü duyulurlara çevirmiş durumdadır, yani ortak hisse. Ortak duyu, verilerini hayal ve musavvira gücüne iletir. Musavvira ve hayal gücü de ortak duyudan gelen bu verileri depolar ve korur. Musavvira gücü, bazen histen gelmeyen hususları da koruyup muhafaza eder. Müfekkire gücü, musavvira gücünde yer alan suretler üzerinde birleştirme (terkib) ve ayrıştırma (tahlil) yaparak tasarruflarda bulunur. Ennihayet bu güç, kendisinde yer alan suretleri aklın ve vehmin hizmetine sunar.²⁰⁷ İbn Sînâ'yı hayal gücünün varlığını kabule sevkeden husus, duyulur nesnelerin formlarının dış duyuların idrak sahasının dışında kalıp ortadan kalkmaları halinde söz konusu formların kendisinde korunabileceği bir gücün mevcut olması icap ettiğine ilişkin kabuldür. Ortak duyu, hayal gücünde bulunan bu formları müşahade ettiği vakit söz konusu bu formlar bilfiil tahayyül edilebilir olurlar. Aksi durumda ise söz

²⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 90-98.

²⁰⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 129.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 157-158.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 163-164.

konusu bu formlar, kendilerinin şuurunda olunmaksızın varlıklarını korumaktadırlar. İşte İbn Sînâca hayal gücüne yüklenen dışsal duyuşal formların korunması işlevinin esası böyledir.²⁰⁸ Vehim gücü, mütehayyile gücünün hayal gücünden alıp kendisine sunduğu suretler hususunda tekil yargılarda bulunur. Hayvandaki en büyük hâkim güç, vehim gücüdür. Gerçekliğe dayanmaksızın hayale istinaden içgüdüsel olarak çalışır. Mesela sırf istifraya benziyor diye balın insana tiksindirici gösterilmesi vehim gücünün işidir. Nefs, vehim gücüne uyararak bala uzak durur ve insan onu yemez.²⁰⁹ Vehim gücü sayesinde kurdu hiç görmemiş olan bir koyun onu gördüğünde kaçma eğilimi gösterip kendisini ondan korur.²¹⁰ Belleme ve hatırlama gücü sayesinde vehim gücünün vermiş olduğu tekil hükümler gerektiği vakit hatırlanmak üzere saklanır.²¹¹

İbn Sînâ, aklî idrak güçlerini nazarî ve amelî akıl gücü olarak ikili bir tasnife tâbi tutmuştur. Onun, yalnızca insânî nefse ait akıl gücünü nazarî ve amelî tarzında ikiye taksim etmesi, nefsin manevî bir cevher olduğu düşüncesine istinat etmektedir. İnsan nefsi, İbn Sînâ'ya göre bedenle beraber bulunsa da maddî değildir. İnsan nefsi, hem fizik hem de metafizik alanla ilgi kurar. Nefsin, fizik ötesi alanla ilgi kurmasından bilgiler hâsıl olur.²¹² İbn Sînâ'ya göre aklî idrak, insandaki nefsi nâtika'nın sahip olduğu güçler sayesinde gerçekleşir. Nefsi nâtika ise âlime ve âmile tarzında iki kısma ayrılır. Şu halde insan nefsinin biri nazarî diğeri amelî olmak üzere iki nevi akıllı vardır. Amelî akıl, görme duyusundan sonra insan hareketinin ilkesi konumundadır. Amelî akıl, bedene tasallut eder ve onu çekip çevirir, idare eder. Bunun sonucunda da erdemler ve erdemsizlikler denilen birtakım haller (hey'ât) meydana gelir. Şu halde İbn Sînâ'ya göre ahlakın kaynağı ve orijini amelî akıldır. Amelî akıl, nazarî akıl yönlendirir. Nazarî akıl, gayrî maddî bir hüviyete sahiptir. Nazarî akıl, tikel anlamlardan tümel akledilirleri çekip çıkartır. Onun bu edimi, manaların madde ve ilgilerinden bütünüyle tecrit edilip soyutlanmasıyla gerçekleşir. Şu halde nazarî aklın ana edimi, vehmin ve hayalin desteğiyle tasavvur ilkelerine ulaşmak için aklî suretleri soyutlamaktır. Nazarî aklın ikinci edimi, yargılarda bulunarak aklî suretleri olumlama ya da olumsuzlama ile birbirine irtibatlandırmaktır. Akıl, akledilirleri akletmezden evvel bilkuvve akıl mertebesinde bulunur. Daha sonra bu akıl, bilfiil haldeki başka bir akıl yardımıyla bilfiil hale gelir.²¹³

²⁰⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 560, 564 ve 992.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 177.

²¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, en-Nefs, s. 179.

²¹¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 130.

²¹² Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* s. 169; Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 3 ve 569.

²¹³ Teyyâr Ahmed Al-Rikâbî, "el-Aklü Inde'l-Felâsifeti'l-Müslimîn (Dirâse mevdüiyye ve mukarene)", *Câmiattü'l-Basra Külliyyetü'l-kanuni ve's-siyaseti*, *Dirâsât Târihiyye*, 2012, S. 12, s. 11.

Mes'ûdî, dış idrakler konusunda sorgulayıcı bir tutum izlemiş ve her bir duyunun idrakinin nasıl gerçekleşmiş olabileceğini çok detaylı bir şekilde ele almıştır. Mes'ûdî, İbn Sînâ'nın, idrak hakikatini, idrak edilenin misalinin idrak edenin zatında hâsıl olması şeklinde düşündüğünü belirttikten sonra onun, idrak edici kuvveyi cismânî ve gayri cismânî olarak iki kısma ayırmış olduğunun altını çizmiştir. Gayri cismânî olan, akledici kuvvedir ki İbn Sînâ buna, Mes'ûdî'nin ifadesiyle nefis-i nâtika demektedir. Bu kuvvenin idrak ettiği hususlar ise ya akledilir formlar ve maddelerinden soyutlanmış hakikatler gibi tümellerdir ki bunların varlıkları yalnızca zihinlerdedir ya da aklî kuvvenin idrak ettiği hususlar, tikellerdir. Söz konusu bu tikeller, zihin dışında bulunurlar. Kendi başlarına kaim olanlar: el-Evvel Teâlâ, akıl ve nefslerin zatlarıdır. Cismânî idrak ediciler ise dış ve iç idrak güçleridir. Bunların idrak ettiği hususlar: hariçte temsil edilsin veya edilmesin tüm cisimler ve ilgileri olan suretler, arazlar ve hayallenip vehmedilenlerdir.²¹⁴

Mes'ûdî'ye göre akledici kuvvenin idrak edeceği hususları idrak etmesi, akledici kuvve ile akledilir hakikatlerin suretleri arasında vuku bulan bir buluşma (mülâkat) ile olur. Buluşmadan Mes'ûdî'nin kastetmiş olduğu şey, kuvvenin, idrak edeceği şey ile resmedilmesi (irtisâm) ve suretlerin kuvvede hâsıl olmasıdır. İdrak, ona göre şeyin akledilmesinin hakikati ve şeye ait şuur ve bilginin gerçekliğidir. Mes'ûdî'ye göre cismânî kuvvenin idrak edeceği hususları idrak etmesi demek, kuvve ile idrak edilen şeyin misalinin bir noktada buluşması demektir. Bu, kuvvenin, idrak edilen şeyin misali ile resmedilmesidir. Mes'ûdî, söz konusu cismânî idraki şöyle açıklamaktadır: “Kalpten veya beyinden idrak bakımından kuvvenin birer aleti mesabesindeki uzuvlara cismânî kuvveler yayılır. İdrak edilen şeyin keyfiyetine benzer bir keyfiyet işte bu uzuvlarda da meydana gelir. Bu durumda tek bir uzuvda kuvve ile keyfiyet bir araya gelmiş olur. Haliyle de bu ikisi arasında tek bir konumda bir buluşma gerçekleşmiş olur. İşte söz konusu bu buluşma, duyum (ihşâs) ve idrâk diye tabir olunur.”²¹⁵

Mes'ûdî'nin dış duyulardan ikisi hakkındaki özet mülâhazasını vermek sanırız ki bu noktada faydalı olacaktır. O, görme ve işitme duyuları hakkında şöyle demektedir: “...öyleyse sendeki gören ve işiten kuvve başka hiçbir şey değil, senin nefsinin cevherinin ta kendisidir. Şu kadar var ki görme ediminin vaki olabilmesi için nefis, hususi bir alete ihtiyaç duyar ki o da göz ve onda bulunan ruhtur. Söz konusu bu alet, göz (ayn) diye isimlendirilir. Ruh ise mecazi olarak görendir. Zira onun bir görme aleti vardır. Nefsin tüm diğer duyumladığı şeyler için de aynı durum geçerlidir. Nefis, her birinde uygun bir alete ihtiyaç duyar. Nefis, akledilir olanları ise alet

²¹⁴ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 209-210.

²¹⁵ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 210.

ile değil, bizzat kendi zatı ile idrak eder.”²¹⁶ Mes’ûdî’ye göre görmenin hakikati, nefsin hususi aletlerin aracılığı ile görülenin (mer’î) şuuruna varmasıdır. Görme; göz, ondaki ruh ve ışık (nur) sayesinde gerçekleşir. Mes’ûdî, ruhun, latif bir cisim olduğu kanaatindedir. Işık ise latif cisim ile kaim olan bir arazdır. Görmenin gerçekleşebilmesi için görülecek nesnenin ya yıldızlarda olduğu gibi kendinden ışıklı olması ya da üzerine ışığın yansması icap etmektedir. Bunun yanı sıra görme aleti olan gözün de sağlıklı olması ve kendisine ışığın vurması gerekmektedir. Kimin gözündeki ışık zayıf olursa görmesi de o nispette zayıflar. Kimin de gözündeki ışık artarsa görmesi de fazlalaşır.²¹⁷

Mes’ûdî, işitme ile ilgili olarak görme hadisesine benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Havada meydana gelen bir keyfiyet olan ses, kulak kanalına yayılmış durumda olan sinirlere temas eder ve orada yayılmış halde bulunan ruh sayesinde (nefsin aleti olan kulak ve ondaki ruh ile) söz konusu keyfiyet duyulur ve işitilir hale gelir. Havadaki mevcut keyfiyet (kulak ile işitilir nesne arasında bulunan ses), kulak kanalındaki sinirlere ulaşır ulaşılmaz bütünüyle işitilir hale gelir.²¹⁸

Mes’ûdî, son tahlilde görülen ve işitilenin (daha geniş olarak beş duyu verilerinin) yalnızca idrak edende meydana gelen bir iz ve form olarak telakki edilmesinin doğru olmayacağı kanaatindedir. Aksine ona göre idrak, form ve forma sebep olanın birlikteliğinden meydana gelmektedir. Form (iz, eser) ona sebep olana intibak etmekte ve onunla iltisaklı bir halde bulunmaktadır. Hâsılı form, idrak esnasında kendisine sebep olanla bir ve aynı şey olmaktadır. Mes’ûdî’ye göre işte biz, bu bir ve aynı olan şeyi idrak etmekteyiz.²¹⁹ Mes’ûdî, idrakin yalnızca buluşma (mülakat) olmadığı kanaatindedir. Bilakis idrak, ona göre buluşmanın ötesinde bir şeydir. İdrak, idrak edilen şey ile ilgili olarak idrak edene ilave bir durumu ifade etmektedir. Söz konusu bu durum (hâlet); zuhur, keşf, şuur ve ilim diye tabir olunur. Mes’ûdî’ye göre nasıl ki varlığa ait durum, hadd ve resm ile tanımlanamıyorsa idrake ait durumun da hadd ve resm ile tanımlanabilmesi gayri kabil bir meseledir.²²⁰ Bu son görüşü ile o, idrake getirdiği tanımın takribî nitelikte olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Mes’ûdî, beş adet olan iç idrakleri tıpkı İbn Sînâ’nın tadât edip saydığı gibi tek tek sayar sonra hissi müşterek hakkında tenkit yollu şöyle der: “Duyulurların (mahsûsât) beynin ön

²¹⁶ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 217.

²¹⁷ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 221.

²¹⁸ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 230.

²¹⁹ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 229.

²²⁰ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 212.

kısımındaki kuvve nezdinde toplanıp bir araya gelmesine gelince biz bunun imkânsız olduğunu düşünüyoruz.” Mes’ûdî, bunun imkânsızlığını dokunulur ve tadılır nesnelerin durumlarını dikkatlere sunarak ispatlamaya çalışır. Bu konuda Mes’ûdî şöyle der: “Tadılırların tadını biz herhangi bir şeyi tattığımız vakit ağızda, dilin ortasında ve boğazda hissederiz. Hiç kimse tatmış olduğu şeyin tadını kesinlikle ayak parmaklarında ya da ayak topuklarında hissettiğini öne sürmez ve hiç kimse söz konusu bu tadı beyinde hissettiğini iddia etmez. Şayet tat, beyinde bunun kendisine dil ve boğazdan iletilmesi yoluyla hâsıl olmuş olsaydı ve orada duyumsanır hale gelseydi biz, onun, beyindeki varlığını net olarak bilirdik!” Mes’ûdî, böyle bir şeyin imkânsız olan hususların en kuvvetlilerinden olduğu kanaatindedir.²²¹

Mes’ûdî, hissi müşterek’in eleştirisine dokunulur nesneler bağlamında şöyle bir eklemede bulunur: “Dokunulurların durumu da aynen böyledir. Biz, sıcak bir nesneye elimizle dokunduğumuzda yakinen ve katiyetle biliriz ki sıcaklığı gözlerimizde, kulaklarımızda, kalbimizde, beynimizde ya da herhangi bir başka uzvumuzda idrak etmeyiz. Biz, bunu, ancak elimizde hissederiz.”²²² Mes’ûdî’ye göre duyulurların tek bir kuvvede cem olup bir araya gelmesi fikri, olsa olsa ilmî bir mevzuda hasmı mecbur edip susturmak için ileri sürülmüş çekişmeden (münâzaa) ibaret bir durum olup burada gerçeği ortaya koyma kaygısı yer almaz. Mes’ûdî, “Duyulurların formları (müsül), duyulurlar gözden kaybolduktan sonra hissi müşterekte değil de başka bir kuvvede bir araya gelir. Hissi müşterek, duyulurların misalini değil, duyulurları müşahade eder. Hayal ise duyulurun hakikatini değil misalini müşahade eder.” diyenlerin herhangi bir kanıtları olmadığı kanaatindedir. Ona göre böyle söyleyenler kanıt mahiyetinde sadece şöyle demektedirler: “Biz, şu tikel rengin bu tikel tat olmadığına hükmederiz. Şu renge sahip olanın şöyle bir tadı vardır deriz”²²³ O, bu kanıtı ikna edici bulmamaktadır.

Mes’ûdî, İbn Sînâ ve onun gibi düşünenlerin “Hissi müşterek, hazırdaki duyuluru idrak eder, kaybolduktan sonra kaybolanın misalini idrak etmez. Misali idrak eden, onu koruyandan başka bir kuvvedir. Zira koruma (hıfz) başka, idrak başka bir şeydir.” demelerini de eleştiriye tâbi tutmuştur. Mes’ûdî, vehim hakkında filozofların “O, tikel anlamları idrak eden bir kuvvedir. Hatırlayıcı kuvve olan zâkira ise tüm anlamları korur.” demelerini de tenkit etmiştir. Ona göre bunları öne sürenler, suretler hakkında da benzer bir şeyi söylemelidirler ve başka bir kuvveyi ispat etmelidirler. Ta ki ispat edecekleri bu kuvve, mademki hayal onları korumaktadır,

²²¹ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 232.

²²² Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 232.

²²³ Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’ş-şükûk*, s. 233.

duyulurların kaybolmasından sonra onların suretlerini idrak edebilsin. Ya da bu kuvve, şayet hayal kuvvesi idrak edici ise suretleri koruyabilsin! Hâsılı, Mes'ûdî'ye göre kaçınılmaz olarak iç idrakleri savunanlar altıncı bir kuvvenin varlığını ispat etmelidirler.²²⁴ Son tahlilde Mes'ûdî'ye göre idrak, mukarene ve mülakat ile değildir. Mes'ûdî'ye göre bazı idrakler idrak aleti ile idrak edilen şey arasında bir mukarenete ihtiyaç duysa da doğrudan doğruya idrak eden ile idrak edilen arasında bir mukarenet söz konusu değildir.²²⁵

Fahreddîn er-Râzî, dış duyuların varlığını hiçbir tartışmaya mahal vermeksizin kabul etmektedir. Onun itirazı, iç duyulara yöneliktir. Râzî, iç duyuların *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'da dış duyulara hiç değinilmeden İbn Sînâ tarafından doğrudan ele alınmasını eleştirmektedir. Râzî'ye göre iç duyuların mevcudiyeti tartışmalı bir husustur ve kesinlik arz etmez. Râzî, İbn Sînâ tarafından beş farklı iç idrak gücü olarak zikredilenlerin haddizatında tek bir gücün farklı tezahürleri olabileceği kanaatini taşımaktadır.²²⁶ İbn Sînâ, ortak duyunun varlığını aşağıya doğru düşen bir damla ve hızla dönen bir noktadan hareketle ispat etmeye çalışmıştır. Söz konusu bu kanıtta İbn Sînâ'ya göre biz yukarıdan aşağıya doğru düşen bir damlayı doğrusal bir çizgi modunda çok hızlı bir şekilde dönen noktayı ise dairevî bir surette müşahade ederiz.²²⁷ İbn Sînâ'ya göre gözde yalnızca dış dünyada var olan şeyin sureti bulunmakta yukarıdan aşağıya inen yağmur damlasına ait çizgi ise hariçte bulunmamaktadır. Hızla dönen noktaya ait bir daire de dışarı da mevcut değildir. İbn Sînâ, bu iki durumu göz önünde bulundurarak düz çizgiyi ve daireyi algılayan içeride başka bir gücün bulunması gerektiği savını ileri sürer. Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ'nın söz konusu bu savını karşı bir sav ileri sürerek çürütme yoluna gitmiştir. O, şerhinde şöyle demektedir: “Niçin müşahade edilen doğrusal çizginin dışarıda var olması mümkün olmasın ki?! Bunun izahı sadedinde ona göre şöyle söylenilmesi muhtemeldir: Damla, bir mekânda bulunduğu vakit onu ihata eden hava söz konusu damlanın şekline bürünür. Sonra damla bir yerden başka bir yere doğru intikale başladığında ve havanın ilk kısmı takip eden başka bir kısmında bulunduğu havanın bu kısmı havanın ilk kısmının şeklinin yok olmasından önce bu şekilde şekillenir. Diğer havaya ait parçalar hakkındaki söz de aynen böyledir. Şu halde bu şekil birbirine yakın hava parçacıklarında kaldığı vakit kuşkusuz damla sanki bir düz çizgiymiş gibi müşahade edilir.”²²⁸

²²⁴ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 233.

²²⁵ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 237.

²²⁶ M. Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddîn Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, C. 4, S. 2, s. 86-87.

²²⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 558.

²²⁸ Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: İntişârâtı Encümeni Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, 1383/1963, s. 248.

Râzî'nin ortak duyunun mevcudiyetine itiraz sadedinde dile getirdiği bir diğer tenkit ise şu şekildedir: Bizim gözde yalnızca (gözün) karşısındaki şeyin suretinin resm olunacağına ilişkin malumatımız kat'î bir kanıta değil, bilakis deneyimleme ve tecrübeye istinat etmektedir. Burada ise deneyimleme, yalnızca (yukarıdan aşağıya doğru) inen damlayı çizgi halinde idrak eden şeyin göz olmadığına ilişkin malumatımızdan sonra geçerli olur. Zira biz ne vakit bunu mümkün görmüş olsak, gözün sadece karşısındaki şeyin suretini idrak ettiğini bilemeyiz. Şu halde gözün karşısında olmayan şeyi idrak etmeyeceğini ancak damlayı çizgi halinde idrak edenin göz olmadığını bildiğimiz zaman bilebiliriz. Şayet damlayı çizgi şeklinde idrak edenin göz olmadığına ilişkin malumatı, gözün sadece karşısındaki şeyi idrak ettiğine dair malumattan almış olsaydık kısır döngü (devir ve teselsül) icap ederdi. Bu ise geçerli bir durum değildir. Öyleyse ortaya çıkmıştır ki, damlayı, çizgi halinde idrak edenin göz olmadığını kati olarak bilmemiz imkân dışıdır. Şayet bunun ispatı gayri kabilse (felâsife'nin) iddiaları da geçerli olmamış olur.²²⁹

Râzî'nin, hayal gücü ile alakalı olarak genelde filozofları hususiyetle de İbn Sînâ'yı tenkit etmesine medar olan kanıtlardan ilki, filozofların (ve elbette İbn Sînâ'nın) ortak duyuyu hâricî duyusal formları yalnızca kabul eden bir güç pozisyonunda telakki edip hayal gücünü ise söz konusu bu formları koruyup muhafaza eden bir güç olarak tasarlamalarıdır. Râzî'ye göre filozofları böyle bir düşünceye sevk eden âmil, onların “tek bir güçten ancak tek bir şey doğar” sözünü peşinen kabul etmeleridir. Filozoflar bu hususta suyu misal vermişlerdir. Onlar, suyun herhangi bir şekli kabul edip alma istidadı olmasına rağmen söz konusu şekli saklayıp koruyamadığını öne sürmektedirler.²³⁰ Râzî, filozofların ileri sürdüğü bu kanıtı zayıf addetmiş ve bunun sebebinin de şöyle izah etmiştir: Zira filozofların söz konusu bu dışsal formlar gibi şeylerin koruyup muhafaza edicisi olarak tasarladıkları hayalin söz konusu bu şeyleri alıp kabul etmesi de icap eder. Zira bir şeyi almayanın söz konusu şeyi saklaması da imkân dâhilinde değildir. Şu halde filozofların tek bir gücün hem almanın hem de koruyup muhafaza etmenin ilkesi olamayacağına ilişkin savları geçersiz olmaktadır.²³¹ Râzî'ye göre haddizatında ortak duyu dahi filozofların aleyhine bir kanıttır. Çünkü ortak duyu bir tek güç olduğu halde görülüp duyulan, tadılıp koklanan ve dokunulan nesnelerin formlarını idrak etmektedir.²³²

İbn Sînâ'ya ait iç duyular düzeninde vehim gücüne hizmet eden bir güç olarak kabul edilen mütehayyile gücünün fonksiyonu, vehim gücünün idrak ettiği manalarla dış ve iç

²²⁹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 250.

²³⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 251.

²³¹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 251.

²³² Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 251-252.

duyulardan gelen formlar arasında birleştirme ve ayrıştırma yapmak olarak düşünülmüş ve söz konusu bu güce aklın kendisini kullanması halinde müfekkire, vehmin onu kullanması halindeyse mütehayyile ismi verilmiştir. Bu nedenle mütehayyile gücü, söz konusu bu iki gücün kullanımına açık olmasından ötürü hem vehim gücü için hem de vehim aracılığıyla akıl gücü için söz konusu olan bir güç olarak kabul görmüştür.²³³ Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın iç duyulardan biri olarak kabul ettiği mütehayyile ve müfekkire gücüne bazı itirazlarda bulunmuş ve böyle müstakil güçlerin söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür. Râzî'nin itiraz noktasını filozofların öne sürdüğü “tek bir güç, tek bir fonksiyon icra eder” sözü oluşturmaktadır. Şayet form ve anlamlar üzerinde birleştirme ve ayrıştırma gibi edimler icra eden bu gücün üzerinde edimde bulunduğu şeye dair bir şuuru mevcutsa bu, tek bir gücün hem idrak eden hem de edimde bulunan bir güç olmasının kabulü manasına gelir ki bu durum, filozofların kendi genel ilkeleriyle çelişkiye düşmeleri demektir. Şayet mütehayyile gücü, form ve manalar üzerinde tasarrufta bulunduğu söz konusu bu şeylere ait bir şuura sahip değilse o vakit Râzî'ye göre mütehayyile gücünün eşyanın hakikatini tasavvur edemeyeceği söylenmiş olur. Haliyle mütehayyile gücü hem form ve manalar üzerinde tasarrufta bulunacak hem de hakkında tasarrufta bulunduğu şeylerin şuurunda olamayacak ise buna bağlı olarak da onları tasavvur edemeyecek ise, o vakit filozoflar kendi kabul ettikleri ilkeye ters düşmüş olacaklardır.²³⁴

İbn Sînâ'ya göre vehim, duyulur nesnelerde var olan ancak kendileri duyulur ve hissedilir olmayan tikel manaları idrak eden bir güç olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın zikrettiği meşhur misaller: bir koyunun muayyen, hissedilir, tekil bir canavarda var olan düşmanlık manasını tikel olarak idrak etmesi, koçun koyundaki hissedilir olmayan tikel bir manayı idrak etmesi, insanların birbirlerine karşı gösterdikleri şefkati, dostluğu idrak etmesi gibi misallerdir.²³⁵ Râzî'ye göre kurdu idrak edenin, düşmanlığı da idrak eden güç olması icap etmektedir. Oysa İbn Sînâ, kurdun idrakini ortak duyu veya hayale bağlamıştı! Râzî, kurdu idrak eden ortak duyu veya hayal gibi güçlerin kurtta mevcut olan düşmanlık manasını da idrak etmeleri gerektiği sonucuna vasil olmuştur.²³⁶ Râzî, vehim gücüne yönelik ikinci eleştirisini, İbn Sînâ'nın vehim gücü tarafından idrak edildiğini söylediği manaların tikelliği ve tümelliğine ilişkin olarak ortaya koymuştur. Râzî'nin zikrettiği misal, babayla oğlu arasındaki dostluk

²³³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 565.

²³⁴ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 262.

²³⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 562.

²³⁶ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 257.

manasıyla alakalıdır. Çünkü babayla oğlu arasındaki dostluk her ne denli kendinde tikel olmuş olsa da kişi onun şuuruna yalnızca tümel olarak varabilmektedir.²³⁷

İbn Sînâ'nın iç duyularda son olarak zikrettiği güç, bazen hâfıza bazı kere zâkira bazen de mütezekkira dediği güçtür.²³⁸ Râzî, suretleri idrak eden güç ile suretleri koruyan güç arasındaki ayrıma tenkitler yönelttiği gibi aynı zamanda manaları idrak eden güç ile manaları koruyan güç arasındaki ayrıma da tenkitler getirmiştir. Şayet İbn Sînâcı güçler tablosunda kabul edildiği üzere her bir edimin müstakil olarak bir güce nispet ettirilmesi zorunlu ise manaları koruyan hafıza gücünün manalar kaybolduktan sonra onları geri getiren zâkira gücünden başka olması icap edecektir. Râzî, böyle bir durumda iç duyuların adedinin beş değil altı olacağını ileri sürmektedir.²³⁹ Râzî, tenkitlerini yalnızca iç duyuların bilişsel fonksiyonları ile sınırlamamış iç duyuların hareketteki işlevlerine yönelik tenkitlere de yer vermiştir.²⁴⁰ Söz konusu bu eleştirilerinin yanısıra Râzî, iç duyuların organlarına ve yerlerine yönelik eleştirilerde de bulunmuştur.²⁴¹

Âmidî, diğer *işârât* şârihleri gibi nefsin dış duyu kuvvelerini kabul etmektedir. Mesele iç duyulara geldiğinde Âmidî de Râzî gibi iç duyuların kendi başlarına müstakil varlıklarını kabul etmemektedir. Mesela Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*'ta ortak duyunun (hissi müşterek) varlığını yadsımakta ve bunu iddia edenleri tenkit etmektedir. Âmidî'ye göre tikelleri (cüz'ıyyât) idrak eden, nefs-i nâtika'nın bizzat kendisidir. Ona göre tadılan bir şeyin tadını idrak eden, beynin ön kısmında yer alan ortak duyu değildir. Âmidî, kendisi ve kendisi gibi düşünenlerin dışında yer alan kimselerin nefsteki görme kuvvesine (kuvve-i bâsire) ortak duyu (hissi müşterek) adını verdiklerini, söz konusu bu tartışmanın hakikatte değil, lafızda cereyan ettiğini belirtmiştir.²⁴² Âmidî'ye göre nefs-i nâtika'nın tikelleri doğrudan idrak etmesi mümkündür. Böyle olunca da ona göre muhaliflerin şöyle demeleri imkânsız hale gelir: "şu renkli objeye bu tadılan şeydir diye hüküm veren nefsin kendisi değildir!" Âmidî, tekrar vurgulamak gerekirse kendisinin nefsteki görme kuvvesini nefsin bizzat kendisine ait tek bir kuvve olarak gördüğünü, muhaliflerin ise buna ortak duyu adını verdiklerini, tartışmanın hakiki değil lafzî olduğunu belirtmektedir.²⁴³

²³⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 257-258.

²³⁸ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 565.

²³⁹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 263.

²⁴⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 326-329.

²⁴¹ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 255-264.

²⁴² Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 176.

²⁴³ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 176.

Âmidî'nin nefsin iç idrak kuvvelerinden addedilen hayal kuvvesinin eleştirisine gelince; ona göre böyle bir düşünce aslı astarı olmayan bozuk bir görüştür. Âmidî, bunun bozukluğunu bazı örnekler vererek gösterme yoluna gitmiştir. Mesela insan, kitapları mütalaa edip âlemi dolaşsa ve birçok kişiler ve ülkeler görse ve tüm bunlara ilişkin suretler, beyne ait ruhta yer almış olsa (intibâ') işte o vakit tüm bu söz konusu objelerin suretleri birbirine karışırdı! Çünkü gayet tabiidir ki küçük bir levhaya birçok nakış nakşedilirse bunların birbirine karışması (ihtilât) kaçınılmaz hale gelir. Belki bunun önüne ancak şöyle diyerek geçilebilirdi; "her bir suretin yer aldığı mahal, diğerinden farklıdır!" Ancak böyle söylendiğinde de Âmidî'ye göre birçok suretin daracık bir yere sığdığının kabul edilmesi gerekecektir. Bu ise imkânsızdır.²⁴⁴ Şu halde çok rahatlıkla Âmidî'nin ortak duyu ve hayal kuvvesi tenkidinde Râzî gibi düşündüğünü söylemek mümkündür.

Âmidî, Râzî'yi izleyerek filozofların nefsânî kuvvelerin bir kısmının idrak edici, diğer bir kısmının ise harekete geçirici olduğunu kabul etmelerini de tenkit etmektedir. Zira Âmidî'ye göre onların böyle bir şeyi kabul etmeleri, kendi ilkeleri ile çelişmektedir. Filozoflar, bir ilke olarak tek bir kuvvenin aynı anda hem idrak edici ve hem de tasarrufta bulunucu olmasını kabul etmemekteydiler. Oysa onların bu ilkeye ters düştükleri ortadadır. Âmidî'nin iç idrakler eleştirisinde dikkat çektiği bir diğer husus ise filozofların mütehayyile kuvvesinin vehim kuvvesine hizmet ettiğini –ki bu hizmet, Âmidî'ye nazaran mecazî bir durumdur- iddia etmiş olmalarıdır. Bu iddialarına rağmen ortaya somut bir delil de koymamışlardır.²⁴⁵

Âmidî, filozofların iç idraklere ait kuvvelerin her birinin beynin bir kısmında yer aldığını söylemelerini de tıpkı Râzî gibi tenkide tâbi tutmuştur. Filozofların bu husustaki delilleri, beynin ilgili kısmına bir hâle gelince söz konusu kuvveye de bir hâle gelmesidir. Oysa söz konusu bu kanıt, Âmidî'ye göre zayıf bir kanıttır. Çünkü sözünü ettikleri kuvve, cismanî bir kuvve de olabilir. Yahut da bu kuvve, cismanî olduğu halde iddia edildiği gibi beynin ilgili kısmında değil de başka bir kısmında da olabilir.²⁴⁶ Âmidî, *işârât* müellifinin yaratıcının bir hikmeti olarak ortak duyu ve hayal kuvvesinin yerini, beynin ön tarafında göstermesini de tenkit etmiştir. Filozoflara göre bunun böyle olması her iki kuvve arasında bir bağ olmasından dolayıdır. Sonra bu iki kuvve ile zâhir his arasında da bir münasebet söz konusudur. Dış duyu (zâhir his), yüzün ön kısmında yer alır. Vehim ve hafıza kuvveleri ise beynin ortasında ve arka kısmında bulunur. Zira bu son ikisi, zahir hissin ilgisinden uzaktır.

²⁴⁴ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 176.

²⁴⁵ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 176-177.

²⁴⁶ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 179.

Mütehayyile kuvvesi ise bu iki nevi kuvvenin tam ortasında bulunur ki yeri geldiğinde bir taraftan hayali suretleri terkip ve tahlile tâbi tutabilsin diğer taraftan da dilerse terkip ve tahlil ederek hafızada yer alan manalara yönelebilsin! Âmidî'ye göre filozoflara ait olan böyle bir düşünce tarzı hatalıdır. Çünkü bu, devamlılık arz eden bir şey değildir. Sonra dış duyuların tamamı, başın ön kısmında yer almamaktadır. Aksine dokunma ve işitme (yetileri), filozoflara göre başın (beynin) arka kısmında bulunur. Âmidî'ye göre ortak duyunun beynin ön kısmında tasarlanmaması daha isabetlidir. Zira görme ve koklamanın beynin arka kısmında değil de ön kısmında düşünülmesi daha doğrudur. Çünkü dokunmanın (lems) çoğu burada cereyan etmektedir. Hâsılı, Âmidî'ye göre bu gibi mülahazalar, burhanî-felsefî kitaplar için uygun olmayan değerlendirmelerdir.²⁴⁷

Âmidî, İbn Sînâ'nın iç duyuların özellikle de ortak duyunun ispatı sadedinde zikretmiş olduğu yukarıdan aşağıya inen yağmur tanesinin düz bir çizgi olarak görülmesini ortak duyunun varlığına bağlamasını da tenkide tâbi tutmuştur. Âmidî'ye göre burada böyle bir durum söz konusu değildir. Ortak duyu, suretleri dış duyuya bağlı olarak duyumsar. Dış duyu ise suretleri ancak maddesi ile birlikte idrak eder. Âmidî'ye göre ortak duyuda da tıpkı böyle bir durum söz konusudur.²⁴⁸ Âmidî, şerhinin bir yerinde iç duyuların varlığını yadsıma sadedinde niçin bu nefis olmasın diyen Râzî'yi haklı bulurken *Keşfü't-Temvîhât*'ın bir başka yerinde ise “niçin bu, nefis olmasın?” sözünü de tenkit edip bunun mümkün olamayacağını zira nefis-i nâtika'nın tikel hususları idrak edemeyeceğini, yağmur damlasının ise tikel bir durum olduğunu belirtmiştir.²⁴⁹ Nefsin iç kuvveleri hususunda özetle böyle düşünen Âmidî, nefsin basit bir cevher olup aklî suretleri kabul ettiği ve bedende tasarrufta bulunduğu noktasında bu minvalde düşünenlerle aynı çizgide buluşmaktadır.²⁵⁰ Denilebilir ki son tahlilde Âmidî'ye göre iç idraklerde olduğu söylenen suretleri kabul eden şey, ileri sürüldüğü gibi iç idraklerin kendisi değil bilakis cismanî bir âlettir. Âmidî, böyle düşünmesine rağmen filozofların “bir şeyi (sureti) kabul edemeyen (bir iç kuvvenin) onu koruması da düşünülemez” demelerini ise mantıklı ve haklı bulur. Ancak o, onların bu sözüne dahi itiraz edip tenkit etmekten ve onlara şöyle bir sual tevcih etmekten de geri kalmaz; “söz konusu sureti koruyan (hâfız) iç idrak kuvvesi, bu sureti, kendisini kabul ettiği kuvve ile mi ya da bambaşka bir kuvve ile mi korumaktadır?”²⁵¹

²⁴⁷ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 179-180.

²⁴⁸ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 180.

²⁴⁹ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 181.

²⁵⁰ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 182.

²⁵¹ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 181.

Nasîruddîn Tûsî, dış idrakler gayet açık ve ortada olduğu için bunların ispatını lüzumsuz görür.²⁵² Tûsî, ortak duyuyu (hissi müşterek) suretleri idrak eden güç olarak niteler. Bu duyuyu, ona göre duyulurların hayallerini idrak eder.²⁵³ O, şerhinde bundan başka dört tür idrakın tanımına yer vermiştir. Söz konusu bu idrakler: ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkuldür. Tûsî'ye göre hissî idrak (ihsâs); şeyin, idrak eden nezdinde maddesiyle birlikte ve kendisine özgü yer, zaman, konum, nitelik, nicelik ve benzeri durumlarla birlikte idrak edilmesidir. Tahayyül mertebesinde Tûsî'ye göre şey, zikredilen durumlarla birlikte idrak edilir. Fakat bu, objenin, idrak edende hazır bulunuşu ve ondan kaybolması hallerinde de caridir. Tûsî'ye göre tevehhüm, duyumsanır olmayan anlamların idrakidir. Söz konusu anlamlar, maddede var olan nitelikler ve izafetler gibi şeye özgü tikel durumlardır ve bu durumlar hususunda şeye başka şeyler ortaklık etmez. Tûsî'ye göre taakkul, şeyin başka bir şey olarak değil de yalnızca her ne ise o olarak idrak edilmesidir. Ona göre bu dört nevi idrak, soyutlama bakımından bir düzen üzeredir. İlk idrak olan hissî idrakte üç şart söz konusudur: idrak edilen obje, henüz maddesiyle birlikte idrak edilmektedir, objenin sahip olduğu yapı ve durumlar henüz korunup himaye edilmektedir, obje tikel bir durum arz etmektedir. İkinci idrak türü olan tahayyülde ilk şart durumundan (yani maddeden) soyutlanma söz konusudur. Üçüncü idrak türünde ilk iki şarttan da soyutlanma durumu söz konusudur. Dördündü idrak türü olan taakkulde ise her üç şarttan da soyutlanmış olma durumu söz konusudur.²⁵⁴ Hâsılı, denilebilir ki Tûsî, bir İbn Sînâ savunucusu olarak iç idrak güçleri hususunda tıpkı onun gibi düşünmektedir.

İbn Kemmûne, idrak kuvvesinin tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi dış ve iç idrak olmak üzere iki kısma ayrıldığı görüşündedir. İbn Kemmûne'ye göre dış duyularla hariçteki nesneler idrak edilirken iç duyularla da öznel olan hususlar zihne getirilir. Ona göre dış duyular, beş farklı kısımdan müteşekkildir. Bunlar: dokunma, tat alma, koklama, görme ve işitme duyularıdır. Bu beş dış duyuyu yanı sıra insanda beş adet de iç duyuyu bulunur. İbn Kemmûne'ye göre bunlar: ortak duyuyu, hayal (tahayyül), tefekkür, vehim ve hatırlama güçleridir. Ortak duyuyu, ona göre beynin ilk boşluğunda yer alır. Bu duyuyu, dış duyuların kendisine ulaştırdığı suretlerin hepsini ihtiva eder. Musavvira ve hayal duyusu, dış duyularda kaybolan verilerin tümünü tekrar bir araya getirir. Vehim gücü ise beynin orta boşluğunda yer alır. Nefs, vehim gücü sayesinde tikel yargılara ulaşır. Nefs, duyulurları dış duyular ile idrak eder. “Kurt, koyunun hasmıdır”

²⁵² Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, thk. Süleyman Dünya, 1992, Beyrut: Müessesetu'n-Nu'mân li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', s. 373.

²⁵³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye* s.374.

²⁵⁴ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 367-368.

tarzındaki önermeleri bize veren vehim gücüdür. Mütahayyile gücü de beynin orta boşluğundadır. Bu güç, birleştirme ve ayrıştırma hususiyetine sahiptir. İbn Kemmûne'ye göre uçan insan yahut da yakuttan dağ tasavvuru mütahayyile gücünün birleştirme hususiyetine istinat ederken başı olmayan at tasavvuru mütahayyilenin ayrıştırıcı hususiyetine istinat etmektedir. Bu güç, aklı kullanırsa müfekkire ismini alır. Hafıza gücü, beynin son boşluğunda yer alır. Bu güç, İbn Kemmûne'ye göre insan beyniyle irtibat halindedir ve vehmin yargıları ile mütahayyile gücünün edimlerini kayıt altına alır. Son tahlilde İbn Kemmûne, düşünen insanî nefsin nazârî ve amelî tarzında iki kısma ayrıldığını ve her ikisinin birlikteliğinin aklı meydana getirdiğini söylemektedir.²⁵⁵

Urmevî, şerhinde, gayet net bir biçimde “Görme, gözün objeye odaklanıp ona dikkat kesilmesiyle gerçekleşir. Kuşkusuz ki işitme, kulağın işitilecek sese dikkat kesilmesi ve yönelmesi ile olur.”²⁵⁶ dediği için elbette ki dış duyuların varlığını kabul etmektedir. Tat ve koku duyusunu da kabul eden Urmevî, bu hususta şöyle der: “Tat ve kokulara gelince bunların etkenlikleri tat alma ve koklama duyularında kendini gösterir.”²⁵⁷ İçinde dokunma duyusunun ve diğer dört duyunun algıladığı nesnelerin genel olarak geçtiği cümlede ise Urmevî şöyle demektedir: “Duyumsanır olan, ya görülen ya tadılan ya işitilen ya koklanan ya da dokunulan bir şeydir.”²⁵⁸ Duyumsanır imajlarla alakalı olan idrakler Sirâceddîn Urmevî'ye göre üç çeşittir. Bunlar: duyusal idrak, hayalî idrak ve aklî idraklerdir.²⁵⁹ Şu halde Urmevî, nefse ait hem dış idrak güçlerini hem de iç idrak güçlerini kabul etmektedir.

Urmevî, teyiden yeniden ifade etmek gerekirse çok net bir biçimde iç idrak güçlerini kabul etmektedir. Urmevî'ye göre ortak duyu (hissi müşterek), suretleri dış duyulurlardan elde eder. Ona göre söz konusu bu suretlerin kesinlikle var olmaları gerekmektedir. Zira salt yokluk, görülemez. Kuşkusuz ki o, dış âlemde mevcut değildir. Aksi halde onu aklîselim ve duyusu sağlıklı olan görebilirdi. Öyleyse o, içte mevcuttur. Onun varlığı, ya içteki bir sebepten ya da içteki bir etki ediciden kaynaklanmaktadır. Bu suretlere konum teşkil eden ise iç durumlardır. Bu, ya nâtik nefstir ya da cismani bir güçtür. İlki geçersizdir. Zira duyulur olanların ve tikellerin formları nâtik nefste nakşolunamaz. Öyleyse bu, cismani güçte yer alan bir şeydir. Bu, oradan ortak duyuya geçmekte ve duyulur görülür hale gelmektedir. Ve bu güç, gören güç (göz) değildir. Zira bu suretleri gözü olmayan da görebilmektedir. Şu halde o, başka bir güçtür ve söz

²⁵⁵ Müfit Selim Saruhan, “İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, S. 15, s. 293-295.

²⁵⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 933.

²⁵⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 491.

²⁵⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 637.

²⁵⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 553.

konusu bu gücün hayalleme ve vehmetme gücü olması gerekmektedir ki bunların yeri, hayalleme ve vehim deposudur. Çünkü ortak duyuda hayal ve vehmetme madeninden gelen şeyler nakşolunur. Bu, onda hâsıl olan suretler marifetiyle olur ve bunlar (suretler), söz konusu madenden ona (ortak duyuya) taşınırlar. Yine aynı şekilde hayal deposundan ortak duyu bazı depolanmış suretleri alıp onları kendinde nakşeder. Yani bu suretler, hayal deposundan ortak duyuya intikal etmiş olur. Zira ortak duyu ve hayal levhası, karşılıklı konumlanmış iki ayna gibidir. Bu aynalarda yekdiğerinde nakşedilmiş olan suretler nakşedilir.²⁶⁰ Ortak duyunun aygıtı, Urmevî'ye göre beyin ön ortasında yer alır. Özellikle de onun son tarafında bulunur.²⁶¹

İç idrake ait güçler Urmevî'ye göre (itibarî güç dediği güç dışında) beş adettir. Zira ona göre idrak edici güç; ya idrak edici ama tasarruf edici değildir ya da idrak edicidir ve aynı zamanda tasarruf edicidir. Birincisi, ya formlarla ilgilenir ya da anlamlarla. İlki, ortak duyudur. İkincisi, kuruntudur (vehim). Onlardan her birinin bir gücü vardır ve söz konusu bu güç, onun, deposu durumundadır. İşte bu, dört adet güçtür. (Onların) beşincisi, tasarruf eden, idrak edici güçtür. İlk güce gelince bu, ortak duyudur. İkincisine gelince, onun depolandığı yer hayal (gücü) dür. Üçüncüsüne gelince bu, kuruntudur. Dördüncüsünün depolandığı yer, hafıza (gücü) dür. Beşincisine gelince şayet onu kuruntu kullanırsa o, hayal edici güç olmuş olur. Eğer onu akıl kullanırsa o, tefekkür edici güç olmuş olur. İşte bu, özsel olarak beş güçtür. (Ancak) itibarî olarak (bunlar), Urmevî'ye göre altı güç olmaktadır. Ona göre ortak duyu, dış duyuya uygunluk arz eder. Bu, çok açık bir durumdur. (Söze) onunla başlamak, Urmevî'ye göre daha evlâdır. Onun varlığına delalet eden şey ona göre şudur: kuşkusuz ki biz, gökten inen yağmur damlasını düz bir çizgi olarak görürüz. Hızla dönen bir noktayı ise bir daire şeklinde algılarız. İşte bunların hepsi, gözlem yolu ile olup varlığı olmayan bir hayal etme ile değildir. Burada (unuttuktan sonra) bir hatırlama da söz konusu olmaz. Gözlemlenen bir şey, salt yokluk olamaz. Gözlemlenen şey, Urmevî'ye göre varlık sahasındadır. Zira zihin dışında bir varlığı olmayanın varlığı, zihindedir. Bunun izahı ona göre şöyledir: kuşkusuz ki dış duyu ki bu, gözdür: yansıyan suretler onda idrak edilip resmedilir. Düz olarak inen (onda) nokta olarak algılanır. Urmevî'ye göre şayet dış duyu devreden çıkarsa ve iç duyuda herhangi bir form kalmazsa ve ona peş peşe yeni formlar eklenmezse işte o vakit, noktayı çizgi olarak görmek mümkün olmazdı. Urmevî'ye göre göz, iç duyuya duyumsanan formları beş duyunun (diğer geri kalan dört duyunun) duyumsadıkları ile beraber iletir.²⁶²

²⁶⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 975.

²⁶¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 564.

²⁶² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 559.

Sirâceddîn Urmevî, gözleme dayalı verileri iki kısma ayırmaktadır. Onlardan ilki; dış duyu organları vasıtasıyla gözlemlenen olgulardır. Güneşin var olduğuna ve onun aydınlatıcı olmasına ilişkin hüküm vermek, ateşin var olduğuna ve onun yakıcılığına hükmetmek (dış gözleme dayalı) olgulardır. İkinci kısım; iç duyularca müşahade edilen olgulardır. Onlar iç kuvveler olup algılar (vicdâniyyât) diye isimlendirilir: bir fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin, açlığımızın, susuzluğumuzun, hissettiğimiz acı ve lezzetin (varlığı) hakkında yargıda bulunmamız gibi. Kendi özlerimiz (zevât) ve onların edimleri hakkında ve benzeri hususlarda yargıda bulunmamız da Urmevî'ye göre böyledir. Urmevî'ye göre gözleme dayalı olguların delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerden sonra zikredilmesinin sebebi, duyunun yalnızca tikelleri idrak ediyor olmasıdır. (Söz konusu bu) tikeller: 'bu ateş sıcaktır', 'bu su soğuktur' (tarzı önermelerle ifade edilen hususlardır). 'Her ateş sıcaktır' ve 'her su soğuktur' (gibi tümel önermeler için ise) Urmevî'ye göre aklın desteğini almak şarttır. Belki de tikelleri duyumsamak, ona göre, akli karşılıksız hibe edenden (Cebrail) gelen bilgi akışı için bir ön hazırlık mesabesindedir. Delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerin iki tarafını tasavvur etmenin, yargı (tasdik) akışını hazırlamadaki rolü de Urmevî'ye göre böyledir. İki öncülü bilmenin, akılları bahşedenden gelen bilgi akışıyla sonuç bilgisini vermesi de ona göre böyledir. Şeyh (İbn Sînâ), *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta Urmevî'ye göre 'göreceli önermeler gibi' sözüyle iç güçler vasıtasıyla müşahade edilen önermeleri kastetmiştir.²⁶³

Urmevî, iç ve dış duyularla ilgili bir başka mülâhazasında ise şöyle demektedir: "İnsanın kendi öz benliğini algılayan şey, ya dış duyulardan biridir ki onlar, beş duyu organıdır. Ya da bu, iç duyulardan birisidir. Şayet bu, ikincisi ise söz konusu bu iç güç, ya insanın kendi özünü bir aracı vasıtası ile ya da aracısız olarak duyumsar. Böylece burada üç kısım söz konusu olmuş olur. İkinciye gelince şüphesiz ki o demiştir ki: 'bu hususta bir aracıya ihtiyaç duyacağımı sanmam. Zira bir aracı söz konusu değildir.' Şu halde bu, ya dış duyularınla ya da aracısız iç duyularınladır. Sonra bak diyorum ki üç kısımdan birinci kısım, nazarı itibara alınmadan devre dışı bırakılmıştır. Dördüncü bölümde buna delil getirilecektir. Şu halde geriye diğer iki kısımdan biri kalmış olmaktadır. Fakat birinci bölümde geçmişti ki insan, tüm beş duyusu olmadan da (kendi öz benliğini) idrak edebilmekteydi. Şu halde aracısız olarak duyumsayan, bir iç kuvvedir."²⁶⁴

Urmevî'ye göre iç duyu, dış duyu ile meşgul olduğunda ve ona doğru çekildiğinde akıl, iç duyuyu gereği gibi kullanamaz ki bu, düşünen güçtür ve onun (aklın) âleti

²⁶³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 217.

²⁶⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 534.

durumundadır. Ve o (akıl), buna (alete) çok ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir durumda sanki o (akıl), aletini yitirmiş ve onun fikir yürütmesinden mahrum olmuştur. Urmevî'ye göre nefsânî güçler ve onların birbirini çekmeleri hakkında zikredilen şey, yani söz konusu bu çekme ve çekişme edimi, nefse ait müstakillik ve hegemonya ile ona ait güç arasında da olabilir. Çünkü ona göre güçlerden bir güç, galeyana geldiğinde ve güçlü bir harekete sebep olduğunda onun tarafına doğru çekilir ve yönelmiş olduğu hususla ilgilenip onu düzene koyar. Bu, Urmevî'ye göre ya bitişme ile ya da engelleme ile olur. Haliyle söz konusu güç, kendi uğraş alanına giren husustan el çekmek zorunda kalır. Yine aynı şekilde Urmevî'ye göre nefis, iç duyuları kontrol altına alınca ve onlarda tasarrufta bulununca ve onları kendi isteği doğrultusunda kullanınca dış duyular iyice zayıflar. Öyle ki onlardan, nefse, kayda değer hiçbir şey gelmez olur. Mesela insan, güçlü bir fikre ya da güçlü bir hayale kendini kaptırdığı vakit belki de görülecek objeyi göremez, işitilecek olanı duyamaz. Oysaki bütün duyuları sapasağlam ve kusursuzdur.²⁶⁵

Urmevî'ye göre dış ve iç duyu, düşünen nefsi (nefsi nâtika) gaipten (haber) elde etme hususunda engellemektedirler. Bu ikisi (dış ve iç idrak), ona göre, edimlerini ifa etmediklerinde alıcı kuvve, tam bir alıcılık ile hazır hale gelir. Böylece onda bir kısım edimler belirlenir ve (bunlar), duyuda şaşkınlığı gerektirirken hayale de (bazı şeyleri) düşürürler. Sözü edilen böyle bir şaşkınlık ve hayale düşürme, bazı kâhinlerin bir kısım edimlerden yararlanarak ortaya koymuş oldukları fiillerde gözlemlenir. (Burada) vehim, bizzat maksada yönlendirilir. Böylece söz konusu bu (vehim), amaçlanmış olanları kabule özgü kılınmış olur. Tam bu noktada Urmevî, şamanlara özgü hallerden bahseder ve görüşünü ispata çalışır. Urmevî'nin anlattığına göre Türkler, kendilerini ilgilendiren önemli işler hususunda (gaipten) bir bilgi edinmek istediklerinde kâhinlerine başvururlarmış. Kâhin (önce) kendini kuvvetle sıkıp (sonra) hızlıca koşmuş. Özetle o, birtakım sert ve kaba hareketlerde bulunduktan sonra nefes nefese kalmış. Öyle ki neredeyse bayılacak duruma gelirmiş. İşte tam bu esnada hayalinde birtakım şeyler belirirmiş ve o da bunları konuşmaya başlamış. Dinleyenler de onun konuştuklarını ezberleyip muhafaza ederlermiş. Sonra onlar (kâhinin) verdiği bilgiler doğrultusunda problemlerini çözmeye çalışırlarmış. Bu anlamda bilgi temin etmek isteyenlerin bir kısmı, Urmevî'nin söylediğine göre bir kişiye saydam ve parlak bir şeyi düşünmesini emrederek sonuç almak isteyebilmekte imiş. Söz konusu parlaklık gözü her yönde titretmekte ve sallamakta ve onun (ışığın) saydamlığı (kişiyi) dehşete düşürmektedir. Ya da bu kişi, siyaha bulanmış parlak bir şeyi (diğer) parlak şeylerle (birlikte) düşünmektedir. Kuşkusuz ki bunların hepsi, Urmevî'ye

²⁶⁵ Sîrâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 972.

göre, bir tür şaşkınlık ve dehşet uyandırarak duyuyu meşgul edebilmektedir.²⁶⁶ Tüm bu değerlendirmelerinden yola çıkarak Urmevî'nin iç ve dış duyu idraklerini yadsıdığını söyleyemeyiz. Urmevî, burada, yalnızca gaipten bilgi alma noktasında bu açıklamalarda bulunmuştur. Yoksa ki o gaip olanın dışında somut âlemde elbette ki dış ve iç idrak verilerine itimat etmektedir.

Urmevî, iç idrakler arasında yer alan hayal gücünü manalar arasında gezinme imkânı veren ve insanı daha çok bilgiye ulaştıran bir vasıta olarak görür. Ona göre amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir.²⁶⁷ Urmevî'ye göre hayale istinat eden önermeler nefste andırmaya dayalı olarak hiç de öyle olmadığı halde kasılma, gevşeme (hoşlanıp hoşlanmama gibi) çok ilginç etkilere sahiptir. Bal için şöyle denilmesi gibi; 'o, yemesi hoş olmayan kusturucu etkiye sahip bir şeydir.' Bu sözü duyar duymaz nefis, kendini bala tamamen kapatır ve ondan tiksindir. Ve yine gül için şöyle denilmesi gibi; 'kuşkusuz o, tersyüz olmuş, yontulmuş toynak gibi olup ortasında da hayvan dışkısı vardır.' Bazen böyle bir sözün tesiri diğer kıyasî yargı içeren önermelerden daha güçlü olabilir. İnsanların çoğunun edimlerden el çekmesi veya onlara yönelmesi düşünerek ve sanı ile değil, nefsin bu nevi eğilimleri sebebiyle olur.²⁶⁸ Şiirsel (poetik) kıyas, Urmevî'ye göre hayale dayalı öncüllerden oluşur. (Bu öncüller), yanlış ya da doğru olabilir. Hâsılı bunlar, belli bir biçimi olan ve insan doğasının benimsediği yani ilgilendiği öncüllerden oluşturulur. (Nefsin bunlara meyli), bünyelerindeki öykünme ve andırmadan kaynaklanır. (Nefsin), doğru oldukları için bunlarla alakadar olmasında bir mânia yoktur. Zira öncüllerin hayale dayanması, yanlış olmalarını gerektirmez. Söz konusu bu hayallemeyi insan nefsinde bulunan bir ölçü (kalıp), tuhaf bir etki ile revaçta tutar ki tecrübe edenler bunu bilir.²⁶⁹

Urmevî, "Kuşkusuz ki biz, Zeyd'i gördükten sonra Zeyd, zihin dışı âlemde gözden kaybolursa da söz konusu bu ilgi (taalluk), hâlâ varlığını korumaya devam edebilir" diyerek hayal gücüne atıfta bulunmaktadır. Urmevî'ye göre bir nesne gözden kaybolduğunda onun formu, hayalde imge olarak belirir ve hayal edilir. Tıpkı gözün önce Zeyd'e temas etmesi ve Zeyd'in sonra gözden kaybolması gibi. Bu durumda ilkin Zeyd duyumsanır ikinci olarak da zihinde (onun formu ve imgesi) hayal edilir.²⁷⁰ Urmevî'ye göre hayal, mahiyetle ancak ilintiler aracılığıyla ilgi kurar. Fakat o bunları, konumsal ilgiden soyutlar. Duyu, söz konusu bu ilgi

²⁶⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 993.

²⁶⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 10.

²⁶⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 245.

²⁶⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 315.

²⁷⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 553.

sayesinde onlarla alaka kurar ve onların formları kendisinde taşıyıcısının kaybolmasından sonra temessül edip canlanır. Söz konusu bu taşıyıcı, maddedir. O, madde sebebiyle ve ona ilişkin ilintiler yüzünden onları soyutlamayı başaramaz.²⁷¹ Soyutlama edimini Urmevî akla münhasır kılmaktadır. Hayal gücü, Urmevî'ye göre duyulur objeleri, dış duyudan kaybolduktan sonra muhafaza eder. Dış duyu verilerinin imgeleri, hayal gücünde toplanır. Duyulurlar, dış dünyaya muhatap olup temas ettiklerinde bunların formları, duyumsayan güçte yerini alır ve daha sonra dış duyudan temas kesilince bunlar silinir. Fakat bunlar her ne kadar silinmiş olsa da imgeleri hayal gücünde kalır. Ortak duyu, kendisinde saklanmış olan formları ya da bunların bir kısmını mütalaa ettiğinde bunlar, bilfiil hayal edilmiş olurlar. Ortak duyu, kendisinde depolanmış bulunan verilerin mütalaasına son verdiğinde Urmevî'ye göre söz konusu bu (verilerin) imgeleri, duyumsanmaz olur. Urmevî, iç idraklerde ilk gücün ortak duyu, ikinci gücün ise hayal gücü olduğu kanaatindedir. Urmevî, hayal gücünün ilk güç olamayacağı fikrini taşımaktadır. Ona göre hayal gücünün ilk güç olmadığına ilişkin kanıtın iki yönü vardır. Onlardan biri şudur: kuşkusuz ki ortak duyu, söz konusu bu formları kabul eder. Söz konusu bu formların korunması, onların kabulünden başkadır. Zira (mesela) suyun, şekilleri kabul etme gücü vardır. Fakat onun bunları koruma gücü yoktur. Tek bir güç, iki ayrı imgenin ilkesi olamaz. Hâsılı, söz konusu bu formların kabul gücü, onların korunma (hıfz) gücü değildir. İkinci yön şudur: duyulur formlar, dış duyuda kaybolduklarında ortak duyuda (sürekli) kalmazlar. Oraya geri döndüklerinde ise (tekrar) duyumsanır hale gelirler. Şayet bunlar, başka bir güçte korunmuş olmasaydı daha sonra ortak duyuya dönmesi de söz konusu olmazdı. Ancak böyle bir şey, güçlülük ve yeni bir sebep olarak mümkün olabilirdi. Art bitişen geçersizdir. Ön bitişen de öyledir. Böyle bir şey, düşünen nefse (nefs-i nâtika) bir eksiklik getirmez. Kuşkusuz ki düşünen nefsten aklî formlar yok olduğunda herhangi bir güçlülük olmaksızın tekrar (ona) geri gelebilirler. Bu, bir depolama ve saklama olmaksızın yeni bir sebep gibi vuku bulur. Zira biz diyoruz ki; düşünen nefis, aklî formları faal akıl (Cibril) ile olan bağı sebebiyle kavrar. Faal akıl, aklî formlar için bir depo ve mahzen mesabesindedir. Aklî formlar, yeni bir sebep gibi, kendisinden kaybolduğunda herhangi bir güçlülük olmadan tekrar ona geri dönebilir. Zira bu, onunla faal akıl arasındaki bağdan kaynaklanır. İşte bundan dolayı aklî formları koruyan koruyucu bir depoya ihtiyaç duyulmamıştır.²⁷² Urmevî'ye göre hayal gücü, formları koruma noktasında ortak duyunun deposu durumundadır.²⁷³

²⁷¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 555.

²⁷² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 560.

²⁷³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 563.

Urmevî'ye göre beşinci güç olan tasarruf ve idrak edici gücü şayet kuruntu kullanırsa o vakit bu, hayal edici (mütehayyile) diye isimlendirilir. Şayet bu güç, akıl tarafından kullanılırsa o vakit de tefekkür edici (müfekkire) diye isimlendirilir. Hâsılı bu güç, iki ayrı itibarla iki farklı isimde isimlendirilmiş tek bir güçtür. Şeyhin (İbn Sînâ), bu gücü, hakikatte beşinci güç olmasına rağmen ilkin dördüncü güç olarak addetmesinin sebebi, bu gücün hem akla ve hem de kuruntuya hizmette aracılık rolü üstleniyor olmasıdır.²⁷⁴ Urmevî'ye göre ortak duyudan duyumsananların formları kaybolduğunda söz konusu bu formlar ondan silinir. Bu silinme, hem onda hem de ondaki depolama gücünde vaki olur. İşte bu, ona göre hayaldir. Bazen form, ortak duyudan silinmesine rağmen depoda korunmaya devam eder. Urmevî'ye göre söz konusu bu güç, cismani uzuvda yer alan cismani bir güçtür. Şu halde ikinci yönde idrak, ona göre idrak edilenin formunun idrak edici güçte hâsıl olmasıyla olur. Söz konusu formun onda unutulması, onun başka bir uzuvda depolanmış olması sebebiyledir. Ya da bunun sebebi, Urmevî'ye göre onun başka bir uzvun gücünde bulunmasıdır. Zira bizim cisimlerimiz, iki parçaya bölünmeyi kabul etmektedir. Bu bölünen parçalardan birinde idrak edici güç, ikincisinde de koruyucu güç bulunabilir. Cisim ya da cismanî olmayanda ise böyle bir durum söz konusu olmaz.²⁷⁵

Urmevî'ye göre nefis için hâsıl olan akledilir suretlerin tam bir istidat ile meydana gelmesinin sebebi, genel ve özel bir durum arz eder. Genel sebebe gelince bu şudur: nefis, hayale dayalı suretlerde ve manevi birçok imgelerde tasarruflarda bulunur. Söz konusu bu manevi imgeler kuruntusal olup hayalde ve hatırlama gücünde depolanmış vaziyettedir. Nefis, söz konusu bu tasarruflarında düşünme ve kuruntuya ait güçleri istihdam eder. İşte bunlar, ayırık cevherden akledilir suretleri kabul etmesi için nefse bir yetenek bahşeder. Özel sebebe gelince bu şöyledir: kuşkusuz ki akledilir suretler çeşitlidir ve her birine özgü ve uygun özel bir istidat bulunur. Geometrik tasımlarla çok meşgul olmak, geometrik suretlere ait tam istidadın elde edilmesini sağlar. Hesaba dayalı kıyaslar ile meşguliyet, onların suretlerine ilişkin olan bir istidadı temin eder. Her bir bilim için aynı söz caridir. Aklî manalara ilişkin tam istidadın sebebi, bazen nefsin aklî manalarda bolca tasarrufta bulunmasıdır. Bazen de bunun sebebi, nefsin, kuruntuya dayalı anlamlarda tasarrufta bulunmasıdır.²⁷⁶

Urmevî, aklî, duyusal ve hayalî suretler arasında bir ayrıma gitmektedir. Aklî, duyusal ve hayalî suretler arasındaki fark ona göre şudur: kuşkusuz ki duyusal ve hayalî suretlerin

²⁷⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 566.

²⁷⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 578.

²⁷⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 582.

parçaları, bir konumda birbirinden farklılık arz ederler. Bunlar, ancak ve ancak konumu olan bir yerde bir intiba bırakıp nakşedilebilirler. Yine bunlar, aklî suretlerin tersine bölünmeleri farklılık arz eden bir konumda böyle bir özellik sergilerler. Zira aklî suretlerin bir parçası bulunmaz. Ya da denilebilir ki onların parçaları konumsal olarak farklılık arz etmez. Ve dolayısıyla da onların konumu olan bir yerde nakşedilmeleri ve orada bir intiba bırakıp bölünmeleri icap etmez.²⁷⁷

Urmevî'ye göre uyuyan kimsenin hayale başvurmadağı söylenemez. Kuşkusuz ki ona göre uyuyan kişi bir hayal kurar ve uzuvları bu kurmuş olduğı hayale göre ona eşlik eder. Hayal ettiğı şey özellikle solunum gibi kendisi için çok zorunlu olan bir şey ise. Her ne zaman bozuk bir durum ortaya çıkmış olsa o bunu her defasında ortadan kaldırarak edimlerde bulunur. Zorunlu olan şeylere yakın olan durumlarda da aynı tasarruflarda bulunmaktan geri durmaz. Uykusunda korkunç bir şey görmüş olsa tedirgin olup ani hareketlerle kaçmaya yeltenir. Ya da uykusunda hoşla gidecek sevimli bir şeyler gördüğünde onu elde etmek için düzensiz ve tedirgin hareketler sergileyerek ona yönelir. Özellikle bu gibi hususlar, uyku çok derin olmadığı vakitlerde meydana gelir. Şu halde anlaşılmıştır ki uyuyan ve dalgın olan kimse, tahayyül etmekte ancak iradeli hareketlerinden hiç birisi bir hareket ettirici unsur olmaksızın meydana gelmemektedir.²⁷⁸

Urmevî'ye göre üçüncü güç, kuruntudur (vehim). Bu, tikel duyulurlarda var olan, duyulur dışı tikel anlamları idrak eden bir güçtür. Söz konusu bu anlamlara duyu yolu ile ulaşılmaz. Bu, tıpkı kuzunun kurttan kaçması gerektiğı anlamını idrak etmesi gibidir ve yine bu, koçun dişi koyuna rağbet etme anlamını idrak etmesi gibi bir şeydir. Bu güç, söz konusu bu tikel anlamları idrak eder ve gözlemle hüküm veren duyu gibi hüküm verir. İşte bu güç, ortak duyu ve hayal gücünün dışında bir şeydir. Kuşkusuz ki bu ikisinin edimi, Urmevî'ye göre duyulur formları kabul etmek ve onları korumaktır. Ve işte bu da onun edimi olan, tikel anlamları kabul etmektir. Söz konusu bu tikel anlamlar, tikel duyulurlarda bulunurlar.²⁷⁹

Urmevî, şerhinde, beş iç idrakten biri olarak kabul etmiş olduğı vehim gücünü hayal gücü ile birlikte zikretmekte ve bu ikisinin dış duyu nesnelere değil de iç duyu objelerine yönelmiş olduklarını söylemektedir. Urmevî'ye göre hayal ve vehim gücü, doğaları gereğı duyulur hususlara doğru bir çekim oluşturmazlar. Aksine bu ikisi, akıl ve tutkunun hangisi galip

²⁷⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 594.

²⁷⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 629.

²⁷⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 562.

gelirse ona tâbi olurlar. Şayet akıl galebe çalarsa biz ona tabi oluruz. Ve eğer galebe çalan tutku (şehvet) ise, biz ona tâbi oluruz. Mesela Urmevî'ye göre insana tutku galip gelmişse o vakit vehmin edimi ona uygun olan hususlarda cari olur. Öyle ki kişi uykusunda ancak ona uygun olan mesela tutkusâl suretler gibi suretleri görür. Şayet ona akıl baskın durumda olursa o zaman da onun edimi akla uygun düşen hususlarda cari olur. Öyle ki o, uykusunda ancak meleklerin ve ruhanilerin suretlerini görür. Bu durumda o (uykusunda) yalnızca devamlılık arz eden aklı mutluluğu müjdeleyen sesleri işitir. Riyazetin bu türü için bir kısım hususlar belirlenmiştir. Onlardan birisi şudur: fikirle (tefekkür) desteklenmiş ibadet. İbadet diyoruz çünkü nefis, bedenle ve onun ilgileriyle meşgul olduğundan çoğu kere yönelmiş olduğu hususlar, aşağı (süflî) hususlardır. Şu halde onu, Cenab-ı Hakk'a ve onun kutsî katına yönlendirip hatırlatacak belirli bir sebep gereklidir. Söz konusu bu hatırlatıcı sebep, daha önce de temas edildiği üzere ibadettir. İbadetin tefekkürle desteklenmiş olmasına ve ondan soyutlanamayacağı meselesine gelince; zira ibadet edileni (mabut) hatırlatmak, mabudun ilim, kudret ve benzeri diğer sıfatlarında tefekkür olarak cereyan ederse bu daha etkili ve tesirli olur. Bu hususların ikincisi; nefsin güçleri için kullanılan güzel bestelenmiş şarkılardır. Çünkü vehimlerden oluşan sözler, bestelenmiş olarak okunursa bu, onun, dinleyen nezdinde kabul görmesini sağlar. Çünkü güzel nağmeler dinlemek, nefsin ona olan meylini daha da artırır. Yüce âleme meyleden nefis, nağmeler sayesinde bu âleme daha bir meyilli olur. Ve böylece o, aşağı (süflî) âlemde daha çabuk soğur ve soyutlanır. Tümevarımsal araştırmalar bunu teyit etmektedir. Kuşkusuz ki âşık, maşukun şemailine dair güzel besteli nağmeleri dinlediği vakit kuşkusuz ona olan meyli daha da artar ve onun (maşukun) dışındakilerden iyice uzaklaşır. Urmevî'ye göre söz konusu hususlardan üçüncüsü; ahenkli bir üslup, belîğ bir ibare ile arınmış bir hatipçe irat edilen ve öğüt içeren vaazlardır.²⁸⁰ Ona göre söz konusu bu nevi vaazlar da vehim ve hayal gücünü etkiler ve nefste meyiller ve tesirler meydana getirir.

Urmevî'ye göre salt kuruntuya dayalı önermede kuruntu (vehim), duyuya tâbi olarak yargıda bulunur. (Söz konusu bu) yargı, çok güçlü olup duyu verilerine uymayan şeyi kabule yanaşmaz. Bunun örneği, insanların genelinin duyulara konu olmayan bir şeyin mevcut olmadığına dair yargılarıdır. Bir duyu objesi olarak kendisine işaret edilemeyen bir şeyin akılla kavranamayacağına ilişkin yargı da böyle bir yargıdır. Urmevî'ye göre böyle bir yargı yanlıştır. Kuşkusuz ki biz, ona göre, zorunlu olarak biliyoruz ki duyu ile gözlemlenenlerin ilkeleri daha önce gelir. Gözlemlenenlerden önce gelenler ise somut duyu verisi olamazlar. Ya da onların varlık tarzı (beş) duyuya muhatap olan objelerin varlık tarzı gibi değildir. İşte bu sebeple bunun,

²⁸⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 933.

kuruntuda canlanması mümkün değildir. İşte bundan dolayı ne kuruntunun kendisi ne de etkileri kuruntuda hâsıl olur. Bazen vehim, akla temel hususlar ve öncüller konusunda yardımcı olur. Söz konusu bu ilkeler, somut duyu verilerini netice verir. Şayet (akıl), duyu verilerini aradan çıkarıp doğrudan sonuçlara ulaşmaya kalkarsa vehim derhal topukları üzerinde geriye dönerek akla olan desteğini geri çeker.²⁸¹

Urmevî'ye göre vehme dayalı önermeler, nefse nazaran yaygın önermelerden daha güçlü ve daha sağlamdırlar. (Söz konusu) bu yaygın önermeler, kanıta gerek duymayan ilk önermelerden olmamakla birlikte onlara benzemektedirler. Nefs, somut olanları önceleyen (söz konusu) bu önermeler vasıtasıyla yargıda bulunur. Ya da ondan daha genel olan hususlarda (nefs) yargılarda bulunur. Her doluluğun mutlaka bir boşlukta -söz konusu bu boşluk, somut olanları öncelese de- olması gerektiğine olan inanç böyle bir inançsal yargıdır. Kendisine somut olarak işaret edilenin bir yönde var olduğuna ve ancak bunun (somut olanın) var olduğuna kanaat getirmek de yine böyle bir inançsal yargıdır.²⁸² Kuruntu eseri olan önermeler, Urmevî'ye göre, şayet dinî yasalar ve felsefî ilimlerin mukavemeti ve muhalefeti ile karşılaşmamış olsaydı yaygın (meşhur) önermelerden olurdu. İnsan, kendisini büsbütün kuşatan söz konusu bu kuruntularından istese de tam anlamıyla kurtulup bunlara karşı duramaz. Urmevî'ye göre kuruntunun kabul etmeyip dışladığı fakat duyulurlarda bulunan hususlar hakkındaki kuruntunun bu tavrı geçersiz ve nahoş bir tavidir. Ona göre bir dışlamaya tâbi olmayan husus odur ki bu, duyulurların ve kuruntuların dışında yer alır ve onların dışındakiler bunlara bir direnç göstermez.²⁸³

Urmevî'ye göre dördüncü güç, hafıza (hatırlama) gücüdür. Bu güç, tikel anlamları muhafaza eder. Bu, formları muhafaza eden güçten başkadır ki bu, hayal gücüdür. Bu gücün vehme nispeti, hayal gücünün ortak duyuya olan nispeti gibidir. Hayal gücü nasıl ki formları koruma noktasında ortak duyunun deposu ise hafıza gücü de sözü edilen tikel anlamların korunması noktasında vehim gücünün deposu durumundadır.²⁸⁴ Urmevî'ye göre buraya kadar zikredilen dört gücün her birisine özgü özel bir isim bulunur. İlki, ortak duyu ve düşlem diye isimlendirilir. İkincisinin ismi, hayal ve tasvir edicidir (musavvira). Üçüncünün ismi, kuruntudur. Aynı şekilde onlardan her birinin kendine özgü bir aygıtı bulunmaktadır. Ortak duyunun aygıtı, beynin ön ortasında yer alır. Özellikle de onun son tarafında bulunur. Kuruntunun aygıtı, beynin tamamıdır. Özellikle de beynin orta boşluğudur. Hafıza gücüne

²⁸¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 231.

²⁸² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 233.

²⁸³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 235.

²⁸⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 563.

gelince bunun aygıtı, beynin boşluklarından son boşluktur.²⁸⁵ Urmevî, şerhinde, ilgili pasajda, dördüncü gücün isimlendirmesinden ve aygıtından söz etmemektedir.

Sirâceddîn Urmevî'ye göre beşinci güç, tasarruf eden idrak edici güçtür. Söz konusu bu güç, form ve sözü edilen anlamlarda bir araya getirme ve (sonra bu bir araya getirilenleri) ayrıştırma tarzında bir görev icra eder. (Beşinci güç), formların bazısını bazısı ile bir araya getirir, onların bazısını da diğer bazısından ayırır. Yine aynı şekilde o, anlamlar üzerinde de bir tasarrufta bulunur ve anlamlar ile formları bir araya getirip (sonra) onları ayrıştırır. Söz konusu bu gücü, şayet kuruntu kullanırsa o vakit bu, hayal edici (mütehayyile) diye isimlendirilir. Şayet bu güç, akıl tarafından kullanılırsa o vakit de tefekkür edici (müfekkire) diye isimlendirilir. Hâsılı, Urmevî'ye göre bu güç, iki ayrı itibarla iki farklı isimde isimlendirilmiş tek bir güçtür. Şeyhin (İbn Sînâ) Urmevî'ye göre bu gücü hakikatte beşinci güç olmasına rağmen ilkin dördüncü güç olarak addetmesinin sebebi, bu gücün hem akla ve hem de kuruntuya hizmette aracılık rolü üstleniyor olmasıdır.²⁸⁶

Urmevî'ye göre cismani formlarla ilgilenen güç, ortak duyudur. İnsanda baskın olan cismani formların bulunması gereken en uygun yer, beynin ön boşluğudur. Böylece beyin, cismanî formları rahatlıkla elde edip kontrol altında tutabilecektir. Ruhani hususlara benzerlik arz eden anlamları elde eden güç, kuruntu gücüdür ve bunun deposunun özellikle beynin son tarafındaki boşluk olması en uygundur. Şu halde anlamları yakalayıp onları koruyan güç, bunları beynin son bölümüne atmaktadır. Form ve anlamlarda topluca söz sahibi olup bunları gerektiğinde geri getirip tasarrufta bulunan güç, hayal gücüdür (mütehayyile). Tefekkür edici güç (müfekkire), beynin ortasında bulunur. Beynin her iki tarafında rahatça tasarrufta bulunabilmesi için o, ortada yer almıştır. Onun yetisi, oluşturma ve ayrıştırmadır.²⁸⁷

İbn Sînâ, iç idrak güçlerinin, çok kesin bir şekilde bilgi edinmede aktif rol oynadığı kanaatindedir. Konuyla ilgili olarak o şöyle demektedir: “Öyle görünüyor ki şimdi sen iç idrak güçlerinin durumunu sana şerh etmemizi ve öncelikle duyu ile alakalı güçlerin halinin şerhini öne almamızı talep edersin. O halde bize kulak ver: sen bazı durumlarda gökten inen bir yağmur damlasını düz bir çizgi, süratlice hareket eden bir noktayı dairesel bir çizgi gibi görmez misin? Tüm bu şeyler, hayal etme ve hatırlama yöntemiyle değil, gözlem yolu ile. Aynı şekilde bilmektesin ki görme hadisesinde yalnızca karşıda duranın ve aşağı inenin yahut aynı çizgi değil

²⁸⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 564.

²⁸⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 566.

²⁸⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 568.

de daireselin mukabilinde duranın formu resmedilir. Şu halde geriye güçlerinin birinde ilk olarak resmedilen şeyin yapısı kalmıştır. Ve ona hali hazırdaki görmenin yapısı da eklenmiştir. Tabiatıyla sende aynen gözlem gibi görmenin kendisine doğru geldiği görmeden evvel bir güç bulunur ki duyulurlar onda birikirler. O da onları algılamış olur.”²⁸⁸

İbn Sînâ’ya göre beynin ön boşluğunda mevcut olan ve beş duyunun duyumlarını direkt olarak kabul eden bir güç olarak ortak duyunun mevcudiyeti ona ait edimlerin mevcudiyetiyle zuhur etmekte ve görülmektedir. Duyulurlara ait olan hareket, sayı, şekil gibi ortak duyu nesnelerinin duyumsanması onun mevcudiyetinin kanıtları olarak mütalaa edilmektedir. Ortak duyu/hissi müşterek, İbn Sînâ’ya göre beş duyu ile iç idrak güçleri arasındaki ilişkilerin başlangıç hattını oluşturmaktadır. Nefs, duyu nesnelerinin formlarını bilfiil elde edemediği içindir ki o, formları dış dünyadan hareketle elde edebilmektedir. Dış dünyaya ait olan duyu nesneleri, duyumsandıktan sonra iç idrak güçlerinin başlangıç hattı mesabesindeki ortak duyuya (hiss-i müşterek) ulaştırılmaktadır. “Ve aynı şekilde sende kaybolduktan sonra kendisinde bir araya gelmiş olan duyumsanırların numunelerini hıfzeden bir güç bulunur.” demek suretiyle İbn Sînâ, iç idrak güçlerinden hayal gücüne işaret etmektedir. Ona göre hayal gücü, duyulur objeleri, dış duyudan kaybolduktan sonra muhafaza eder. Dış duyu verilerinin imgeleri, hayal gücünde toplanır. Kuşkusuz ki duyulurlar, zâhirî duyuya muhatap olup temas ettiklerinde bunların formları, duyumsayan güçte yerini alır ve daha sonra dış duyudan temas kesilince bunlar silinir. Fakat bunlar her ne kadar silinmiş olsa da imgeleri hayal gücünde kalır. Ortak duyu, kendisinde saklanmış olan formları ya da bunların bir kısmını mütalaa ettiğinde bunlar, bilfiil hayal edilmiş olurlar. Ortak duyu, kendisinde depolanmış bulunan verilerin mütalaaasına son verdiğinde söz konusu bu (verilerin) imgeleri duyumsanmaz olur.²⁸⁹

İbn Sînâ, ortak duyu ve ondaki bilgileri hıfzeden güce şu sözleri ile temas etmiştir: “Söz konusu bu iki güç ile senin, şu rengin bu tattan farklı olduğuna ve bu rengi taşıyanın şu tatta olduğuna hüküm vermen mümkündür. Zira bu iki durumla hükümde bulunanın, kendilerine birlikte hüküm verilenlerin hazırlanmasına muhtaçlığı bulunur.”²⁹⁰ Hem İbn Sînâ ve hem de Urmevî’ye göre biz, görme gücü ile bir rengi, tadıcı güç ile de bir tadı idrak ettiğimizde bu, bize onlar hakkında birinin yekdiğeri olmadığına ilişkin hüküm verme imkânı sağlar. Buna bağlı olarak da biz, şu tadın, söz konusu şu renk olmadığına hüküm veririz. Ve

²⁸⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 558.

²⁸⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 560.

²⁹⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 561.

biz, bunun aksi hakkında da yine bir hükümde bulunuruz. Bir hususla diğer bir husus hakkında hüküm verende iki durumun bulunması gerekir: kendisi ile hüküm verilen, kendisi hakkında hüküm verilen. Her iki düşünüre göre de önce kavram (tasavvur), sonra da yargı (tasdik) gelir. Şu halde bizde tek bir güç vardır ve söz konusu bu şeyleri (objeleri) idrak eder. Onların bazıları hakkında diğer bazıları ile hükümlerde bulunur. Söz konusu bu güç, dış duyunun dışında bir şeydir. Çünkü dış duyu güçlerinin her biri onlardan (dış objelerden) sadece birini duyumsar. Kuşkusuz ki tat alıcı güç, rengi idrak edemez. Görme gücü de tadı idrak edemez. Bu, düşünen nefis de değildir. Zira o, tikelleri idrak etmez. Bu güç, dış duyunun dışında cisimsel bir güçtür. İşte bu, koruyucu deposu ile birlikte ortak duyudur.²⁹¹ Urmevî'nin ve dolayısıyla da İbn Sînâ'nın burada tikel ve tümel bilgiyi birbirinden ayırmış olduklarını görüyoruz. Her iki filozof da tikel bilginin dış ve iç idraklerce elde edilebileceğini ancak tümel bilginin doğrudan doğruya nefis tarafından tahsil edildiğini vurgulamaktadırlar.

İbn Sînâ, iç idrak güçlerinden vehim gücünün tikel hususları idrak ettiğine kaildir. Bu hususta İbn Sînâ şöyle demektedir: “Zira düşünen ve düşünmeyen canlı varlıklar tikel duyumsanırlardan duyumsanır olmayan ve duylar yolu ile de olmayan tikel anlamlar algılarlar. Mesela dişi koyunun kurtta duyumsadığı duyulur olmayan mana gibi ve koçun dişi koyunda duyulur olmayan bir manayı, duyunun onu müşahade etmesi nedeniyle hükümde bulunduğu tikel bir duyumsama ile duyumsaması gibi. İşte sendeki gücün hususiyeti de budur.”²⁹² Burada İbn Sînâ'nın sözünü ettiği güç, vehim gücüdür. Hem İbn Sînâ hem de Urmevî için vehim gücü, tikel duyulurlarda var olan, duyulur dışı tikel anlamları idrak eden bir güçtür. Söz konusu bu anlamlara duyu yolu ile ulaşılmaz. Bu, tıpkı koyunun kurttan kaçması gerektiği anlamını idrak etmesi gibidir ve yine bu, koçun dişi koyuna rağbet etme anlamını idrak etmesi gibi bir şeydir. Bu güç, söz konusu bu tikel anlamları idrak eder ve gözlemle hüküm veren duyu gibi hüküm verir. İşte bu güç, ortak duyu ve hayal gücünün dışında bir şeydir. Kuşkusuz ki bu ikisinin edimi, duyulur formları kabul etmek ve onları korumaktır. Ve işte bu da onun edimi olan, tikel anlamları kabul etmektir. Söz konusu tikel anlamlar, tikel duyulurlarda bulunurlar.²⁹³

İbn Sînâ, iç idrak güçlerinden hafıza gücüne şu sözleriyle işaret eder: “Sende ve dilsiz hayvanların birçoğunda da söz konusu bu manaları hüküm verenin hüküm vermesinden sonra formu koruyandan başka olan bir koruyucu güç söz konusudur.”²⁹⁴ İbn Sînâ'ya göre beşinci iç idrak gücü, tasarruf eden idrak edici güçtür. Söz konusu bu güç, form ve sözü edilen anlamlarda

²⁹¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 561.

²⁹² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 562.

²⁹³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 562.

²⁹⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 563.

bir araya getirme ve (sonra bu bir araya getirilenleri) ayrıştırma tarzında bir görev icra eder. (Beşinci güç), formların bazısını bazısı ile bir araya getirir, onların bazısını da diğer bazısından ayırır. Yine aynı şekilde o, anlamlar üzerinde de bir tasarrufta bulunur ve anlamlar ile formları bir araya getirip (sonra) onları ayrıştırır. Söz konusu bu gücü şayet kuruntu kullanırsa o vakit bu, hayal edici (mütehayyile) diye isimlendirilir. Şayet bu güç, akıl tarafından kullanılırsa o vakit de tefekkür edici (müfekkire) diye isimlendirilir. Hâsılı bu güç, iki ayrı itibarla iki farklı isimle isimlendirilmiş tek bir güçtür.²⁹⁵ Tüm bu düşüncelerinden İbn Sînâ'nın bilgi edinme sürecinde iç idrak güçlerine rol verdiğini anlıyoruz.

Mes'ûdî'ye göre nefse ait her bir edim, cismânî bir alet ile dir. Nefsin iç ve dış idrakleri de alet ile iş görür. Ona göre alet, edimin mahalli ile ittisal halindedir. Şayet alet, mahalli ile ittisal halinde olmazsa edim, başka bir mahalde vuku bulma durumundan daha evla bir vaziyette olmaz. Yani Mes'ûdî'ye göre edimi başka edimlerden ayırt eden şey, onun, mahalli ile olan ittisalidir. Mes'ûdî, bilginin zihinde meydana gelen bir intiba olmadığı kanaatindedir. Şayet bilgi, intibadan ibaret olmuş olsaydı biz, dışarıdaki objeye ait olan uzaklık ve yakınlık gibi hususları idrak edemezdik. Ona göre bizimle bizim müşahade ettiğimiz hâricî objeler arasındaki mesafenin beyindeki intibayı akledilemez. Ancak cisimlerin mahza suretlerinin beyindeki intibaları elbette akledilir bir şeydir. Zira ona göre mesafeyi cisimlerin sathına nakşetmek mümkün değildir. Tek bir mahalde iki suretin aynı anda intibayı da imkânsızdır. Suretin biri bize olan yakınlığı ile diğeri de bize olan uzaklığıyla zihnimizde yer alır. Eşyaya ait yakınlık ve uzaklık gibi mesafe hususları Mes'ûdî'ye göre zihin dışı durumlardır ve bunlar içe intiba ile beraber yansımaz. İdrak denilen olgu ise hali hazırda objenin mesafeden arınmış vaziyette zihinde hâsıl olma durumudur.²⁹⁶

Mes'ûdî'ye göre duyulurların (mahsûsât) suretlerinin tamamını korumak (hıfz) ve onları beynin bir parçasının bir gücünde tutmak (beka), aklın kabul edebileceği bir husus değildir. Ona göre şayet beyinde yer eden nakışların (nükûş) ve suretlerin (suver) tamamı tek bir mahalde olur ise bu durumda zorunlu olarak onların bazısı bazısı üzerine yığılacaktır. Buna bağlı olarak da tüm suretler birbirine iyice karışacaktır. Öyle ki sırf bu sebepten ötürü söz konusu mahalde hâsıl olmuş olan bir suret, zihin dışındaki aslına uygunluk arz etmeyecektir. Mes'ûdî, sözünü ettiği meselenin daha iyi anlaşılması adına somut bir örnek de vermiştir. Mes'ûdî'nin vermiş olduğu örneğe göre şayet biz, herhangi bir yüzeyin üzerine bir nakış yapmış olsak sonra onun üzerine bir nakış (iz) daha yapmış olsak sonra da onun üzerine bir suret çizmiş

²⁹⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 566.

²⁹⁶ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 223-224.

olsak ve bunu neredeyse sayısız şekilde tekrarlamış olsak sonunda tüm nakışlar birbirine karışacak ve biri diğerinden ayırt edilemez duruma gelecektir. Bilakis bir müddet sonra yüzey üzerinde düzensiz bir yapı hâsıl olacaktır. Mes'ûdî'ye göre şayet her bir suret başka bir mahalle nakşedilmiş olsaydı bu durumda beyinde suretleri koruyan güç neredeyse sayısız birçok parçaya ayrılmış olacaktı. Öyle ki bir müddet sonra söz konusu bu parçalar hacimlerinin küçüklüğünden ötürü duyumsanamaz hale gelecekti. Sonra göğün sureti onlardan birinde yerin sureti de ötekinde nakşolunacaktı. Diğer geri kalan suretlerin tamamı için de aynı durum söz konusu olacaktı. Mes'ûdî'ye göre aklı başında olan hiçbir kimse böyle bir şeyin geçersizliğinden ve imkânsızlığından asla şüphe etmeyecektir.²⁹⁷

Mes'ûdî, söz konusu bu düşüncelerine devamla beynin ilgili bölümünde nakşedilen suretlerin bulunduğu kısmın diğer bir kısımdan daha ayrıcalıklı bir durumda olmadığını söylemiştir. Gökyüzünün suretinin kendisinde nakşedildiği beynin bir kısmı, kendisinde yeryüzünün suretinin nakşedildiği kısımdan daha ayrıcalıklı bir durumda değildir. Mes'ûdî, tam bu noktada bir sual gündeme getirir ve şöyle der: “Söz konusu bu suret, niçin beynin diğer bir kısmında değil de özellikle beynin şu kısmında yer almıştır?” Böyle bir şey, Mes'ûdî'ye göre zorlamayla yalnızca salt bir hükümde (tahakküm) bulunmaktan ibarettir.²⁹⁸

Mes'ûdî'ye göre nakşolunmuş suretlerin korunması (hıfz) ve duyulurların (mahsûsât) misalleri (müsül)'nin varlığını muhafaza ettirmesi (beka), totalde manası anlaşılır bir husustur. Ancak ona göre anlamların korunması ve varlığını devam ettirmesi, onların bilfiil bilinir olmalarını açıklamamaktadır. Mes'ûdî, bunu bir misalle şöyle açıklar: “Mesela biz, Zeyd'in Amr'a düşman olduğunu düşünelim. Burada Zeyd'in Amr'a olan düşmanlığı kesin bir durumdur. Söz konusu bu düşmanlık nitelemesi (vasf), Zeyd ile beraber bulunan bir nitelemedir. Bizim buna dair bilgimiz ise başka bir durumdur. Söz konusu bu bilginin bilfiil kalması aynı şekilde anlaşılır bir husustur. Ancak söz konusu bu düşmanlık mefhumuna ait olan suretin beynimizde misal olarak hâsıl olması ve orada varlığını devam ettirmesi, bizim ona dair bilgimiz kesintiye uğradıktan ve zihnimiz karıştıktan (zühûl) sonra böyle bir şeyin manası elbette ki akledilemez.”²⁹⁹

Son tahlilde Mes'ûdî, iç idrak güçleri sayesinde aklettiğimizi ve idrak ettiğimizi net bir şekilde kabul etmemektedir. O, bu noktada Râzî'nin yanında yer almakta ve iç idrakleri tek

²⁹⁷ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 234.

²⁹⁸ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 234.

²⁹⁹ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 235.

bir cevherin farklı sıfatları gibi mütalaa etmektedir. Mes'ûdî'ye göre biz, bir sureti tahayyül ettiğimizde ya da herhangi bir manayı hatırladığımızda bu, ya nefslerimizin cevherinde şuur ve bilgi olarak hâsıl olur -ki bu, bizim hakikatimiz demektir- ya da böyle bir şey söz konusu olmaz. Böyle bir şeyin hâsıl olmaması ise imkânsızdır.³⁰⁰ Mes'ûdî'ye göre hiçbir kimse kendi tahayyül edip hatırladığı bir şeyi biliyor olması noktasında asla bir kuşkuya kapılmaz. Hâsıl olan bilgi, ya idrak gücünün kendisidir ya da onun dışında bir şeydir. Bunun idrak gücünün kendisi olması imkânsızdır. Zira idrak edilen değişince bu, zorunlu olarak idrakin de değişmesini mecburi kılar.³⁰¹ Bu son sözleri ile Mes'ûdî'nin iç idrak güçlerini kabul etmekle birlikte asıl akletmenin nefsimizin cevheri tarafından gerçekleştirildiğine kail olduğunu söyleyebiliriz. Mes'ûdî'ye göre tikel, cismânî duyulur objelere dair nefsin bir şuuru söz konusudur. Ancak ona göre söz konusu bu şuurun hâsıl olmasında cismânî güçlerin idrakleri yeterli değildir. Bilakis burada başka bir idrake daha ihtiyaç vardır. Nefsin idraki, söz konusu bu (dış ve iç) güçlerin idrakine bağlı olsa da bahsi geçen bu 'başka bir idraki' ispat eden herhangi bir kanıt mevzubahis değildir.³⁰²

Fahreddîn Râzî'nin bilgi edinme sürecinde iç idraklerin rolünü tamamıyla yadsıdığı söylenemez. Râzî, kendisine gelene dek İbn Sînâcî bir karakter arz eden iç idrakler olgusuna birçok tenkitlerde bulunmuştur. Râzî'nin iç idrakler eleştirisi, genel olarak söz konusu bu idraklerin birer müstakil idrak olup beynin değişik bölgeleri tarafından idare edildiğinedir. O, beş iç idraki müstakil idrakler olarak değil de tek bir nefsin farklı sıfatları olarak görür. Ona göre idrak objelerinin bütününe ihata eden idraklerin tamamı nefs tarafından gerçekleştirilir.³⁰³ Şu halde denilebilir ki Râzî, İbn Sînâ anlayışıyla birebir örtüşmese de ve onlara değişik tenkitler getirmiş olsa da iç idrakleri nefsin farklı sıfatları olarak kabul etmektedir. Râzî, filozofların, nefsi, soyut (mücerret) olarak telakki etmelerini de eleştirmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ ve onun gibi düşünenlere getirmiş olduğu bir başka eleştiri de tikel ve tümellerin idraki noktasındadır. Râzî, tümelleri idrak eden aklî güç ile tikelleri idrak eden duyusal güçler arasındaki ayrımı da kabul etmemektedir. Râzî, nefsi, tümel yahut tikel, duyusal ya da aklî tüm idraklerden mesul tek güç olarak telakki etmektedir. Râzî, bu manada nefs ile beden mabeyninde İbn Sînâ'daki düalist tavırda olduğundan çok daha yakın bir ilişki tasarlamaktadır. Râzî, filozofların hâricî objelerden tahsil edilen formların maddî hususiyetlerinden arınarak (tecrit) idrak edende hâsıl olması tarzındaki bilgi anlayışından idrak eden ile idrak edilen mabeynindeki izafet ve taalluk tarzındaki idrak anlayışına rücu ederek soyutlama fikrini tenkit etmiştir. Özetle Fahreddîn

³⁰⁰ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 235.

³⁰¹ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 235-236.

³⁰² Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 238.

³⁰³ Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 264.-265.

Râzî'ye göre iç duyular, İbn Sînâcı manada formların (suver) zihinde hâsıl olmasına olanak tanıyan ve hiyerarşik soyutlama (tecrit) aşamasını meydana getiren güçler olarak telakki edilmez.

Râzî, akılda yer eden formun, maddî ilgilerin bütününden soyutlanmasını ve kendisinde ortaklık bulunan bir şey olmasını imkân dışı olarak değerlendirmektedir. Râzî'ye göre insan olması bakımından insana has olan bilgi, tümel soyut bir bilgidir lakin bu, bir araz ve nitelik kategorisi olması hasebiyle kendinde bilginin tümel ya da soyut olmasından değil bilakis bir form ve zihnî mana olması hasebiyle bilginin konusu olan şeyin, yani şeylere dair bilinenlerin tümel ve soyut olmasından ötürüdür. Önceki filozoflar, bu nevi bir bilgiyi mecaz yollu tümel ve soyut olarak adlandırmalarına rağmen sonra gelen filozoflar onların düşüncelerine vakıf olmamaları sebebiyle akılda soyut ve tümel bir formun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki Râzî'ye göre mesele hiç de filozofların öne sürdükleri gibi değildir.³⁰⁴ Soyutlama sonrasındaki idrak objelerini tümel bir kuvvenin idrak etmesi gibi bir düşünce tarzı, Râzî için hiç münasip görülmemektedir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde ise iç duyular, tam da bu tarzdaki bir soyutlama süreci için büyük önemi haiz kuvveler olarak sisteme dâhil edilmiş ve bunlar duyu ile akıl, tikel ile tümel arasında intikali gerçekleştiren güçler olarak mütalaa edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre maddilik bir şeyin akledilebilir olmasının önündeki perde olduğu için eşyayı maddilikten ayıklayacak bir soyutlama aşamasının ve bu aşamayı fiiliyata geçirecek ara bir kategori olarak iç duyuların varlığı zorunlu görülmektedir. Râzî ise asla böyle bir ara kategoriye kabule yanaşmamaktadır.

Âmidî'ye göre İbn Sînâ, amelî aklı tefsir ederken nefsin tikelleri (cüz'ıyyât) idrak ettiğini tasrih etmekle haddizatında iç idraklerin ispat edilmesini de zora sokmuştur. Zira böyle bir söylem, zaten iç idraklerin müstakil varlıklarını yadsıyan bir söylemdir. Bu durum, Âmidî'ye göre İbn Sînâ açısından iç idrakleri hem kabul etme hem de etmeme gibi bir çelişkili durum meydana getirmiştir. Bu açıklamalarından Âmidî'nin bilme ediminde müstakil olarak iç idraklere pay vermediği, bunu, doğrudan doğruya nefse ait bir edim olarak gördüğü anlamı çıkarılabilir.³⁰⁵ Âmidî, nefsin cevherinin bir yandan bedeni sevk ve idare eden birtakım kuvvelerle nitelenmesini diğer yandan da ilimleri kabul eden birtakım kuvvelere sahip olmasını

³⁰⁴ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 239-240.

³⁰⁵ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 187.

kabul etmemektedir. Böyle bir şeyin vaki olması, imkânsızdır. Öne sürülen bu nevi bir kuvvenin varlığını kim iddia ediyorsa Âmidî'ye göre bunu ispatlayan delilleri ortaya koymalıdır.³⁰⁶

Âmidî, İbn Sînâ'nın, nefsin suretlerde ve tikel anlamlarda tasarrufta bulunması, nefsi, aklî suretleri kabule hazırlar görüşünü de tenkit etmekte ve bu hususta Râzî'ye katılmaktadır. Zira ona göre böyle bir söyleme şu şekilde bir itiraz getirilebilir: şayet nefs, sözünü ettiğiniz tikel suret ve manaları idrak ediyorsa o vakit “nefsin iç idrak kuvveleri” söylemi kendiliğinden geçersiz hale gelecektir. Bunun yanı sıra nefsin iç idrak kuvvelerini istihdam etmesi de devre dışı kalacaktır. Şayet nefsin tikel suret ve manaları idrak etmediği söylenirse o vakit de onun bu kuvvelerde tasarrufta bulunması imkânsızlaşır. Zira bir şeyi bilmeyenin söz konusu bu şeyde tasarrufta bulunması düşünülemez.³⁰⁷

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın “Bir şey, müşahade edildiğinde önce duyumsanır sonra bu şey, histen kaybolduğunda tahayyül edilir. Bu, onun suretinin içeride (bâtın) temessül etmesiyle gerçekleşir. Mesela Zeyd'i gördükten ve sonra o gözden kaybolduktan sonra onu tahayyül etmen gibi” sözünü şerh ederken iç idraklerin tür ve mertebelerine temas etmiş ve bunları tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmiştir. Tûsî'ye göre dört nevi idrak vardır. Bunlar: ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkuldür.³⁰⁸ Tûsî'ye göre nefs, duyulurları (mahsûsât) cismânî bir güç (kuvve) ile idrak etmektedir.³⁰⁹ Tûsî'ye göre idrak, dış duyulardan yalnızca biri ile gerçekleşmemektedir. Mesela herhangi bir beyaz olanın aynı zamanda tatlı olduğuna da hükmederken insanda hem beyazı ve hem de tatlılığı idrak eden bir kuvve, aynı anda birlikte bulunmalıdır. Ona göre tüm duyulurların söz konusu bu kuvveye nispeti kaçınılmaz olarak tek bir nispettir. Tûsî'ye göre nefs, bir hüküm verirken muhatabı olduğu duyulurların hepsini birden idrak eden bir güç sayesinde bunu yapmaktadır. Ona göre nefsin bu noktada ihtiyaç duyduğu bir diğer şey ise muhatap olunan duyulurları hıfzedip koruyacak olan bir kuvvedir. Aksi halde yekdiğerini idrak ederken ve onlardan birine iltifat anında beyazlık ve tatlılığın suretleri kaybolup gidecektir.³¹⁰

Tûsî, nefsin tikel olarak algıladığı aklî suretlerin soyut olmadığına kaildir. Ona göre aklî suretin yabancı (maddî) eklentilerden soyutlandığı doğru olarak kabul edilse bu, nefsin soyutluğunun beyanı için yeterli olurdu. Tûsî'ye göre bir mekâna giren (hâll) her şey, bir konu

³⁰⁶ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 188.

³⁰⁷ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 190.

³⁰⁸ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 367.

³⁰⁹ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 377.

³¹⁰ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 377-378.

(vaz') sahibidir. Her konu sahibi olan da eklentilerden (levâhık) soyutlanmış değildir. Aklî suret ise soyutlanmıştır. Şu halde aklî suret, Tûsî'ye göre herhangi bir mekâna girmiş değildir.³¹¹ Bu ifadelerinden Tûsî'nin iç idraklerin zirvesinde yer alan aklî idrak hakkında ne düşüncü olduğunu çok rahatlıkla gözlemleyebiliriz.

Tûsî, kendisinden beklenildiği gibi koyu bir İbn Sînâ savunucusu olarak Fahreddîn Râzî'nin hayal gücü ve ortak duyu hakkında sarfettiği sözleri geçerli ve doğru bulmaz. Ona göre idrak, bu iki gücün yardımıyla ruhta vuku bulan bir şeydir. İdrak, yalnızca suretin organda hâsıl olmasıyla meydana gelmez. Bir diğer ifadeyle onun müdrikede hâsıl olması, organda hâsıl olmasından ötürüdür. Hâsılı Tûsî'ye göre idrak, ne ortak duyuda ne de sinirlerin birleştiği noktada vuku bulur. Aksine o, bu iki organ vasıtasıyla ruhta meydana gelir.³¹² Son tahlilde Tûsî, iç idraklerin bilgi edinmede ruha ve nefse alet vazifesi gördüğünü kabul etmekte hakiki idrakin ve bilgi edinmenin bizzat nefis tarafından gerçekleştirildiğini söylemektedir.

Tûsî, Râzî'nin iç idrakleri ayrı ayrı güçler olarak telakki etmeyi reddetmesi hususunda ve bu noktada İbn Sînâ'ya getirdiği itirazlarda ona katılmaz. Tûsî'ye göre iç idraklerin her biri müstakil güçlerdir. Râzî ise iç idraklere tek bir nefsin farklı sıfatları olarak bakmaktadır. Tûsî, Râzî'nin itirazını yine onun tarafından kullanılmış olan “Bir'den çok da çıkabilir” kanıtıyla geçersiz kılmaya çalışır ve böylelikle ortak duyu ve hayalin değişik güçler olduğunu ispatlamış olur. Tûsî'ye göre kabul etme ve korumanın (hıfz) aynı şeyde bir araya gelmesi, onların kaynaklarının bir olduğunu göstermez. Zira ‘bir’den bazen çok şey de zuhur edebilir. İnsanî ruhun edimleri, ondan çıkış şekillerinin çokluğu nedeniyle çok olur. İdrak, formun idrak edende, organda hâsıl olmasından ötürü meydana gelmesidir. Form (suret), organda vuku bulsa da bu, idrak eden için (müdrike) gerçekleşmeyen bir hayret durumudur. Faal akılda duyulurlar (mahsûsât) değil, akledilirler (ma'kûlât) temsil edilir.³¹³

Şârihlerden bazılarının (Urmevî, İbn Kemmûne ve Tûsî gibi) bilme ediminde iç idraklere ihtiyaç olduğunu düşünmeleri, kuşkusuz onların bu konuda İbn Sînâ'ya katıldıklarını göstermektedir. Malum olduğu üzere İbn Sînâ'ya göre iç duyu idrak kuvvelerinden birisi olan vehim gücü, beş duyunun idrak ettiği cismânî suretlerde bulunan ve fakat beş duyu tarafından idrak edilmeyen tikel anlamları idrak eder. Koyunun, kurdun suretinden korkması, balın renginin acı bir şeye benzetilmesinden ötürü bal hakkında “acıdır” yargısının verilmesi hep

³¹¹ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 412.

³¹² Murat Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 83.

³¹³ Murat Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, s. 88.

vehme ait yargılardır. İlgi, sevgi, korku ve nefret benzeri duygular vehim kuvvesinin idrak etmiş olduğu anlamlardır.³¹⁴ İbn Sînâ, akleden ve akletmeyen tüm canlılarda, tikel duyulurlardan kaynaklanan ve fakat duyulur olmayan ve duyu organları yoluyla da kazanılmayan, tikel anlamları idrak eden bir vehim kuvvesinin mevcudiyetini kabul etmektedir.³¹⁵ Tûsî de bu hususta İbn Sînâ gibi düşünmektedir ve ona katılmaktadır. Ancak Râzî, diğer iç duyuların müstakil varlığına karşı olduğu gibi vehim gücünün müstakil olarak insanda bulunmasına da karşıdır. Fahreddin Razî, İbn Sînâ'nın vehim gücü tarafından idrak edildiğini söylediği tikel anlamların insanî ruh tarafından idrak edildiğini öne sürmektedir. Tûsî, Râzî'nin, tikel anlamları idrak eden gücün vehim gücü değil de ortak duyu olduğu iddiasına, duyu organlarından gelmeyen şeyin ortak duyu ile algılanamayacağını söyleyerek itirazda bulunmuştur.³¹⁶

Fahreddin Razî, İbn Sînâ'nın mütehayyile gücünde hem idrak hem de birleştirme ya da ayırma tarzında bir tasarruf kabiliyeti kabul etmesini, bunun yanı sıra onun idrak edici bir güç olan vehim gücünün mütehayyile gücünü hizmetinde kullandığını ileri sürmesini 'bir gücün ancak bir çeşit iş yapması gerektiği' kuralına muhalif bulur. Râzî'nin söz konusu itirazı şöyledir: "Birincisi; mütesarrife kuvvesi, tasarrufta bulunmuş olduğu şeyi ya bilir yahut da bilmez. Şayet bilirse, bu, aynı gücün hem idrak ettiğini hem de tasarrufta bulunduğunu öne sürmektir. Böyle olunca da onların 'bir kuvve hem idrakin hem de tasarrufun ilkesi olamaz' şeklindeki ön kabulleri, geçerliliğini yitirir. Şayet ikincisi olursa, bu, mütesarrife kuvvesinin aynı anda iki şeye birden hükmettiğini söylemek olur. İkincisi; vehim, idrak eden bir kuvvedir ve onun bu güçleri istihdam etmesi bu güçlerdeki tasarrufudur. Böylelikle bir tek şey, hem idrak eden hem de tasarruf eden bir durumda olur." Tûsî, Râzî'nin söz konusu bu iddialarına şöyle cevap vermiştir: "Birincisi bu kuvve, idrak edici bir kuvve değildir. Onun iki şeyde tasarrufta bulunması, bu iki şeyi idrak etmesini değil, yalnızca onların hazır bulunmasını icap ettirir. Zira onda tasarrufta bulunan her hazıran idrak edici olması icap etmez. İkincisi, aynı şeyin hem idrak eden hem de mutasarrıf olması iki açıdan imkân dâhilindedir: Birisi zatı sebebiyle, diğeri ise araç sebebiyle. Veyahutta her ikisi de araç nedeniyle."³¹⁷

Özetin özeti mahiyetinde ifade edecek olursak bilme ediminde iç güçlere ihtiyaç olup olmaması ya da başka bir deyişle bilmenin doğrudan nefis tarafından gerçekleştirildiği meselesinde şârihlerin ya İbn Sînâ'nın yanında ya da karşısında konumlandıklarını görüyoruz. Bilme ediminde iç ve dış idrak kuvvelerinin payı olduğunu söyleyen şârihler, İbn Sînâ'nın

³¹⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 116.

³¹⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 341.

³¹⁶ Murat Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, s. 89.

³¹⁷ Murat Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, s. 90.

yanında yer alan Urmevî, İbn Kemmûne ve Nâsiruddîn Tûsî'dir. Bilmenin doğrudan doğruya nefis tarafından gerçekleştirildiğini, iç idrak kuvvelerinin ise nefsin farklı niteliklerinden ibaret bir husus olduğunu söyleyenler ise Fahreddîn Râzî, Mes'ûdî ve Âmidî'dir.

1.3. Mukayese ve Değerlendirme

İbn Sînâ'ya göre nefis, “organik doğal cismin ilk yetkinliği” idi. Ona göre nefis; hem güç, hem suret ve hem de bir yetkinlikti. Farklı eserlerinde nefse farklı anlamlar yüklemiş olsa da İbn Sînâ nefsi, daha çok bir “yetkinlik” olarak telakki etmiştir. İbn Sînâ'ya göre nefis, beden ya da bedenimsi bir mizaç değildir ve nefis tektir. Bizden her birimiz kendine özgü olan nefsinin farkındadır. “Havada asılı duran adam” metaforu çerçevesinde düşünecek olursak İbn Sînâ'ya göre nefsi idrak eden güç, onu bir aracı vasıtasıyla idrak etmez. Ona göre biz kendi kendimizi doğrudan ve aracısız olarak idrak ederiz. İbn Sînâ mefkûresinde nefsin kemal ve yetkinliği, bilgisizlik hali olan heyulani akıl mertebesinden tam bir bilgi hali olan müstefat akıl mertebesine yükselerek kuvve halinden fiil haline geçiştir. Bir başka zaviyeden bakılarak denilebilir ki nefsin yetkinleşmesi, onun, madde ve ilgilerinden soyutlanmasıdır. İbn Sînâ, her bir bedende tek bir nefsin bulunduğu kanaatini taşımaktadır. Bitkisel, hayvânî ve insânî nefis türleri arasında derece farkı değil, mahiyet farkı mevzubahistir ve sadece insan nefsi, bir cevherdir. Bu üç tür nefis içinde en mutedil olan ve semâvî cisme benzeyen, insan nefsidir. İşte bu sebeple de sadece insan bedeni, Faal Akıl'dan hayat bahşeden ve kendisine benzer olan bir cevheri kabul edebilir. Diğer iki nefis türü ise sadece Faal Akıl'dan hayat veren bir gücü kabul eder. Bedenin mizacı bozulduğunda sadece insana özgü olan nefis, hayatîyetini devam ettirmekte öteki nefis türleri ise yokluğa sürüklenmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis, mevcudiyeti ve potansiyellikleri ile beraber ele alındığında ne tamamen bilkuvve ne de tamamen bilfiildir. Bilakis nefis, hem bilkuvve hem de bilfiil'den meydana gelen bir şeydir. Nefis, cevheri itibarıyla basittir. İbn Sînâ'ya göre nefsin hakikati, nefsin vazife ve edimleri dikkate alınmaksızın tam bir şekilde anlaşılıp idrak edilemez.

Mes'ûdî, nefsin cisim olmadığı, cisme hulul edip girmediği ve ona tâbi olmadığı, kendi zatı ile kaim (bir cevher) olduğu, cisimden ayrı (müfârik) bulunduğu, parçalanmayı kabul etmediği ve bir konumda yer almadığı hususlarında tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Mes'ûdî'ye göre nefis, bedenin ölümünden sonra hayatını devam ettirecektir. Onun bu görüşü de İbn Sînâ ile aynıdır. Ancak o, İbn Sînâ'nın “Nefsin birtakım kısımları ve güçleri vardır ve bunlar, insanın uzuvlarına yayılmış vaziyettedir” söylemine bazı itirazlar getirmiştir. Mes'ûdî'ye göre bu, tartışmalı bir durumdur. Mes'ûdî'ye göre elbette bedendeki edimleri

gerçekleştiren ve ondan önce gelen bir güç vardır. Bu gücün “nefs” diye isimlendirilmesinde ona göre bir sakınca yoktur. Ancak söz konusu bu nefis, ona göre nefis-i nâtika değildir. Mes’ûdî, bu noktada İbn Sînâ ile görüş ayrılığı içerisinde. Mes’ûdî’nin nefis bağlamında bir diğer İbn Sînâ eleştirisi, nefis-i nâtika’nın edimlerine ilişkindir. Mes’ûdî, şöyle sorar: “Şayet bedendeki tasarruf ve edimler, nefis-i nâtika’ya aitse o vakit bedende bulunan kuvvelerin varlığına ne hacet vardır ve bunlar ne işe yarar?” Mes’ûdî, edimlerin çeşitliliği nedeniyle bizim çeşitli kuvvelerin varlığına hükmedip onları “nefsler” diye isimlendirmiş olduğumuzu söylemektedir. Onun “nefsler”den kasdı nebâtî, hayvânî ve insânî nefstir. Aslında onun bu eleştirisi de doğrudan İbn Sînâ’ya yöneliktir. Ona göre ana karnındaki cenine hayat verilmezden önce onun bedeninin organlarında tasarrufta bulunanın anne nefsi olması ihtimalden uzak bir şey değildir. Fakat bu nefis, annenin nebâtî ve hayvânî nefsidir, nefis-i nâtikasî değildir.

Fahreddîn Râzî’ye göre nefis, bizde gözlemlenen şu zahiri bünye değildir. Nefis, bunun ötesinde bir şeydir. Haddizatında gelme, gitme, işitme, anlama ve yapıp etme gibi hususları ifa eden, şu görünen zahiri cismimiz değildir. Tüm bunları gerçekleştiren, adına “nefs” dediğimiz şeydir. Râzî’ye göre nefis, tek bir gerçekliktir. O, bu konuda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Nefsin bir tek şey olması, onun, bedenden ve bedene özgü uzuvlardan farklı olmasını gerektirir. Râzî’ye göre nefis, bizim her birimizin kendine özgü zatına “ben” diye işaret etmiş olduğu şeydir. Bizden her birimiz zorunlu olarak bilir ki “ben” diye işaret edilen şey, tek bir şeydir ve çokluk ifade etmez. Râzî, nefsin tek bir hakikat olması noktasına vurgu yapmış olsa da onun, nefsin, bir cevher oluşuna, gayrimaddî ve gayricismanî oluşuna yönelik tenkitleri söz konusudur. Ancak söz konusu bu tenkitlerine bakıp da Râzî’nin, nefsi, maddî ve cismânî bir şey olarak telakki etmiş olduğunu düşünmemek gerekir. Ona göre İbn Sînâ’nın nefsin maddî bir cisim olmadığına ilişkin öne sürmüş olduğu burhanî kanıtlar, insanî nefsin gayricismanî olmasını gerektirmemekte ve muhatabı ikna etmemektedir. O, bu hususta İbn Sînâ’nın zikrettiği kanıtları yetersiz bulmaktadır. Râzî, bir başka eserinde ise filozofların, nefsi, bir cevher olarak görüp onu cisim ya da cismani bir şey olarak nitelememelerine karşı çıkar ve böyle bir şeyin kendi nezdinde geçersiz (batıl) olduğunu söyler. Râzî, kendi savının geçerliliğini ve filozofların savının geçersizliğini şöyle bir kanıtla çürütmeye çalışır; şayet mesele, filozofların dediği gibi olsaydı nefsin bedendeki tasarrufu, cismani bir alet ile olmazdı! Râzî’ye göre şayet biz, nefis; cismani, nurani ve kıymetli bir cevherdir ve bedenin içinde bulunur dersek işte o vakit nefsin edimleri (tasarrufât) bedensel aletler ile olabilir. Onun bu ifadelerinden anlıyoruz ki Râzî, İbn Sînâ ve meşşâî filozofların nefis, beden veya cisim değildir ayırık bir cevherdir fakat bedende tasarrufta bulunur demelerini eleştirmektedir. Daha açık bir ifadeyle Râzî, onların, gayricismani

bir cevher olarak gördükleri nefsin, cismani beden üzerindeki tasarrufunun keyfiyetini izah edemedikleri kanaatindedir.

Seyfeddîn Âmidî, nefs-i nâtika'nın madde ve suretten meydana gelen bir özellik taşıdığını kabul etmez ve bunu hatalı bulur. Zira madde, cinsin kendisi olmadığı gibi suret de faslın kendisi değildir. Aksine bu ikisi, mantık konularında izah edildiği gibi birbirinden farklıdır. Âmidî, nefs-i nâtika'nın bilme (âlîme) ve eyleme (âmîle) özelliklerine sahip aklî bir cevher olduğunu kabul etmekte olup nefsin bu yönünün onda hem nazarî kuvve mertebelerini ve hem de amelî kuvve mertebelerini meydana getirdiğini söylemektedir. Ona göre nazarî kuvve açısından bakıldığında nefis, evvel emirde fıtraten bütün bilgilerden hâlî bir vaziyettedir. Âmidî'ye göre nefste zarurî bilgilerin hâsıl olması, havâssı selîme'nin tikelleri duyumsaması nedeniyledir. Daha sonra söz konusu bu zorunlu bilgiler aracılığıyla nefis, diğer nazarî bilgileri elde eder. Öyle anlaşıyor ki o, nefsi; bilen, eyleyen gayri cismani bir cevher olarak tasarlamaktadır. Âmidî'nin söz konusu fikirlerini nazarı dikkate aldığımızda onun nefis konusunda tıpkı İbn Sînâ gibi düşündüğü söylenebilir. O, bu mevzuda Mes'ûdî ve Râzî gibi İbn Sînâ'ya tenkitler getirmemiştir.

Nasîruddîn Tûsî, nefse getirilen tanımlar arasında en isabetli tanımın İbn Sînâ'nın tanımı olduğu kanaatindedir. Tûsî'nin öne çıkardığı ve diğer tanımlara tercih ettiği tanım, İbn Sînâ'nın bilinen nefis tanımından lafzen farklıdır. Bu farklılığa rağmen anlam takriben aynıdır. Söz konusu nefis tanımında İbn Sînâ şöyle demektedir; “İradeyi yok edici bir süreç üzere olmayan, fiillerin sudûru için ilke olan her şey nefstir”. Nasîruddîn-i Tûsî'ye göre insan nefsi, beden belirli bir olgunluk düzeyine eriştikten sonra ona faal akıl tarafından feyezân eden aklî bir cevherdir. Nefisle beden arasındaki ilgi, yöneten-yönetilen arasındaki ilgi gibi bir ilgidir. Yani nefis, bedene hulûl edip girmiş yahut onunla aynîleşmiş değildir. Sadece nefis, bedenle beraber olup onu idare etmektedir. Her kişinin yalnızca bir tek nefsi vardır ve bu nefis, herkesin “ben” sözüyle kendisine işaret etmiş olduğu şeydir. Söz konusu bu tanımda görüldüğü üzere nefsin aklî bir cevher olduğu, faal akıl tarafından taşıp bedene verildiği, nefisle beden arasında yönetici ile yönetilen arasındaki gibi bir ilişki olduğu, nefsin bedene nüfuz edip girmemiş olduğu ve onun bedenle bütünleşip tek bir şey haline gelmediğinin altı çizilmiştir. Buna ilave olarak tanımda dikkat çekilen bir başka husus da her bir nefsin tek bir bedene sahip olduğu ve nefsin “ben” sözüyle işaret edilen şey olduğudur.

İbn Kemmûne nefsi, aynen Aristoteles ve İbn Sînâ gibi “organı olan tabîî cismin ilk yetkinliği (kemâl)” şeklinde tarif etmiştir. İbn Kemmûne, nefsi bir cevher olarak düşünmüştür.

Ona göre nefis, bir cisim ya da onun bir parçası değildir. O, nefsi, bedenin kemâli olarak görmektedir. İbn Kemmûne, insanın beden ve nefsten meydana geldiğini söylemektedir. Tüm bu görüşler, aynıyla diğer şârihlerin dolayısıyla İbn Sînâ'nın da görüşleridir.

Urmevî, hatırlanacağı gibi nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanmasının, 'suret' anlamı ile tanımlanmasından daha uygun olacağı kanaatindeydi. Ona göre insan nefsi, beden bakımından 'yetkin' olmuş olsa da bedene hulûl edip girmiş değildir ve onun içinde bir suret de olmaz. Urmevî'ye göre nefsi, 'yetkinlik' anlamı ile tanımlamak, onu bütün yönleri ile tanımlamaktır. Urmevî, nefsi, kesin bir ifadeyle 'organı olan tabîi cismin ilk yetkinliği' şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, aynıyla İbn Sînâ'nın da tanımıdır. Urmevî'ye göre nefis, beden ve onun kısımları değildir. Bu söylem, haddizatında tüm şârihlerin ortak görüşüdür. Urmevî'ye göre nefis, cisim veya cisim karışımı bir şey değildir. Çünkü canlı, kendi seçimi ile hareket etmekte ve idrak etmektedir. Kendi seçimi ile hareket edenin, kendi cisimselliğinin aynısı olması mümkün değildir. Ona göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile olmaktadır. Nefs önce kalp ile sonra da bedenın geri kalan kısmıyla ilgi kurar. Urmevî, tüm öteki şârihler gibi nefsin, her birimizin kendisine 'ben' diye işaret etmiş olduğu şey olduğunu söylemektedir. Urmevî'ye göre nefsin varlığı zorunludur. Düşünen nefis, bir cevherdir ve bedenle bir bağı söz konusudur. Bu bağ sayesinde bedenın yetkinliği tamamlanır. Nefs, cisim olmadığı gibi cisme ait bir şey de değildir. Nefs, konumsal olarak bölünmez. Nefs, bir konumda ne bilkuvve ne de bilfiil bölünebilir. Nefs, bir cisim ve bir cismin kuvvesi değildir. Urmevî'ye göre nefis ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi. Bedenın bozulmasından sonra düşünen nefis, varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir. Düşünen nefis, bedenden farklı bir cevhere sahiptir. Onun bedenle olan ilgisi, bedensel bir doğa ilgisi gibi değildir. Nefs, belli bir mertebeye kavuşunca felek ve melek nefslerine iyice yakın bir konuma gelir.

Mes'ûdî, nefis-i nâtıkayı ve onun aklî bir tarafı olduğunu kabul etmekle birlikte akletme sürecinde dış duyuların ve beynin de devrede olduğu kanaatindedir. Mes'ûdî'nin İbn Sînâ'ya getirmiş olduğu itirazlar, onun, nefsi, aklî bir cevher olarak görmediği anlamına gelmemektedir. Onun, nefis hakkındaki mülâhazalarından, nefsi, aklî bir cevher olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Mes'ûdî'ye göre duyulurlar, nefis tarafından hususi aletlerle idrak edilirler. Salt akledilir olanlar ise ona göre nefsin ya da aklın bizzat kendi zatı ile akledilir ve nefis burada

herhangi bir alete ihtiyaç duymaz. Onun bu düşüncesinden hareketle, nefsi, aklî bir cevher olarak tasarlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Fahreddîn Râzî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde İbn Sînâ'nın, nefs ve onun mahiyetine ilişkin yaklaşımını açıklarken onun bir cevher olduğunu açık olmasa da imalı bir şekilde ifade etmektedir. Râzî, İbn Sînâ'dan hikâye ederek nefsin bizden her birimizin 'ben' ve 'sen' sözüyle kendisine işaret etmiş olduğumuz şey olduğunu, onun cisim ve cismin mizacı olmadığını, nefsin mizaca tâbi bir şey de olmadığını vurgulamıştır. Nefs, Râzî'ye göre unsurların birbiriyle karışım (imtizâc) sebebi olup onları hıfzedip koruyan bir ilkedir. İbn Sînâ'nın, nefsin, tek bir şey olduğu görüşüne aynıyla katılan Râzî'nin bu tavrından anlıyoruz ki nefs, tek olduğu için bir cevherdir. Çünkü ona göre ancak cevherler tek olma durumu arz etmektedir. Nefsin bir cevher olduğunu kabul eden Râzî'ye göre acaba nefs, aklî bir cevher midir? Hemen belirtelim ki Râzî, nefsin nazarî gücünden hareketle onun aklî bir cevher olması gerektiğini düşünmektedir. Râzî'ye göre insanın hüviyeti, onun bütün organlarından başkalık arzeder. Onun tek başına bu cümlesi dahi, nefsi, aklî bir cevher olarak tasarladığının en büyük kanıtıdır.

Seyfeddîn Âmidî'ye göre nefs-i nâtika, aklî bir cevherdir. O, bu görüşte olduğunu *Keşfü't-Temvîhât* adlı eserinde çok net bir biçimde ortaya koymuştur. Soyut formların nefse tecelli ettiğini ve nefsin bunları farkındalıkla duyumsadığını söylemesi, Âmidî'nin, nefsi, çok açık bir biçimde aklî bir cevher olarak düşündüğünü göstermektedir. Âmidî'ye göre böyle bir neticeye amelî gücün, nefsten, kıymeti olmayan bedenî ilgileri tasfiye etmesi sonucu varılsa da bu husus, nefsin, müstakil aklî bir cevher oluşunu engellemez. O, söz konusu bu tasfiyenin, zorunlu hususların tikel duyu idrakine bağlı olarak ve oradan çekilip çıkartılmasıyla gerçekleştiğine kaildir. Nasıl ki aklî formların nefste zuhuru, amelî akıl tarafından bedenden kıymeti olmayan ilgilerin tasfiye edilmesi sonucunda vuku buluyorsa tümel zorunlu hususlar da tikel duyulardan aynen bu şekilde çekilip çıkartılmaktadır.

Nasîruddîn Tûsî'ye göre irade ile hareket etmek ve idrak etmek gibi iki önemli niteliğe sahip olan insan nefsi, aklî bir cevherdir. Bu konuda o, İbn Sînâ gibi düşünmektedir. İnsanın kendi hüviyet ve benliği, Tûsî'ye göre idrak edilen beden ve onun tek tek organları değildir. Çünkü kendi özünü idrak eden, idrak anında bedeninden ve bedene ait organlardan bütünüyle gafil olabilmektedir. Zira beden ve organları, zâtın, yani nefsin idraki için bir zorunluluk oluşturmamaktadır. İşte tam bu nokta-i nazardan hareketle Tûsî, idrak edilen zâtın somut bir cisim ya da hayal edilir ve vehmedilir bir şey olmadığı kanaatindedir. Tûsî'nin bu

düşüncelerinden hareketle onun, nefsi, aklî bir cevher olarak düşünmüş olduğu kanaatine varabiliriz. Tûsî'ye göre mümkün varlıklar bir konuda (mevzu) bulunup bulunmaması açısından iki kısma ayrılmaktaydı. Bunlardan bir konuda bulunan mümkün varlıklar, arazlar: bir konuda bulunmayanlar ise cevherlerdi. Cevherler de maddeye bitişik ve maddeden ayrık olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı. Bundan başka maddeden ayrı olan cevherler de iki kategoride mütalaa edilmekteydi. Bunlardan birincisi hem özü hem de fiili açısından maddeden ayrık olanlar: ikincisi ise zâtı bakımından maddeden ayrık olup fiilleri bakımından ona bitişik olanlardı. İşte nefis, Tûsî'ye göre bu ikinci kısma dâhildir. Nefis, özü açısından maddeden ayrı olup fiilleri bakımından ona bitişik olan soyut bir cevherdir.

İbn Kemmûne, hatırlanacağı üzere nefsin bir cevher olduğu kanaatini taşımaktaydı. O, nefsi, bir cisim yahut da bir cismin parçası tarzında düşünmemiştir. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme* adlı eserinde, nefsi, cismin kemâlî şeklinde betimlemiştir. O, insanın beden ve nefsten meydana geldiğini söyleyenlerle hemfikirdir. İnsanın yalnızca nefsten mi, bedenden mi, ya da onun her ikisinden müteşekkil bir varlık mı olduğunu inceleyen İbn Kemmûne, neticede insanın, nefis ve bedenden oluştuğu fikrine kail olmuştur. İbn Kemmûne, tıpkı tüm İslâm filozoflarında olduğu gibi, insan nefsinin ruhanî bir cevher olarak düşünmüştür. Nefis, ona göre düşünceye ait fiilleri akletmesi ve umumi konuları idrak etmesi bakımından bedeninin ilk yetkinliğidir. İnsana ait olan nefis, maddeye nüfuz etmiş olan cismânî bir güç olmadığı gibi duyularla kendisine ulaşılabilir bir cisim de değildir. İnsânî nefis, ona göre “nâtık nefis” olarak da adlandırılabilir.

Son olarak Urmevî'nin konu hakkındaki görüşlerini özet mahiyette değerlendirmekte fayda vardır. Urmevî'ye göre nefis, cisim ya da cisim karışımı bir şey değildir. Zira canlı (hayvan), kendi seçimi ile hareket ve idrak eder. Kendi seçimi ile hareket edenin, kendi cisimselliğinin aynısı olması ise mümkün değildir. Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde “İnsan nefsi, aklî cevherlerin sonuncusudur. Yani o, madde ve onun ilgilerinden soyutlanmış durumdadır. Çünkü onun (nefsin), bedenlerle yetkinleşip yüce ve feyizli taşmalardan istifade etmeye ihtiyacı vardır. Biz, bu cümleyi her ne kadar hikâyeye tarzında zikretmiş olsak da yine de sen, bizim usûl olarak ortaya koyduklarımız üzerinde iyice düşünecek olursan bütün bu hususların tamamına erişebileceksin.” demek suretiyle hiçbir şüpheye yer vermeyecek tarzda insan nefsinin aklî bir cevher olduğunun altını çizmektedir. Urmevî, insan nefsinin, aklî bir cevher oluşuna bir başka zaviyeden; nefsin bir araya getirici (câmi') ve koruyucu (hâfız) olma özelliğinden hareketle de delil getirmeyi denemiştir. Urmevî'ye göre kaynaşımın olabilmesi için ona (bedene) mutlaka bir toplayıcı (câmi') ve koruyucu (hâfız) lazımdır. Bunun açıklaması ona göre şöyleydi; “şayet

bu toplayıp bir araya getirici ve koruyucu (nefs) olmamış olsaydı ve o gücünün tam olgunluk zirvesinde olmasa ve de devamlılık arz etmeseydi işte o zaman söz konusu bu kaynaşma, çözülmeye başlardı. Bir araya getiren ve koruyan, ister yok olsun ister zayıflasın, fark etmez. Çünkü onu, muarızına karşı koruyup selamette tutacak olan tam yetkin bir güç, bunu gerekli kılmaktadır. Şu halde hareket ettirici, idrak edici, kaynaşma ve karışımı koruyucu olan güçlerin aslı ve esası ve ona tâbi olan karışım (mizaç), başka bir şeydir. Dilersen sen onu ‘nefs’ diye adlandırabilirsin.” Nefsi, bedenin işlerini tedbir edip düzenleyen bir ilke olarak gören Urmevî’ye göre bizim her birimizin kendisine ‘ben’ diye işaret ettiği cevher, bedenin işlerini düzenler ve yönetir. İnsan nefsinin teorik ve pratik akla sahip olduğunu söylemesinden hareketle de Urmevî’nin, nefsi, aklî bir cevher olarak gördüğünü düşünebiliriz. Urmevî’ye göre insanî nefsin iki gücü vardır. Biri pratik güç ki buna pratik akıl da denir. Bir diğeri teorik güçtür ki buna teorik akıl da denir. Urmevî’ye göre nefs, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtasıyla olur. Bu, meşhur olan şu söze işaret etmektedir: “nefs, önce kalp ile sonra da bedenın geri kalan kısmıyla ilgi kurar.” Şimdi, İbn Sînâ ve şârihlerin, idrak güçleri hakkındaki mukayese ve değerlendirmesine geçebiliriz.

İbn Sînâ, nefsin, idrak güçlerini üç kısımda ele almıştı; Hissî idrak güçleri, iç idrak güçleri ve aklî idrak güçleri. Hissî idrak güçleri, beş duyu veya dış idrak güçleri diye tabir edilen güçlerden meydana gelir. Bunlar: dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyusudur. İç idrak güçleri de beş adet olup bunlar: ortak duyu (hissî müşterek), hayal ve musavvira, müfekkire, vehim ve belleme-hatırlama gücüdür (hâtıra). İbn Sînâ, aklî idrak güçlerini ise nazarî ve amelî akıl gücü olmak suretiyle iki kısımda incelemiştir. Ona göre dokunma duyusu, nefste ilk önde gelen bir özelliktir. İşte bu sebeple de bedenın mizacını koruyan ve bozan hususlar ona bağlıdır. Dokunma duyusu, canlı bakımından tüm öteki duyulardan daha mühimdir. Öteki duyular, genellikle bedene faydalı besinlerin elde edilmesine ve zararlı olanlarından onu korumaya yardımcı olurlar. Dokunma duyusu ise bedeni çevreleyen havanın dondurucu veya yakıcı olduğunu duyumsar, diğer duyular ise böyle bir vazife görmezler. Açlık ve susuzluğu duyumsayıp bizi haberdar eden de dokunma duyusudur. Dokunma duyusu, dünyada yaşayan her bir canlı için varlığı elzem bir duyudur. İbn Sînâ’ya göre dokunma duyusu olan her bir canlının irade ve hareketi, irade ve hareketi olan her bir canlının da dokunma duyusu bulunur. İnsanın diğer canlılara kıyasen daha fazla koklama imkânı vardır. Zira insan, ovalamak suretiyle birçok gizli kalmış kokuları dahi meydana çıkarabilir ve bunları burnuna çekmekle koklayabilir. Lakin insanın mütehayyilesinde kokulara dair çok az miktarda iz kalır. Kokuları

hisseden kuvve, beynin ön kısmındadır. Koku ve tat almadaki amaç, canlı varlığın kendine uygun olan gıdaları kolaylıkla tanıyabilmesidir. İbn Sînâ'ya göre işitme duyusu, özellikle insan söz konusu olduğunda diğer duylardan daha faydalı durumdadır. Ona göre yankılar, sesi meydana getiren hava titreşimlerinin çok katı bir yere çarpması sonucunda hâsıl olur. Yankı sonucunda kırılmış olan hava titreşimleri de aynı sese neden olur. Işığın bir yansıması olduğu gibi seslerin de yankıları vardır. İbn Sînâ'ya göre görme hadisesinin vaki olabilmesi için hava fiilen şeffaf, renkler bilfiil mevcut ve göreceğ göz sıhhatli olmalıdır. Görme ediminin olabilmesi için cismin belli bir büyüklükte olması, cisim ile göz arasında makul bir mesafenin bulunması da icap eder.

Dış idrak güçleri, İbn Sînâ'ya göre ortak duyuda (hissi müşterek) birleşir. Ortak duyudan sonra iç idrak güçleri gelir. Ortak duyu, beş duyunun birleşip bir araya geldiği merkez konumundadır ve duyum (ihşâs), söz konusu bu merkezde vuku bulur. İbn Sînâ, bazılarının ortak duyuyu yanlış anladığını düşünmektedir. Zannedildiği gibi ortak olarak duyumsananların ortak bir hissi yoktur. Aksine ortak duyu, tüm duyların bir araya geldiği bir merkezdir. Zira renkli olanı ve dokunulur olanı idrak eden tek bir güç bulunmasaydı o zaman biz bu ikisi arasındaki farkı ayırt edemezdik. İşte söz konusu bu ayrımı yapan, akıldır. Akıl, bahsi geçen bu iki duyuyu bir arada bulabilsin ki o ikisi arasında bir ayırım yapabilsin. İbn Sînâ'ya göre hayal ve musavvira kuvvesi, ortak duyuda yer alan suretleri koruyup muhafaza eder. Duyulur suretlerin en son karar kılıp yerleştiği yer burasıdır. Söz konusu bu kuvve, yüzünü ortak duyuda bulunan duylurlara çevirmiş durumdadır. Ortak duyu, verilerini hayal ve musavvira gücüne ulaştırır. Musavvira ve hayal kuvvesi de ortak duyudan gelen bu verileri depolar ve hıfzeder. Musavvira gücü, bazen duyudan gelmeyen şeyleri de koruyabilir. Müfekkire kuvvesi, musavvira gücünde yer alan formlar üzerinde birleştirme (terkib) ve ayrıştırma (tahlil) bulunur. Sonuçta bu kuvve, kendisinde bulunan formları aklın ve vehmin hizmetine takdim eder. Vehim kuvvesi, mütehayyile gücünün hayal gücünden alıp kendisine sunduğu formlar konusunda tekil yargılar verir. Hayvandaki en büyük hâkim kuvve vehim kuvvesidir. Bu kuvve hakikate dayanmayıp hayale binaen içgüdüsel olarak çalışır. İbn Sînâ, aklî idrak güçlerini nazarî ve amelî akıl gücü olarak ikili bir tasnifle ele almıştır. Onun yalnızca insânî nefse ait akıl kuvvesini nazarî ve amelî tarzında ikiye taksim etmesi, nefsin manevî bir cevher olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Mes'ûdî, dış idrakler konusunda İbn Sînâ'ya itirazlarda bulunmayıp aynıyla bu konuda onun görüşlerini zikretmiştir. Fakat Mes'ûdî, nefsin, beş duyu organını bir alet gibi istihdam ettiğini ve onlar vasıtasıyla duyumu gerçekleştirdiğini belirtmiştir. O, görme ve işitme duyları

hakkında şöyle demektedir; "...öyleyse sendeki gören ve işiten kuvve başka hiçbir şey değil, senin nefsinin cevherinin ta kendisidir. Şu kadar var ki görme ediminin vaki olabilmesi için nefis, hususi bir alete ihtiyaç duyar ki o da göz ve onda bulunan ruhtur. Söz konusu bu alet, göz (ayn) diye isimlendirilir. Ruh ise mecazi olarak görendir. Nefsin tüm diğer duyumladığı şeyler için de aynı durum geçerlidir. Nefs, her birinde uygun bir alete ihtiyaç duyar. Nefs, akledilir olanları ise alet ile değil, bizzat kendi zatı ile idrak eder." Mes'ûdî'ye göre görme; göz, ondaki ruh ve ışık (nur) sayesinde gerçekleşir. Mes'ûdî, (gözdeki) ruhun latif bir cisim olduğu kanaatindedir. Işık ise latif cisim ile kaim olan bir arazdır. Görmenin gerçekleşebilmesi için görülecek nesnenin ya yıldızlarda olduğu gibi kendinden ışıklı olması ya da üzerine ışığın yansımaları icap etmektedir. Bunun yanı sıra görme aleti olan gözün de sağlıklı olması ve kendisine ışığın vurması gerekmektedir. Kimin gözündeki ışık zayıf olursa görmesi de o nispette zayıflar. Kimin de gözündeki ışık artarsa görmesi de fazlalaşır. Mes'ûdî, işitme ile ilgili olarak görme hadisesine benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Havada meydana gelen bir keyfiyet olan ses, kulak kanalına yayılmış durumda olan sinirlere temas eder ve orada yayılmış halde bulunan ruh sayesinde (nefsin aleti olan kulak ve ondaki ruh ile) söz konusu keyfiyet duyulur ve işitilir hale gelir.

Mes'ûdî, beş adet olan iç idrakleri tıpkı İbn Sînâ'nın tadât edip saydığı gibi tek tek sayar sonra hissi müşterek hakkında tenkit yollu şöyle der: "Duyulurların beynin ön kısmındaki kuvve nezdinde toplanıp bir araya gelmesine gelince biz bunun imkânsız olduğunu düşünüyoruz." Mes'ûdî, bunun imkânsızlığını dokunulur ve tadılır nesnelerin durumlarını dikkatlere sunarak ispatlamaya çalışır. Bu konuda Mes'ûdî şöyle der: "Tadılırların tadını biz herhangi bir şeyi tattığımız vakit ağızda, dilin ortasında ve boğazda hissederiz. Hiç kimse tatmış olduğu şeyin tadını kesinlikle ayak parmaklarında ya da ayak topuklarında hissettiğini öne sürmez ve hiç kimse söz konusu bu tadı beyinde hissettiğini iddia etmez. Şayet tat, beyinde bunun kendisine dil ve boğazdan iletilmesi yoluyla hâsıl olmuş olsaydı ve orada duyumsanır hale gelseydi biz, onun, beyindeki varlığını net olarak bilirdik!" Mes'ûdî, böyle bir şeyin imkânsız olan hususların en kuvvetlilerinden olduğu kanaatindedir. Ona göre dokunulurların durumu da aynen böyledir. Biz, sıcak bir objeye elimizle temas ettiğimizde yakinen ve katiyetle biliriz ki sıcaklığı gözlerimizde, kulaklarımızda, kalbimizde, beynimizde ya da herhangi bir başka organımızla idrak etmeyiz. Biz bunu ancak elimizde duyumsarız. Mes'ûdî'ye göre duyulurların tek bir kuvvede toplanması fikri, olsa olsa ilmî bir konuda hasmı ilzam edip susturmak için ileri sürülmüş çekişmeden (münâzaa) ibaret bir durum olup burada gerçeği ortaya koyma kaygısı yer almaz. Mes'ûdî, "Duyulurların formları (müsül) gözden kaybolduktan

sonra hissi müşterekte değil de başka bir kuvvede bir araya gelir. Hissi müşterek, duyulurların misalini değil, duyulurları müşahade eder. Hayal ise duyulurun hakikatini değil misalini müşahade eder” diyenlerin herhangi bir kanıtları olmadığını ileri sürmüştür.

Fahreddîn er-Râzî, dış duyuların mevcudiyetini hiçbir tartışmaya yer vermeksizin kabul etmektedir. Onun itirazı, iç duyulara yöneliktir. Râzî, iç duyuların *el-İşârât ve't-Tenbîhât*’da dış duyulara hiç temas edilmeden İbn Sînâca doğrudan ele alınmasını tenkit etmiş ve doğru bulmamıştır. Râzî’ye göre iç duyuların mevcudiyeti tartışmalı bir konudur ve kesinlik arz etmez. Râzî, İbn Sînâ tarafından beş farklı iç idrak gücü olarak ortaya konanların aslında tek bir kuvvenin farklı tezahürleri olduğu kanaatindedir. İbn Sînâ, hatırlanacağı üzere yukarıdan aşağıya inen damlaların tek damlalar halinde değil de tek bir çizgi şeklinde algılanmasını ortak duyunun varlığına bir kanıt olarak zikretmişti. Oysa Râzî’ye göre damlayı çizgi halinde idrak edenin göz olmadığını kati olarak bilmemiz imkân dışıdır. Şayet bunun ispatı imkân dışı ise filozofların iddiaları da geçerli olmamış olur. Râzî’ye göre haddizatında ortak duyu dahi filozofların aleyhine bir kanıttır. Çünkü ortak duyu bir tek güç olduğu halde görülüp duyulan, tadılıp koklanan ve dokunulan nesnelerin formlarını idrak etmektedir. Oysaki filozoflar “tek bir güçten ancak tek bir şey doğar” demişlerdi! Râzî’nin hayal gücü ile ilgili olarak genelde filozofları özellikle de İbn Sînâ’yı eleştirmesine sebep olan delillerden biri, filozofların (ve elbette İbn Sînâ’nın) ortak duyuyu zihin dışı duysal formları sadece kabul eden bir güç pozisyonunda tasarlayıp hayal gücünü ise söz konusu bu formları koruyup muhafaza eden bir güç olarak değerlendirmeleridir. Râzî’ye göre filozofların bu hususta zikrettikleri örnekleri (dört unsurdan biri olan) sudur. Onlar, suyun herhangi bir şekli kabul edip alma kabiliyeti olmasına rağmen söz konusu şekli hıfzedip koruyamadığını ileri sürmektedirler. Râzî, filozofların ileri sürdüğü bu kanıtı zayıf görmüştür. Ona göre filozofların söz konusu bu dışsal formlar gibi şeylerin koruyup muhafaza edicisi yaptıkları hayalin söz konusu bu şeyleri alıp kabul etmesi de icap ederdi. Zira bir şeyi almayanın söz konusu şeyi saklaması da imkân dâhilinde değildir. Şu halde filozofların tek bir gücün hem almanın hem de koruyup muhafaza etmenin ilkesi olamayacağına ilişkin savları geçersiz olmaktadır. Râzî’nin öne sürdüğü bu fikrî tenkit son derece tutarlı ve makul görünmektedir.

Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ’nın iç duyulardan biri olarak kabul ettiği mütehayyile ve müfekkire gücüne bazı itirazlarda bulunmuş ve böyle müstakil güçlerin söz konusu olamayacağını söylemiştir. Râzî’nin itiraz noktasını filozofların ifade ettiği “tek bir güç, tek bir fonksiyon icra eder” sözü teşkil etmektedir. Şayet form ve anlamlar üzerinde birleştirme ve ayırıştırma gibi edimler icra eden bu gücün üzerinde edimde bulunduğu şeye dair bir şuuru

mevcutsa bu, tek bir gücün hem idrak eden hem de edimde bulunan bir güç olmasının kabulü anlamına gelir ki bu durum, filozofların kendi genel ilkeleriyle çelişkiye düşmeleri demektir. Şayet mütehayyile gücü, form ve manalar üzerinde tasarrufta bulunduğunda söz konusu bu şeylere ait bir şuura sahip değilse o vakit Râzî'ye göre mütehayyile gücünün eşyanın hakikatini tasavvur edemeyeceği ifade edilmiş olur. Haliyle mütehayyile gücü hem form ve manalar üzerinde tasarrufta bulunacak hem de hakkında tasarrufta bulunduğu şeylerin şuurunda olamayacaksa buna bağlı olarak da onları tasavvur edemeyecekse, o zaman filozoflar kendi kabul ettikleri ilkeye ters düşmüş olacaklardır. Râzî, vehim gücü hakkında da İbn Sînâ'ya tenkitler getirmiştir. Râzî'ye göre kurdu idrak edenin, düşmanlığı da idrak eden güç olması icap ederdi. Oysa İbn Sînâ, kurdun idrakini ortak duyu veya hayale bağlamıştır! Râzî, kurdu idrak eden ortak duyu veya hayal gibi güçlerin kurtta mevcut olan düşmanlık manasını da idrak etmeleri gerektiğini söylemektedir. Râzî, suretleri idrak eden güç ile suretleri koruyan güç arasındaki ayrıma tenkitler yönelttiği gibi aynı zamanda manaları idrak eden güç ile manaları koruyan güç arasındaki ayrıma da tenkitler getirmiştir. Şayet İbn Sînâcı güçler tablosunda kabul edildiği üzere her bir edimin müstakil olarak bir güce nispet ettirilmesi zorunlu ise manaları koruyan hafıza gücünün manalar kaybolduktan sonra onları geri getiren zâkira gücünden başka olması icap edecektir. Râzî, böyle bir durumda iç duyuların adedinin beş değil altı olacağı kanaatindedir. Söz konusu bu tenkitlerinin yanısıra Râzî, iç duyuların organlarına ve yerlerine yönelik tenkitler de öne sürmüştür.

Nefsin, iç idrak güçleri hususunda İbn Sînâ'ya tenkitler getiren Mes'ûdî ve Râzî'nin mukayese ve değerlendirmesinden sonra şimdi de bu konuda Âmidî'nin görüşlerine yer verelim. Âmidî, tıpkı öteki *işârât* şârihleri gibi nefsin dış duyu güçlerini kabul etmekteydi. Mesele iç duyular olunca Âmidî de Râzî ve Mes'ûdî gibi iç duyuların kendi başlarına müstakil varlıklarını kabul etmez. Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*'ta ortak duyunun varlığını yadsımakta ve bunu iddia edenleri eleştirmektedir. Ona göre tikelleri idrak eden, nefs-i nâtika'nın tâ kendisidir. Tadılan bir şeyin tadını idrak eden, beynin ön kısmında yer alan ortak duyu değildir. Âmidî, kendisi ve kendisi gibi düşünenlerin dışında yer alan kimselerin nefsteki görme kuvvesine ortak duyu adını verdiklerini, söz konusu bu tartışmanın hakikatte değil, lafızda vuku bulduğunu söylemektedir.

Âmidî'nin, nefsin iç idrak güçlerinden sayılan hayal gücünün tenkidine gelince; ona göre böyle bir düşüncenin aslı astarı olmayıp bu sakat bir görüştür. Âmidî, bunun sakatlığını bazı misaller vererek gösterme yoluna gitmiştir. Mesela insan, kitapları mütalaa edip âlemi dolaşsa ve birçok kişiler ve ülkeler görse ve tüm bunlara ilişkin suretler, beyne ait ruhta yer

almış olsa işte o zaman tüm bu söz konusu nesnelerin suretleri birbirine karışır. Âmidî, tıpkı Râzî gibi filozofların nefsanî güçlerin bir kısmının idrak edici, diğer bir kısmının ise harekete geçirici olduğunu kabul etmelerini de eleştiriye tâbi tutmaktadır. Çünkü Âmidî'ye göre onların böyle bir şeyi kabul etmeleri, kendi ilkeleri ile çelişmektedir. Filozoflar, bir ilke olarak tek bir gücün aynı anda hem idrak edici ve hem de tasarrufta bulunucu olmasını kabul etmemekteydiler. Âmidî'nin iç idrakler tenkidinde dikkat çektiği bir diğer konu ise filozofların mütehayyile gücünün vehim gücüne hizmet ettiğini –ki bu hizmet, Âmidî'ye nazaran mecazî bir durumdur- iddia etmiş olmalarıdır. Oysa filozoflar söz konusu bu iddialarını haklı çıkaracak somut bir kanıt da ileri sürememişlerdir.

Âmidî, filozofların (ve elbette en başta İbn Sînâ'nın) iç idraklere ait güçlerin her birinin beynin bir kısmında yer aldığı söylemlerini de tıpkı Râzî gibi eleştirmiştir. Filozofların bu konudaki kanıtları, beynin ilgili kısmına bir hâle gelince söz konusu güce de bir hâle geleceği şeklindedir. Hâlbuki söz konusu bu delil, Âmidî'ye göre zayıf bir delildir. Zira sözünü ettikleri güç, cismanî bir güç de olabilir. Ya da bu güç, cismanî olduğu halde öne sürüldüğü gibi beynin ilgili kısmında değil de başka bir kısmında da bulunabilir. Âmidî, İbn Sînâ'nın iç duyuların özellikle de ortak duyunun ispatı sadedinde zikretmiş olduğu yukarıdan aşağıya inen yağmur tanesinin düz bir çizgi olarak görülmesini ortak duyunun varlığına bağlamasını da eleştiriye tâbi tutmuştur. Âmidî'ye göre burada böyle bir durum mevzubahis değildir. Ortak duyu, suretleri dış duyuya bağlı olarak duyumsar. Dış duyu ise suretleri ancak maddesi ile birlikte idrak eder. Âmidî'ye göre ortak duyuda da aynen böyle bir durum söz konusudur. Âmidî, şerhinin bir yerinde iç duyuların müstakil varlığını kabul etmeme noktasında niçin bu nefis olmasın diyen Râzî'yi haklı bulurken *Keşfü't-Temvîhât*'ın bir başka yerinde ise “niçin bu, nefis olmasın?” sözünü de tenkit edip bunun mümkün olamayacağını çünkü nefis-i nâtika'nın tikel konuları idrak edemeyeceğini, yağmur damlasının ise tikel bir konu olduğunu söylemiştir. Bu tutumundan yola çıkarak Âmidî'nin en azından bu hususta kafasının tam bir netliğe kavuşmadığını söyleyebiliriz.

Nasîruddîn Tûsî, dış idrakler son derece açık ve net olduğu için bunların ispatını gereksiz görür. Tûsî, ortak duyuyu, suretleri idrak eden kuvve olarak niteler. Bu duyu, ona göre duyulurların hayallerini idrak eder. O, şerhinde bundan başka dört nevi idrakin tarifine daha yer vermiştir. Söz konusu bu idrakler: ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkuldür. Tûsî'ye göre hissî idrak (ihsâs); şeyin, idrak eden nezdinde maddesiyle birlikte ve kendisine özgü yer, zaman, konum, nitelik, nicelik ve benzeri halleriyle beraber idrak edilmesidir. Tahayyül mertebesinde Tûsî'ye göre şey, zikredilen durumlarla birlikte idrak edilir. Fakat bu, nesnenin idrak edende

hazır bulunuşu ve ondan kaybolması durumlarında da geçerlidir. Tûsî'ye göre tevehhüm, duyumsanır olmayan manaların idrakidir. Söz konusu manalar, maddede var olan nitelikler ve izafetler gibi şeye ait tikel hususlardır ve bu hususlar konusunda şeye başka şeyler ortaklık etmez. Tûsî'ye göre taakkul, şeyin başka bir şey olarak değil de yalnızca her ne ise o olarak idrak edilmesidir. Ona göre bu dört tür idrak, soyutlama açısından bir nizam üzeredir. İlk idrak olan hissî idrakte üç şart söz konusudur: idrak edilen nesne, henüz maddesiyle beraber idrak edilmektedir. Nesnenin sahip olduğu yapı ve durumlar henüz korunup himaye edilmektedir. Nesne, tikel bir durum arz etmektedir. İkinci idrak türü olan tahayyülde ilk şart durumundan (yani maddeden) soyutlanma söz konusudur. Üçüncü idrak türünde ilk iki şarttan da soyutlanma durumu söz konusudur. Dördüncü idrak türü olan taakkulde ise her üç şarttan da soyutlanmış olma durumu söz konusudur. Hâsılı, denilebilir ki Tûsî, iç idrak güçleri hususunda İbn Sînâ'ya muhalif olmayıp tıpkı onun gibi düşünmektedir.

İbn Kemmûne, insanın beden ve nefsten meydana geldiğini söylemektedir. O, idrak gücünün aynen İbn Sînâ'da olduğu gibi dış ve iç idrak olmak üzere iki kısma ayrıldığı kanaatindedir. İbn Kemmûne'ye göre dış duyularla hâriçteki objeler idrak edilirken iç duyularla da öznel olan hususlar zihince idrak edilir. Dış duyular, beş değişik kısımdan oluşur. Bunlar: dokunma, tat alma, koklama, görme ve işitme duyularıdır. Bu beş adet dış duyu ile beraber insanda beş adet de iç duyu vardır. İbn Kemmûne'ye göre bunlar: ortak duyu, hayal (tahayyül), tefekkür, vehim ve hatırlama güçleridir. Ortak duyu, ona göre beynin ilk boşluğunda bulunur. Bu duyu, dış duyuların kendisine ulaştırdığı suretlerin tamamını içerir. Musavvira ve hayal duyusu, dış duyularda kaybolan verilerin hepsini tekrar bir araya getirir. Vehim gücü ise beynin orta boşluğunda yer alır. Nefs, vehim gücü sayesinde tikel hükümler elde eder. Nefs, duyulurları dış duyular ile idrak eder. “Kurt, koyunun hasmıdır” şeklindeki önermeleri bize veren vehim kuvvesidir. Mütehayyile gücü de beynin orta boşluğunda yer alır. Bu kuvve, birleştirme ve ayırıştırma özelliğine sahiptir. İbn Kemmûne'ye göre uçan insan yahut da yakuttan dağ tasavvuru, mütehayyile kuvvesinin birleştirme özelliğine dayanırken başı olmayan at tasavvuru mütehayyilenin ayırıştırıcı özelliğine dayanmaktadır. Bu kuvve, akli kullanırsa müfekkire adını alır. Hafıza gücü, beynin son boşluğunda yer alır. Bu kuvve, İbn Kemmûne'ye göre insan beyniyle irtibat halindedir ve vehmin hükümleri ile mütehayyile kuvvesinin edimlerini kaydeder. Son tahlilde İbn Kemmûne, düşünen insanî nefsin nazarî ve amelî tarzında iki kısma ayrıldığını ve her ikisinin beraberliğinin akli oluşturduğunu söylemektedir.

“Görme, gözün objeye odaklanıp ona dikkat kesilmesiyle gerçekleşir. Şüphesiz ki işitme, kulağın işitilecek sese dikkat kesilmesi ve yönelmesi ile olur” diyen Urnevî, hiç şüphe

yok ki dış duyuların varlığını kabul etmekte idi. Tat ve koku duyusunu da kabul eden Urmevî, hatırlanacağı gibi bu hususta şöyle demektedir; “Tat ve kokulara gelince bunların etkenlikleri tat alma ve koklama duyularında kendini gösterir.” İçinde dokunma duyusunun ve diğer dört duyunun algıladığı nesnelerin genel olarak geçtiği cümlede ise Urmevî şöyle demektedir; “Duyumsanır olan, ya görülen ya tadılan ya işitilen ya koklanan ya da dokunulan bir şeydir.” Duyumsanır imajlarla ilgili olan idrakler, Sirâceddîn Urmevî’ye göre; duyusal idrak, hayalî idrak ve aklî idrakler olmak üzere üç çeşitti. Şu halde Urmevî, denilebilir ki nefse ait hem dış idrak güçlerini hem de iç idrak güçlerini kabul etmektedir.

İç idrake ait kuvveler Urmevî’ye göre (itibarî güç dediği güç dışında) beş adettir. Çünkü ona göre idrak edici güç; ya idrak edici ama tasarruf edici değildir ya da idrak edicidir ve aynı zamanda tasarruf edicidir. Birincisi, ya formlarla ilgilenir ya da manalarla. İlki, ortak duyudur. İkincisi, kuruntudur (vehim). Onlardan her birinin bir kuvvesi vardır ve söz konusu bu kuvve onun deposu konumundadır. İşte bu, dört adet kuvvedir. (Onların) beşincisi, tasarruf eden, idrak edici kuvvedir. İlk kuvveye gelince bu, ortak duyudur. İkincisine gelince, onun depolandığı yer, hayal gücüdür. Üçüncüsüne gelince bu, kuruntudur. Dördüncüsünün depolandığı yer, hafıza kuvvesidir. Beşincisine gelince şayet onu kuruntu kullanırsa o, hayal edici kuvvedir. Şayet onu akıl kullanırsa o, tefekkür edici kuvvedir. İşte bu, özsel olarak beş kuvvedir. (Ancak) itibarî olarak (bunlar), Urmevî’ye göre altı güç olmaktadır. Ona göre ortak duyu, dış duyuya uygunluk arz eder. Bu, çok açık bir husustur. Söze onunla başlamak, Urmevî’ye göre daha evladır. Onun varlığına kanıt şudur: kuşkusuz ki biz, gökten inen yağmur damlasını düz bir çizgi olarak görürüz. Hızla dönen bir noktayı ise bir daire şeklinde algılarız. İşte bunların hepsi, gözlem yolu ile olup varlığı olmayan bir hayal etme ile değildir. Burada (unuttuktan sonra) bir hatırlama da söz konusu olmaz. Gözlemlenen bir şey, salt yokluk olamaz. Gözlemlenen şey, Urmevî’ye göre varlık sahasındadır. Zira zihin dışında bir varlığı olmayanın varlığı, zihindedir. Bunun izahı ona göre şöyledir: kuşkusuz ki dış duyu ki bu, gözdür: yansıyan suretler onda idrak edilip resmedilir. Düz olarak inen (onda) nokta olarak algılanır. Urmevî’ye göre şayet dış duyu devreden çıkarsa ve iç duyuda herhangi bir form kalmazsa ve ona peş peşe yeni formlar eklenmezse işte o zaman, noktayı çizgi olarak görmek mümkün olmazdı. Urmevî’ye göre göz, iç duyuya duyumsanan formları beş duyunun (diğer geri kalan dört duyunun) duyumsadıkları ile beraber ulaştırır. İç duyuların beyindeki duyumsama konumları hususunda Urmevî, İbn Sînâ ile hemfikirdir.

Nefsin mahiyeti ve tanımı hususunda tüm şârihler neredeyse ağız birliği etmişçesine aynı görüşleri ortaya koymuşlardır. Şârihler arasındaki farklılaşma, kendisini, nefsin iç idrak

güçleri konusunda belirgin bir şekilde göstermektedir. Nefsin dış idrak güçleri hakkında da şârihler arasında tam bir uzlaşî durumu söz konusudur. İç idrak güçleri hususunda İbn Sînâ'ya muhalefet edenler; Mes'ûdî, Râzî ve Âmidî'dir. Bu hususta onunla hemfikir olup onun yanında yer alanlar ise; Tûsî, İbn Kemmûne ve Urmevî'dir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Tûsî tam bir İbn Sînâ savunucusu iken Râzî tam bir İbn Sînâ muhalifidir. Diğer şârihlerin savunuculuğu ve muhalefeti ise bu iki şârih düzeyinde değildir.



2. BİLGİNİN MAHİYETİ

2.1. Bilginin Tanımı

Günlük hayatımızda çok sıklıkla duyduğumuz bilgi³¹⁸ kavramını hemen bir çırpıda tanımlamak bir hayli zordur. Bilginin tanımı, onu tanımlayan disiplinlere göre değişkenlik arz ettiği gibi zamana göre de değişkenlik arz etmektedir. Yunan kökenli Latince bir kavram olan ve bilgi anlamına gelen episteme'nin, çağlar geçtikçe kendisine yüklenen anlam değişmiş, orta çağ dünyasında “şekil vermek” manasına gelirken, bilahare “herhangi bir şeyin bir başkasına aktarılması” anlamına evrilmiştir. Bir müddet etkisi kaybolan bilgi kavramı hakkında yapılan tartışmalar, 20. yüzyılda bilgi kuramı kavramıyla beraber yeniden canlanmıştır. Bilginin zihinsel bir süreç olduğu, ortaya konulan tanımlarda çoğunlukla gündeme getirilmektedir. Bilgi, insanın, iç ve dış dünyasından hareketle meydana gelen bir olgudur. Tarihi süreçte bilginin tanımını yapanlar, bilgiyi; özelliklerine, “gerçek” yahut da “yararlı” olmasına bakarak tanımlamışlardır. Bazı düşünürler, onu, bir form ve nesne olarak şekillendirilebilmesine diğer bazıları ise kasıtlı, bilerek ve bir amaca göre iletilmesi gibi hususiyetlerine nazaran tanımlamışlardır. Tüm bunlar, göz önüne alındığında, bilginin tanımında, iki temel hususiyetin nazarı dikkate alındığı ortaya çıkmaktadır: İnsan zihninde var olan yapı ve bunun başkalarına iletilmesi.³¹⁹

İslâmî terminolojide el-ilm³²⁰ ve el-ma'rife kavramları ile karşılanan bilgi, çoğunlukla bilen (süje) ile bilinen (obje) arasında kurulan alaka veyahut da bilme ediminin muayyen bir ifade tarzına bürünmüş neticesi şeklinde telakki edilmiştir. Bilgi objesi, bilen süje tarafından “bilinmiş” olduğu için bilginin, malumat kelimesiyle de karşılandığı vakidir. Bilenin, yönelmiş olduğu objeyi bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihâta, onu bütünüyle kavramasına vukûf, aynı obje konusunda derinleşip uzmanlaşmasına da rüsûh denilmiştir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan yakîn terimine karşı olarak zan, şek (şüphe-rayb), vehim gibi terimler bilgide kesinliğe yaklaşılacak yahut da uzaklaşılacak durumları ifade etmek için kullanılır. Bilginin, taban tabana zıddı olan bilgisizlik ise “cehl” kelimesiyle ifade edilmektedir.³²¹

Bilgi, umumiyetle bilme edimi, bilinen şey; bilme edimi neticesinde kendisine ulaşılan şey, felsefede; bir şeyin bir şey olarak kavranması olarak telakki edilmiştir. Bilgi, çok çeşitli

³¹⁸ Necip Taylan, “Bilgi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1992, C. 6, s. 157-161.

³¹⁹ Nazan Özenç Uçak, “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”, **Türk Kütüphaneciliği Dergisi**, 2010, C. 24, S. 4, s. 1-3.

³²⁰ İlhan Kutluer, “İlim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 2000, İstanbul, C. 22, s. 109-114.

³²¹ Necip Taylan, “Bilgi”, s. 157-161.

tarzlarda meydana gelebilir: a) İnsanda ruhsal bir hâdise şeklinde, kavrama edimi, salt bilinç edimi ve yönelme olarak, b) Süje ve obje arasında vuku bulan bir ilişki olarak, c) Objenin süjedeki imgesi, tasarımı ve izdüşümü olarak, d) Tasarım imgesinin objeyle uyuşması olarak, e) Bilgimizin ve bilgi imgemizin, objenin, tüm içeriğine yaklaşma eğilimi olarak (yani bilgi süreci ve bilgi ilerlemesi şeklinde), f) Bilginin başkasına ulaştırılabilir, aktarılabilir neticesi olarak; yani bilgi ürünü ve bilgi sonucu olarak.³²²

Bu bölümde, bir önceki bölümde olduğu gibi, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şârihlerinin, bilginin mahiyeti, bilginin tanımı, bilginin kategorisi, bilginin nazarî veya zarurî oluşu ve ennihayet zihnî varlık hakkında ne düşünmüş olduklarını mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışacak ve Urmevî'nin tüm bu hususlarda diğer *İşârât* şârihleri arasında nerede durduğunu tespit etmeye gayret edeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre şeyin idrak edilmesi (bilgi), onun hakikatinin, idrak eden nezdinde imge olarak temsil edilmesidir. İdrak ettiği vakit, idrak eden nezdinde, söz konusu bu hakikatin, dışarıdaki şeyin hakikatinin aynısı olmasına gelince bu, geçersizdir. Bu durumda o, zihin dışında fiilen bir varlığı olmayan bir nevi gerçeklik olmuş olur: mesela pek çok geometrik şekiller gibi; dahası geometride farz edildiği vakit asla gerçekleşmesi mümkün olmayan pek çok varsayımlar gibi. Yahut da onun hakikatinin benzeri, idrak edenin özünde, ondan ayrı bulunmayarak nakşedilmiş olur ki bu da kalıcı olandır.³²³

İbn Sînâ, bilme edimini, bunun keyfiyetini ve nasıl meydana gelmiş olduğunu, çok özlü bir şekilde *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ele almıştır. Ona göre şey, bazen gözlemlendiği esnada duyumsanır. Sonra zihinde formunun imge şeklinde yer almasıyla kaybolma esnasında hayal edilmiş olur. Tıpkı Zeyd'i gördükten sonra yanından uzaklaşıp kaybolduğu vakit onu hayal etmiş olmamız gibi. Bazen de mesela başkasında da var olan insanlık manası Zeyd için düşünüldüğünde (o), akledilir olur. O, duyumsandığı esnada kuşkusuz onu, mahiyetine yabancı bir kısım örtüler bürür. Eğer ondan bu örtüler kalkmış olsa, bu durum, onun mahiyetinin, neliğinde tesirli olmaz. Aynen yer, konum, nitelik ve aynıyla bir miktar gibi. Eğer bunların yerine başkası kuruntulanırsa (bu), onun insanlık mahiyetinin hakikatinde tesirli olmaz.³²⁴

Şerafeddin el-Mes'ûdî, şerhinde, İbn Sînâ'nın, idraki (bilgiyi) “idrak; idrak edilen şeyin (müdreğ) misalinin idrak edenin (müdrîk) zatında hâsıl (husûl) olmasıdır” şeklinde

³²² Bedîa Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 16. Baskı, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017, s. 34-35.

³²³ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 551.

³²⁴ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 553.

tanımladığını belirttikten sonra bu husustaki görüşlerini şu şekilde serimlemiştir: idrak eden (bilen) kuvve, cismani ve gayri cismani tarzında iki kısma ayrılır. Cismani olmayan kuvve, nefs-i nâtika diye nitelenen akledici kuvvedir. Bu kuvvenin idrak sahasına ya tümeller girer ki bunlar, aklî suretler ve maddesinden soyutlanmış hakikatlerdir ve bunların mevcudiyetleri sadece zihindedir. Ya da söz konusu bu kuvvenin sahasına tikeller girer ki bunlar a'yânda (hariçte) cismani maddelerinden soyutlanmamış bir vaziyette bulunurlar. Bu sebeple söz konusu soyut tikeller, maddelerinden ayırık ve kendi özleriyle kaimdirler. Kendi özleriyle kaim olanlara; el-Evvel olan Allah'ı, akıl ve nefslerin zatlarını örnek verebiliriz. Cismani idrak edici kuvveler ise dış ve iç duyulardır. Bunların idrak sahasına, bütün cisim ve cisimle ilgili olan suret, ilinti, hayalî ve vehmî tüm hususlar girer. Söz konusu hususların benzerleri, hariçte olsun ya da olmasın, fark etmez. Mesela hariçte aslen herhangi bir varlığı bulunmayan birçok geometrik (hendesî) şeklin durumu böyledir. Akledici kuvvenin, şeyleri idraki, onun (kuvvenin) bunlarla (şeylerle) bir araya gelmesinden (mülâkât) ibarettir. Söz konusu bu mülâkât, kuvve ve idrak edilen şeyin misalinin (suretinin) bir araya gelmesiyle olur. Bu, kuvvenin, idrak edilen (müdreğ) şeyin misali (sureti) ile izdüşümüdür (irtisâm). Bunun izah ve beyanı şöyledir: kalpten ya da beyinden bedeninin organlarına sirayet edip ulaşan cismani kuvveler ki –söz konusu organlar idrakte kalp ya da beynin aletleri mesabesinde- söz konusu bu organlarda idrak edilen şeyin keyfiyetine benzer bir keyfiyet hâsıl olur. Netice itibarıyla tek bir organda ve tek bir konumda (mevzu) kuvve ile keyfiyet bir araya gelir ve bu ikisi arasında bir izdüşüm (mülâkât) vaki olur. İşte bahsi geçen bu izdüşüm, ihsâs ve idrak (bilgi) diye tabir olunan şeydir.³²⁵ Hâsılı bilginin (idrakin) hakikati, Mes'ûdî'ye göre idrak edenin (müdrîk), idrak edilenin (müdreğ) misali ile buluşmasıdır (mülâkât).³²⁶

Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ'nın bilgi tanımını tıpkı nefs ve kuvvelerinde olduğu gibi eleştiriye tâbi tutmuştur. Râzî'ye göre İbn Sînâ “sûret” lafzını bilgiye mecazen nispet ettirmiş olmalıdır. Bilginin tanımında Râzî'ye göre hakikat ile mecaz mutlaka birbirinden ayrılmalıdır. Fahreddîn Râzî, “Aynada yüzün şeklinin belirmesi gibi, zihinde de bilinen şey belirir” şeklinde bir misalle tanımın ele alınması yeterli bir anlatım olamaz, demektedir. O, bu çıkışı ile İbn Sînâ'yı ve İslam filozoflarını bilginin tanımı noktasında sıkı bir tenkide tâbi tutmaktadır. Râzî'ye göre zihinde yer eden suretler, dış dünyadaki objelerin bizzat kendileri değil de suretleri ise o vakit zihin dışı objeler hakkıyla bilinmemiş olmaktadır.³²⁷

³²⁵ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 209-210.

³²⁶ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-şükûk*, s. 212.

³²⁷ Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016, s. 76-77.

Fahreddîn Râzî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğuna kaildir. Ona göre tasavvur, hakkında olumlu yahut olumsuz bir yargıda bulunmaksızın mahiyetin idrak edilmesidir. Râzî, buna “insan” kavramını örnek gösterir. İnsan denilince Râzî’ye göre önce biz onun anlamını kavrarız. Daha sonra da insan hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunuruz. İşte ilk duruma ait olan, tasavvurdur. Tasdik ise Râzî’nin verdiği örnekte insan hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmamızla gerçekleşir.³²⁸ Râzî’ye göre bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için elimizde bunu önceleyen iki bilindik malumata ihtiyacımız vardır. Âlemin mümkün olduğunu bilmek isteyen kişi öncelikle şunu kabullenmeli ve söylemelidir: Âlem değişkendir. Her değişken mümkündür. Râzî’ye göre bu iki öncül, zorunlu olarak bizi, âlemin, mümkün olduğunu söylemeye götürecektir. Şayet söz konusu bu iki öncül, kesin ise netice kesin olur. Onlardan birisi zannî ise sonuç da zannilik ifade eder.³²⁹

Fahreddîn Râzî, bilgi (idrak) ile ilgili İbn Sînâ’nın görüşünü, şerhinde, şöyle beyan etmiştir: “Bilgi (idrak), ancak ve ancak idrak edilen şeyin hakikatının idrak edenin zatında hâsıl olmasıdır.” Söz konusu tanımı aktardıktan sonra Râzî, idrak ile ilgili olarak *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* şerhinde, mühim bir soruya yer vermiş ve şöyle demiştir: idrak, acaba zihinde hâsıl olan şeyin kendisi midir? Yoksa idrak, zihinde hâsıl olan şeyden başka bir şey midir?³³⁰ Râzî, bu sorunun cevabını, şerhinin ilgili yerinde, konuyu gayet uzun bir şekilde analiz ettikten sonra, şu şekilde vermektedir: Bizim nezdimizde hak olan odur ki bilgi (idrak), suretin (zihinde) hâsıl olmasından ibaret değildir. Bilakis o (idrak), (surete) ilave bir nispet durumudur. Bu nispet, ya akledici kuvve ile akıldaki mevcut suretin mahiyeti arasında vaki olur ya da (bu), hâriçteki belirgin somut obje ile akledici kuvve mabeyninde cereyan eder.³³¹ Râzî’ye göre tasavvur etmiş olduğumuz şeyler, zihin dışında mevcut değil iseler hiç olmazsa zihinde mevcut olmalıdırlar.³³² Onun bu sözünden zihnî mevcuda kapı aralamış olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Râzî’nin, suretin, zihinde hâsıl olmasına ilişkin ortaya koyduğu söz konusu bu görüşü, İbn Sînâ ve Urmevî’nin ortak görüşlerine aykırıdır. Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta, tasavvur edilen şeylerin, zihinde bir suret olarak mevcut oluşuna ilişkin ortaya koymuş olduğu kanıtı geçerli ve işlevsel bulmaz. Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu kanıt, bilginin (idrakin), idrak edenin nefsinde hâsıl olan bir suret olduğunu göstermeye yetmemektedir. İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu kanıt özetle şöyledir: “Tasavvur etmiş olduğumuz şeylerin mevcut olmaları gerekir. Tasavvur edilen hususların (zihin) dışında tasavvur edilmeleri söz konusu

³²⁸ Fahreddîn Râzî, *Meâlimü Usûluddîn*, s. 21.

³²⁹ Fahreddîn Râzî, *Meâlimü Usûluddîn*, s. 24.

³³⁰ Fahreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 217-218.

³³¹ Fahreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 226.

³³² Fahreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 218.

değildir. Şu halde söz konusu bu şeyler, zihinde yer almalıdırlar.” Râzî’ye göre söz konusu bu kanıt (hüccet), bilginin (müdreğ), idrak edenin nefsinde hâsıl olan suretin bizzat kendisi olduğunu netice vermez.³³³

Râzî, bilgi ile zannın tanımını *Mahsûl* adlı eserinde ele almış ve bunun mümkün olabilmesi için iki hususun gözönüne alınması gerektiğini söylemiştir. İlk husus, Râzî’nin tespitine göre şöyledir: zihnin bir şeye bir şey ile hüküm vermesi ya kesinlik arz eder ya da etmez. Şayet hükümde kesinlik söz konusu ise hüküm, ya hakkında hüküm verilene uygunluk (mutabakat) arz eder ya da etmez. Şayet hüküm, uygunluk arz ediyorsa (burada) ya bir gerektirme (mûcib) söz konusudur ya da değildir. Şayet hükümde bir gerektirme söz konusu ise bu, ya duysal (hissî) ya aklî ya da her ikisinden mürekkeptir. Şayet gerektirici, hissî ise bu, beş duyu vasıtası ile hâsıl olmuş bir bilgidir (ilm). Duyusal durumlara ait acı ve lezzet gibi vicdani hususlar (ümûr-i vicdaniyye), söz konusu bu bilgiye yakın bir bilgidir. Ya da hükmü gerektiren şey (mûcib), aklî ise bu, ya önermenin iki tarafını yalnızca tasavvur etmekle hâsıl olur ya da önermelerden başka bir şeyin daha varlığına ihtiyaç duyulur. İlki, bedîhiyyât, ikincisi ise nazariyattır. Şayet gerektirici, duyu ve akıl mürekkepliği arz ediyorsa bu, ya işitmeye dayalı (sem’î) ve aklidir ve burada mütevâtîrât söz konusudur ya da burada diğer duyular ve akıl devreye girer ki böylece tecrübiyyât ve hadsiyyâtın sahasına girilmiş olur. Ya da herhangi bir gerektirici bir durum söz konusu değildir. Bu ise mukallidin itikadıdır. Kesinlik arz etmeyip mutabakatı olmayan hüküm, cehalete (cehl) götürür. Kesinlik arz etmeyen ve iki taraf arasında eşit bir tereddüt hali vaki olan durumda ulaştığımız şey, bilgi değil, şek/şüphedir. Aksi durumda bir taraf ağır basıyorsa bu zan, terk edilen diğer taraf ağır basıyorsa bu, kuruntudur (vehm). İkinci hususu Râzî şöyle açıklar: her tasavvurun kazanılmış (mükteseb) olması gerekmez. Aksi halde sonlu ya da sonsuz mevzularda devir yahut teselsül lazım gelirdi. Bu da tasavvurun hiç meydana gelmemiş olmasına yol açardı. Şu halde burada kazanılmamış bir kavrama (tasavvur) ihtiyaç vardır. Râzî’ye göre buna en güzel örnek kişinin kendisidir. Zira akleden kişi, kendisi ve kendisi dışındaki şeyin zorunlu olarak ayırdındadır. Râzî, netice itibariyle bilgiyi kabul etmekte ve yadsımamaktadır. Zira ona göre her bir insan, zorunlu olarak duyumsadığı elem ve lezzetin idrak ve bilincindedir. Ve yine zorunlu olarak herkes, bu nevi hususları bildiğinin şuurundadır. Aksi halde sahip oldukları bu bilgi bir zorunluluk arz etmezdi.³³⁴

Seyfeddîn Âmidî, bilgiyi talep edilen ve (insan zihninde) hâsıl olan bir şey olarak telakki etmektedir. Basit cehalet erbabı, bilgiyi tahsil edebildikleri halde ona göre cehli

³³³ Fahreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 218.

³³⁴ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz Ulvânî, Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 3. Baskı, 1997, C.1, s. 83-85.

mürekkep sahipleri (salt cahiller) bilginin peşine düşmezler. Zira onlar, bildiklerini zannederler ve bu yüzden de bilgiye talip olmazlar.³³⁵ Âmidî'ye göre, bizim, suretleri akletmemizin manası, söz konusu bu suretlerin akıllarımızda hazır ve mevcut olmaları demektir. Gökyüzünün suretinin zihnimizde her yönden gökyüzüne eşit bir şekilde bir misal ve iz (eser) oluşturması kolay anlaşılır bir husus olup yadsınacak bir durum arzetmez.³³⁶

Seyfeddîn Âmidî, bilginin hakikatine ilişkin olarak Mutezilenin ileri sürmüş olduğu tanımı doğru bulmaz. Mutezile, bilgiyi “bir şeyin bulunduğu hâl üzere itikat edilmesidir” şeklinde tanımlamışlardı. Hatta Âmidî'ye göre söz konusu bu tanıma “nefsin kendisi hakkında sükûn bulduğu” ibaresi eklense bile durum yine değişmeyecektir. Zira söz konusu bu tanım, varlığı imkân dışı olan yokluğun (ma'dûm) bilgisini tanım dışında tutmaktadır. Kuşkusuz ki bu da bir bilgidir. Yokluğa taalluk edene şey denmemesi hususunda ittifak söz konusudur. Bazıları, tanıma, “zaruret ve kanıta dayalı” ibaresini eklemiş olsalar da yine de Âmidî'ye göre tanım, eksiktir. Kadı Ebû Bekr'in bilgi tanımı da Âmidî'ye göre geçersiz bir tanımdır: “Bilgi, malumun bulunduğu hâl üzere marifetidir.” Âmidî, söz konusu bu tanımı iki yönden geçersiz sayar. İlk yön şöyledir: icma ile sabittir ki Allah'ın ilmine marifet denilemez. Şu halde tanım, (efradını) câmi değildir. İkinci yön; Kadı Ebû Bekr, bilgiyi (ilm), bilinen (malum) ile tanımlamıştır. Oysaki malum, ilimden türemedir (müştak). Bir şeyden türetilen, o şeyden daha kapalı bir durum arz eder. Daha açık olanın, daha kapalı olanla tanımlanması imkânsızdır. Âmidî, İbn Fûrek'in bilgi tanımını da yetersiz bulur. Şeyh Ebû'l-Kasım el-Esferayînî'nin bilgi tanımı da ona göre eksik ve hatalıdır. Âmidî, filozofların bilgi tanımını da yanlış bulur: “Bilgi, (el-ilm), bilinenin (malumun) suretinin nefsteki intibâından ibarettir.” Bu tanım kabul edildiğinde Âmidî'ye göre sıcaklık ve soğukluğu bilen bir kişinin nefsinde bu ikisinin sureti intiba edecektir. Böyle olunca da söz konusu bu intiba neticesinde bilen kişi, sıcak ve soğuk (bir durumda) olacaktır. Bu ise muhaldir. Âmidî'ye göre “nefste sıcaklık ve soğukluğun kendileri değil, misalleri intiba eder” denilse dahi problem ortadan kalkmayacaktır. Zira o zaman, farklı şeylere ait suretler ve misaller, bir ve aynı olmak zorunda kalırdı. Böyle olunca da nefse herhangi bir bilgi taalluk etmemiş olurdu! Âmidî'ye göre en doğru bilgi tanımı şöyledir: “Bilgi, bilenin nefsinde hâsıl olan bir sıfattır ki bilen onunla herhangi bir hakikati (diğerlerinden) temyiz eder. Söz konusu bu sıfat, nefste duyumsanmamış (gayr-i mahsûse) olduğundan başka bir tarzda hâsıl olması da söz konusu değildir.”³³⁷

³³⁵ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 49.

³³⁶ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 168.

³³⁷ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 1. Cüz, 2. Baskı, 2004, Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, s. 73-78.

Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*'ta mantığın bir ilim olup olmaması noktasında öne sürülen tartışmalarda buna dair görüşünü ortaya koyarken haddizatında özel manada bilgi (ilim) hakkında ne düşünmüş olduğunu da ortaya koymaktadır. Âmidî, bu hususta şöyle demektedir: Bu, lafzî bir anlaşmazlıktır. Zikredilenler üzerine şöyle demek olasıdır: Mantığın bir ilim oluşuna dair şayet bir tartışma söz konusu ise (herkes kabul eder ki) mantık, idrak edilen (müdreğ) bir şeydir ve nefis onun şuurundadır. Âmidî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak, onun, bilgiyi, idrak edilen ve nefis tarafından şuurunda olunan bir şey olarak gördüğünü söyleyebiliriz.³³⁸ Âmidî, Râzî'nin, idraki şerh ederken “idrak, idrak edilen şeyin hakikatinin idrak eden nezdinde hazır ve tasavvur edilmiş (bir suret halinde belirmiş) olduğunu söylemesini de tenkit etmiştir. Âmidî'ye göre Râzî, burada, idraki (zihinde ya da nefste) hazır oluş (anlamı ile) yani huzur (hudûr) ile şerhetmiştir. Ancak bu, Âmidî'ye göre huzur'un anlamının şerhedilmesi değildir. Âmidî, bunu hayretle karşıladıktan sonra tenkidine şöyle devam etmiştir: Bu, nasıl olabilir ki? İdrakin anlamının, idrak edilenin (müdreğ) idrak eden (müdrîk) nezdinde tasavvur edilme (musavveraten) anlamıyla şerhedilmesi, onun, ancak tanındıktan sonra bilinmeyen bir şeyle tanımlanmasıdır. Kuşkusuz o, idraki, idrak eden nezdinde tasavvur edilmiş bir şey olarak tanımlamıştır. Oysa Âmidî'ye göre idraki bilmeyen biri ne idrak edeni ne de idrak edileni bilebilir. Zira bu ikisi de (müdrîk ve müdreğ) idrakten türemiş kelimelerdir. Onun (bilginin) hazır olması, bilinir olmasıdır. Zaten malum olmayan bir şey, malum olmayanı bilmeye bir vesile olamaz. Zihinde hazır olan bir şey hususunda nefsülemirde ya haberî bir nispet söz konusudur –yani ya doğrulanabilir ya yanlışlanabilirdir- ya da böyle değildir. Şayet ilk durum söz konusu ise buna tasdik, ikinci durum söz konusuysa buna da tasavvur denir.³³⁹ Bu ifadelerinden Âmidî'nin, bilgiyi, tasavvur ve tasdik şeklinde iki kategoride mütalaa etmiş olduğunu anlıyoruz.

İşârât şârihlerinden *Hallü Müşkilâtı'l-İşârât* adında bir şerh yazan ve en büyük İbn Sînâ savunucularından biri olan Nasîruddîn Tûsî, bilgi konusunda, bilen ile bilinen arasında vaki olan izafetin varlığını kabul eder. Tûsî, bilgi mevzusunun araştırılmasında ortaya zâtın bilen olması, zihnî suretler ve izafet şeklinde üç meselenin çıktığı görüşündedir.³⁴⁰ Bilgi, ona göre bu üç mesele göz önüne alınarak tanımlanması gereken bir olgudur. Tûsî, bilgi konusunda izafetin varlığını kabul etmekle birlikte bilgiyi, yalnızca izafetten ibaret görenleri tenkide tâbi tutmaktadır. Tûsî, bilgi konusunu, kapalı olan konular arasında sayar. Ona göre bilginin

³³⁸ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 39.

³³⁹ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 46-47.

³⁴⁰ Nasîruddîn Tûsî, *Felesefe Mektupları*, Murat Demirkol (çev.), 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 153.

hakikati, bilgi ve ilgili hususların tümüyle araştırılması neticesinde elde edilebilir.³⁴¹ Nasîruddîn Tûsî, bilginin, herşeyden evvel bazı prensip ve ilkeler (mebâdî) üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Söz konusu bu ilkeler, ya kavram (tasavvur) ya da hüküm (tasdik) tarzında kendini gösterir. Ona göre kavramlar (tasavvurât), şeylerin (eşyâ) tanımlarıdır (hudûd). Mesela doğal cisim nedir denildiğinde “o, üç boyutu kabul eden cevherdir” denilmesi gibi.³⁴² Tûsî, bilginin fikrî bir hareket ya da tahayyül sonucunda elde edildiği kanaatindedir. Bilgi, ona göre ya beynin orta boşluğunun ön kısmındaki kurtçuk (dûde) denilen kısmın harekete geçmesiyle ya da tahayyül neticesinde elde edilir. İlki, akledilir hususlarda ikincisi ise duyumsanır durumlarda geçerlidir. İkinci durum, ilk husustan daha özel bir anlama sahiptir. Söz konusu fikrî hareketinde nefis, tüm bu zikredilen hareketlerin cümlesinde sahip olduğu (fikrî) hareketle kendisinde hazır bulunan manalar arasında bir tereddüt hali yaşar ve talep ettiği anlama yönelir. Söz konusu bu odaklanma ve yönelmede nefis, ulaşmak istediği anlamların ilkelerini elde etmeye çalışır. İlkelerden de tekrar istenilen anlama rücu eder. Bilgiye götüren bu iki fikrî hareketten daha özel üçüncü bir hareket daha vardır ki bu, ikinci hareketten daha özeldir (ehass). Söz konusu bu hareket, tek başına ilk harekettir. Bu harekette talep edilenlere (metâlib) dönüş (rücu), amaç olsa da zihnî faaliyet, hareketin bir parçası durumunda değildir.³⁴³

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ’nın bilgi (idrak) tanımını şerhinde şöyle aktarır: “şeyin idraki, onun hakikatının idrak eden nezdinde canlanmasıdır. O (idrak eden), bu canlanma sayesinde idrak etmiş olduğu şeyin hakikatını müşahade eder” Tûsî’ye göre bilme (idrak) edimine, bilme esnasında, iki izafet ârız olur. Bu izafetlerden biri, idrak sahibine diğeri ise idrak edilen şeyedir. Tûsî’ye göre İbn Sînâ, işte bu yüzden tanımında “şey” ve “idrak” kavramlarına yer vermiştir. Tanımda geçen “şey” ifadesi, Tûsî’ye göre idrak edilendir. “İdrak” ile de İbn Sînâ idrak edenin kendisini kastetmiştir. Tûsî’ye göre idrak edilenin nefste yansması, ya şeyin kendisi ile ya da onun canlanması (misal) ile olur. Ona göre idrak, ya bir alet (vasıta) ile ya da aletsiz gerçekleşir. Vasıtasız idrak, Tûsî’ye göre doğrudan doğruya idrak edenin zâtı ile vuku bulur.³⁴⁴ Tûsî’ye göre nazârî anlamda ilk akledilirlerin (bedîhiyyât) idraki, ancak ve ancak Allah’ın muvaffak kılması ve yardımıyla (hüsn-i tevfik) gerçekleşir. Bilen özne, ilk akledilirlerden sonra ikinci akledirlere intikal eder. Burada da öznenin imdadına yine Allah’ın

³⁴¹ Nasîruddîn Tûsî, *Felesefe Mektupları*, s. 140.

³⁴² Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü’l-Meârif, 2. Baskı, 1960, C. 1, s. 475.

³⁴³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 119.

³⁴⁴ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu’s-Sânî Fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, s. 359-360.

hidayet ve yardımı yetişir. Sonuçta nefis, her iki nazarî idraki de kabule yatkın hale getirilir ve ilahî feyzi (bilgi) almaya hazır olur.³⁴⁵

İbn Kemmûne'ye göre şeyin idraki (bilgisi), şeyin hakikatının idrak eden (müdrîk) nezdinde temessül etmesidir. İbn Kemmûne, söz konusu bu temessülü bir tür hazır oluş olarak düşünmektedir. İbn Kemmûne'ye göre şey, idrak eden nezdinde ya olduğu gibi kendisiyle ya da kendisine ait form (misal/suret) ile temessül eder. Şayet idrak edilen şey (müdreğ), maddî bir şey ise idrak edende maddesinden çekilip alınmış bir vaziyette (müntezaten) temessül eder. İbn Kemmûne, idraki, bizzat izafetin kendisi olarak görenlerin bu fikrine katılmamaktadır. Ona göre idrak, izafetin bizzat kendisi değildir. İbn Kemmûne'ye göre idrak, nefste, bir nevi, şeyin misalinin, hâsıl olması durumudur. O, buna "idrâkî husûl" demektedir. Söz konusu bu idrâkî husûl, ilintinin (araz), cevherinde hâsıl oluşu gibi bir hâsıl oluş değildir. İbn Kemmûne'ye göre zihne ait değerlendirme ve anlam yüklemeleri (i'tibârât), zihin bunlarla meşgul olduğu sürece kesintiye uğramaz. Son tahlilde İbn Kemmûne'ye göre idrak, yalnızca suretin organda (uzuv) hâsıl olup meydana gelmesi durumu ile açıklanamaz. Bilakis idrakte, şeyin bilgisinin, önce müdrîkin organında hâsıl olması sebebiyle (buna bağlı olarak) müdrîkte de hâsıl olması durumu söz konusudur. İdrak denilen olgu, idrak edilenden (müdreğ) farklıdır. Zihin dışındaki hakiki Zeyd ile onun, zihinde hâsıl olan sureti elbette bir ve aynı değildir.³⁴⁶

Sirâceddîn el-Urmevî, bilginin ya tasavvur³⁴⁷ ya da tasdikten³⁴⁸ ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Urmevî'nin, *İşârât* şerhinde, bilgiye bakışı, bu şekildedir. Ona göre bilgi ya kavram olarak ya da yargı olarak tezahür etmektedir. O, bu hususta şerhinde şöyle der:

*Bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup elde edilmeleri, fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.*³⁴⁹

Bilginin tasavvur ya da tasdik tarzında bizde vuku bulabilmesi için Urmevî'ye göre ulaşmak istediğimiz bilgiye bizi götürecek başka bir bilginin bizde mevcut olması gereklidir.

³⁴⁵ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 113.

³⁴⁶ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Ragıp Paşa Kitaplığı Müdürlüğü, İstanbul, nr. 845, vr. 107b ve 108a.

³⁴⁷ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 40, s. 126-127.

³⁴⁸ Kaya, s. 126-127.

³⁴⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 9.

Ona göre elimizde bir bilgi olmadan ve hiç yoktan başka bir bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Hâsılı bilgi, Urmevî'ye göre insan zihninde, kavram yahut yargı olarak, orta terim ile ya da orta terimsiz ama onun yerine geçen bir şey ile ve doğrudan bir zihnî intikalle (hads) oluşan bir olgudur. O, tüm bu hususlarla ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir:

Şunu bilmeni isterim ki bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihnî intikal ve sıçrama, iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak, manalar arasında gezinmek suretiyle, daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. İşte bu, üçüncü namat'ta düşüncenin kendisi ile açıklandığı durumdur. Zihnî intikalin ikinci çeşidi, zihni yönlendirmeksizin istek ve arzusuz veyahut istek ve arzu ile orta terim ve onun yerine geçecek olanı elde etmekle meydana gelir. Ancak burada herhangi bir fikrî hareket söz konusu değildir. İşte bu, 'hads' diye orada açıklanan şeydir. Orta terim ve onun yerine geçen şeyin düşüncede ve sezginin iki türünden birinde hâsıl olması istendiğinde Şeyh dedi ki: 'Burada düşünme ile kastettiğim şey, insanın zihninde hazır olan bilgilerden hazır olmayan bilgilere odaklanıp yoğunlaşması ve bilinmeyene ulaşma istek ve azmidir. İşte bu orta terimin ve onun yerine geçen şeyin elde edilme talebidir.' Şu halde Şeyhin burada zikrettiği ile bu kitabın başka bir yerinde ve diğer kitaplarında zikrettiği şeyler arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.³⁵⁰

Urmevî, bilginin, zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Ona göre bilgi, zihinde iki tarzda tecelli ettiği için (tasavvur-tasdîk) yalnızca yargı şeklinde tecelli eden bilgi hakkında doğrudur veya yanlıştır diyebiliriz. Urmevî, bilgi dışında kalan ve adına şüphe, zan ve vehim denen hususlara da temas etmiş, bu isimlendirmelerin, bilgi objesi ile sureti arasında cereyan eden durumlara bağlı olduğunu vurgulamıştır. O, tüm bu hususlarda şöyle der:

Şunu iyi bilmelisin ki zihinde yer alan bilgiler, ya sadece bir kavramdan ibarettir: bu durumda söz konusu kavramları olumlu ya da olumsuz olarak niteleyemeyiz, ya da zihinde mevcut olan hususlar, birer önerme tarzında olup onlar hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunabiliriz. Vermiş olduğumuz söz konusu yargı, zihin dışı âlem ile uygunluk arz etmezse ortada bir cehalet ve bilgisizlik

³⁵⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 10.

söz konusudur. Şayet verilen yargı, zihin dışı ile uyumlu ve kesin ise yani aksinin olmasının söz konusu olmadığı bir durumda ve fakat bu kesinliği gerektiren bir durum da söz konusu değilse ortada taklide dayalı bir bilgi var demektir. Şayet kesinliği gerekli kılan bir gerektirici var ise elde edilen şey, bilgi diye nitelenir. Şayet zihin dışı ile uyum içinde olan yargı, kesin değilse aksinin olabileceği düşünülür. Şayet asla (zihin dışı obje'ye) uygunluğu eşit seviyede bir kesinlik arz ediyorsa (zihin ve zihin dışının uyumu ve bunun bizdeki yansıması tam ortada ise) bir bilgiden değil, bir şüpheden bahsedeceğiz. Şayet söz konusu yansıma, eşit seviyede değilse ağır basan tarafa zan, bunun karşısında yer alan tarafa ise vehim diyeceğiz. Şu halde zan, bir itikat ifade etmektedir. İki tarafta yer alan zannardan zannı galip olanı, şayet zihin dışı vakıya tam uygun ise doğru zan (zannı sâdık), aksi halde yanlış zan (zannı kâzip) gibi bir durum söz konusu olacaktır. Şimdi netice itibarı ile bilgiye ve zanna dayalı yargıyı tanımış oldun.³⁵¹

Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da, bilginin, şayet sırf bir idrakten ibaretse tasavvur, kendisinde olumlama ya da olumsuzlama ile birlikte bir yargı barındırıyor ise tasdikten ibaret olduğunu vurgulamaktadır.³⁵² Onun bu ifadeleri, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserindeki ifadeleri ile aynıyla örtüşmektedir. Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın "Güzel bir şekilde başarıya ulaştırdığı için Allah'a hamd ediyorum" sözünü, nefsleri aklî suret ve formları kabule yatkın bir vaziyette yaratmasından dolayı Allah'a hamd etmesine bir işaret olarak değerlendirmiştir.³⁵³ Buradan da rahatlıkla anlıyoruz ki Urmevî, bilgiyi, nefste yani akılda hâsıl olan bir suret olarak telakki etmektedir. Urmevî'nin, bilgiyi, nefste meydana gelen objeye ait bir form olarak telakki etmesini, onun, "Nefste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form vericiden (Vâhibu's-Suver) bu teorik aklî formlar, nefslere feyezan edip taşar"³⁵⁴ sözünden çıkarmamız da mümkündür. Urmevî'nin, bilgiyi, akıl ve nefste husûle gelen bir suret (form) olarak kabul ettiğine dair *Şerhu'l-İşârât*'ta onlarca cümlesi söz konusudur. Tekrara düşmemek adına hepsini burada zikretmeyeceğiz. Ancak formun nefste yer etmesine ilişkin olarak Urmevî'nin dikkatimizi çeken farklı bir ifadesini burada anmak faydadan hâli değildir. Urmevî'ye göre bilginin nefste hâsıl olması, doğal bir determinizm ile değildir. Ona göre Allah'ın lütfu ve form verici (Cebrail), bilgi formunun oluşumunda başat rolü ihraz etmektedir. O, bu hususta şerhinde şöyle der:

³⁵¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 11.

³⁵² Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 2; Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'il-Envâr*, s.17.

³⁵³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 3.

³⁵⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 3.

*Nefs-i Nâtika, ilk yaratıldığı anda aklî suretlerden (formlardan) hâlidir. Ancak bu suretleri alıp kabul etmeye de yatkındır. Söz konusu salt potansiyellik (el-isti'dâdü'l-mahz) ve yatkınlık hali tamamıyla Allah'ın bir lütfudur, onun bir bahşetmesi ve yardımudur. Sonra Nefs-i Nâtika, erdemli huylar ile bezenir. Söz konusu erdemli huyların kendisinden sonraki huylara nispeti, zorunlu bilgilerin teorik bilgilere nispeti gibidir ki bunlar sayesinde diğer erdemli huylar kazanılır. İlk huylar, ikinci huylara ulaştırır. Nefs-i Nâtika, bu ikinci mertebede Allah'ın kendisini ikinci huylara ulaştıracak olan yola hidayet etmesine muhtaçtır. Nefs-i Nâtika, üçüncü mertebede kendisine gerekli olan yollar noktasında Hakk'ın ilhamına ihtiyaç duymaktadır. İşte Şeyhin üç cümleden oluşan bu hitabı, söz konusu Nefs-i Nâtika'nın üç mertebesi dikkate alınarak tanzim edilmiştir.*³⁵⁵

Urmevî, bilginin, bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sînâ gibi düşünmektedir. O, bilginin, nefs-i nâtika'da husûlünde bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-Suver/Cebrail) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. O, bu hususta şerhinde şöyle der:

*Kuşkusuz ki düşünen nefsten aklî formlar yok olduğunda herhangi bir güçlük olmaksızın tekrar (ona) geri gelebilirler. Bu, bir depolama ve saklama olmaksızın yeni bir sebep gibi vuku bulur. Zira biz diyoruz ki; düşünen nefis, aklî formları faal akıl (Cibril) ile olan bağı sebebiyle kavrar. Faal akıl, aklî formlar için bir depo ve mahzen mesabesindedir. Aklî formlar, yeni bir sebep gibi, kendisinden kaybolduğunda herhangi bir güçlük olmadan tekrar ona geri dönebilir. Zira bu, onunla faal akıl arasındaki bağdan kaynaklanır. İşte bundan dolayı aklî formları koruyan, koruyucu bir depoya ihtiyaç duyulmamıştır.*³⁵⁶

Son tahlilde açık ve net bir biçimde Urmevî, hem kendimizi hem de kendimiz dışındaki objeleri bilme bağlamında idrak ile ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir: “Bir şeyi bilmek ve idrak etmek, açıkladığımız sebepten dolayı, onun formunu (suretini) kendimize yaklaştırmaktır. Nefs, özüne kesintisiz olarak bitişiktir. Ve dolayısıyla da özünü kesintisizce duyumsamaktadır.”³⁵⁷ Elbette ki Urmevî'ye göre kendimiz dışındaki objelerin bilgisinde bir kesintisizlik mevzubahis değildir.

2.2. Bilginin Kategorisi: Bilgi bir keyfiyet midir? Araz mıdır? İzafet midir? Husûl müdür?

Bilginin tanımındaki güçlük, bu başlıkta sorulan sorulara cevap bulma noktasında da kendini bariz bir şekilde göstermektedir. Tarihi seyir içinde bilgiye çok farklı tanımlar getirilmiştir. Söz konusu farklılığın sebebi, yalnızca farklı felsefî anlayışlara sahip filozoflar

³⁵⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 4.

³⁵⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 560.

³⁵⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 533.

değildir elbette. Bunun yanı sıra bilgi olgusunun bizzat kendisi de bu güçlüğe sebebiyet vermektedir. Bilginin ne olduğunun tayinini süje, obje ve bu ikisi arasındaki iletişim ve bağ belirlemektedir. Haddizatında Meşşâî felsefede ve özellikle de İbn Sînâ'da bilginin oluşumunda faal aklı da göz önünde bulundurmak gerekecektir. Şu halde bilginin kühünü zikretmiş olduğumuz bu dört husus belirlemektedir.

İbn Sînâ, mühim eserlerinden biri olan *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*'de tikellere ilişkin idraki, aklın idrakinden tefrik etmek maksadıyla ilki için marifet, ikincisi için bilgi (ilim) terimini kullanmayı yeğlemiş ve marifetin tikel, bilginin ise tümel olduğunu vurgulamıştır. İbn Sînâ'ya göre bilgi, “bilinen şeyin suretinin bilendeki husûlüdür.” Ona göre bilgi, nefsin idraki iken diğer idrakler dış ve iç duyulardan meydana gelen cismânî kuvvelerin idrakidir.³⁵⁸ Onun bu görüşü aynıyla *el-İşârat ve't-Tenbîhât* adlı eserinde de mevcuttur. Eseri şerheden düşünürümüz Sirâceddîn el-Urmevî de bu hususta tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Urmevî, konuyla alakalı olarak şerhinde şöyle der:

*Bilgi (ilim), tümel olanı kuşatıp kavramak iken marifet, tikel olanı kuşatıp kavramaktır. İşte bu sebeple Şeyh, ilgili yerde tabibin belirli şahıslara ait belirli hastalık ve sağlık durumlarını tıp vasıtasıyla tanımlamaya çalışmasını kesinlikle (ilim ve bilgi tabiri ile değil), 'marifet ve tanıma tabiri ile' ifade etmiştir.*³⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre idrak eden ile idrak edilenin doğaları birbirine benzemek durumundadır. Aksi halde idrak ve bilgi hâsıl olmaz. Bunun kısa ve net anlamı şudur: akıl yalnızca bir aklı yahut da makulü, cisim de yalnızca bir cismi veya cismânî olanı idrak eder. Zira İbn Sînâ'ya göre aklın cisme ve cismin de akla yerleşmesi olanaksızdır.³⁶⁰ İbn Sînâ, bazen husûl kelimesi yerine eserlerinde “huzur”, “temessül” ve “intiba” kelimelerini de kullanmıştır. İbn Sînâ, tüm bu kavramlar ile bir hakikatin bir mahalde bulunmasını kastetmiştir. Şu halde hem cismânî hem de aklî olanı birlikte ifade edecek tarzda “idrak, şeyin hakikatinin idrak edende husûlü, temessülü, huzûru veya intibâdır” denilebilir.³⁶¹ İbn Sînâ, *Kategoriler* kitabında her ne kadar bilgiyi, birer araz olan izafet ve nitelik (keyfiyet) kategorileri altında değerlendirmiş olsa da³⁶² diğer eserleri de göz önünde bulundurulduğu vakit doğrudan doğruya bilgiye araz dememektedir. İbn Sînâ, son tahlilde zihinde bulunan arazla zihin dışı âlemde

³⁵⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, s. 65.

³⁵⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât*, p. 12.

³⁶⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 65-66.

³⁶¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 66.

³⁶² Mervenur Yılmaz, “İbn Sînâ Felsefesi'nde Bilginin Kategorisi Problemi”, Hümeysra Dinçer, Ümit Güneş (Ed.), *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV* içinde (79-90), İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2015, s. 89.

bulunan araz arasında bir ayırım gözetmektedir. Ona göre dışta bulunan mahiyet, madde ile beraber bulunmak açısından nitelik, nicelik, yer, zaman ve benzeri arazlarla bulunurken zihnî varlık; zihne ait tümellik, zâtılık gibi arazlarla birlikte bulunur.³⁶³ Bu iki araz türü arasındaki fark ise gayet belirgindir.

Bilgi denilen olgu, bir algı sonucu bizde meydana gelmektedir. Her algının ise bir sübjektif, bir de objektif yönü vardır. Süje ile obje algı esnasında az ya da çok birbirinden ayrılırlar ya da birbirlerine temas ederler. Renkler, sesler, şekiller hep birer objedirler ve bunların hepsi de duyan süjeden çok net bir biçimde ayrılmış durumdadırlar. Ancak dokunma duyusu aktif iken süje ve obje yekdiğerine yakınlaşır. Bu yakınlaşma anında süje ve obje birbirinden çok açık bir şekilde ayrılmış da değildirler. Bu durum, acı ve haz duygularında çok daha belirgin bir haldedir.³⁶⁴

İşârât şârihlerinin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden evvel genel bir çerçevede bu başlıkta sorulan sorulara da cevap olabilecek bir tarzda tarihi seyirde bilgiye yüklenen anlamlara bir göz atmanın çalışmamızın bu noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilginin hangi kategoride yer aldığı, aslında doğrudan doğruya onun nasıl tanımlandığı ile alakalı bir husustur. Tarihî seyir içinde her bir düşünür bilgiyi belirli kıstasları göz önünde bulundurarak tanımlaya gayret etmiştir. Kâtip Çelebi (d.1609/v.1657)'nin mülâhazalarına göre İslam coğrafyasında düşünürlerin bir kısmı bilgiyi, “zarurî” bir şey olarak görürken diğer bir kısım düşünür ise onu “nazarî” bir şey olarak telakki etmiştir. Kâtip Çelebi, kendinden önce oluşmuş olan bilginin mahiyet ve künhüne dair on beş kadar tanımı hülâsa etmiştir. Söz konusu bu tanımlara göre bilgi; 1) Olduğu şekliyle bir şeye inançtır (itikât). 2) Bilinenin olduğu şekilde bilinmesidir. 3) Bilgi sahibinin “bilen” olmasını gerektiren şeydir. 4) Bilinenin olduğu şekilde kavranmasıdır (idrâk). 5) Aklî itkanın kendisine istinat ettiği şeydir. 6) Bilinenin, olduğu şekilde açıklanmasıdır (beyân). 7) Bilinenin olduğu şekilde (bir mahalde) ispatıdır (yer etme). 8) Bilinenin olduğu şekil üzere olduğuna kesin inançtır (sika). 9) Delilin veya zaruretin gerektirdiğine uygun inançtır. 10) Bir şeyin akılda hâsıl olmasıdır (husûl). 11) Bilinenin mahiyetinin, bilenin nefsinde temessül etmesidir. 12) Bilgi bir sıfattır ki bulunduğu yerde karşıtı mümkün olmayacak şekilde temyiz gerektirir. 13) Bilgi, mananın nefste karşıtına ihtimal kalmayacak şekilde temyizidir. 14) Bilgi, bu sıfata sahip olanın bu sıfatla tecelli ettiği bir

³⁶³ Mervener Yılmaz, “İbn Sînâ Felsefesi’nde Bilginin Kategorisi Problemi”, s. 89.

³⁶⁴ Ernst von Aster, **Bilgi Teorisi ve Mantık**, Macit Gökberk (çev.), 3. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 20.

sıfattır. 15) Bilgi, mananın nefste o şekilde hâsıl olmasıdır ki olduğu şekilden başka türlü olma ihtimaline imkân yoktur.³⁶⁵

On ve on birinci tanımlar, Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle filozoflara aittir. 12 ve 13. tanımlar, Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre kelamcılara özgüdür. Sonuncu tanım ise Âmidî'ye ait bir tanımdır. Kâtip Çelebi'nin kendi zamanına kadar gelen bilgi tanımlarını şöyle bir süzgeçten geçirdiğimizde bilginin söz konusu bu tanımlamalarda; itikat, intibak, sıfat, idrak, beyan, ispat, kesin inanç, uygun inanç, husûl, temessül ve temyiz kategorilerinde değerlendirilmiş olduğunu çok rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Herhangi bir şey, bizce bilindiğinde ortaya üç husus çıkar: a) zihinde hâsıl olan bir suret b) Söz konusu bu suretin zihindeki irtisamı c) nefsin zihinde irtisam eden sureti kabul edip ondan etkilenmesi (infiâl). Düşünürler, işte bu üç şeyden hangisinin bilgi olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Her bir grup bunlardan birini tercih etmiştir. Kendi tercihleri doğrultusunda kimi düşünürler bilgiyi bir keyfiyet kategorisinde, kimileri onu bir edilgi (infiâl) kategorisinde kimileri de onu bir nispet kategorisinde değerlendirmiştir.

Mes'ûdî'ye göre akledici kuvvenin, şeyleri idraki, onun (kuvvenin) bunlarla (şeylerle) bir araya gelmesinden (mülâkât) ibarettir. Söz konusu bu mülâkât, kuvve ve idrak edilen şeyin misalinin (suretinin) bir araya gelmesiyle olur. Bu, kuvvenin, idrak edilen (müdreğ) şeyin misali (sureti) ile izdüşümüdür (irtisâm). Bunun izah ve beyanı şöyledir: kalpten ya da beyinden beden organlarına sirayet edip ulaşan cismani kuvveler ki –söz konusu organlar idrakte kalp ya da beynin aletleri mesabesinde- söz konusu bu organlarda idrak edilen şeyin keyfiyetine benzer bir keyfiyet hâsıl olur. Netice itibariyle tek bir organda ve tek bir konumda (mevzu) kuvve ile keyfiyet bir araya gelir ve bu ikisi arasında bir izdüşüm (mülâkât) vaki olur. İşte bahsi geçen bu izdüşüm, ihsâs ve idrak (bilgi) diye tabir olunan şeydir. Onun bu açıklamalarından bilgiyi bir nevi bir araya gelme (müdrîk ve müdreğ birlikteliği) yani “mülâkât” ve “irtisâm” kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu düşünce tarzı, İbn Sînâ'nın bilgi kategorisinden pek de uzak bir düşünce tarzı değildir.

Fahreddîn Râzî, bilginin tasavvurunun apaçık olduğunu söylemiştir. Râzî'ye göre bilginin dışındakiler, bilgi sayesinde bilinmektedir. Bilginin, kendisi sayesinde bilineceği başka bir şey yoktur. Yani bilgi, apaçık olduğu için, kendisi dışındakine ihtiyaç duymaz. Şayet o da başkasıyla bilinmiş olsaydı devir ve teselsül gerekli olurdu. Râzî'ye göre herkes, kendi varlığını

³⁶⁵ Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vücûd-u Zihnî’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 2, S. 1, s. 47-48.

bedîhî olarak bilir. Bilginin tasavvuru ise bunun bir parçasıdır. Bedîhî olanın parçası da bedîhîdir. Şu halde ona göre bilginin tasavvuru da bedîhîdir. Râzi, bilgiye doğrudan bir tanım getirmediği için onun, bilgiyi, başlıkta ifade edilen kategorilerden biri olarak görmediği aşikârdır. Ancak Râzî'nin, bilgiyi, bedîhî hususlar kategorisinde mütalaa ettiğini de rahatlıkla ifade edebiliriz. Bununla birlikte Râzî'nin, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* şerhinde; “Bizim nezdimizde hak olan odur ki bilgi (idrak), suretin (zihinde) hâsıl olmasından ibaret değildir. Bilakis o (idrak), (surete) ilave bir nispet durumudur. Bu nispet, ya akledici kuvve ile akıldaki mevcut suretin mahiyeti arasında vaki olur ya da (bu), hâriçteki belirgin somut obje ile akledici kuvve mabeyninde cereyan eder”³⁶⁶ demiş olduğunu da belirtmekte yarar vardır. Şu halde Râzî, bilginin, zihinde hâsıl olan bir suret olduğunu kabul etmekle beraber bunu eksik bulmakta ve bilgi, söz konusu surete ilave bir nispet durumudur demektedir.

Râzî, *İşârât* şerhinde bilginin husûl olamayacağına ilişkin olarak bir delil (hüccet) ileri sürmüş ve demiştir ki: “Mesela siyahlığın idraki, söz konusu bu idrak -ister bir akletme (taakkul) ister bir tahayyül ister bir gözle görme (ibsâr) olsun- şayet siyahlığın hakikatinin şeyde hâsıl olmasından ibaret bir şey olsaydı siyahlık ile nitelenmiş olan inorganik cisim (cemâd), onu (siyahlığı) idrak ederdi! Zira siyahlık, onda hâsıl olmuş durumdadır. Önermenin art bitişen (tâlî kısmının) geçersizliği aşikârdır, ön bitişen (mukaddem) de tıpkı onun gibidir.”³⁶⁷ Râzî'ye göre nefsin, siyahlığı bilmesi, nefsin zâtından ibaret bir durum değildir. Ona göre nefsin siyahlığı bilmesinde siyahlığın hakikatinin onda hâsıl olmasına itibar edilmez. Râzî, sözlerine devamla bu hususta şöyle demiştir: “böyle bir şey söz konusu olmuş olsaydı, nefsin, siyahlığı sürekli bir şekilde bilmesi icap ederdi! Nefsin, siyahlığı bilmesi, siyahlığın onda hâsıl olmasından ibaret bir şey değildir. Zira nefste hâsıl olan siyahlığın cisimde hâsıl olan siyahlık ile benzer ve aynı olması gerekir. Aksi takdirde siyahlığın bilgisi, zihinde hâsıl olan siyahlık ile bir ve aynı olmazdı! Şu halde bilgi (idrak) ve husûl, nefsin ve zihinde hâsıl olan siyahlığın zâtına (özüne) ilave bir durum arz etmektedir. Hâsılı, siyahlığı bilmek, siyahlığın kendisinden ve siyahlığın yer ettiği nefsten başka bir şeydir. Zaten ulaşılmak istenilen netice de budur.”³⁶⁸

Âmidî'nin bilgiyi hangi kategoride gördüğünü az önce Kâtip Çelebi'nin tarihi seyirdeki bilgi tanımlarını verirken görmüştük. Söz konusu tanıma dönecek olursak burada Âmidî'nin bilgiyi bir hâsıl olma ve husûl durumu olarak mütalaa etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin tanımı bahsinde de işaret edilmiş olduğu üzere Âmidî'ye göre bilgi, herşeyden evvel

³⁶⁶ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 226.

³⁶⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 226.

³⁶⁸ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 227-228.

“talep edilen” ve “aranılan/araştırılan” bir şeydir. Kategorik olarak bilginin, onun nazarında zihinde hâsıl olan bir şey olduğu hususunda herhangi bir tartışma mevzubahis değildir. Bahsedilen “hâsıl oluş” durumunda ona göre suretlerin akıllarımızda hazır ve mevcut olmaları söz konusudur. Âmidî’ye göre bilgiyi, itikat ve inanç kategorisinde değerlendiren Mutezile yanlış bir tutum içindedir. Ona göre bilgiyi “marifet” kategorisinde telakki eden Kadı Ebû Bekir de bir yanılğı içerisindedir. Bilgiyi nefste meydana gelen suretin intibai şeklinde gören filozoflar da ona göre bu hususta isabet etmiş değildirlere. Elbette ki Âmidî’nin her bir bilgi kategorisine itirazının kendi cenahından bakılınca haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlara, bilginin tanımı bahsinde değinilmiş olduğundan burada tekrarından kaçınıyoruz. Özetle belirtilecek olursak Âmidî’ye göre bilgide bir hâsıl oluş, bir temyiz ve bilgi objesine bir mutabakat durumu söz konusudur. Söz konusu bu kavramlar, onun, bilgiyi, hangi kategoride görmüş olduğuna işaret etmektedir.

Nasîruddîn Tûsî’ye göre idrak edilen şey (müdreğ) ya maddidir ya da maddî değildir. Şayet idrak edilen şey, maddî bir şey ise bunun, temessül eden hakikati, haricî hakikatinden aynıyla alınıp soyutlanmış bir suret olur. Şayet idrak edilen şey, ayırık (müfârik) bir şey ise zaten bunda sureti maddesinden ayırıp soyutlama işlemi söz konusu olmaz. Tûsî’ye göre idrak, şeyin (objenin) yalnızca duyu nezdinde hazır (hudûr) bulunmasından ibaret bir husus değildir. Bilakis (idrak), şeyin, idrak eden (müdrık) nezdinde hazır bulunuşudur. Şeyin, idrak eden nezdinde hazır bulunuşunun sebebi, onun, (öncelikle) duyu nezdinde hazır bulunmuş olmasıdır. Tûsî’ye göre burada ‘iki kez hazır bulunma’ durumu söz konusu değildir. Kuşkusuz ki ona göre idrak eden, nefsin bizzat kendisidir. Fakat bu, Tûsî’ye göre duyu vasıtasıyla vuku bulur. Ona göre duyu nezdinde objenin hazır bulunuşu (hudûr), objeye ait bilginin, duyunun bizzat kendisinde vuku bulan bir hazır bulunuşu değildir. Burada Tûsî’ye göre objenin duyuya ait bir alette hazır bulunması da pekâlâ mümkündür. Ona göre duyu, söz konusu bu alet ile bir bağlantı içinde olabilir. Bahsi geçen aletin, duyuya bir mahal teşkil edip etmemesi de olası bir durumdur.³⁶⁹ Tüm bu değerlendirmelerinden anlıyoruz ki Tûsî’ye göre de bilgi, tıpkı İbn Sînâ’da olduğu gibi “husûl” kategorisinde yer almaktadır. Bunu, onun, bilgiyi “temessül” olarak ifade edişinden çok rahatlıkla anlayabiliriz. Doğrusu “hudûr” kavramını da Tûsî, bir nevi “husûl” olarak görmektedir.

İbn Kemmûne, bilginin mahiyeti ve tanımı başlığı altında da ifade etmeye çalıştığımız gibi bilgiyi, zihinde hâsıl olan bir “temessül” olarak görmektedir. Yani bilgi ona göre temessül

³⁶⁹ Nasîruddîn Tûsî, el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu’s-Sânî Fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, s. 360.

kategorisinde yer alan bir şeydir. Tekrar edecek olursak İbn Kemmûne'ye göre şeyin idraki (bilgisi), şeyin hakikatının idrak eden (müdrîk) nezdinde temessül etmesidir. İbn Kemmûne, söz konusu bu temessülü bir tür hazır oluş olarak düşünmektedir. İbn Kemmûne'ye göre şey, idrak eden nezdinde ya olduğu gibi kendisiyle ya da kendisine ait form (misal/suret) ile temessül eder. Şayet idrak edilen şey (müdreğ), maddî bir şey ise, idrak edende, maddesinden çekilip alınmış bir vaziyette (müntezaten) temessül eder. İbn Kemmûne, idraki, bizzat izafetin kendisi olarak görenlerin bu fikrine katılmamaktadır. Ona göre idrak, izafetin bizzat kendisi değildir. İbn Kemmûne'ye göre idrak, nefste, bir nevi şeyin misalinin hâsıl olması durumudur. Bu son cümleden İbn Kemmûne'nin, idraki, izafet kategorisinde görenleri eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü ve onu, husûl kategorisinde değerlendirdiği *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde, çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Bilginin “husûl” olarak geçtiği yerlerin tamamını değil de birkaçını burada zikretmek sanırız yerinde olur. O, bilginin, zihinde bir “husûl” olmasıyla ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir:

Bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi husûlî bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup husulleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.³⁷⁰ Talep edilen meçhulden murat, kendisi hakkında husûle gelmiş bilgidir. Söz konusu bilgi; ya bilinmeyen bir kavram veyahut bilinmeyen bir tasdiktir. Şu halde arzu edilen şey, ya kavramı tahsil etmeye yahut da yargıyı hâsıl etmeye yöneliktir.³⁷¹ Ele alınıp incelenmesi ve araştırılması gerekli üçüncü husus; Gerekli kılma (iltizâm) delaletinin şartı, zihnî gerekliliğin, anlam ve zihin dışında o anlamın işaret ettiği aynı varlık arasında husûle gelmiş olmasıdır.³⁷² Mahiyetin zihinde husûle gelmeksizin zihin dışında hâsıl olması mümkündür. Şayet mahiyetin zihinde hâsıl oluşu, onun gerçekliği ile eşdeğer olsaydı onun, zihinde husûle gelmeksizin zihin dışında var olması imkânsız olurdu! Bu çok açık bir husus olması hasebiyle Şeyh buna temas etmemiştir.³⁷³ İnsanın varlığına ilişkin kesin kanaat ve bilgi, insan mefhumunun kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bilakis bu, insan kavramının Zeyd ve Amr gibi bireylerinin algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bizim öne sürdüğümüz şey şudur: “İnsan” anlamının nefste kendi mefhumundan kaynaklı kesinlik arz eden bir varlığı söz konusu olmamasına rağmen hâsıl olması imkânsızdır.³⁷⁴ Biz, zihinde mahiyetle birlikte kurucu unsurlara mutabık (uygun) muhtelif (çeşitli) suretlerin hâsıl olmasını kabul ediyoruz. Fakat detaylı bilginin, zihinde, şeye ait suretin ona uygun olarak hâsıl olmasından ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis bununla birlikte kendisine katılan

³⁷⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 9.

³⁷¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 16.

³⁷² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 21.

³⁷³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 30.

³⁷⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 31.

*başka bir bilgi daha gereklidir. O da söz konusu şeye ait bilginin, o şeyi, kendisi dışındakilerden ayırmasıdır (imtiyâz). Sözünü ettiğimiz 'katılan' ile bazen bilgi husûle geldiği halde bazen de husûle gelmez.*³⁷⁵

Urmevî, yukarıdaki uzun pasajın son kısmında temyiz ve imtiyazdan bahsetmektedir. O, zihinde hâsıl olan suretin, detaylı bilgi verebilmesi için, obje ile suretin birbirine uygun olmasını yeterli görmez. Bununla birlikte surete başka bir bilgi daha katılmalıdır. Urmevî'ye göre söz konusu bu şey, objeye ait bilgiyi diğerlerinden ayırt eder (temyiz). Hatırlanacağı üzere bilgiyi, temyiz kategorisinde değerlendirenler de vardı. Urmevî, temyiz ve imtiyâz vurgusu yaparak böyle düşünenlerle hemfikir olduğunu hissettirmiş olsa da, onun, söz konusu imtiyaz anlamından, objeye ait bilginin detaylı araştırılması bağlamında söz ettiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir.

2.3. Bilginin Nazarî veya Zarûrî Oluşu Problemi

İslâm mantıkçılarına göre bilgilerimiz, zihinde, ya herhangi bir fikrî ve amelî çaba sarf etmek suretiyle yahut da böyle bir çaba sarf etmeksizin kendiliğinden vuku bulur. Bunlardan ilkinde nazarî (düşünerek kazanılan bilgi), ikincisine de bedîhî yahut da zarûrî bilgi denir. Söz konusu bu ayırım, hem tasavvur hem de tasdik şeklindeki zihnî faaliyetler için geçerli bir ayırımdır.³⁷⁶ Kuşkusuz ki formel mantığın, kavramlar ve önermelerden sonra gelen üçüncü kısmı, akıl yürütmelerdir. Bu kısmın esas mevzusunu, akıl yürütmeler içerisinde “vasıtalı dedüksiyon”un en mükemmel şekli olan ve mantığın omurgası olarak vasıflandırabileceğimiz, kıyas meydana getirir. Genel manada akıl yürütme (nazar-istidlâl), zihnî verilen ve bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etme faaliyet ve çabasıdır. Fikirler arasında ilgi kurmaya hüküm, bunlardan yeni hükümler elde etmeye de akıl yürütme (istidlâl) adı verilir. Akıl yürütmeye şayet zihin, tümelden hareket ederek tikel bir şeye hüküm verirse buna tüm dengelim (ta'lîl-dedüksiyon) adı verilir. Şayet zihin, tikelden hareket ederek tümel hakkında bir yargıda bulunursa buna tümevarım (istikrâ-endüksiyon) ismi verilir. Eğer zihin, tikeller arasındaki benzerlikten hareketle yine tikeller hususunda bir yargıda bulunursa buna da analogi (temsîl-analogy) denir.³⁷⁷ Tüm bu hususlara kıyas teorisinde detaylı temas edilecektir.

Bilginin kategorisi başlığı altında da geçtiği gibi Kâtip Çelebî'nin tespitine göre İslâm coğrafyasında kelimcilerin ve filozofların bir kısmı, bilgiyi, “zarûrî” bir şey olarak görürken

³⁷⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 31.

³⁷⁶ M. Naci Bolay, “Bedîhî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, C. 5, s. 322-323.

³⁷⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 135-136.

diğer bir kısım düşünür ise onu, “nazarî” bir şey olarak düşünmüştür.³⁷⁸ İbn Sînâ, nefsin, herhangi bir dış yardımcıya gerek duymaksızın kendiliğinden otonom bir şekilde oluşturduğu bilgilere zorunlu (zarûrî) bilgiler demektedir. Bu bilgiler, bu hususiyetleri sebebiyle bütün var olanları ihata eden bilgilerdir. İbn Sînâ, bu nevi bilgilere “kabulü zorunlu ilksel (evvelî) bilgiler” ismini vermiştir. Sözünü ettiğimiz bu bilgilerin zorunluluğu, bütünüyle, akıldan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar akledilirler (ma’kûlât), insan nefsine faal akıldan feyezân edip gelmiş olsa da onların terkip ve oluşumları, tamamen nefsin edimidir. *İşârât* şârihlerinden biri olan Urmevî, tam da bu noktada, mutezile’yi, şerhinde eleştirirken İbn Sînâ’dan biraz farklı düşünmekte ve bilginin faal akıl ve insan aklının “eşit ittisali” sonucu oluştuğunda ısrar etmektedir. Ona göre ittisalin tarafları arasında bir denge söz konusudur. İbn Sînâ da ittisali kabul etmektedir ancak o, insan aklının edimine daha çok vurgu yapmaktadır. Zorunlu ilksel bilgilerin en başında “Bir şey ya vardır ya yoktur”, “Bütün, parçadan büyüktür” tarzındaki önermeler gelir.³⁷⁹ İnsan nefsi, “parça” ve “bütün” kavramlarını alıp buradan doğrudan doğruya parçanın bütünden küçük olduğu ya da bütünün parçadan büyük olduğu hükmüne zorunlu olarak bir çırpıda ulaşıverecektir. İbn Sînâ, söz konusu bu zorunlu ilk bilgileri, felsefi yazılarında, “birincil düşünülürler” olarak telakki etmekte ve bunlara *Mebhas* adlı eserinde “el-ma’kûlâtü’l-bedîhiyye” demektedir. O, bu nevi zorunlu bilgilere, *Risâle fi’l-Kelâm Ale’n-Nefsi’n-Nâtika* isimli eserinde “ulûmun evveliyetün ve ğarîziyyetün” tabirini kullanmıştır. *Risâle fi’s-Saâde* adlı eserinde ise bunlara yüce görüş ve bilgiler anlamında “el-ârâü’l-âliye” demiştir. İbn Sînâ, bu tür zorunlu bilgilere “iki zıt, aynı anda bir yerde bulunmaz”, “bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşittirler” kabilinden önermeleri de örnek olarak göstermiştir.³⁸⁰

İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta zaruri bilgi ifade eden ve etmeyen önermelerden bahsederken şöyle demiştir: “Kıyas yapan ve onların peşinden gidenler arasında kullanılan önermeler dört sınıftır: bunlar; doğru kabul edilen önermeler, doğru zannedilen ve benzeri önermeler, doğrumsu veya doğru gibi (görünen) önermeler ve hayale dayalı önermelerdir. Doğru kabul edilen önermeler, ya bize göre kesin doğru olan önermeler ya da başkası tarafından (ortaya konmuş) ve doğru kabul ettiğimiz önermelerdir. Bizce doğru olan önermeler, üç sınıftır: kabulü zorunlu olan önermeler, yaygın önermeler ve vehme dayalı önermelerdir. Kabulü zorunlu olan önermeler ise apaçık olan ilk doğrular -gözlemler, deneyler, sezgi, rivayet ve kanıt kendi içinde olan önermeler türünden- deneye dâhil olanlardır.”³⁸¹ İbn Sînâ’ya göre delile

³⁷⁸ Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vücûd-u Zihnî’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî”, s. 47.

³⁷⁹ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 239-240.

³⁸⁰ Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 110-111.

³⁸¹ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 212.

ihtiyaç duymayan apaçık ilk önermeler, herhangi bir dış sebep olmaksızın saf aklın varlığı ve doğasından dolayı doğruluğu zorunlu görülen önermelerdir.³⁸²

İbn Sînâ'ya göre zorunlu bilgilerin üçüncü grubunu, duyuşal (hissî) bilgiler meydana getirir. İbn Sînâ, duyularla elde edilen önermelere “mahsûsât” ismini verir ve bunları “yakîniyyât” içinde addeder. Ona göre duyuların tasdikine istinat eden önermeler, “kesinlik” ve “zorunluluk” vasfını haizdir. Bunun sebebi, bu nevi bilgilerin, tasdikte bulunma noktasında herhangi bir aracı vasıtaya ihtiyaç göstermemesidir. Aksine bu nevi bilgiler, başka doğrulara vasıl olmada aracı durumundadırlar. *Necât* adlı eserinde İbn Sînâ, duyuların, objeleriyle direkt temas etmesini, bunlara istinat eden önermelerin “zorunluluk” ve “kesinlik” kazanması için yeterli saymıştır.³⁸³

Mes'ûdî'nin, *el-Mebâhis ve's-Şükûk* adlı eserinde, doğrudan, zorunlu ve nazarî bilgiye temas etmiş olduğu herhangi bir pasajına rastlayamadık. Başka kaynak ve eserlerde de buna dair bir malumata ulaşamadık. Ancak, onun, idrak hakkındaki genel görüşlerinden yola çıkarak tümel ve tikel bilgi hakkında yapmış olduğu mütalaalardan ve zihnî varlığa kapı aralamasından anlaşılıyor ki zımnen de olsa o, bedîhî ve nazarî bilgiyi kabul etmektedir.³⁸⁴

Fahreddîn Râzî, *Meâlim* adlı eserinde zorunlu (bedîhî) bilgilerin varlığını kabul etmiş ve bu hususta herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Râzî'ye göre bedîhî bilgi, ya tasavvur tarzında ya da tasdik şeklinde kendini gösterir. Ona göre bilginin bütün neveleri, bedîhî bir mahiyet arz eder. Râzî'ye göre kesbî denilen bilgilerin tahsili de bizim, bedîhî bazı tasavvur ve tasdiklere müracaat etmemizi gerektirmektedir. Râzî'ye göre tasdik şeklinde gelen bilgiler de bizde zorunlu olarak mevcuttur. Bu nevi tasdik bilgilerini bir önceki paragrafta zikretmiştik. Râzî, bizde kavram ve tasdik şeklinde bulunan bu nevi bilgilere, “ilk bilgiler” adını vermektedir. Râzî'ye göre insan, doğuştan bilgilere değil, bilgi edinebilecek yetilere sahiptir. Ona göre insan, tasavvurî bilgilere sahip olabilmek için evvela duyulardan istifade eder.³⁸⁵

Râzî, *el-Mahsûl* isimli eserinde bilginin, hem bedîhî ve hem de nazarî kısımlarını zikrederek her iki kısım bilgiyi de kabul etmiştir.³⁸⁶ Râzî, akleden kişinin, kendisi ve kendisi dışındaki şeylere dair bilgisini ve kişinin bu iki bilgiyi ayırt etmesini zorunlu bilgilerden addetmiştir. Râzî, nazarî bilgiyi, yargı bildiren önermelerin zihinde tertip edilmesi olarak

³⁸² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 214.

³⁸³ Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname II*, 2003, s. 108.

³⁸⁴ Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-Şükûk*, s. 209-215.

³⁸⁵ Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 218-219.

³⁸⁶ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, s. 84.

görmektedir. Zihin, söz konusu bu mevcut önermelerden yola çıkarak başka önermelere ulaşacaktır. Râzî, tasdîkî önermeyi, zihnin, bir şeyi başka bir şeye olumlu ya da olumsuz bir şekilde isnat etmesi olarak değerlendirmektedir. Şayet söz konusu bu önermeler, ilgili oldukları şeylere uygunluk arz ediyorlarsa Râzî'ye göre bu, sahih nazardır. Aksi halde bunlar, fasit nazar diye isimlendirilirler.³⁸⁷ Sonuç önermesinin doğruluğu ya da yanlışlığı Râzî'ye göre öncüllere bağlıdır. Öncüller doğru ise sonuç da doğru, öncüller yanlış ise sonuç da yanlış olacaktır. Râzî'ye göre “delil” ile sahih nazar oluşturularak bilgiye (ilm) ulaşmak mümkündür. Ancak ona göre “emmâre” ile oluşturulan sahih nazar, bizi bilgiye değil zanna götürür.³⁸⁸

Âmidî, zorunlu (evvelî/bedîhî) bilgiyi kesin olarak kabul etmektedir. Ona göre bedîhî önermeyi, akıl, müfredâtı üzerinde hiç durmaksızın tasdik eder.³⁸⁹ Âmidî'ye göre sahih nazar da bilgiye ulaştırır. Sahih nazar ve istidlalde herhangi bir şek ve şüphenin bulunması söz konusu değildir. Ancak fâsit nazar böyle değildir.³⁹⁰ Âmidî'ye göre sahih nazar sonucu elde edilen şey bilgidir. Bunu, bilgisizlik (cehl) olarak görmek doğru değildir.³⁹¹ Âmidî, sahih nazarın meydana gelebilmesi için aklın varlığını ve nazara zıt durumların da yokluğunu şart koşar. Ona göre akıl olmadan nazar ve istidlâlin olabilmesi imkânsızdır.³⁹² Âmidî'ye göre nazar, kelamcıların istilâhında tefekkür ve kıyas (i'tibâr) anlamına gelmektedir.³⁹³ Sonradan meydana gelen insan bilgisinin (ilm-i hâdis) zıtları (ezdâd) Âmidî'ye göre; cehl, şekk, zann, gaflet, zühûl, nevm, nazar ve mevt'tir.³⁹⁴ Ona göre nazârî bilgi, zorunlu (darûrî) bilgiye istinat eder ve bu hususta bilginler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak ihtilaf, zorunlu bilginin nazârî bilgiye istinat edip etmeyeceği noktasındadır.³⁹⁵ Son tahlilde Âmidî'ye göre nazârî bilgi, zorunlu bilgiye istinat etmek durumundadır. Aksi halde devir ve teselsül (kısır döngü) gerekli olurdu ki bu, imkânsızdır.³⁹⁶

Nasîruddîn Tûsî, zorunlu (bedîhî/evvelî) ve nazârî bilgileri tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmekte ve bu hususlarda ona katılmaktadır. Ona göre kabulü zorunlu olan bilgiler, evvelî olan ve müşahedeye dayalı önermelerin ortaya koyduğu bilgilerdir. Mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât önermelerinin verdiği bilgileri de Tûsî, kabulü zorunlu bilgiler arasında sayar.³⁹⁷

³⁸⁷ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, s. 85.

³⁸⁸ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, s. 87.

³⁸⁹ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 81.

³⁹⁰ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 83.

³⁹¹ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 86.

³⁹² Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 66.

³⁹³ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 63.

³⁹⁴ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 52.; Âmidî, mevt (ölüm) ile salt bilgi yokluğunu kastetmektedir.

³⁹⁵ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 32.

³⁹⁶ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 29.

³⁹⁷ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 343.

Ona göre sarîh akıl, evvelî/bedîhî önermelerin ortaya koyduğu bilgileri bizzat kendi özü itibarıyla gerekli görür ve kabul eder. Burada, aklın dışında bunları kabul için dışsal sebepler mevzu bahis değildir. Her ne vakit akılda bütün bir künhü ile kavram (tasavvur) vaki olsa peşinden buna ait bir yargı da (tasdik) gelir. Kavram, açık olmayıp kapalı olursa yargı da kapalı ve sorunlu olacaktır. Müşahedeye dayalı önermeler ve bunların verdiği bilgiler, somut duyumsanır hususların ortaya koyduğu bilgiler gibidir. Söz konusu bu bilgiler hakkındaki yargı, duyudan gelir. Güneşin varlığına hükmetmemiz Tûsî'ye göre buna bir örnek teşkil eder. Onun aydınlatıcı olduğunu söylememiz de ona göre böyledir. Ateşin sıcak olduğunu söylememiz de bunun bir örneğini oluşturur. Tecrübeye dayalı önermelerin verdiği bilgiler, ona göre müşahade ve gözleme ait önermelerin verdiği bilgilere tâbidir.³⁹⁸ Tüm bu değerlendirmelerinden yola çıkarak diyebiliriz ki Tûsî, ödünsüz takip ettiği İbn Sînâ'yı zorunlu ve nazârî bilgiler hususunda da birebir takip etmektedir.

İbn Kemmûne, tıpkı İbn Sînâ, Tûsî ve Urmevî gibi, kabulü zorunlu bilgi veren önermelerin sınıflarını, altı adet olarak zikretmiştir. Bunlar: evveliyât, müşahedât, mücerrebât³⁹⁹ ve onlarla beraber olan hadsiyyât, mütevâtîrât ve tasımları bunlarla beraber olan önermelerdir. İbn Kemmûne'ye göre aklın yargıda bulunurken hükmün iki tarafını tasavvur etmeye ihtiyaç duymadığı önermeler, evveliyât denilen önermelerdir. Söz konusu bu bilgilere nazar yürütmeksizin ulaşılır. Bunun dışındakilere ise nazar (iktisâb) ile ulaşılır. Evvelî ve bedîhî bilgilere akli sarîh, bizzat kendisi sebebiyle ulaşır. Aklın dışındaki sebepler, bu bilgiye ulaşmada rol sahibi değildirler. Her ne vakit akılda bir tasavvur oluşsa akabinde ona ait bir tasdik de hemen vukua gelir.⁴⁰⁰

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde zorunlu (darûrî) ve nazârî (kesbî/istidlâlî) bilgiye birçok pasajda temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Urmevî, tıpkı İbn Sînâ gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazârî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Urmevî, şerhinde, öncelikle bilgiyi kavram (tasavvur) ve önerme (tasdik) tarzında ikiye ayırmış ve her iki bilgi çeşidinin tahsil edilişi bakımından ya fikrî bir harekete ihtiyaç duymayacak şekilde zorunlu, ya da tamamıyla nazârî olup elde edilmelerinin fikrî bir gayrete matuf olduğunu belirtmiştir. Ona göre zorunlu ilk bilgiler, teorik (nazârî) bilgilere götüren vasıtalar.⁴⁰¹ Urmevî, son tahlilde nazârî bilginin, zorunlu olan bilgiden hareketle ve ona istinaden fikrî bir çaba sonucu elde edileceği kanaatini taşımaktadır. Urmevî'ye göre şayet bu

³⁹⁸ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 346.

³⁹⁹ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 20b.

⁴⁰⁰ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845 vr.21a.

⁴⁰¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 3.

kabul edilmezse kısır döngüye (devir ve teselsül) düşülecektir.⁴⁰² Urmevî, söz konusu bu görüşlerini, *İşârât* şerhinin mantık bölümünde, mantıktan bir örnek vererek izah etmiştir:

*Mantık, tüm kısımları ile olmasa da bazı kısımları itibarıyla nazarî bir bilimdir. Onun nazarî olan bir kısmı, zorunlu olan bir kısımdan kazanılır. Mesela ikinci şekil ve mod (eş-Şeklu's-Sânî), birincisinden elde edilir ki bu birinci şekil (eş-Şeklu'l-Evvel), zorunludur. İşte söz konusu elde ediliş, senin de öğreneceğin üzere zorunlu bir yol izlenerek gerçekleşir. Netice itibarı ile bunu öğrenmek, Mantiğa ihtiyaç duymamaktadır.*⁴⁰³

Sirâceddîn el-Urmevî'ye göre nazarî felsefe (hikmet), üç kısımdır. Birinci kısım; Fizik (Tabiiyyât) Bilimidir. İkinci kısım; Matematik (Riyâziyyât) Bilimidir. Üçüncü kısım; Metafizik (Îlâhiyyât) Bilimidir. Ona göre mahiyetler, zihnî ve zihin dışı varlıklarında ya maddeye ihtiyaç duyarlar ki bu sahada araştırma yapana fizik bilgini denir ve bu bilgi türü mertebe olarak en aşağıda yer alır (ilm-i ednâ). Ya da mahiyetler, her iki varlık düzleminde de (zihin ve zihin dışında) maddeye ihtiyaç duymazlar, böylesi bir bilim ile uğraşana da metafizikçi denir ve bu bilim, en yüce bilimdir (ilm-i a'lâ). Veyahut mahiyetler, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymazlar. Bu anlamdaki zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Bu sahada araştırma yapana matematik bilgini denir ve bu bilim, Urmevî'ye göre orta bilim (ilm-i evsat) diye isimlendirilir.⁴⁰⁴ Urmevî'ye göre zorunlu olan öncül ve önermeler, yaygın (meşhûrât) durumundaki önermelerle karşı karşıya geldiğinde zorunlu olan önermeler tercih edilip yeğlenir. Zaten yaygın olan önermelerin ona göre kanıt (burhan) ile de ispat edilebilmeleri mümkün değildir.⁴⁰⁵ Zorunlu önermelerin, yaygın olan önermelere yeğlenmesinin Urmevî'ye göre yegâne sebebi, ikincilerin burhan ile kanıtlanamıyor olmalarıdır.

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde olduğu gibi *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde de bilginin ya zorunlu (darûrî) ya da nazarî (istidlâlî/kesbî) olduğunu belirtmiştir. Urmevî'ye göre zorunlu bilgi, elde edilişinde (husûl) herhangi bir nazara (fikrî çaba ve gayret) ihtiyaç göstermeyen bilgidir. “Varlık” ve “şey” kavramlarının tasavvuru, zorunluluk arz eden bir bilgidir. Ona göre zorunlu bilginin tasdik tarzındaki örneğine “bütün, parçadan büyüktür” önermesi, misal olarak gösterilebilir. Urmevî'ye göre nazarî bilginin elde edilmesinde (husûl) nazara (kesp ve istidlâl) ihtiyaç duyulur. Nazarî bilginin, tasavvur kısmına Urmevî, “melek” ve

⁴⁰² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 9.

⁴⁰³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 9.

⁴⁰⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 6.

⁴⁰⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 874.

“ruh” kavramlarını örnek olarak göstermiştir. Urmevî, nazarî bilginin, önerme (tasdik) tarzına ise “âlem, hâdistir” önermesini örnek olarak vermiştir.⁴⁰⁶ Şu halde Urmevî’ye göre zorunlu ve nazarî bilgi, verilen bu örnekler göz önüne alındığında her iki kısımda da tasavvur ve tasdik tarzında gelmekte ve bunlara verilen örnekler, dört kısımdan oluşmaktadır. Urmevî’ye göre bilgi, şayet basit ve sade bir idrak ise tasavvur, olumlu ya da olumsuz bir yargı ile birlikte bulunuyorsa tasdik diye nitelenir. Bunların her ikisi de (tasavvur-tasdik) yalnızca zorunlu olup tahsilinde nazara ihtiyaç duyulmayacak bir durum arz etmez. Her iki bilme tarzı da hem zorunluluk hem de nazarîliği bünyesinde barındırır. Urmevî’ye göre nazarî bilgi, ister tasavvur ister tasdik boyutunda olsun, zorunlu olan bilgiye istinaden elde edilir.⁴⁰⁷

Urmevî, nazarî (istidlâlî ve kesbî) bilginin zihindeki oluşumunun, bir başka ifade ile zihinde hazır bulunanlardan zihinde hazır bulunmayanlara geçişin, gelişigüzel ve rastgele olmayacağı kanaatindedir. Ona göre talep edilene ulaşmak için nazarî ve istidlâlî öncüller, uygun bir tarzda sıralanmalıdır. Urmevî’nin nazarî bilgiyi elde etmek için öngördüğü öncüllerin sıralaması, bütünlüklü bir yapı arz eder. O, meselenin daha iyi anlaşılması için meramını daha somut bir misalle açıklamış ve şöyle demiştir: “Zihinde hazır bulunan olgular, sıralamadan sonra oluşan bütüncül yapının varlık sebepleri durumundadırlar. Buna karyola örneğini verebiliriz. Karyolanın kendisinden imal edildiği bir malzemesi vardır ve bu da ahşaptır. İşte malzemenin parçaları arasındaki bu düzen ve sıralama, karyolaya has özel yapıyı oluşturmaktadır. Söz konusu sıralama ve yapı, sonuca götürecek bir tarzda da olabilir aksi bir durum da arz edebilir. Karyolayı oluşturan malzemenin sıralaması ve belli bir tarzdaki tertibinden sonra karyolanın meydana getirilmesi, sözünü ettiğimiz duruma örnek olarak verilebilir. Şayet istenilen bir tarzda tertip ve düzen sağlanırsa kullanışlı bir karyola elde edilir, aksi halde bir sonuç elde edilmez ve maksat hâsıl olmaz. Tutarlı olmayan yapı ve sıralama, tutarlıya benzeyen yapı ve sıralama veya tutarlıya benzediği sanılan yapı ve sıralamanın her birinden daha sonra ayrı ayrı söz edeceğiz. Tutarlı ve tutarlı olmayanı birbirinden ayırt etmek, zorunlu olarak bilinenlerden değildir. Yoksa ki bilginler arasında, düşünmenin gerekli kıldığı hususlarda herhangi bir anlaşmazlık meydana gelmezdi. Tutarlıya benzeyen ve benzemeyen için de aynı durum söz konusudur.”⁴⁰⁸

Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî’ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Ona göre zorunlu ilk bilgilerin her birisi mutlaka bir teorik bilgiye ulaştırmaz.

⁴⁰⁶ Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-Esrâr fî Şerhi Metâlii’l-Envâr el-Kısmu’l-Evvelu: fi’k-Tisâbi’t-Tasavvurât*, thk. Ebû’l-Kasım Rahmânî, 1393, Tahrân: Müessesesi-i Pezûheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, s. 36.

⁴⁰⁷ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 3.

⁴⁰⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 12.

Bilakis her bir teorik (nazarî) bilginin kendisine ulaştıran özel yolları ve ilkeleri (el-mebâdiu'l-mahsûsa) mevcuttur. Urmevî'ye göre her birimiz, kendiliğimizden söz konusu yollardan birine ulaşamayız. Bilakis bu yollara kılavuzluk eden bir rehber ihtiyacı vardır. İşte bu, Urmevî'ye göre nefsin, ikinci mertebesidir. Nefs, bu mertebede kendisini söz konusu yollara iletecek bir kılavuza ihtiyaç duyar. Sonra bu bilgiye götüren söz konusu yollar, tüm şartlarını hâiz olduğunda her bir yola uygun nazarî bilgi hâsıl olur. Urmevî'ye göre Mutezile'nin zannettiği gibi bu bilgi, söz konusu yolları takiple kendiliğinden doğmaz. Ona göre Mutezilenin, 'söz edilen yollar izlenirse teorik (nazarî) bilgi elde edilmiş olur' iddiası doğru değildir. Urmevî'ye göre söz konusu bu yollar, sadece nazarî bilgiye, nefsi, hazır hale getirir. Ona göre söz konusu yollar (öncüllerin burhanî kıyasa göre doğru dizilimi) izlendiğinde ve nefste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form verici'den (Vâhibu's-Suver) nazarî aklî formlar, nefslere feyezân edip taşar. Nefs, bu üçüncü mertebede Hakk'ın vereceği ilhamın Hak tarafından tahakkuk ettirilmesine ihtiyaç duyar.⁴⁰⁹ Şu halde Urmevî'ye göre nazarî bilginin nefste oluşumu, tüm kurallar yerine getirilse bile tek başına yeterli değildir. Bunun için Hakkın ilhamı, bir de faal aklın desteği gerekecektir. O, bu hususlarda İbn Sînâ gibi düşünmekle birlikte "ittisal" konusunda nefs-faal akıl dengesi gözetirken İbn Sînâ, nefsin edim ve fonksiyonuna daha çok ağırlık vermektedir.

2.4. Zihnî Varlık: Aklî Sûret ve Zihindeki Husûlü

Tarihi seyirde zihnî varlık kavramı⁴¹⁰ ve bilginin mahiyeti, filozoflarla kelamcılar arasında cereyan eden tartışmalarda ön sıralarda gelen mevzular arasında yer almış ve merkezî bir konum arz etmiştir. Bu mevzuda üç değişik ana görüş bulunmaktadır. Söz konusu ana görüşlerden birisi; "zihinde hâsıl olan tasavvurlar, mahiyetlerin bizzat kendileridir" tarzındaki filozoflara atfedilen "mahiyet" teorisidir. Bu husustaki ikinci görüş; bilgiyi bir tür 'izafet' olarak telakki eden ve zihindeki suretin bilgi olmadığını öne sürerek zihnî varlığı kabul etmeyen ve kelamcıların tercihi olan "izafet" teorisidir. Bu husustaki üçüncü temel görüş ise zihinde var olan tasavvuru, mahiyetlerin bizzat kendileri olmayıp, onların gölgeleri (şebah/eşbâh) tarzında telakki eden "şebah" teorisidir.⁴¹¹ Şebah kelimesinin son harfi, Arap alfabesinin 6. harfi olan "hâ" harfidir ve bunu "benzer" manasına gelen ve son harfi "he" olan "şebah"ten ayırt etmek gerekir. Aksi halde kavram kargaşası kaçınılmaz olacaktır.

⁴⁰⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 3.

⁴¹⁰ İlhan Kutluer, "Zihin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2013, C. 44, s. 405-407.

⁴¹¹ Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, C. 1, S. 2, s. 131.

Mahiyet, elbette ki bir şeyin, zihin dışı dünyadaki gerçekliğinden farklıdır. Hakikat, ya zihin dışı dünyadadır ya da zihindedir yahut da mutlak manada her ikisini de aynı anda kapsar. “Şey” denilen olgu, bir mevcuda işaret eder ve bu mevcut ya dış dünyada yer alır ya da vehim ve akılda bulunur. Bir şey, zihinde mevcut olduğu halde, dış dünyada mevcut olmayabilir. Bu sebeple, haddizatında, zihinde hiçbir şekilde mevcut olmayan bir şeyden anlamlı bir biçimde bahsedilemez. Zira yalnızca zihinde varlık kazanmış bir şey, bilgi ve haber konusu yapılabilir. Mutlak manada sırf yokluk üzere bulunan bir şeyin zihinde hiçbir şekilde sureti olmadığı için ona işaret edilmesi, imkân dâhilinde değildir. Bu yüzden İbn Sînâ’ya göre yokluğa “şey” denilemez. Mutlak manada “yok olan” bir şeyden yalnızca olumsuzlayıcı (menfî) manada bahsedilebilir.⁴¹² Urmevî, mutlak yokluğun kendisine işaret edilemez ve anlatılamaz olmasını kabul etmez. Ona göre zihinde var olan bir şey, mutlak olarak yok olan bir şey olamaz. Fakat Urmevî’ye göre burada bir ayrıntı söz konusudur. Ona göre kendisinden zâtı bakımından haber verilen, zihnî varlıktır. Kendisinden ilintisel (araz) olarak söz edilen ise mutlak yoklukta bulunur.⁴¹³ Seyyid Şerif Cürcânî, filozofların, zihnî varlığın gerçekliğine ilişkin üç delil ortaya koyduklarını belirtmiştir. Söz konusu bu delillerden ilki; “Bizim, dış dünyada hiçbir şekilde varlığı bulunmayan şeyleri zihnimizde tasavvur edip onlar hakkında olumlu ve doğru hükümler vermemiz, zihnî varlığın gerçekliğine işaret eder” şeklinde ifade edilen delildir. Filozoflara göre zihnimizde bu tarz varlıkların mümkün olmalarına hükmedilebilmesi, onların zihnî gerçekliklerine bir delil teşkil etmektedir. Zihnî varlıkların mevcudiyetine delalet eden delillerden ikincisi; “Mefhumların bir kısmı tûmeldir. Mefhumlar, subûtî bir nitelik olan tûmellikle vasıflanmışlardır. Haliyle tûmellikle vasıflanan şeyin (zihinde) mevcut olması icap eder. Oysaki söz konusu bu mevcudun dışta herhangi bir varlığı söz konusu değildir” şeklinde öne sürülen delildir. Cürcânî, filozofların zihnî varlığa ilişkin olarak zikrettikleri üçüncü delili ise şu şekilde ortaya koymuştur: “Şayet zihnî varlık olmasaydı konu hakkında hakiki önerme meydana getirilmesi de mümkün olmazdı!”⁴¹⁴ Cürcânî üzerinden bir okumayla filozofların zihnî varlığa ilişkin argümanlarının hülâsaten bu üç kanıt olduğu ileri sürülebilir.

Şeyhu’r-Reîs Ebû Ali İbn Sînâ’ya göre mahiyetler yalnızca kendileri olmak açısından neyse odurlar ve mahiyetlerin zihin dışında yahut da zihinde bulunmaları, tanımlarına ilave bir şey getirmez. Mahiyetlerin zihin dışında ve zihinde bulunmaları arasındaki tek fark, zihin dışında bulunan objelerin mahiyetinin duyulur (hissî), zihindekilerin mahiyetinin ise akledilir (makûl) olmasıdır. Aklî idrak, İbn Sînâ’ya göre akledilir mahiyetin nefste husûle gelmiş

⁴¹² İlhan Kutluer, “Zihin”, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 405-407.

⁴¹³ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 129.

⁴¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, s. 265-269.

olmasıdır.⁴¹⁵ Şu halde İbn Sînâ, husûlû, zihnî varlık olarak telakki etmekte ve husûlden de mahiyetin nefste vuku bulmasını anlamaktadır denilebilir. İbn Sînâ'ya göre nefste husûle gelen mahiyetler, yani zihnî varlıklar, nefsin bir parçası olmaksızın onda hâsıl olurlar.⁴¹⁶ İbn Sînâ'ya göre zihinde iki nevi husûl söz konusudur. İlk nevi, cisim ve cisimsellerin zihindeki husûlüdür. İkinci nevi ise ayırık akılların zihinde meydana gelen husûlüdür.⁴¹⁷

Şerafedîn Mes'ûdî, şerhinde, İbn Sînâ'nın, idraki (bilgiyi) "idrak; idrak edilen şeyin (müdreğ) misalinin idrak edenin (müdrîk) zâtında hâsıl olmasıdır" şeklinde tanımladığını belirttikten sonra bu husustaki görüşlerini şu şekilde serimlemişti; idrak eden (bilen) kuvve, cismani ve gayri cismani tarzında iki kısma ayrılır. Cismani olmayan kuvve, nefs-i nâtika diye nitelenen akledici kuvvedir. Bu kuvvenin idrak sahasına ya tümeller girer ki bunlar, aklî suretler ve maddesinden soyutlanmış hakikatlerdir ve bunların mevcudiyetleri sadece zihindedir. Ya da söz konusu bu kuvvenin sahasına tikeller girer ki bunlar a'yânda (hariçte) cismani maddelerinden soyutlanmamış bir vaziyette bulunurlar. Onun bu değerlendirmelerinden açık ve net bir biçimde zihnî varlığı daha doğru bir ifadeyle bilginin zihinsel varlığını kabul etmiş olduğunu görüyoruz. Ancak o, bilgiyi zihinde bir "mülâkât" ve "irtisâm" olarak tasarlamaktadır. Bilginin kategorisi başlığı altında gördüğümüz gibi her bir şârihin bilginin zihinde yer alma keyfiyetine getirdiği yaklaşım, farklılık arz etmekteydi.

Fahreddîn Râzî'nin, zihnî varlık ve onun delalet ettiği zihin dışı varlık hakkında ne düşündüğünü bilmek, onun konuya yaklaşımını belirleyecek, İbn Sînâ ve Urmevî'den ve diğer *İşârât* şârihlerinden farklı düşündüğü noktaları belirgin hale getirecektir. O, bu hususta *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde şöyle demektedir: "Önce gelen (mütekaddimûn) filozoflar, bilginin, bilinenin mahiyetinin bilende hâsıl olması olduğunu öne sürdüklerinde şunun farkında idiler: 'Akledende akledilen siyahlığın hâsıl olması ile siyahlığın (zihin dışında) duvarda hâsıl olması arasında bir fark söz konusudur.' Ancak buna rağmen onlar, iki hâsıl oluş arasında bir fark gözetmemişlerdir. Onlar bu hususta yalnızca şöyle demekte idiler: 'Siyahlık, akla hulûl edince akılla birleşir; akıl da onunla (siyahlıkla) ittihat edip birleşir. Ancak duvara hulûl edip yerleşen siyahlık, duvarla ittihat edip birleşmez; duvar da siyahlık ile ittihat edip birleşmez.' Şeyh İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *l-Meâd* adlı kitabının ilgili bölümünde "ittihat" fikrini benimseyip tercih etmiştir. O, akledenle akledilenin ittihat edip birleşmesine şöyle bir kanıt getirmiştir: 'Şayet akledilen (makûl), akleden (âkil) ile ittihat edip birleşmeseydi akledenin akledileni akletmesi,

⁴¹⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 93.

⁴¹⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 94.

⁴¹⁷ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 111.

imkânsız hale gelirdi. Zira akleden ya nefstir ya ona hulûl etmiş olan surettir ya da her ikisidir.’ İbn Sînâ, akledenin nefs olmasını şöyle diyerek geçersiz kılmaya çalışmıştır: ‘Şayet nefs, kendisine hulûl etmesi sebebiyle siyahlığı akletmiş olsaydı, o vakit, hariçteki cisim de kendisine hulul eden siyahlığı sırf bu sebeple aklediyor olması icap ederdi!’ Böylelikle İbn Sînâ, bilginin, zihinde yer alan bir intibadan ibaret olduğuna kanaat getirmiştir. Böyle bir şey de ancak ona göre akledenle akledilenin ittihadıyla mümkün olabilecektir. Sonra o, bu kitapta ittihat fikrinden vaz geçip bunun hurafelerden bir hurafe olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır. İki görüş arasını cem etmek de kabil değildir. Çünkü bilginin, zihinde oluşan bir intiba olduğunu kabul etmek, (âkil-makûl) ittihadının kabulünü zorunlu kılacaktır. Böylece duvardaki siyahlık ile nefsteki siyahlığın farkı, göz önünde bulundurulmuş olacaktır. İttihat fikrini dışlayan ise bilginin, intiba olgusundan öte bir şey olduğunu kesin bir şekilde kabul etmek zorundadır.” Hâsılı Râzî, zihnî varlık ve zihinde hâsıl olan bilgi hakkında ezcümle şöyle demektedir: “Bir şeyin diğer bir şeyi hissedip duyumsaması, söz konusu bu şeyin, onda hâsıl olmasından farklı bir şeydir. Hiç kuşku yoktur ki bizim, kendi zâtımızı akletmemiz, ya zâtımızın aynısıdır ya da bu, ona ilave bir durumdur. İlk durum Râzî’ye göre birçok yönden geçersizdir. Şu halde zâtımızı akletmemiz, zâtımıza ilave bir durumdur.⁴¹⁸ Tüm bu ifadelerinden anlıyoruz ki Râzî’ye göre zihnî varlık ve aklî suretin zihindeki husûlü, bir intiba ya da ittihat olmayıp ona ilave bir durumdur.

Âmidî’nin, bilginin, zihnî boyutu ile ilgili olarak herhangi bir itirazı söz konusu değildir. O, bilgiyi, bilenin nefsinde hâsıl olan bir sıfat olarak telakki etmektedir. Söz konusu bu sıfat sayesinde bilen, bilmiş olduğu şeyi diğerlerinden temyiz eder.⁴¹⁹ Onun *Keşfü’-Temvîhât*’ta bilgiyi, idrak edilen ve nefs tarafından şuurlunda olunan bir şey olarak telakki etmiş olduğunu görüyoruz.⁴²⁰ Âmidî, *Keşfü’-Temvîhât*’ın bir başka yerinde “zihinde hazır olan bir şey hususunda nefsülemirde ya haberî bir nispet söz konusudur ya da böyle değildir” demek suretiyle bilginin zihnî boyutunu kabul etmiş olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴²¹

Sıkı bir İbn Sînâ savunucusu olan Nasîruddîn Tûsî’ye göre bir şeyin akledilir olmasını engelleyen şey, onun, madde ile olan bitişikliğidir (iktirân). Zihnî varlığı ve hâricî varlıkların zihindeki husûlünü kabul eden Tûsî’ye göre maddesinden zâtı ile soyutlanabilen bir şey, zâtı ile akledilir. Akletme, ona göre aklın soyutlaması ile vuku bulur. Tûsî’ye göre tıpkı İbn Sînâ’nın bazı görüşlerinde yer verdiği gibi akletme (taakkul), yalnızca akledenin akledilenle bitişmesi

⁴¹⁸ Fahreddîn Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 228-230.

⁴¹⁹ Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’d-Dîn*, s. 73-78.

⁴²⁰ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü’-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât*, s. 39.

⁴²¹ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü’-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât*, s. 46-47.

(iktirân) sonucu gerçekleşir. Akletme (taakkul), Tûsî'ye göre akledilenin akledende husûle gelmesidir. Ona göre zihnî suretlerin akıl dışında bulunması, maddîlik arz eder ve dışta herhangi bir soyutlama (tecerrüd) söz konusu değildir. Tûsî'ye göre madde, suretin akledilmesine engel teşkil eder. Ona göre zihinde hâsıl olan suretlerin bizatihi kendileri akledici değildir. Tûsî'ye göre akledici olan, kendi başına müstakil olarak var olabilen bir cevherdir ve akletme, akledilir mananın söz konusu bu kendi başına müstakil cevhere bitişmesiyle (iktirân) gerçekleşir. Şu halde Tûsî'ye göre bir şeyin akledici (âkil) olabilmesi için onun, kendi başına müstakil olarak kaim olması gerekmektedir. Tûsî, her akledenin aynı zamanda akledilir olduğunu, ancak her akledilirin aynı zamanda bir akleden olmadığını vurgulamıştır.⁴²² Tûsî'ye göre zihinde yer alan makul mahiyetler, yabancı (maddî) eklentilerden soyutlanmış durumdadır ve bunlara bitişik vaziyette değildir. Ona göre ayırık akılların akledilmesinde herhangi bir soyutlamaya ihtiyaç yoktur.⁴²³ Tûsî'nin tüm bu görüşlerinden anlıyoruz ki o, zihnî varlık, aklî suret ve onun zihindeki husûlü hakkında İbn Sînâ ve Urmevî gibi düşünmektedir. Şu kadar var ki o, şerhinde, bu hususta, İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde zikrettiği "iktirân" görüşünü benimsemiştir. Ona göre zihnî varlık, akledenle akledilenin birbirine yakınlaşıp temas etmesiyle ve bir soyutlanma sonucu hayatiyet kazanmaktadır.

İbn Kemmûne'ye göre şeyin idraki (bilgisi), şeyin hakikatının idrak eden (müdrîk) nezdinde temessül etmesidir. İbn Kemmûne, söz konusu bu temessülü, bir tür hazır oluş olarak düşünmektedir. İbn Kemmûne'ye göre şey, idrak eden nezdinde ya olduğu gibi kendisiyle ya da kendisine ait form (misal/suret) ile temessül eder. Şayet idrak edilen şey (müdreğ), maddî bir şey ise idrak edende maddesinden çekilip alınmış bir vaziyette (müntezaten) temessül eder. İbn Kemmûne, idraki, bizzat izafetin kendisi olarak görenlerin bu fikrine katılmamaktadır. Ona göre idrak, izafetin bizzat kendisi değildir. İbn Kemmûne'ye göre idrak, nefste, bir nevi şeyin misalinin hâsıl olması durumudur. O, buna "idrâkî husûl" demektedir. Söz konusu bu idrâkî husûl, ilintinin (araz), cevherinde hâsıl oluşu gibi bir hâsıl oluş değildir. İbn Kemmûne'ye göre zihne ait değerlendirme ve anlam yüklemeleri (i'tibârât), zihin, bunlarla meşgul olduğu sürece kesintiye uğramaz.⁴²⁴ İbn Kemmûne'nin bu açıklamalarına baktığımızda onun da diğer şârihler gibi bilginin zihnî varlığını kabul etmiş olduğunu gözlemliyoruz.

⁴²² Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 422-423.

⁴²³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 430; Agil Şirinov, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007, s. 78-82.

⁴²⁴ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 107b ve 108a.

Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığı, *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde hiçbir kuşkuyla yer vermemek üzere kabul etmektedir. Ancak o, zihinde var olan şeyin, arazın tıpkı bir konum ile kaim olmasında olduğu gibi zihinle kaim olduğunu öne sürmüştür. Bu anlamda zihin, Urmevî'ye göre zihnî varlık için bir mahal durumundadır. Zihin var olduğu sürece zihnî varlık da var olacaktır. Urmevî'ye göre zihin dışında var olan bir şey ise kendi zâtıyla kaimdir. Ona göre zihnî varlık ve zihin dışı varlık arasındaki en belirgin hususiyet işte budur. Urmevî, bu ayrıntıya dikkat edildiği takdirde bu hususta vuku bulan kafa karışıklıklarının da son bulacağı kanaatindedir.⁴²⁵ Ona göre bir aklî suret olarak zihinde husûle gelen şeyin, akıl tarafından mutlak manada soyutlanıp (tecrit) edilmesi söz konusu değildir. Akıl hiçbir vakit böyle bir şeye muktedir olamaz. Urmevî'ye göre burada aklın fonksiyonu, zihnî varlığa zihin dışında iken eklenen maddî hususları yalnızca ondan ayıklayıp temizlemekten ibarettir. Ona göre zihnî mahiyet, ya parçası bulunmayan basit bir mahiyettir ya da basit mahiyetlerden meydana gelmiş olan bileşik bir mahiyettir.⁴²⁶

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde, mahiyetlerin, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymayacaklarını belirtmiştir. Ona göre bu anlamdaki bir zihin, mahiyetleri, maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Urmevî'ye göre mahiyetler, yalnızca zihin dışı varlık düzleminde değil de zihnî varlık alanında da maddeye ihtiyaç duymuş olsaydı, o vakit zihinsel yargı, zihin dışı olanla uyumlu olmazdı.⁴²⁷ Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî varlığa “anlam” demektedir. O, zihnî varlığı, varlığın dört kategorisinden biri olarak değerlendirir. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta bu konuyla ilgili olarak o şöyle der: “Eşyanın varlığı, dört tarzda mütalaa edilir: zihin dışı âlemdeki varlık tarzı, zihnî varlık tarzı, sözcük halindeki (terimsel) varlık tarzı ve yazıya dökülmüş (kitâbet) varlık tarzı. Yazı, sözcüğe (terime) delalet eder. Sözcük de zihindeki anlama delalet eder. Zihindeki anlam da zihin dışındaki varlığa delalet eder. İşte biz, zihnî varlığı ‘anlam’ olarak isimlendiriyoruz. Sözcük, ilkin zihnî olan anlama delalet eder. İkinci olarak da zihnî anlam aracılığı ile dış âlemdeki varlığa delalet eder. İşte söz konusu bu durum nazarı dikkate alınıp sözcükler, zihnî yapıdaki anlamları göz önünde bulundurularak zihin dışı âlemdeki nesnelerle ilişkilendirilirler.”⁴²⁸ Urmevî'ye göre sözcüklerin durumları, yapıları, konumları ve söyleniş tarzları onların zihnî varlıklarını yani anlamlarını etkileyebilmektedir. Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî anlam ile bu anlamın delalet ettiği hâricî varlık arasında bir

⁴²⁵ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 126.

⁴²⁶ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 130.

⁴²⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 6.

⁴²⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 15.

ilgi ve münasebet olduğunu öne sürmektedir. O, tüm bu hususlarla alakalı olarak şerhinde şöyle der:

İşte söz konusu bu ilgi ve münasebet sebebiyle sözcüklerdeki durumlar, sözcüklerin anlamlarındaki durumları etkileyebilmektedir. Hiç kuşku yok ki sözcük oluşumlarının yapıları, anlam oluşumlarının yapılarına delalet eder. Biz, Zeyd evdedir dediğimizde bu şu anlama gelir: Zeyd, evdedir başka yerde değil. Burada kastedilen Zeyd'in dört duvar ile çevrili bir yerde fiziken bulunuşu değildir. Zeyd, evin içindedir dediğimizde ise her iki anlam da devreye girer. Yani Zeyd, somut olarak da evde bulunma durumu olarak da evdedir. Cümle içindeki söz konusu sözcükler asli bünyelerini korudukları halde cümledeki konumları değişince bu, anlama da sirayet etmiş ve anlamı da değiştirmiştir. "Zeyd vurdu." ve "vurdu Zeyd." Her iki cümlede de sözcükler aynıdır fakat birinci cümlede Zeyd, mübteda; 'vurdu' fiili ise zamiri ile birlikte onun haberidir. İkinci cümlede ise Zeyd fail, 'vurdu' edimi ise öne geçmiş fiildir. İlk cümle isim cümlesi, ikinci cümle ise fiil cümlesi olmaktadır. Şayet sen bunu iyice kavradınsa biz deriz ki: Mantıkçıya gereken şey, daha önce de geçtiği gibi, sözcüklerin durumlarını, manaya etkileri ve aralarındaki ilgi açısından araştırmaktır. Ancak bunu bir milletin dilini temel alarak değil, genel anlamda yapmalıdır. Kuşku yok ki sözcük araştırmaları, diller arasında ayırım yaparak spesifik olarak sadece bir dil üzerinde yoğunlaşmaz. Söz konusu araştırmalar, sözcüklerin anlamlar üzerine delaletlerini; uygunluk, içeme ve gerektirme açılarından, sözcüğün; isim, fiil, edat ve benzeri bir şey olması bakımlarından inceler. Adı geçen araştırmaların bir kısmı ise çok özel olarak belirli bir milletin, örneğin Arap milletin dilini üzerinde gerçekleştirilebilir. Faillik, mef'ullük, izafet ve benzeri durumlara delalet eden hareketler (i'râb) örneğinde olduğu gibi. Evet, mantıkçı tüm bunları göz önünde bulundurmalıdır. Zira konuşulan dil, bir millete has olup bazı incelikleri söz konusudur. Örneğin tek bir anlamda imiş gibi bir his uyandıran birbirinden anlamca farklı iki ayrı sözcük söz konusu olduğunda mantıkçı buna dikkat etmelidir. Ya da tek bir sözcük iki ayrı anlama da gelebilir, mantıkçı bu hususta da uyanık olmalıdır.⁴²⁹

Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatindedir ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyular ona göre soyutlamayı gerçekleştirilemez. Bu konuda o, şerhinde şöyle demektedir: "Kuşkusuz duyu, akledilen mahiyetle ilgilenmez. Ancak o, bunlarla mahiyete dâhil olmayan ama ona gark olmuş örtüler açısından ilgilenir. Örtüler, mahiyete ancak yaratılan ve kendisinden oluşan madde sebebiyle ilişir. Duyu, onları (maddelerinden) soyutlamaya güç yetiremez. Zira o, bunlarla ilgi kurmaz. Söz konusu ilgi ancak bunların ilintilere gömülmüş olmalarından kaynaklanır. Kuşkusuz ki duyu, şey ile ancak konumsal bir ilgi sebebiyle alaka kurar. Bu, duyu ve madde arasında vuku bulur. Şayet bu konumsal ilgi

⁴²⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 15.

olmasaydı dış duyuda onun formu canlanmazdı. Aksine söz konusu bu form, konumsal ilginin kaybolması ile duyudan yok olup giderdi.”⁴³⁰ Urmevî, şerhinde, hayal ve tahayyülün de tam bir soyutlamayı gerçekleştiremediğinin altını çizer ve bunun sebebini izah eder. O, bu hususta şöyle der: “Hayalin hükmüne gelince o, söz konusu bu mahiyetle ancak ilintiler aracılığıyla ilgi kurar. Fakat o bunları, konumsal ilgiden soyutlar. Duyu, söz konusu bu ilgi sayesinde onlarla alaka kurar ve onların formları kendisinde taşıyıcısının kaybolmasından sonra temessül edip canlanır. Söz konusu bu taşıyıcı, maddedir. O, madde sebebiyle ve ona ilişen ilintiler yüzünden onları soyutlamayı başaramaz.”⁴³¹ Urmevî, aklî suretin, zihinde hâsıl olması ve soyutlamanın akıl tarafından bizzat icra edilmesi hususunda birebir İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Urmevî bu konuda şöyle der: “Aklın hükmüne gelince; o, mahiyeti, somut yabancı eklentilerden soyutlamayı başarmıştır. Onun yaptığı bir diğer soyutlama konumsal ilgidendir. Fakat o, bunu yaparken konumsal ilgiyi mahiyete perçinler ve onu olduğu durum üzere bırakır. Akıl, duyumsanan üzerinde çalışır ve mahiyet bu sayede akledilir hale gelir.”⁴³² Urmevî, soyutlamaya dair olan 7. namatta, 1. mesele olan, “Varlığın Sıralanma Keyfiyeti” başlığı altında, insan nefsinin, aklî formlar için bir mahal teşkil ettiğini söylemiştir. Soyutlama ve zihnî varlığın vücut bulabilmesi için aklın müdahalesinin şart olduğunu vurgulayan Urmevî, ayrıca bu hususa, nefsin bir konumluk (mahallik) yapması lüzumunu da eklemiştir.⁴³³ Böylece varlıkların zihin dışında bir mahalle muhtaç oldukları gibi zihinde ve zihnî varlık sahasında da bir mahalle ihtiyaç duyacakları Urmevî tarafından da vurgulanmış olmaktadır. Şimdi Urmevî’nin zihnî varlık, aklî suret ve onun zihindeki husûlü hakkında ne düşündüğünü varlık hiyerarşisinin genelinde aklı ve zihnî varlığı nereye yerleştirmiş olduğunu gelin ona kulak vererek görmeye çalışalım. O, şerhinin, bu hususlarla ilgili pasajlarında şöyle demektedir:

Şanı Yüce olan Yaratıcının hikmetine bakılması gerekir ki O, varlıkta en değerli olanı ortaya koyup aşağıya doğru, en değersiz olana dek, heyulaya kadar nasıl bir yol izlemiştir ki bu heyula, eşyanın en değersizidir. Mevcudatın en evveli, varlığı zorunlu olandır. O, en yüce ve en değerli olandır. O, her şeyden daha kıymetlidir. Bilakis hiçbir şey, yücelik ve kıymette ona asla yaklaşamaz, onunla bir nispet kuramaz. Herhangi bir şeyin ona nispeti nasıl söz konusu olabilsin ki? O, her şeyin kendisinden olduğu Zorunlu Varlıktır. Ve (en nihayet) her şey ona dönecektir. O’ndan sonra ilk akıl gelir. Ondan sonra ise diğer akıllar ve gök nefsleri gelir. Ve bu, bu minval üzere faal akla kadar devam eder. Sonra, kuşkusuz ki faal akıl, cinsleri ve türleriyle birlikte heyula ve cismani formları var eder. Sonra buradan başlayarak en değersiz olandan en değerliye doğru bir yükselişe o, varlıkları oluşturur. Hiç kuşkusuz ki cismani

⁴³⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 554.

⁴³¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 555.

⁴³² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 556.

⁴³³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 819.

formlar, heyulalarından daha değerlidirler. Türsel formlar da onlardan daha kıymetlidir. Onlardan da daha değerli olan, cisimlerin türlerinden terkipli olanlarıdır. Kuşkusuz bunlar, aralarında meydana gelen karışımlardan (ortaya) çıkarlar. Söz konusu bu ortaya çıkma; ateş, hava, su ve toprağa ait çemberlerden olur. Bu olurken, bunların, itidal ve dengeden bir payları söz konusudur. Karışımlar, peyderpey gerçek itidale doğru yaklaşılmaya devam ederler ve bu, bu minval üzere insani oluşuma kadar devam eder ki bu, cisimlerin gerçek itidale en yakın olanıdır. Ve işte bu (mertebede) düşünen nefis bulunur. Sonra kuşkusuz ki düşünen nefis, yetkinlik mertebelerinde yükselerek kazanılmış akla (el-akl'ül-müstefâd) yükselir. Kazanılmış akıl, insan nefsinin mertebelerinin en yücesidir. Bu akıl sayesinde felek ve melek nefslerine ve ruhanî akıllara yaklaşılr. Ve işte bu, en değerli olandan peyderpey en değersiz olana doğru bir sıralamadır. Sonra buradan (yukarıya doğru) en değersiz olandan en değerli olana doğru bir yükseliş söz konusudur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir.⁴³⁴ Bedenin ölümünden sonra düşünen nefsin hayatının devam etmesinin kanıtı, nefsin varlık sebebinin, aklî cevher olmasıdır ki o, bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam eder. Ve beden onun var olması için şart değildir. Çünkü düşünen nefis ki o, aklî formların konulduğu yer yani mahalli durumundadır. (Ve o), cisme hulul edip girmiş olmadığı gibi, onun doğası ile de doğalanmış değildir. Ta ki o, varlığında ona muhtaç olsun ve hulul edenin bir mahalle muhtaç olması gibi ona muhtaç olsun! Ve hulul edenin, kıvamını mahalden alması gibi o da kıvam ve kurulumunu (bedenden) almış olsun. Aksine onun cisimle (bedenle) ilgisi, bedenin, onun yetkinliğini tamamlamasında bir alet vazifesi görüyor olmasıdır. Bir alet hükmünde olan cesedin, ölüm ile bozulup dönüşmesi, nefsin cevherine ve varlığına bir hâlel getirmez. Şu halde o (akıl), düşünen nefsin varlığı için bir ilke ve sebep mesabesinde ve (ceset olmasa da) var olmaya devam eder. Ceset, onun varlığı için şart değildir. Dolayısıyla ölümle ceset bozulduktan sonra da onun var olmaya devam etmesi gerekir.⁴³⁵

2.5. Mukayese ve Değerlendirme

İbn Sînâ'ya göre şeyin idrak edilmesi (bilgi), onun hakikatının, idrak eden nezdinde imge olarak temsil edilmesiydi. İdrak ettiği vakit idrak eden nezdinde söz konusu bu hakikatin, dışarıdaki şeyin hakikatının aynısı olması ona göre geçersiz bir durumdu. İbn Sînâ, bilme edimini, bunun keyfiyetini ve nasıl meydana gelmiş olduğunu çok özet bir şekilde *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta açıklamıştır. Söz konusu açıklamaya göre şey, bazen gözlemlendiği anda duyumsanır. Sonra zihinde suretinin imge tarzında yer almasıyla şey/obje, gözden kaybolduktan sonra hayal devreye girer ve şey, hayal edilir. Tıpkı Zeyd'i gördükten sonra yanımızdan uzaklaşıp kaybolduğunda onu hayal etmemiz gibi. Bazı kere başkasında da var olan insanlık manası Zeyd için düşünüldüğünde o, akledilir olur. Bu izahlarından anlıyoruz ki İbn

⁴³⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 818.

⁴³⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 819.

Sînâ'ya göre bilgi, bizde bazen bir soyutlama sonucu bazen de soyutlamaya başvurmada hâsıl olur. İbn Sînâ şârihlerinden Mes'ûdî'ye göre bilginin (idrakin) hakikati, idrak edenin (müdrîk), idrak edilenin (müdreğ) misali ile buluşmasıdır (mülâkât).

Râzî, İbn Sînâ'nın "sûret" lafzını bilgiye mecazen nispet ettirmiş olduğunu düşünmektedir. Bilginin tanımında Râzî'ye göre hakikat ile mecaz mutlaka birbirinden ayırt edilmelidir. Fahreddîn Râzî'ye göre "aynada yüzün şeklinin belirmesi gibi, zihinde de bilinen şey belirir" tarzında bir misalle tanımın ele alınması yeterli bir anlatım değildir. O, bu çıkışı ile İbn Sînâ'yı ve İslam filozoflarını bilginin tanımı hususunda sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Râzî'ye göre şayet zihinde yer eden suretler, dış dünyadaki nesnelerin bizzat kendileri değil de suretleri ise o zaman zihin dışı görüngüler (hakkıyla) bilinmemiş olacaklardır. Fahreddîn Râzî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğunu düşünmektedir. Sonuç itibarıyla Râzî'ye göre bilgi (idrak), suretin (zihinde) hâsıl olmasından ibaret değildir. Aksine idrak, (surete) ilave bir nispet durumudur. Bu nispet, ya akledici kuvve ile akıldaki mevcut suretin mahiyeti arasında vaki olur ya da (bu), hâriçteki belirgin somut nesne ile akledici kuvve mabeyninde gerçekleşir.

Âmidî'ye göre bizim, suretleri akletmemizin manası, söz konusu bu suretlerin akıllarımızda hazır ve mevcut olmaları anlamına gelmektedir. Gökyüzünün suretinin zihnimizde her yönden gökyüzüne eşit bir şekilde bir misal ve iz (eser) oluşturması kolay anlaşılır bir husus olup yadsınacak bir durum değildir. Âmidî, filozofların "Bilgi, (el-ilm), bilinenin (malumun) suretinin nefste intibâından ibarettir." şeklindeki bilgi tanımını hatalı bulur: Bu tanım kabul edildiğinde Âmidî'ye göre sıcaklık ve soğukluğu bilen bir kişinin nefsinde bu ikisinin sureti intiba edecektir. Böyle olunca da söz konusu bu intiba neticesinde bilen kişi, sıcak ve soğuk (bir durumda) olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Âmidî'ye göre "nefte sıcaklık ve soğukluğun kendileri değil, misalleri intiba eder" denilse bile problem ortadan kalkmamaktadır. Çünkü bu takdirde farklı şeylere ait suretler ve misaller bir ve aynı olurdu. Böyle olunca da nefse herhangi bir bilgi taalluk etmemiş olacaktır. Hâsılı, Âmidî'ye göre en doğru bilgi tanımı; "Bilgi, bilinen nefsinde hâsıl olan bir sıfattır ki bilen onunla herhangi bir hakikati (diğerlerinden) temyiz eder. Söz konusu bu sıfat, nefste duyumsanmamış (gayr-i mahsûse) olduğundan başka bir tarzda hâsıl olması da söz konusu olmaz" şeklindeki tanımdır.

En büyük İbn Sînâ savunucularından biri olan Nasîruddîn Tûsî, bilgi konusunda, bilen ile bilinen arasında meydana gelen izafetin varlığını kabul eder. Tûsî, bilgi konusunun araştırılmasında ortaya zâtın bilen olması, zihni suretler ve izafet şeklinde üç meselenin çıktığı kanaatinde. Ona göre bilgi, bu üç mesele göz önünde bulundurularak tanımlanması icap eden

bir husustur. Tûsî, bilgi konusunda izafetin varlığını kabul etmekle birlikte bilgiyi sadece izafetten ibaret görenleri de eleştirmektedir. Tûsî, bilgi konusunu kapalı olan konular arasında addetmiştir. Ona göre bilginin hakikati, bilgi ile ilgili hususların bütünüyle araştırılması sonucunda ortaya konabilir. Tûsî'ye göre idrak edilenin, nefste yansması, ya şeyin kendisi ile ya da onun canlanması (misali) ile olur. Ona göre idrak, ya bir alet (vasıta) ile ya da aletsiz gerçekleşir. Vasıtasız idrak, Tûsî'ye göre doğrudan doğruya idrak edenin kendi zâtı ile meydana gelir.

İbn Kemmûne'ye göre şeyin idraki (bilgisi), şeyin hakikatının, idrak eden (müdrik) nezdinde temessül etmesiydi. İbn Kemmûne, söz konusu bu temessülü bir nevi “hazır oluş” olarak değerlendirmektedir. İbn Kemmûne'ye göre şey, idrak eden nezdinde ya olduğu gibi kendisiyle ya da kendisine ait form (misal/suret) ile temessül etmektedir. Eğer idrak edilen şey (müdreğ), maddî bir şey ise idrak edende maddesinden çekilip alınmış bir vaziyette (müntezaten) temessül eder. İbn Kemmûne, idraki, bizzat izafetin kendisi olarak görenlerin bu fikrine katılmamaktadır. O, bu hususta Tûsî ile paralel düşünmektedir. İbn Kemmûne'ye göre idrak, izafetin bizzat kendisi değildir. Ona göre idrak, nefste, bir nevi şeyin misalinin hâsıl olması durumudur. O, buna “idrâkî husûl” demektedir.

Sirâceddîn el-Urmevî, hatırlanacağı gibi bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildi. Bilgi denilen olgu, ona göre insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktaydı. Ona göre elimizde bir bilgi olmadan, hiç yoktan başka bir bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi nesnesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden söz edilebilmesi için zihin dışındaki nesnenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Ona göre bilgi, zihinde tasavvur ve tasdik tarzında tecelli ettiğinden sadece tasdik tarzında tecelli eden bilgi hakkında doğrudur veya yanlıştır diyebiliriz. Urmevî, bilgi dışında kalan ve adına şüphe, zan ve vehim denen hususlara da temas etmiş, bu isimlendirmelerin bilgi objesi ile sureti arasında cereyan eden durumlara bağlı olduğunu vurgulamıştır. Urmevî'ye göre bilginin nefste hâsıl olması, doğal bir determinizm ile değildir. Ona göre Allah'ın lütfu ve form verici (Cebrail), bilgi formunun oluşumunda iki önemli etkindir. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

İbn Sînâ, hatırlanacağı gibi bilgiyi, bilinen şeyin suretinin, bilendeki husûlü olarak görüyordu. Ona göre bilgi, nefsin idraki iken diğer idrakler dış ve iç duyulardan oluşan cismânî kuvvelerin idrakiydi. Onun bu görüşü *el-İşârat ve't-Tenbîhât* adlı eserinde aynıyla mevcuttur. Eseri şerheden düşünürümüz Sirâceddîn el-Urmevî de bu hususta tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir. İbn Sînâ'ya göre idrak eden ile idrak edilenin doğaları birbirine benzemek zorundadır. Aksi halde idrak ve bilgi hâsıl olmaz. Özetle bu, şu anlama gelmektedir: akıl, sadece bir aklı yahut da makulü, cisim de sadece bir cismi veya cismânî olanı idrak eder. Zira İbn Sînâ'ya göre aklın cisme, cismin de akla yerleşmesi imkânsızdır. Mes'ûdî'ye göre akledici kuvvenin, şeyleri idraki, onun (kuvvenin) bunlarla (şeylerle) bir araya gelmesinden (mülâkât) ibarettir. Söz konusu bu mülâkât, kuvve ve idrak edilen şeyin misalinin (suretinin) bir araya gelmesiyle olur. Bu, kuvvenin, idrak edilen (müdreğ) şeyin misali (sureti) ile bir konumda nakşedilmesidir (irtisâm). Râzî nazarında bilgi (idrak), suretin (zihinde) hâsıl olmasından ibaret bir durum değildir. Bilakis idrak, surete ilave bir nispet durumudur. Bu nispet, ya akledici güç ile akıldaki mevcut suretin mahiyeti arasında vaki olur ya da (bu), hâriçteki belirgin somut nesne ile akledici güç arasında vuku bulur. Âmidî, hatırlanacağı üzere bilgiyi bir hâsıl olma ve husûl durumu olarak mütalaa etmekteydi. Bilginin tanımı bahsinde de işaret edilmiş olduğu gibi Âmidî'ye göre bilgi, herşeyden evvel “talep edilen” ve “aranılan/araştırılan” bir şeydir. Kategorik olarak bilginin, onun nazarında zihinde hâsıl olan bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre bilgi, bir itikat ve inanç değildir. Bilgiye “marifet” ve “intiba” olarak da yaklaşılamaz. Özetle belirtilecek olursak Âmidî'ye göre bilgide bir hâsıl oluş, bir temyiz ve bilgi nesnesine bir mutabakat durumu söz konusudur.

Tûsî, bilgiyi, tıpkı İbn Sînâ gibi “husûl” kategorisinde değerlendirmiştir. Bunu, onun, bilgiyi “temessül” olarak ifade etmesinden kolaylıkla anlayabiliriz. Mulahazalarında “hudûr” kavramını Tûsî, bir tür “husûl” olarak görmektedir. İbn Kemmûne, bilgiyi zihinde hâsıl olan bir “temessül” olarak görmektedir. Yani bilgi, ona göre temessül kategorisinde yer alan bir husustur. Urmevî'nin, bilgiyi, bir husûl olarak gördüğü ve onu, husûl kategorisinde mütalaa ettiği, *el-İşârat ve't-Tenbîhât* şerhinde çok açık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, nefsin, herhangi bir dış yardımcıya gerek duymaksızın kendiliğinden otonom bir şekilde oluşturduğu bilgilere zorunlu (zarûrî) bilgiler demektedir. İbn Sînâ, bu tür bilgilere “kabulü zorunlu ilksel (evvelî) bilgiler” adını vermiştir. Bahse konu olan bu bilgilerin zorunluluğu, bütünüyle akıldan kaynaklanmaktadır. Zorunlu ilksel bilgilerin en başında İbn Sînâ'ya göre “Bir şey ya vardır ya yoktur”, “Bütün, parçadan büyüktür” tarzındaki önermeler gelir. İbn Sînâ, bu zorunlu ilk bilgileri felsefî yazılarında “birincil düşünülürler”

olarak nitelemektedir. Burhani bilgiyi kabul eden İbn Sînâ tabiatıyla bilginin nazarî olan boyutunu da kabul etmektedir. Nazar, genel manada ya kıyas/ta'lîl şeklinde ya tüme varım/istikra tarzında ya da temsil/analoji olarak gerçekleşir. Mes'ûdî'nin idrak hakkındaki genel görüşlerinden hareketle tümel ve tikel bilgi hakkında yapmış olduğu değerlendirmelerden ve zihnî varlığa kapı aralamasından anlaşılıyor ki dolaylı olarak o, zorunlu ve nazarî bilgiyi kabul etmektedir. Fahreddîn Râzî, *Meâlim* adlı eserinde zorunlu (bedîhî) bilgilerin varlığını kabul etmiş ve bu konuda herhangi bir tenkit ileri sürmemiştir. Râzî'ye göre bedîhî bilgi, ya tasavvur tarzında ya da tasdîkî bilgi şeklinde gelir. Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde bilginin, hem bedîhî ve hem de nazarî kısımlarından bahsetmiş ve her iki kısım bilgiyi de kabul etmiştir.

Âmidî, daha önce temas edildiği gibi zorunlu (evvelî/bedîhî) bilgiyi net bir biçimde kabul etmişti. Ona göre akıl, bedîhî önermeyi müfredâtı üzerinde hiç durmaksızın tasdik eder. Âmidî'ye göre sahih nazar da bilgiye ulaştırır. Sahih nazar ve istidlalde herhangi bir şek ve şüphe bulunmaz. Ancak fâsit nazar böyle değildir. Âmidî'ye göre sahih nazar sonucu elde edilen şey bilgidir. Bunu, bilgisizlik (cehl) olarak görmek doğru değildir. Âmidî, sahih nazarın oluşabilmesi için aklın varlığını ve nazara zıt hususların da yokluğunu şart koşmaktadır. Ona göre akıl olmadan nazar ve istidlâlîn olabilmesi mümkün değildir. Âmidî'ye göre nazar, kelimcilerin ıstılahında tefekkür ve kıyas (i'tibâr) manasına gelen şeydir. Nasîruddîn Tûsî, zorunlu (bedîhî/evvelî) ve nazarî bilgileri tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmekte ve ona katılmaktadır. Ona göre kabulü zorunlu olan bilgiler, evvelî olan ve müşahedeye dayalı önermelerin ortaya koyduğu bilgilerden oluşmaktadır. Ona göre sarîh akıl, evvelî/bedîhî önermelerin ortaya koyduğu bilgileri bizzat kendi özü itibarıyla gerekli görür ve kabul eder. Tûsî, tavizsiz takip ettiği İbn Sînâ'yı, zorunlu ve nazarî bilgiler konusunda, birebir takip etmekte ve onun gibi düşünmektedir.

İbn Kemmûne, tıpkı İbn Sînâ, Tûsî ve Urmevî gibi kabulü zorunlu bilgi veren önermelerin sınıflarını altı adet olarak saymıştır. Bunlar; evveliyât, müşahedât, mücerrebât ve onlarla beraber olan hadsiyyât, mütevâtîrât ve kıyasları bunlarla beraber olan önermelerdir. İbn Kemmûne'ye göre aklın yargıda bulunurken hükmün iki tarafını tasavvur etmeye ihtiyaç duymadığı önermeler, evveliyât denilen önermelerdir. Söz konusu bu bilgilere, nazara başvurmaksızın ulaşılır. Bunun dışındakiler ise nazar (iktisâb) ile elde edilir. Evvelî ve bedîhî bilgilere akl-ı sarîh, bizzat kendisi sebebiyle ulaşır. Aklın dışındaki sebepler, bu bilgiye ulaşmada rol sahibi değildirler. Her ne zaman akılda bir tasavvur vuku bulsa akabinde ona ait bir tasdik de hemen meydana gelir.

Siraceddîn el-Urmevî, hatırlanacağı üzere *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* şerhinde olduğu gibi *Metâliu'l-envâr* isimli eserinde de bilginin ya zorunlu (darûrî) ya da nazarî (istidlâlî/kesbî) olduğunu belirtmekteydi. Urmevî'ye göre zorunlu bilgi, elde edilişinde (husûl) herhangi bir nazara (fıkrî çaba ve gayret) ihtiyaç duymayan bilgidir. Mesela “Varlık” ve “şey” kavramlarının tasavvuru, zorunluluk arz eden bir bilgidir. Ona göre zorunlu bilginin tasdik tarzındaki örneğine “bütün, parçadan büyüktür” önermesi, misal olarak gösterilebilir. Urmevî'ye göre nazarî bilginin elde edilmesinde nazara gerek duyulur. Nazarî bilginin tasavvur kısmına Urmevî, “melek” ve “ruh” kavramlarını örnek verir. Urmevî, nazarî bilginin önerme (tasdik) tarzına ise “âlem, hâdistir” önermesini misal olarak getirmiştir.

Şeyhu'r-Reîs Ebû Ali İbn Sînâ, mahiyetlere, yalnızca kendileri olmak açısından, yani neyse o olmaları açısından bakmaktaydı. Ona göre mahiyetlerin, zihin dışında yahut da zihinde bulunmaları, tanımlarına ek bir şey getirmez. Mahiyetlerin zihin dışında ve zihinde bulunmaları arasındaki tek fark, zihin dışında bulunan objelerin mahiyetinin duyulur (hissî), zihindekilerin mahiyetinin ise akledilir (makûl) olmasıdır. Aklî idrak, İbn Sînâ'ya göre akledilir mahiyetin nefste husûle gelmiş olmasıdır. İbn Sînâ, husûlü, zihnî varlık olarak düşünmekte ve husûlden de mahiyetin nefste vuku bulmasını anlamaktadır. Nefste husûle gelen mahiyetler, yani zihnî varlıklar, nefsin bir parçası olmaksızın onda hâsıl olurlar. Ona göre zihinde iki tür husûl gerçekleşir. İlk tür, cisim ve cisimsellerin zihindeki husûlüdür. İkinci tür ise ayrık akılların zihinde vuku bulan husûlüdür. Mes'ûdî, açık ve net bir biçimde zihnî varlığı daha doğru bir ifadeyle bilginin zihinsel varlığını kabul etmiştir. Ancak o, bilgiyi, zihinde bir “mülâkât” ve “irtisâm” olarak tasarlamaktadır. Mülâkât, hatırlanacağı gibi idrak eden kuvve ile idrak edilen şey arasında vaki olan zihnî bir buluşmaydı.

Râzî'ye göre zihnî varlık ve aklî suretin zihindeki husûlü, bir intiba ya da ittihat olmayıp ona ilave bir durumdur. Zira bilginin, zihinde oluşan bir intiba olduğunu kabul etmek, ona göre âkil-makûl ittihadının kabulünü zorunlu kılacaktır. Âmidî'nin bilginin zihnî boyutu ile ilgili olarak herhangi bir itiraz ve tenkidi söz konusu değildir. Ancak o, bilgiyi, bilenin nefsinde hâsıl olan bir sıfat olarak telakki etmektedir. Söz konusu bu sıfat sayesinde bilen, bilmiş olduğu şeyi diğerlerinden temyiz eder.

Tûsî'ye göre tıpkı İbn Sînâ'nın bazı görüşlerinde yer verdiği gibi akletme (taakkul), yalnızca akledenin, akledilenle bitişmesi (iktirân) sonucu gerçekleşir. Akletme (taakkul), Tûsî'ye göre akledilenin akledende husûle gelmesidir. Ona göre zihnî suretlerin akıl dışında bulunması, maddîlik arz eder ve dışta herhangi bir soyutlama (tecerrüd) söz konusu değildir.

Tûsî'ye göre zihinde bulunan makul mahiyetler, yabancı (maddî) eklentilerden soyutlanmış vaziyettedir ve bunlara bitişik değildir. Ona göre ayırık akılların akledilmesinde ise herhangi bir soyutlamaya gerek duyulmaz.

İbn Kemmûne'ye göre şeyin idraki (bilgisi), şeyin hakikatının idrak eden (müdrik) nezdinde temessül etmesidir. İbn Kemmûne, söz konusu bu temessülü bir tür hazır oluş olarak düşünmektedir. İbn Kemmûne'ye göre şey, idrak eden nezdinde ya olduğu gibi kendisiyle ya da kendisine ait form (misal/suret) ile temessül eder. Şayet idrak edilen şey (müdreğ), maddî bir şey ise idrak edende maddesinden çekilip alınmış bir vaziyette (müntezaten) temessül eder. İbn Kemmûne, idraki, bizzat izafetin kendisi olarak görenlerin bu fikrine katılmamaktadır. Ona göre idrak, izafetin bizzat kendisi değildir. İbn Kemmûne'ye göre idrak, nefste, bir tür şeyin misalinin hâsıl olması durumudur. O, buna “idrâkî husûl” demektedir.

Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatindedir ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyular ona göre soyutlamayı gerçekleştiremez. Ona göre akıl, mahiyeti, somut yabancı eklentilerden soyutlar. Aklın gerçekleştirdiği bir diğer soyutlama konumsal ilgidendir. Fakat o, bunu yaparken, konumsal ilgiyi mahiyete perçinler ve onu olduğu durum üzere bırakır. Akıl, duyumsanan üzerinde çalışır ve mahiyet bu sayede akledilir hale gelir. Soyutlama ve zihnî varlığın vücut bulabilmesi için aklın müdahalesinin şart olduğunu vurgulayan Urmevî, ayrıca bu hususa nefsin bir konumluk (mahallik) yapması lüzumunu da eklemiştir.

3. BİLGİDE YÖNTEM

Klasik İslamî felsefe geleneğinde, bilgi, daha önce de temas edildiği gibi zorunlu (darûrî) ve nazarî (kesbî) olarak iki kısma ayrılmaktaydı. Bilgide yöntem denildiği vakit, bununla nazarî bilginin kastedilmiş olduğu gayet aşikârdır. Zira zorunlu bilgi, kendiliğinden otonom bir tarzda bilen öznde gerçekleştiğinden ona ulaşmak için ilave bir çabaya ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla da zorunlu bilgiye kavuşmak için belirli bir yöntem izlememize gerek yoktur. Şu halde “bilgide yöntem” denildiği vakit bununla bilginin ikinci kısmı olan nazarî bilgi kastedilmiş olmaktadır. Burada temas edilmesi gereken bir başka husus daha vardır. Bilgiye erişmede bir yöntem gözetiliyorsa henüz söz konusu bilgi, bizde mevcut değildir. Şayet söz konusu bilgi, bizde mevcut olsaydı, zaten kendisine ulaşmak için harekete geçmez ve bunun için bir yöntem arayışına da girmezdik.

3.1. Nazarî Bilgide Yöntem

Bilginin elde edilişi, elbette bilgiye götürecek doğru yöntem ya da yöntemlerin izlenmesine bağlıdır. Doğru yöntemden yoksun bir girişimin, doğru ve kesin bilgiye bizi ulaştırması mümkün değildir. Peki, doğru yöntem nedir? Klasik İslam filozofları, bilgiye, tasavvur ve tasdikle ulaşmışlardır. Tanımla bilgiye ulaşmak, tanımın tüm şartlarını tanım esnasında ortaya koymaya bağlıdır. Tasdik ile bilgiye ulaşmanın da belirli şartları vardır. Tümdengelim, tümevarım ve analoji ki bunların üçüne birden burhan⁴³⁶ diyebiliriz. Önergelerin düzenli ve doğru dizilimine bağlı olarak doğru ve kesin bilgiye ulaşılır. Mesela biz, tümdengelimsel bir kıyasta biçimsel şartları gözetmiş olsak bile bu, söz konusu kıyası, burhanî bir kıyas yapmaya yetmez. Zira kıyası burhanî bir kıyas yapacak olan, özü itibarıyla onun maddesidir. Burhanî kıyasta öncüllerin mutlaka kesinlik şartlarını haiz olması icap eder. Öncüller, her şeyden önce aklın ilk ilkelerine, sağlıklı duyu verilerine, tekrarlanabilen deneysel verilere veya tersi iddia edilemeyecek kesin haberlere istinat ediyorsa, işte o zaman, böyle önermelerden meydana gelen bir kıyas, burhana dayalı bir kıyas olacaktır. Bizi doğru sonuca götürecek olan orta terimi, kıyasın iç ve dış tüm şartlarını yerine getirmek suretiyle elde etmelidir. Aksi halde bir orta terim bulunsa da bu bizi doğru ve kesin sonuca ulaştırmaz. Mantık geleneğinde burhanî kıyas, ana fikri Aristoteles’e (M.Ö.384-322) dayanan varlık (inne) burhanı ve sebep (lime) burhanı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Buna ilaveten bir de “inne” ve “lime” burhanını kendi bünyesinde ihtiva eden mutlak burhandan bahsedilmektedir. Varlık burhanı,

⁴³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, TDV İslam Ansiklopedisi, 1992, C. 6, s. 429-430.

tümdengelimsel tasım demek olup bir şeyin varlığına kanıt oluşturacak tarzda bizi zorunlu bir neticeye ulaştırır.⁴³⁷ Sebepten sonuca götüren kıyasa ise burhânı limmî denilmiştir. Burhanın bir diğer türü de bir fikrin doğruluğunu, zıddının yanlışlığını ispatlamak suretiyle ortaya koyma yöntem ve metodudur ki buna burhân-ı hulfî (burhân-ı nakz) ismi verilmiştir.⁴³⁸ İşte, hülâsa olarak ifade etmek gerekirse bizi bilgiye götürecek olan yöntemler bunlardır. Şimdi bu başlık altında önce İbn Sînâ'nın daha sonra da *İşârât* şârihlerinin görüşlerine temas edebiliriz.

3.1.1. Tasavvur: Tanım Teorisi

İbn Sînâ'ya göre tanım,⁴³⁹ bir şeyin mahiyetine lafızla delalet eden sözdür. Şayet söz konusu şeyin manası, tekilse ve farklı manalardan meydana gelmemişse onun zâtına ancak o zâtı ihtiva eden ve başkasının değil, o zâtın adı olan bir lafızla delalet edilebilir. Şu halde anlamı tekil olan şeyin mahiyetini, birden fazla lafızla açıklayan şey, onun adı olamaz. Bazen onun ismiyle eş anlamlı olan, onu daha iyi açıklayan bir isim zikredilir. Fakat tanımı yapılan şeyin zâtının manası, farklı manalardan meydana gelmişse onun bir tanımı mevcuttur. Bu tanım, o şeyin mahiyetini tespit etmek için onun mahiyetini oluşturan manalardan meydana getirilen sözdür. Çünkü bir şeyin zâtîlerinin en özel olanı, ya onun cinsi ya da faslıdır. Bundan ötürü tanımın, cins ve fasıldan meydana gelmesi icap eder. Yakın cins ve onu takip eden fasıllar hazırlandığı vakit, bunlardan tanım vücuda getirilir. Örneğin insanın tanımında “O, düşünen canlıdır” diyoruz. Şayet cinsin adı mevcut değilse onun tanımı zikredilir. Örneğin canlının bir tanımı olmamış olsaydı, önce onun tanımı zikredilerek “nefs sahibi ve duyumsayan cisim” denir; ardından da buna “düşünen” ilave edilirdi. Fasılda da aynı durum söz konusudur. Hâsılı, İbn Sînâ'ya göre tanım, bir şeye ait zâtî manaların bütününe kapsar ve o şeye ya mutabakatla ya da tazammunla delalet eder. Mutabakatla delalet etmesi durumunda bütünlükten çıkan tek bir manaya delalet söz konusu iken, tazammunla delalet etmesi halinde parçalara delalet söz konusudur.⁴⁴⁰ Tanım da kendi arasında tam tanım (haddi tam) ve eksik tanım (haddi nâkıs) şeklinde iki kısımda ele alınır. Tam tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından meydana getirilen tanımdır. İnsanı, “İnsan, düşünen canlıdır” şeklinde tanımlayan bir tanım, tam tanımdır. Bu tanımda “canlı” insanın yakın cinsi, “düşünme” ise onun yakın ayrımıdır. Eksik

⁴³⁷ İlhan Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz*, s. 57-58.

⁴³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, s. 429-430.

⁴³⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. Baskı, 1986, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 36-42.

⁴⁴⁰ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, 2017, Ankara: Elis Yayınları, s. 205.

tanım ise bir şeyin uzak cinsi ile yakın faslından elde edilen tanımdır. “İnsan, düşünen cisimdir” şeklinde ortaya konulan bir tanım, eksik tanımdır.⁴⁴¹

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde tanımla ilgili olarak şöyle demektedir: “Açıklanmak istenen kavrama ulaştıran şeye açıklayıcı söz (el-kavlü’ş-şârih) denilmesi bir gelenek halini almıştır. Bunun bir kısmı tanım (hadd) ve bir kısmı betimleme (resm) ve benzeridir. Ve de açıklanmak istenen yargıya ulaştıran şeye de kanıt (hüccet) denilmesi âdet olmuştur. Kanıt; tümdengelim (kıyas), tümevarım (istikrâ) ve benzeri kısımlardan oluşur. İşte açıklayıcı söz ve kanıt sayesinde eldeki mevcut bilgiden talep edilene ulaşılır. Şu halde (öğrenilmek) istenen bir bilinmeyi kavramak için, tahsil edilmiş bir bilinenden başka çare yoktur. Yine aynı şekilde elde edilmiş bir bilgiyle buna ulaşmanın, talep edilen bilgiye götürecek olan yönü, nazarı dikkate alıp dikkatlice anlamaya çalışmaktan başka yolu yoktur.”⁴⁴²

İbn Sînâ, mantıkçının kim olduğu, mantık ilmi ile iştigal edenin çaba ve gayretinin ne olması gerektiği, açıklayıcı söz (kavlü’ş-şârih) yani tanım ve kanıt (hüccet) hususunda *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde şöyle demektedir: “Şu halde mantıkçı her bir soruna uygun düşen öncülleri ve bunlarla bilinmeyenin bilgisinin bir araştırmacı tarafından nasıl elde edileceğini inceleyen kimsedir. Öyleyse mantıkçının azami çabası; açıklayıcı sözün (kavramın/tanımın) ilkelerini ve bunlarla tanım ve benzerinin nasıl yapıldığını, kanıtın ilkelerini ve bu ilkelerle kıyas ve benzerinin nasıl yapıldığını incelemek olmalıdır. Şu halde atılacak ilk adım; kendilerinden tanım, kıyas ve onlarla birlikte giden işlemlerin gerçekleştirildiği tekil şeyleri ivedilikle açıklamaktır. Öyleyse şimdi, lafzın (kavram ve sözcüğün) anlama nasıl delalet ettiğini açıklamakla (işe) koyulalım.”⁴⁴³

Şerafüddîn el-Mes’ûdî’nin *el-Mebâhis ve’ş-Şükûk* adlı eserinde doğrudan doğruya tasavvur ve tanım teorisinden (el-kavlü’ş-şârih) söz etmediği -en azından eldeki nüsha itibariyle- anlaşılmaktadır. Zira söz konusu eser, mantık bölümünden değil, doğa bilimlerinden başlamaktadır. Ona ait bize ulaşan diğer eserlerinde de bu hususa temas ettiğine dair herhangi bir bulguya rastlayamadık. Bu sebeple konuyla ilgili Râzî’nin görüşlerine yer vermek ve onunla devam etmek uygun olacaktır.

⁴⁴¹ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, s. 206.

⁴⁴² Sirâceddîn Urmevi, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 17.

⁴⁴³ Sirâceddîn Urmevi, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 19.

Fahreddîn Râzî, tanımın (kavlü’ş-şârih) genel bir isim olduğu ve bilinmeyen her bir tasavvur için vaz’ edilebileceği kanaatindedir. Râzî, vaz’ olunan kavli-î şârih, şayet zât ile yani öz ile alakalı ise buna “hadd”, ilinti (araz) ile alakalı ise buna da “resm” denileceğinin altını çizmiş ve hadd ile resmin birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Tam tanım ve eksik tanım, ona göre beş tûmelin tanımda yer alış tarzlarına bağlıdır ve hadd ile resm bu beş tûmel ile elde edilir. Râzî, tanımla ilgili düşüncelerinde klasik anlayışa katılır ve herhangi bir itirazda bulunmaz. Râzî, bir objenin, kendisi ile ve kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tanımlanamayacağını söyler. Râzî, *Mebâhis* adlı eserinde tanımı iki kısımda mütalaa etmektedir. Tanım ile ya bilinmeyen bir tasavvurun bilinen bir tasavvurla ifade edilmesi murat olunur ya da tanım ile hatırlatıcı bir alametle (tanımlanan) şeyin hatırlatılması (tenbihi) murat olunur. Râzî’ye göre tenbih yöntemiyle tanımlanabilen birçok şey, ilk tanımlama tarzı ile tanımlanamayabilir. Râzî’ye göre varlık ve bilgi gibi hususlar, tenbih yöntemiyle tanımlanabildikleri halde ilk zikredilen tanımlama tarzıyla tanımlanamazlar. Hâsılı Râzî, tanım hususunda kendine özgü bir yol takip etmemiş, klasik mantıktaki tanım teorisini aynen kabul etmiştir.⁴⁴⁴ Fahreddîn Râzî, daha önce bilginin tanımı bahsinde temas edildiği üzere *Meâlimu Usûliddîn* adlı eserinde bilginin, ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre tasavvur, hakkında olumlu yahut olumsuz bir yargıda bulunmaksızın mahiyetin idrak edilmesidir. Râzî, buna “insan” kavramını örnek gösterir. “İnsan” denilince, Râzî’ye göre, önce biz, onun, anlamını kavrarız. Daha sonra da insan hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunuruz. İşte ilk duruma ait olan, tasavvurdur. Tasdik ise Râzî’nin verdiği örnekte “insan” hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmamızla gerçekleşir.⁴⁴⁵

Âmidî, *Keşfü’l-Temvîhât*’ta, Râzî’nin, tanım (kavlü’ş-şârih) mülâhazalarına itirazlar getirmektedir. Onun itirazlarına geçmezden evvel Râzî’nin tanım/tasavvur/kavlü’ş-şârih hakkındaki görüşünü tekrar hatırlamakta fayda vardır. Râzî, bu hususta şöyle demişti; Tanım, her bir bilinmeyen (meçhul) tasavvuru ifade için konulmuş (vaz’) genel (âmm) bir isimdir. Şayet bu (isim), zâtîyyât’tan ise ‘hadd’, araziyyât’tan ise ‘resm’ diye nitelenir. Hadd, lügatte ‘men’/engel’ anlamına gelmektedir. Haddin “hadd” diye isimlendirilmesinin sebebi, ondan olmayanın ona dâhil olmasını engellemesi ve ona ait olmayanı ondan çıkarması sebebiyledir. Bahsi geçen men’/engelleme, şeyin, sadece kurucu unsurları (mukavvimât) vasıtasıyla gerçekleşir. Âmidî, tanım (hadd) isminin zâtîyyât’tan mürekkep açıklayıcı sözler olduğu fikrine katılmamaktadır. Ona göre hadd, lügatte ‘engel’ anlamında olsa da zikredilen yönde

⁴⁴⁴ Mustafa Bozkurt, “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Muteahhirûn Kelamcılarının Üzerindeki Etkisi (Fahreddîn Râzî Örneği)”, *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2009, S. 3, s. 238-241.

⁴⁴⁵ Fahreddîn Râzî, *Meâlimü Usûluddîn*, s. 24.

men’/engel, ya hususi açıklayıcı sözün kendisinden ya da ona ulaştıran mahiyetin kendisinden meydana gelir. Şayet o, mahiyetin kendisinden ise bu durumda (o), açıklayıcı sözden meydana gelmiş değildir. Aksine onun, ona nispeti, resmdeki nispet gibidir. Şu halde onun, ‘hadd’ ismiyle anılmasının ve bu isme özgü kılınmasının bir anlamı yoktur. Şayet o, açıklayıcı sözden meydana gelmişse ona (Râzî’ye) katılabiliriz. Zâtiyyâtın yokluğunda Âmidî’ye göre kaçınılmaz olarak tanımın lügat anlamındaki men’/engel anlamı, resm mevzubahis olduğunda geçerli olur. Ona göre söz konusu tanımdaki engel anlamı, ya tasavvur edilen zâtın kendisinden ya resm’den ya hâricî bir durumdan ya da bunların terkiibinden hâsıl olur. Şayet bu hâsıl olma durumu, zâtın kendisinden kaynaklanıyorsa bu, tanımın lügat anlamından değil, zattan kaynaklanıyor demektir. Şayet o, resm’den, hâricî bir durumdan ya da bunların terkiibinden hâsıl olmuşsa o vakit zâtiyyâtın meydana gelen (şey), tanım (hadd) ismine özgü kılınma durumunun dışında mütalaa edilmiş olmaktadır.⁴⁴⁶

Âmidî’ye göre “bilgi, ya tasavvur ya da tasdiktir” sözü, bütünüyle tüm ilimler için geçerli değildir. Aksi halde ona göre her bir ilim tasavvur veya tasdik olurdu. Âmidî’ye göre felâsife’nin bu sözünden maksat, ilim olan, ya da ilmî olan hususların bazıları, ya tasavvur ya da tasdiktir, anlamıdır. Anlam bu olunca Âmidî’ye göre ilmin bir kısmı, kendi özünde şayet tasavvur ise tasdik değildir, şayet tasdik ise tasavvur değildir.⁴⁴⁷

Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* şerhinde tanımın (kavlü’ş-şârih) zâtî olanlardan, resmin ise arazî olanlardan meydana geldiğini söylemiştir. Tanımın sözlük anlamına da değinen Tûsî, onun lügatte engel (el-men’u) anlamına geldiğini belirtmiş ve iki şey arasındaki perdeye (hâciz) sınır (hadd) denildiğini ifade etmiştir. Bir şeyin haddi, onun tarafıdır (uç ve sınır). Tarafın, “hadd” diye isimlendirilmesinin sebebi, haddin, oraya hariçten bir şeyin dâhil olmasını ve dâhildekinin de oradan çıkmasını engellemesidir. Tûsî, şerhinde, resmin lügatte eser ve iz anlamına geldiğini belirtmiştir. Tûsî’ye göre zâtîler, dâhilde yer alan hususlardır ve şeye mahiyeti açısından delalet ederler. Arazîler (ilintiler) ise hâriçte yer alırlar ve şeye ilintileri (avâriz) ve eserleri bakımından delalet ederler. Tûsî’ye göre işte bu iki durum göz önünde bulundurularak tarif (tanım), hadd ve resm diye isimlendirilmiştir.⁴⁴⁸

Tûsî, tanımda (tasavvur/kavlü’ş-şârih) doğru tertibin, öncelikle cinsin konulması ve daha sonra da bunun ayrım (fasl) ile kayıtlanması (takyîd) suretiyle meydana getirilebileceği

⁴⁴⁶ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü’t-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât*, s. 51-52.

⁴⁴⁷ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü’t-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât*, s. 50.

⁴⁴⁸ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu’s-Sânî Fî’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, s. 136.

kanaatindedir.⁴⁴⁹ Tûsî'ye göre belirli bir tanıma ulaşmak için gerekirse başka bir tanımdan yardım alınabilir.⁴⁵⁰ Ona göre tanım (hadd), özsellerden (zâtiyyât) resm ise ilintilerden (araziyyât) meydana gelir. Zâtîler, tanıma dâhil hususlar olup bir şeyin mahiyetine delalet ederler. Arazîler ise hâricî hususlar olup bir şeye ilintileri ve izleri cihetiyle delalet ederler. Tarif, ilk durum nazarı dikkate alınarak “hadd”, ikinci durum nazarı dikkate alınarak da “resm” diye isimlendirilmiştir.⁴⁵¹ Tûsî, elde edilmek istenilen (metâlib) kavramların tümel (küllî) olduğunu düşünmektedir.⁴⁵² Ona göre tanımda, kurucu unsurların zikredilmesi (mukavvimât) doğal (tabiî) bir durumdur. Tanımda konuya (mevzû) yer verilmesi zorunludur.⁴⁵³ Tûsî'ye göre tanım (hadd), ismin, mahiyetine delalet eder. “Düşünen canlı”nın insana delalet etmesi böyledir.⁴⁵⁴ Ona göre tanım; “şeyin mahiyetine delalet eden sözdür” ifadesi, tanımın tanımıdır. Tûsî'ye göre tanım, bazen resm yoluyla şöyle tanımlanabilir: “Tanım, delalette zâta uygun (mutabik) olan ismin yerine geçen sözdür.” Ona göre tanım, ya tam ya da eksik olur. Tanımda bütün kurucu unsurlar varsa bu, tam tanımdır “insan, düşünen canlıdır” örneğinde olduğu gibi. Şayet tanımda kurucu unsurların bir kısmı geçiyorsa bu da eksik tanım olur: “insan, düşünen cisim/cevherdir” gibi.⁴⁵⁵ Tûsî, tanımın detaylı anlamlara delalet eden veciz bir söz olduğunu ve isim mefhumunun bunu kapsadığını söyleyenlere katılmaz. Bütün kurucu unsurlar olsa bile tanım, tamamlanmış olmaz. Buna ilave olarak tanımın düzenli bir şekilde tertip edilmesi ve içinde cinsle fasla yer verilmesi icap eder. Tâ ki tanımlanana mutabik suret (zihinde) oluşabilin!⁴⁵⁶

İbn Kemmûne, tasavvurun, zihinde hâzır olan bir şey olduğunu düşünmektedir. Ona göre burada henüz tasdik ve tekzip anlamında herhangi bir yargı söz konusu değildir. Tanımda ise böyle bir yargı söz konusudur.⁴⁵⁷ Ona göre tanımda doğru dizilim, öncelikle cinse yer vermek sonra da bunu ayırım (fasl) ile takyit etmek şeklinde olmalıdır. Buna uyulup uyulmamasına göre tanım, ya tam ya da eksik olur.⁴⁵⁸ İbn Kemmûne'ye göre istenilen tasavvura ulaştıran şeyin, tanım/kavlü's-şârih diye isimlendirilmesi âdet haline gelmiştir. Ona göre bunun, “hadd” diye isimlendirilmesi de söz konusudur. Tanımın, “hadd” diye isimlendirilmesinde tanıma girmeyen hususların dışarıda bırakılıp engellemesi ve haddin, sınır anlamının, tanımda

⁴⁴⁹ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 125.

⁴⁵⁰ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 214.

⁴⁵¹ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 136.

⁴⁵² Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 138.

⁴⁵³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 170.

⁴⁵⁴ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 179.

⁴⁵⁵ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 204.

⁴⁵⁶ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî*, s. 209.

⁴⁵⁷ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâti'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 4b.

⁴⁵⁸ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâti'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 5a.

bir sınır vazifesi görmesi etkili olmuştur. İbn Kemmûne'ye göre tanım, bir şeyin izine ve ilintilerine işaret etmesi hasebiyle de “resm” diye nitelenmiştir. Ona göre bilinmeyen meçhul bir hususun bilinmesi (derk), bizde hâsıl olmuş bir bilinen malumun sayesinde olur. Söz konusu bu malum; kavram/tasavvur ve tanımdır (kavlü's-şârih). Bizde mevcut olan malum hususlar, talep edilip istenilen şeylerin ilkeleri mesabesindedir. Talep edilen ise öncelikli bir maluma ihtiyaç duymasının yanı sıra bir de zekâya (tefattun) ihtiyaç duyar.⁴⁵⁹

Urmevî, tanımın, dolayısıyla tasavvurun, tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. O, İbn Sînâ'nın az evvel zikrettiğimiz sözlerini şerh ederken konu ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Urmevî, şerhinde, bu hususta şöyle der: “Artık mantıkçının ister kavrama isterse yargıya ait olsun talep edilen şey ile ilgili hususları ‘uygunluk’ noktasında tek tek ele alarak bunların istenileni nasıl ve ne şekilde temin ettiğini araştıran bir kimse olduğunu öğrenmiş bulunuyorsun. Özetle biz deriz ki; yargı, kavram tarafından öncelenmiştir. Zira öncelikle iki şeyi kavram olarak tasavvur etmeden, bunlar hakkında, bir hükme (yargıya) varmak olası değildir. Hülâsa kavram, doğal olarak yargıdan önce gelir. Öyleyse kural olarak da ondan önce gelmesi gerekir. Açıklayıcı söz (kavlü's-şârih), kural olarak kanıttan önce gelmeyi hak etmektedir. Sonra bilinmelidir ki, her ikisinin de kendilerine has ilke ve öncülleri vardır, bunları tanıyıp öğrenmek icap eder. Söz konusu ilke ve öncüller ışığında önermeler bir araya getirildiklerinde, kendilerinden istenileni, nasıl temin ettiklerini de iyice kavramak gerekir. Söz konusu ilkelerin bir kısmı, kavram ve kanıt arasında müştereklik arz ederler. Bu ilkelerin diğer bir kısmı ise ya sadece kavrama veyahut sadece kanıta özgüdür. Müşterek olan ilkelerin genelliği nazarı dikkate alınarak öncelenmesi ve araştırılması daha evladır. İşte bu sebeple söze ilkin sözcüklerin anlamlara delaleti ile başladık.”⁴⁶⁰

Urmevî, İbn Sînâ'nın, kavram, açıklayıcı söz (tanım/kavlü's-şârih), yargı ve kanıtlarla ilgili düşüncelerini şöyle şerh etmiştir;

Kavrama ulaştırana açıklayıcı söz (kavlü's-şârih) denir. Yargıya ulaştırana ise kanıt (hüccet) denir. Açıklayıcı söz; tanım, betimleme ve diğerlerini kapsar. Söz konusu tanım, model ve örnekleme tarzında ve de eksik tanımlamalar şeklinde tezahür eder. Kanıt; tümünden gelim, tümevarım ve bu ikisi dışındakileri kapsar. İkisi dışındakilerden murat, analogi ve yargı oluşturmada zayıf kalan kullanışlılığı olmayan diğer vasıtalarlardır. Kavram ve kanıt sayesinde eldeki mevcuttan hareket ederek elde edilmesi umulana ulaşılır. Bilinmeyen ve henüz tahsil edilip ele geçirilmeyenin tahsili, ancak ve ancak eldeki tahsil edilmiş bilinen vasıtası ile olur. Söz konusu vasıta ise kavram ve yargıdan oluşur. Sonra dikkat

⁴⁵⁹ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 6b.

⁴⁶⁰ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 20.

çekmek gerekir ki (bizde) hazır ve mevcut olanın bilgisi ve farkındalığı, nasıl ve hangi düzeyde olursa olsun, bilinmeyenin bilgisi için yeterli değildir. Bilakis (bizdeki) bilinenin, istenilen (hedeflenen) şeye uygunluk arz etmesi icap eder. Şayet söz konusu uygunluğun farkındalığı sağlanamaz ise bilinenden bilinmeyene geçiş imkânsızlaşır. Şüphesiz, istenilenin talebi için gerekli olan farkındalık, istenilenin farkındalığını gerektirmez, onu hemen bize peşinen sağlamaz. Bunun için istenilenin farkındalığının talep edilene doğru yönelmesi (veya yönlendirilmesi) gerekir.⁴⁶¹

Sirâceddîn el-Urmevî, şerhinde, tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet) arasında nasıl bir bağ ve ilişki olduğunu, sirkeli bal şerbeti (sirkencübin) ve birleştirilmiş hamurlar (meâcînu’l-mürekkebe) örneği üzerinden izah etmiştir. Urmevî’ye göre; “tahkik ve araştırma, bir şeyin hakikat ve gerçekliğini tespit etmektir. Hakikat ve gerçekliğin ise varlığı sabittir. Sıralama (tertîb), önerme oluşturmaktan (telif ve tanımdan) daha özel bir durumdur. Her bir sıralamada bir önerme oluşturma (tanım) söz konusu iken her bir önerme oluşturmada bir sıralamadan bahsedilemez. Bir araya getirilip birleştirilmiş hamurlarda bir oluşum (telif) vardır, ancak herhangi bir sıralamadan (tertîb) söz edilemez. Tekil kavramları tanımaya duyulan ihtiyaç, daha özel olan sıralama ve tertip için değildir, bilakis söz konusu tanıma, daha genel olan önermelerin oluşturulması içindir. İşte bundan dolayı Şeyh, “dahası oluşturulan her çeşit önerme ile ilgilidir” tabirini kullanmıştır. Olaylar, hâdiseler ve nesneler hakkında oluşturulan sıralı önermelerin kendilerinden oluştuğu kavramları tanımaya ihtiyaç vardır. Zira parçayı (cüz) tanımadan bütünü (kül) tanımak imkânsızdır. Fakat söz konusu kavramları gerçeklik ve mahiyetlerini kuşatacak tarzda her bakımdan değil, gerçeğe ulaştırmaya yarayacak şekilde, doğru sıralama ve önerme oluşturmaları açısından tanımak, yeterlidir. Her kim, sirke ve balıdan ‘sirkencübin’ adı verilen bir şerbet elde etmek isterse (önce) sirke ve balı tanıması gerekir. Fakat söz konusu tanıma ve bilmenin, her yönden (min külli vechin) olması gerekmez. Kelamcıların ekolünde tanımlandığı gibi sirke ve balın cismanî mahiyetlerinde parçalanmayan birtakım parçalardan meydana geldiklerini dillendirmeye ihtiyaç olmadığı gibi, söz konusu terkinin filozofların ekolünde olduğu gibi heyula ve suretten oluştuğunu söylemeye de gerek yoktur. Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat sirkencübin elde etmek için bal ve sirkenin bu işe uygun ve yatkın olduğunu bilmek yeterlidir. İşte bu dikkat çektiğimiz nokta-i nazardan, bir mantıkçının, mantıkçı olarak doğaları ve kısımları itibarı ile on kategoriyi bilmeye ihtiyacı yoktur. Her ne kadar tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet), söz konusu kategorilerin doğaları ve kısımlarından oluşsalar dahi bu böyledir. Mantıkçıya düşen, kategorileri bu yönüyle tanımak değildir. O, kategorileri tanımsal oluşuma sunduğu katkı açısından tanımalıdır. Tanımsal açıdan

⁴⁶¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 18.

mantıkçı; cins, tür, töz (zâtî) ve ilintiyi bilmelidir. Ya da kanıtsal oluşum yönünden konu, yüklem, konu ve yüklemün tümelliği ve tikelliğini kavramalıdır. İşte bu sebeple Şeyh, biri cevher (öz), dokuzu da ilinti olan on kategoriye gündeme getirmemiştir.”⁴⁶²

Urmevî, açıklayıcı sözün, yani tanımın (kavlu’ş-şârih), ne olduğunu ve kanıt (hüccet) ile olan münasebetini şerhinde biraz daha detaylandırmıştır. Ona göre; “kavrama (tasavvura) ulaştırana açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih) denir. Yargıya (tasdike) ulaştırana ise kanıt (hüccet) denir. Açıklayıcı söz; tanım, betimleme ve diğerlerini kapsar. Söz konusu tanım, model ve örnekleme tarzında ve de eksik tanımlamalar şeklinde tezahür eder. Kanıt; tümden gelim, tümevarım ve bu ikisi dışındakileri kapsar. İkisi dışındakinden murat analogi ve yargı oluşturmada zayıf kalan kullanışlılığı olmayan diğer vasıtalar. Açıklayıcı söz ve kanıt sayesinde eldeki mevcuttan hareket ederek elde edilmesi umulana ulaşılır. Bilinmeyen ve henüz tahsil edilip ele geçirilmeyenin tahsili, ancak ve ancak eldeki tahsil edilmiş bilinen vasıtası ile. Söz konusu vasıta ise kavram (tasavvur) ve yargıdan (tasdik) oluşur. Sonra dikkat çekmek gerekir ki (bizde) hazır ve mevcut olanın bilgisi ve farkındalığı nasıl ve hangi düzeyde olursa olsun bilinmeyen bilgisi için yeterli değildir. Bilakis (bizdeki) bilinenin, istenilen şeye uygunluk arz etmesi icap eder. Şayet söz konusu uygunluğun farkındalığı sağlanamaz ise bilinenden bilinmeyene geçiş imkânsızlaşır. Şüphesiz istenilenin talebi için gerekli olan farkındalık, istenilenin farkındalığını gerektirmez, onu, hemen bize peşinen sağlamaz. Bunun için istenilenin farkındalığının talep edilene doğru yönelmesi gerekir.”⁴⁶³

Sirâceddîn el-Urmevî, *Metaliu’l-Envâr* adlı eserinde tanımla ilgili olarak bazı açıklamalarda bulunmuştur. Urmevî’ye göre; “herhangi bir şeyi tanımlayıp tarif eden (kavram), tarif edilenin bilinmesinin daha evvel gelmesi mecburi olduğundan, ya tarif etmiş olduğu şeyden farklıdır ya kendisiyle tarif edilenden farklıdır ya o şeye eşittir ya da ondan daha açıktır. Bu (sonuncu) anılan tarif ve tanım da ya o şeyde içkindir ya onun dışındadır ya da bu ikisinden meydana gelir. Şayet o şeye kavramda eşit olursa tam tanım (el-haddü’t-tâm), değilse eksik tanımdır (el-haddü’n-nâkıs). Eksik betimlemede (resm-i nâkıs) tanımlı yapılan şeyin açıklaması ve ona gerekli olan hassası bir arada bulunur. Betimleme, yakın cins ve hassadan meydana gelmişse tam betimleme (er-resmü’t-tâm), aksi durumda eksik betimlemedir (er-resmü’n-nâkıs). Tanımın eksik olması, zikredilen şartlardan bir şartın bulunmamasından kaynaklanır. Örnekle yapılan tanım, belirli bir benzerlik kurularak yapılan bir tanımdır ki bu da aynı şekilde

⁴⁶² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 14.

⁴⁶³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 18.

bir betimleme sayılır.”⁴⁶⁴ Urmevî, *Metâliu’l-envâr*’ın bu kısmında tam ve eksik tanımın ya da tam ve eksik resmin örneklerini vermeksizin tanımla ilgili ortaya bazı kuşklar atar ve yine bu kuşklara kendisi cevap verir. Bu kuşklar, eserin yazımı esnasında müellif tarafından sanki bir hasmın ağzından dökülüyor gibi ifade edilmiştir. Bu, Urmevî’nin ilmî bir konuyu ele alış tarzı olup tamamen itibarî ve kurgusaldır. Tanımla ilgili öne sürülebilecek ilk kuşku, Urmevî’ye göre şöyle ifade edilebilir: “Zaten biliniyor olmasından ötürü bilinenin (bir kez daha) bilinmesi mümkün değildir. Bilinmeyen de aynı durumdadır. Zira (bilinmeyi) bilinmeyen yönünden tahsil etmeye çalışmak mümkün değildir. Daha önce de temas edildiği üzere bir açıdan bilinenin iki açıdan bilinmesi mümkün değildir.” Urmevî, hasım tarafından farz edildiği düşünülen bu kuşkuya şöyle cevap verir: “Her bilinenin (tekrar) bilinmesi imkânsızdır ve her bilinir olmayanın bilinmesi de imkânsızdır” sözünüz, doğru iki söz değildir. Kimi itibarlarının bilinmesiyle beraber bir yönden bilineni o yönden bilmeye yönelmek mümkündür. Aynen melek ve cinin mahiyetinin bilinmesinde olduğu gibi!” Urmevî, tanımla ilgili olarak hasmın ikinci kuşkusunu şöyle gündeme getirmiştir: “Bir şeyi ne kendisiyle ne de parçalarının bütünüyle tanımlamak mümkündür, zira toplamı zaten o şeydir. Parçalarının bir kısmıyla da tanımlamak mümkün değildir zira bileşiği tanımlayan, onun her parçasını da tanımlar ki şeyi parçasıyla tanımlamak, söz konusu o şeyi kendisiyle tanımlamak demektir. O şeyi, kendisi dışındaki bir şeyle de tanımlamak mümkün değildir zira (şeyin) dışında kalan, mahiyetle belirlendiğinde mahiyeti tanımlar. Onun mahiyetle belirlendiğini bilmek de gelip mahiyetin bilinmesine dayanır ki bu, kısır döngü demektir. Ayrıca mahiyete ilişkin hususları da detaylı olarak bilmek icap eder ki bu, mümkün değildir.” Urmevî, hasmın bu olası kuşkusuna şu şekilde cevap vermiştir: “Bütünü tanımlayan şey, parçayı tanımlamayabilir. Bu, ya o (parçanın) tanıma ihtiyacı olmadığı ya da başkasıyla tanımlanmasından ötürüdür. Bütünü meydana getiren, her bir parçayı da meydana getirirse o vakit çelişki lâzım gelir yahut zamansal varlıkta düzenlenmiş olarak iki parçadan meydana gelen bir bileşikte sebeplinin sebepten önce gelmesi icap eder. Sonra (şeyin) dışında olanla yapılan tanım, mahiyetle belirlenmiş olmayı (ihtisas) bilmeye istinat etmez. Zira hassayı bilmek, mahiyeti bilmeyi gerekli kılabilir. (Şeye) “özgü olmak” bilinmezse kuşkunuzu kabul ederiz. Ancak (mahiyetle) belirlenmiş olmayı bilmek, mahiyeti ‘ne ise o olması bakımından’ değil de bir açıdan bilmeye istinat eder. Çünkü belirli bir cismin belirli bir yeri kaplamasıyla belirlenmiş bulunduğu bilinebilir fakat o cismin ve ona ilave olan hususların hakikati detaylı bir şekilde bilinemez.”⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 23.

⁴⁶⁵ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 23-24.

Urmevî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde niçin yüklemi (mahmûl) tanım ve kanıttan önce ele almış olduğunu şerhinde şu şekilde açıklamaktadır: “Ben derim ki: Şimdi biri çıkıp şöyle diyebilir: Konu ve yüklemın açıklanma yeri tanım (kavlu’ş-şârih), kanıt (hüccet) ve bu ikisini önceleyen bahislerdir ki söz konusu bahislerde önerme ve önermeyi oluşturan parçalardan söz edilir. Şu halde burada niçin yüklemın açıklaması öncelendi? Bu sorunun cevabı şu şekilde verilebilir: Tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet) arasında ortak olan konulardan, tanım ve kanıtın her birinden söz ederken bir şeyi diğer bir şeye hamletmeye (yüklemeye) ve anlamını bilmeye ihtiyaç duyulur. İşte bu sebeple (Şeyh), bilinçli olarak yükleme burada temas etti. C, B’dir dediğimizde bunun anlamı şudur; C’nin mahiyet ve künhü B’nin mahiyet ve künhü ile aynıdır. Burada B’nin C’nin mahiyeti dışında üçüncü bir durum arz etmesi ile C’den farklı olması yahut B’nin kendisinin C denilen şey ile aynı olması arasında bir fark yoktur. Biz bu söylediklerimizle şunu kastetmiyoruz: B ve C’nin gerçeklikleri tamamen birbirinden ayrılmışçasına C’nin mefhumu, B’nin mefhumundan farklı bir şeydir. Burada kastımız şüphesiz bu değil. Şayet kastımız bu olmuş olsa o vakit, bir vaz’ ve yükleme, bir konu ve yüklem kendi gerçekliğinden başka bir şey olmazdı. Aksi takdirde başkalık söz konusu olmadığı için bir şey başka bir şeye hamledilip yüklenemezdi. Birincinin örneği şu sözümüzdür: “Gülen, kâtiptir.” İkincinin örneği şu sözümüzdür: “Kâtip, insandır.” Üçüncünün örneği şu sözümüzdür: “Uyuyan, pinekleyendir.” Ve şu sözümüz gibi: Uyanık, uyanıktır.”⁴⁶⁶

Baba ve oğul gibi birbirine izafetle bağılı görece hususlar ve genel anlamda tanımla alakalı durumlar hakkında Porphyrios’u eleştiren Urmevî’ye göre şey, ya bir şey ile bilinir ya söz konusu şeyden önce ya da sonra bilinir. Şey ile bilinen şeye gelince bu da söz konusu sebepten aynı durumdadır. Bazıları şey ile bilinenin her birinin yekdiğeri ile bilinebileceğini zannetmişlerdir; bu kimseler, ‘bu, onlardan her birinin diğerinin tanımına alınmasıyla mümkündür’ demişlerdir. Onların bu sanısının sebebi, şeyin, ancak kendisiyle ve şeyin kendisi ile beraber olanla tanımlanması arasındaki farkı bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar, bilmiyorlar ki şeyin ancak kendisi ile bilindiği şey, daha önce bilinmelidir. (Ve onlar yine bilmiyorlar ki) şeyin ancak kendisi ile beraber bilindiği şey, şeyin kendisi ile beraber bilinmelidir. Tanımlayanın, tanımlanandan önce bilinmesinin gerekli oluşu sebebiyle şeyin ancak kendisiyle beraber olanla tanımlanması imkânsız hale gelmiştir. Bunun örneği, baba ve oğul gibi göreceli olan durumlardır. Bunlardan her birisi yekdiğeri ile bilinir. Baba ve oğul nedir bilmeyen biri, babanın tanımını sorarak baba nedir dediğinde ona cevaben denilse ki; baba, oğlu olandır! Kuşkusuz o, böyle bir tanımlı yadırgayacaktır. Bu ikisinin her biri yekdiğeri ile bilinir

⁴⁶⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 22.

olduğundan, soran kişinin, şöyle demesi muhtemeldir; şayet oğlun ne demek olduğunu bilseydim babanın ne olduğunu (sana) sormazdım! Ve (aslında hiç) böyle bir soruya da ihtiyaç duymazdım! Bilakis görecelilerin tanımında (izlenecek yol), inceliğin başka bir türüdür. Aslında oğula duyulan açıklamaya ihtiyaç yoktur. Görecelilerin her birinin yekdiğerinin tanımında yer alması gerektiğini ilk savunan, *İsagoci* müellifi Porphyrios'tur. O, Aristo'nun göreceli türe ait tanımını görünce ki (Aristo bunu şöyle tanımlamıştır): 'O, öyle bir tümeldir ki kendisine ve kendisi dışındakine o nedir'in cevabındaki cins olur'. Ve o, (Aristo'nun cinse ait tanımına bakınca ki Aristo'ya göre cins): 'O nedir'in cevabında türe ait birçok ve çeşitli olan şeylere yüklenmiş tümeldir'. İşte (bu tanımları görünce) o, Aristo'nun, cinsi, göreceli tür olarak tanımladığına kanaat getirmiştir ve göreceli türü cins diye tanımlamıştır. Porphyrios, görecelilerin her birinin yekdiğerinin tanımında yer alması gerektiğini zannetmiştir. O, kendisiyle cinsi tanımladığı türün göreceli tür değil de gerçek tür olduğu hakikatini gözden kaçırmıştır. Bu sebeple de her bir görecelinin yekdiğerinin tanımında yer aldığı kanaatine varmıştır. Buna göre de söz, kısırdöngü olmaksızın doğrulanmış olmaktadır. Şeyin ancak kendisiyle beraber olarak düşünüldüğü bir tanımdan bahsedilemez. Bu, mantık ilminin ilk kısmının araştırma konuları arasındadır ki bu, tanımdır. Ondan sonra ikinci kısım gelir. Burada (ikinci kısımda) ise kanıt ve onu önceleyen hususlardan söz edilir. Bu mevzuda birçok ilmî yol (nehic) bulunmaktadır.⁴⁶⁷

3.1.2. Tasdik: Kıyas Teorisi

Tasdik, en az iki tasavvur ve bu ikisinin arasındaki alakayı tayin eden bir bağlaçtan (copula) oluşan bir cümle olup söz konusu bu cümleye önerme denilir. Bir başka ifadeyle tasavvurlar arasında bir alaka bulunduğunu ya da bulunmadığını haber veren cümleye tasdik ismi verilmiştir. Sonraki dönem (müteahhirûn) mantıkçıları, mantık külliyatını "tasavvurât" ve "tasdikât" tarzında iki ana kısımda ele almışlardır. İlk kısımda kavramların tahlili, delâlet nevileri, beş tümel, tarif (tanım) konuları; ikinci kısımda ise önermeler, kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiire ait önermelerin bilgi bakımından geçerliliği söz konusu edilmiştir. Klasik mantığın temelini meydana getiren burhan; doğru, kesin ve güvenilir bilginin ilkelerini ihtiva ettiği halde mantıkta burhanın uygulama alanı olan cedel, safsata, hitabet ve şiir kısımları, İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarında büyük oranda ihmal edilerek terk edilmiştir. Gazzâlî'den başlayarak mantığın kelâmcılar tarafından da itibar görmesiyle beraber tasavvur ve tasdik terimleri kelâmla ilgili kitapların bilgiye dair kısımlarında bir bilgi konusu olarak ele

⁴⁶⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 78.

alınıp incelenmiştir. Tasavvur ve tasdik ayrımı, ilk kez Kutbuddîn er-Râzî'nin bu mevzu hususunda farklı görüşleri incelediği *er-Risâletü'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdik* isimli müstakil eserinde dile getirilmiştir.⁴⁶⁸

Önerme (tasdik), bir hükmün dil ile ifadesidir. Yargı (hüküm) ise iki fikir yani konu ile yüklem arasında bir ilişki kurmak, bir fikri diğerinde doğrulamak (tasdik) yahut ret (tekzip) etmektir. İlkini örneği “Hava bulutludur”, ikincinin örneği ise “hava bulutlu değildir” şeklinde verilebilir. İslâm mantıkçıları, tasdiği, önermenin bu çift yönlü temel özelliğini nazarı itibara alarak onu söyleyene; bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür şeklinde tanımlamışlardır. Önerme, inşâî bir talebi değil de ihbârî bir durumu bildiren hükümdür. Soru, dilek, emir ve dua tarzında gelen cümleler önerme olamazlar. Örneğin; “benimle gelir misin?” bir soru cümlesi, “paltonu giy” bir emir, “hâkim, keşke adil olsaydı” bir temenni, “Allah’ım, bana yardım et” bir dua, “insan, ölümlüdür” cümlesi ise bir bildiri (ihbar) yani bir hükümdür. Verilen bu cümleler içinde yalnızca sonuncu cümle bir önerme özelliği taşımaktadır. Mantık ilmi, önermelerin biçimsel şartlarıyla iştigal eder ve onların muhtevasıyla yahut doğru veya yanlış olmalarıyla ilgilenmez. Bir önermede üç unsur bulunur. Bunlar; konu (mevzu), yüklem (mahmûl) ve bağdır (râbıt/copula). “Mantık, faydalıdır” önermesinde “mantık” konu, “faydalı” yüklem ve “dır” ise bağdır.⁴⁶⁹ Bir önceki başlıkta tasavvuru yani kavram/tanım teorisini ele almış *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şârihlerinin bu hususta ne söylediklerine hem genel olarak hem de Urmevî özelinde temas etmiştik. Bu başlık altında da tasdike dolayısıyla da kıyas teorisine temas edeceğiz ve bu hususta Urmevî'nin ve diğer şârihlerin neler söylediğine kısaca değineceğiz. Artık kavramların bir araya gelerek önermeleri oluşturduğunu biliyoruz. Bu başlıkta da önermelerin hususi ve kurallı dizilimleriyle nasıl kıyası meydana getirdiklerini göreceğiz. İlk, kıyasın sözlük anlamına temas edip ıstılahî tanımını verecek daha sonra da önceki başlıklarda yaptığımız gibi şârihlerin ve Urmevî'nin konuya yaklaşımlarını kısaca serdedeceğiz.

Kamusta kıyas, “ölçme, takdir ve eşitlik” anlamlarına gelmektedir. Mütercim Âsım Efendi, kıyasın “bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak” anlamına geldiğini belirtir. Terim olarak dilde, mantık ve fıkıhta kamustaki asıl anlamına bağlı olmakla beraber değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye

⁴⁶⁸ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, s. 126-127.

⁴⁶⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 101-103; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 115-120; Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi Problemleri*, 3. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994, s. 132-138; İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 101-105; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, s. 204-206.

kıyas denilirken nahvî kıyas, mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kıyas). Fıkıhta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas itibarıyla bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder. Aristoteles, “syllogismos” adını verdiği kıyası “Prior Analytics” ismini verdiği Organon’un üçüncü bölümünde ele alıp incelemiştir.⁴⁷⁰ Bizim bu bölümde ele alacağımız kıyas, diğer kıyas türleri olmayıp aklî veya burhânî kıyastır.

Zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere nasıl intikal edildiği meselesi, Aristoteles’in eserlerinden bu yana mantık tarihinin en temel problemlerinden birisi olagelmıştır. Söz konusu problem, Platon’un *Menon* diyalogunda erdemin bilinip bilinemeyeceğiyle alakalı bir paradoks çerçevesinde tartışılmıştır. Platon, söz konusu bu problemi, meşhur hatırlama teorisiyle halletmiştir. Aristoteles ise zihinde tahakkuk eden her nevi öğrenimin daha evvelce var olan bir malumattan yola çıkacağını öne sürmüş ve geriye doğru teselsülün önünü tıkamak için bütün bir öğrenim sürecini, herhangi bir surette insan gayretiyle elde edilemeyen ve insanda zorunlu olarak vuku bulan ilksel öncüllere istinat ettirmiştir. Detaylarda değişiklikler bulunmakla beraber Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının çözümü de tıpkı Aristoteles’in söz konusu bu görüşü çerçevesinde vücut bulmuştur. Fârâbî’nin çözümü, bilinenlerin, bilinmeyenleri kesinlikle bir yönden ihtiva ettiği üzerine bina edilmiştir. Fârâbî’ye göre bilinmeyen hususlar, tümünden bilinmiyor değildir. Aksine onlar, bir yönden bilinirken diğer bir yönden de bilinmez durumdadırlar. Fârâbî’ye göre Menon, tasavvur ve tasdik ayrımı yapmadığı için öğrenmenin imkânsız olduğu kanaatine vararak hata etmiştir. İbn Sînâ, tartışmaya bilkuvve-bilfiil kavramlarını dâhil ederek zorunlu bilgidен kazanılmış bilgiye intikalin ilkelerini belirgin duruma getirmiştir.⁴⁷¹ Klasik İslam felsefesinde ve özelde de Meşşâî felsefede parçadan bütüne ve özelden genele intikalin temel aracı, illiyet ilkesidir.⁴⁷² Zorunlu bilgilerden kazanılmış (iktisâbî) bilgilere intikalin ilk adımı ise sorulardır (metâlib).⁴⁷³ Zorunlu bilgilerden kazanılmış olan bilgilere intikalin ikinci adımı, uygun öncül seçimidir.⁴⁷⁴ Zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere intikalin üçüncü ve son adımı ise burhânî kıyastır.⁴⁷⁵

Kitâbu’n-Necât’ta İbn Sînâ, bilginin, ya tasavvur ya da tasdikten meydana geldiğini belirtmiştir. İbn Sînâ’ya göre tasavvur, ilk bilgidir ve o, buna, “el-ilmu’l-evvelu” demektedir. Tasavvur, İbn Sînâ’ya göre tanım (kavlu’ş-şârih) yahut da benzeri bir şeyle tahsil edilir. Tasdik

⁴⁷⁰ Ali Durusoy, “Kıyas”, TDV İslam Ansiklopedisi, 2002, C. 25, s. 525-529.

⁴⁷¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, s. 245-246.

⁴⁷² Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 261.

⁴⁷³ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 281.

⁴⁷⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 293.

⁴⁷⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 317.

ise ancak ve ancak kıyas ya da benzeri bir şeyle elde edilir. Şu halde tanım ve kıyas, İbn Sînâ'ya göre çıkarımsal düşünce (raviyye) aracılığıyla daha önce bilinmeyenin bilgisinin tahsil edildiği iki vasıta'dır. Ona göre tüm tanım ve kıyaslar, akledilir kavramların (el-meânî'l-ma'kûle) muayyen bir terkibe sokulması suretiyle gerçekleştirilir. İbn Sînâ'ya göre akledilir anlamların her birinin kendisinden oluştuğu ve kendisi sayesinde tamamlandığı bir maddesi söz konusudur. İbn Sînâ, bunun daha iyi anlaşılması için "ev-koltuk" örneğini vermiştir. Ona göre nasıl ki bir ev ya da bir koltuk gelişigüzel bir madde ve formdan tam olarak meydana getirilemezse, aksine her bir nesnenin kendisine münasip bir madde ve formu söz konusuysa, işte aynen bunun gibi çıkarımsal düşünce yöntemiyle bilinebilen her bilgi objesinin de kendisi sebebiyle tahakkuk ettiği uygun bir madde ve sureti bulunur. Aynı şekilde ona göre nasıl ki bir ev, noksan madde ve suret ile noksan olarak inşa edilirse çıkarımsal düşünce de madde ve sureti eksik ve hatalı olursa noksan olarak kurulur.⁴⁷⁶

İbn Sînâ, önerme (tasdik) hususunda *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde şöyle demektedir: "Kabulü zorunlu önermelerin çeşitlerini ve bu cümleden olmak üzere onların türlerini tarif ederek başlayalım. Delile ihtiyaç duymayan apaçık ilk önermelere gelince, bunlar, herhangi bir dış sebep olmaksızın saf aklın varlığı ve doğasından dolayı doğruluğunu zorunlu gördüğü önermelerdir. Akıl, bu (tür) önermelerin deyimlerini etrafıca kavrar kavramaz onun için (o an) yargı (tasdik) de meydana gelir. Böylece yargının meydana gelmesinde aksaklığın olmaması ancak kavramın meydana gelmesine ve işlemin bilinmesine bağlıdır. Deyimlerinin kavranması (tasavvuru) açık olduğu için apaçık olan ilk doğruların bir kısmı herkes için apaçıktır. Bunların bir kısmı ise gizli olabilir ve deyimlerinin kavranılmasında bu gizliliğin iyice düşünülmesine ihtiyaç duyulur. Zira kavram karmaşık olunca yargı da karmaşık duruma gelir. Örtük olan bu (tür) önermelerin apaçık ilk doğrular olduğunu bilmek, kavrama nüfuz eden aydınlık dimağlara güçlük arz etmez."⁴⁷⁷

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta tasavvur ve tasdik arasındaki bağıntıyı izah ettiği pasajda şöyle demektedir: "Zira bilinmeyen, bilinenin karşısında yer alır. Bir şey bazen basit (yalın) bir kavram olarak bilinir. 'Üçgen' isminin anlamını bilmemiz gibi. Bazen de bir şey, kavram ile birlikte yargı yolu ile bilinir; her bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olmasını bilmemiz bu kabildendir. Aynı şekilde bir şey, tanım yapılarına dek yalnız kavram ile bilinemeyebilir; gerçekliği bir, adları ayrı; gerçekliği ayrı, adları bir olan şeyler ve diğerleri

⁴⁷⁶ Abdülhamid I. Sabra, "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu", Yusuf Daşdemir (çev.), *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 40, s. 237.

⁴⁷⁷ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 214.

gibi. Bazen de bir şey, öğrenilene dek yalnızca yargı (tasdik) bakımından kavranıp bilinemez; dairenin çapının; teorik olarak dik açının iki kenarını kesen kiriş olmasının bilinmemesi gibi. Bu durumda bizden bilimler ve benzerleri hususunda izlememizi istedikleri yol; ya elde edilecek bir kavrama yahut tahsil edilip kavranılacak bir yargıya yöneliktir.”⁴⁷⁸

İbn Sînâ, tasavvurun tasdikten önce geldiğini ve tabiatıyla tasdiğin tasavvurdan sonra ele alınması gerektiğini ima etmektedir. O, bu hususta şöyle demektedir: “Şu halde mantıkçı, her bir soruna uygun düşen öncülleri ve bunlarla bilinmeyenin bilgisinin bir araştırmacı tarafından nasıl elde edileceğini inceleyen kimsedir. Öyleyse mantıkçının azami çabası; açıklayıcı sözün (kavramın) ilkelerini ve bunlarla tanım ve benzerinin nasıl yapıldığını, kanıtın ilkelerini ve bu ilkelerle kıyas ve benzerinin nasıl yapıldığını incelemek olmalıdır. Şu halde atılacak ilk adım; kendilerinden tanım, kıyas ve onlarla birlikte giden işlemlerin gerçekleştirildiği tekil şeyleri ivedilikle açıklamaktır. Öyleyse şimdi, lafzın (kavram ve sözcüğün) anlama nasıl delalet ettiğini açıklamakla (işe) koyulalım.”⁴⁷⁹

Şerafüddîn el-Mes’ûdî’nin *el-Mebâhis ve ’ş-Şükûk ale ’l-İşârât* adlı eserinin elimizdeki kısmı, mantık bölümünü atlayıp doğrudan fizik bölümünden başladığı için, onun, tasdik konusunda ne düşünmüş olduğunu en azından eldeki tahkikli nüsha açısından bilme imkânımız yoktur. Ona ait olduğu söylenen diğer eserlerde de bu mevzuya dair herhangi bir bulguya rastlayamadık. Bu sebeple bu başlıkta diğer şârihlerin ve Urmevî’nin konu hakkındaki görüşlerine yer verip nazarî bilginin kesinlik değeri olan burhan konusuna intikal edeceğiz. Kıyas teorisine burada değil de diğer başlıkta temas etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Fahreddîn Râzî, *Metâlib* ve *Meâlim* adlı kitaplarında “insan, kavranılan mahiyetle alakalı şayet olumlu yahut olumsuz bir yargıda bulunursa buna ‘tasdik’ denir” demektedir. Râzî, söz konusu bu tanımı ortaya koyarken ilahî bilgi yahut insan bilgisi ayırımına gitmemiştir. Ona göre bilgi, ya tasavvur ya da tasdik tarzında tezahür eder. Fahreddîn Râzî, tasdik tarzında bilginin meydana gelebilmesi için öncelikle bizde tasavvur tarzında bilginin mevcudiyetini şart koşar. Tasavvur ya da tasdik şeklinde vaki olan bilgiler ona göre ya bedîhî ya da kesbîdir. Râzî’ye göre tasavvur ve tasdik tarzındaki bilgilerin hepsi bedîhî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir. *Meâlim* ve *Muhassal* adlı kitaplarında belirttiği üzere Râzî’ye göre tasavvur ve tasdike dayanan bilgiler, ya hissiyât denilen duyu bilgilerinden ya da vicdâniyât denilen aklık tokluk gibi içgüdüsel bilgilerden meydana gelir. Râzî’ye göre tasdike dayalı bilgiler ya kesinlik ifade

⁴⁷⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 16.

⁴⁷⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 19.

ederler ya da kesinlik ifade etmezler. Gerçeğe uyan tasdiklerin zorunlu olanları, ya hissî ya da aklîdir. Hissî olanlar beş duyu verilerinden müteşekkildir. Aklî olan tasdikler ise ya evveliyât ya da nazariyât önermelerinden meydana gelir. Zorunlu önermelerin üçüncü şıkkı ise hem hissî hem de aklîdir. Zorunlu olmayan tasdikler ise Râzî'ye göre yalnızca taklide dayanır. Mukallit bir kimsenin imanı ona göre bu neviden bir tasdiktir.⁴⁸⁰

Râzî'ye göre zihinde hâzır olan hususlar (ümûr), yalnızca tasavvur edilenler ve (tasavvurla beraber) tasdik edilenler şeklinde iki kısma ayrılır. Tasavvur edilen hususların hâriçteki asılları ile uygunluk arz edip etmediğine bakılmaz. Yine ona göre tasavvurâtın (hakikatte) var ya da yok oluşları da nazarı itibara alınmaz. Ancak tasdikât böyle değildir. Zihinde yer alan ve hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilen hususların (tasdikât) hâriçte var olup olmadıklarına, zihindeki duruma uygunluk arz edip etmediklerine bakılır. Râzî, tam bu noktada İbn Sînâ'nın idrak hakkındaki vurgulayıcı şu cümlesini aktarır: “Tüm bunları hakkıyla öğrendiğinde idrakin, ya bir tasavvur ya da bir tasdik olduğu hususu sana âşikâr olacaktır” ve sonra da Râzî şöyle bir soru ortaya atar: “Şeyhu'r-Reîs (İbn Sînâ), niçin tasdiği ilim ve zan kısımlarına ayırdığı halde tasavvuru bu kısımlara ayırmamıştır?” Ortaya atmış olduğu bu soruya Râzî şöyle cevap verir: “Çünkü tasdik, bir şeye bir şey ile hüküm vermektir. Söz konusu bu hüküm ise itikâdî açıdan zayıflık ve kuvveti bünyesinde barındırır. Tasavvur ise mahiyetin yalnızca zihinde hâsıl olmasından başka bir şey değildir. Bundan ötürü de bünyesinde zayıflık ve kuvveti barındırmaz.”⁴⁸¹

Âmidî'ye göre zihinde hâzır olan şey, mesela; “Âlem hâdis ya da kadimdir” mefhumu gibi yargısal tasdikî bir durum arz ediyorsa ve burada söz konusu durumun varlığına ve yokluğuna dair bir yargı mevcut değilse ya da söz konusu yargısal durumun zihin dışındaki duruma uygunluğu ya da uygunsuzluğu mevzubahis değilse (şu halde) tasavvur olarak ileri sürülen şey, haddizatında tasavvur olmamaktadır. Bu durumda mütehayyilede bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak hüküm vermek, söz konusu bu cümlemin müfredâtı için geçerli olmaktadır ve hakiki manada tasdikî cümlemin kendisi hakkında bir hüküm verilmiş olmamaktadır. Âmidî, söz konusu bu anlamın çok iyi anlaşılması gerektiğini zira bunun çok ince anlamlı bir söz olduğunu belirtmektedir. Âmidî, buradan hareketle idrakin, tasavvur ve tasdik tarzında iki kısma hasredilmesinin bir zorunluluk olmadığını vurgulamak istemektedir. Son tahlilde Âmidî, zihinde hâzır olan şeyin nefsülemirde ya haberî bir nispet durumu meydana getirdiğini ve böylece ona “doğrudur” veya “yanlıştır” demenin mümkün olacağını yahut da böyle bir

⁴⁸⁰ Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 183-185.

⁴⁸¹ Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 11-12.

durumun mevzubahis olamayacağını belirtmiştir. İlk duruma ona göre “tasdik”, ikinci duruma ise “tasavvur” denilmektedir.⁴⁸²

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ’nın önerme (haberî terkip) hakkında; “önerme (tasdik), söyleyeni hakkında ‘o söylediğinde doğru söylüyor yahut da yanlış söylüyor’ denilebilen sözdür” demesiyle ilgili olarak “Doğrulamak ve yanlışlamak ancak (gerçeğe) mutabık olan ve olmayan haberle bilinir. Haberin (önerme ve tasdik) bu ikisiyle (doğrulama ve yanlışlama) tanımlanması ise döngüsel (devrî) dir” diyenleri eleştirmiş ve şöyle demiştir: “doğrusu şu ki; doğrulama ve yanlışlama, habere (önerme) ait özsel (zâtî) ilintilerdendir. Önermeyi bu ikisiyle tanımlamak, betimsel (resmî) bir tanımlamadır ve böyle bir tanımlama da kısırdöngü içermez. Söz konusu ilintiler, şeye (şeyin tanımına) ait açıklamaya ihtiyaç duymuş olsaydı işte o vakit bir kısırdöngüden bahsedilebilirdi. Biz, haber ile doğrulama ve yanlışlama tanımlarının kendisini kapsamış olduğu terkibi kastediyoruz. Hâsılı, bizim şöyle dememiz mümkündür; biz, onunla (böyle bir tanımla) insanın tanımında cins konumunda bulunan şeyi (canlılığı) kastediyoruz. Şu halde burada herhangi bir kısırdöngüden bahsedilemez.”⁴⁸³ Tûsî, önermelerin biçimsel durumları göz önünde bulundurduğunda yüklemli ve şartlı önermelerin, haberî önermeler altında yer alan iki nevi olduğunu söylemiştir. Yine aynı şekilde ona göre bitişik ve ayrışık önermeler de şartlı önerme altında mütalaa edilirler.⁴⁸⁴ Tûsî’ye göre önermenin konusunun zihin dışı âlemde bizâtihi mevcut olması, şart değildir. Zira ona göre biz, bırakınız olumsuz önermeleri olumlu önerme tarzında zihin dışı âlemde (a’yân) mevcut olmayan konular (mevzuat) hakkında da yargılarda bulunmaktayız. Mesela varlıkları hakkında bir hükmün bulunmadığı geometrik şekiller bu kabildendir. Tûsî’ye göre konunun zihin dışı âlemde mevcut olmaması şartı da mevzubahis değildir. Ona göre kuşkusuz ki biz, âlem ve âlemde mevcut olan konular hakkında da hükümler vermekteyiz. Tûsî’ye göre önermenin konusunda bulunması gereken şart, zihinde temessül edilebilir ve bilfiil bir şey olarak varsayılabilir olmasıdır. Tıpkı “insan” sözümüz gibi. Tûsî, bizim, “insan” dediğimizde onu, zihinde, yalnızca bilfiil bir insan olarak farz edebilmemiz gerektiği kanaatindedir. Ona göre biz, insan şöyledir veya şöyle değildir diye onun hakkında hükümler verdiğimizde, verdiğimiz bu hükümlerin, herhangi bir vakitte -söz konusu bu vakit belirli yahut belirsiz olsun- gerçekleşmiş olduğunu kastetmiyoruz. Ya da insan hakkında verilen hükmün, tüm vakitlerde cari olduğunu da kastetmemekteyiz. Tûsî’ye göre verilen hüküm, bir şarta ve kayda da bağlı değildir; yani insan hakkında hüküm verilirken “insan olması ve benzeri şartlarla” demiş olmuyoruz. Ona göre biz, yalnızca insan

⁴⁸² Seyfeddin Âmidî, *Keşfü’l-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât* s. 47.

⁴⁸³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu’s-Sânî Fî’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, s. 222.

⁴⁸⁴ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu’s-Sânî Fî’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, s. 224.

hakkında verdiğimiz hükmün hâsıl olmuş olduğunu kastetmekteyiz: ona (hükme) hüküm esnasında bir vakti ya da bir vakitsizliği yahut herhangi bir şartı bitıştirmemekteyiz.⁴⁸⁵

İbn Kemmûne'ye göre tasdîkî bilgi de tıpkı tasavvurî bilgi gibi zihinde yer alır. Ancak tasavvurî bilgide herhangi bir yargı (olumlu-olumsuz) söz konusu değilken tasdîkî bilgide böyle bir yargı söz konusudur. Ona göre yargı (hüküm), tasdîkî bilgiye bitişiktir ve onunla beraber bulunur. İbn Kemmûne'ye göre tasdîkî bilgi, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir bilgi türüdür. Ona göre söz konusu böyle bir bilgi, bir tür itikattır.⁴⁸⁶

Sirâceddîn el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde önerme (tasdik) ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Bir önermenin oluşturulabilmesi için önerme denilen cümlede kendisiyle hükmedilen (mahkûmun bihi) ve hakkında hüküm verilenin (mahkûmun aleyhi) bulunması zorunludur. Bu ikisi, cümle analizi sırasında iki farklı önerme olduğunda; yani o ikisi arasındaki ilişkiye delalet eden şey, hükümsel nispetin dışında tutulduğunda (önerme) şartlı olarak isimlendirilir ve (birinci önerme) mukaddem, (ikincisi ise) tâlî ismini alır. Şayet böyle olmaz ise (önerme) yüklemli olarak adlandırılır ve (birincisi) konu (mevzu), (ikincisi de) yüklem (mahmûl) ismini alır.”⁴⁸⁷ Urmevî, aynı eserinde, önermenin parçaları ile ilgili olarak şöyle der: “Önerme; konu, yüklem ve bunlardan birini diğerine bağlayan bir nispetten meydana gelmektedir. Bu nispete aynı zamanda bir söz ile delalet icap eder. İşte bu söz, bağ olarak adlandırılır. Bu bağ, şayet (önermede) alenen geçerse önerme üçlü (sülâsî) olarak adlandırılır, aksi durumda (bağ) nefste zımnen bulunur ve önerme ikili (sünâî) olarak isimlendirilir. Bağ, bir edattır ve “kâne” tarzında gelip bir kelime kalıbında olabileceği gibi, “o” şeklinde gelip “hüve” gibi bir isim kalıbında da olabilir. Birincisi ‘zamansal’, ikincisi ise ‘zamansal olmayan’ olarak adlandırılır.”⁴⁸⁸ Sirâceddîn el-Urmevî, önermede yer alan bağ ile ilgili olarak *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde “İmam” diye nitelediği Fahreddîn Râzî'yi eleştirmiş, onun bu hususta iki farklı eserinde değişik görüşler ortaya koyduğuna dikkat çekmiş ve hangi görüşünün tutarlı olduğunu kendi anlayışı çerçevesinde ortaya koymuştur. O, bu hususta şöyle demektedir: “İmam, *Mulahhas*'ta, önermenin parçası olan (nispetin), konunun konuluğuna ait bir şey olduğunu söylemiştir. *Şerhu'l-İşârât*'ta ise bağın, yüklem konuya olan nispetiyle dikkate alınabileceğini, bu sebeple bağın niteliğinin (yani keyfiyetinin) önermenin modalitesi olduğunu

⁴⁸⁵ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 226.

⁴⁸⁶ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 4b.

⁴⁸⁷ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 26.

⁴⁸⁸ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 27.

ifade etmiştir. İki söz arasında çelişki vardır. Doğru olanı, ilkidir. Zira kip, bağın değil, konunun (mevzu) bir niteliğidir.”⁴⁸⁹

Sirâceddîn el-Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihâtı*'nda tasdik ile ilgili birçok mülâhazalarda bulunmuştur. Ona göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür.⁴⁹⁰ Zihinde yer alan bilgiler, ya sadece bir kavramdan ibarettir; bu durumda söz konusu kavramları olumlu ya da olumsuz olarak niteleyemeyiz, ya da zihinde mevcut olan hususlar birer önerme (tasdik) tarzında olup onlar hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunabiliriz. Vermiş olduğumuz söz konusu yargı, zihin dışı âlem ile uygunluk arz etmezse ortada bir cehalet ve bilgisizlik söz konusudur. Şayet verilen yargı, zihin dışı ile uyumlu ve kesin ise yani aksinin olmasının söz konusu olmadığı bir durumda ve fakat bu kesinliği gerektiren bir durum da söz konusu değilse ortada taklide dayalı bir bilgi var demektir. Şayet kesinliği gerekli kılan bir gerektirici var ise elde edilen şey, “bilgi” diye nitelenir. Şayet zihin dışı ile uyum içinde olan yargı, kesin değilse aksinin olabileceği düşünülür. Şayet asla (asıl olana) uygunluğu eşit seviyede bir kesinlik arz ediyorsa (zihin ve zihin dışının uyumu ve bunun bizdeki yansıması tam ortada ise) bir bilgiden değil, bir şüpheden bahsedeceğiz. Şayet söz konusu yansıma, eşit seviyede değilse ağır basan tarafa zan, bunun karşısında yer alan tarafa ise vehim diyeceğiz.⁴⁹¹ Şu halde zan, Urmevî açısından bir itikat ifade etmektedir. İki tarafta yer alan zannlardan zannı galip olanı, şayet zihin dışı vakıaya tam uygun ise doğru zan (zannı sâdık), aksi halde yanlış zan (zannı kâzip) gibi bir durum söz konusu olacaktır. Bizim ve başkalarının doğru saydığı uzlaşmaya dayalı (vaz'î) ve kabule dayalı (teslîmî) yargı içeren öncüllere gelince bunlar, Urmevî'ye göre zorunlu (zaruri) ve bilimsel (burhânî) bir tarzda oluşturulurlar. Genellikle insanların çoğu ve mantık sanatı erbabı, bu tür öncüllerden oluşan önermeleri kabul ederler. Bu nevi öncüller, meşhur öncüller olarak nitelenir. İnsanların diğer bir kısmı da söz konusu öncülleri boyun eğip kabul ederler. Bu tarz öncüllere sahip olanlar, muhataplarını kolaylıkla ikna ederler. Bilgisi istenilen şey, Urmevî'ye göre mutlaka meçhul olmalıdır. Çünkü zaten tahsil edilip öğrenilmiş olan bir şeyin tahsili imkânsızdır. Bilinmeyen bir şey ise ya kavram yahut da yargı açısından bilinmiyordur ve bilinenin tam karşısında konumlanmaktadır. Bilinen bir şey ise ya kavram yahut yargı açısından bilinir. Bilinenin tam

⁴⁸⁹ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 29.

⁴⁹⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 9.

⁴⁹¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 11.

karşısında yerini alan meçhul, ya kavram olarak meçhuldür yahut yargı bakımından meçhuldür. Bilinen, ya kavram ya da yargı olarak bilinen bir şey olmalıdır. Çünkü bir şey, kavram olarak bilinmedikçe yargı olarak da bilinemez. Hakkında bilgi sahibi olduğumuz şey, kendisi üzerine ve kendisi ile bir yargıya varmadığımız basit mahiyetli bir kavram olabilir. Böyle bir şeyin zihinde kavram olarak tasavvuru yalın haldedir. Kendisi hakkında bilgi edindiğimiz şey, kendisi üzerine ve kendisi ile bir yargı ve hüküm kullanılarak oluşturulup meydana getiriliyorsa söz konusu şey, yargısı bilinen bir şeydir. Basit bir kavram olarak bilinen şeye “üçgen” isminin anlamını verebiliriz. Üçgenin kendisinin bir anlamı yoktur. Bilakis üçgene delalet eden lafzın ve ismin bir anlamı söz konusudur. İşte bu sebeple Urmevî, İbn Sînâ’nın “Üçgen isminin anlamını bilmemiz gibi” tabirini kullandığını ileri sürmüştür. Zira bir şey bazen üçgen isminin anlamını tasavvur ettiğimiz gibi sadece isim yönünden tasavvur edilir. Bazen de bir şeyin zihin dışı âlemdeki varlığı nazarı dikkate alınarak ismin delalet ettiği gerçekliği bakımından tasavvuru söz konusudur. Üçgenin zihin dışı âlemde var olduktan sonraki tasavvuru buna örnek olarak verilebilir. İlk örnek, yargıyı öncelediği halde ikincisi, yargıdan sonradır. İbn Sînâ, burada, Urmevî’ye göre yargıyı önceleyen şeyi, yani yalnızca kavramı kastetmiştir. İşte bu sebeple o, “üçgen isminin anlamını bilmemiz gibi” demiştir. Oysa böylesi bir söylem, Urmevî açısından sorunludur, zor anlaşılır. “Bilinen bir şeyin yargısına (tasdik) örnek olarak her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğunun bilgisini verebiliriz. Bilinenin bu şekilde iki kısma ayrıldığını bildiğimizde bilinmeyenin de aynı şekilde iki kısma ayrılması gerektiğini biliyor olmamız gerekir.”⁴⁹² “Kavrama ulaştırana açıklayıcı söz (kavlü’ş-şârih) denir. Yargıya ulaştırana ise kanıt (hüccet) denir. Açıklayıcı söz; tanım, betimleme ve diğerlerini kapsar. Kanıt; tümden gelim, tümevarım ve bu ikisi dışındakileri kapsar. İkisi dışındakinden murat analogi ve yargı oluşturmada zayıf kalan kullanışlılığı olmayan diğer vasıtalarlardır. Açıklayıcı söz ve kanıt sayesinde eldeki mevcuttan hareket ederek elde edilmesi umulana ulaşılır. Bilinmeyen ve henüz tahsil edilip ele geçirilmeyenin tahsili, ancak ve ancak eldeki tahsil edilmiş bilinen vasıtası ile olur. Söz konusu vasıta ise kavram (tasavvur) ve yargıdan (tasdik) oluşur.”⁴⁹³ Mantıkçı, Urmevî’ye göre ister kavrama (tasavvur) isterse yargıya (tasdik) ait olsun talep edilen şey ile ilgili hususları ‘uygunluk’ noktasında tek tek ele alarak bunların istenileni nasıl ve ne şekilde temin ettiğini araştıran kimsedir. Yargı (tasdik), ona göre kavram (tasavvur) tarafından öncelenmiştir. Zira öncelikle iki şeyi kavram olarak tasavvur etmeden bunlar hakkında bir hükme (yargıya) varmak olası değildir. Hülâsa kavram, Urmevî’ye göre doğal olarak yargıdan önce gelir. Öyleyse kural olarak da ondan önce gelmesi gerekir.

⁴⁹² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 16.

⁴⁹³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 18.

“Açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih), kural olarak kanıttan (hüccet) önce gelmeyi hak etmektedir. Sonra bilinmelidir ki, her ikisinin de kendilerine has ilke ve öncülleri vardır ve bunları tanıyıp öğrenmek icap eder. Söz konusu ilke ve öncüller ışığında önermeler bir araya getirildiklerinde kendilerinden istenileni nasıl temin ettiklerini de iyice kavramak gerekir. Söz konusu ilkelerin bir kısmı kavram ve kanıt arasında müştereklik arz ederler. Bu ilkelerin diğer bir kısmı ise ya sadece kavrama veyahut sadece kanıta özgüdür. Müşterek olan ilkelerin genelliği nazarı dikkate alınarak öncelenmesi ve araştırılması daha evladır. İşte bu sebeple söze ilkin sözcüklerin anlamlara olan delaleti ile başlamak uygundur.”⁴⁹⁴

3.2. Nazarî Bilginin Kesinlik Değeri: Burhan

Klasik mantık ilminin, kavram ve önermelerden sonra gelen kısmı, hiç kuşkusuz ki akıl yürütme kısmıdır. Akıl yürütme edimi, insan zihninin bilinenlerden kalkarak bilinmeyenlere erişme ameliyesidir. Diğer bir anlatımla akıl yürütme, “en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birinin, diğerinin kanıtlayıcı olarak ele alınıp buradan bir neticeye vasıl olunmasıdır.” Akıl yürütme denildiği vakit klasik mantık anlayışında kıyas (tümdengelim), istikrâ (tümevarım) ve temsil (analoji) akla gelir. Kıyas (burhan), hususi bir şartla ve hususi bir formda telif edilen, araştırma yapanın araştırma yöntemiyle varmak istediği bilgiyi netice olarak veren öncüllerden meydana gelir. Kıyasın amacı, araştırma ve inceleme yöntemiyle varılmak istenen tasdikî bilgilere ulaşmaktır. Doğru bir kıyasın meydana getirilebilmesi için doğrulanıp yanlışlanabilir en az iki öncülün bulunması zorunludur. Bir öncülün meydana getirilebilmesi için de asgarî iki kavrama (ya da bilgiye) ihtiyaç duyulur. Bu kavramlardan biri konu (mevzu), diğeri ise yüklem (mahmûl). Bu ikisi arasında daha önce temas edildiği üzere bir bağ bulunur. Bağ, bir kavramı yekdiğerine nispet etmeye yarar. Kıyasta sonucun ortaya çıkmasını sağlayan şey, orta terimdir. Bunu bir misal ile gösterelim; Bütün insanlar ölümlüdür (büyük önerme). Sokrates insandır (küçük önerme). Şu halde Sokrates ölümlüdür (netice). Bu tasımda orta terim sayesinde zihin, bir sıçrama yaparak sonuç önermesine ulaşmıştır. Büyük terim, tasımda kaplamı en geniş olan terimdir. Verilen örnekte bu, sonucun yüklemi olan terimdir. Küçük terim, kaplamı en dar olan terimdir. Verdiğimiz örnekte bu, sonucun konusuna denk gelen terimdir. Orta terim ise büyük ve küçük terim

⁴⁹⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 20.

arasında bir bağ kurup sonucun ortaya çıkmasını sağlayan terimdir ki bu, birinci ve ikinci öncülde tekrarlanan “insan” terimidir.⁴⁹⁵

Burhan, öncülleri yakîniyyâtan (kesin bilgiler) meydana gelen kıyastır. İbn Sînâ yakiniyyâtı: evveliyât (aksiyomlar), tecrübiyyât (deney verileri) ve mahsûsât (duyu verileri) tarzında ele almıştır. Burhan, kesin öncüllerden meydana gelmiş olması ve bütün bilgiler için en güvenilir delil addedilmesinden ötürü kendisine itimat edilen anlamında “mu’temed” diye de isimlendirilmiştir. Burhanın öncülleri, zarurî ve bedîhî (aksiyom, apaçık bilgi) önermeler olabildiği gibi söz konusu bu önermelerden tefekkür sonucu çıkarılmış bilgiler de olabilir. Sonraki dönem mantıkçıları, bunların ilkinde, burhân-ı vicdânî (burhân-ı kablî, apriorik delil), ikincisine de burhân-ı nazarî ismini vermişlerdir. Tecrübî verilere istinat edenlere burhân-ı tecrübî, hem aklî hem tecrübî sonuçlardan oluşana burhân-ı mahlût (aklî burhan+tecrübî burhan) ismi verilmiştir. Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*’da ister bir düşüncenin doğruluğunu ispatlamak için, ister yanlışlığını ortaya koymak için olsun, burhanın, mutlaka kesin bilgi verdiğini, zıddının doğru olamayacağını ve bu bilgilerden kesinlikle kuşku duyulamayacağını beyan etmiştir. İbn Sînâ, *Necât* adlı eserinde onun bu görüşünü destekleyerek burhanı, “kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyas” şeklinde tarif etmiştir. *Mi’yâru’l-İlm* adlı eserinde Gazzâlî’nin tanımı ise şu şekildedir: “Hakîkî burhan; doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkânsız bulunan ve kesin bilgi meydana getiren delildir.” Mantıkta burhanın aslını, bir kıyasta sonucun ispat edilmesini temin eden orta terim meydana getirir. Bir düşüncenin doğruluğunu ispat etmek için yapılan kıyasta öncül ile vargıyı (netice) birbirine bağlayan orta terim olduğu için bu terim, bizzat delilin kendisi kabul edilmiştir. İslâm mantıkçıları burhanı, delilden ayrı tutarak onu delilden daha özel bir anlamda kullanmışlardır.⁴⁹⁶

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatında Aristoteles’in, *II. Analitikler*’ine karşılık gelen *el-Burhan* isimli çok hacimli bir çalışma ortaya koymuştur. Söz konusu bu çalışma, Aristoteles’in çalışmasının yaklaşık olarak on katı cesametindedir. Klasik felsefe çevrelerinde kullanılan ve beş sanat olarak bilinen; burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata haddizatında birer kıyastır. Bunları birbirinden ayıran ve farklı kılan husus, bunları oluşturan önermelerin epistemik kıymetidir. Şayet bir kıyası oluşturan önermeler; a priori ilkeler (evveliyât), kesinliği tartışma

⁴⁹⁵ İlhan Kutluer, *Felsefî Gök Kubbe*, s. 56-60; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, s. 192-194; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 151-154; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 4. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 138-140; Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi Problemleri*, 3. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994, s. 149-152; İbrahim Çapak, *Gazzâlî’nin Mantık Anlayışı*, s. 133-140.

⁴⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, s. 430.

götürmez mütevatir haberler (mütevâtirât), duyulardan gelen gerçeğe uygun veriler (mahsûsât) yahut da tekrar edilebilir tecrübe ile kazanılmış empirik verilerden (mücerrebât) meydana geliyorsa söz konusu bu nevi kıyaslara burhânî kıyaslar denir ve bu kıyaslar zorunlu olarak doğrudurlar. Burhânî empirik önermelere bir örnek vermek icap ederse şöyle örnek verilebilir: “Sakamonya ishal yapar” Söz konusu bu önerme, mücerrebâtıdır ve haliyle de bilimsel, burhânî bir çıkarımdır. Burada hazır tecrübe demişken şunu ifade edelim ki İbn Sînâ, tam bir tümevarım (istikrâ) gerçekleştirmek için sonsuz sayıda deney yapmak icap ettiğinin bilincindeydi ve işte tam da bu sebeple o, bu sorunu aşmak için aklın sezgisel işleyişini tümevarımın bir ilkesi addetmiştir.⁴⁹⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserinde “Burhanlar arasında burhan adını almaya en layık olan, orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olduğu burhandır” demiş ve bunun aksi olanlara ise ‘delil’ adı verildiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ düşüncesinde gerçek manada burhânî kesin bilgi, şu şöyledir diye inanılan ve öyle olmamasının mümkün olmadığına değişmesi imkânsız bir inançla inanılan bilgidir.⁴⁹⁸

Mes’ûdî, *el-Mebâhis ve’s-Şükûk ale’l-İşârât* adlı eserinde mutlaka beş sanattan birisi olan burhandan bahsetmiş olmalıdır. Ancak, onun, günümüze ulaşan söz konusu eseri, fizik kitabından başladığından burhan konusu eldeki mevcut kısımda bulunmamaktadır. Ona ait olan diğer eserlerinde de burhan konusuna değindiği herhangi bir pasaja rastlayamadık.

Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde burhan ile ilgili olarak bazı açıklamalarda bulunmuştur. Şayet öncüller doğru ve kesin önermelerden kurulu ise netice de doğru ve kesin olup bu, sahih nazar (kıyas) diye nitelenir. Aksi halde fâsit nazardan bahsetmek gerekecektir. Râzî’ye göre kıyası oluşturan tasdikî önermeler, başka önermelere ulaşmak için zihinde düzenli bir şekilde tanzim edilir. Tasdik, zihnin, bir şeyi başka bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak isnat etmesidir. Şayet söz konusu tasdikî önermeler, ilgili bulundukları hususlarla uyumlu iseler elde edilen netice sahih nazar adını alır. Aksi durumda elde ettiğimiz şey, fâsit nazar olacaktır. İlk durumda elde edilen bilgi iken ikinci durumda elde edilen zandır.⁴⁹⁹

Fahreddîn Râzî, mantık alanındaki çalışmalarında Grek mantık eserlerine ve onların tercümelerine değil, daha ziyade Grek mantığına istinat eden Müslüman filozofların eserlerine özellikle de İbn Sînâ’nın eserlerine istinat etmektedir. Tabiatıyla Râzî’nin mantığı, doğrudan olmasa da dolaylı olarak Grek mantığı ile alakalıdır. Râzî, İslam kelamında mantikî yoğunluğu

⁴⁹⁷ İlhan Kutluer, *Felsefî Gök Kubbemiz*, s. 56-57.

⁴⁹⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 324.

⁴⁹⁹ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, C.1, s. 87.

genişleten ilk örnek olarak öne çıkmaktadır.⁵⁰⁰ Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*'deki konu düzenini kendine örnek ittihaz ederek kavram mantığını tasavvurât, hüküm ve çıkarım (burhan) mantığını ise tasdikât adı altında ele almıştır. Râzî, tıpkı *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta olduğu gibi on bölüm üzere düzenlemiş olduğu *el-Âyâtü'l-Beyyinât*'ın ilk bölümünü lafız-mana ilişkilerine ikinci bölümünü ise tasavvur ve tanımlara son sekiz bölümünü ise tasdiklere tahsis etmiştir. Râzî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât* adlı eserinde mantıkla ilgili olarak lafzın delâleti, beş tümel, tanım, önerme, kıyas, burhan ve diğer sanatları ele almıştır.⁵⁰¹ Râzî, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi tümdengelim yani kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üç nevi akıl yürütme kabul etmektedir. Ona göre tümelin tikele istidlali kıyas, diğer bir ifadeyle tümdengelimdir. Râzî'ye göre kıyas, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaktır. Ona göre kıyasta en az iki öncül bulunur ve bunlardaki orta terimden kalkarak sonuca ulaşılır. Râzî, öncüller olmadan yakînî bir bilgi elde etmenin imkânsızlığına dikkat çekmiştir.⁵⁰²

Âmidî, şayet tikel olan (cüz'î), tümel olan (külli) sayesinde kanıtlanıp elde ediliyorsa buna kıyas (burhan) demektir. Ona göre kıyasın iktirânî ve istisnâî diye iki kısmı söz konusudur. İstisnâî kıyas, bitişik (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) şeklinde ikiye ayrılır. Âmidî, analogi (temsîl) ve kıyas (ta'lîl) arasında bir ayrıma gitmektedir. Şayet bitişik kıyasta önbitişen (mukaddem) ve artbitişen (tâlî), tikel olarak gelirse ya da ayrışık (munfasıl) kıyasta taraflar (eczâ), cüz'î olarak bulunursa bu, temsîl değil kıyas olur.⁵⁰³

Burhana beş sanat içinde yer veren Nasreddîn Tûsî'ye göre kıyas, beş sınıfta mütalaa edilir. Ona göre kıyas, ya tasdik ya da tesir ifade eder. Tûsî, tesir ile tahayyül ve taaccübü kastetmektedir. Ona göre tasdik ifade eden kıyas, ya kesin bir tasdik (tasdik-i câzim) ya da kesin olmayan bir tasdik (tasdik-i gayri câzim) ifade eder. Kesinlik ifade edende ya doğru olmasına da itibar edilir ya da edilmez. Kendisinde, bunlar, nazar-ı itibara alınan kıyaslar ya doğrudur ya da doğru değildir. Tûsî'ye göre hem kesinlik hem de doğruluk ifade eden tasdikler, burhânî tasdiklerdir. Kesinlik ifade ettiği halde doğruluk ifade etmeyen tasdiklere safsata denir. Kesinlik ifade eden tasdiğin doğru olup olmamasına itibar edilmeyip umumi bir itirafa itibar edilirse buna cedel denilir. Aksi halde bu, Tûsî'ye göre “mugâlata” olurdu. Yine de Tûsî, safsata ile mugâlatayı aynı sınıf içinde değerlendirmektedir. Kesin olmadığı halde doğruluğu galebe eden kıyasa ise o, hitabet (hatâbe) demektir. Tasdik söz konusu olmayıp yalnızca hayale

⁵⁰⁰ İbrahim Çapak, “Fahreddin Razi'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, C. 8, S. 23, s. 114.

⁵⁰¹ İbrahim Çapak, “Mantık Tarihinde Razi”, *Felsefe Dünyası*, 2013, S. 58, s. 46-47.

⁵⁰² İbrahim Çapak, “Mantık Tarihinde Razi”, s. 58.

⁵⁰³ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fi Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 52-53.

başvurulmuş ise Tûsî buna şiir demektedir. Tûsî, burhânî kıyasların kabulünün zorunluluk ifade ettiğini söylemiştir. Kendinde zorunluluk ifade eden öncüllerden kurulu olan kıyasların sonuçları da zorunluluk ifade eder. Mümkün öncüllerden kurulu kıyasların sonuçları da Tûsî'ye göre mümkünlik ifade eder. Hâsılı, Tûsî'ye göre burhânî kıyaslar, hem maddeleri hem de suretleri açısından yakîn ifade ederler.⁵⁰⁴

İbn Kemmûne'ye göre burhânî kıyaslar, kabulü zorunlu olan öncüllerden kurulan kıyaslardır. Söz konusu öncüllerin kipi şayet zorunlu olur ise netice de buna bağlı olarak zorunluluk arz eder. Şayet öncüller, mümkün öncüllerse sonuç da buna istinaden mümkün olur. İbn Kemmûne, burhanın, burhan-ı lime ve burhan-ı inne tarzında iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Burhan-ı lime'de müessirden esere, bir başka deyişle sebepten neticeye bir istidlâl durumu söz konusudur. Şayet eserden müessire, yani neticeden sebebe bir istidlâl durumu var ise burhan-ı inne'den söz ediliyor demektir.⁵⁰⁵

Sirâceddîn el-Urmevî, *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde beş sanattan oluşan kıyası şu şekilde tanımlamıştır: “Kıyas, önermelerden meydana gelmiş bir sözdür ki (söz konusu bu önermelerin) doğru oldukları kabul edildiği vakit (o sözün) kendisinden bizatihi diğer bir sözün netice olarak çıkması zaruridir. Burada zikredilen ‘kendisinden (...) netice olarak çıkması zaruridir’ sözümüz, ‘(önermelerden) meydana gelmiş bir sözden çıkması’ manasında iken ‘bizatihi’ sözümüz de ‘çıkan neticenin ya haricî bir öncüle ya da (kıyasta) zikredilenlerle aynı derecede (olan başka bir öncüle) istinat etmiş olmayacağı’ manasındadır.”⁵⁰⁶ Urmevî'nin tanımına dikkat ettiğimizde özellikle de onun ‘öncüllerin doğruluğuna’ ve ‘neticenin zorunluluğuna’ vurgu yapmasına bakılırsa kolaylıkla anlarız ki o, burada beş sanat içinde burhan sanatının tanımını bize vermiştir. Zira burhan, kesin netice hâsıl etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden kurulmuş kıyastır. *Metâliu'l-envâr*'da Urmevî, kıyasla ilgili olarak çok ilginç bir tespiti yer vermiş ve bazen yanlış öncüllerden kurulmuş bir tasımın doğru netice verebileceğini göstermiştir. Urmevî'nin söz konusu eserinde verdiği misal şu şekildedir; ‘Bütün insanlar taşdır’, ‘Bütün taşlar canlıdır’, ‘Bütün insanlar canlıdır’.⁵⁰⁷ İlk iki önerme kesin olarak yanlış olmalarına rağmen doğru netice vermiştir. Öyle anlaşıyor ki Urmevî, kıyasta istisnâî durumların söz konusu olabileceğini bize göstermek istemiştir.

⁵⁰⁴ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 460-462.

⁵⁰⁵ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmî ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 38a.

⁵⁰⁶ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 72.

⁵⁰⁷ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 117.

Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da burhana tahsis etmiş olduğu ek mülâhazalarında burhan ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Her ne vakit öncüller başlı başına ya da bir vasıta sayesinde yakînî olur ve bunların terkiibinin doğru olduğu bilinirse, o vakit bu kıyas burhanî bir kıyas olur. Aksi halde burhânî kıyastan bahsedilemez. Burhan için öncelikli ilkeler durumundaki yakîn ifade eden öncüller; ya evveliyât ya mahsûsât ya mütevâtirât ya mücerrebât ya da hadsiyyât öncülleridir. Bu beşi ile alakalı farklı problemler mevcuttur ki bunların, burada, özet bir şekilde ele alınması pek münasip değildir.” Urmevî, orta terime vurgu yaptığı bir değerlendirmesinde lime ve inne burhanının ne olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur: “Bir burhanî kıyasta orta terimin, büyük terimin küçük terimde var olmasıyla alakalı bir yargı ifade etmesi zaruridir. Şayet orta terim, büyük terimin küçük terimde var olmasının illeti olursa, bu burhana limmî burhan denir. Zira o, burada, tasdik ve dış varlıkla alakalı verilen yargıda bir sebep belirtmektedir. Şayet orta terimin durumu böyle değilse buna da innî burhan denir. Zira bu, her ne denli tasdîğin sebebini (limmiyet) ifade etse de yargının sebebini (limmiyet) değil dış dünyadaki durumunu (inniyet) ifade etmektedir. Innî burhanda, orta terim, şayet illetlendirilmiş (ma'lûl) olursa, bu (burhan) teknik dilde ‘delîl’ diye isimlendirilir.”⁵⁰⁸

Beş sanat içinde burhanın konumunu ve kıymetini ortaya koyan bir mülâhazasında Urmevî, burhanın, diğer dört sanattan ayrıldığını ve ilk sırada geldiğini belirtmiştir. Beş sanatın birbirinden ayrıştığı noktaları gösteren Urmevî, bu hususta şöyle demektedir: “Burhânî kıyas, öncüllerinin kabul edilmesi, zorunluluk ifade eden bir kıyastır. Cedelî kıyas, öncülleri meşhur önermelerden kurulmuş bir kıyastır. Hatâbî kıyas, öncülleri, zannî önermelerden meydana gelen bir kıyastır. Şiirsel kıyas, öncülleri, hayale dayalı (muhayyele) olan önermelerden kurulu bir kıyastır. Safsatalı kıyas, öncülleri, kabulü zorunlu gibi görünen önermelerden kurulu bir kıyastır. Muşâgabeli kıyas, öncülleri meşhûrâta benzeyen önermelerden kurulu bir kıyastır. Safsatalı bir kıyas ortaya koyan kimse, hikmetli filozofun (hakîm) karşıtı olarak ve muşâgabeli bir kıyas ortaya koyan ise cedelî (kıyas tesis edenin) karşıtı olarak kabul edilir.”⁵⁰⁹

Sirâceddîn el-Urmevî'yi aralarında burhanın da yer aldığı kıyas çeşitleri noktasında diğer düşünürlerden ayıran husus, onun, kıyas türlerini, altı çeşit olarak düşünmüş olmasıdır. Ancak o, altıncı kıyasın ismini vermekle yetinmiş ve biliniyor olduğunu düşünerek üzerinde hiç durmamıştır. Malum olduğu üzere kıyas çeşitleri beş sanat olarak şöhret bulmuş ve klasik mantıkta hep beş nevi olarak ele alınmıştır. Urmevî, bu hususta burhanı da değerlendirmiş olduğu pasajlarda şöyle demektedir: “Ben derim ki: Altı sınıf kıyas (tasım) vardır: Burhanî,

⁵⁰⁸ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 118.

⁵⁰⁹ Hasan Akkanat, **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr** (Tahkik, Çeviri, İnceleme), s. 118-119.

cedelî, hatâbî, şiirsel, demagojik ve bozuk kıyas. Bunlardan her birinin kendine özgü öncülleri vardır. Burhanî kıyas, kabulü zorunlu öncüllerden kurulur ve sen bunu (artık) öğrenmiş bulunuyorsun. Şayet bu öncüller zorunlu iseler bünyelerinde barındırdıkları zorunluluk hasebiyle sonuç da zorunlu olur. Şayet (öncüller), mümkün ise ihtiva ettikleri imkân hasebiyle netice de mümkün olur. Cedelî (diyalektik) kıyas, yaygın ve onaylanmış öncüllerden oluşur ki sen bunları da tanımış bulunuyorsun. Bunlar; ister zorunlu (vacip) ister mümkün isterse imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Retorik (hatabî) kıyas, yaygın (meşhur) olmayan, kabul görmüş ve zanna istinat eden öncüllerden ve bunlara benzeyenlerden oluşur. (Bunlar); ister zorunlu (vacip) ister mümkün ister imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Şiirsel (poetik) kıyas, hayale dayalı öncüllerden oluşur. (Bu öncüller), yanlış ya da doğru olabilir. Hâsılı bunlar, belli bir biçimi olan ve insan doğasının benimsediği yani ilgilendiği öncüllerden oluşturulur. (Nefslerin bunlara meyli), bünyelerindeki öykünme ve andırmadan kaynaklanır. (Nefsin), doğru oldukları için bunlarla alakadar olmasında bir mânia yoktur. Zira öncüllerin hayale dayanması yanlış olmalarını gerektirmez. Söz konusu bu hayallemeyi, insan nefsinde bulunan bir ölçü (kalıp), tuhaf bir etki ile revaçta tutar ki tecrübe edenler bunu bilir.”⁵¹⁰

Urmevî, kıyas çeşitlerinin tanımları ile ilgili olarak bazı mantıkçıları eleştirmiş, onların, söz konusu bu fikirlerinin, zayıf olduğunu vurgulamış ve onlara kıyas türlerinin tanımları noktasında niçin katılmadığını da belirtmiştir. Ayrıca Urmevî, söz konusu tanımları getirenlerin, Aristo çizgisinden saptıklarını öne sürmüştür. O, bu hususta şerhinde şöyle demektedir: “Ben derim ki: Bazı mantıkçılar, burhanî öncüllerin zorunlu (vacip), cedelî öncüllerin çoğunlukla mümkün, hatâbî öncüllerin eşit mümkün; ne çoğunluk ne de nadirlik içerdiklerini, poetik (şi’rî) öncüllerin yanlış ve imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâsılı onlar demişlerdir ki: kıyasın kendilerinden oluştuğu öncüller şayet zorunlu (vacip) iseler kıyas burhanî, çoğunlukla mümkün iseler kıyas cedelî, eşit durumda olup ne nadirlik ne de çoğunlukla olmak durumu kendilerinde yoksa kıyas hatâbî, öncüller nadiren mümkün veya imkânsız (mümteni) iseler kıyas poetiktir. Onların bu görüşü zayıftır ve itibar edilmez. Zira mümkün öncüllerden de bazen yakîn ifade eden burhanî kıyas oluşturulabilir. Şu kadar var ki netice yakîn ve mümkün olsa da asıl olan kıyası oluşturan öncüllerin yakîn ve mümkün olmasıdır. İşte o vakit (kıyas), burhanî olur ve yakîn ifade eder. (Az önceki) iddiayı ileri süren ve detay veren (mantıkçıların) bu hususta sağlam bir kanıtları olmadığı gibi mantık ilminin kurucusu olan Aristoteles de böyle bir şey söylememiştir.”⁵¹¹

⁵¹⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 315.

⁵¹¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 316.

Urmevî, kadim mantıkçıların “(Burhânî) kanıt getiren, ancak zorunlu olan (öncülleri) kullanır” sözünü, şerhinde, detaylı açıklamıştır. Söz konusu açıklama şöyledir: “İlk devir mantıkçılarının mantıkta mütehasıs olanlarından bazıları ‘delil/kanıt getiren, ancak ve ancak zorunlu olanları kullanır’ demişler fakat onlar bu sözden, sonraki mantıkçıların anladıkları şeyin dışında bir anlamı kastetmişlerdir. Bu meselenin, iki yönden bir yön ile izahı mümkündür; onlar bu söz ile ya zorunlu olarak talep edilen şeyin, burhanda zorunlu olanlardan intaç edilebileceğini, burhanın dışında ise zaruri olmayanlardan da intacın bazen mümkün olduğunu kastetmişlerdir. Veyahut da (onların muradı), burhanın bütün öncüllerinin, zorunlu olarak doğru olmasıdır. Bu öncüller ister zorunlu ister mümkün olsun, fark etmez. Mümkün olanın, imkân üzere doğruluğu zaruridir. Tıpkı şu sözümüz gibi; ‘her insan özel imkân ile teneffüs edicidir’. (Burada) yüklemnin konu için sabitliği zorunlu olmasa da bu imkân halinin doğruluğu zaruridir. Diğer mümkün ve mutlak önermeler için de aynı söz geçerlidir. Biz, mutlak varlıksal/kipli olarak ‘her insan güler’ dediğimiz vakit, yüklemnin konu için olan sabitliği zaruri değildir. Fakat bu önermenin mutlaklığı açısından doğruluğu zorunludur. Önceki mantıkçıların ‘delil/kanıt getiren, ancak zorunlu olanları kullanır’ sözünden bu iki yönden birinin dışında başka bir yön anlaşılmamalıdır.”⁵¹²

Urmevî, burhânî öncüllerde konu-yüklem münasebetleri ve bu ikisi arasındaki zorunluluğun keyfiyeti ile ilgili de bazı mülahazalarda bulunmuştur. Ona göre “zaruri olan, burhan kitabında iki anlamda, kıyas kitabında ise aralarında umum-husus (genellik-özellik) ilişkisi olan başka bir anlamda kullanılmıştır. Kuşkusuz, kıyas kitabındaki mutlak zaruride yüklemnin konu için olan sabitliğine ya da onun, ondan olumsuzlanmasına (selbine) zorunlu olarak hükmedilir. Tabi bu, onun özünün/zâtının devam ettiği sürece geçerli olan bir durumdur. Konunun niteliğinin devamı kaydı ile kayıtlanmış olan zaruri’ye gelince, ona, mutlak zaruri denilmez, ancak şarta bağlı mutlak zaruri denilir. Burhan kitabında olana gelince (burada) ona mutlak anlamda zaruri denilir. Zira bu, o ikisinden daha geneldir ve buradaki yüklemnin konu için olan sabitliğine ve onun, konudan nefyedilmesine, niteliği devam ettiği sürece hükmedilir. Zorunluluk, ister konunun özü/zâtı devam ettiği sürece ister devam etmediği sürece olsun, fark etmez. Şüphesiz ki bu anlam, kıyas kitabındaki mutlak zaruriden daha geneldir ve kendisinde nitelik şartı aranmak iledir.”⁵¹³

Urmevî, şerhinde, özsel (zâtî) yüklemnin burhanla talep edilip edilmeyeceği ve burhânî öncüllerde konu-yüklem ilişkileri hususunda genel mülahazalarda bulunmuştur. Ona göre

⁵¹² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 320.

⁵¹³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 321.

“özel yüklem iki ayrı tefsiri söz konusudur. Bu tefsirlerden biri, yüklem konu için kurucu olması anlamıdır. İkincisi ise konuya özü itibarı ile bitişen yüklem anlamıdır. Yüklemeleri özel olan öncüllerin burhanda iki tefsir ile de kullanımları mümkündür. Şu kadar var ki burhan ile talep edilenin yüklemi, konusu için kurucu anlamda özel olmaz. Zira bir şeyin kurucusunun, o şey için sabitliğinin bilinmemesi, imkânsızdır. Konusu için sabitliği bilinmeyen de konusuna ait sabitliğinin burhan ile talebi imkânsızdır. Başka bir anlamda yüklem için özel olduğu önermenin, burhan ile talebi mümkündür. Zira bunun yüklem için olan sabitliğinin bilinmemesi mümkündür. İlkinden, iki biçimin (suretin) istisna edilmesi olasıdır. Birinci biçim (suret); konunun, kendi gerçekliği ile tasavvur edilemeyip arizî (ilintisel) durumlarından biri ile tasavvur edilmesidir. Nefsi, bedeni hareket ettiren bir şey olarak tanımlamamız gibi. Söz konusu bu arizî olanın kendisi değil de onun âriz olduğu şey, özel ve zâtîdir. Böylece nefsin cevherliğinin, ona ait olan sabitliğini talep etmek mümkün olabilecektir. İkinci suret (biçim); konuya ait özel yüklem sabitliğinin talebinin olmamasıdır. Aksine (burada) onun limmî sabitliği yeterlidir. Tıpkı bizim, insanın, cisim olduğunu bilmemiz fakat onu, cisim kılan sebebin ne olduğunu bilmememiz gibi. Söz konusu bu cisimliliğin insana yüklenmesi, limmî olarak talep edilir. Şöyle denilmesi gibi; ‘insan cisimdir çünkü o, canlıdır’. Bu iki yönden başkasında özel yüklem, burhanla talep edilmez.”⁵¹⁴

Sirâceddîn el-Urmevî, burhanın iki türü olan inne ve lime burhanları hakkında şerhinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bahsi geçen değerlendirmelere göre “orta terim ya verilen hükmün varlığının sebebi olur ki bu, büyük terimin küçük terime bağlanmasıdır. Veya böyle bir şey söz konusu değildir. Şayet ilk durum mevzubahis ise burhan, lime burhanıdır. Zira o, hükmün varlığındaki nedenselliği vermiştir ve onun tasdik edilmesini sağlamıştır. İşte bu durum, mutlak olarak sebebiyet ve nedensellik ifade etmektedir. Şayet ikinci durum geçerli ise kendi özünde bir hüküm değil de yalnızca önermede (tasdikte) nedensellik vermiş olur. O vakit burhan, varlık (inne) burhanı olur. Zira o, kendi özünde hükmün varlığını ve onun tasdikini verirken özünde nedenselliği vermemiştir.”⁵¹⁵

Urmevî, orta terimin inne ve lime burhanında nasıl bir fonksiyon icra ettiği ile alakalı olarak şerhinde, bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bahsi geçen açıklamalara göre; “varlık (inne) burhanında orta terim, elbette hükmî bağ için bir sebep teşkil etmez. Aksine bir sebepten ötürü onun için bir sebepli durumda olur. Şayet ondan (tanımlanandan ve açıklanandan) daha açık olursa bu, delil/kanıt diye isimlendirilir. İstisnâ kıyastan bunun misali şudur: “Her ne vakit ay

⁵¹⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 322.

⁵¹⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 330.

tutulmuş ise yerküre onunla güneş arasında bulunur. Fakat ay tutulmuştur. Öyleyse yerküre onunla güneş arasında bulunmaktadır'. İşte bu, inne (varlık) burhanıdır. Çünkü sen, ayın tutulmuş olduğunu ortada bulunma sebeplisine istinaden kanıtlamış oldun (sebepliden sebebe gittin). Lime (nedensellik/sebepli) burhanında ise tam tersi bir durum söz konusudur. Tıpkı şu sözümüz gibi; 'her ne vakit yerküre ay ile güneş arasında bulunur ise ay tutulmuştur. Fakat yerküre aradadır. Öyleyse ay tutulmuştur.' Burada sebepten hareketle sebepli kanıtlanmış oldu. İstisnâlı kıyasta istisna edatı (ve onunla olan) tıpkı orta terim gibidir. Bunun, yüklemli önermelerden olan misali şu sözümüz gibidir: "Bu tahtaya ateş temas etmiştir. Kendisine her ateş temas eden tahta tutuşur. Öyleyse bu tahta tutuşmuştur" (Burada) orta terim (pozisyonunda olan şey), ateşin temasıdır. Bu ise tutuşmanın sebebidir. Burada sebepten yola çıkarak sebepli kanıtlamış oldu. Yani burhanımız lime (nedensellik) burhanı olmuş oldu. Şayet (bunu) döndürür ve şöyle der isek; "Bu tahta tutuşmuştur. Her tutuşan tahtaya ateş temas etmiştir. Öyleyse bu tahtaya ateş temas etmiştir" Böylece burhanımız inne (varlık) burhanı olmuş olur. Her iki burhan için bir başka misalimiz de şu sözümüzdür: "Bu, gün aşırı sıtma nöbetine yakalanmıştır. Her gün aşırı sıtma nöbetine yakalananda ise batan ve dürten bir titreme hâsıl olur" Burada gün aşırı sıtma nöbeti, titremenin sebebi durumundadır. Sebepten hareketle sebepliye delil getirdik ve burhanımız da lime (nedensellik) burhanı oldu. Şayet biz, batan ve dürten bir titreme ile gün aşırı sıtma nöbetine delil getirmiş olsa idik ve şöyle deseydik; 'Bunun batmalı ve dürtmeli bir titremesi vardır. Her batmalı ve dürtmeli bir titremesi olanda gün aşırı sıtma nöbeti görülür' O vakit burhanımız, varlık (inne) burhanı olurdu."⁵¹⁶

Urmevî, şerhinde, orta terim, inne ve lime burhanı hususunda önceki mantıkçıların hatasını ortaya koymaya çalışmıştır. Urmevî'ye göre "orta terimin; büyük terimin, küçük terimdeki varlığı için her defasında sebep olması, büyük terimin mutlak varlığı için bir sebep değildir. Bazen o, onun için bir sebepli olur. Bazen de onun için ne sebepli ne de bir sebep olur. Bizim; 'orta terim, büyük terim için mutlak olarak sebeptir' sözümüz ile 'orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için bir sebeptir' sözümüz (anlamca) birbirine eşit değildir. Bizim, 'orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için bir sebeplidir' sözümüz ile 'orta terim, büyük terimin mutlak (anlamda) sebeplisidir' sözümüz (anlamca) birbirine eşit değildir. Kuşkusuz, orta terim, bazen büyük terimin küçük terimdeki varlığı için sebep olurken bazen de onun için bir sebepli olur. Kuşkusuz, ateşin hareketi, doğası için bir sebeplidir. Sonra onun yanmaya hazır olan fitile doğru hareketi, onun fitildeki doğasının varlığı için bir sebep teşkil eder. Bazen de (orta terim), büyük terimin küçük terimdeki varlığı için bir sebep olur ve mutlak

⁵¹⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 332.

anlamda büyük terimin varlığı için bir sebep ya da sebepli olmaz. Mesela cisimle birlikte bulunan canlılık böyledir. Kuşkusuz ki canlılık, mutlak olarak cismin varlığı için bir sebep ve sebepli olma durumu teşkil etmez. Şu kadar var ki o, cismin insandaki varlığı için bir sebeptir. Hâsılı, lime (nedensellik) burhanında orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için bir sebep değildir. Mutlak olarak da onun için bir sebep olması söz konusu değildir. İnne (varlık) burhanında ise orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için bir sebep olmaz. Aksine o, belki de mutlak olarak onun için bir sebeplidir. Yahut da onun küçük terimdeki varlığı için bir sebeplidir. Ve işte bu, önceki mantıkçıların gafil oldukları husustur. Kuşkusuz onlar, lime burhanında orta terimin mutlak olarak büyük terimin varlığı için bir sebep teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Yine onların iddiasına göre inne (varlık) burhanında orta terim, mutlak anlamda büyük terim için bir sebepli durumundadır.”⁵¹⁷

3.2.1. Burhan ve Bilimler Taksimi

Burhanın, bilimler ile ya da bilimler taksimi ile doğrudan bir ilgisi yokmuş gibi görünse de bu, haddizatında yanıltıcı bir düşüncedir. Bilim ya da bilimler, burhan ile bilim vasfını kazanır. Yalnızca burhan ile kurulmuş olan bilimler, kesinlik ve doğruluk ölçülerini hâizdir. Urmevî'nin ve diğer şârihlerin bilimler taksimine değinmeden evvel, Urmevî'nin, burhan tanımına temas etmek sanırsanız yerinde olacaktır. Urmevî'ye göre burhan; yakînî öncüllerden doğru bir dizilimle kurulmuş olan bir kıyastır. Söz konusu bu kıyasta ibtidâen öncüller zorunlu ve yakînî olabileceği gibi (sonradan) bir vasıta ile nazarî yakînî öncüllerden de kurulmuş olabilir. Yakînî öncüller, burhana ait ilk prensiplerdir. Yakînî öncüller, Urmevî'ye göre altı kısımdır; evveliyât (bedîhiyyât), mahsûsât (müşâhedât), mütevâtirât, mücerrebât, hadsiyyât ve kıyâsât-ı fitriyye.⁵¹⁸

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde, bilginin, anlam açısından tek bir gerçekliğe sahip olmakla beraber bilimlerin eski yahut yeni olmaları, kavramları ya da kanıtları, epistemolojileri ve mevzuları açısından çeşitli kısımlara ayrıldığını, söz konusu bu kısımların bazısına ‘ulûm’ (bilimler) bazısına ise ‘sanâî’ (sanatlar) denildiğini beyan ettikten sonra adı geçen eserde muteber addedilen beş bilim taksiminden söz etmiştir.⁵¹⁹ Biz burada söz konusu bu beş taksimin tamamına yer vermeyecek yalnızca Kâtip Çelebi'nin zikretmiş olduğu dördüncü taksim olan, İbn Sînâ'nın taksimine değineceğiz. Zira tarihi seyirde yapılmış olan tüm

⁵¹⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 333.

⁵¹⁸ Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi Şerhi Metâlin'l-envâr*, s. 452-454.

⁵¹⁹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 492.

bilimler taksimi, sonunda gelip İbn Sînâ'nın yapmış olduğu taksime dayanmaktadır. Malum olduğu üzere İbn Sînâ'ya göre felsefî bilimler, ilkin, teorik ve pratik olarak iki esas gruba ayrılmaktadır. Teorik bilimler; fizik bilimler, matematik bilimler ve metafizik bilimlerden teşekkül etmekte iken pratik bilimler; ahlak, ev idaresi ve siyaset biliminden meydana gelmektedir. Mantık ise tüm bu ilimler için bir alet mesabesindedir. İbn Sînâ, fizik bilimleri aşağı (ednâ), matematik bilimleri orta (evsat) ve metafizik ilimleri ise yüksek (a'lâ) bilimler olarak tavsif etmiştir. Söz konusu bu isimlendirmelerin İbn Sînâ'nın varlık anlayışı ile çok yakından irtibatı bulunmaktadır.⁵²⁰

İbn Sînâ'ya göre burhanî kıyaslar; kabul edilmesi mecburi öncüllerden kurulan kıyaslardır. Şayet öncüllerin kipi mecburi ise netice de onun zorunluluğuna bağlı olarak zorunlu olur ya da ondan mümkün netice çıkar. Cedelî (diyalektik) tasımlar; kipleri ister zorunlu (vacip) ister mümkün ister imkânsız (mümteni) olsun, yaygın ve kabul görmüş öncüllerden kurulan kıyaslardır. Retorik (hatâbî) tasımlar ise; imkânsız (mümteni) olsa dahi nasıl olur ise olsun yaygın bir şekilde bilinen ve benzer olmayan kabul görmüş ve zanna istinat eden öncüllerin bir araya gelmesinden meydana gelen tasımlardır. Poetik (şî'rî) tasımlar, ister doğru ister yanlış olsunlar, hayale istinat eden öncüllerden kurulan tasımlardır. Hâsılı, bunlar, içindeki andırmadan ötürü, dahası doğruluktan dolayı insan doğasının benimsediği yapı ve oluşum hususiyeti bulunan öncüllerden kurulan tasımlardır. Bu tasımda (kıyasta) vezin ölçüsünün nazarı dikkate alınmasında kesinlikle bir mânia yoktur.⁵²¹

Şerafüddîn el-Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-Şükûk alâ Kitâbi'l-İşârât* adlı eserine daha önce de temas edildiği gibi fizik kitabından başlamaktadır. Daha doğrusu eldeki nüsha böyledir. Ancak yine de mevcut nüsha (edisyon-kritik) göz önünde bulundurularak, onun, ilimler taksimi hakkındaki görüşüne sınırlı da olsa ulaşmak mümkündür. Heyûlâ vurgusu, nefse dair görüşleri, zorunlu varlığın ispatı, sebeplerin sonluluğu, sebeplerinin sebep sayesinde devamlılığını sürdüreceği ve “bir'den ancak bir sâdır olur” hakkındaki görüşleri, haddizatında onun, metafizik ilmini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Cisimlerin sonluluğunun ispatına dair yapmış olduğu yorumlar, onun, fizik bilimini kabul ettiğini göstermeye yeter.⁵²² Genel olarak tüm *İşârât* şârihleri, şerhlerinde, bilimler taksimine yalnızca teorik bilimler sadedinde temas etmişler pratik bilimlere atıfta bulunmamışlardır.

⁵²⁰ Kutluer, s. 496-497; İlhan Kutluer, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü’-zunûn’un Mukaddimesinde “el-İlm” Kavramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S.18, s. 89-93; Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 6.

⁵²¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p.314.

⁵²² Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve's-Şükûk*, s. 197-287.

Fahreddîn Râzî, ortaya koymuş olduğu eserlerinde müstakil olarak bir ilimler tasnifinden bahsetmemiştir. Bununla beraber o, bu husustan parçalı bir tarzda özellikle *Uyûnü'l-Hikme*'nin şerhinde söz etmiştir. Diğer eserlerinde ise Râzî, bu konuya, özel bir başlık tahsis etmemiştir. Râzî'nin *Câmiu'l-Ulûm* adlı eseri her ne kadar bir ilimler sınıflandırmasını çağrıştırıyor olsa da bu eserinde o, bir ilimler taksiminden bahsetmemektedir. Söz konusu bu eserinde Râzî, kırk ilmi, ansiklopedik bir tarzda tadât etmiş ve açıklamıştır. Râzî, *Uyûnü'l-Hikme*'nin tabîyyât kısmının “hikmet ve kısımları” bölümünde şöyle demektedir: “Hikmet, insanî nefsin gücü ölçüsünce kavramların tasavvuru; amelî ve nazarî hakikatlerin tasdikî suretiyle kemale erme arzusudur. Uygulamamız ile değil de bilmemiz gereken nazarî işlerle ilgili olan hikmet, nazarî hikmet diye adlandırılır. Bilmemiz ve uygulamamız gereken amelî işlerle alakalı olan hikmet ise amelî hikmet diye adlandırılır. Bu iki hikmet kısmından her biri de üç kısma hasredilmiştir.”⁵²³ Râzî'nin söz konusu bu yorumu dikkate alındığında “insana özgü yetkinlik; nefsanî yetkinlik, bedenî yetkinlik ve ruhânî yetkinlik olmak üzere üç kısımda mütalaa edilebilir. Hikmet ise zikredilen bu üç yetkinliğin toplamından meydana gelmektedir. İnsanî nefsin “bilen (âlime)” ve “eyleyen (âmile)” tarzında iki kuvvesi mevcuttur. “Bilen güç” sayesinde insan nefsi, şeyleri (eşya) doğru olarak idrak eder. “Eyleyen güç” sayesinde de insan nefsi, doğru ve mükemmel bir tarz üzere bedenini yönetmeye elverişli duruma gelir. Bilen güç, eyleyen güçten mertebe bakımından daha yukarıdadır. Zira bilen gücün neticeleri ve etkileri sonsuza değin varlığını muhafaza ederken, eyleyen gücün kapsamı ve izleri, bedeninin dağılmasıyla zevale uğrar.”⁵²⁴

Râzî'nin şerhine kaynak oluşturan *Uyûnü'l-Hikme* adlı eserde İbn Sînâ, amelî hikmet bağlamında şöyle demektedir: “Amelî hikmetin kısımları medenî hikmet, menzîlî hikmet ve ahlakî hikmettir. Bu üçünün ilkesi ilahî şariat yönünden olup ölçülerinin kemalleri de ancak ilahî şeriatta açıklanmıştır. (Bu ilkelerin konuluşundan ve ölçülerin kemallerinin açıklanmasından) sonradır ki beşere ait nazarî kuvvet, (bu üç hikmet türünden) amelî kanunları bilmek suretiyle ve bu kanunları cüzî meselelere uygulamak hasebiyle (ilahî şeriatta) tasarruf hakkına sahiptir. Medenî hikmetin faydası ise bedenlerin yararı ve insan türünün bekasının yararı konusunda yardımlaşmaları için insanların fertleri arasında ortak olan keyfiyetlerin bilinmesidir. Menzîlî hikmetin faydası ise evle ilgili maslahatların kendisiyle tanzim edilmesi için bir evin halkı arasında olması gereken ortaklığın bilinmesidir. Evle ilgili ortaklıklar; karı-koca, baba-çocuk, efendi-köle arasında tamamlanır. Ahlakî hikmetin faydasına gelince, nefsin,

⁵²³ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'in İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s. 37.

⁵²⁴ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'in İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”, s. 37.

kendisiyle tezkiyesi için faziletlerin ve (bu faziletleri) elde etmenin keyfiyetinin bilinmesi; nefsin kendisinden temizlenmesi için reziletlerin ve (bu reziletlerden) korunmanın keyfiyetinin bilinmesidir.”⁵²⁵

Fahreddîn Râzî'nin şerhini yapıp yorumladığı nazarî hikmete ilişkin İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-Hikme* metni ise şu şekildedir: “Nazarî hikmetin kısımları üçtür: Hareket ve değişim hakkındaki şeylerle alakalı olan hikmet tabîî hikmet diye adlandırılır. Varlığı değişime karışmış olmakla birlikte zihinle değişimden soyutlanan durumlarla alakalı olan hikmet ise riyazî hikmet diye isimlendirilir. Değişime karışmaktan müstağni olan, aslî olarak değişime karışmamış, arazî olarak karışmış olsa dahi zâtının varlığının gerçekleşmesinde değişime muhtaç olmayan varlıkla alakalı olan hikmet ise ilk felsefe'dir. İlahî felsefe, bunun bir bölümüdür ki bu da rubûbiyyetin bilinmesidir. Nazarî felsefenin bu kısımlarının ilkeleri ise ilahî dinlerin erbabından tenbîh yoluyla alınmıştır. Bu kısımların kemalinin tahsilinde ise hüccet yöntemi üzere aklî kuvve, yetki sahibidir. Her kime bu iki hikmetle nefsin kemale erdirip bunların her biriyle amel etmesi nasip edilmişse, muhakkak ona büyük bir hayır verilmiştir”⁵²⁶ Hâsılı denilebilir ki Râzî, *Uyûnü'l-Hikme* şerhi hâricinde felsefî ilimlere dair herhangi bir tasnif ve sınıflandırmada bulunmamıştır.

Âmidî, İbn Sînâ'nın bilimler taksimine katılmakta ve bu hususta ondan farklı mülâhazalar öne sürmemektedir. Âmidî'ye göre fizik ilmin (ilm-i tabîî) meselelerinin çoğunu bilip tanımak, ancak ve ancak ilâhiyyât ilminin tanınip bilinmesine bağlıdır. Onun, burada, söz konusu bu değerlendirmesinden hareketle, kelam ilmine, felsefe ile eşdeğer kıymet verdiği anlaşılmaktadır. Âmidî, ilk felsefe olarak isimlendirilen fizik ötesi ilmin, bu isimle isimlendirilmesini, ilahi ilme tabîî ilim vasıtasıyla ulaşıldığını gerekçe olarak gösterenlere katılmaz ve böyle bir düşüncenin bozuk (fâsid) bir düşünce olduğunu söyler. Metafizik ilmin (mâ ba'det-tabîa) bu adla adlandırılması, Âmidî'ye göre gayet yerinde bir adlandırmadır. Zira bu ilim, ona göre hem varlık ve hem de kavram (tasavvur) olarak maddeden soyutlanmış durumdadır. Oysa fizik ilmi (ilmü't-tabîa) böyle değildir. Ne kavram ne de varlık (vücûd) açısından bu ilimde herhangi bir soyutlanma (tecerrüd) mevzubahis değildir. Maddeden uzak olan, duyu organlarımıza nispetle tanımaya (marifete) uzak bir pozisyonda konumlanır. Duyu

⁵²⁵ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'in İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”, s. 39.

⁵²⁶ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'in İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”, s. 40.

organlarımıza konu olan bilimin önce zikredilmesi daha münasıptır. İşte bu sebeple fizik ilmi, rütbece matematik ilminden (ilm-i riyâzî) önce gelmiştir.⁵²⁷

Tûsî'ye göre taksim edilmiş felsefî ilimlere mantık ile başlamak gerekli (vâcib) bir husustur. Zira ona göre mantık, diğer ilimlerin öğrenilmesinde âlet vezifesi gören bir ilimdir. Fizik (tabiat) bilimi, doğal cisimde meydana gelen hareketin ve sükûnun ilk prensibidir (el-mebdeü'l-evvel). Buna mensup olan ilim, tabîyyât diye isimlendirilen ilimdir. Bu ilim, tabiatın bizzat kendisi değildir. Kuşkusuz bu, tabiat öncesi ilme mensup olan ilmin meselelerinden (yalnızca) biridir. Soyutlanmış tabîî hususların prensipleri, nefsülemirde zât, sebep ve konum (şeref) bakımından (tabiattan) önce gelir. Bize nispetle bu, fizik ötesi diye nitelenir. Burada vaz' edilme bakımından bir sonralık (ba'diyye) durumu söz konusudur. Tûsî, tam bu noktada der ki; zira biz, öncelikle duyu organlarımızla idrak ederiz. İkinci olarak da akıllarımızla ma'kûlâtı idrak ederiz. İşte bundan dolayı ilk ilim olan doğa bilimleri (fizik bilimler), ilimlerin prensipleri ilminden önce ele alınmıştır. Tabiatın prensiplerine ilişkin olan ilim ve bu kabil olan (diğer) ilimler, genel hususlardandır (ümûru âimme). Bunlar, tabiat öncesi ilimler diye de isimlendirilirler. Bu, zikredilen iki nazarı itibardan ilki sebebiyledir. Söz konusu bu ilimler, iki itibardan ikincisi sebebiyle de tabiat ötesi ilimler diye isimlendirilirler. İşte bu, ilk felsefedir. Söz konusu bu ilim, bir başka itibarla da tabiat ilminden ve diğer ilimlerden önce gelir. Bunun sebebi, kendisi hakkında vaz' edilmiş prensiplerin çoğunu açıklaması ve onlara şâmil olmasıdır. Prensipilere ilişkin bilim (ilm), elbette prensipleri olan ilimden önce gelir. Tûsî'ye göre ilk felsefe, tabiat öncesi diye değil, bilakis “tabiat öncesi ilim” diye isimlendirilir.⁵²⁸

İbn Kemmûne, diğer şârihler gibi ilimler tasnifi ya da taksimi bağlamında nazarı hikmeti, üç kısma ayırmaktadır; fizik, metafizik ve matematik. Ancak o, diğer şârihlerden farklı olarak şerhinde amelî hikmetin kısımlarından da söz etmektedir. İbn Kemmûne, hikmeti, nazarı bir sanat olarak değerlendirmektedir. Ona göre insan, hikmet sayesinde, varlığı, üzerinde bulunduğu hâl üzere kavrayıp tahsil eder. Söz konusu bu tahsil, insanı kemale erdirip yetkinleştirir. Böylece insan, maksimum uhrevî saadete erişir. Nazarı ilimlere bir âlet ilmi olan mantık ile başlamak, ona göre gerekli (vâcib) bir husustur. İbn Kemmûne'nin kıstasına göre şayet bir ilmin varlığı, insan edimine bağlı ise bu ilim, amelî (pratik) bir ilimdir. Değilse söz konusu ilim, nazarı (teorik) bir ilimdir. Nazarı ilimde araştırılan husus, cismânî maddeye muhtaç ise bu ilim, fizik ilmidir. Değilse söz konusu ilim, metafizik ilmidir. Duyu ve akıl arasında ortak olan ilim ise ona göre matematik ilmidir. Amelî ilim, şayet tek bir şahsa özgü ve

⁵²⁷ Seyfeddin Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*, s. 41.

⁵²⁸ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 115.

sadece onu ilgilendiriyorsa bu, ahlak ilmidir. Aksi halde bu ilim, ev idaresi ilmidir (ilm-i tedbîrî'l-menзил). Söz konusu bu ilim, tüm aile fertlerinin birleşimi ve idaresi ile tamam olur. Siyaset ilmi ise tüm bir şehrin sevk ve idaresini gerekli kılar. İbn Kemmûne, bahsetmiş olduğu tüm bu ilimleri, diğer bütün ilimlerin kendilerinden doğduğu “ana ilimler/ümmehâtü'l-ulûm” olarak telakki etmektedir.⁵²⁹

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinin girişinde bilimler taksimine kısmen temas etmiştir. Urmevî, söz konusu bu taksiminde pratik bilimlere değinmemiştir ve bunun sebebini de izah etmiştir. Urmevî, amelî hikmetten ve onun kısımlarından her ne kadar bahsetmemiş olsa da nazarî ve teorik bilimlerden tıpkı İbn Sînâ gibi aşağı, orta ve yüce ilim tarzında söz etmiş ve bu hususta detaylı yorumlarda bulunmuştur. O, tüm bu hususlarda şerhinde şöyle demektedir:

Ben derim ki: Felsefenin bir kısım temel ve yöntemleri vardır. Felsefî problemler, gövde mesabesindeki bu temel ve yöntemlerden dallanıp budaklanır. Kıvrak zekâlı biri felsefe ağacının kök ve gövdesi hakkında şayet uyanık olursa bu ağacın birer problem mesabesindeki dallarını rahatlıkla detaylandırıp kavrayabilir. “Bir dairenin merkezinden çemberine bitişmiş iki farklı çizgi birbirine eşittir.”, “Bir nesneye eşit olan nesneler, birbirlerine eşittir” İşte bu iki önermeyi kavrayan bir kimseye bunlar üzerinde yükselecek olan dal mesabesindeki tikel problemleri detaylandırmak gayet kolay gelir. Bu kimse çok rahatlıkla eşkenar üçgen ve diğer geometrik şekilleri oluşturabilir. Şeyh, bu kitapta kök ve gövde durumundaki yöntemleri dillendirip, gövde üzerinde yükselen dal mesabesindeki problemlerin birçoğuna değinmemiştir. O, bu kitabı üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm mantık, ikinci bölüm fizik bilimi, üçüncü bölüm ise fizik öncesi bilimdir. Mantığın açıklaması yakında gelecek. Diğer iki bilime gelince bil ki nazarî felsefe, üç kısımdır. Birinci kısım, fizik (tabiyyât) bilimi. İkinci kısım: Matematik (riyâziyyât) bilimi. Üçüncü kısım: Metafizik (ilâhiyyât) bilimi. Özet olarak denilebilir ki mahiyetler, zihnî ve zihin dışı varlıklarında ya maddeye ihtiyaç duyarlar ki bu sahada araştırma yapana fizik bilgini denir ve bu bilgi türü mertebe olarak en aşağıda yer alır. Ya da mahiyetler, her iki varlık düzleminde de maddeye ihtiyaç duymazlar, böylesi bir bilim ile uğraşana da metafizikçi denir ve bu bilim en yüce bilimdir. Veyahut mahiyetler, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymazlar. Bu anlamdaki zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Bu sahada araştırma yapana matematik bilgini denir ve bu bilim, orta bilim (el-ilmü'l-evsat) diye isimlendirilir. Veyahut mahiyetler, bu ihtimallerin tam aksine bir durum arz ederler ki böyle bir şey imkânsızdır. Zira mahiyetler, zihin dışı varlık düzleminde değil de zihnî varlık alanında maddeye ihtiyaç duymuş olsa idi, o vakit zihinsel yargı, zihin dışı olanla uyumlu olmazdı. Bu bilimlerin,

⁵²⁹ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel: Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ*, nr. 845, vr. 2a ve 2b.

mahiyetlerin maddeye ihtiyaç duyup duymaması göz önüne alınarak isimlendirilmiş olması ve böylesi bir derecelendirilmeye gidilmesi, özetin bir başka yönünü teşkil etmekte olup senin dikkatinden kaçmamıştır. Teorik (nazari) bilim, ya maddede aranması gerekeni araştırır ki bunu ya muayyen bir tarzda yahut muayyen olmayan bir tarzda icra eder. İlkine fizik, ikincisine de matematik denir. Ya da teorik bilim, maddede aranmaması gerekeni araştırır ki bu sahaya metafizik denir ve maddede hâsıl olması mümkün ya da mümkün olmayanı araştıran bilim de teoloji kapsamındadır ve söz konusu bilim; birlik (vahdet), çokluk (kesret), tümellik (külliyye) ve tikelliğin (cüz'îyye) maddede hâsıl olup olmadığını araştırır. Filozoflardan bir kısmı, teorik bilgiyi dört kısma ayırmıştır. Onlar, maddede hâsıl olması imkânsız olan bilimi, maddede hâsıl olması imkân dâhilinde olan bilimden ayrı mütalaa etmişlerdir. Bu bilimlerden ilki metafizik (el-ilmu'l-ilâhî), ikincisi ise tümel bilim diye isimlendirilir. Zira bu bilim, varlık (vücûd) ve varlığa mülhak olanları araştırmaktadır. Şayet söylediklerimi kavradınsa biz deriz ki: Şeyh, bu kitapta pratik hikmetten ve bilimsel bilgelige ait matematik biliminden söz etmemiştir, bilakis metafizik ve fizik bilimi ile yetinmiştir. O, metafizik bilgiyi burada tabiat öncesi bilim (ilmu mâ gablet-tabia) diye isimlendirmiştir. Bu bilim, metafizik şeklinde de isimlendirilmektedir. İlk bahsettiği bilim olan metafizik bilimine gelince; zira şeyh, varlığı zorunlu olanın zorunluluğunu ve zorunlu varlığın sıfatlarını bizzat varlığın kendisinden hareketle ispat etmiştir ve bunu yaparken de fizik biliminin öncüllerinden delil getirmemiştir. Metafizik, tümel bilimlerdendir. Fizik bilimi ise, tikel bir bilimdir. Tümel olan tikel olandan önce gelir. Metafizik bilimi, fizik ötesi bir bilimdir. Çünkü ayrık akıllar, fizik alana ait varlıkların nedenleri (el-İlel) durumundadırlar ve öz itibarı ile onlardan önce gelirler. Şu halde metafizik bilimi, öz itibarı ile fizik biliminden önce gelmektedir. Şeyh, ikinci olarak fizik bilimini ele almıştır. Zira felsefenin baskın karakteri, fiziki alana ait olanlardan yola çıkarak metafizik hususlara ulaşmaktır. Bir şeye ulaştıran şeyin o şeyden önce gelmesi zaruridir. İşte bu yüzden metafizik bilimi, fizik biliminden önce gelmektedir.⁵³⁰

Urmevî, şerhinde, bilimlerin ast-üst ilişkisine de temas etmiş, altta yer alan bilimlerin, ilkelerini, bir üstte bulunan bilimden aldığını belirtmiştir. Ancak Urmevî, bilimlerin, ilkelerini bir üstteki bilimden almasının sonsuza kadar geriye götürülemeyeceğini, bunun bir yerde durmasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Tüm bilimlerin, ilkelerini kendisinden aldığı ve her bir bilimin kendisinde son bulduğu söz konusu bu bilim, Urmevî'ye göre ilk felsefedir. O, bu hususta şerhinin ilgili pasajında şöyle demektedir: “Ben derim ki: Artık kesinlikle öğrendin ki bilimlerin bazısı diğer bazısının altında konumlanmıştır. Altta vaz' edilen (bilim), üstte vaz' edilenin bir parçası durumundadır. Kuşkusuz, bilimlerin vaz' edilmiş temelleri vardır ve bunlar, öncüllerdir. Apaçık olanları ile alakalı herhangi bir söze hacet yoktur. Apaçık olmayanlarının ise açıklanması icap eder. (Ancak bu açıklama), üstte yer alan bilimde olmaz. Zira daha genel olan, akıl nezdinde daha çok bilinip tanınır. Çoğunlukla vuku bulan da budur. Bazen aynıyla

⁵³⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 6 ve 7.

söz konusu bu bilimde bir açıklama yapılabilir. Fakat bu açıklama, kendiliğinden açık olan bir şey ile yapılırsa geçerli olur. Kendisi açıklamaya muhtaç olan bir şey ile yapılırsa yine bu da kendinde açık olan bir şey ile açıklanır. (Açıklanamayacak) şekilde bir şey ile karşılaşıldığında herhangi bir kısır döngüye sebebiyet vermemek için artık bir açıklamaya girilmez. Aksine burada, kendi dışındaki bir şey ile açıklama yapılır. İşte o vakit açıklama, kendinde açık olan bir şeyde veya açıklayıcı bir üst bilimde son bulur. İşte böylece bu durum, sana gösteriyor ki tikel bilimlerin ilkeleri ve bu ilkeler için vaz' edilmiş temelleri, kendinde açıklayıcı olan bir açıklamaya veya bir üst bilime dayanmalıdır. Ve bilinmelidir ki bir bilimin üstünde yer alan bilim, bir diğer bilimin altında yer alabilir. Fakat bu, sonsuza dek böyle zincirleme (teselsül) olarak gitmez. Aksine bu, konusu tüm bilimlerin konularından daha genel olan bir bilimde son bulmalıdır. Bu da var olması bakımından var olan varlıktır. Ve söz konusu bu (son bilimin) ilintileri ve özsel eklentileri araştırılır. İşte ilk felsefe diye isimlendirilen (bilim) budur.”⁵³¹

3.3. Tenezzüh, İrfan ve Müşâhede: el-Ârifu'l-Mütenezzih

Tenezzüh, irfan ve müşahedenin kendinde vuku bulduğu ârif; “tanıyan, bilen, vâkıf ve âşina olan, halden anlayan” gibi anlamlara gelmektedir. Ârif tabiri, diğer ilimlere nazaran daha ziyade tasavvuf ilminde kullanılmaktadır. Ârifin sahip olduğu bilgiye irfan ve marifet denir. Marifet, kelam ve felsefe ilminde ilim ile eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi Allah bilgisini ifade için “marifetullah” şeklinde de kullanılagelmiştir. Tasavvuf ilminde ise bu kelime, Allah’a ait olan bilgi başta olmak üzere tüm varlık ve olguların mahiyeti hususundaki bilgi için de kullanılmaktadır. Literatürde âlim ile ârif arasında bir ayrıma gidilmiştir. Söz konusu bu ayrımın sebebi, ilim ile marifet arasındaki yöntem ayrılığı ve âlim ile ârifin niteliklerinin başkalığıdır. İlmin tahsilinde âlimin dinî ve ahlakî şahsiyeti ön planda olmadığı halde ârifin kişiliği, bu noktada merkezî rol oynamaktadır. Ârif, ahlakî ve manevî arınma vesilesiyle sezgi gücüne erişip öğrenen şahsiyettir. Âlimin zıddı cahil iken ârifin zıddı münkirdir (bazıları buna gâfil der). İşte bu sebeple Allah’a ârif denilmediği halde âlim denilir. İlmin elde edilebilmesi için dini tatbik etme şartı aranmaz. Sûfiler, birinin amelden yoksun bulunduğunu tabir için ona âlim yahut molla derler. Âlim örnek alınan, ârif ise kendisiyle hidayete erilen şahsiyettir. Âlim, Allah’ı ortaya koyduğu delillere başvurarak bilir, ârif ise Allah’ı yine Allah sayesinde ve ondan hareketle tanır. Ârif, yalnızca dünyadan değil, ahiretten dahi yüz çeviren kişidir.

⁵³¹ Sirâceddîn Urnevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 328.

İbn Sînâ, ârif, âbid ve zâhidin birbirinden ayrıldığı noktalara temas ederek ârifler ve onların manevi makamları ile ilgili olarak *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta şöyle demektedir: “Şüphesiz ki âriflerin diğer insanlardan farklı olarak dünya yaşantılarında yalnızca kendilerine özgü makam ve dereceleri bulunur. Sanki onlar, bedenlerinden oluşan elbiseler içinde oldukları halde onlardan arınmış ve kutsî âleme doğru yönelmişlerdir. Ariflerin işte bu makam ve derecelerde gizli bazı halleri ve kendilerinden açık durumları vardır. İnkâr eden, bu halleri inkâr edip yadırgar, onları bilen ise takdir ederek büyük görür. İşte biz bunları sana izah edip anlatacağız. Kulağına çalınıp da işitesin diye Salaman ve Absal hikâyesi sana anlatıldığı vakit bilmelisin ki, Salaman senin için verilmiş bir darbı mesel, Absal ise eğer ehlinden isen marifetteki derecelerin için verilmiş bir misaldir. Şayet güç yetirebilirsen bu hikâyeciğin rumuzlarını çöz! Dünya malından ve nimetlerinden yüz çeviren kişiye züht sahibi (zâhid); geceleri kaim gündüzleri saim olup ibadetlere devam eden kişiye âbid; Hakkın nurunun devamlı olarak sırrında parıldamasını umarak düşünce ve fikriyle kudret âleminin kutsiliğine yönelmiş olan kişiye ârif ismi özgü kılınmıştır. Bazen bu isimlerin bazısı (diğer) bazısı yerine kullanılır.”⁵³²

İbn Sînâ, ârif ile zâhidin birbirinden farkını *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta şu şekilde dile getirmektedir: “Arif olmayana göre züht, bir nevi muameledir. Sanki zahit, dünya malı mukabilinde ahiret nimetini satın almaktadır. Arif olana göre züht, sırrını Haktan alıkoyandan arındırmak ve Haktan ve ibadetten başka her şeyi küçük ve değersiz bulmaktır. Arif olmayana göre züht, aynı şekilde bir nevi muameledir. Sanki o, dünyada ahirette eline geçecek olan bir ücret mukabilinde edimde bulunur ki o da ahirette alacağı mükâfat ve sevaptır. Arif olana göre züht, manevi enerji kuvveleriyle hayal ve vehim kuvvelerine yönelik bir nevi riyazettir. Bu eğitimin amacı, söz konusu bu kuvveleri, kendilerine meleke kazandırmak suretiyle aldatıcı olan âlemden Hakkın huzuruna yönlendirmektir. Böylece bu kuvveler, bâtın sırrına boyun eğer hale gelir. Bundan böyle Hak her ne zaman kendisine tecelli etmiş olsa söz konusu bu tecelli ile çatışmaz. Böylece sır, kuvvetli parıltılara yönelir ve bu yerleşip karar kılmış bir meleke halini alır. Sır, her ne vakit isterse, kuvvelerinin (himem) bir direnişi olmaksızın, aksine onların da yardımıyla Hakk'ın nuruna erişir. Böylelikle o, tüm varlığıyla beraber kutsiyet kervanına dâhil olmuş olur.”⁵³³

⁵³² İbn Sînâ, *Âriflerin Makamları, İşaretler ve Tenbihler*, A. Durusoy vd., (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 182.; Dilaver Gürer, *Sûfi İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifin*, 1. Basım, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012, s. 73.; Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 589-590.

⁵³³ İbn Sînâ, *Âriflerin Makamları*, s. 183.; Fahreddin Râzî, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Ömer Türker (çev.), 4. Baskı, İstanbul: Hayykitap, 2018, s. 55.

Mes'ûdî'nin elimizde mevcut olan *el-Mebâhis ve 'ş-şükûk ale'l-İşârât* adlı eserinin hâlihazırdaki tahkikinde maalesef ki makâmâtü'l-ârifin kısmı bulunmamaktadır. Bu yüzden onun, konu hakkındaki düşüncelerine şu aşamada yer veremeyeceğiz. Aynı durum Seyfeddîn Âmidî için de geçerlidir. Onun, *Keşfü't-Temvîhât'ı da el-İşârât ve't-Tenbîhât'*ın tüm konu ve meselelerini ele almamıştır.

Fahreddîn Râzî, içlerinde âriflerin de bulunduğu sûfî zümreleri altı kısımda mütalaa etmiştir. Râzî, birinci zümrede gelenekçileri zikretmiştir. Râzî'ye göre bunlar, dış görünüşe odaklanmışlardır ve hırka giyme, düzgün seccade kullanma gibi hususlarla meşguldürler. İkinci zümre olarak Râzî, âbitleri zikretmektedir. Âbitler, dünya meşgalelerini terk edip zühd ve ibadetle meşgul olan kimselerdir. Râzî, üçüncü zümre olarak hakikat ehli dediği zümreyi zikretmiştir. Bu kimseler, Râzî'nin ifade ettiğine göre kendilerini tefekküre veren ve nefsanî bağlardan arınmaya çalışan kimselerdir. Bu zümrede yer alanlar, iç dünyalarında daimi olarak Allah'ı zikrederler. Râzî'ye göre insan nevi içinde en makbul kimseler bunlardır. Dördüncü zümrenin öne çıkan söylemini Râzî, şöyle ifade etmiştir; biri nurdan, diğeri ateşten olmak üzere iki nevi perde mevcuttur. Nur perdesi: Allah'a itimat etme, ona iştîyak duyma, ona teslim olma, gözetimi altında bulunduğunu bilme, Allah ile beraber bulunmaktan dolayı neşelenme, uzleti tercih etme ve hâl sahibi olma gibi güzel nitelikler elde etme işiyle meşguliyet hususlarını kapsar. Ateş perdesi: şehvet, öfke, hırs ve açgözlülük gibi durumlarla mücadele etmekten ibarettir. Şüphesiz bunlar, ateşten kaynaklanan niteliklerdir. İblis, ateşten yaratıldığı için çekememe hasletine düşer olmuştur. Beşinci zümre, az evvel Râzî'nin sözünü ettiği zümrenin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bunlar kendilerinde bir kısım ilginç haller müşahade ederler. Bu kimseler, Râzî'ye göre aklî bilgilerden yoksun bulundukları için kendilerinde hulûl ve ittihat halinin vuku bulduğu zannına kapılıp inanılmaz iddialar öne sürmektedirler. Râzî, böyle bir iddiayı ilk kez öne sürenlerin râfizîler olduğunu belirtmiştir. Bu zümre ehli, imam ve önderleri hakkında hulûl iddiasında bulunmuşlardır. Altıncı zümre olarak Râzî, tasavvuftaki demagoglar diyebileceğimiz kimseleri sayar. Bunlar, birtakım tekerlemeleri ezberleyip hakikat hususunda demagoji yapan kimselerdir. Hakikatten nasipleri olmadığı halde bu zümre, Allah'ın sevgisine mazhar olduklarını öne sürerler. Haddizatında bu kimseler, şeriate zıt bir durum içindedirler ve Hakk'a dost olandan mesuliyetin ortadan kalkmış olduğunu öne sürecek kadar yoldan çıkmışlardır. Râzî, bu kimselerin mazdek dinine mensup kimseler olduğunu söylemiştir.⁵³⁴

⁵³⁴ Süleyman Uludağ, **Fahrettin Râzî: Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, Birinci Basım, Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014, s. 177-178.

Râzî'ye göre İbn Sînâ, âriflerin makamlarını icmâlî olarak özet bir tarzda beyan ve izah etmiştir. Böylece o, âriflerin yüce şeref ve mertebesini ortaya koymuş, onların dünya hayatındaki yüksek derecelerine dikkat çekmiştir. Ahiret yurdundaki mertebelerini ise “varın siz düşünün” diyerek âdetâ bunu aklımıza havale etmiştir. Âriflerin dünya hayatında sadece kendilerine özgü olan başka hiçbir kimse ile paylaşmadıkları makam ve dereceleri vardır. Âriflerin nefsleri o derece yetkin ve kemale ermiş bir durumdadır ki söz konusu bu yetkinlik sayesinde neredeyse bedenlerinden soyutlanıp ebedî kutsî âleme kanat çırpacak bir konumdadırlar. Onların yalnızca kendilerine özgü hiç kimsenin muttali olamadığı gizli halleri mevcuttur. Sözü edilen bu gizli haller, onların nefsânî saâdet ve mutlulukları ile alakalıdır. Âriflere has bir de zâhirde herkes tarafından müşahade edilen hususlar (âsâr) mevcuttur ki bu izler, onların yetkin ve kâmil nefslерinden bir dışa yansıma gibi sâdır olur. Bahsi geçen âriflerdeki bu nefsânî kemal ve yetkinlik hali sayesinde onlar elinde bir takım harika kerametler zuhur eder. İnsanların bazıları bu harika halleri kabul eder bazıları ise reddeder. Fahreddîn Râzî'ye göre âriflerin makamları bahsinde İbn Sînâ'nın sembolik bir tarzda hikâye etmiş olduğu Salaman ve Absal metaforu aklın tek başına çözüp halledebileceği ve gizemini kavrayabileceği aklî hususlardan değildir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın söz konusu metafordaki sözünü ettiği nitelikler, toplamda, tek bir şeyle ilgili imiş gibi durmaktadır. Ancak yine de metaforu tam olarak anlayabilmek bir hayli güçtür. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın anlatmış olduğu bu hikâye bilindik meşhur vakalardan da değildir. Haliyle de Şeyhin (İbn Sînâ) asıl muradını anlamak ve buradan hükümler çıkarmak, oldukça zordur. Râzî, Salaman ve Absal'daki rumuzların ve bu iki ismin tamamen İbn Sînâ tarafından bazı kavramları temsilen belirlenip vaz' edilmiş olduğu kanaatinde. Oysa Râzî'ye göre soyut aklın, söz konusu metafordaki sembolik gizemleri çözmeye imkânı bulunmamaktadır. Râzî, tam bu noktada ne demek istediğinin iyice anlaşılması için haklı olarak şöyle der: “birisi gök ve yer için siyah ve beyaz kavramlarını rumuz olarak seçse ve insanlara bir hikâye anlatsa bu kelimelerle neyi kastettiğini bizzat kendisi açıklamadıkça hiç kimse meselenin iç yüzüne asla vakıf olamaz!” Râzî, bir adım daha atarak eleştirisinin dozunu artırır ve İbn Sînâ'nın okuyucuya “gücün yeterse hikâyedeki remzi çöz!” demesini “zulüm” olarak değerlendirir. Râzî'ye göre bu, insanları gaybî hususları bilmeye zorlamaktır! Ona göre metafordaki Salaman ve Absal ile ilgili söylenmiş en isabetli görüş, Salaman'ın Hz. Âdem (a.s), Absal'ın da cennet olduğunu ileri süren görüştür. Bu durumda söz konusu görüş sahipleri sanki şöyle demiş olmaktadır; Âdem'den murat, senin nâtık nefsidir. Cennetten murat ise senin saâdet derecelerindir. Âdem (a.s), cennetteki (yasak) buğdaya el uzattığında cennetten çıkartılmıştır. Burada kastedilen şey şudur; nefs-i nâtika, şehvânî kuvvelere iltifat edip meyledince sahip olduğu aklî dereceleri yitirmiştir. Haliyle de kendisine

layık nefsanî saâdetlerden mahrum olmuştur. Râzî'ye göre bu yorum, yerinde ve makbul bir yorumdur.⁵³⁵

Râzî'ye göre saâdete erişen (süadâ) zevâtın üç hali söz konusudur. İlki, Allah'ın dışındaki mâsivâdan sarfı nazar edip (rücû') etme halidir. Buna zühhd denir. Ortada yer alan hâl, Allah'a gitmektir. Bu ise ibadettir. Son hâl ise Allah'a ulaşmaktır (vüsûl). Bu ise marifettir. İşte Râzî'ye göre hak ve hakikate erişmek (tahkîk) denilen husus budur. Ona göre söz konusu mertebeler bu üç mertebeden ibaret olup üzerine ilave bir durum mevzubahis değildir. Halkın örfüne göre zâhid, dünya metâi ve güzelliklerinden yüz çeviren kimsedir. Âbid ise kıyâm (namaz) ve sıyâm (oruç) ile ibadetlere devam eden kimsedir. Ârif kişi ise Allah'ın muhabbet ve marifetine gark olmuş kimsedir.⁵³⁶ Râzî'ye göre ârif olmayanın zühhd ile elde etmek istediği şey, dünya metâi ile âhîret metâinî satın almaktır. Oysa ârif olanın, zühhd ile ulaşmak istediği bu değildir. Onun bütün çabası, Allah'a ulaşmaya mâni olan her şeyi terk edip bırakmaktır. Akli başında olana iki alternatif sunulduğu vakit o, bunlardan, daha değerli (eşref) olanı daha değersiz olana tercih edecektir; hele ki bunlardan biri, yekdiğerine engel teşkil ediyorsa. Allah ve mâsivâ ile meşguliyet, birbirine zıt iki husustur. Allah ile meşgul olmak, elbette ki daha değerli ve daha kalıcıdır. Şu halde buna özen gösterip değer vermek, daha evlâdır. Ârif olmayanın ibadetten amacı, âhîret yurdunda ibadetin ücretini almaktır. Ârifin amacı ise cismânî kuvvelerin nefsin isteğine uygun hale gelmesidir. Söz konusu amaç ise Allah'ta istiğraktır. Bedenin cismânî kuvveleri, nefse boyun eğip itaat ettiklerinde ârif artık onları serbest bırakır, isteklerine engel olmaz. Zira ortada herhangi bir tehlike ve tehdit kalmamıştır. Hâsılı, Râzî'ye göre zâhid ve âbid zühhd ve ibadet ile uhrevî lezzetleri tahsil etme ortak paydasında buluşurlar. Zâhid bunu dünya lezzetlerini terk ile âbid ise sıkıntı ve meşakkatlere tahammül ile elde eder. Râzî'ye göre ilk durum alım-satım, ikincisi ise ücretle çalışma (icâre) diye nitelenir.⁵³⁷

Râzî, burhan ile taklidi mukayese ettiği bir açıklamasında ârifin saâdete ulaşmasının, onun, inancını, Allah'ın dışındaki tüm şeylerden yüz çevirtip Allah'a yöneltmesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Söz konusu bu inanç, ister burhan ile isterse bir taklit sonucu oluşturulmuş olsun, fark etmez. Râzî'ye göre sözü edilen inanç, Allah'ın dışındakilerden (mâsiva) yüz çevirip Allah'a yönelmeyi (teveccüh) gerektirici bir mahiyet arz eder. (Tarikata giren) şahıs, bu hâl üzere bulunduğu sürece mürîd diye isimlendirilir.⁵³⁸ Râzî'ye göre tarikat

⁵³⁵ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 590-591.

⁵³⁶ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 592.

⁵³⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 593.

⁵³⁸ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 602.

yoluna girenler, dört kısımda mütalaa edilebilirler. Birinci kısım; ilâhî ilimleri tahsil edip bu ilmin inceliklerine ulaşma noktasında büyük çaba sarfetmiştir. Bunlar, derin ve ince bir fikirle bu ilme sarılmış vaziyettedirler. Böylece bu kimselerde büyük bir şevk ve tam bir cezbe (incizâb) ile Allah'a yönelme durumu hâsıl olmuştur. Bu da onları yetkinleşme istek ve arzusuyla riyazete sevk etmiştir. İkinci kısım; aslen herhangi bir nazârî ilimde araştırma ve tetkikte bulunmamışlardır. Bu kimseler, sünûhâta tâbi olarak kendi öz fitratları icabı Allah'a yönelmiş durumdadırlar. Bu halde onlar, cisim ve ilgilerinden soyutlanıp kutsî fikirlere (sevânih-i kutsiyye) meyletmiş durumda bulunurlar. Üçüncü kısım; diğer iki kısmın özelliklerini kendilerinde birleştiren kimselerdir. Dördüncü kısım; birinci ve ikinci kısmın sahip olduğu iki önemli vasfı kendilerinde bulundurmayan kısımdır. Ancak bu kısımda olanlar, tarikat yolunun sâliklerinin nihâî beşerî saâdete eriştiklerini ve bu yolun en yetkin yol olduğunu çok dinlemiş ve işitmiş olduklarından sağlam bir inançla bu yola baş koymuşlardır. Râzî, tarikat yolunun sâliklerinin bu dört kısım ile sınırlı olduğunu belirterek her bir kısmın kendine has ve münasip riyazet uyguladığını vurgulamıştır.⁵³⁹ Râzî, akıl ehlinin, riyazet imkânı hakkında kendi aralarında ihtilafa düşmüş olduklarını beyan edip onlardan bazılarının riyazeti imkânsız bulduklarını söylemiştir. Söz konusu bu bilginlerin Râzî'ye göre riyazeti imkânsız görmeleri, insanda bulunan nefis kuvvelerinin buna izin vermemesidir. Zira insandaki duyu kuvvesi, zâtı gereği duyulur olanları (mahsûsât) talep edip ister. İnsandaki şehvet kuvvesi yine zâtı icabı şehvet duyulan hususları arzular. İnsandaki öfke kuvvesi ise hep intikam peşinde koşar! Hâl böyle olunca da nefsin kuvvelerinin söz konusu bu yönelimlerinden vazgeçip soyut ilmî hakikatlerle ilgi ve alaka kurması imkânsızlaşır. Ancak Râzî'ye göre muhakkik âlimler, riyazet ile soyut hakikatlere ulaşmanın mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁴⁰ Râzî'nin bu açıklamalarından öyle anlaşılmaktadır ki bilgiye nazar ve istidlalin yanı sıra riyazet ile de ulaşılabilir.

Nasreddîn Tûsî'ye göre İbn Sînâ, ârif-i kâmil ile nazârî kuvvede yetkinleşen kişiyi kastederken mütenezzih-i kâmil ile amelî kuvvede yetkinleşen kimseyi kasdetmektedir. Tûsî'ye göre amelî kuvvenin yetkinliği (kemâl), cismânî ilgilerden soyutlanmakla (tecerrüd) gerçekleşir. Tûsî'ye göre ârif-i mütenezzih olanlar, meşgul edici unsurlardan (şevâğıl) bedenin kir-pastan kurtulması gibi kurtulup arındıkları vakit kutsî âleme ve saâdete erişirler. Böylece onlar, en yüce yetkinlik ve manevî lezzete kavuşmuş olurlar. Tûsî'ye göre bedene özgü durumların (hey'ât-i bedeniyye) kir-pas (deren) ile istiâre edilmesi çok ince (latif) bir mânâdır.

⁵³⁹ Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 603.

⁵⁴⁰ Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 612.

Bedenî ilgi ve alakalar nasıl ki nefsi, tam bir yetkinlikten alıkoyuyorsa kir-pas da elbisenin tam olarak boyanmasını engellemektedir. Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın ârifler hakkında "kutsî âleme erişirler" demesi, onların, bu âlem hakkında önceden bilgi sahibi iken şimdi bilfiil bu âleme kavuşmuş olmaları sebebiyledir.⁵⁴¹

Tûsî'ye göre âriflerde gizli olan ve vehmin idrakinin kavrayamayacağı, dillerin tariften acze düşeceği bazı haller bulunur. Söz konusu bu halleri hiçbir göz görmemiş ve hiçbir kulak işitmemiştir. Bunun yanında âriflerde herkes tarafından görünen ve bilinen haller de bulunur. Bunlar, yetkinlik alametleri olup onların söz ve davranışlarında ortaya çıkar.⁵⁴² Tûsî'ye göre zühd ve ibadet, ârifin dışındakiler için (âbid ve zâhidler) bir (ticârî) muameledir. Ârif ise zühdü ile yalnızca Hakk'a yönelmiş durumdadır ve o, Hakkın dışındakilerden yüz çevirmiştir. Ârif, kendisini Haktan alıkoyan herşeyden tenezzüh edip uzaklaşır.⁵⁴³

İbn Kemmûne'ye göre ise ârif, marifete sahip kişidir. Marifet denilen şey, hakikatlerin nefste resmolunmasıdır (irtisâm). Ona göre "marifet" bir meleke hali olup buna sahip olan kişi, istediği vakit herhangi bir tefekküre ve kesbe ihtiyaç duymaksızın marifete ulaşma salâhiyetine kavuşur.⁵⁴⁴ Bu ifadelerinden anlıyoruz ki İbn Kemmûne de diğer *İşârât* şârihleri gibi ârif-i mütenezzih'in bir takım riyazetler neticesinde bir kısım manevî makamlara sahip olduğu kanaatindedir.

Sirâceddîn el-Urmevî, 8. Namatın 6. Meselesi olan "Saadete Erenlerin Türleri"nin 1. Bölümünde ârifler hakkında şöyle demektedir: "Saadet ehlinin ilk nev'i, aklî nurları tanıyan, arınmış, bedenin ilgilerinden soyutlanmış, cesedin alıkoyucularından uzaklaşmış olan âriflerdir. Kuşkusuz ki onlar, mutluluk sebebiyle onu engelleyenin yokluğunu bir arada toplamışlardır. Onlar, bedenlerini terk ettiklerinde beden hapisanesinin darlığından kurtulurlar ve kutsiyet âleminin engin genişliklerine açılırlar. Ve onlar, en yüce yetkinlikle bezenip donanırlar ki bunlar, zikretmiş olduğumuz akletmelerdir. Ve onlar için en yüce haz ve en büyük mutluluk hâsıl olur. Bunlardan (daha evvel) söz etmiştik."⁵⁴⁵ Urmevî, âriflerin makam ve dereceleri ile ilgili olarak şerhinin ilgili pasajında şöyle demektedir: "Ariflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar, dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismani durumlardan arınmış ve

⁵⁴¹ Seyfeddîn Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât Vet'-Tenbîhât*, s. 315.

⁵⁴² Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 48.

⁵⁴³ Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/ el-Kısmu's-Sânî Fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 59.

⁵⁴⁴ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel*, vr. 179b ve 180a.

⁵⁴⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 900.

soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar, Cenab-ı Hakk’a ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar. ‘Bedenin elbiseleri’ ile bedenin cilt ve derileri kinaye olunmuştur.”⁵⁴⁶ Urmevî, âriflerin gizli halleri ve kerametlerine dair ise şöyle demektedir: “Ariflerin bir kısım gizli halleri bulunur. Bunlar, nefsin psikolojik durumları ile ilgilidir. Bu durumlar, onlara mutluluğu sağlayan durumlardır. Ve onlardan açık bir şekilde zuhur eden mucize ve kerametler söz konusudur. Gizli ve açık olan bu gibi durumları inkâr edenler onları yadırgar. Tanıyıp kabul edenler ise onları takdir ve tazimle karşılar.”⁵⁴⁷

Urmevî, âriflerin mevcudiyetine, İbn Sînâ’nın, Hz. Peygamber’in (s.a.v) varlığı üzerinden kanıt getirdiği pasajında ise bu hususu şöyle izah etmektedir: “Şeyh (İbn Sînâ) zühdün, âbidin ve ârifin mahiyetini tanımladıktan sonra bu bölümde ârifin varlığına kanıt getirmiştir. Ariflerin efendisi Hz. Peygamber (s.a.v) olduğuna göre onun varlığına getirilen kanıt, arifin de varlığına getirilmiş bir kanıt olacaktır. İşte bu sebeple o (İbn Sînâ), sadece Hz. Peygamber (s.a.v)’in varlığına kanıt getirmekle yetinmiştir. Bunun kanıtı şudur; insan, doğası gereği medenidir, sosyaldir. Hiç kuşkusuz ki insan tek başına yeme, içme, giyinme ve diğer ihtiyaçlarını karşılayamaz. İnsanın ihtiyaçları ise saymakla bitmez. Dolayısıyla insanın kendi cinsinden olan bir başka insanın desteğine ihtiyacı vardır. Böylece karşılıklı alış verişle her bir insan hem kendisinin hem de karşısındakinin ihtiyaçlarını karşılamış olacaktır. Mesela tarımla uğraşıp ekip biçen insanlar, birbirlerinin ihtiyacını karşılamak için ekip biçmektedirler. Şu halde ortaya çıkmıştır ki insanın kendi ihtiyaçlarını yine kendisinin karşılaması mümkün değildir. Bunun için mutlaka kendi cinsinden olan destekçi ve yardımcılara ihtiyacı vardır. Söz konusu bu destek ve dayanışma ancak insanlar arasında cereyan eden ticari muamele ve ilişkilere bağlıdır. Zira birisi için gerekli olan bir şey, bir başkası için de gereklidir. Bu da tarafların birbirine karşı ortaya koydukları çaba ve gayretlerin karşılığını birbirlerine ödemelerini gerektirir. Haliyle her bir çiftçi haddizatında karşısındaki çiftçi için (ve diğer üreticiler ve ihtiyaç sahipleri için) çalışmış olmaktadır. Şayet her bir insan kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılamaya çalışmış olsaydı asla bunun üstesinden gelemez, çok zorlanır ve müşkül duruma düşerdi. Zira ihtiyaçlar saymakla bitmez. İnsanlar arasında cari olan muameleler ancak bütün insanlar arasında eşitlik ve adaleti sağlayan adil bir kanunla olur. Bu kanun, en yukarıda olan ile en aşağıda olan arasında bir ayrım gözetmez. Bu kanun, güçlü olanları zayıflardan üstün tutmaz. Şayet kontrolü sağlayan bir adalet zabiti olmamış olsaydı (insanlar arasındaki) çekişme,

⁵⁴⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 914.

⁵⁴⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 915.

haddi aşmaya ve birbirleriyle savaşmaya kadar giderdi. Böyle olunca da âlemin düzeni bozulurdu. Oysaki âleme ait tümel maslahat, insanlar arasında bir adalet zabitanın bulunmasını gerektirmektedir. İşte bu, kanun (şeriat) diye isimlendirilen şeydir. Şu halde âlemin düzenini sağlamak için (insanlar arası) muamelelerde mutlaka bir düzenleyici kanun gerekmektedir. Söz konusu bu kanun, kendisine boyun eğilen ve itaat edilen bir kanun koyucu tarafından ortaya konulmuş olmalıdır. Aksi takdirde bu kanun, (insanlarca) benimsenemezdi. Kanun koyucu (peygamber), ancak Allah tarafından ayetlerle (mucizelerle) desteklenirse kendisine itaat edilir ve Allah katından gönderildiği anlaşılır. Aksi halde o, kendisi dışındakilerden daha fazla itaat edilmeye layık olamazdı. İşte söz konusu bu ayetler, ‘mucizeler’ diye isimlendirilirler. Söz konusu bu kanun koyucu da ‘Peygamber’ diye isimlendirilir. Şu halde kesin bir şekilde anlaşılmıştır ki Allah katından gönderilmiş ve mucizelerle desteklenmiş olan bir peygamberin varlığı zorunludur. Varlığı gerekli olan bu peygamber, âriflerin ve âlimlerin önderi ve efendisidir.”⁵⁴⁸

Sirâceddîn el-Urmevî, âriflerin bazı sebep ya da sebeplerle kendileri dışındakilerden ayrıcalıklı bir durumda bulunduklarını söylemiştir. Urmevî’ye göre “kanunun (şeriat) ve ibadetin geride geçen faydaları, dünyaya ait faydalardır. Bu dünyevi faydalara ilave olarak onlara sevap ve ecir olmak üzere başkaca uhrevî faydalar da bahşedilecektir. Yüzlerini Cenabı Hakk’ın tarafına çevirmiş olan âriflere ekstra sevaplar verilecektir. İlahi hikmet, dünyevi faydaları, ibadetler içerisine serpiştirmiştir. Allah’ın kulları içerisinde âbit olanlara rabbani rahmet erişecektir. Onlara dünya faydaları yanında bir de (ahiret) sevabı ve ecir verilmiştir. Onlar, kutsi nimetlerle bezenmişlerdir. Sadece ârif olan kullar bu kutsi nimetlere gark olmuştur. Zira onlar, (yüzlerini başka taraflara değil) ona, Cenabı Allah’a çevirmişlerdir. Onun (Allah’ın) harika ve olağanüstülüklerinin nuru, güneşin, gözlerini kamaştırmasından daha çok gözlerini kamaştırır. Haddizatında bu ikisi arasında bir nispet kurmak bile doğru değildir. Urmevî’ye göre İbn Sînâ, ‘sonra ayağa kalk ve dosdoğru ol’ sözü ile şuna işaret etmektedir; zikredilen nebevî kanun, farz ve mendup kılınan ibadet, öğrenmiş olduğun üzere birçok dünyevi ve uhrevî faydalara şamildir. Bu sebeple (farz ve menduplar) asla terk edilmemeli ve gereğince ifa edilmelidir. Böylece hem dünyevî hem de uhrevî faydalar ıskalanmamış olacaktır. Ve dosdoğru olmak işte bu kanun ve ibadetlere sarılmakla olur. Bu sözün bir başka manaya daha ihtimali vardır; bununla murat edilen, bir başkasına bu kanun ve ibadetleri yaptırmak ve kendisini de bunlara devam ettirmektir.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 920.

⁵⁴⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 922.

Urmevî, el-ârifü'l-mütenezzih olanlarla böyle olmayanları çok ilginç bir eğretileme ile ortaya koymuş ve aralarındaki farkın büyüklüğüne dikkat çekmiştir. “Hakkın sevinci ile sevinç duymaktan bîhaber olanların ve eksik duyusal hazlara alışmış bulunanların Allah’ı tanıyıp bilen ve onun sevinci ile sevinç duyan âriflerin konumlarına kıyasla durumları, çocukların birçok denemeden geçmiş tecrübeli yetişkinlere kıyasla olan durumlarına benzer. Çocuklar yalnızca oyun ve eğlenceden etkilenirler. Oyunun verdiği hazlar ve eğlencenin güzellikleri onlar için yeterli olmaktadır. Onlar, yetişkinlerin sahip oldukları (hazlardan ve güzelliklerden) bîhaberdirler. Özellikle de duyusal, hayalî ve aklî hazlardan nasibini almış tecrübeli kişilerin hazlarından. Kuşkusuz ki onlar, yetişkinlerin oyun ve eğlencenin haz ve güzelliklerinden yüz çevirmelerine şaşırıp kalırlar. Yani yetişkinlerin, oyun ve eğlenceden ve bunların haz ve güzelliklerinden tiksинmeleri ve bunlardan hoşlanmayıp yüz çevirmeleri ve bunların dışındaki hazlara ve güzelliklere yönelmeleri onları hayrete düşürmektedir.”⁵⁵⁰

Sirâceddîn el-Urmevî, âriflerin ulvî makamlara çok kolay nail olmadıklarına, onların bu uğurda çok çaba harcadıklarına dikkat çekmiş ve el-ârifü'l-mütenezzih olmak için elde edilmesi gerekli ilk derece ile ilgili olarak dokuzuncu namatın ikinci kısmında bazı açıklamalarda bulunmuştur: “Cenab-ı Hakk’a giden yolda âriflerin bir kısım dereceleri söz konusudur. Bu derecelerin ilki, ‘istek (irade)’ derecesidir. Bu derecede insana sağlam kulpa yapışmada ve bunun sevgisiyle ilgili olarak bir rağbet ve istek hâsıl olur. Söz konusu bu sağlam kulp ve (Allah’ın) sevgisi, bahsi geçen aşk ve daha önce temas edilen (ilahî) sevinçtir. İşte bu istek (rağbet), onun (müridin) sırrını ve nefsin Cenab-ı Hakk’ın ilahî, kutsal zâtına doğru harekete geçirir. O, bu sayede vuslat ruhuna nail olur. Mürit bu derecede olduğu müddetçe ve isteği devam ettikçe söz konusu ruha nail olması devam edecektir. İstek (irade) diye isimlendirilen bu rağbet, nefsin, iman ve tasdikle dinginliğe erişmesi ile gerçekleşir. Böylece o (mürit), insanın ulaşabileceğine inanıp tasdik ettiği bir mutluluk ve sevincin varlığı hususunda mutmain olur. Kuşkusuz ki bahsi geçen dinginlik hali hâsıl olmadıkça sözü edilen istek (rağbet) de gerçekleşmez. İşte bunun gerçekleşmesinin üç yolu vardır. Bu yolların en şerefli ve en güçlüsü insanın derin fikir yürütmeler ve ince düşüncüler akabinde kesin kanıta (burhan) ulaşarak (hakikati) görmesidir. Bunun neticesinde o, söz konusu bu hazzı ve sevinci tasdik edip ona rağbet eder. Bu yolların ortancası, nefsin söz konusu dinginlik ve mutmain olma haline herhangi bir bilgi tahsil etmeksizin ilk fitratında ve aslî duygusunda sahip olmasıdır. Böylelerine kutsî yüce haller tecelli eder ve onlar bunların sayesinde (bedene ve dünyaya ait) ilgileri dışlayıp sözü edilen bu yüce ilgilere istek duyup rağbet ederler. Bu yolların en altta yer

⁵⁵⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 926.

alanı ise nefsin söz konusu bu tasdiğe irfanda meşhur bir şeyhi taklit ederek ulaşmasıdır. Ya da o, buna, itibar edilen bir isnatla vasıl olur ve söz konusu bu ilgiye istek duyup rağbet eder. Bu yolların birinin diğeri ile birleşip başka bir yol meydana getirdiği de olmuştur. Sana düşen, mümkün olanı, nazarı itibara almandır.”⁵⁵¹

Urmevî, âriflerin ikinci dereceye riyazetle ulaştıkları kanaatindedir. “Âriflerin derecelerinden ikinci derece, Cenab-ı Hakk’ın kutsal nuruna ulaşma yolunda bu yola iyice kendini vermiş olanların derecesidir. Bu derece, riyazet derecesidir. Riyazet, ya ruhî durumlarda ya da bedene ait durumlarda olur. Şeyh (İbn Sînâ) ruhî durumlarda olandan söz etmiştir. Söz konusu bu ruhî durumları üç husus kuşatmaktadır. İlki şudur; Hakkın dışında tercih edilen yol ve amaçları terk edip mâsivâ’dan uzaklaşmaktır. Riyazetin bu türü, soyutlanma (tecrit) diye isimlendirilir. Burada sağlanan başarı, gerçek zühde ulaştırır. Kuşkusuz ki dünya ve ahiret birbiri ile yarışan iki yarışmacıya benzer. Bundan dolayı kalbi meşgul eden dünyevî amaçlardan yüz çevirmek gerekir. Ta ki kutsal cevherlere kavuşulabilsin. Dünyevî ilgi ve bağları zahiren terk eden ama bunları kalbinden söküp atamayan bir kimse züht hususunda hiçbir mesafe kat edememiş demektir. İkinci husus şudur; tutku, öfke, hayal ve vehimden oluşan güçleri kendinde barındıran kötülüğü emredici nefsin huzura ermiş (mutmain) nefse itaat ettirilmesidir. O (mutmain nefis), kutsal bilgileri talep eden akledici bir güçtür. Bu güç, akla boyun eğdiği vakit hayal ve vehim güçlerini kendine çeker. Böylece aşağıda yer alan vehimlerden yukarıda yer alan yüce ve kutsî vehimlere çıkılmış olur. Bazı insanlar, riyazetin bu türünü inkâr etmişler ve şöyle demişlerdir: duyuşal güçlerin soyut olan yüce hususları talep edip istemeleri imkânsızdır. Zira duyu gücü, (somut) duyulurları talep edip ister. Tutku (şehvet) gücü, tutkuları ister. Öfke gücü, hasma galebe çalmayı ve intikam ister. Bu güçler, doğaları gereği söz konusu bu aşağılık (süflî) hususları istemeleri hasebiyle bunların, yüce olan soyut hususları talep etmeleri imkânsızdır. Sonra araştırmacı (muhakkik) bilginler (bu hususta) şöyle demişlerdir: boyun eğdirip itaat ettirmekten murat, bu güçlerin soyut hususları talep edip istemeleri değildir. Bilakis bundan murat, bunların akla galebe çalıp ona hükmetmemesidir. Aksine akledici güçler, bunlara galip gelip onlara yenilmezler. Eğer durum böyle ise o (akıl gücü), fitratı gereği soyut olan hususları talep edip ister. Doğası gereği kutsî âleme doğru bir çekimle (câzibe) yönelir. Ancak duyu güçleri bu esnada kendisine mani olmamalıdır.”⁵⁵²

Urmevî, âriflerin elde etmeleri ve kesinlikle ulaşmaları gerekli olan ikinci derece ile alakalı olarak bir önceki pasaja devamla şerhinde başkaca açıklamalarda da bulunmuştur.

⁵⁵¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 930.

⁵⁵² Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 932.

Urmevî'ye göre "hayal ve vehim gücü, doğaları gereği duyulur hususlara doğru bir çekim oluşturmazlar. Aksine bu ikisi, akıl ve tutkunun hangisi galip gelirse ona tâbi olurlar. Şayet akıl galebe çalarsa biz ona tâbi oluruz. Ve eğer galebe çalan tutku (şehvet) ise, biz ona tâbi oluruz. Mesela insana tutku galip gelmişse o vakit vehmin edimi ona uygun olan hususlarda cari olur. Öyle ki kişi, uykusunda, ancak ona uygun olan mesela arzuya dayalı suretleri görür. Şayet ona akıl baskın durumda olursa o zaman da onun edimi akla uygun düşen hususlarda cari olur. Öyle ki o, uykusunda ancak meleklerin ve ruhanilerin suretlerini görür. Bu durumda o, (uykusunda) yalnızca devamlılık arz eden aklî mutluluğu müjdeleyen sesleri işitir. Riyazetin bu türü için bir kısım hususlar belirlenmiştir. Onlardan birisi şudur; fikirle (tefekür) desteklenmiş ibadet. İbadet diyoruz çünkü nefis, bedenle ve onun ilgileriyle meşgul olduğundan çoğu kere yönelmiş olduğu hususlar, aşağı (süflî) hususlardır. Şu halde onu, Cenab-ı Hakk'a ve onun kutsî katına yönlendirip hatırlatacak belirli bir sebep gereklidir. Söz konusu bu hatırlatıcı sebep, daha önce de temas edildiği üzere ibadettir. İbadetin tefekkürle desteklenmiş olmasına ve ondan soyutlanamayacağı meselesine gelince; zira ibadet edileni (mabut) hatırlatmak, mabudun ilim, kudret ve benzeri diğer sıfatlarında tefekkür olarak cereyan ederse bu daha etkili ve tesirli olur. Bu hususların ikincisi; nefsin güçleri için kullanılan güzel bestelenmiş şarkılardır. Çünkü vehimlerden oluşan sözler, bestelenmiş olarak okunursa bu, onun, dinleyen nezdinde kabul görmesini sağlar. Çünkü güzel şarkılar dinlemek, nefsin ona olan meylini daha da artırır. Yüce âleme meyleden nefis, nağmeler sayesinde bu âleme daha bir meyilli olur. Ve böylece o, aşağı (süflî) âlemden daha çabuk soğur ve soyutlanır. Tümevarımsal araştırmalar bunu teyit etmektedir. Kuşkusuz ki âşık, maşukun şemailine dair güzel besteli şarkıları dinlediği vakit kuşkusuz ona olan meyli daha da artar ve onun (maşukun) dışındakilerden iyice uzaklaşır. O hususlardan üçüncüsü; ahenkli bir üslup, belîğ bir ibare ile arınmış bir hatipçe irat edilen ve öğüt içeren vaazlardır. Onun temiz ve duru nefslî olmasına gelince; zira tesir eden, dil ile söylenen söz değil, hayalden söylenmiş olan sözdür. Nefis, kendi bedeninde onunla ilgili iken bile onu ıslah noktasında tesir sahibi olamazsa, bir başka bedende etkili olması daha bir zordur. Edebî ve belîğ ibareye gelince belagat, kişinin iç dünyasında olanın kühünü belîğ bir şekilde ifade etmesidir. Bu miktar, meramı ortaya koymada yeterli değildir. Aksine onun, bu ibareden faydalanması için başka bir kayıt daha gereklidir. Çünkü bu ibare (tek başına) manayı tamamıyla ifade etmemekte, sözle mana arasında tam bir uyum (mutabakat) sağlanamamaktadır. Aksine burada gerektirme yollu (iltizam) bir ifade söz konusudur. Yani üzerine kanıt getirilen (medlûl), bir yönden açık bir diğer yönden de kapalıdır. Görünen (zahir) miktarla gizli olan miktara şuurun ve şevkin hâsıl olması ile acıyla karışık bir haz meydana gelir. Böylece psikolojik (nefsani) kaşıntıya ve gıdıklamaya benzer bir durum hâsıl olur. İnce

nağmeye gelince bu, yumuşak nağmedir. Çünkü güçlü ses, yüksek frekansı ile beyni tırmalar ve nefsi kendisi dışındakilerden alıkoyar. Yolun bilinci (rüşdü's-semt), ibadet yolunda istikamet üzere olmaktır. Bilmelisin ki her şarkıdan (besteden) her durumda istifade edilip yararlanılmaz. Aksine her durumun kendine uygun düşen bir bestesi bulunur ve bununla o an için bir fayda hâsıl olur. Cürcânî şöyle demiştir; öfkeyi sakinleştirip soğutan, bûselik makamıdır. Korku ve üzüntüyü teskin eden ise hüseyinî makamıdır. Şayet mürit, Allah'tan bir vecd ve korku durumu içindeyse ve biz onu bu durumdan alıp tekrar umut (reca) haline çevirmek istersek o vakit ona neşeli besteler dinletiriz. Bunun aksi durumda ise söz konusu kıyasa binaen ona durumuna uygun besteler dinletiriz. Üçüncüsü; idrak için sırrı daha latif hale getirmektir. Yani kul, melekût âlemine yönelmeye hazır hale getirilir ve (bedensel) ilgilerden arındırılır. Akıl gücünün (akıl gözünün) açık tutularak akledilire teması, daha önce geçtiği gibi görme duyusu olan gözün objelere temas etmesine benzer. Görme, gözün objeye odaklanıp ona dikkat kesilmesiyle gerçekleşir. Kuşkusuz ki işitme, kulağın işitilecek sese dikkat kesilmesi ve yönelmesi ile olur. Bununla ilgili iki hususun belirlenimi söz konusudur. Onlardan birisi; ince fikirdir. Fikre gelince; çünkü biz, fikirde, aklın, akledilire dikkat kesilip odaklanmasına ihtiyaç duyarız. Akletmenin hâsıl olması, fikirde bir melekenin oluşmasını sağlar. İnceliğe gelince; zor ve sıkıntılı fikir, işin başlangıcında olan için söz konusudur. Hedefin sonuna ulaşmış ve ilimleri tahsil etmiş olan için fikretme hususunda bir sıkıntı ve meşakkat mevzubahis değildir. İşte burada, kendisinden faydalanılan fikir bu fikirdir. İkinci husus, iffetli aşktır. Kuşkusuz ki böyle bir aşk, sırrı inceltir ve ona bir meleke kazandırır. Bu, böyledir. Kuşkusuz ki durumu bu olan bir âşık, devamlı surette sevdiğinin sözleri, edimleri, hoşnutluğu ve hoşnutsuzluğu ile alakadar olur. Sevdiğinin ve onun durumları dışında kalan hususlardan ise sarfı nazar eder, ilgilenmez. İşte böyle bir aşk, Cenab-ı Hakk'ın kutsî (ünsiyet ve nuruna) yönelmekten ve onun dışındakilerden alakayı kesmekten bir fayda temin edebilir. İşte Şeyhin (İbn Sînâ) sözünü etmiş olduğu nefse ait durumlar bunlardan ibarettir.”⁵⁵³

Urmevî, âriflerin ikinci dereceyi elde etme hususunda bedene ait birtakım riyazetlerden söz ettiği pasajda hem bedenî riyazet hem buna bağlı hususlarla ilgili olarak bazı açıklamalarda bulunmuştur. Urmevî'ye göre; “cismanî durumlar üçtür. Birincisi; bedeni ıslah etmede zaruri olmayan şeylerden uzak durmaktır. Duyulur (somut) olmayan hususlara gelince bunlar, para ve makam olarak ilerleyip başkalarına üstünlük sağlamaktır. Duyulur hususlara gelince bunlar, yiyeceği çoğaltmak gibi hususlardır. Hiç kuşkusuz ki çok yemek, zekâ ve akli köreltir, inceliği (rikkat) yok eder ve katılığı (kasâvet) artırır. Çünkü nefis, beslenme tedariki ile

⁵⁵³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 933.

meşgul olur. Bu ise onu yüce âleme yönelmekten alıkoyar. Şayet nefis, bedenın gıdası ile ilgilenmemiş olsa bu kez de ana organlar zayıf düşer ve bozulur. Bu da fikrin bozulmasına yol açar. Yiyecekler hususundaki durum budur. Görölür objelere gelince; siyah ve onu izleyen tonlara çok bakılmamalıdır. Aksine beyaz ve onu izleyen berrak renklere bakılmalıdır. Kuşkusuz ki bunlar ruha genişlik, kalbe de ferahlık verir. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v)’in bildirdiği gibi Allah’a en sevimli gelen elbise, beyaz renkli olanıdır. O (mürit), Allah’ı tanıyıp bilmeye teşvik etmeyen cisimlere bakmayı azaltmalıdır. Aksine o; gökyüzüne, yeryüzüne, yıldızlara, ağaçlara, dağlara ve hayvanlara bakmayı çoğaltmalıdır. Kuşkusuz ki bu, Allah’ı tanıyıp bilmeye teşvik eder. Zira bunlarda yüce yaratıcının hikmetine delalet eden nice harika durumlar söz konusudur. O, böyle yapınca şeytanın tutsak edici iplerinden de güvende olur. Güzel suretlere bakmak böyle değildir. Kuşkusuz ki bazen bu, onu, sakındığı şeye düşmekten alıkoyamaz. O (mürit), süslü ve gösterişli evlere ve harika bineklere temaşa etmeyi abartmamalıdır. Zira bunlar, dünya sevgisine sebebiyet verir. İşte bu sırra binaen Allah buyurmuştur ki; “Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmış?”⁵⁵⁴ İşitme objelerine gelince; o (mürit), mutlaka kendisini Cenab-ı Hakk’ın çekiminden (cezbelerinden) alıkoyan ve amacına uygun olmayan sözleri dinlemekten kaçınmalıdır. Daha önce de temas edildiği gibi o, uygun olan güzel nağmeleri ve hoş sesleri dinlemelidir. Burada ölçü, mukaddes olan Cenab-ı Hak’tan gelen her bir şeyi kabul etmek, ona yaklaştıran hususlara icabet etmektir. Onu aşağı (süflî) olan âleminden uzaklaştıracak olan her bir şeye de yakın durmalıdır. (Cismanî durumların) ikincisi; zahirî zühhtür. Kuşkusuz ki riya, ihlasın köprüsüdür denilmesi gibi bu, gerçek zühde götüren bir vesiledir. Daha çok bu, dünya amaçlarından yüz çevirip ruhani cevherlere yönelme melekesine benzemektedir. Söz konusu bu yetenek (meleke), gerçek zühde ulaştırır. Bunların üçüncüsü; onun (müridin) zahiren davetçinin hayra olan davetini kabule hazır olmasıdır. O (aynı zamanda) şerden caydırmanın caydırmasını kabule de hazır olmalıdır. Bu üç hususun her birisi zikretmiş olduğumuz nefse ait durumların uygun olanı için belirlenmiştir.”⁵⁵⁵

Urmevî, şerhinde, âriflerin katetmeleri gereken birçok derece ve mertebeden söz etmiştir. O, 3 ilâ 11. derecelerle ilgili olarak şerhinde bazı açıklamalarda bulunmuştur. Urmevî’ye göre “üçüncü derece, riyazet boyutudur. Mürit, belirli bir sınıra kadar riyazet ve istek boyutuna ulaşınca onda bir kaşınma hissi uyandırılır ve bu çok gizlice ona arız olur. Gizli anlamına gelen ‘halse’”nin çoğulu ‘halesât’ şeklinde gelir. Bu, zorla elde etmek anlamındaki ‘selbe’dir. (Buradaki) anlam şöyledir; o (mürit), Hakk’ın nuruna erişince ve onun feyizleri ona

⁵⁵⁴ Gâşîye, 17.

⁵⁵⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 934-935.

gelmeye başlayınca ona bir kısım haz veren hususlar zahir olur. Bu, bir şeyi zorlukla elde eden kişinin durumuna benzer. Karanlıkta çakan şimşek, etrafı aydınlattığında o (mürit), çevresini görebildiği kadarıyla görür. Sonra şimşeğin ışığı birden kaybolduğunda ortalık karanlığa bürünür ve hiçbir şey görünmez. İşte bu hızlıca sönen parıltılar, bu yolun erbabı nezdinde ‘vakitler’ diye isimlendirilir. Her bir vakit, iki coşku (vecd) ile çevrelenmiştir. Coşkunun biri ona doğru gelirken diğeri aniden ondan uzaklaşıp gider. Ona doğru aniden gelen vecde gelince bu, onun bir benzerine duyulan şevktir. O, bir kez söz konusu bu vakte ait olan hâsıl olmuş zevki tadınca artık onun bir benzerini daha yaşamaya derin bir istek duyar. Ondan kaçıp giden vecde gelince bu, coşkunun yitip gitmesiyle oluşan hüzündür. Sonra, bu nevi vakitler, riyazetin başlangıcında az görülür. Sonra deneyim kazandıkça bunlar çoğalır. Bu parıltıların ‘perdeler’ diye isimlendirilmesinin sebebi, onların, onu (müridi) örtüp bürümesidir. Urmevî’ye göre bu, dördüncü derecedir ve söz konusu bu derecede mürit, riyazette iyice derinleşip mesafe kat ettiğinde işte tam da bu esnada öyle bir duruma erişir ki söz konusu bu parıltılar, riyazetin haricinde de onu bürür. Buna binaen de mürit, her ne vakit yolunu aydınlatan bir parıltı vuku bulsa bununla yolunu görür ve Cenab-ı Hakk’ın mukaddes katına doğru meyleder. Mürit, Cenab-ı Hak nezdinden olan ve kendisini bürüten parıltılar sayesinde (unuttuklarını) hatırlar hale gelir. Neredeyse o artık her bir şeyde Hakk’ı görmeye başlar. Urmevî’ye göre işte bu, riyazet görenin beşinci derecesidir. Belki (bu derecede) söz konusu bu perdeler ve parıltılar, onu (müridi), etkisi altına alıp dingin halini sona erdirir. Zira parıltıların gücü ve onu istila etmesi, çok güçlüdür. Ta ki o, yanında oturanların farkına varır. Zira onu bürüten bu perdeler, onu içinde bulunduğu dingin durumdan çıkarmıştır. Korkunun, onu, etkisi altına alıp harekete geçirmesinin anlamı; her ne vakit bir parıltı ve aydınlanma olsa, orada bir çalkantı (gel-git) meydana gelir ve bu sebeple mürit, yanında oturanın farkına varır. Riyazet uzadığında ve belli bir mesafe katedildiğinde mürit öyle bir duruma gelir ki asla artık onu bir perde istila edemez. Aksine o, artık dingin bir haldedir, mutmaindir. Onun (Şeyhin/İbn Sînâ’nın), ‘örtmeye yönlendirilir’ sözü şu anlama gelmektedir; mürit, halini başkalarından gizler ve yanında oturanlar, onun, ne halde ve hangi durumda bulunduğunu bilemez. Altıncı derecede, riyazet yapan mürit, riyazeti sayesinde daha önce kendisinden kaçıp giden şey ile onu (tekrar) elde etmek suretiyle ona karşı bir alışkanlık kazanır. Oysaki (bundan önce) vakti değişkenlik arz edip dingin hali kaybolmaktaydı. Bir kere parlayıp sönen durum, (artık) mürit için sabit bir yıldız gibi devamlı parlar. Ve mürit için bu parlayan yıldızlar tanış hale gelir ve müritle olan beraberlikleri ise yerleşik ve kalıcıdır. Mürit, bu parlak yıldızlardan her ne zaman aldanmışlık âlemine dönse, onu, pişmanlık ve hüznün sarar ve o kaçırdıkları sebebiyle derin bir üzüntüye kapılır. Riyazetle meşgul olan (mürit), altıncı derecede olduğu müddetçe Cenab-ı Hakk’ın

katına yükselip ulaştığı ve oradan geri dönüş yaptığı (makam) ona aşikâr olur. O, riyazette mesafe kat ettikçe yedinci dereceye intikal eder. Bu makamda zuhur ve tecelli ona daha az görünür. Böylece o, Cenab-ı Hakk'ın huzuruna çıkıp ulaştığında ve oradan geri döndüğünde aynı durumunu korur. Bu durumda o, gaip iken hali hazırda, seferî ve yolcu iken mukim gibi olur. Bu, sekizinci derecedir. O (mürit), yedinci derecede bulunduğu sürece bu (haller) kendisine bir vakit olmaksızın diğer bir vakitte hâsıl olur. Sonra bu, öyle bir tarzda derecelenme arz eder ki o (mürit), istediği vakit (manevî) haller kendisine hâsıl olur. Sonra o, kuşkusuz ki sekizinci mertebeden sonra dokuzuncu mertebeye geçiş yapar. Bu mertebede o, her bir şeyi gördükten sonra Hakk'ın mukayesesinde karar kılmaz. Onun etrafındakiler ise onun içinde bulunduğu durumlardan bîhaberdirler. Tarikat ehlinde muhakkik olanlar demişlerdir ki; biz, her gördüğümüz şeyden sonra Allah'ı gördük! Başka bir mertebeye geçince onlar şöyle demişlerdir: biz, her bir görmüş olduğumuz şey ile birlikte Allah'ı gördük! Başka bir mertebeye yükselince de şöyle demişlerdir: biz, görmüş olduğumuz her bir şeyden önce Allah'ı gördük! Bir başka mertebeye yükselince de şöyle demişlerdir: biz, Allah'ın dışında hiçbir şey görmedik! Riyazet, onu, bu mertebeden (bir üst mertebeye) iletğinde sırrı ve nefsi cilalı bir aynaya dönüşür ve Hakk'ın tam hizasında bulunur. Ve böylece bu aynaya aklî sırlar aksettirilir. Sonra onun üzerine yüksek hazlar serpilmeye başlar. Mürit bu durumda bir Hakk'a bir de kendisine nazar eder. Bu halde o, henüz tam bir vuslata erişemez ve bu ikisi arasında mütereddit bir hal yaşar. Bu derece, en yüksek derecedir. Bu, Allah'a ulaşma derecesidir. Burada o (mürit), kendinden geçer ve yalnızca kutsî olan Cenab-ı Hakk'ı mülâhaza eder. Şayet o (mürit), kendini mülâhaza ederse bu, kendisini Cenab-ı Hakk'ı mülâhaza ederken mülâhaza etmesi şeklinde cereyan eder. Yoksa ki o, yalnızca salt olarak kendi nefsinin mülâhaza etmez. Aksine o, nefsinin Cenab-ı Hakk'a vasıl oluşunu mülâhaza eder. İşte bu noktada vuslat vaki olur. İşte bu, daha önce zikrettiğimiz dört mertebenin dördüncüsüdür.”⁵⁵⁶

Urmevî, zorlu riyazetler sonucu manevî tümel hazlara ulaşp orada takılıp kalan ârifin, söz konusu bu tavrıyla bile Hak'tan uzaklaşacağı görüşündedir. Urmevî, İbn Sînâ'nın, riyazeti, üç maksada yönlendirmiş olduğunu belirttikten sonra onun, bilâhere, riyazeti bu maksatların önüne aldığını söylemiştir. İbn Sînâ üzerinden bir okuma yapan Urmevî'ye göre “ârifin, kaçınmış olduğu bir şeye yönelmesi, “alıkoyan” bir şeydir. Yani bu, Allah'ın dışındakilerle meşgul olmaktır. Hakk'ın dışındaki şeylerle meşguliyeti yok edip bunlara son vermek, ancak bu hususların şuuruna varmakla olur. Bunların tamamı, Allah'tan alıkoyar. Onun (İbn Sînâ), şu sözünün ‘nefsten kaynaklanan tutkuya pirim vermek, acziyettir’ anlamı; yani kim, Allah'a

⁵⁵⁶ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 936-944.

güvenirse kötülüğü emredici nefsinin mutmain nefse boyun eğdirir. Mutmain nefis de acizdir. Çünkü o, nefsi emmare'ye gücü yetip ona muktedir olsaydı o vakit ona olan itaati sebebiyle sevinmezdi. İftihar edip övünmek, “zât mertebesi”dir. Yani; Hakk'a vasıl olana tümel hazlar hâsıl olur. O, hazların kendisi olması açısından hazlarla gurur duyup onları beğenirse yolunu kaybeder. Söz konusu bu hazlar, gerçek hazlar olsalar bile bu böyledir. Zira hazzı ile övünen Hak'tan yüz çevirmiş ve onun dışında olana yönelmiş demektir. Onun (İbn Sînâ), ‘bütünüyle yönelmek’ sözünün anlamı; yani Allah'a bütünüyle ve tüm benliğiyle yönelen kimse, ancak ona nazar eder ve yalnızca onun zâtîâlisini mülâhaza eder.”⁵⁵⁷

Urmevî, ârif-i mütenezzih'in riyazetle manevî makamları katederken mutlaka elde etmesi gerekli olan dört dereceden bahsetmiştir. Söz konusu bu dereceler; ayırma, savma, terk ve reddetme dereceleridir. Urmevî'ye göre “İbn Sînâ, âriflerin bütün makamlarını (birkaç kelimedede) özetlemiş ve demiştir ki: ârifin irfanı, ayırmaktan ve savmaktan başlar. Ayırmak, zahiren dünya haz ve tutkularından yüz çevirmektir. Bu, zahmetli de olsa (mürîd) bunu yapmalıdır. Adeta o, dünyevî ilgi ve tutkuları toptan dağıtıp parça parça etmiştir. Savma (nafd), elini ve kalbini bunlardan silkelemektir. Terk, riyazetle öyle bir hale gelmektir ki bunun sonucunda kalbi asla bunlara meylettirmemektir. Mürîd, tüm bunlardan el çektikten ve onları terk ettikten sonra Hakk'ın nurlarının parıltıları ile ünsiyet kurar ve bu hazzı çok değerli görüp terk edip reddetmiş olduğu dünyevî hazları ise aşağılar ve değersiz bulur. Sonuç itibarıyla bu dört derece; ayırma, savma, terk ve reddetme dereceleridir. Filozoflar bunları ‘olumsuzlama ile olan riyazet dereceleri’ olarak isimlendirmişlerdir. Sofilerin muhakkik olanları ise bunları celal (sahibi Allah'ın) sıfatları ile ahlaklanmak olarak görmektedirler. Bu derecelerden sonra olumlu dereceler gelir. Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ise bu iki lügatte (olumlama ve olumsuzlama ile) olur. İşte ârifin irfanı, bu dördü ile başlar. Bundan sonra ise Hakk'ın sıfatlarının toplamında derinleşerek devam eder. Söz konusu bu sıfatlar ya hakikidir ya da göreceli (izafî) sıfatlardır. Veyahut da bunlar, hakiki sıfatlardır ancak görecelik arz ederler. Tabiatıyla bunlar olumlu (icâbî) sıfatlardır. İşte bu sıfatlar, ikram sıfatları diye isimlendirilir. Olumsuzlama sıfatlarına gelince bunlar, Onun (Allah'ın) cisim, cevher ve ilinti (araz) olmaması gibi hususlarla olumsuzlama yapılarak nitelenmesidir. İşte bunlar, ‘celal sıfatları’ diye isimlendirilir. Allah'ın şu sözü, ‘O, celal ve ikram sahibidir’ bunlarla tefsir olunur. Ârif olan kişi, Hakk'ın sıfatlarını (kendinde) topladıkça samimi olarak istenen hazlar da (artar). Yani irfan hazlarına, irfandaki samimiyet ve doğruluk hazları da eklenmiş olur. Ârif bu mertebede olduğu müddetçe kendi nefsiyle meşguliyeti devam eder ve o, bu durumda söz konusu bu sıfatlardan haz duyar. O

⁵⁵⁷ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 945.

(mürî), bu halden ayrılınca sadece “bir” olan Hakk’a olan nazarı kalır. O, bu makamda ne kendi nefsine ne de ayırma (tefrîk) makamına bakar. Bir araya getirme (cem) makamına gelince; o (mürî), dört derecede olduğu sürece ve Hakk’ın sıfatlarını cem etme halinde bulunduğu müddetçe kuşkusuz ki o, bu iki halde kendi nefsiyle kendi nefsi dışında olanı birbirinden ayırt eder. Cem makamında ise (mürî), Allah’a vuslat demek olan bu en son makamda elbette ki kendi nefsinin görmez.”⁵⁵⁸

Urmevî’ye göre ârif, tüm riyazetlerini ârif olmak maksat ve gayesi ile yapmaz. Onun yegâne gaye ve maksadı; irfanı, yine Hak için talep etmiş olmasıdır. “Ârifin, Hakk’ın irfanını ancak Hak için talep etmesi gerekir. Ârif olmak için irfanı talep edenin isteği, Hak olamaz. Şüphesiz ki Hakk’ın irfanı, Hak’tan başka bir şeydir. Dolayısıyla ilkinin dışında olanı söyleyen kişi, ikinciye söylemiş olur. Hakk’ın irfanını Hak için talep edene gelince bu kimse, âdeti irfanı değil de irfanla bilineni elde etmiş gibidir. İşte bu, Hakk’a vasıl olandır. Urmevî’ye göre İbn Sînâ’nın ‘Birtakım dereceler daha vardır ki bunlar, kendilerini daha önce özetlediğimiz derecelerden daha az değildirlir’ sözünün anlamı şöyledir; iki yolculuk vardır. Yolculuğun biri, Allah’a doğrudur. Bu, Ona vasıl olunca son bulur. Söz konusu bu yolculuğun konaklama yerleri de sonludur. Bu konaklama yerleri, Hakk’ın dışındaki yerlerde bulunan geçiş güzergâhlarında yer alır. Hakk’ın dışında olanlar, sonlu olunca onların konaklama yerleri de sonlu olmaktadır. Şu halde bu, Hakk’a ulaştıran bir yolculuktur. İkinci yolculuk, Allah (c.c)’ta olan yolculuktur. Onun kemâl ve celâlinin sonu bulunmadığı için söz konusu bu yolculuk, sonlu değildir. Bu yolculuğun konaklama yerleri de aynı şekilde sonsuzdur. İşte bu, onun (İbn Sînâ), ‘Birtakım dereceler daha vardır ki bunlar, kendilerini daha önce özetlediğimiz derecelerden daha az değildirlir’ sözünün anlamıdır. Sonra o (İbn Sînâ), bu yolculuğu çok önemsemiş ve yolculuğun konaklama yerlerine (menâzil) ulaşmayı emretmiş ve şöyle demiştir; biz burada özet geçmeyi tercih ettik. Çünkü bu dereceler, sözle anlatılamaz, ibare bunları kuşatamaz ve söz bunları tüm açıklığıyla ortaya koyamaz. Her kim bunları tanımak isterse zikrettiğimiz yoldan yürüsün ve bu mertebe ve derecelere ulaşsın. Ta ki Hakk’a vasıl olup söz konusu bu dereceleri müşahade etsin. Kuşkusuz ki sözlü anlatım, (bu hususlarda) bir fayda sağlamaz. Hedefe öndeki izler takip edilerek ulaşılır.”⁵⁵⁹

Urmevî, ârifin nefsinde tahakkuk eden haller ile alakalı olarak şerhinde şu tespitlerde bulunmuştur: “Ben derim ki: Ârif, daima neşeli, yumuşak huylu, güler yüzlü, sevinçli ve alçakgönüllüdür. O, büyük küçük ayırt etmez. Toplumda tanınmış ve tanınmamış olan arasında

⁵⁵⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 946.

⁵⁵⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, p. 947.

bir fark gözetmez. Aksine bunlar, onun nezdinde ve ona nispetle eşittirler. Onun neşeli ve güleç olması ise Hak ile sevinç duymasından kaynaklanır.”⁵⁶⁰

Urmevî, ârifin halleri ile ilgili bir kısım izahlarda bulunmuştur. Ona göre “ârifin halleri iki kısma ayrılır. Birisi şudur; O, bu halde iken dışsal hususları duyumsamaya takat getirip tahammül edemez. O, diğer dikkat çekici ve oyalayıcı duyumsamaları bırakın çok düşük frekanslı seslere bile tahammül edemez. Bu, atın koşması esnasında çıkardığı sesler ve kuşun kanat çırpma sesleridir. Bu, onun Hakk’a vuslatından öncedir. Ve bu, öyle vakitlerdedir ki sırrı sıkıntılıdır ve kendisi de Hakk’a doğru yönelmiş durumdadır. Bu, onun, perdenin kendiliğinden açıldığı ve kendi kendine Cenab-ı Hakk’a doğru hareket edip meylettği esnada vaki olur. Onun bu durumlarda iken söz konusu bu alıkoyucu (seslere) katlanamamasının sebebi, kendisinin tam bu esnada Hakk’a yönelmiş olmasıdır. Bir yöne doğru yönelen ise diğer yönlerden sarfi nazar eder. İkinci kısımda o, söz konusu bu seslere tahammül edebilir. Zira bunlar (şevâğıl/sesler), onun, Hakk’a vuslatından sonra meydana gelmişlerdir. O, bu halde iken alıkoyucuların ona arız olmaları, onda (aklî ve zihnî) bir karışıklık meydana getirerek onu etkileyemez. Zira bu, onun, tahammül edebileceği bir miktardadır ve Hakk’a kavuşmasından sonra vuku bulmuştur. Ve çünkü o, sırrını Hak yönüne doğru çevirmiştir. İşte o, bu halde iken içinde bulunduğu durum sebebiyle etkilenip yolundan kalmaz. İkincisi nefsin çok güçlenip her iki yön tarafından da etki görmesidir. Haliyle altta bulunan yön, onu, üstte bulunan yönden geri çevirmez. O, aşağı yöne dönerken de durum böyledir. O, bu esnada dönüşten evvelki durumda olur. Neticede onun kendinden geçmesi (gaybûbet), kendinde ve huzurda olması gibidir.”⁵⁶¹

Sirâceddîn el-Urmevî, ârif-i mütenezzih’in bazı niteliklerine ilişkin olarak şerhinde bir kısım izahlarda bulunmuştur. Söz konusu izahlarında Urmevî, ârif olan kişinin başkaları hakkında casusluk edip onların gizli hallerini ifşa etmeyeceğini, onun bu gibi konularla ilgilenmeyeceğini söylemiştir. “O, bu nevi şeylere ilgi duymaz. Hz. Peygamber (s.a.v), şöyle buyurmuştur; ‘kişinin, kendisini ilgilendirmeyen hususları terk etmesi, onun imanının güzelliğinden kaynaklanır’⁵⁶² Yani mü’min, kendisini alakadar etmeyen boş şeylerle ilgilenmez. Ârif, bir kötülük ve nâhoş bir şey gördüğünde öfkesine yenik düşmez. Yani o, bu durumda öfkesinden çok merhametine yenik düşer. O, böyle davranır. Zira o, Hakk’ın kaderi hususunda onun sırları ile (meseleye) bakmaktadır. Çünkü vuku bulan her bir şey, Allah’ın kaza ve kaderi ile vuku bulmaktadır. O, iyiliği emredip kötülükten sakındırdığı vakit bunu bir öğütçü

⁵⁶⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 948.

⁵⁶¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 949.

⁵⁶² Hasen bir hadis olup Tirmizi ve diğerleri rivayet etmiştir.

gibi şefkat ve hilim ile yapar. Bunu yaparken o, (muhabatına) zorluk çıkarıp onu bunaltmaz. O, bir iyilik yaptığında bunu ehli olmayandan sakınır. Dünya malının onun nezdinde hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur. Ârif, cesurdur. Kuşkusuz ki cesaret, elde edilmek istenilen bir erdemdir. Bu erdem, ölüm korkusunu ondan (âriften) uzak tutar ve onu yok eder. O (ârif), bu korkudan çok uzaktır. Zira o, ölümden sonra kavuşacağı sevinci görebilmektedir. Ve o, cömerttir. Kuşkusuz ki cömertlik aynı şekilde bir erdemdir ve bâtilı sevmekten alıkoyar. O (bâtıl), dünya metayı olup yok olmaya mahkûmdur. O (ârif), hoşgörülüdür. Küçük hataları çok bağışlayıcı ve tolere edicidir. Küçük hataları affedip bağışlamak, övülen bir haslettir. Onun, küçük hatalardan etkilenme engeli yok olucudur. O, kindarlıkları çok unutucudur. Kuşkusuz ki kin beslemek, yerilen bir haslettir. Ona sevk eden etmenler, onun (ârifin) Hak ile meşgul olması hasebiyle yok olucudur.”⁵⁶³

Ârifin, değersiz olanı, iyi olana yeğlemesi hususundaki durumlarının çeşitliliği ve onun, bunları, tercih etmesi ile alakalı olarak Urmevî, şerhinde bazı açıklamalarda bulunmuştur: “Ârifin bazen daha güzel ve iyi olanı seçip bazen de daha aşağı ve değersiz olanı yeğlemesi hususundaki durumları, farklılık arz etmektedir. Öyle bir durum olur ki o, daha değersiz olan bir şeyi, daha iyi ve hoş olana yeğler. (Bazen) o, durumunu değiştirip hırpani bir vaziyeti yeğler ve refah içinde olmayı istemez. Refah, bolluk içinde yaşamaktır. Belki de bu ikisi, onun nezdinde bir ve aynı şeylerdir. O, böyle bir hale (kalbine) Hakk’ın dışındaki şeyleri hakir ve küçük gösteren âni bir düşünce geldiği vakit bürünür. Bazı durumda da o, her şeyin en iyisini, en güzelini ve en kıymetlisini yeğler ve süse (ziynet) meyleder. Değersiz ve düşük olan her bir şeyden ise nefret eder, hoşlanmaz. Onda böyle bir halin oluşması, onun (ârifin) dış (zâhir) durumlara bakıp her bir şeyde Hakk’ın inayetini gördüğü vakit söz konusu olur. En iyi olanı tercih etmede, ezelî ve ilâhî inayetin hazzının artırılmasının ona özgü kılınmış olması rol oynar. İşte bundan ötürü o, daha iyi olana gitmekte ve onu seçmektedir. Zira o, yüce ve yetkin olanı isteyip bunda ısrarlı olunca ve onun çevresinden hiç ayrılmayınca, buna bağlı olarak güzellik, yetkinlik ve görünüşte en iyi olup bu yüce hususlara en yakın olanları seçip tercih etmiştir. Bu hal ve durumlar, âriflere göre çeşitlilik arz eder. Bazen de bu çeşitlilik ve farklılık tek bir ârifin iki vaktinin⁵⁶⁴ farklı farklı olmasından kaynaklanır.”⁵⁶⁵

Ârifin, bazen akledememesi durumunda mükellefiyet ve mesûliyetin ondan sakıt olacağı ile ilgili olarak Urmevî, şerhinde bazı beyanlarda bulunmuştur: “Ârif, Hak’ta istiğrak

⁵⁶³ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 950-951.

⁵⁶⁴ Vakit, tasavvufta müridin sahip olduğu haller için kullanılan bir kavramdır.

⁵⁶⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 953.

halindeyken bazen dalgın olur ve Hakk'ın dışındaki her bir şeyden gafil olur. O, bu durumda iken (dinen) mükellef olmaktan çıkar. Kuşkusuz ki yükümlülük (teklif), teklifi akleden için geçerli olur. O, böyle bir durumda yükümlülüğünden muaftır. Yükümlülüğünden çıkınca da işlemiş olduğu hata sebebiyle bir sıkıntıya duçar olmaz. Bundan maksat şudur; bu kimselerde bu nevi hatalara şahit olunması, onları yaralayıcı bir şey değildir.⁵⁶⁶ Urnevî, âriflerin bazen bir müddet yemeyi içmeyi terk edebileceklerini söylemektedir. “Her ne zaman bir ârifin çok az bir gıda ile yetindiğini duymuş olsan bunu güzel bir kabulle kabullen, hemen yalanlamak için fevri davranma. Doğada bunun (gayet makul) sebepleri mutlaka vardır. İşte sen bunu nazarı itibara aldığın vakit böyle bir şeyin (doğru olabileceği) üzerinde durursun.”⁵⁶⁷ Ârifin, uzunca bir müddet yemeden içmeden durabilme imkânının sebebi, Urnevî'ye göre şudur; kuşkusuz ki huzura ermiş nefis (en-nefsu'l-mutmainne), beden güçlerini razı edip kendisine boyun eğdirdikten sonra, kendisine doğru hareket eden bu güçleri, önemli işlerinde kendine çekip istihdam eder. İster bu çekim, nefsin kendisine ihtiyaç duymuş olduğu bir çekim olsun ister olmasın, fark etmez. Çekim, her ne kadar güçlü olursa ve bu güçler nefse çekilirse söz konusu bu güçler o denli şiddetlenir. Haliyle bu güçlerin döndüğü yöndeki meşguliyet de artar. Burada nefse ait doğal edimler kastedilmektedir. Bunlar, bitkisel nefsin gücüne ait olan edimlerdir. Tabiatıyla bitkisel nefis güçleriyle bağıntılı doğal edimler gerçekleşmez ve hastalık durumunda vaki olan dışında bu güçlerde sindirim gerçekleşmez.”⁵⁶⁸

Ârifin, başkalarının yapamadığı şeylere güç yetirmesinin yadırganmaması gerektiğini belirten Urnevî, bunun sebebini şerhinde (onuncu namatın ikinci meselesinde) izah etmiştir. “Bir ârifin, başkasının yapamadığı bir edime yahut bir harekete yahut da bir hareket ettirmeye güç yetirdiği (haberi) şayet sana ulaşırsa bunu sakın ola ki inkâra kalkışma! Kuşkusuz ki sen, doğa yollarında bunun bir sebebini (izahını) bulabilirsin. Şüphesiz ki bazen ârife öyle haller ârız olur ki bu haller sebebiyle onun gücü artar. Kuşkusuz ki insan, mizacının ve durumlarının mutedil oluşu üzere iken onun gücünün bir sınırı bulunur ve bu güç, tasarrufta bulunup hareket ettirdiği şeyler hususunda sonludur. Sonra ona (ârife) öyle bir durum ilişir ki bu durumda onun gücü azalır ve hatta daha önce rahatlıkla ve kolaylıkla yapabildiğinin onda birini dahi yapamaz hale gelir. Böyle bir durum, o, çok korktuğu vakit ve güçlü bir üzüntüye kapılmış olduğunda hâsıl olur. Bazen de bazı hâl ve yapıların, ona ârız olmaları sebebiyle gücü katlanarak artar.

⁵⁶⁶ Sirâceddîn Urnevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 954.

⁵⁶⁷ Sirâceddîn Urnevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 956.

⁵⁶⁸ Sirâceddîn Urnevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, p. 959.

Öyle ki mutedil mizaçta olduğu vakit gücü on kişinin gücüne erişir. Öfke hali, yarışma psikolojisi, sevinç ve mutedil bir dinçlik kendisine iliştiğinde bu gibi haller hâsıl olur.”⁵⁶⁹

Urmevî, âriflerin, gaipten haber verebilmeleri hususunda onuncu namatın üçüncü meselesinde, karşısında bir muhatap varsayarak bazı beyanlarda bulunmuştur: “Sana bir ârifin daha sonra vuku bulacak olan gaybî bir mesele hakkındaki sözü ulaştığında ki bu, ya bir müjdeli haberdur ya da ikaz edici bir husustur, bunu sakın ola ki yadsıyıp uzak görme. Kuşkusuz ki bunun, doğada bilindik sebepleri mevcuttur. Deneyim ve kıyas, uyku halinde insanın bir nevi gaybî malumata nail olabileceği hususunda ortak kanıt teşkil ederler. Böyle bir şey, uykuda caiz olunca bunun, uyanıklık halinde de geçerli olmasına bir engel yoktur. Ancak bir engel varsa da bu, ortadan kaldırılabilir. Bilakis böyle bir şey, uyanıkken daha çok meydana gelebilir. Biz, insanların, bu tarz bir tecrübeyi uykularında deneyimlemediklerini farz etmiş olsak ve bu insanlara şöyle denilmiş olsa; yere düşen bir şahıs, hareketsiz bir şekilde şuuru olmadan, anlayış ve akli bulunmaksızın öylece yerde uzanmıştır. Bilakis o, tıpkı bir ölü gibidir ve bu insan, akli başına gelip şuuru yerine oturduğunda dese ki; (ben) o halde yatarken bir takım gaybî hususlara şahit oldum ve bu şahit olduğum şeyler daha sonra bir bir gerçekleşecektir. Şayet akli başında sağlıklı, anlayışlı insanlar bir araya gelseler ve (aslına) uygun olan böyle bir haberin doğru olabileceğine cevaz verseler, bundan acze düşerler ve bunun imkânsız oluşuna kesin gözüyle bakarlardı. Şu halde böyle bir şeyin uyku halinde iken mümkün olmasının gerekliliğinden uyanıklık halinde de vaki olabileceği gerekli hale gelir. Deneyime gelince bu şöyledir; bizden her birimiz bunun tecrübesini kendinde yaşamış ve başkasından duymuştur. Haliyle de bu deneyimi yaşayan bilir ki böyle bir şeyin sebebi, imkânındadır. Bilakis onun, bunu tasdik edip doğrulaması gerekir. Ancak kişi bozuk mizaçlı, hayal ve hatırlama gücü devre dışı kalmış biriye, böyle bir kimse uykusunda ancak aslı astarı olmayan ve kimsenin tasdik de etmeyeceği şeyler görür.”⁵⁷⁰

Tenezzüh, irfan ve müşahede Urmevî’ye göre ârif-i mütenezzihte *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta zikredilen tüm makam ve derecelerin elde edilmesinden sonra vuku bulacak olan olgulardır. Söz konusu makam ve dereceler elde edilmeden irfânî bilginin tahsili mümkün değildir. Malum olduğu üzere tasavvufta riyazetin çok büyük bir önemi vardır. Urmevî, İbn Sînâ çizgisini takiple ârif-i mütenezzih’in ancak belirli terbiye ve riyazet yollarını katettikten sonra tenezzüh, irfan ve müşahede mertebesine ereceği kanaatini taşımaktadır. Urmevî, ârif-i mütenezzih’te meydana gelen olağanüstü hallerin hemen inkâr edilmemesi gerektiğini, bunların

⁵⁶⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 962-963.

⁵⁷⁰ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 965 ve 969.

doğada makul izahlarının bulunduğunu düşünmesi noktasında tıpkı İbn Sînâ gibi bir tavır içerisinde. Şüphesiz ki söz konusu düşünce çizgisinde doğaya, doğa kanunlarına kuvvetli bir atıf vardır ve bu düşünce tarzı, kelam ehli ile taban tabana zıtlık arz etmektedir. Denilebilir ki Urmevî, diğer tüm felsefî hususlarda olduğu gibi bu hususta da birebir İbn Sînâ'yı takip etmektedir.

3.4. Mukayese ve Değerlendirme

İbn Sînâ, tanım, bir şeyin mahiyetine lafızla delalet eden söz şeklinde tarif etmişti. Şayet söz konusu şeyin anlamı tekilse ve farklı anlamlardan meydana gelmemişse, onun zâtına ancak o zatı ihtiva eden ve başkasının değil, o zâtın adı olan bir lafızla delalet edilebilir. İbn Sînâ'ya göre anlamı tekil olan şeyin mahiyetini, birden fazla lafızla açıklayan şey, onun ismi olamaz. Ona göre tanım, şeyin mahiyetini tespit etmek için onun mahiyetini oluşturan anlamlardan meydana getirilen sözdür ve tanımın mutlaka cins ve fasıldan meydana gelmesi gerekir. İbn Sînâ'ya göre tanım, bir şeye ait zâtî anlamların bütününe ihtiva eder ve o şeye ya mutabakatla ya da tazammunla delalet eder. Tanım, kendi arasında ona göre tam tanım (haddi tam) ve eksik tanım (haddi nâkıs) şeklinde iki kısma ayrılır.

Şerafüddîn el-Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve 'ş-Şükûk*'te tasavvur ve tanım teorisinden (el-kavlü's-şârih) söz etmediği -en azından eldeki nüsha itibarıyla- anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu eser mantık bölümünden değil doğa bilimlerinden başlamaktadır. Ona ait bize ulaşan öteki eserlerinde de bu konuya değindiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bu nedenle konuyla ilgili Râzî'nin düşüncelerini özet mahiyetinde değerlendirmek sanırım daha uygundur.

Fahreddîn Râzî, tanımın (kavlü's-şârih) genel bir ad olduğu ve bilinmeyen her bir tasavvur için vaz' edilebileceği görüşündedir. Râzî, vaz' olunan kavli-şârih, şayet zât ile yani öz ile ilgili ise buna "hadd", ilinti (araz) ile ilgili ise buna da "resm" denileceğini vurgulamış ve hadd ile resmin birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. Tam tanım ve eksik tanım, ona göre beş tümelin tanımında yer alış tarzlarına bağlıdır ve hadd ile resm bu beş tümel ile elde edilir. Râzî, tanımla ilgili düşüncelerinde klasik anlayışa katılır ve herhangi bir itiraz getirmez. Râzî, bir şeyin, kendisi ile ve kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tanımlanamayacağı kanaatindedir.

Âmidî, *Keşfü't-Temvîhât*'ta Râzî'nin tanım (kavlü's-şârih) mülahazalarına bazı itirazlar getirmiştir. Âmidî, tanım (hadd) isminin zâtîyyâtan mürekkep açıklayıcı sözler olduğu fikrine katılmamaktadır. Ona göre hadd, lügatte 'engel' anlamında olsa da zikredilen yönde

men’/engel, ya hususi açıklayıcı sözün kendisinden ya da ona ulaştırıcı mahiyetin kendisinden meydana gelir. Şayet o, mahiyetin kendisinden ise bu durumda (o), açıklayıcı sözden meydana gelmiş değildir. Aksine onun, ona nispeti, resmdeki nispet gibidir. Şu halde onun, ‘hadd’ ismiyle anılmasının ve bu isme özgü kılınmasının bir anlamı yoktur. Tam bu noktada Âmidî, “şayet tanım, açıklayıcı sözden meydana gelmişse ona (Râzî’ye) katılabiliriz” demektedir.

Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* şerhinde, tanımın (kavlu’ş-şârih), zâtî olanlardan, resmin ise arazî olanlardan meydana geldiğini söylemiştir. Tanımın sözlük anlamına da değinen Tûsî, onun, lügatte engel (el-men’u) anlamına geldiğini belirtmiş ve iki şey arasındaki perdeye (hâciz) sınır (hadd) denildiğini ifade etmiştir. Bir şeyin haddi, onun tarafı yani uç ve sınırıdır. Tarafın “hadd” diye isimlendirilmesinin nedeni, haddin, oraya dışarıdan bir şeyin dâhil olmasını ve dâhildekinin de oradan çıkmasını engellemesidir. Tûsî, tanımda doğru tertibin önemine vurgu yapmış ve öncelikle tanımda cinsin yer alması ve daha sonra da bunun, ayırım ile kayıtlanması suretiyle tanımın meydana getirilebileceğini söylemiştir. Tûsî’ye göre belirli bir tanıma ulaşabilmek için icabında başka bir tanımdan yardım da alınabilir. Ona göre tanımda kurucu unsurların zikredilmesi doğal bir durumdur. Tanımda konuya yer verilmesi zorunludur. Tûsî’ye göre tanım, ismin mahiyetine delalet eden şeydir.

İbn Kemmûne, tasavvurun, hatırlanacağı üzere zihinde hâzır olan bir şey olduğunu düşünmekteydi. Ona göre burada henüz tasdik ve tekzip anlamında herhangi bir yargı söz konusu değildi. Tanımda ise böyle bir yargı söz konusudur. Ona göre tanımda doğru dizilim, öncelikle cinse yer vermek sonra da bunu ayırım ile takyit etmek şeklinde olmalıdır. Buna uyulup uyulmamasına göre tanım, ya tam ya da eksik olur. İbn Kemmûne’ye göre istenilen tasavvura ulaştırıcı şeyin tanım/kavlu’ş-şârih diye adlandırılması âdet haline gelmiştir. Ona göre bunun “hadd” diye adlandırılması da söz konusudur.

Urmevî, açıklayıcı sözün yani tanımın (kavlu’ş-şârih) ne olduğunu ve kanıt (hüccet) ile olan münasebetini şerhinde ele alırken kavrama (tasavvura) ulaştırıcı açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih) dendiğini belirtmiştir. Herhangi bir şeyi tanımlayıp tarif eden (kavram), tarif edilenin bilinmesinin daha evvel gelmesi mecburi olduğundan, ya tarif etmiş olduğu şeyden farklıdır ya kendisiyle tarif edilenden farklıdır ya o şeye eşittir ya da ondan daha açıktır. Urmevî’ye göre (sonuncu) anılan tarif ve tanım da ya o şeyde içkindir ya onun dışındadır ya da bu ikisinden meydana gelmektedir. Şayet o şeye kavramda eşit olursa tam tanım (el-haddü’t-tâm), değilse eksik tanımdır (el-haddü’n-nâkıs). Konu ve yüklem ona göre tanım (kavlu’ş-şârih)

bahsinde ele alınmalıdır. Urnevî, tanımın, dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir.

İbn Sînâ, tasavvurun, tasdikten önce geldiğini ve tabiatıyla tasdiğin tasavvurdan sonra ele alınması gerektiğini ima etmekteydi. İbn Sînâ, tanım ve tasdiğe, çıkarımsal düşünce aracılığıyla daha önce bilinmeyenin bilgisinin tahsil edildiği iki vasıta olarak bakmaktaydı. Ona göre tüm tanım ve kıyaslar, akledilir kavramların belirli bir sıralama ve düzene sokulmasıyla elde edilir. Akledilir anlamların her birinin kendisinden oluştuğu ve kendisi sayesinde tamamlandığı bir maddesi vardır. İbn Sînâ, bunun daha iyi anlaşılması için ev-koltuk örneğini vermiştir. Nasıl ki bir ev ya da bir koltuk gelişigüzel bir madde ve formdan tam olarak meydana getirilemezse, aksine, her bir nesnenin, kendisine uygun bir madde ve formu söz konusuysa, işte aynen bunun gibi çıkarımsal düşünce metoduyla bilinebilen her bilgi nesnesinin de kendisi sebebiyle varlık bulduğu uygun bir madde ve formu olmalıdır. Şerafüddîn el-Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve's-Şükûk ale'l-İşârât* adlı eserinin elimizdeki kısmı, mantık bölümünü atlayıp doğrudan fizik bölümünden başladığı için, onun, tasdik konusunda ne düşünmüş olduğunu en azından eldeki tahkikli nüsha açısından bilme imkânımız yoktur. Bu sebeple değerlendirme ve mukayesemize Râzî ile devam etmemiz yerinde olacaktır.

Fahreddîn Râzî, *Metâlib ve Meâlim* adlı kitaplarında, hatırlanacağı üzere “insan, kavranılan mahiyetle alakalı şayet olumlu yahut olumsuz bir yargıda bulunursa buna ‘tasdik’ denir” demekte idi. Ona göre bilgi, ya tasavvur ya da tasdik tarzındadır. Fahreddîn Râzî, tasdik tarzında bilginin meydana gelebilmesi için, öncelikle bizde, tasavvur tarzında bir bilginin varlığını şart koşmuştur. Tasavvur ya da tasdik şeklinde vaki olan bilgiler ona göre ya bedîhî ya da kesbîdir. Râzî'ye göre tasavvur ve tasdik tarzındaki bilgilerin hepsi bedîhî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir. *Metâlib ve Meâlim* adlı kitaplarında belirttiği üzere Râzî'ye göre tasavvur ve tasdike dayanan bilgiler, ya hissiyât denilen duyu bilgilerinden ya da vicdâniyât denilen açlık-tokluk gibi içgüdüsel bilgilerden oluşur. Râzî'ye göre tasdike dayalı bilgiler, ya kesinlik ifade ederler ya da kesinlik ifade etmezler. Gerçeğe uyan tasdiklerin zorunlu olanları, ya hissî ya da aklîdir. Hissî olanlar, beş duyu verilerinden elde edilir. Aklî olan tasdikler ise ya evveliyât ya da nazariyât önermelerinden oluşur. Râzî, İbn Sînâ'nın, tasdiği, ilim ve zan kısımlarına ayırdığı halde tasavvuru bu kısımlara ayırmadığını hatırlatmış ve bunun sebebinin de “Çünkü tasdik, bir şeye bir şey ile hüküm vermektir. Söz konusu bu hüküm ise itikâdî açıdan zayıflık ve kuvveti bünyesinde barındırır. Tasavvur ise mahiyetin yalnızca zihinde hâsıl olmasından başka bir şey değildir. Bundan ötürü de bünyesinde zayıflık ve kuvveti barındırmaz.” şeklinde izah etmiştir.

Âmidî, idrakin, tasavvur ve tasdik tarzında iki kısma hasredilmesinin bir zorunluluk olmadığını vurgulamıştır ancak başkaca bir idrak türü de önermemiştir. İbn Sînâ'yı izleyerek Âmidî, zihinde hâzır olan şeyin nefsülemirde ya haberî bir nispet durumu meydana getirdiğini ve böylece ona “doğrudur” veya “yanlıştır” demenin mümkün olacağını yahut da böyle bir durumun mevzubahis olamayacağını belirtmiştir. İlk durum, ona göre “tasdik”, ikinci durum ise “tasavvur”dur. Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın önerme (haberî terkip) hakkında; “önerme (tasdik), söyleyeni hakkında ‘o söylediğinde doğru söylüyor yahut da yanlış söylüyor’ denilebilen sözdür” demesiyle ilgili olarak “Doğrulamak ve yanlışlamak ancak gerçeğe mutabık olan ve olmayan haberle bilinir. Haberin (önerme ve tasdik) bu ikisiyle (doğrulama ve yanlışlama ile) tanımlanması ise döngüseldir (devrî).” diyenleri tenkit etmiş ve doğrulama ve yanlışlamanın, önermeye özgü özsel ilintilerden olduğunu söylemiştir. Ona göre önermeyi bu ikisiyle tanımlamak, betimsel bir tanımlama ve böyle bir tanımlama da kısırdöngü değildir. Tûsî'ye göre tasdiğin konusunun, zihin dışı âlemde bizâtihi mevcut olması şart değildir. Zira ona göre biz, bırakınız olumsuz önermeleri olumlu önerme tarzında zihin dışı âlemde mevcut olmayan konular hakkında da yargılarda bulunabilmekteyiz.

İbn Kemmûne, İbn Sînâ'yı izleyerek tasdikî bilginin de tıpkı tasavvurî bilgi gibi zihinde yer aldığını söylemiştir. Ancak tasavvurî bilgide herhangi bir yargı (olumlu-olumsuz) söz konusu değilken tasdikî bilgide böyle bir yargı söz konusudur. Ona göre yargı (hüküm), tasdikî bilgiye bitişiktir ve onunla beraber bulunur. İbn Kemmûne'ye göre tasdikî bilgi doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir bilgi türüdür. Ona göre söz konusu böyle bir bilgi, bir tür itikattir.

Sirâceddîn el-Urmevî, hatırlanacağı gibi *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*'ında tasdik ile ilgili olarak özlü ifadelerde bulunmuştu. Ona göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) ya da önermeden (tasdik) meydana gelmekteydi. Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Zihinde yer alan bilgiler, ya sadece bir kavramdan ibarettir; bu durumda söz konusu kavramları olumlu ya da olumsuz olarak niteleyemeyiz, ya da zihinde mevcut olan hususlar, birer önerme (tasdik) tarzında olup bunlar hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunabiliriz. Vermiş olduğumuz söz konusu yargı, şayet zihin dışı âlem ile uygunluk arz etmezse ortada bir cehalet ve bilgisizlik söz konusudur. Eğer verilen yargı, zihin dışı ile uyumlu ve kesin ise yani aksinin olmasının söz konusu olmadığı bir durumda ve fakat bu kesinliği gerektiren bir durum da söz konusu değilse ortada taklide dayalı bir bilgi var

demektir. Şayet kesinliği gerekli kılan bir gerektirici var ise elde edilen şey, “bilgi” diye nitelenir. Eğer zihin dışı ile uyum içinde olan yargı, kesin değilse aksinin olabileceği düşünülür. Şayet asla (asıl olana) uygunluğu eşit seviyede bir kesinlik arz ediyorsa (zihin ve zihin dışının uyumu ve bunun bizdeki yansıması tam ortada ise) bir bilgiden değil, bir şüpheden bahsetmek gerekir. Eğer söz konusu yansıma, eşit seviyede değilse ağır basan tarafa zan, bunun karşısında yer alan tarafa ise vehim denir. Şu halde zan, Urnevî açısından bir itikat ifade etmektedir. İki tarafta yer alan zannlardan zannı galip olanı, şayet zihin dışı vakıaya tam uygun ise doğru zan (zannı sâdık), aksi halde yanlış zan (zannı kâzip) gibi bir durum söz konusu olacaktır.

Tasdik hususunda İbn Sînâ, Urnevî ve diğer şârihlerin görüşlerini ortaya koyduktan ve genel değerlendirmelerde bulunduktan sonra şimdi nazârî bilginin kesinlik değerine yani burhana temas edebiliriz. Zira kıyas teorisini, tasdik başlığı altında değil de burhan başlığı altında incelemek, daha isabetli olacaktır. Şimdi nazârî bilginin kesinlik değeri hususunda yani burhan konusunda İbn Sînâ, Urnevî ve diğer şârihlerin görüşlerine intikal edebiliriz.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*'de “Burhanlar arasında burhan adını almaya en layık olan, orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının sebebi olduğu burhandır” demiş ve bunun aksi olanlara ise ‘delil’ adı verildiğini ifade etmişti. İbn Sînâ düşüncesinde gerçek manada burhânî kesin bilgi, şu şöyledir diye inanılan ve öyle olmamasının mümkün olmadığına değişmesi imkânsız bir inançla inanılan bilgidir. İbn Sînâ'ya göre burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata haddizatında birer kıyastır. Bunları birbirinden ayıran ve farklı kılan husus, bunları oluşturan önermelerin epistemik kıymetidir. Eğer bir kıyası meydana getiren önermeler; a priori ilkeler (evveliyyât), kesinliği tartışma götürmez mütevatir haberler (mütevâtirât), duyulardan gelen gerçeğe uygun veriler (mahsûsât) yahut da tekrar edilebilir tecrübe ile kazanılmış empirik verilerden (mücerrebât) meydana geliyorsa söz konusu bu tür kıyaslara burhânî kıyaslar denir ve bu kıyaslar zorunlu olarak doğrudurlar. İbn Sînâ, tam bir tümevarım (istikrâ) gerçekleştirmek için sonsuz sayıda deney yapmak icap ettiğinin farkındaydı ve işte tam da bu nedenle o, bu sorunun üstesinden gelmek için aklın sezgisel işleyişini tümevarımın bir ilkesi olarak görmüştür.

Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve 'ş-Şükûk ale'l-İşârât* isimli eserinde mutlaka beş sanattan birisi olan burhandan söz etmiş olmalıdır. Ancak onun günümüze gelen söz konusu eseri, fizik kitabından başladığından burhan konusu eldeki mevcut bölümlerde bulunmamaktadır. Ona ait diğer eserlerinde de burhan konusuna temas ettiği herhangi bir pasaja rastlayamadık. Bu sebeple değerlendirmemize Râzî ile devam edelim. Râzî, *el-Mahsûl* isimli eserinde burhan ile alakalı

olarak bazı açıklamalarda bulunmuştur. Eğer öncüller doğru ve kesin önermelerden oluşmuşsa sonuç da doğru ve kesin olup bu, sahih nazar (kıyas) adını alır. Aksi durumda fasit nazardan söz etmek gerekecektir. Râzî'ye göre kıyası meydana getiren tasdikî önermeler başka önermelere ulaşmak için zihinde düzenli bir tarzda tanzim edilir. Tasdik, zihnin, bir şeyi başka bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak isnat ettirmesidir. Şayet söz konusu tasdikî önermeler, ilgili bulundukları şeylerle uyumlu iseler elde edilen sonuç sahih nazar adını alır. Aksi halde ulaştığımız şey, fasit nazardır. İlk durumda ulaşılan şey, bilgi iken ikinci durumda ulaşılan, zandır. Râzî'nin bilgi ile zan arasında ciddi bir ayrım yaptığı kesindir.

Âmidî, hatırlanacağı üzere eğer tikel olan, tümel olandan hareketle kanıtlanıp elde ediliyorsa buna kıyas (burhan) demektedir. Ona göre kıyasın iktirânî ve istisnâî şeklinde iki kısmı söz konusuydu. İstisnâî kıyas, bitişik (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) tarzında ikiye ayrılmaktaydı. Âmidî, analogi (temsil) ve kıyasın (ta'lîl) birbirinden farklı olduğunu söylemişti. Eğer bitişik kıyasta önbitişen (mukaddem) ve artbitişen (tâlî), tikel olarak bulunursa ya da ayrışık (munfasıl) kıyasta taraflar (eczâ), tikel olarak gelirse bu, temsil değil kıyas olur. Tûsî, hatırlanacağı gibi burhânî kıyasların kabulünün zorunluluk ifade ettiğini söylemişti. Kendinde zorunluluk ifade eden öncüllerden oluşturulan kıyasların neticeleri de zorunluluk ifade eder. Mümkün öncüllerden meydana gelen kıyasların neticeleri de Tûsî'ye göre mümkünlük ifade etmekteydi. Ona göre burhânî kıyaslar, hem maddeleri hem de suretleri bakımından yakînî olup doğru ve kesin bilgiye ulaştırırlar.

İbn Kemmûne'ye göre burhânî kıyaslar, hatırlanacağı üzere kabulü zorunlu olan öncüllerden meydana getirilen kıyaslardı. Söz konusu öncüllerin kipi eğer zorunluysa sonuç da buna bağlı olarak zorunlu gelir. Şayet öncüller mümkün öncüllerden kuruluysa netice de buna bağlı olarak mümkün olarak gelir. İbn Kemmûne, burhanın, burhan-ı lime ve burhan-ı inne şeklinde iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Bu ayrım, tüm şârihlerin ortak ayrımıdır. Burhan-ı lime'de müessirden esere, bir başka ifadeyle sebepten sonuca bir istidlâl durumu söz konusudur. Eğer eserden müessire, yani sonuçtan sebebe bir istidlâl durmu varsa bu, burhan-ı inne'dir.

Hatırlanacağı gibi Sirâceddîn el-Urmevî'yi aralarında burhanın da bulunduğu kıyas neveleri hususunda öteki şârihlerden ayıran husus, onun, kıyas türlerini altı çeşit olarak saymış olmasıydı. Ancak o, altıncı kıyasın ismini vermekle yetinmiş ve biliniyor olduğunu düşünerek üzerinde hiç durmamıştır. Urmevî'ye göre altı sınıf kıyas vardır. Bunlar; Burhanî, cedelî, hatâbî, şiirsel, demagogik ve bozuk kıyastır. Bunlardan her birinin kendine mahsus öncülleri bulunur. Burhanî kıyas, kabulü zorunlu öncüllerden meydana gelir. Eğer bu öncüller zorunlu iseler

kaçınılmaz olarak sonuç da zorunluluk arz eder. Eğer öncüller, mümkün ise içerdikleri imkândan ötürü sonuç da mümkün olur. Cedelî kıyas, yaygın ve onaylanmış öncüllerden kurulur. Bunlar, zorunlu veya mümkün olabilirler. Hatabî kıyas, yaygın olmayan ama kabul görmüş ve zanna dayanan öncüllerden ve bunlara benzeyenlerden meydana gelir. Bunlar da zorunlu ve mümkün olabilirler. Şiirsel kıyas, hayale dayalı öncüllerden kuruludur. Söz konusu bu öncüller, yanlış ya da doğru olabilirler. Urnevî, kıyas türlerinin tanımlarıyla alakalı olarak bazı mantıkçıları tenkit etmiş, onların söz konusu bu fikirlerinin zayıf olduğunu vurgulamış ve onlara kıyas türlerinin tanımları noktasında niçin katılmadığını da açıklamıştır. Bunlara hatırlanacağı üzere ilgili yerde detaylıca temas edilmişti. Urnevî, söz konusu tanımları getirenlerin, Aristo çizgisinden saptıklarını öne sürmüştür.

Hatırlanacağı gibi İbn Sînâ'ya göre felsefî bilimler teorik ve pratik olarak iki esas gruba ayrılmaktaydı. Teorik bilimler; fizik bilimler, matematik bilimler ve metafizik bilimlerden meydana gelmekteyken pratik bilimler; ahlak, ev idaresi ve siyaset biliminden müteşekkildir. Mantık ise tüm bu ilimler için bir alet konumundadır. İbn Sînâ, fizik bilimleri aşağı (ednâ), matematik bilimleri orta (evsat) ve metafizik ilimleri ise yüksek (a'lâ) bilimler olarak nitelemiştir. Söz konusu bu adlandırmaların İbn Sînâ'nın varlık anlayışı ile çok yakın ilgisi vardır.

Şerafüddîn el-Mes'ûdî, *el-Mebâhis ve 'ş-Şükûk alâ Kitâbi'l-İşârât* isimli eserine fizik kitabından başlamaktadır. Bir başka ifadeyle zamanımıza ulaşan nüsha böyledir. Fakat yine de var olan nüsha (edisyon-kritik) nazarı dikkate alınarak onun ilimler taksimi ile alakalı düşüncesine sınırlı da olsa ulaşmak olasıdır. Mesela onun heyûlâ vurgusu, nefse dair görüşleri, zorunlu varlığın ispatı, sebeplerin sonluluğu, sebeplinin sebep sayesinde devamlılığını sürdüreceği ve “bir”den ancak “bir” sâdır olur” gibi sözleri esasında onun metafizik ilmini kabul ettiğini göstermektedir. Cisimlerin sonluluğunun ispatına dair yapmış olduğu yorumlar, onun, fizik bilimini kabul ettiğini göstermeye kâfidir. Genel manada tüm *İşârât* şârihleri, şerhlerinde bilimler taksimine sadece teorik bilimler açısından değinmişler pratik bilimlere çok fazla yer vermemişlerdir.

Râzî'ye göre nazari hikmetin kısımları hatırlanacağı üzere üçtü. Hareket ve değişim hakkındaki hususlarla ilgili olan hikmet, tabîi hikmet diye isimlenmekteydi. Varlığı değişime karışmış olmakla beraber zihinle değişimden soyutlanan hususlarla alakalı olan hikmet ise riyazî hikmet diye adlandırılmaktaydı. Değişime karışmayan ya da aslî olarak değişime karışmamış, ilintisel olarak karışmış olsa bile özünün meydana gelmesinde değişime gerek

duymayan varlıkla ilgili olan hikmet ise ilk felsefe idi. İlahî felsefe ona göre bunun bir bölümüdür ki bu da rubûbiyyetin bilinmesidir. Nazarî felsefenin bu kısımlarının ilkeleri ise ona göre ilahî dinlerin erbabından tenbîh yoluyla öğrenilmiştir. Bu kısımların kemalinin tahsilinde ise hüccet yöntemi üzere aklî kuvve yetki sahibidir. Her kime bu iki hikmetle nefsinin yetkinleştirip bunların her biriyle amel etmesi mukadder olmuşsa, şüphesiz ona büyük bir hayır ihsan edilmiştir.

Âmidî, İbn Sînâ'nın bilimler taksimine katılmakta ve bu hususta ondan farklı düşünmemektedir. O, bilimler taksimi ile alakalı kapsamlı şematik bir muhteva ortaya koymamakla beraber yine de kısmen bilimler taksiminden söz etmiştir. Âmidî'ye göre fizik ilmine dair meselelerin çoğunu bilip tanımak, ancak ve ancak ilâhiyyât ilminin tanınip bilinmesine bağlıdır. Âmidî, ilk felsefe olarak adlandırılan fizik ötesi ilmin bu adla adlandırılmasını, ilahi ilme tabî ilim aracılığı ile ulaşılmasını gerekçe olarak gösterenlere katılmaz ve böyle bir fikrin bozuk bir fikir olduğunu söyler. Metafizik ilmin bu isimle isimlendirilmesi Âmidî'ye göre son derece yerinde bir isimlendirmedir. Çünkü bu ilim, hem varlık ve hem de kavram olarak maddeden soyutlanmış haldedir. Oysa fizik ilmi böyle değildir. Ne kavram ne de varlık bakımından bu ilimde herhangi bir soyutlanma söz konusudur. Maddeden uzak olan, duyu organlarımıza nazaran bilmeye uzak bir pozisyonda bulunur. İşte bu nedenle duyu organlarımıza konu olan bilimin önce zikredilmesi Âmidî açısından daha uygundur. İşte bu nedenle fizik ilmi, rütbece matematik ilminden önce gelmiştir. Görüldüğü üzere detaylı bir bilimler taksimi yapmamış olsa da onun hangi bilimin nerede olması ve nasıl isimlendirilmesi gerektiği hakkında gayet makul izahları vardır.

Tûsî'ye göre felsefî ilimler taksimine mantık ile başlamak gerekir. Çünkü ona göre mantık, diğer ilimlerin tahsilinde âlet görevi gören bir ilimdir. Fizik bilimi, doğal cisimde vaki olan hareketin ve sükûnun ilk prensibidir. Buna ait olan ilim, tabîiyyât diye adlandırılan ilimdir. Bu ilim, tabiatın bizzat kendisi değildir. Bu, tabiat öncesi ilme ait olan ilmin meselelerinden sadece biridir. Soyutlanmış tabîi hususların prensipleri, nefsülemirde zât, sebep ve şeref açısından tabiatın önce gelir. Bize nazaran bu, fizik ötesi diye nitelenir. Burada vaz' edilme açısından bir sonralık durumu vardır. Tûsî'ye göre biz, öncelikle duyu organlarımızla idrak ederiz. İkinci olarak da akıllarımızla ma'kûlâtı idrak ederiz. İşte bundan ötürü ilk ilim olan doğa bilimleri, ilimlerin prensipleri ilminden önce incelenmiştir. Tabiatın prensiplerine ilişkin olan ilim ve bu kabil olan diğer ilimler, genel hususlardandır. Bunlar, tabiat öncesi ilimler diye de adlandırılırlar. İşte bu, ilk felsefedir ve prensiplerin çoğunu açıklar ve onlara şâmindir. Prensipilere ilişkin bilim, elbette prensipleri olan bilimden önce gelmelidir. Tûsî'ye göre ilk

felsefe, tabiat öncesi diye değil, bilakis “tabiat öncesi ilim” diye adlandırılır. Görüldüğü gibi Tûsî de bilimler taksiminde Âmidî ile aynı şeyleri söylemekle beraber ondan farklı olarak mantık ilmine vurgu yapmaktadır.

İbn Kemmûne, diğer şârihler gibi ilimler taksimi bağlamında nazari hikmeti fizik, metafizik ve matematik şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Fakat o, diğer şârihlerden farklı olarak şerhinde amelî hikmetin kısımlarından da bahsetmektedir. İbn Kemmûne, hikmeti, nazari bir sanat olarak düşünmektedir. Ona göre insan, hikmet sayesinde, varlığı, bulunduğu durum üzere kavrayıp öğrenir. Söz konusu bu öğrenme ile insan yetkinleşir ve en üst seviyede uhrevî saadete kavuşur. Nazari ilimlere bir âlet ilmi olan mantık ile başlamak icap eder. İbn Kemmûne bakışıyla eğer bir ilmin varlığı, insan fiiline bağlıysa bu ilim, amelî bir ilimdir. Değilse söz konusu ilim, nazari'dir. Nazari ilimde araştırılan husus, cismânî maddeye gerek duyarsa bu ilim, fizik ilmidir. Değilse söz konusu ilim, metafiziktir. Duyu ve akıl arasında ortak olan ilim ise ona göre matematik ilmidir. Amelî ilim, şayet tek bir kişiye özgü ve yalnızca onu alakadar ediyorsa bu, ahlak ilmidir. Aksi durumda bu ilim, ev idaresi ilmidir. Söz konusu bu ilim, tüm aile fertlerinin birleşimi ve idaresi ile tamamlanır. Siyaset ilmi ise tüm bir şehrin yönetimini zorunlu kılar. İbn Kemmûne, bahsetmiş olduğu tüm bu ilimleri, diğer bütün ilimlerin kendilerinden doğduğu “ana ilimler/ümmehâtü'l-ulûm” olarak görmektedir.

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinin girişinde bilimler taksimine kısmen temas etmiştir. Urmevî, söz konusu bu taksimde pratik bilimlere değinmemiştir. Urmevî, amelî hikmetten ve onun kısımlarından her ne kadar bahsetmemiş olsa da nazari ve teorik bilimlerden tıpkı İbn Sînâ gibi “aşağı, orta ve yüce ilim” tarzında söz etmiş ve bu konuda ayrıntılı yorumlar yapmıştır. Urmevî açısından nazari felsefe, üç kısımdır. Birinci kısım fizik, ikinci kısım matematik, üçüncü kısım ise metafizik bilimidir. Metafizik, tümel bilimlerdendir. Fizik bilimi ise, tikel bir bilimdir. Tümel olan, tikel olandan önce gelir. Metafizik bilimi, fizik ötesi bir bilimdir. Çünkü ayırık akıllar, fizik alana ait varlıkların nedenleri konumundadırlar ve öz itibarı ile onlardan önce gelirler. Metafizik bilimi, öz itibarı ile fizik biliminden önce gelmektedir. Ona göre felsefenin baskın karakteri, fiziki alana ait olanlardan yola çıkarak metafizik hususlara ulaşmaktır. Bir şeye ulaştıran şeyin o şeyden önce gelmesi zorunludur. İşte bu yüzden metafizik bilimi, fizik biliminden öncedir. Urmevî, şerhinde, bilimlerin ast-üst ilişkisine de değinmiş altta bulunan bilimlerin, ilkelerini, bir üstte bulunan bilimden aldığını söylemiştir. Fakat Urmevî, bilimlerin, ilkelerini bir üstteki bilimden alması durumunun sonsuza kadar geri gidemeyeceğinin, bunun bir yerde durmasının gerekli olduğunun altını çizmiştir. Tüm bilimlerin, ilkelerini kendisinden aldığı ve her bir bilimin kendisinde son bulduğu söz

konusu bu bilim, Urmevî'ye göre ilk felsefedir. Urmevî, bir alet ilmi olan mantığın da bilimler taksiminde olması gerektiğini düşünmektedir. Bu hususta o, Tûsî ile hemfikirdir. Yani Urmevî de mantığa sadece bir sanat olarak değil bir ilim olarak bakmaktadır.

İbn Sînâ, ârif, âbid ve zâhidin birbirinden ayrıldığı noktalara değinerek ârifler ve onların manevi makamları ile alakalı olarak *el-İşârât ve't-Tenbîhât* namı eserinde bazı izahlarda bulunmuştur. Ona göre âriflerin diğer insanlardan farklı olarak dünya hayatlarında sadece kendilerine mahsus makam ve dereceleri vardır. Adeta onlar, bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde onlardan arınmış ve kutsî âleme doğru yönelmişlerdir. Âriflerin işte söz konusu bu makam ve derecelerde gizli bazı halleri vardır. İnkâr eden, bu halleri inkâr edip yadırgar, onları bilen ise takdir ederek saygı gösterir. İbn Sînâ, mezkûr eserinde Âriflerin hallerini sembolik bir yaklaşımla Salaman ve Absal hikâyesi ile anlatmaya çalışmıştır. Salaman bizim için getirilmiş bir darbı mesel, Absal ise eğer ehlinden isek marifetteki derecelerimiz için verilmiş bir misaldir. Dünya malından ve nimetlerinden yüz çeviren kişiye züht sahibi (zâhid); geceleri kaim gündüzleri saim olup ibadetlere devam eden kişiye âbid; Hakk'ın nurunun devamlı olarak sırrında parıldamasını umarak düşünce ve fikriyle kudret âleminin kutsiliğine yönelmiş olan kişiye ârif ismi özgü kılınmıştır. Ârif olana göre züht, manevi enerji kuvveleriyle hayal ve vehim kuvvelerine yönelik bir nevi riyazettir. Bu eğitimin amacı, söz konusu bu kuvveleri, kendilerine meleke kazandırmak suretiyle aldatıcı olan âlemden Hakk'ın huzuruna yönlendirmektir. Böylece bu kuvveler, bâtın (manevî) sırrına boyun eğer hale gelir. Bundan böyle Hak her ne zaman kendisine tecelli etmiş olsa söz konusu bu tecelli ile çatışmaz. Böylece sır, kuvvetli parıltılara yönelir ve bu yerleşip karar kılmış bir meleke halini alır. Bu ifadelerinden İbn Sînâ'nın zaruri ve nazari bilgi yanında bir de irfanî bilgiye kapı aralamış olduğunu anlıyoruz.

Mes'ûdî'nin elimizde mevcut olan *el-Mebâhis ve's-şükûk ale'l-İşârât* adlı eserinin hâlihazırdaki tahkikinde maalesef ki makâmâtü'l-ârifin kısmı mevcut değildir. Bu sebeple onun mevzu hakkındaki fikirlerine şu aşamada maalesef bir değerlendirme yapamayacağız. Aynı durum Seyfeddîn Âmidî için de mevzubahistir. Onun, *Keşfü't-Temvîhât*'ı da *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın tüm konu ve meselelerini içermemektedir.

Fahreddîn Râzî, içlerinde âriflerin de bulunduğu sûfî zümreleri bilindiği gibi altı kısımda mütalaa etmişti. Birinci zümrede gelenekçiler bulunur. Râzî'ye göre bunlar, dış görünüşe önem verirler ve hırka giyme, düzgün seccade kullanma gibi konularla yetinirler. İkinci zümrede âbitler vardır. Âbitler, dünya meşgalelerini terk edip zühd ve ibadetle meşgul

olan kimselerdir. Râzî, üçüncü zümre olarak hakikat ehli dediği zümreyi zikretmiştir. Bu kimseler, Râzî'nin ifade ettiğine göre kendilerini tefekküre veren ve nefsânî bağlardan arınmaya çalışan kimselerdir. Bu zümrede yer alanlar, iç dünyalarında sürekli olarak Allah'ı anarlar. Râzî'ye göre insan türü içinde en makbul kimseler bunlardır. Dördüncü zümrenin öne çıkan söylemine göre biri nurdan, diğeri ateşten olmak üzere iki nevi perde mevcuttur. Nur perdesi: Allah'a itimat etme, ona iştîyak duyma, ona teslim olma, gözetimi altında bulunduğunu bilme, onunla beraber bulunmaktan dolayı neşelenme, uzleti tercih etme ve hâl sahibi olma gibi güzel nitelikler elde etme işiyle meşguliyet hususlarını kapsar. Ateş perdesi: şehvet, öfke, hırs ve açgözlülük gibi durumlarla mücadele etmekten ibarettir. Şüphesiz bunlar, ateşten kaynaklanan niteliklerdir. İblis, ateşten yaratıldığı için çekememe hasletine düşer olmuştur. Beşinci zümre, az evvel Râzî'nin sözünü ettiği zümrenin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bunlar kendilerinde bir kısım ilginç haller müşahade ederler. Bu kimseler, Râzî'ye göre aklî bilgilerden yoksun bulundukları için kendilerinde hulûl ve ittihat halinin vuku bulduğu zannına kapılıp inanılmaz iddialar öne sürmektedirler. Râzî, böyle bir iddiayı ilk kez öne sürenlerin râfizîler olduğunu belirtmiştir. Bu zümre, imam ve önderleri hakkında hulûl iddiasında bulunmuşlardır. Altıncı zümre, tasavvuftaki demagoglardır. Bunlar, birtakım tekerlemeleri ezberleyip hakikat hususunda demagoji yapanlardır. Hakikatten nasipleri olmadığı halde bu zümre ehli, Allah'ın sevgisine mazhar olduklarını iddia ederler. Haddizatında bu kimseler, şeriate zıt bir durum içindedirler ve Hakk'a dost olandan sorumluluğun kalkmış olduğunu iddia edecek kadar sapmışlardır. Râzî, bunların mazdek dinine mensup bir zümre olduğunu söylemiştir.

Fahreddîn Râzî'ye göre âriflerin makamları bahsinde İbn Sînâ'nın sembolik bir tarzda hikâye etmiş olduğu Salaman ve Absal metaforu aklın tek başına çözüp halledebileceği ve gizemini kavrayabileceği aklî konulardan değildir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın söz konusu metaforunda sözünü ettiği nitelikler, toplamda, tek bir şeyle ilgili imiş gibi durmaktadır. Ancak yine de metaforu tam olarak anlayabilmek bir hayli zordur. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın anlatmış olduğu bu hikâye bilindik meşhur olaylardan da değildir. Haliyle de İbn Sînâ'nın asıl muradını anlamak ve buradan hükümler çıkarmak Râzî'ye göre neredeyse imkânsızdır. Râzî, Salaman ve Absal'daki rumuzların ve bu iki ismin tamamen İbn Sînâ tarafından bazı kavramları temsilen belirlenip vaz' edilmiş olduğu düşüncesindedir. Râzî'ye göre soyut aklın söz konusu metafordaki sembolik gizemleri çözme imkânı yoktur. Râzî, haklı olarak İbn Sînâ'nın okuyucuya "gücün yeterse hikâyedeki remzi çöz!" demesini "zulüm" olarak değerlendirmektedir. Râzî'ye göre bu, insanları gaybî hususları bilmeye zorlamaktır! Ona göre metafordaki Salaman ve Absal ile ilgili söylenmiş en isabetli ve en kıymetli görüş, Salaman'ın

Hız. Âdem (a.s), Absal'ın da cennet olduğunu ileri süren görüştür. Râzî'ye göre saâdete erişenlerin üç hali söz konusudur. İlki, Allah'ın dışındakilerden sarfı nazar etme halidir. Buna zühd denir. Ortada yer alan hâl, Allah'a gitmektir. Bu ise ibadettir. Son hâl ise Allah'a ulaşmaktır. Bu ise marifettir. Özetle ifade edilecek olursa Râzî'ye göre yalnızca ârifler gerçek anlamda Allah'a ulaşabilirler. Bu görüşlerinden hareketle onun, irfanî bilgiyi kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu, şu anlama gelmektedir; bilgiye nazar ve istidlalin yanı sıra riyazet ile de ulaşılabilir.

Nasreddîn Tûsî'ye göre İbn Sînâ, ârif-i kâmil ile nazari kuvvede yetkinleşen kişiyi, mütenezzih-i kâmil ile de amelî kuvvede yetkinleşeni kasdetmiştir. Tûsî'ye göre amelî kuvvenin yetkinliği, cismânî ilgilerden soyutlanmakla olur. Ârif-i mütenezzih zevât, meşgul edici unsurlardan bedenî kir-pastan arınması gibi arındıkları zaman kutsî âleme ve saâdete ulaşırlar. Böylece onlar, en yüce yetkinlik ve manevî lezzeti elde etmiş olurlar. Tûsî'ye göre bedene özgü durumların, kir-pas ile istiâre edilmesi çok ince bir anlamdır. Bedenî ilgi ve alakalar nasıl ki nefsi tam bir yetkinlikten engelliyorsa kir-pas da elbisenin tam olarak boyanmasını engellemektedir. Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın, ârifler hakkında "kutsî âleme erişirler" demesi, onların, bu âlem hakkında önceden bilgi sahibiyken şimdi bilfiil bu âleme ulaşmış olmaları nedeniyledir. Tûsî'ye göre âriflerde gizli olan ve vehmin idrakinin kuşatamayacağı, dillerin tarif edemeyeceği bazı haller bulunur. Söz konusu bu hâl mertebelerini, hiçbir göz görmemiş ve hiçbir kulak duymamıştır. Bunun yanı sıra âriflerde herkes tarafından görünen ve bilinen haller de mevcuttur. Bunlar, yetkinlik alametleri olup onların söz ve davranışlarında zuhur eder. Öyle görünüyor ki Tûsî de âriflerin, riyazet sonucu ulaşılan tam bir yetkinlik ile manevî bilgilere ulaşabilecekleri kanaatini taşımaktadır.

İbn Kemmûne'ye göre marifete sahip olan kişiye ârif derler. Marifet denilen şey ise hakikatlerin nefste nakşolunmasıdır. Ona göre "marifet" bir meleke durumu olup buna sahip olan, istediği zaman herhangi bir tefekküre ve kesbe gerek duymadan marifete ulaşma salâhiyeti elde eder. Bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere İbn Kemmûne de diğer *İşârât* şârihleri gibi ârif-i mütenezzih'in bir takım riyazetler sonucunda bir kısım manevî makamlara sahip olduğu düşüncesindedir. Böylece anlıyoruz ki şârihlerin genel eğilimine göre bilginin, bilinen tahsil yollarından başka bir de riyazet ve irfânî yolla elde edilme durumu vardır.

Urmevî'ye göre saadet ehlinin ilk türü; aklî nurları tanıyan, arınmış, bedenî ilgilerinden soyutlanmış, cesedin alıkoyucularından uzaklaşmış olan âriflerdir. Kuşkusuz ki onlar, saadetin sebebiyle, ona mâni olanın yokluğunu bir arada bulundurlar. Onlar,

bedenlerini terk ettiklerinde beden hapisanesinin darlığından kurtulup kutsiyet âleminin engin genişliklerine açılırlar. Ve onlar, en yüce yetkinlikle bezenip donanırlar ki bunlar, akletme durumlarıdır. Ve böylece onlar için en yüce haz ve en büyük mutluluk hâsıl olur. Ariflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismanî durumlardan arınmış ve soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar, Cenab-ı Hakk’a ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar. Hakk’ın sevinci ile sevinç duymaktan bîhaber olanların ve eksik duyusal hazlara alışmış bulunanların Allah’ı tanıyıp bilen ve onun sevinci ile sevinç duyan âriflerin konumlarına kıyasla durumları, çocukların birçok denemeden geçmiş tecrübeli yetişkinlere kıyasla olan durumlarına benzer. Çocuklar yalnızca oyun ve eğlenceden etkilenirler. Oyunun verdiği hazlar ve eğlencenin güzellikleri onlar için yeterli olmaktadır. Onlar, yetişkinlerin sahip oldukları hazlardan ve güzelliklerden bîhaberdirlere. Bu ilginç metafora Urmevî, ârif olanlarla olmayanların durumunu birbirine kıyaslamıştır. Sirâceddîn el-Urmevî, âriflerin ulvî makamlara çok kolay nail olmadıklarına, onların bu uğurda çok çaba harcadıklarına dikkat çekmiş ve el-ârifü’l-mütenezzih olmak için elde edilmesi gerekli birçok derecenin varlığından bahsetmiştir. Söz konusu bu dereceleri, hatırlanacağı gibi uzun uzadıya detaylı olarak Urmevî’nin konuyla ilgili görüşlerine temas ederken zikretmiştik.

Urmevî, ârif-i mütenezzih’in toplum içinde mutlaka var olması hususunda İbn Sînâ’ya katılmaktadır. Malum olduğu üzere İbn Sînâ, peygamberin toplum içinde mutlaka var olması gerektiğini söylemiş ve bunun lüzumunu da birtakım aklî çıkarsamalarla ispata çalışmıştır. Âlimler bilindiği gibi peygamberlerin vârisleridir. Öyle anlaşıyor ki hem İbn Sînâ hem de Urmevî peygamber vârisinin hem âlim hem de ârif-i mütenezzih olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Urmevî’ye göre insan, tıpkı İbn Sînâ’nın söylediği gibi doğası gereği medenidir, sosyaldir. Hiç kuşkusuz ki insan, tek başına yeme, içme, giyinme ve diğer ihtiyaçlarını karşılayamaz. İnsanın ihtiyaçları ise saymakla bitmez. Dolayısıyla insanın kendi cinsinden olan bir başka insanın desteğine ihtiyacı vardır. Böylece karşılıklı alış verişle her bir insan, hem kendisinin hem de karşısındakinin ihtiyaçlarını karşılamış olacaktır. İnsanlar arasında cari olan muameleler ancak bütün insanlar arasında eşitlik ve adaleti sağlayan adil bir kanunla olur. Bu kanun, en yukarıda olan ile en aşağıda olan arasında bir ayrım gözetmez. Bu kanun, güçlü olanları zayıflardan üstün tutmaz. Şayet kontrolü sağlayan bir adalet zabiti olmamış olsaydı (insanlar arasındaki) çekişme, haddi aşmaya ve birbirleriyle savaşılmaya kadar giderdi. Böyle olunca da âlemin düzeni bozulurdu. Oysaki âleme ait tümel maslahat, insanlar

arasında bir adalet zabitanın bulunmasını gerektirmektedir. İşte bu, kanun (şariat) diye isimlendirilen şeydir. Şu halde âlemin düzenini sağlamak için (insanlar arası) muamelelerde mutlaka bir düzenleyici kanun gerekmektedir. Söz konusu bu kanun, kendisine boyun eğilen ve itaat edilen bir kanun koyucu tarafından ortaya konulmuş olmalıdır. Aksi takdirde bu kanun, (insanlarca) benimsenemezdi. Kanun koyucu (peygamber), ancak Allah tarafından ayetlerle (mucizelerle) desteklenirse kendisine itaat edilir ve Allah katından gönderildiği anlaşılır. Aksi halde o, kendisi dışındakilerden daha fazla itaat edilmeye layık olamazdı. Netice itibariyle peygamberden sonra toplumun düzenini sağlayacak olan, ârif-i mütenezzih âlimlerdir.

Urmevî'ye göre ârif, tüm riyazetlerini ârif olmak maksat ve gayesi ile yapmaz. Onun yegâne gaye ve maksadı; irfanı, yine Hak için talep etmiş olmasıdır. Urmevî, zorlu riyazetler sonucu manevi tümel hazlara ulaşmış orada takılıp kalan ârifin, söz konusu bu tavrıyla bile Hak'tan uzaklaşacağı görüşündedir. Arif, daima neşeli, yumuşak huylu, güler yüzlü, sevinçli ve alçakgönüllüdür. O, büyük küçük ayırt etmez. Toplumda tanınmış ve tanınmamış olan arasında bir fark gözetmez. Aksine bunlar, onun nezdinde ve ona nispetle eşittirler. Onun neşeli ve güleç olması ise Hak ile sevinç duymasından kaynaklanır. Urmevî, bir ârifin, başkasının yapamadığı bir edime yahut bir harekete yahut da bir hareket ettirmeye güç yetirdiği haberi şayet bize ulaşırsa bunu, hemen inkâra kalkışmamamızı bize öğütlemekten geri durmaz. Bunun, doğa yollarında, ona göre mutlaka bir sebebi vardır. Ârife bazen öyle haller âriz olur ki bu haller sebebiyle onun gücü artar. Kuşkusuz ki insan, mizacının ve durumlarının mutedil oluşu üzere iken onun gücünün bir sınırı bulunur ve bu güç, tasarrufta bulunup hareket ettirdiği şeyler hususunda sonludur. Sonra ârife öyle bir durum ilişir ki bu durumda onun gücü azalır ve hatta daha önce rahatlıkla ve kolaylıkla yapabildiğinin onda birini dahi yapamaz hale gelir. Böyle bir durum, o, çok korktuğu vakit ve güçlü bir üzüntüye kapılmış olduğunda hâsıl olur. Bazen de bazı hâl ve yapıların ona âriz olmaları sebebiyle gücü katlanarak artar. Öyle ki mutedil mizaçta olduğu vakit gücü on kişinin gücüne erişir. Öfke hali, yarışma psikolojisi, sevinç ve mutedil bir dinçlik kendisine iliştiğinde, bu gibi haller hâsıl olur. Netice itibariyle tenezzüh, irfan ve müşahade Urmevî'ye göre ârif-i mütenezzih'te *el-İşârât* ve *t-Tenbîhât*'ta zikredilen tüm makam ve derecelerin elde edilmesinden sonra vuku bulacak olan olgulardır. Söz konusu makam ve dereceler elde edilmeden irfânî bilginin tahsili mümkün değildir.

4. TAHKİK

4.1. Nüshaların Tanıtımı

Tahkikini yapmış olduğumuz *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinin, Sirâceddîn Urmevî'ye aidiyeti noktasında herhangi bir tereddüt mevzubahis değildir. Kesin olarak emin olamadığımız husus, Topkapı nüshasının müellif hattı olup olmadığıdır. Diğer iki nüshanın müstensihlerinin isimleri, yazmaların sonunda bariz bir şekilde geçtiği halde, tahkikte ana nüsha olarak değerlendirdiğimiz nüshanın sonunda böyle bir durum söz konusu değildir. Nüshanın, baştan sona kadar yazı üslubu bakımından tek bir kişiye ait olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu kişi, Urmevî midir bundan emin olamamaktayız. Eserin sonunda başka bir müstensih ismi geçmemesi, hattın ona ait olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Urmevî, şerhi 6 Rebiülevvel 659 senesinde bitirdiğini söylemektedir ki bu, miladi 8 Şubat 1261 yılına tekabül etmektedir.⁵⁷¹ Söz konusu tarihe bakarak Sirâceddîn el-Urmevî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhini, Konya'da kaleme aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira eldeki mevcut bilgilerimize göre Urmevî, 1257 senesinde ya da ondan daha evvel Konya'ya gelmiş bulunmaktadır. Bilindiği gibi Urmevî, *Letâifü'l-Hikme*'nin⁵⁷² mukaddimesinde, eserini, (655/1257) yılının sonlarında, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un⁵⁷³ hizmetinde bulunduğu sırada kaleme aldığını ve onu, hükümdara sunduğunu yazmakta ve bu bilgiden de onun, Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiği anlaşılmaktadır.

Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhine yazmış olduğu yorumu (talik) ise Şaban ayının sonlarında hicrî 661 senesinde bitirdiğini belirtmektedir ki bu, takriben miladi 4 Temmuz 1263 yılına tekabül etmektedir.⁵⁷⁴ Hâsılı Urmevî, şerhin, talikini de Konya'da tamamlamıştır. Sirâceddîn el-Urmevî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına yazmış olduğu şerhin çok uzun tutulmayacağını, bilakis onun, veciz bir tarzda olacağını söylemiştir. Ayrıca o, eserde, İbn Sînâ'nın felsefî hakikatler yanında çok hoş hikmetlere temas ettiğini ve bunu da fasih cümlelerle ve bir düzen içerisinde yaptığını belirtmiştir. Bu konuda o şöyle demektedir: “Hayatım üzerine yemin ederim ki bu kitap, sadece içinde barındırdığı ilimlere dikkat çekmiyor, bilakis hoş hikmetlere ve fasih cümlelerin harika dizilimine de vurgu yapıyor! Netice

⁵⁷¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 1011.

⁵⁷² M. Cüneyt Kaya, “Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.682/1283): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, 1-45.

⁵⁷³ Mehmet Suat BAL, **II. İzzeddin Keykavus Dönemi (1246-1262)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 2004, s. 250-254.

⁵⁷⁴ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 1011.

itibarı ile bu vurguyu da dikkate alarak uzatmaksızın veciz bir tarzda onu şerh etmek istedim. Doğruya isabet ettiren Allah'tır.”⁵⁷⁵

Daha önce belirttiğimiz gibi Urmevî'nin şerhi hakkında içeriksel bilgi vermek, aynı zamanda İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* metni hakkında da içerik olarak bilgi vermek anlamına gelecektir. Zira Urmevî, şerhte ana metnin dışına çıkmamış ve İbn Sînâ'nın üslubuna bağlı kalmıştır. Denilebilir ki *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, İbn Sînâ felsefesinin bir hülasası mahiyetinde olup, en son telif ettiği eserlerindendir. İbn Sînâ, bu eserini, mantık, tabîyyât (fizik) ve ilâhiyyâtı (metafizik) içerecek bir tarzda iki bölüm halinde tasarlamıştır. Birinci bölüm, mantık bölümü olup yöntem manasına gelen on “nehic”ten oluşmaktadır. İkinci bölüm, fizik ve metafiziği ihtiva etmekte, konu manasına gelen on “namat”tan meydana gelmektedir. Her bölümün başında bir mukaddime (girizgâh) bulunmakta olup her nehic ile namat kendi arasında bir bütünlük arz etmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, gayesi, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve türleri ile kıyas ve türleri, burhan gibi mevzular ele alınmaktadır. İkinci bölümün (ilk üç namatının) konusu fizik, sonraki dört namatın konusu metafizik ve son üç namatın konusu ise ahlak ve tasavvuf ile alakalıdır. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri işlenmektedir. Metafizik kısmında ise metafizik bilginin imkânı, varlık ve kısımları, nedensellik, âlemin meydana gelişi, ilahî inayet, kaza, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi hususlar irdelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, bedbahtlık, âriflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mucize gibi ahlakî ve tasavvufî meseleler izah edilmektedir.⁵⁷⁶

Çağrıcı, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri, Urmevî'nin beşinci sırada yer alan eseri olarak değerlendirmektedir.⁵⁷⁷ Eserlerin ilgili yerde belli bir sıra düzeni ile verilmesi, onların, yazım tarihlerini gözetken bir kronoloji ya da tabakât kitaplarının öngördüğü bir sıralama olmasa gerektir. Şayet bu sıralamayı bir telif kronolojisi olarak telakki edersek *İşârât* şerhinin, Urmevî'nin, ilk sıralarda yazmış olduğu eserler arasında yer aldığını düşünebiliriz.

⁵⁷⁵ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 2.

⁵⁷⁶ Hakan Coşar, “İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği”, s. 51.

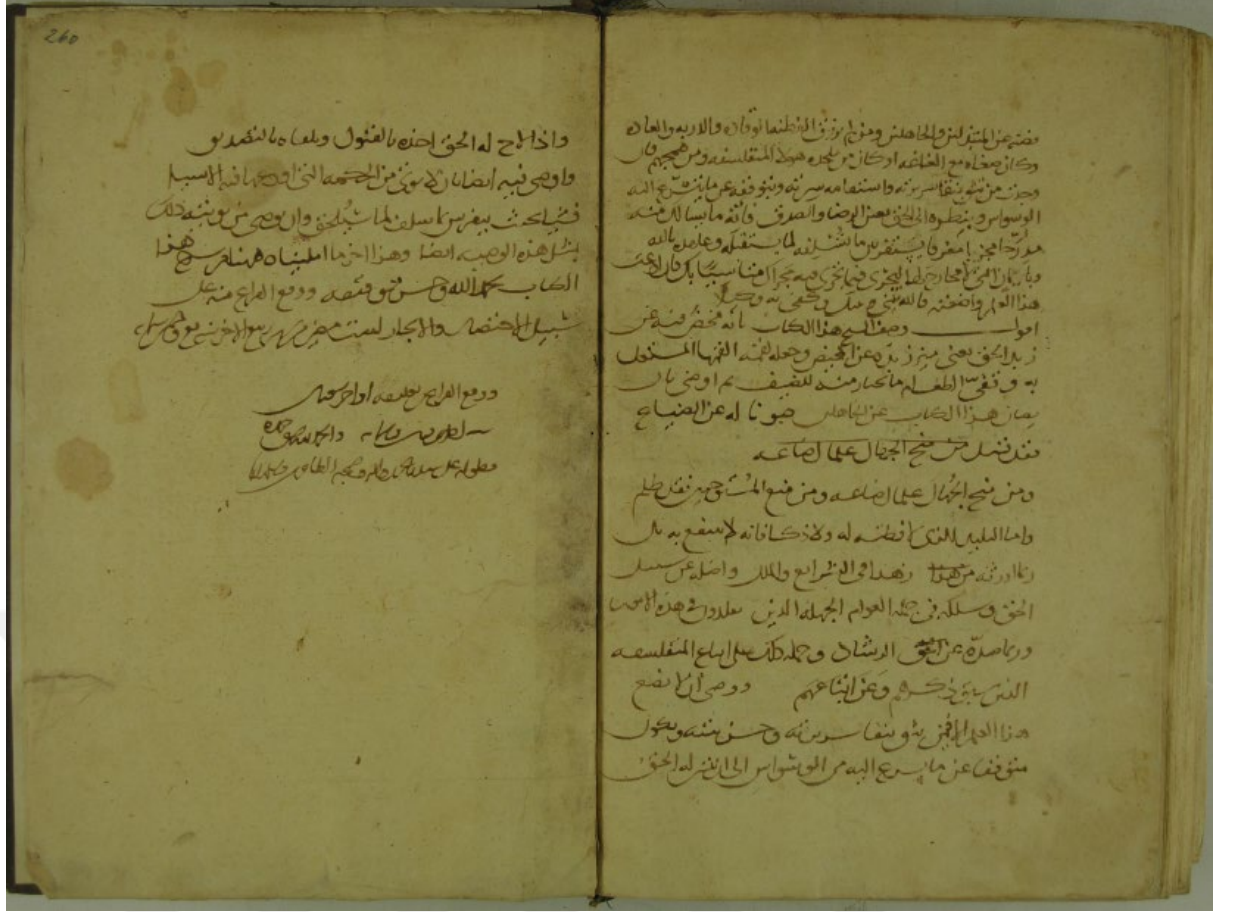
⁵⁷⁷ Mustafa Çağrıcı, “Sirâceddîn el-Urmevî”, s. 262.

Topkapı Nüshası

Tahkikimizde ana nüsha olarak kullandığımız Sirâceddîn el-Urmevî şerhi, bugün, Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed (d.30 Aralık 1673/v.01 Temmuz 1736) Kitaplığı Numara 3269'da bulunmaktadır ve her bir sayfası 25 satırdan müteşekkildir. Nüshanın, müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir.



Topkapı Nüshası Şerhin Giriş Kısmı 2. Varak



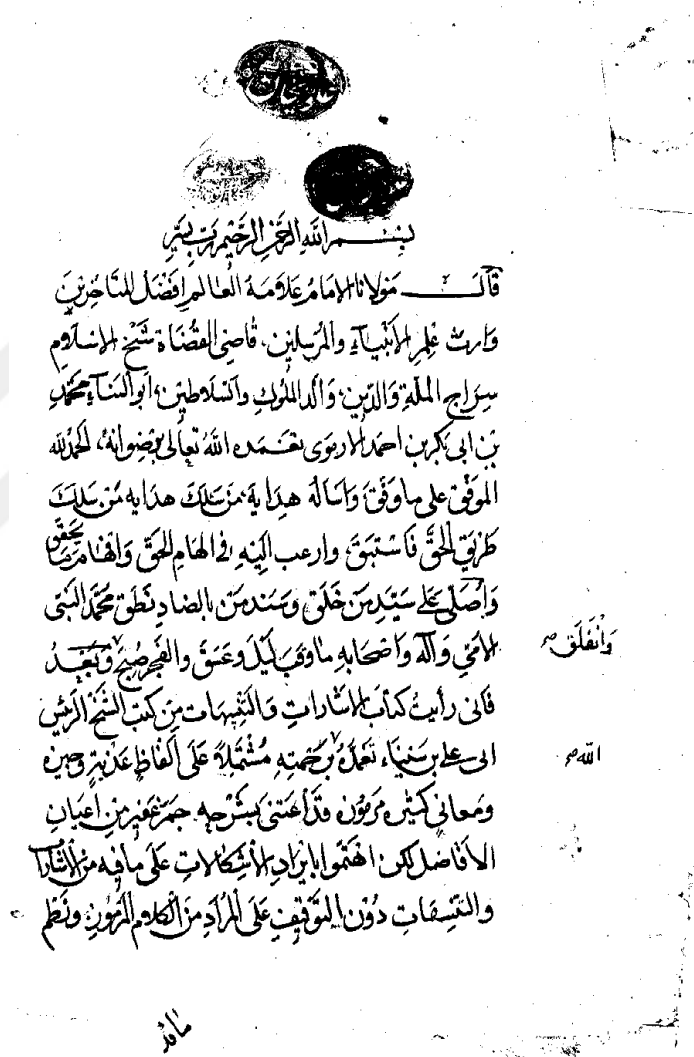
Topkapı Nüshası Şerhin Son Varaqı (260. Varak)

Fatih Nüshası

İkinci metin, İstanbul Fatih'te Süleymaniye Kütüphanesi 3193 numarada bulunmaktadır. Bu yazma, 216 varak olup her bir sayfa 23 satırdır. Söz konusu yazma, Ramazan ayının başlarında hicri 705 senesinde Hızır bin Yusuf adlı müstensih tarafından istinsah edilmiştir ki söz konusu bu tarih, miladi 19 Mart 1306 senesine tekabül etmektedir. Bu tarih, Urmevî'nin vefatına çok yakın bir tarihtir. Yani söz konusu bu yazma, Urmevî'nin vefatından yalnızca 23 sene sonra meydana getirilmiştir. İşte, elimizdeki en eski ikinci metin, bu metindir. Hemen belirtmekte fayda vardır ki bu şerhin mantık bölümü maalesef kayıptır. Fakat fizik ve metafizik bölümleri gayet açık ve nettir, rahatlıkla okunabilmektedir. Öyle ki söz konusu bu nüsha, Topkapı ve Necef nüshalarından daha kolay anlaşılabilir. Metinler arası karşılaştırma yapan açısından bu nüsha denilebilir ki diğer iki nüshanın daha kolay çözümlenmesini sağlayabilir. Diğer iki nüsha, hemen hemen aynı iken bunda, kelime ve hatta cümle farklılıkları söz konusudur.

Necef Nüshası

el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın üçüncü ve son yazmasının müstensihisi İzzeddîn Ebû Tâlib et-Tabâtabâi olup yazma, hicrî 1209 Şevvalinde istinsah edilmiştir ki bu tarih, miladi 20 Nisan 1795 senesine karşılık gelmektedir. Yazma, Necef'te Allâme el-Emînî Kütüphanesi Felsefe Bölümü 62 numarada bulunmaktadır. Söz konusu yazma, beyaz yaprak üzerine istinsah edilmiş olup 653 sayfadır ve her sayfası 19 satırdan müteşekkildir.



Necef Nüshası Mantık Bölümü Giriş Varağı

على سبيل الاختصار والاختصار لست مضيق من شهر ربيع
سنة سبع وثمانين وستمائة
هذا صورة خط الكاتب عفر الله له في اتمام نسخة الاصل
نقل عنه هذه النسخة وقع الفراغ من كتابه صاحبها في الاربع
ايمار عشر جمادى الاولى من سنة ست عشر وستمائة الهوليه
ولحمد الله وحده وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين

قد فرغ من مشي هذا الكتاب النسخ المرفوع المسمى بالاشارة
الصورة التي هي الشارب لانا اراه بالحق في الخدم والمود الطاع
العظام الملك الناصر العادل العالم الكامل صاحب الجلال
الاصف السلطان الزمان خلد الله تعالى ملكه وسلطانه في العبد الضعيف
حمزة بن ابي طالب الحسيني الطباطبائي دوما
وسعيون ما محمد وآله الطاهرين والمودرة العالمين
في شهر ربيع الاول من سنة سبع وستمائة
الحمد لله المصطفى محمد صلى الله عليه وآله
مر هذا الوقت في يوم الاثنين

هذا الكتاب من نسخ
الشيخ الفاضل
المرجع
الشيخ الفاضل
المرجع
الشيخ الفاضل
المرجع

Necef Nüshasının Son Varağı

el-İşârât ve't-Tenbîhât'ın Urmevî'ye ait zikretmiş olduğumuz şerhin bu üç nüshasından başka bir nüshaya rastlayamadık. Urmevî, söz konusu şerhte İbn Sînâ'ya aykırı görüşler ileri sürmemiştir. Onun, şerhinde, tam bir İbn Sînâcı olduğu gözlemlenmektedir. Sirâceddîn el-Urmevî, bunu, şerhin girişinde belli etmiştir.⁵⁷⁸ Ancak bir iki yerde İbn Sînâ'ya itirazı olmuştur. Söz konusu itirazla ilgili dikkatimizi celbeden husus, Urmevî'nin ortaya koyduğu itirazı bile çok nazik bir şekilde ifade etmiş olmasıdır. Öyle ki o, dil sürçmesine

⁵⁷⁸ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 2.

kıyasen İbn Sînâ'yı kastederek “Şeyh burada sürç-ü kalem etmiştir”⁵⁷⁹ demektedir. Ancak Urmevî, her ne kadar şerhinde, İbn Sînâcı bir çizgiyi takip etmiş olsa da bu takip, Nasîruddîn Tûsî’de⁵⁸⁰ olduğu gibi, onu (İbn Sînâ’yı), başka şârihlere ve filozoflara karşı savunma derecesinde değildir. Bu hususta, Tûsî’nin hakkını teslim etmek gerekir.

Kelam, Tasavvuf ya da Felsefe alanında daha önce telif edilmiş olan bir esere şerh yazmak, İslam entelektüel hayatında bir gelenek halini almıştır. İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu büyük tıp hekimi ve filozofu İbn Sînâ’nın da birçok eseri, şerh edilmiştir. Onun, âlim ve filozoflarca şerh edilen en önemli eserlerinden birisi de hiç kuşkusuz, felsefî olgunluk çağında yazmış olduğu, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı kitabıdır. Bir eser, hangi amaç ile şerh edilir sorusunun en doyurucu ilmî cevabı; kuşkusuz ki söz konusu eserin muğlak kalmış yanlarını izah etmek, sonraki nesilleri eser hakkında aydınlatmak ve onun en iyi şekilde ve gereği gibi anlaşılmasını sağlamaktır tarzında olacaktır. Bunun yanı sıra, tarihi süreçte, başkaca saiklerle de şerhler yazılmıştır. Söz konusu saiklerin en başında, şerh edilen eserin ve müellifinin şöhreti gelmektedir. Şârihler, işte bu şöhretten pay almak ve ilmî kariyerlerini daha da etkili kılmak için şerhe büyük önem atfetmişlerdir.

Konya Kadısı ve *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ın önemli şârihlerinden birisi olan Sirâceddîn el-Urmevî, şerhini, hangi gayeye matuf olarak yazmıştır? O, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* şerhini kaleme aldığı anda zaten belli bir üne kavuşmuş durumda idi. Anadolu Selçuklu Devletinin başkadısıydı ve kendisine ikinci Şafîî nazarıyla bakılıyordu. Yani bahsettiğimiz manada onun şöhretine şöhret katmak gibi bir niyeti yoktu. Sözü fazla uzatmadan sorumuza yine onun kendi kaleminden cevap vermeye çalışalım. O, şöyle demektedir:

*(Hamd ve duadan) sonra; Ben, Şeyh’ur-Reis Ebu Ali bin Sina -ki Allah onu rahmeti ile korusun-’nın kitaplarından el-İşârât ve’t-Tenbîhât kitabının tatlı, özlü kavramlara ve rumuzlu birçok manaya şamil olduğunu gördüm. Öne çıkmış erdemli kişilerin birçoğu, onun şerhi ile ilgilenmişlerdir. Lakin bu kimseler, düzensiz gibi zannedilen rumuzlu cümlelerden muradın ne olduğu üzerinde pek durmaksızın el-İşârât ve’t-Tenbîhât’ta yer alan problemlere değinmekle yetinmişlerdir. Hayatım üzerine yemin ederim ki bu kitap sadece içinde barındırdığı ilimlere dikkat çekmiyor, bilakis hoş hikmetlere ve fasih cümlelerin harika dizilimine de vurgu yapıyor! Netice itibarı ile bu vurguyu da dikkate alarak uzatmaksızın veciz bir tarzda onu şerh etmek istedim. Doğruya isabet ettiren Allah’tır.*⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 179.

⁵⁸⁰ Murat Demirkol, *Nasîruddîn Tûsî’nin İbn Sînâcılığı*, s. 143-197.

⁵⁸¹ Sirâceddîn Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, p. 2.

Urmevî, çok açık ve net bir biçimde önceki ve kendi zamanındaki şârihlerin, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın problemlerine değinmekle birlikte onların, şerhlerinde, rumuzlu cümlelerin izahını yapmadıklarını ve rumuz içeren cümlelerin manalarına pek değinmediklerini ileri sürmüştür. İşte Urmevî, tam da bu noktada *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı şerh etmekteki gayesini izhar etmiş olmaktadır. Urmevî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta rumuzlu cümleler kullanarak bazı felsefî hakikatlere işaret ettiğini belirtmektedir. O, sadece kendisinin söz konusu bu rumuz içeren cümlelerle ilgilendiğini, diğer şârihlerin ise bunu, ihmal ettiklerini vurgulayarak diğer şârihlerden ayrıldığı yönü ortaya koymaktadır. Hâsılı Sirâceddîn Urmevî, yazmış olduğu şerhinde, İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu rumuzlu cümlelerin açıklamasını yapacağını vaat etmektedir. Ancak belirtmekte fayda vardır ki Urmevî, şerhinde, hususiyetle rumuzlu cümleleri ele alıp birinci veya ikinci rumuzlu cümlelerin anlamı şudur tarzında bir açıklamada bulunmamaktadır. Yani o, rumuz içeren cümleleri belirli bir sıra düzenine alıp onlara yorumlama getirmiş değildir. Buradan da anlaşılmaktadır ki o, "rumuzlu cümleler" ifadesi ile İbn Sînâ metninin genelini kastetmektedir. İçinde rumuz barındıran cümleler de bu genelin içinde mündemiçtir.

Sirâceddîn Urmevî'nin şerhi, Fahreddîn Râzî'nin şerhi gibi eleştirel bir mahiyet arz etmemektedir. Râzî, şerhinde birçok hususta İbn Sînâ'yı eleştirmiş ve ona aykırı fikirler ileri sürmüştür. Örneğin, Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ'yı zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ilişkisi hususunda, Allah'ın sıfatları konusunda ve bir de Allah'ın fiilleri hakkında eleştirmiştir.⁵⁸² Nasîruddîn Tûsî ise Fahreddîn Râzî'nin eleştirilerine karşı İbn Sînâ'yı savunmuştur.⁵⁸³ Şu halde Urmevî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhi, bir eleştiri ya da savunma şerhi olmaması hasebiyle İbn Sînâ'yı eleştirmeyen veya onu başka şerhlere karşı savunmayan, tarafsız ve metne sadık bir şerh görünümü vermektedir. Urmevî şerhinin, bir diğer hususiyeti de Urmevî'nin de bizzat belirttiği gibi uzun tutulmamış veciz bir şerh olmasıdır. Belki burada bir önceki paragrafta da vurgulandığı gibi denilebilir ki Urmevî, genel olarak tüm şârihleri tek bir noktada eleştirmektedir. Urmevî'ye göre *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şârihleri, her ne kadar şerhlerinde *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın problemlerine eğilmiş olsalar da rumuzlu cümlelerin anlamlarını ihmal etmişlerdir!

Sirâceddîn el-Urmevî, orijinal ismi *Şerh'ul-İşârât ve't-Tenbîhât* olan eserinde birçok isme atıfta bulunmuştur. Atıfta bulunduğu eser sayısı, atıfta bulunduğu isimlere göre daha azdır.

⁵⁸² Eşref Altaş, "İbn Sînâ Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddîn er-Râzî'nin Üç Ukdesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2009, Yıl: 13, S. 41, s. 185-201.

⁵⁸³ Murat Demirkol, "Nasîreddîn Tûsî'nin İbn Sînâ Felsefesini Fahreddîn Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIV/1, s. 249-275.

Kuşkusuz, onun, atıfta bulunduğu isim ve eserler, onun yazmış olduğu şerhin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Atıfta bulunduğu isimlerin bir kısmı açık bir şekilde belli iken, birçoğu da genel anlamda filozoflar ve kelimciler şeklinde geçmektedir. O, yalnızca bir paragrafta Fahreddin Râzî'den "İmam" diye bahsetmektedir.⁵⁸⁴ Urmevî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde, atıfta bulunduğu eser ve isimleri tablo şeklinde göstermenin uygun olacağı kanaatindeyiz:



⁵⁸⁴ Sirâceddin Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, p. 490.

Filozoflar	6, 14, 611, 690, 698, 720, 755, 756, 795, 833, 923, 924, 946, 1008, 1010. Paragraflar
Demokritos	353, 355, 381. Paragraflar
Aristoteles	23, 78, 196, 316, 781, 839. Paragraflar
Farabi	201. Paragraf
Mütekaddimun	789. Paragraf
Mütekellimun	14, 352, 355, 387, 686, 690, 698, 724, 725, 726, 731, 858. Paragraflar
Hukema	686. Paragraf
İmam (Fahreddîn Râzî)	490. Paragraf
Galen	222. Paragraf
Öklid	222. Paragraf
Kavim	684, 685. Paragraflar
Porphyrios	78. Paragraf

Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ta Geçen İsimler

el-îzâh	129, 195, 201, 203, 269, 296, 298, 301. Paragraflar
Şifa	23, 203. Paragraflar
Şerh'ul-Mûcez	201. Paragraf
el-Muteber	495. Paragraf
İsagoci	78. Paragraf

Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ta Geçen Eserler

4.2. Tahkikte İzlenilen Yöntem

Tahkikte isam neşir esasları (İTNES) takip edilmiş ve Topkapı nüshası, yazımda aynıyla korunmuştur. Topkapı nüshasında şayet yazım hatası tespit edilmişse metinde bu muhafaza edilmiş doğrusu ise dipnotta gösterilmiştir. Söz konusu tashiî yapılrken öncesinde Topkapı nüshasına herhangi bir rumuzla telmihte bulunulmamıştır. Diğer iki nüshaya dipnotta harflerle işaret edilmiştir. Fatih nüshası dipnotta “ف” harfiyle, Necef nüshası “ن” harfiyle gösterilmiştir. Tahkik çalışması boyunca ilkin elimizde yalnızca Topkapı nüshası mevcuttu. Nüshanın tahkiki bitince Fatih nüshası elimize geçti. Bilahare Necef nüshasının varlığından haberdar olduk. Bu sebeple üç nüsha arasında karşılaştırma yapma ve tahkiki yeniden gözden geçirme ihtiyacı hâsıl oldu. Söz konusu ihtiyaca binaen üç nüshayı yeni baştan tarayıp aralarındaki farkları tespit etmeye gayret ettik. Yoğun bir çalışma neticesinde gördük ki Topkapı nüshası ile Necef nüshası birbirine çok yakın nüshalardı ve Fatih nüshası, diğer iki nüshadan epeyce farklılıklar arz ediyordu. Öyle ki Fatih nüshasında bazen bir cümle fazla bazen de noksan olabiliyordu. Tüm bu hususları tahkikin dipnotlarında ayrıntılı olarak göstermeye çalıştık. Fatih nüshasının mantık bölümü bütünüyle kayıptır. Nüsha, fizik bölümünden başlıyor ve metafizik kısmıyla sona eriyor. Ancak ana nüsha olan Topkapı nüshası ve ona çok benzeyen Necef nüshasında herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Tahkikte, Sirâceddîn el-Urmevî’nin mukaddimesinin başlığı, [مقدمة المؤلف] şeklinde köşeli parantezle gösterilmiş ve müellifin kısa girizgâhına yer verilmiştir.

Tahkikte, Fatih nüshasıyla Necef nüshası arasındaki farkları gösterirken artı ve eksi işaretlerini kullandık. Diyelim ki Fatih nüshasında zikredildiği halde Necef nüshasında geçmeyen bir kelime, dipnotta nüsha remzinin yanına eksi (-) konulmak suretiyle gösterildi. Tersî durum söz konusu olduğunda ise nüsha remzinin yanına artı (+) işareti konuldu. Böylece söz konusu kelimenin hangi nüshada fazla ya da eksik olduğu hususunun çok rahat bir şekilde anlaşılması sağlanmış oldu. Bir üst paragrafta da belirtildiği üzere Necef nüshası ile Topkapı nüshası neredeyse birbiriyle aynı. Bu, şu anlama gelmektedir; şayet bir kelime Necef nüshasında eksik ya da fazla ise bu aynıyla ana nüsha olan Topkapı nüshasında da söz konusu olmaktadır. Şu halde kelime ya da cümle farkları, Necef ve Topkapı nüshalarını bir kabul etmek kaydıyla söz konusu bu iki nüsha ile Fatih nüshası arasında cereyan etmektedir diyebiliriz.

Tahkikte izlenilen bir diğer yol da metnin ıstılah ve anlam dünyasına daha iyi nüfuz etmek amacıyla metnin tamamen Türkçeye çevrilmesi olmuştur. Ancak çeviri, tezimizde yer almayacaktır. Bu yöntem sayesinde çetrefilli ve anlaşılması güç olan kelime ya da kelime

öbekleri, tercüme yardımıyla tahmin edilerek makul ve doğru bir anlama kavuşturulmuştur. Söz konusu anlam sayesinde de kelimenin orijinalini tespit etmek kolayca mümkün olabilmiştir. Tahkike esas kabul edilen Topkapı nüshasının her bir varağı numaralandırılıp örneğin “[2^أ]” ve [2^ب] şeklinde köşeli parantezde metin içerisinde gösterildi. Böylece tahkiki okuyanın, okuduğu kısmın ana metnin hangi varağının hangi sayfasında yer aldığını rahatlıkla anlayabilmesi sağlanmış oldu. Burada rakamla gösterilen varak numarası olup “elif” ve “bâ” harfleri ile gösterilen ise söz konusu varağın sağ ve solda yer alan iki yüzüdür. Alınan bu tedbir sayesinde çalışma esnasında metne tekrar başvurular kolaylaşmış istenildiği vakit ilgili varak ve sayfaya kolayca erişim sağlanmıştır.

Tahkikte izlenilen bir diğer yöntem, ana metnin paragraflar halinde tertip edilmesi olmuştur. Metnin paragraflara ayrılmasında anlam bütünlüğü gözönüne alınmıştır. Her bir paragrafa köşeli parantez içinde; [1], [2], [3] şeklinde sıralı birer numara verilmiştir. İbn Sînâ ve Urmevî’nin pasajları aynı numaralarla değil, sıralı farklı numaralarla belirtilmiştir. Paragrafların numaralandırılması, metne istenildiği vakit ulaşımı daha bir kolaylaştırmıştır. İbn Sînâ’ya ait olan pasajlar siyah bold yazı karakteri ile belirgin hale getirilmiştir. Böylece okuyucunun, metinde hangi kısmın, İbn Sînâ’ya hangi kısmın Urmevî’ye ait olduğunu ilk bakışta anlaması sağlanmıştır. Okuyucu elbette ki “قال” ile başlayan pasajın İbn Sînâ’ya ait olduğunu anlayacaktır lakin bunun daha bir kolay anlaşılması için Urmevî’ye ait olan “أقول” kısmı bold ve italik olarak gösterilmiştir. Metinde İbn Sînâ’ya ait kısım, zikrettiğimiz gibi bold yazı karakteri ile gösterilmiş Urmevî’ye ait olan ve “ben derim ki” anlamına gelen “أقول” ise hem bold hem de italik olarak resmedilmiştir. Ancak Urmevinin pasajı içerisinde geçen ve İbn Sînâ’nın sözüne bitişik olmayan tüm “أقول” sözcükleri düz bold ile gösterilmiştir. Tahkikte tüm konu başlıkları (nehic, namat, bölüm, kısım, mesele) iri punto ile ve sayfanın ortasına hizalanmış bir vaziyette gösterilmiştir. Metinde geçen ayet ve hadisler, dipnotta sure ve ayet numarası ve hadis kitabı ve müellifi zikredilerek gösterilmiştir. İşaretler ve tenbihler köşeli parantezle [إشارة] ve [تنبيه] şeklinde tahkikte gösterilmiş böylece İbn Sînâ’nın ikaz ve uyarılarına dikkat çekilmiştir. Metinde, İbn Sînâ’nın, vurgu yaptığı nükte ve incelikler, köşeli parantezde [نكتة] şeklinde gösterilmiştir ve böylece okuyucunun intibahı konuya çekilmiştir. Metinde İbn Sînâ’nın temas edip değindiği ilaveler ve zeyiller, teznib adı altında ve [تذنيب] şeklinde köşeli parantezde gösterilmiştir. İbn Sînâ, eserinde, okuyucunun kafasında oluşabilecek olan vehmi dikkate alarak hem bu vehme dikkat çekmiş hem de söz konusu vehmi izah edip şüpheleri defetmiştir. İşte söz konusu bu vehim ve tenbihleri, [وهم وتنبيه] şeklinde tahkikte gösterdik. Aristo karesi diye meşhur olmuş önermeler tablosu, tıpkı Urmevî’nin resmettiği şekilde

tahkikte gösterilmiştir. Tahkikte uygulanan bir diğer yöntem de malum ve meçhul okumaların karıştırılmaması adına kelimeler يُتَعَلَّم ve يُتَعَرَّف şeklinde harekelenmiş, okuyucuya kolaylık sağlanmıştır. “سكنجيين”⁵⁸⁵ gibi bazı bilinmeyen kelimelerin anlamları dipnotta Arapça olarak verilmiştir. Ezcümle tahkikte İSAM tahkikli neşir esasları (İTNES) temel alınmıştır.



⁵⁸⁵ Bal ve sirkeden yapılmış bir şurup.

5. SONUÇ

Sirâceddîn el-Urmevî'yi entelektüel kimliği açısından kısaca değerlendirmek gerekirse denilebilir ki onun, aklî ve naklî ilimlere derin bir vukûfiyeti söz konusudur. Bu özelliğinin yanı sıra onun, güvenilir ve mahir bir diplomat olması da câlibi dikkat bir husustur. Urmevî, Râzî sonrası âlim portresini temsil eden, aklî ve naklî ilimlerde yetkinleşmiş büyük bir bilgidir. Bu bakımdan Urmevî'nin, bir Kelamcı-Filozof olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun sadece bir usûl-i fıkıhçı yahut Şâfiî fakîhi olduğunu söylemek, fevkalade yanlış ve eksik olacaktır. Zira o, aklî ve naklî ilimleri ihâta etmiş müstesna bir şahsiyettir. Haddizatında Urmevî, Anadolu Selçuklu Devletinin Başkadısı, hem bir usûl-i fıkıhçı hem kelamcı hem mutasavvıf hem iyi bir mantıkçı ve aynı zamanda İbn Sînâcî bir filozoftur.

Sirâceddîn el-Urmevî'nin şerhi, telif yöntemi ve muhtevası açısından Râzî şerhi gibi İbn Sînâ'yı tenkit eden veya onu Tûsî şerhi gibi hararetle savunan bir şerh değildir. Urmevî, İbn Sînâ'yı kıyasıya tenkit etmediği gibi onu canı pahasına da savunmuş değildir. O, bu hususta orta bir yol izlemiş ve yeri geldiğinde ilmî nezaket çerçevesinde bazı tenkitlerde bulunmuştur. Ancak o, şerhinde, İbn Sînâ'yı diğer şârihlere karşı Tûsî gibi müdafaa da etmemiştir. Onun şerhi, orta uzunlukta veciz bir şerhtir.

Nefs, İbn Sînâ'ya göre “organik doğal cismin ilk yetkinliği”dir. İbn Sînâ'nın bir başka mülâhazasına göre nefis; hem güç, hem suret ve hem de bir yetkinliktir. Mes'ûdî, nefsin cisim olmadığı, cisme hulul edip girmediği ve ona tâbi olmadığı, kendi zatı ile kaim olduğu, cisimden ayrı (müfârik) bulunduğu, parçalanmayı kabul etmediği ve bir konumda yer almadığı hususlarında tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

Râzî'ye göre nefis, birdir. Nefs, bir olduğuna göre de bedenimizden ve bedeninin her bir uzvundan farklı olması icap eder. Söz konusu bu iddia, ona göre aksiyomatik (bedîhî) bir savdır. Râzî'ye göre nefis, bizim her birimizin kendine özgü zatına “ben” diye işaret etmiş olduğu şeydir. Bizden her birimiz zorunlu olarak bilir ki “ben” diye işaret edilen şey, tek bir şeydir ve çokluk ifade etmez. Ancak Râzî, filozofların, nefsi, bir cevher olarak görüp onu cisim ya da cismani bir şey olarak nitelememelerine karşı çıkar ve böyle bir şeyin kendi nezdinde geçersiz (batıl) olduğunu söyler.

Seyfeddîn Âmidî, nefs-i nâtika'nın madde ve suretten mürekkep bir hususiyet taşıdığını kabul etmez ve bunu yanlış bulur. Âmidî, nefs-i nâtika'nın bilme (âlîme) ve eyleme (âmîle) hususiyetlerine sahip aklî bir cevher olduğunu kabul etmekte olup nefsin bu yönünün

onda hem nazarî kuvve mertebelerini ve hem de amelî kuvve mertebelerini meydana getirdiğini söylemektedir. Ona göre nazarî kuvve açısından bakıldığında nefis, evvel emirde fitraten bütün bilgilerden hâlî bir vaziyettir. Âmidî'ye göre nefste zaruri bilgilerin hâsıl olması, havâssı selîme'nin tikelleri (cüz'ıyyât) duyumsaması sebebiyledir. Daha sonra söz konusu bu zorunlu (darûrî) bilgiler vasıtasıyla nefis, diğer nazarî bilgileri kesbeder.

Nasîrüddîn-i Tûsî'ye göre insan nefsi, beden, belirli bir olgunluk seviyesine ulaştıktan sonra ona faal akıl tarafından taşıp gelen aklî bir cevherden ibarettir. Nefsle beden arasındaki alaka, yöneten-yönetilen arasındaki alaka gibi bir alakadır. Yani nefis, bedene hulûl edip girmiş yahut onunla aynîleşmiş değildir. Sadece nefis, bedenle birliktelik halinde olup onu yönetmektedir. Her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefis, herkesin “ben” sözüyle kendisine işaret etmiş olduğu şeydir. İbn Kemmûne nefsi, tıpkı İbn Sînâ ve Aristoteles gibi “organı olan doğal cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamaktadır. İbn Kemmûne, nefsi bir cevher olarak telakki etmiştir. Ona göre nefis, bir cisim ya da onun bir parçası değildir. O, nefsi, cismin (bedenin) kemâli olarak görmektedir. İbn Kemmûne, insanın beden ve nefsten meydana geldiğine kaildir.

Urmevî, nefsin tanımı hususunda aynen İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Urmevî'ye göre insan, diğer hayvanlar ve bitkiler, kendileri dışındakilerle cisimlikte müşterek olmalarına rağmen hayvanlık, insanlık ve bitkilikte farklılık arz etmektedirler. İşte söz konusu bu farklılığa sebep olan şey, nefstir. Urmevî'ye göre insan nefsi, beden bakımından ‘yetkin’ olmuş olsa da bedene hulûl edip girici değildir ve onun içinde bir suret de olmaz. Urmevî'ye göre nefsin, ‘yetkinlik’ anlamı ile tanımlanması, ‘güç’ manası ile tanımlanmasından daha öncelikli bir durum arz etmektedir. Çünkü ona göre herhangi bir şeyi bütün yönleriyle tanımlayan, söz konusu şeyi bazı yönleri ile tanımlayandan daha makbuldür. Urmevî açısından nefsi yetkinlik anlamı ile tanımlamak, onu, bütün yönleri ile tanımlamaktır. Şu halde Urmevî'ye göre nefsi, suret ya da kuvve anlamıyla tanımlamak, onu, bazı yönleri açısından tanımlamaktır ve eksiktir.

İdrak (bilgi) hususunda, *İşârât* şârihleri, farklı mülâhazalar ortaya koymuşlardır. Bu hususta İbn Sînâ gibi düşünenler; Urmevî, Tûsî ve İbn Kemmûne'dir. İbn Sînâ, bilginin zihinde hâsıl olan bir suret olduğunu söylemektedir. Râzî, Mes'ûdî ve Âmidî ise farklı bir söylem içindedirler. Râzî, idrakin, yalnızca zihinde bir husûl olmadığını, idrak denilen olgunun, buna ilave bir durum arz ettiğini söylemektedir. Mes'ûdî, idrakin, idrak edenle edilenin mülakatı olduğu görüşündedir. Âmidî ise idraki, sadece zihinde objenin hâsıl olma durumu olarak görmez. O, idraki, bir sıfat ve temyiz olarak düşünmektedir. Her üç düşünöre göre de iç idrak

güçleri, nefsin farklı niteliklerinden ibarettir ve İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi beş adet iç idrak kuvvesi yoktur. İdrak eden, nefsin bizzat kendisidir. Ortak duyunun ve diğer kuvvelerin beynin ön boşluğunda, ortasında veya arkasında olması söylemi de her üç şârihe göre doğru değildir ve bu ispatlanamaz.

Sirâceddîn el-Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhinde, üç nevi idraki bir arada zikrettiği halde vehmî idraki ayrı zikretmiştir. Söz konusu bu idrakler; duyusal, hayalî ve aklî idraklerdir. O, vehme istinat eden idraki, diğer üç idrakten ayrı olarak mütalaa etmektedir. Bunun sebebi, vehme dayalı idrakin, objelerin formları ile ilgi kurmayıp onların anlamları ile ilgi kuruyor olmasıdır. Urmevî, dört nevi idrakin birbirinden ayırdığı noktalara temas ederken bir yandan da somut duyumsama ile soyut akletme arasındaki farka da işaret etmiştir. Urmevî, *Metâliu'l-envâr* isimli eserinde iç idraklerden bahsederken idrak türlerine ve fonksiyonlarına da değinmiştir ve o, dış ve iç idrak güçlerini tartışmasız kabul etmektedir. Ona göre idrak edici kuvve, ya tikelleri ya da tümelleri idrak etmektedir. Tikelleri idrak eden güç, dış duyulardan meydana gelmektedir. Urmevî'ye göre iç idrak güçleri ya sadece idrak eder ya da hem idrak eder hem de söz konusu bu idrakte tasarruflarda bulunur. Bu söylemi ile Urmevî, “her bir güçten tek bir edim doğar” ilkesine tıpkı filozoflar gibi muhalefet etmektedir ki bu, Râzî'nin de onlara yönelttiği bir eleştiridir.

İbn Sînâ'ya göre şeyin idrak edilmesi (bilgi), onun hakikatının, idrak eden nezdinde imge olarak temsil edilmesidir. Mes'ûdî'ye göre idrak eden (bilen) kuvve, cismani ve gayri cismani tarzında iki kısma ayrılır. Cismani olmayan kuvve, nefs-i nâtika diye nitelenen akledici kuvvedir. Bu kuvvenin idrak sahasına ya tümeller girer ki bunlar, aklî suretler ve maddesinden soyutlanmış hakikatlerdir ve bunların mevcudiyetleri sadece zihindedir. Ya da söz konusu bu kuvvenin sahasına tikeller girer ki bunlar a'yânda (hariçte) cismani maddelerinden soyutlanmamış bir vaziyette bulunurlar. Mes'ûdî'ye göre bilginin (idrakin) hakikati; idrak edenin (müdrik), idrak edilenin (müdreğ) misali ile buluşmasıdır (mülâkât).

Bilginin tanımında Râzî'ye göre hakikat ile mecaz mutlaka birbirinden ayrılmalıdır. Râzî, “Aynada yüzün şeklinin belirmesi gibi, zihinde de bilinen şey belirir” şeklinde bir misalle tanımın ele alınması yeterli bir anlatım olamaz, demektedir. O, bu çıkışı ile İbn Sînâ'yı ve İslam filozoflarını bilginin tanımı noktasında sıkı bir tenkide tâbi tutmaktadır. Râzî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğuna kaidir. Bilgi, ona göre zihinde oluşan suretin bizzat kendisi olmayıp buna ilave bir durum arzeder.

Âmidî'ye göre, bizim, suretleri akletmemizin manası, söz konusu bu suretlerin akıllarımızda hazır ve mevcut olmaları demektir. Gökyüzünün suretinin zihnimizde her yönden gökyüzüne eşit bir şekilde bir misal ve iz (eser) oluşturması kolay anlaşılır bir husus olup yadsınacak bir durum arzetmez. Bilgi, bilenin nefsinde hâsıl olan bir sıfattır ki bilen, onunla, herhangi bir hakikati (diğerlerinden) temyiz eder. Bilgi, idrak edilen ve nefs tarafından şuurunda olunan bir şeydir.

Tûsî, bilgi konusunda, bilen ile bilinen arasında vaki olan izafetin varlığını kabul eder. Tûsî, bilgi mevzusunun araştırılmasında ortaya zâtın bilen olması, zihnî suretler ve izafet şeklinde üç meselenin çıktığı görüşündedir. Bilgi, ona göre bu üç mesele göz önüne alınarak tanımlanması gereken bir olgudur. Tûsî, bilgi konusunda izafetin varlığını kabul etmekle birlikte bilgiyi, yalnızca izafetten ibaret görenleri tenkide tâbi tutmaktadır. Tûsî, bilgi konusunu, kapalı olan konular arasında sayar. Ona göre bilginin hakikati, bilgi ve ilgili hususların tümüyle araştırılması neticesinde elde edilebilir. Tûsî'ye göre idrak edilenin nefste yansması, ya şeyin kendisi ile ya da onun canlanması (misal) ile olur. Ona göre idrak, ya bir alet (vasıta) ile ya da aletsiz gerçekleşir. Vasıtasız idrak, Tûsî'ye göre doğrudan doğruya idrak edenin zâtı ile vuku bulur.

Urmevî'ye göre bilgi, insan zihninde kavram yahut yargı olarak orta terim ile ya da orta terimsiz ama onun yerine geçen bir şey ile ve doğrudan bir zihnî intikalle (hads) meydana gelen bir şeydir. Urmevî, bilginin, zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum (mutabakat) içinde olmalıdır. Urmevî'ye göre bilginin, nefste hâsıl olması, doğal bir gerekircilik ile değildir. Ona göre Allah'ın lütfu ve form verici (Cebrail), bilgi formunun husûlünde, başat rolü ihraz etmektedir. Urmevî, bilginin, bir suret olarak akılda hâsıl olması hususunda kesin ve net bir şekilde İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Urmevî'ye göre bilgi, “Bilinen şeyin suretinin bilendeki husûlüdür.” Ona göre bilgi (ilim), tümel olanı ihata edip kavramak iken; marifet, tikel olanı ihata edip kavramaktır. Urmevî'ye göre bilgi, ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram biçiminde ya da bir yargı tarzında meydana gelmektedir. Urmevî, bilginin “husûl” kategorisinde yer alması noktasında aynen İbn Sînâ gibi bir duruş sergilemektedir. Urmevî, hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Bilginin zorunlu ve nazarî boyutlarını tüm *İşârât* şârihleri kabul etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre açıklanmak istenen kavrama ulaştırılan şeye açıklayıcı söz (el-kavlu's-şârih) denilmesi bir gelenek halini almıştır. Bunun bir kısmı tanım (hadd) ve bir kısmı

betimleme (resn) ve benzeridir. Ve de açıklanmak istenen yargıya ulaştıran şeye de kanıt (hüccet) denilmesi âdet olmuştur. Kanıt; tündengelim (kıyas), tümevarım (istikrâ) ve benzeri kısımlardan oluşur. İşte açıklayıcı söz ve kanıt sayesinde eldeki mevcut bilgiden talep edilene ulaşılır. Şu halde (öğrenilmek) istenen bir bilinmeyi kavramak için, tahsil edilmiş bir bilinenden başka çare yoktur. *İşârât* şârihleri arasında İbn Sînâ'nın tasavvur, tasdik ve kıyasa ait görüşleri noktasında herhangi bir aykırı görüşe sahip olan bulunmamaktadır.

Râzî'ye göre âriflerin makamları bahsinde İbn Sînâ'nın sembolik bir tarzda hikâye etmiş olduğu Salaman ve Absal metaforu aklın tek başına çözüp halledebileceği ve gizemini kavrayabileceği aklî hususlardan değildir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın söz konusu metafordaki sözünü ettiği nitelikler, toplamda, tek bir şeyle ilgili imiş gibi durmaktadır. Ancak yine de metaforu tam olarak anlayabilmek bir hayli güçtür. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın anlatmış olduğu bu hikâye bilindik meşhur vakalardan da değildir. Haliyle de Şeyhin (İbn Sînâ) asıl muradını anlamak ve buradan hükümler çıkarmak, oldukça zordur. Râzî, Salaman ve Absal'daki rumuzların ve bu iki ismin tamamen İbn Sînâ tarafından bazı kavramları temsilen belirlenip vaz' edilmiş olduğu kanaatinde. Oysa Râzî'ye göre soyut aklın, söz konusu metafordaki sembolik gizemleri çözme imkânı bulunmamaktadır. Râzî, tam bu noktada ne demek istediğinin iyice anlaşılması için haklı olarak şöyle der: "birisi gök ve yer için siyah ve beyaz kavramlarını rumuz olarak seçse ve insanlara bir hikâye anlatsa bu kelimelerle neyi kastettiğini bizzat kendisi açıklamadıkça hiç kimse meselenin iç yüzüne asla vakıf olamaz!" Râzî, bir adım daha atarak eleştirisinin dozunu artırır ve İbn Sînâ'nın okuyucuya "gücün yeterse hikâyedeki remzi çöz!" demesini "zulüm" olarak değerlendirir. Râzî'ye göre bu, insanları gaybî hususları bilmeye zorlamaktır! Ona göre metafordaki Salaman ve Absal ile ilgili söylenmiş en isabetli görüş, Salaman'ın Hz. Âdem (a.s), Absal'ın da cennet olduğunu ileri süren görüştür. Bu durumda söz konusu görüş sahipleri sanki şöyle demiş olmaktadır; Âdem'den murat, senin nâtık nefsidir. Cennetten murat ise senin saâdet dereceleridir. Âdem (a.s), cennetteki (yasak) buğdaya el uzattığında cennetten çıkartılmıştır. Burada kastedilen şey şudur; nefs-i nâtika, şehvânî kuvvelere iltifat edip meyledince sahip olduğu aklî dereceleri yitirmiştir. Haliyle de kendisine layık nefsânî saâdetlerden mahrum olmuştur. Râzî'ye göre bu yorum, yerinde ve makbul bir yorumdur.

Urmevî'ye göre âriflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Urmevî, âriflerin, ulvî makamlara çok kolay nail olmadıklarına, onların bu uğurda çok çaba harcadıklarına dikkat çekmiş ve el-ârifü'l-mütenezzih olmak için elde edilmesi gerekli birçok dereceden söz etmiş ve bunları, şerhinde,

detaylı anlatmıştır. Urmevî, el-ârifü'l-mütenezzih olanlarla böyle olmayanları çok ilginç bir eğretilme ile ortaya koymuş ve aralarındaki farkın büyüklüğüne dikkat çekmiştir. Hakk'ın sevinci ile sevinç duymaktan bîhaber olanların ve eksik duyusal hazlara alışmış bulunanların Allah'ı tanıyıp bilen ve onun sevinci ile sevinç duyan âriflerin konumlarına kıyasla durumları, çocukların birçok denemeden geçmiş tecrübeli yetişkinlere kıyasla olan durumlarına benzer. Çocuklar, yalnızca oyun ve eğlenceden etkilenirler. Oyunun verdiği hazlar ve eğlencenin güzellikleri onlar için yeterli olmaktadır. Onlar, yetişkinlerin sahip oldukları (hazlardan ve güzelliklerden) bîhaberdirlere. Özellikle de duyusal, hayalî ve aklî hazlardan nasibini almış tecrübeli kişilerin hazlarından. Kuşkusuz ki onlar, yetişkinlerin, oyun ve eğlencenin haz ve güzelliklerinden yüz çevirmelerine şaşırıp kalırlar. Yani yetişkinlerin, oyun ve eğlenceden ve bunların haz ve güzelliklerinden tiksinnmeleri ve bunlardan hoşlanmayıp yüz çevirmeleri ve bunların dışındaki hazlara ve güzelliklere yönelmeleri, onları hayrete düşürmektedir.

Urmevî, İbn Sînâ çizgisini takiple ârif-i mütenezzih'in ancak belirli terbiye ve riyazet yollarını katettikten sonra tenezzüh, irfan ve müşahede mertebesine ereceği kanaatini taşımaktadır. Urmevî, ârif-i mütenezzih'te meydana gelen olağanüstü hallerin hemen inkâr edilmemesi gerektiğini, bunların doğada makul izahlarının bulunduğunu düşünmesi noktasında tıpkı İbn Sînâ gibi bir tavır içerisinde. Sonucun sonucu mahiyetinde denilebilir ki Urmevî, bilgiye ulaştıran vasıtalar arasında kavram, önerme, tümdengelim, tümevarım ve analojinin yanı sıra, ârif-i mütenezzih'in, riyazet sonucu elde ettiği keşfi de sayar ve onu da bilgiye götüren bir vasıta olarak kabul eder. Urmevî ve diğer şârihlerin genel eğilimine göre bilginin, bilinen tahsil yollarından başka bir de riyazet ve irfânî yolla elde edilme durumu vardır.

KAYNAKÇA

Âbid, Süleyman Ahmed. Burhan en-Nefâtî ve Selman eş-Şemrî, “Urmevî”, **Mevsûatü a’lâmi’l-Ulemâ ve’l-üdebâi’l-Arab ve’l-Müslimîn**, C. I, Dârü’l-Cîl, Beyrut 1424/2004.

Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 16. Baskı, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017.

Akkanat, Hasan. “Kâdî Sirâcuddîn el-Urmevî ve Okulu”, **Selçuklu Kadılarında Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 9-20.

_____. **Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu’l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006.

Aktepe, Münir. “Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, C. 8, 1993, s. 214-215.

Akyüz, Turgut. **Fahreddîn er-Râzî’nin el-Mantıkul-Kebîr’inin Tahkik ve İncelemesi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2017.

Alper, Ömer Mahir. **Aklın Hazzı İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi**, İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayını, 2004.

Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî’in İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009.

_____. “İbn Sînâ Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddîn er-Râzî’nin Üç Ukdesi”, **Ekev Akademi Dergisi**, 2009, Yıl: 13, S. 41, s. 185-201.

Altıkulaç, Tayyar. “Zehebî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2013, s. 180-188.

Altıntaş, Hayrani. **İbn Sînâ Metafiziği**, 5. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2008.,

Altunya, Hülya. “Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevi’nin Etkisi -Mantığın Tanımı ve Konusu Bağlamında-”, **Selçuklu Kadılarında Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 23-32.

Âmidî, Seyfeddîn. **Ebkâru’l-Efkâr fî Usûlü’l-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 1. Cüz, 2. Baskı, 2004, Kahire: Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyyeti, s. 73-78.

_____. **Keşfü’t-Temvîhât fî Şerhi’r-Râzî ale’l-İşârât Vet’-Tenbîhât**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971, s. 300.

Arıcı, Mustakim. “VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2011, S. 26, s. 12.

Aro, Jussi. “Zerdüş Muamması”, Esko Naskali (çev.), **Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 2, 2014.

Aster, Ernst von. **Bilgi Teorisi ve Mantık**, Macit Gökberk (çev.), 3. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Atay, Hüseyin. “Nefis”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1997, C. 37, s. 14-15.

Aydın, Mehmet. “Farabi’de Pratık Akıl Yürütme”, **D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, S. 21, s. 149-174.

Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî**, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Bal, Mehmet Suat. **II. İzzeddin Keykavus Dönemi (1246-1262)**, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.

Bayrakdar, Mehmet. **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Bedirhan, Yaşar. Fatih Öztıp, “XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya ile Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları”, **Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2015, S. 2, s. 113.

Bingöl, Abdülkuddüs. “Türkler ve Mantık Bilimi”, <https://www.tarihtarih.com>, (ET: 25.01.2017).

Bolay, M. Naci. “Bedîhî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1992, C. 5, s. 322-323.

Bozkurt, Mustafa. “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirûn Kelamcılarını Üzerindeki Etkisi (Fahreddîn Râzî Örneği)”, **Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, 2009, S. 3, s. 238-241.

_____. **Fahreddîn Râzî’de Bilgi Teorisi**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplement, Band I*, Brill: 1937, Leiden: 1375/1956.

Celal, Vahit. “Sirâceddin El-Urmevî’nin Bazı Felsefî Görüşleri”, **Selçuklu Kadılarında Sirâceddin el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 81-88.

Cihan, Ahmet Kâmil. “İbn Sînâ’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, **Bilimname II**, 2003, s. 108.

Coşar, Hakan. “İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 16, S. 43, (Temmuz-Aralık 2013), s. 52.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Şerhu’l-Mevakıf**, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

Çağrıçı, Mustafa. “Sirâceddin el-Urmevî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 262-264.

_____. “Sirâceddin el-Urmevî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 262.

Çapak, İbrahim. “Fahreddin Razi’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, **Dini Araştırmalar**, C. 8, S. 23, s. 114.

- _____. “Mantık Tarihinde Razi”, **Felsefe Dünyası**, 2013, S. 58, s. 46-47.
- _____. “Urmevî ve Mantık”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, 22 Kasım 2013, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları 2014, s. 76-77.
- _____. **Ana Hatlarıyla Mantık**, Birinci Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- _____. **Gazâlî’nin Mantık Anlayışı**, Birinci Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Çetinkaya, Bayram Ali. (Ed.), **İslam Felsefesi Tarihi I**, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çınar, Aliye. “Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’inde Pratık Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, C. 16, S. 1, s. 173-187;
- Çiftçi, Âdem. “Bir Fıkıh Usul Eseri Olarak Urmevî’nin Et-Tahlil Mine’l-Mahsul’ü Üzerine Bazı Değerlendirmeleri”, **Selçuklu Kadılarında Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 65-72.
- Demirkol, Murat ve M. Enes Kala (Ed.), **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.
- _____. “Nasîreddîn Tûsî’nin İbn Sînâ Felsefesini Fahreddin Râzî’nin Eleştirilerine Karşı Savunması”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, XIV/1, s. 249-275.
- _____. **Nasîruddîn Tûsî’nin İbn Sînâcılığı**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Deniz, Gürbüz. **Kelâm-Felsefe Tartışmaları**, 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Duran, Recep. “İslam Felsefesinde ‘Vücûd-u Zihnî’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî”, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, C. 2, S. 1, s. 47-48.

Durusoy, Ali. “Kıyas”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 2002, C. 25, s. 525-529.

_____. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Eflâki, Ahmed. **Âriflerin Menkıbeleri**, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Meb Yay., 1966.

_____. **Âriflerin Menkıbeleri II**, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Hürriyet Yay., 1973.

Emiroğlu, İbrahim. “Cedel Nedir”, **D.E.Ü: İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, S. XII, s. 17-18;

_____. **Klasik Mantığa Giriş**, 4. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Eren, Mehmet. “Sadreddîn Konevî ve Fâtiha Tefsiri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, S. 7, s. 431-434.

Ess, Josef van. "Lübnan Makaleleri II ", Ömer Yılmaz (çev), İstanbul: **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, ss. 339-371.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Tehâfüt’ül-Felâsife**. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gürer, Dilaver. **Sûfi İbn Sînâ ve Makâmâtü’l-Ârifin**, 1. Basım, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.

Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’-d-Dîn-i Kirmânî’de Geçen Selçuklu Tarihi ile İlgili Bilgiler ve Değerlendirilmesi” **TAD**, C. 34, S. 58, 2015, s. 548.

Halîfe, Hacı. **Keşfü’z-Zunûn an Esâmî’l-Kütüb ve’l-Fünûn**, nşr. Bağdâd: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.

Hamevî, Şehâbeddîn Ebu Abdillâh Yâkût bin Abdullâh er-Rûmî. **Mu'cemü'l-Büldân**, nşr. Beyrût: Dâru Sâdir, II. Baskı, 1995.

Hanoğlu, İsmail. “Siraceddin El-Urmevî’de Klasik Psikoloji: İnsan ve Tabiatı”, **Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 73-80.

İbn Kemmûne, **Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel min Mühimmâtî'l-İlmi ve'l-Amel; Şerhu'l-İşârât Li'bni Sînâ**, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Ragıp Paşa Kitaplığı Müdürlüğü, İstanbul, nr. 845, vr. 20b.

İbn Sînâ. **Âriflerin Makamları**, İşaretler ve Tenbihler, A. Durusoy vd., (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

_____. **eş-Şifâ**, et-Tabîyyât, en-Nefs, **(el-Fennu's-Sâdis mine't-Tabîyyât (İlmu'n-Nefs) min Kitâbiş-Şifâ)**, Beyrouth-Liban: Hamra-Rue Edde, 1988.

İbn Şühbe. **Tabakâtü's-Şâfiyye**, thk. Hâfız Abdülalîm Hân, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb Yayınevi, 1. Baskı, 1986/1407.

İbn-i Bibi. **el-Evâmirü'l-Alâ'îye Fi'l-Umûri'l-Alâîye (Selçuk-Name) II**, Mürsel Öztürk (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İsnevî. **Tabakâtü's-Şâfiyye**, nşr. Abdullâh Muhammed el-Cübûrî, Riyad: Dâru'l-ulûm, 1401/1981.

Karakuş, Mehmet. “Farabi Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı ve Nitelikleri”, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, C. 3, S. 6, s. 109-134.

Kaya, M. Cüneyt (Ed.). **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, 1. Basım, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

_____. “Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.1283/682): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2012, C. 17, S. 33, s. 1-45.

_____. “Tasavvur”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 40, 2011, 126-127.

Kılıç, Mustafa. *Sirâceddin El-Urmevî'nin Hayatı ve İdari Görevleri*, “Selçuklu Kadılarında Sirâceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürcü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 45-54.

Kömürcü, Kamil. *Urmevî'nin Kitâbu'l-Mebâhic fi Şerhi'l-Menâhic fi İlmi'l-Mantık İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme* “Selçuklu Kadılarında Sirâceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri (Ulusal Sempozyum)”, Kamil Kömürcü (Ed.), **Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi**, Sivas, 2016, s. 33-44.

Kutluer, İlhan. “İlim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, C. 22, 2000, s. 109-114.

_____. “Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'-zunûn'un Mukaddimesinde “el-İlm” Kavramı”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, S.18, s. 89-93.

_____. “Zihin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 44, 2013, s. 405-407.

_____. **Felsefî Gök Kubbemiz**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

_____. **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

_____. **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Marlow, Louise. “A Thirteen-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmevi, Jurist, Logician, Diplomat”, **Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean**, 22/3, 2010, s. 290.

_____. 13. Yüzyıl Doğu Akdeniz’inde Bir Âlim, Sirâceddin el-Urmevî: Kadı, Mantıkçı, Elçi, Nejla Uludağ (çev.), **Din Felsefesi Açısından Meşşai Gelen-Ek-i / Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi IV**, (der.) Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 73-104.

Mazak, Mehmet ve Nevzat Özkaya (Ed.). **İbn Sînâ Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Ortak Noktaları**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Mes'ûdî, Şerâfeddîn. el-Mebâhis ve's-şükûk ale'l-İşârât ve't-Tenbîhât **Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât**, by Ayman Shihadeh, Ed. Hans Daiber, Anna Akasoy and Emilie Savage-Smith, Boston: Brill Leiden, S. 95, 2016, s. 205-206.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**, 5. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-İbrî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul, 2000, s. 93.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Urmiye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.179-180.

Öztürk Kocabıyık, Nilüfer. **Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânü'l-Hakk" eserinin Tahkiki ve İncelemesi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara, 2020.

Peker, Hidayet, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Râzî, Fahreddîn. "el-Muhassal", Hüseyin Atay (çev.), Ankara: **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, 1978, s. 137-186.

_____. **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, Ömer Türker (çev.), 4. Baskı, İstanbul: Hayykitap, 2018.

_____. **el-Mahsûl**, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz Ulvânî, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 3. Baskı, 1997.

_____. **el-Mebâhisü'l-Mesrîkiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât**, II, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

_____. **Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Guvâhimâ**, thk. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, İslamâbâd: Matbûâtü Ma'hedil İslamiyyeti, 1968.

_____. **Meâlimü Usûluddîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.

_____. **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: İntişârâtı Encümeni Âsâr ve Mefâhiri Ferhengî, 1963/1383.

Râzî, Kutbuddîn. **Levâmiu'l-Esrâr fî Şerhi Metâlii'l-Envâr el-Kısmu'l-Evvelu: fî'k-Tisâbi't-Tasavvurât**, thk. Ebû'l-Kasım Rahmânî, Tahran: Müessese-i Pezûheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 1393.

_____. **Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metali'i'l-Envâr**, İstanbul, 1303.

Rikâbî, Teysîr Ahmed, “el-Aklü Inde'l-Felâsifeti'l-Müslimîn (Dirâse mevdûiyye ve mukarene)”, Câmîatü'l-Basra Külliyyetü'l-Kanuni ve's-Siyaseti, **Dirâsât Târihiyye**, S. 12, 2012.

Sabra, Abdülhamid I. “İbn Sînâ'da Mantığın Konusu”, Yusuf Daşdemir (çev.), **Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, S. 40, s. 237.

Saruhan, Müfit Selim. “İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, S. 15, s. 293-295.

Serkîs, Yûsuf bin İlyân bin Musa. **Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyyeti ve'l-Muarrabeti**, nşr. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928, C. 2, s. 427-428.

Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hicr Li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1993/1413.

Şahin, Kâmil. “Şeyh Edebalî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 10, s. 393-394, 1994.

Şehabî, Mahmud, “Lübâbu'l-İşârât'a Mukaddime”, Lübâbu'l-İşârât, Tahran: HŞ. 1339.

Şen, Mehmet Emin. “Türkiye Selçuklularında Konya Kadıları”, **II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu Özel Sayı**, 22 Ekim 2011, Konya 2011.

Şimşek, İsmail. “Urmevî Düşüncesinde Bilimlerin Sınıflandırılması”, **Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 81-88.

Şeşen, Ramazan. “Eyyûbîler”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 12, 1995, s. 20-31.

Şirinov, Agil. **Nasîruddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyet**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

Taşköpürülüzade, Ahmet Efendi. **Eşşekâiku’n-Nûmâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Usmâniyye**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Taylan, Necip. “Bilgi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 6, 1992, s. 157-161.

_____. **Mantık: Tarihçesi Problemleri**, 3. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Tiryaki, M. Zahit. “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi”, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2018, C. 4, S. 2, s. 86-87.

Tunagöz, Tuna. “Sirâceddin El-Urmevî’nin Metafizik ile Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risalesi Üzerine”, **Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 99-107.

Tûsî, Nasîruddîn. **el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî/el-Kısmu’s-Sânî Fî’l-Felsefeti’l-İslamiyye**, thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Müesssesetu’n-Nu’mân li’t-Tibâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1992.

_____. **el-İşârât ve’t-Tenbîhât Maa Şerhi Nasîruddîn Tûsî**, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru’l-Meârif, 2. Baskı, 1960.

_____. **Felesefe Mektupları**, Murat Demirkol (çev.), 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

_____. **Ahlâk-ı Nâsirî**, nşr. Müctebâ Minovî ve Ali Rıza Haydarî Tahrân: Şirket-i Sehamî, HŞ 1369.

_____. **Tecrîdü'l-i'tikâd**, nşr. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1406/1986.

Türker, Ömer. “Nefis”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, s. 529-531, 2006.

_____. **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

Tüsterî, Bedreddin Muhammed b. Es'ad. **Hallü Ukadi't-Tahsîl**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi: 1848.

Uçak, Nazan Özenç. “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”, **Türk Kütüphaneciliği Dergisi**, 2010, C. 24, S. 4, s. 1-3.

Uludağ, Süleyman. **Fahrettin Râzî: Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, Birinci Basım, Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.

Ulutürk, Muammer. “I. Alaeddin Keykubad ve Dönemi”, **Tefekkür Dergisi**, S. 53 (2012), s. 1-3; <http://www.tefekkurdergisi.com/icerik.asp?dergi=53&konu=1401>, (ET: 22.02.2017).

Urmevî, Kadı Sirâceddîn. **et-Tahsîl mine'l-Mahsûl**, thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, s. 20, 1988.

_____. **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, thk. Allâme Şeyh Ammâr et-Temîmî, Necef: Merkezu Uşşi Âli Muhammed Li'l-Bahsi'l-İlmî, 2017.

_____. **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269, 1a-260b.

Uyanık, Mevlüt. Akyol Aygün, **İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ**, Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. **İslam Felsefesi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1992, C. 6, s. 429-430.

_____. “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 151-152.

Yılmaz, Mervenur. “İbn Sînâ Felsefesi’nde Bilginin Kategorisi Problemi”, Hümeysra Dinçer, Ümit Güneş (Ed.), **IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV** içinde (79-90), İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2015, s. 89.

Yılmaz, Mustafa Selim. “Bir Kelâm Eseri Olarak Lübâbu’l-Erbain’in Muhtevası”, **Selçuklu Kadılarından Sirâceddîn el-Urmevî Bildirileri (Ulusal Sempozyum)**, Kamil Kömürcü (Ed.), Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sivas, 2016, s. 55-64.

Yûnînî, **Zeylû Mir’âti’z-Zemâni**, Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2. Baskı, 1992.

Yuvalı, Abdülkadir. “Hülâgû” **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 18, 1998, s. 474.

Ziriklî, Hayruddîn bin Mahmûd bin Muhammed bin Ali bin Fâris. **el-A’lâm**, nşr. Beyrût: Dâru’l-İlm Li’l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.

شرح الإشارات والتنبيهات

سراج الدين الأرموي (١١٩٨-١٢٨٣)

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

[1] قال مولانا الإمام علامة العالم أفضل المتأخرين وارث علوم الأنبياء والمرسلين قاضي القضاة شيخ الإسلام سراج الملة والدين والد الملوك والسلاطين أبوالثناء محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي أمتع¹ الله الإسلام وأهله بطول بقائه. الحمد لله حمدا الموفق على ما وفق وأسأله هداية من سلك طريق الحق فاستبق وأرغب إليه في إلهام الحق وإفهام ما تحقق وأصلي على سيد من خلق وسند من بالضاد نطق محمد النبي الأمي وعلى آله وأصحابه ما وقب ليل وغسق والفجر صبح وانفلق.

[2] وبعد، فإني رأيت كتاب الإشارات والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا تغمده الله برحمته مشتملا على ألفاظ عذبة وجيزة و معاني كثيرة مرموزة قد اعتنى بشرحه جم غفير من أعيان الأفاضل لكن إهتموا بإيراد الإشكالات على ما فيه من الإشارات والتنبيهات دون التوقف على المراد من الكلام المرموز والنظم ما قد يظن أنه غير منتظم ولعمري إن هذا

¹ ن: أن تغمده الله تعالى برضوانه

الكتاب لا يقصد لما فيه من العلوم بل بجميع ما سبكه فيه من فصيح الكلم فمليح الحكم فأردت شرحه على وجه يقتصر على هذا المقصود سالكا سبيل الإيجاز دون الإطناب والله الموفق للصواب.

[3] وقال² الشيخ رحمه الله أحمد الله على حسن توفيقه و أسأله هداية طريقه و إلهام

الحق بتحقيقه. أقول هذه الخطبة رتبها على أحوال النفوس الإنسانية بحسب ما لها من القوة العلمية والعملية. أما بحسب القوة العلمية فهو أن النفس الناطقة ما خلقت في أول خلقها كاملة مستعدة للعلوم الضرورية والنظرية وذلك الإستعداد لم يكن لها من نفسها بتوسط اكتسابها إياه من غيره كما قد يظن بأن العلوم النظرية إنما تحصل لها من نفسها [2] بتوسط اكتسابها من العلوم الأولية بل³ كان ذلك الإستعداد المحض خلق الله تعالى وتوفيقه، فهذا أول مراتبها ثم تحصل لها بعد ذلك العلوم الضرورية الأولية من المحسوسات وغيرها. والعلوم الضرورية الأولية من الطرق الموصلة إلى العلوم النظرية وليس كل علم من العلوم الضرورية الأولية طريقا موصلا إلى كل علم من العلوم النظرية بل لكل علم نظري مبادئ مخصوصة هي الطرق الموصلة إليه وليس كل طريق من تلك الطرق يهتدي إليه كل أحد من نفسه بل لا بد له من هاد يهدي إليه فهذه المرتبة الثانية لها فهي في⁴ هذه المرتبة مفتقرة إلى هاد يهدي إلى تلك الطرق ثم إن تلك الطرق إذا حصلت بشرائطها يحصل العلم النظري المناسب لطريق طريق. وليس ذلك العلم يتولد من سلوك ذلك الطرق نفسه كما تزعمه المعتزلة فإنهم قالوا تلك الطرق مولدة للعلم

² ن : + قال

³ ن : - بل

⁴ ن : - فهي في

النظري بل هي معدة كما يتبين ذلك، فإذا حصل الإستعداد لصور العلوم النظرية عند سلوك تلك الطرق فيفيض من واهب الصور تلك الصور العقلية النظرية بحسب تلك الإستعدادات فاحتاجت في هذه المرتبة الثالثة إلى إلهام الحق بالتحقيق. إذا عرفت هذا فنقول قوله؛ أحمد الله على حسن توفيقه، إشارة إلى حمده تعالى على خلقه الإستعداد لقبول الصور العقلية.

[4] وقوله "وأسأله هداية طريقه " إشارة إلى الإبتهاال إليه أن يهدي إلى الطريق الموصل إلى العلوم النظرية من العلوم الأولية. وقوله "وإلهام الحق بتحقيقه" إشارة إلى الرغبة إليه في أن يفيض الصور المعقولة النظرية عند الإستعداد التام لها الحاصل من سلوك تلك الطرق، هذا كله بحسب ما للنفس الناطقة من القوة العلمية و أما بحسب ما لها من القوة العملية فهو أن النفس الناطقة أيضا خلقت في أول خلقها خالية عن الأخلاق الفاضلة مستعدة لها كما كانت [2ب] في أول خلقها خالية عن الصور العقلية مستعدة لها و ذلك الإستعداد المحض لطف الله تعالى وكان توفيقا منه ثم تحصل لها الأخلاق الفاضلة التي نسبتها إلى ما بعدها من الأخلاق نسبة العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية التي بواسطتها تكتسب بقية الأخلاق الفاضلة وكانت الأخلاق الأولى طرقا موصلة إلى الأخلاق الثانية فكانت النفس في هذه المرتبة الثانية مفتقرة إلى هداية الله تعالى إلى الطريق الموصل إلى هذه الأخلاق الثانية و في المرتبة الثالثة تحتاج إلى إلهام الحق في لزوم ما يلزم من تلك الطرق فكانت هذه الخطبة مرتبة بكلماتها الثلاث على هذه الأحوال الثلاث.

[5] قال وأن يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله.

أقول الحكمة وهي إستكمال النفس الإنسانية بالتصورات والتصديقات المتعلقة بحقائق الأمور نوعان؛ أحدهما الحكمة العلمية وهي التي لا تتعلق بكيفية عملية من جهتها كالعلم بأن العالم ممكن وأن له صانعا وأن ذلك الصانع عالم قادر وأمثال ذلك. والثاني الحكمة العملية وهي التي تتعلق بكيفية عمل من أعمالنا كالعلم بأنه كيف يمكن إكتساب ملكات الفاضلة وإزالة ملكات الرديئة وأنه كيف يمكن إبقاء الصحة وإزالة المرض وأمثال ذلك. ولكل واحدة من الحكمتين مبادئ منها تبدئ وغايات وكمالات إليها تنتهي ومبادئ كل واحدة من هاتين الحكمتين مستفاد⁵ من الأنبياء وأرباب الشرائع وذلك أنه يجب على النبي تنبيه الخلق ودعوتهم إلى الإقرار بوجود الإله تعالى وكونه موصوفا بصفات الكمال مبرّءاً عن النقائص على سبيل الإجمال وأن لكل تفصيل ذلك إلى عقول العقلاء الأذكياء فإن الإشتغال بذلك التفصيل مما ينفرهم عن قبول دعوته. وكذلك يجب عليه تنبيههم على تحصيل الأكمل والأصلح من الأعمال والأفعال على طريق الإجمال بأن يعرفهم أن الفضيلة العلائقية يجب تحصيلها ومن أراد تحصيلها فعليه بالعمل العلائي وأما أن ينص على جزئيات الفضائل⁶ فلا. [3أ] لكن بكل ذلك إلى ذوي العقول السليمة فما⁷ يجب عليه تعريفه من الحكمتين على سبيل الإجمال فهو المبدأ وأما تفصيل ذلك فهو الغاية والكمال المفوّض إلى عقول العقلاء. ولما ظهر إن مبادئ الحكمتين من الأنبياء

⁵ ن: مستفادة

⁶ الفضائل

⁷ ن: مما

وأرباب الشرائع وجب علينا الصلاة عليهم وعلى آلهم وأصحابهم القائمين مقامهم في تبليغ تلك المبادئ إلينا فهذه هي الفائدة في ترتيب الخطبة المذكورة على ذلك الوجه.

[6] قال أيها الحريص على تحقق الحق إني مُهدٍ إليك في هذه الإشارات والتنبيهات

أصولاً وجملاً من الحكمة إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله. أقول الحكمة لها أصول وقواعد يتفرع عليها المسائل وذو الفطنة إذا تنبه لأصل سهل عليه تفريع ما يتفرع من المسائل عليه. فإن من عرف أن كل خطين خارجين من مركز دائرة إلى محيطها متساويان، وأن المساوي لمساوي الشيء متساوٍ له سهل عليه تفريع المسائل الجزئية عليهما من عمل مثلث متساوي الأضلاع وغيره. والشيخ تولى⁸ في هذا الكتاب ذكر الأصول دون كثير من المسائل المتفرعة عليها وقد رتب هذا الكتاب على ثلاثة أقسام؛ الأول المنطق والثاني علم الطبيعة والثالث علم ما قبله. أما المنطق فسيأتي تفسيره وأما العلمان الباقيان فاعلم أن الحكمة النظرية على أقسام ثلاثة؛ الأول العلم الطبيعي والثاني العلم الرياضي والثالث العلم⁹ الإلهي ووجه الحصر إن الماهيات إما أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجودين الذهني والخارجي والباحث عنه يسمى بالعلم الطبيعي وهو المسمى بالعلم الأدنى، وإما أن تكون غنية عنها في الوجودين جميعاً والباحث عنه يسمى بالعلم الإلهي ويسمى الأعلى، وإما أن تكون محتاجة إليها في الوجود الخارجي دون الذهني على معنى أن الذهن يمكنه إدراكها مع قطع النظر عن المادة والباحث عنه هو¹⁰ العالم الرياضي

⁸ ن: تول

⁹ ن: - العلم

¹⁰ ن: - هو

المسمى بالعلم الأوسط، وإما عكس هذا فمحال لأن الماهيات إذا كانت محتاجة إلى المادة [3ب] في الوجود الذهني دون الخارجي كان الحكم الذهني غير مطابق للأمر الخارجي ولا يخفى عليك وجه تسمية هذه العلوم بهذه المراتب من جهة الحاجة إلى المادة والإستغناء عنها وجه آخر في الحصر. إن العلم النظري إما أن يكون باحثا عما يجب حصوله في مادة إما معينة وهو الطبيعي أو غير معينة وهو الرياضي وإما أن يكون باحثا عما لا يجب حصوله في مادة وهو الإلهي ويندرج فيه العلم الباحث عما يمتنع حصوله في المادة وعما يمكن حصوله فيها كالوحدة والكثرة والكلية والجزئية. ومنهم من جعل أقسام العلم النظري أربعة فأفرد العلم الباحث عما يمتنع حصوله في المادة عن العلم الباحث عما يمكن حصوله فيها ولا حصوله، ويسمى الأول منها بالعلم الإلهي والثاني بالعلم الكلي لكونه باحثا عن الوجود ولواحقه.

[7] إذا عرفت هذا فنقول لم يتكلم الشيخ في هذا الكتاب في الحكمة العملية ولا في العلم الرياضي من الحكمة العلمية بل اقتصر على العلم الإلهي والطبيعي و سمي العلم الإلهي هنا¹¹ "علم ما قبل الطبيعة" وقد يسمى علم ما بعد الطبيعة. أما الأول فلأن الشيخ أثبت وجوب واجب الوجود وصفاته من نفس الوجود غير مستدل عليه بشيء من مقدمات العلم الطبيعي وهو من العلم الكلي. والعلم الطبيعي علم جزئي. والكلي قبل الجزئي. فكان العلم الإلهي علم ما قبل الطبيعة ولأن المفارقات علل للطبيعات¹² متقدمة¹³ عليها بالذات، فكان العلم الإلهي متقدما على العلم الطبيعي تقدما بالذات. وأما الثاني فلأن الغالب على الحكمة التوصل

¹¹ ن: ههنا

¹² ن: الطبيعات

¹³ ن: ومتقدمة

بالطبيعات إلى الإلهيات والوصلة¹⁴ إلى الشيء قبل الشيء فكان العلم الإلهي بعد العلم الطبيعي من هذا الوجه.

القسم الأول؛ في علم المنطق النهج الأول؛ في غرض المنطق الفصل الأول؛

في المقصود من المنطق ودرجة الحاجة إليه

[8] قال النهج الأول في غرض المنطق، المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره. أقول النهج هو¹⁵ الطريق وفي هذا النهج مسائل. المسألة الأولى في المقدمات وفيها فصول. الفصل الأول¹⁶ في المقصود من المنطق وجهة الحاجة إليه [4أ] وفي تفسيره.

المسألة الأولى؛

في المقدمات وفيها فصول

الفصل الأول؛

¹⁴ ن: والوصل

¹⁵ ن: هو هو

¹⁶ ن: الأولى

[9] أما الأول¹⁷ فنقول العلم إما تصور وإما¹⁸ تصديق و كل واحد منهما إما ضروري لا يحتاج حصوله إلى فكر و إما نظري يحتاج إليه. والنظري إنما يكتسب من الضروري دفعا للدور والتسلسل واكتسابه منه يكون بالفكر. والفكر قد يهدي إلى المطلوب و قد لا يهدي إليه فاحتيج إلى قانون يعصم مراعاته عن الضلال في الفكر. ولما كان المنطق هذا شأنه كان المقصود منه ومن تعلّمه أن يكون عند الإنسان آلة قانونية هذا شأنها والآلة ما يكون الفاعل بواسطته فاعلا للفعل كالمنشار للنّشار. والقانون هو الأمر الكلي المطابق للجزئيات الذي يعرف منه أحكامها ولاشك المنطق كذلك وكان آلة قانونية. فإن قلت لو كان عصمة الفكر بالمنطق لافتقر إلى منطق آخر لأنه علم نظري، إما بجميع أجزائه أو ببعضها وعلى التقديرين يفتقر إلى الفكر المحوج إلى المنطق. قلت المنطق علم نظري ببعض أجزائه دون البعض والبعض النظري منه يكتسب من البعض الضروري منه كما يكتسب مثلا إنتاج الشكل الثاني من الشكل¹⁹ الأول الذي هو ضروري واكتسابه منه أيضا بطريق ضروري كما ستعرف فيكون تعلمه مستغنيا عن المنطق.

[10] قال وأعني بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن يتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها تصديقا علميا أو ظنيا أو وضعيا و تسليما إلى أمور غير حاضرة

¹⁷ الفصل الأول، محقق.

¹⁸ ن: أو

¹⁹ ن: - الشكل

فيه. أقول لما بين أن المقصود من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره، إحتاج إلى تفسير الفكر فقال "أعني بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان إلى آخره". واعلم إنك ستعرف أنه لا يمكن تحصيل العلم بالمجهول الغائب عنا إلا من المعلوم الحاضر لدينا وذلك لا يكون إلا بالانتقال عن الحاضر في الذهن إلى ما ليس بحاضر فيه ويقع ذلك على وجهين، أحدهما أن تتحرك النفس في المعاني مستعينة بالتخيل في الأكثر لطلب الحد [4ب] الأوسط كما يوضع المطلوب أولاً ثم يوجه الذهن نحو المقدمات المخزونة في الباطن لطلب الحد الأوسط وهذا هو الذي فسّر به الفكر في النمط الثالث. وثانيهما أن يحصر الحد الأوسط وما يجري مجراه من غير توجيه الذهن إما من غير شوق وطلب وإما بعد طلب و شوق لاكن من غير حركة. وهذا هو الذي فسّر به الحدس هناك. ولما كان طلب الحد الأوسط وما يجري مجراه حاصلًا في الفكر و أحد نوعي الحدس قال أعني بالفكر هنا ما يكون عند إجماع الإنسان وعزمه على الانتقال من الأمور الحاضرة في الذهن إلى غير الحاضرة فيه وذلك هو طلب الحد الأوسط وما يجري مجراه. وعلى هذا لا يتناقض ما ذكره هنا وما ذكره في موضع آخر من هذا الكتاب وفي غيره.

[11] وإنما قال أعني بالفكر هنا إحترازًا عما فسّر به الفكر في غير هذا الموضع فإن هذا أعم من ذلك. وما ذكره هنا²⁰ تفسير للفكر بالحقيقة. واعلم أن الأمور الحاضرة في الذهن إما متصورة²¹ فقط وهي التي لا يحكم عليها بنفي ولا إثبات وإما مصدق بها وهي التي حُكم

²⁰ ن: ههنا

²¹ ن: متصور

عليها²² بأحدهما. فإن لم يكن ذلك التصديق مطابقا لما في الخارج كان جهلا. وإن كان مطابقا له فإن كان جازما بمعنى عدم تجويز النقيض فإن كان الجزم لا لموجب كان تقليدا وإن كان لموجب كان علما وإن كان التصديق المطابق غير جازم فتجويز النقيض إن كان مساويا لتجويز الأصل كان شكاً وإن كان غير مساوٍ فالطرف الراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم. فإذا الظن هو الاعتقاد. والرأي الراجح من اعتقاد²³ الطرفين فإن كان مطابقا لما في الواقع كان ظناً صادقا وإلا كاذبا. فقد عرفت التصديق العلمي والظني. وأما الوضع والتسليم فهو أن يوضع المقدمة ضرورية أو برهانية وقد يكون ذلك مُسلماً عند الجمهور من الناس أو من أهل الصناعة وتسمى المقدمة مشهورة وقد تكون مسلّمة عند البعض. وهو من يكون [أ5] الكلام معه. و مثل هذا التقسيم²⁴ لا يتأتى في المتصور فإن الماهية إذا حضرت في الذهن فليس هناك إعتقاد يقبل الزيادة والنقصان حتى يترتب عليها هذا التقسيم بل للمتصور أقسام أخرى من كونه تمام ماهية الشيء أو جزئاً منها أو خارجاً عنها وسيأتي بيانه.

[12] قال وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة. وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب أو موهما أنه شبيه بالصواب. أقول الانتقال من الأمور الحاضرة في الذهن إلى ما ليس بحاضر فيه ليس يحصل كيفما إتفق بل لا بد من ترتيبها على الوجه المناسب للمطلوب وذلك الترتيب تلزمه هيئة إجماعية و تلك الأمور علل مادته لذلك المجموع الحاصل

²² ن: عليه

²³ ن: اعتقادي

²⁴ ن: القسم

بعد الترتيب وهذا كالسرير فإن له مادة و هي الأخشاب وترتبا بين تلك الأجزاء المادية وهيئة يحصل لذلك المجموع بعد الترتيب ثم ذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب أي على وجه يلزمه المطلوب وقد يقعان لا على وجه صواب أي على وجه لا يلزمه المطلوب كما أن تلك الأجزاء المادية للسرير والهيئة الحاصلة لها بعد الترتيب قد يكون على وجه إذا رُكبت كان منها سرير صالح وقد يكون على وجه إذا رُكبت لم يكن منها سرير²⁵ أصلا²⁶ وإن كان كان²⁷ غير صالح للمقصود، ثم الوجه الذي ليس بصواب قد يكون شبيها بالصواب أو موهما أنه شبيه به²⁸ و سيأتي كل ذلك. والتمييز بين الصواب وبين ما ليس بصواب ليس مما²⁹ يعلم بالضرورة وإلا لما وقع بين العلماء إختلاف في مقتضيات الأفكار وكذا التمييز من الشبيه بالصواب وما ليس شبيها به فاحتاج الإنسان إلى قانون هادٍ إلى ذلك كله. فقد ظهر الغرض من المنطق والحاجة إليه. وأما تفسيره فقد قال فالمنطق علم يُتعلّم منه ضروب الإنتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة وأحوال تلك الأمور وعدد أصناف ما ترتيب الإنتقال فيه وهيئته جاريان على الإستقامة وأصناف ما ليس كذلك. أقول لما بين الغرض من المنطق ووجه الحاجة إليه [5ب] شرع في تعريفه فقال هو علم يُتعلّم منه ضروب الإنتقالات. أما أن المنطق علم فلأن العلم هو إدراك الشيء والشعور به، والمنطق كذلك. ومنهم من لم يسمّ المنطق علما بل آلة للعلم. تفسيره العلم بالصورة الذهنية المطابقة لما في الخارج،

²⁵ ن: سريرا

²⁶ ن: صالحا

²⁷ كان

²⁸ ن: - به

²⁹ ن: فيما

والمنطق³⁰ ليس بعلم على هذا التفسير لأن موضوعه المعقولات وهي الصور اللاحقة للماهيات عند كونها ذهنية من حيث أنه كيف يمكن أن يتأدى منها إلى إستعلام المجهولات و ذلك مما لا يوجد في الخارج. وإنما قال يُتعلّم منه ولم يقل يُتعرّف لأن المنطق إنما يتحصل منه على الأمور الكلية دون الجزئية بل الجزئيات³¹ هي الموكولة إلى علم الفلسفة. والعلم هو الإحاطة بالكلي، والمعرفة الإحاطة بالجزئي. ولما كان الطبيب يتعرف من الطب الأحوال الجزئية للأشخاص المعينة من الصحة والمرض المُعين لا جرم ذكر هناك يتعرف منه.

[13] إذا عرفت هذا فنقول المنطق يتعلم منه أمور ثلاثة؛ الأول ضروب الإنتقالات من الأمور الحاضرة في الذهن إلى غير الحاضرة فيه. والثاني أحوال تلك الأمور الحاضرة. والثالث عدد أصناف ما يقع فيه التركيب والهيئة المذكوران على وجه الإستقامة وعدد أصناف ما لا يكون كذلك. أما الأول فبأن تعلّم عدد ضروب الإنتقالات بأسرها كما يقول في القول الشارح معرّف الماهية إما نفسها أو غيرها. وذلك الغير إما مجموع ذاتياتها أو بعضها أو أمراً³² خارجاً³³ عنها. ويقول في الحجة القياس إما حملي أو شرطي. والحملي إما أن يكون مؤلفاً من مخصوصتين أو محصورتين أو مهملتين أو من خلط. والشرطي إما أن يكون مركباً من كذا وكذا حتى يأتي على جميع التراكيب ثم يعود فيقول الحملي المركب من مخصوصتين إما أن يكون كذا أو كذا³⁴ حتى يأتي على جميع أفرادهم وكذا القول في البواقي فحينئذ محيط لجميع ضروب

³⁰ ن: فالمنطق

³¹ ن: الجزئية

³² ن: أمر

³³ ن: خارج

³⁴ ن: - أو كذا

الانتقالات بحيث لا يشذ منها شيء. وأما الثاني فبان تعلم بأن لتلك الأمور المنتقل عنها إلى غيرها أحوالا لأجلها يصلح الانتقال عنها إلى غيرها إما في القول الشارح وكالجنسية والنوعية [6] والذاتية والعرضية وغير ذلك وإما في الحجة فمثل كون القضية مطلقة وموجبة وسالبة معدولة ومحصلة وأمثال ذلك فيتعلم من المنطق جملة تلك الأحوال. وأما الثالث فبان تعلم بأن الضروب محصورة في عدد معين وأي واحد منه يقع فيه³⁵ الترتيب والهيئة المذكوران على وجه الإستقامة وأي واحد يقعان³⁶ فيه لا على وجه الإستقامة. ويتعلم عدد كل صنف صنف وإذا علم ذلك كله صار مصونا في فكره عن الغلط. فإن أي واحد من الضروب يحصل في فكره يعلم أنه على وجه الإستقامة أو ليس، فلم يغلط. وإن غلط فبادر لأمر تعرض له على ما تقف عليه.

الفصل الثاني؛

في حاجة المنطق إلى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب للقول

الشارح والحجة

[إشارة]

³⁵ ن: في

³⁶ ن: يقع

[14] قال إشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب لأشياء يتأدى منها إلى غيرها بل بكل تأليف، فذلك التحقيق يحوج إلى تعرّف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصلح أن يقعا فيه، ولذلك ما يحوج المنطقي إلى أن يراعي أحوالا من أحوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها إلى مراعاة أحوال³⁷ التأليف. أقول التحقيق جعل الشيء حقا، والحق هو الموجود الثابت. والترتيب أخص من التأليف، فإن كل ترتيب فيه تأليف من غير عكس كالمعاجين المركبة لا ترتيب في تأليفها والحاجة إلى تعرف المفردات ليس لأجل الترتيب الذي هو أخص بل لأجل التأليف الذي هو أعم، فلهذا قال بل بكل تأليف. إذا عرفت هذا فنقول كل تأليف يقع في أمور فإنه يحوج إلى تعرف تلك المفردات التي يقع فيها التأليف لامتناع تعرف الكل دون تعرف الجزء لكنه لا يحوج إلى تعرف تلك المفردات من كل وجه حتى يحيط بحقائقها وماهياتها، بل من بعض الوجوه وهو الوجه الذي يصح أن يقع فيها التأليف والترتيب المطلوب بحقيقة. فإن من أراد تأليف السكنجين³⁸ من العسل والخل فإنه يحتاج [6ب] إلى تعرفهما لا من كل وجه حتى يحتاج إلى تعرف كونهما مركبين في ماهيتهما الجسمية من أجزاء لا يتجزئ كما هو مذهب المتكلمين أو من الهولوى والصورة كما هو مذهب الحكماء وأمثال ذلك لكن يحتاج إلى تعرفهما من حيث أنهما مستعدان صالحان لأن يقع منهما التأليف السكنجيني³⁹ وعلى هذا لا يحتاج المنطقي من حيث هو منطقي إلى أن يتعرف المقولات العشر بطباعها وأقسامها وإن كان القول الشارح والحجة لا يتركبان إلا منهما، بل يجب عليه أن

³⁷ ن: أفعال

³⁸ وهو مشروب رائع ومفيد عبارة عن خلط الخل مع العسل، محقق.

³⁹ سكنجين هو نوع الشراب، سكنجي اسم من ينتج هذا الشراب، محقق.

يتعرفها⁴⁰ لا من هذا الوجه بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع فيه التركيب التعريفي، وهي الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية أو التركيب الحججي من الموضوعية والمحمولية وكلية المحمول⁴¹ والموضوع⁴² وجزئتهما، ولهذا لم يورد الشيخ هنا المقولات العشر التي هي الجوهر والأعراض التسعة. وإذا عرفت المعاني المفردة من الوجه المذكور ينقل بعد ذلك إلى تعرف أحوال التأليفات ومراعاة ما يجب مراعاته منها.

الفصل الثالث؛

في أنه يجب على المنطقي مراعاة أحوال اللفظ أيضا

[إشارة]

[15] قال إشارة ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى ولذلك يلزم المنطقي أيضا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم إلا فيما يقل⁴³. أقول المنطقي يجب عليه مراعاة الألفاظ و أحوالها لا لذواتها بل لما بينها وبين المعاني من العلاقة الدالية والمدلولية ووجهه أن وجودات الأشياء على أنحاء أربعة؛ وجود خارجي ووجود ذهني ووجود لفظي ووجود خطي. فالخط يدل على اللفظ، واللفظ على المعنى الذهني، والذهني على الوجود الخارجي، والوجود الذهني هو الذي

⁴⁰ ن: يتعرفهما

⁴¹ ن: الموضوع

⁴² ن: المحمول

⁴³ ن: نقل

نسميه⁴⁴ بالمعنى. فاللفظ يدل على الوجود الذهني أولاً و بواسطة على الوجود الخارجي ثانياً. ولذلك ما يقع إطلاق الألفاظ على الأمور الخارجية بحسب ما في الذهن من المعاني. إذا عرفت هذا فنقول إن أحوالاً من اللفظ قد يؤثر [7أ] في أحوال في⁴⁵ المعنى لأجل تلك العلاقة. فإن هيئات تراكيب الألفاظ تدل⁴⁶ على هيئات تراكيب المعاني فإننا إذا قلنا زيد في الدار أفاد كون زيد فيها ولم يفد الحصار الكائن في الدار فيه فإذا قلنا في الدار زيد أفادهما معاً. فاختلاف أحوال هذين اللفظين أثر في اختلاف أحوال المعنى مع بقاء اللفظين بذاتيهما وكذلك إذا قلت زيد ضرب وضرب زيد فاللفظان باقيا بعينهما لكن في الأول زيد مبتدأ وضرب مع ما فيه من الضمير خبره. وفي الثاني زيد فاعل وضرب فعل متقدم عليه، إذا عرفت هذا فنقول إنه يجب على المنطقي البحث عن أحوال الألفاظ لتأثيرها في أحوال المعاني لأجل العلاقة التي بينهما كما تقدم لكن لا من حيث هي لغة قوم بل مطلقاً. فإن مباحث الألفاظ منها ما لا يختص بلغة دون لغة كالبحث عن دلالتها على المعاني بالمطابقة والتضمن والإلتزام وكونها إسماً أو كلمات أو أدوات وأمثال ذلك، ومنها ما يختص بلغة قوم كالحركات الثلاث الدالة على الفاعلية والمفعولية والإضافة وأمثالها المختصة بلغة العرب نعم قد يلزمه إعتبار ذلك حيث كان الكلام بلغة قوم وهناك لفظان يدلان على معنيين مختلفين يتوهم كونهما متحدين فيحتاج المنطقي إلى بيان الفرق بينهما أو يكون هناك لفظ واحد دال على معنيين باعتبارين فينبه على ذلك أيضاً وسيأتي تفصيل هذا.

⁴⁴ ن: يسميه

⁴⁵ ن: من

⁴⁶ ن: يدل

الفصل الرابع؛

في انقسام المنطق إلى القول الشارح والحجة

[إشارة]

[16] قال إشارة ولأن المجهول بإزاء المعلوم فكما أن الشيء قد يُعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى إسم المثلث وقد يُعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بأن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين كذلك الشيء قد يُجهل من جهة التصور إلى أن يُتعرّف مثل ذي الإسمين والمنفصل وغيرهما وقد يُجهل من جهة التصديق إلى أن يُتعلّم مثل كون القطر قوياً على [7ب] ضلعي القائمة التي يوترها فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها إما أن يتجه إلى تصور يُستحصل وإما أن يتجه إلى تصديق يُستحصل. أقول الشيء المطلوب علمه لا بد وأن يكون مجهولاً، لأن طلب الحاصل محال. والمجهول إما مجهول التصور وإما مجهول التصديق به وذلك المجهول يقابل المعلوم ويوازيه. والمعلوم إما معلوم التصور وإما معلوم التصديق، فكذلك ما يقابله يكون إما مجهول التصور وإما مجهول التصديق. وإنما قلنا إن المعلوم إما معلوم التصور وإما معلوم التصديق، لأن الشيء ما لم يكن معلوماً متصوراً إستحال التصديق به، وعليه فإن كان المعلوم منه نفس ماهيته مثلاً ساذجا عن الحكم عليه وبه، فهو المعلوم تصوره ساذجا.⁴⁷ وإن كان المعلوم منه ذلك مع الحكم عليه وبه فهو المعلوم التصديق، مثال معلوم

⁴⁷ ن: فهو معلوم التصور ساذجا

التصور ساذجا تصورنا معنى إسم المثلث وإنما قلنا معنى إسم المثلث ولم نقل معنى المثلث لأن المثلث نفسه ليس له معنى بل هو معنى لفظه واسمه الدالّ عليه وقيل إنما قال مثل علمنا بمعنى إسم المثلث لأن الشيء قد يتصور بحسب الإسم كتصورنا معنى إسم المثلث وقد يتصور بحسب الحقيقة كتصورنا حقيقة المثلث بعد وجوده في الخارج، والأول متقدم على التصديق والثاني متأخر عنه. وأراد الشيخ المتقدم على التصديق ولهذا قال مثل علمنا بمعنى إسم المثلث وهذا تكلف، مثال معلوم التصديق علمنا وتصديقنا بأن كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين إذا عرفت إنقسام المعلوم إلى هذين القسمين عرفت إنقسام المجهول المقابل له إليهما. وإنما قلنا إن المجهول مقابل للمعلوم وبإزائه لأن الجهل بالشيء هو عدم العلم به عما من شأنه أن يعلمه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد يقال الجهل للاعتقاد الجازم الغير المطابق وبينه وبين العلم تقابل التضاد، فإذن المجهول إما مجهول التصور إلى أن يُعرف وإما مجهول التصديق إلى أن يُعرف. مثال الأول تصور معنى ذي الإسمين و معنى المنفصل فذو الإسمين لفظ معناه الخطوط المستقيمة المعدودة التي يعبر عنها باسمين كقولنا ثلاثة وجذر، خمسة وأربعة جذر و عشرة وأمثالها. والمنفصل [8أ] إسم معناه فصل أعظم قسمي⁴⁸ ذي الإسمين على أصغرهما، وأما الثاني فمثاله تصديقنا وعلمنا بأن القطر قويّ على ضلعي القائمة التي يوترها، ومعناه أن قطر المربع القائم الزاوية الذي يوترها مربعه مساوٍ لمربعي الضلعين المحيطين بها، وقد يقال إنما قال الشيخ مثل علمنا بمعنى إسم المثلث ولم يقل بالمثلث وتحقيقه المثلث، لأن المجهول تصوره ما لم يكن له إسم تعدّرت الإشارة بأنه مجهول التصور فلما احتاج في

⁴⁸ ن: قسم

مجهول التصور إلى أن يقول فلا يتصور معناه، والمعنى لا يكون إلا الاسم، ذكر الاسم في معلوم التصور المقابل له، وإذا عرفت هذا عرفت إن المنطق إنما يبحث في القول الشارح وما يتقدمه وفي الحجة وما يتقدمها، لأن المجهول المطلوب حصول العلم به، إما مجهول التصور أو مجهول التصديق، فالطلب إما أن يتوجه نحو تحصيل التصور أو نحو تحصيل التصديق.

[17] قال وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولاً شارحاً فمنه حدٌ ومنه رسم ونحوه وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجةً فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه ومنهما يصار من الحاصل إلى المطلوب فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدياً إلى المطلوب.

[18] أقول الموصل إلى التصور يسمى قولاً شارحاً والموصل إلى التصديق يسمى حجة والقول الشارح يتناول الحد والرسم وغيرهما وهو التعريف بالمثال والتعريفات الناقصة. والحجة⁴⁹ يتناول القياس والاستقراء وغيرهما وهو التمثيل وما يضعف إفادته للتصديق، وبالقول الشارح والحجة يصار من الحاصل إلى المطلوب المستحصل فإنه لا يمكن تحصيل غير الحاصل المجهول إلا من قبل الحاصل المعلوم من الأمور المتصورة والمُصدّق بها ثم إن العلم بذلك [8ب] الحاصل والشعور به كيف كان لا يكفي في العلم بذلك المجهول بل لا بد وأن يكون المعلوم مناسباً للمطلوب فتلك المناسبة ما لم يكن مشعوراً بها إستحال الانتقال منه إليه.

⁴⁹ ن: الحجة

فإن الشعور المستلزم للمطلوب لا يستلزم الشعور بالمطلوب ما لم يحصل الشعور باستلزامه إياه أيضا.

الفصل الخامس؛

فيما يُبتدئ به من القول الشارح والحجة ومقدماتهما⁵⁰

[إشارة]

[19] قال إشارة والمنطقي ناظر في الأمور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب وفي كيفية تأديها بالطالب إلى المطلوب المجهول فقصارى أمر المنطقي إذن تعرف مبادئ القول الشارح وكيفية تأليفه حدا كان أو غيره وأن يعرف مبادئ الحجة وكيفية تأليفها قياسا كان أو غيره وأول ما يفتح منه فإنما يفتح من الأشياء المفردة التي منها يأتلف الحد والقياس وما يجري معهما فلنفتتح الآن ولنبدأ بكيفية دلالة اللفظ على المعنى.

[20] أقول قد عرفت أن المنطقي باحث عن الأمور المناسبة لمطلوب مطلوب تصورا كان المطلوب أو تصديقا وعن كيفية تأديها إلى المطلوب فنقول التصديق مسبوق بالتصور لامتناع التصديق بأمر على أمر دون تصورهما، فالتصور متقدم بالطبع على التصديق فوجب تقدمه عليه في الوضع، وكان القول الشارح مستحقا للتقدم في الوضع على الحجة ثم لكل واحد منهما مبادئ ومقدمات يجب تعرفها وتعرف كيفية تأدي المؤلف منها إلى المطلوب.

⁵⁰ ن: وما يتقدمهما

وتلك المبادئ منها ما هو مشترك بين القول الشارح والحجة، ومنها ما هو مختص بواحد واحد منهما،⁵¹ والمشارك لعمومه بالتقدم أولى فلذلك قدّمنا الكلام في دلالة الألفاظ على المعاني.

المسألة الثانية؛

في المبادئ المشتركة بين القول الشارح⁵² [9أ] والحجة⁵³

وفيها فصول؛

الفصل الأول؛

في دلالة الألفاظ على المعاني

[إشارة]

[21] قال إشارة إلى دلالة اللفظ على المعنى، اللفظ يدل على المعنى إما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلاع وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فإنه يدل على الشكل لا على أنه اسم الشكل بل على أنه اسم لمعنى جزئه الشكل وإما على سبيل الاستتباع والالتزام بأن يكون اللفظ دالاً بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب

⁵¹ ن: - منها

⁵² إبتداء من هذه الكلمة حتى إلى قوله "فإنه إذا كان شيئان كل واحد منهما ملزوماً لشيء واحد" مقطوع في النسخة الأصلية، محقق.

⁵³ - والحجة، مقطوع في النسخة الأصلية.

ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة. أقول دلالة اللفظ على المعنى إما أن يكون وضعية أو لا يكون، والثاني كدلالة اللفظ على حياة اللافظ فإنه يدل عليها بالعقل لا بالوضع وكدلالة لفظ "آه"⁵⁴ على الوجع، و"أف" على الضجر، فإنه يدل بالطبع لا بالوضع. وكل ذلك بمعزل عن غرضنا بل الكلام في القسم الأول وهو دلالة اللفظ على المعنى بالوضع. ومعنى الدلالة الوضعية الدلالة المتوقفة على وضع اللفظ لمعنى ما، ودلالة اللفظ على المعنى بالوضع على هذا التفسير إما بالمطابقة أو بالتضمن أو بالإلتزام. والمعنى بدلالة اللفظ على المعنى فهمه منه عند الإحاطة بالوضع ووجه الحصر إن المعنى المدلول عليه باللفظ إما أن يكون تمام ما وضع له اللفظ أو أمراً خارجاً عما وضع له اللفظ، والدلالة الأولى هي المطابقة، والثانية التضمن، والثالثة الإلتزام، ثم ههنا أبحاث، الأول؛ دلالة المطابقة هي الدلالة الأصلية فإنها بعد الوضع والإحاطة به لا يتوقف على شيء آخر. وأما دلالة التضمن فإنها تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المركب فإن اللفظ لو لم يكن دالاً بالمطابقة على المعنى المركب امتنع أن تكون له دلالة على جر المركب وكذلك دلالة الإلتزام تابعة لدلالة المطابقة لأنه لولا دلالة المطابقة على المعنى الملزوم للشيء امتنع أن تكون له دلالة على ذلك الشيء بالإلتزام، إذا عرفت هذا عرفت انفصال كل واحدة من الدلالات الثلاث عن الأخرى. فالمطابقة ينفصل⁵⁵ عن الباقيين بكونها أصلية، والتضمن ينفصل عن الباقيين بكونه تابعا لدلالة اللفظ بالمطابقة على معنى هو جزء منه، والإلتزام ينفصل عن الباقيين بكونه تابعا لدلالة اللفظ على المعنى الذي هو ملزوم له، مثال دلالة المطابقة دلالة لفظ المثلث على الشكل الذي يحيط به أضلاع ثلاثة مثال دلالة التضمن دلالة لفظ المثلث على الشكل، مثال دلالة الإلتزام دلالة لفظ السقف على الحائط وقد يكون وصفاً له محمولاً عليه وقد لا يكون كذلك كالحائط اللازم للسقف والأول كقابل صنعة الكتابة للإنسان. الثاني؛ يجوز أن يكون للفظ الواحد دالتان على معنى واحد أحدهما بالمطابقة والأخرى بالتضمن وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً للجزء والكل بالإشتراك كلفظ الإمكان الموضوع للإمكان العام والخاص فيكون دالاً على الإمكان العام بالمطابقة من حيث هو موضوع له وبالتضمن من حيث أنه موضوع لما يتضمنه وفيه شك وهو إن

⁵⁴ ن: اح

⁵⁵ تنفصل

المعنى من دلالة اللفظ على المعنى فهمه من اللفظ كما سبق ويمتنع فهم المعنى من اللفظ مرتين وفهمه منه مرة واحدة يمتنع أن يكون بالأصالة والتبعية وحله أن المعنى من دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يستلزم فهمه فهم المعنى وخطوره بالبال وقد يكون الشيء الواحد ملزوما للشيء الواحد باعتبارين مختلفين فإنه إذا كان شيئا كل واحد منهما ملزوما لشيء واحد كان مجموعهما ملزوما له باعتبار استلزامه لكل واحد منهما. الثالث؛ شرط دلالة الإلتزام حصول اللزوم الذهني بين المعنى والأمر الخارجي عنه لامتناع استلزام فهم اللفظ فهم المعنى الخارجي دونه ولا شرط⁵⁶ اللزوم الخارجي بينهما لاستلزام فهم أحد الضدين فهم الضد الآخر ولا لزوم⁵⁷ خارجي بينهما. الرابع؛ دلالة المطابقة لاستلزام التضمن ما لم يكن المعنى المدلول عليه بالمطابقة مركبا ولا الإلتزام ما لم يكن المعنى المدلول عليه بالمطابقة يستلزم الأمر⁵⁸ الخارجي عنه استلزاما ذهنيا، وأما التضمن والإلتزام فكل واحد منهما يستلزم المطابقة مطلقا لامتناع حصول⁵⁹ التابع للشيء دون المتبوع.

الفصل الثاني؛

في تفسير المحمول

[إشارة]

[22] قال إشارة إلى المحمول إذا قلنا إن الشكل محمول على المثلث، فليس معناه

أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له

إنه شكل، كان في نفسه معنى ثالثا أو كان في نفسه أحدهما. أقول لقائل أن يقول تفسير الموضوع

⁵⁶ ولا يشترط

⁵⁷ ن: لزوم

⁵⁸ ن: - الأمر

⁵⁹ ن: - حصول

والمحمول موضعه⁶⁰ في القول الشارح والحجة وما يتقدمهما حيث يذكر القضية وأجزاؤها فلماذا قدم تفسير المحمول ههنا؟ وجوابه إن الكلام في المباحث المشتركة بين القول الشارح والحجة والكلام في كل واحد منهما مفتقر إلى حمل الشيء على الشيء ومعرفة معناه لا جرم ذكره ههنا فإذا قلنا ج ب كان معناه إن ما صدق عليه إنه ج هو بعينه يصدق عليه إنه ب سواء كان ب أمرا ثالثا مغايرا لتلك الذات ونفس ج أو كان ب نفسه نفس تلك الذات التي صدق عليها ج أو نفسه نفس ج. ولسنا نعني به أن المفهوم من ج غير المفهوم من ب حتى تكون حقيقته غير حقيقته فإنه إذ ذاك لم يكن حمل ولا وضع ولا محمول ولا موضوع مغايرة بحقيقته وإلا لم يكن الحمل حيث لا مغايرة، مثال الأول قولنا؛ الضاحك كاتب، مثال الثاني قولنا؛ الكاتب إنسان، مثال الثالث قولنا؛ النائم مسبوت، وقولنا؛ المتنبه يقظان. [9ب]

الفصل الثالث؛

في تقسيم اللفظ المفرد والمركب وتقسيم المفرد إلى الاسم

وصاحبيه

[إشارة]

[23] قال إشارة إلى اللفظ المفرد والمركب اعلم أن اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون

مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك إنسانا

⁶⁰ ن: موضوعة

بعبد الله فإنك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدا لله فلست تريد بقولك عبد شيئا أصلا فكيف إذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحيثئذ يكون عبدا لله نعتا له لا إسما وهو مركب لا مفردا. أقول اللفظ إما مفرد وإما مركب واختلفوا في رسم المركب⁶¹ فالمعلم الأول رسمه بأنه الذي ليس لأجزائه دلالة ونقض ذلك بعبد الله فإنه مفرد ولأجزائه دلالة وجوابه؛ أن دلالة أجزاء عبد الله باعتبار الوضع الأول وعدم دلالتها باعتبار الوضع الثاني مفرد، ورسمه الشيخ ههنا بأنه الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا حين هو جزؤه وهذا القيد ذكره للإحتراز عن عبد الله فإنه حين ما يكون علما يراد بالجزء منه دلالة فهو في حال كونه علما مفرد وفي حال كونه صفة مركب، وهذه الزيادة إنما يزداد للتفهم لا للتتميم أي ليست داخلية في رسم المفرد بل يكفي فيه أن يقال المفرد هو الذي ليس لأجزائه دلالة أصلا لأننا لا نجمع في الكلام بين الأوضاع المختلفة حتى يحترز في كل وضع عما يخالفه من وضع آخر، وقد عرفت دلالة الأجزاء وعدم دلالتها بحسب وضعين مختلفين وإلى هذا مال الشيخ في الشفاء وقال بعضهم اللفظ إن لم يكن لأجزائه دلالة أصلا فهو المفرد وإن كان لأجزائه دلالة فإن كانت الدلالة على جزء المعنى فهو المركب وإن كانت على غيره فهو المؤلف كعبلبك والثاني كالحيوان الناطق. قال والمركب ما يخالف المفرد وسمي قولاً فمناه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة إسم أو فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلاثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك [10أ] في الدار وقولك لا إنسان فإن المقابل زيد في، أو زيد لا،

⁶¹ المفرد، ن: المفرد

لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار أو لا إنسان لأن في ولا أداتان ليستا كالأسماء والأفعال. أقول اتفقوا على أن المركب يخالف المفرد على كل تفسير اللهم إلا إذا فرقنا بين المركب والمؤلف على ما علمت ولما لم يكن عند الشيخ فرق بينهما كان كل واحد منهما مقابل⁶² للمفرد، والمركب قد يسمى قولاً، والقول إما تام وإما ناقص لأن كل واحد من جزئيه إن كان تاماً الدلالة فهو القول التام وإلا فهو القول الناقص وعند هذا يجب تفسير اللفظ التام الدلالة والناقص الدلالة ونعني بالتام الدلالة كونه مستقلاً بالمفهومية وهو الذي يصح أن نخبر به وحده عن شيء، وغير التام هو⁶³ الأداة كقولنا في ولا في، قولنا زيد، في الدار، وقولنا الإنسان، فإن كل واحد منها لا يستقل بالمفهومية ولا يصح⁶⁴ لأن⁶⁵ يخبر به وحده⁶⁶ عن شيء فلا يصح أن يقال زيد في أو زيد لا، ولا يكون خبراً عن زيد ما لم يقل في الدار أو لا إنسان. والمستقل بالمفهومية إما إسم أو كلمة وهو الذي يسميه النحويون فعلاً، لأنه إما أن يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الأزمنة الثلاثة وهو الكلمة مثل قولنا مشي و ضرب فإنه يدل على وجود معنى وهو المشي والضرب لشيء غير معين وهو الصادر عنه الضرب والمشي المسمى بالفاعل وإما أن لا يدل وهو الإسم كقولنا زيد و حيوان وناطق، فالتقابل بين الإسم والكلمة تقابل⁶⁷ العدم والملكة، والعدم لا يمكن معرفته إلا بمعرفة الملكة فلهذا قدم الشيخ رسم الكلمة مقتصراً عليه لأن تعريف الكلمة يُغني عن تعريف الإسم، إذا

⁶² مقابل

⁶³ ن: وهو

⁶⁴ ن: ولا يصلح

⁶⁵ ن: أن

⁶⁶ ن: - وحده

⁶⁷ ن: يقابل

عرفت هذا فنقول إن عني بالقول التام ما يكون مركبا من لفظين تامي الدلالة كان قولنا حيوان ناطق قولاً تاماً وإن عني به ما يصح السكوت عليه على وجه الإفادة لم يكن كلاماً حتى يقال الإنسان حيوان ناطق وعلى هذا القول التام لا يتركب إلا من إسمين أو إسم وفعل. وليس كل مركب من إسمين أو إسم وفعل قولاً تاماً، فإن قولنا حيوان ناطق وقولنا الحيوان الناطق ليس كلاماً تاماً ما لم نقل الإنسان حيوان ناطق وكذلك إذ⁶⁸ قلت الإنسان كان، لا يكون قولاً تاماً ما لم نقل الإنسان كان عالماً، وأمثال هذه الأفعال [10ب] يسميها النحويون أفعالاً ناقصة والمنطقيون كلمات ناقصة، والأفعال الناقصة متشبهة بالحروف والأدوات.

الفصل الرابع؛

في تقسيم اللفظ إلى الجزئي والكلي

[إشارة]

[24] قال إشارة إلى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي، اللفظ قد يكون جزئياً وقد يكون

كلياً. والجزئي هو الذي نفس تصور معناه مانع من وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد وإذا كان الجزئي كذلك فيجب أن يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فإن امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه. أقول اللفظ إما جزئي وإما كلي لأنه

⁶⁸ إذا

إما أن يمنع نفس⁶⁹ تصور معناه من اشتراك كثيرين فيه أو لا يمنع، والأول هو الجزئي كقولنا زيد وهذا الإنسان، والثاني هو الكلّي كقولنا الإنسان، فإن قلت لماذا رسم الجزئي واستدل به على رسم الكلّي؟ قلت: لأن من الناس من زعم أن الكلّي يشترط فيه كونه مشتركاً فيه بالفعل أو بالقوة فرسم الجزئي بأنه⁷⁰ الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة فيه⁷¹ فتبّه على أنه لا يكفي في الجزئي إمتناع الشركة فيه فإنه لا يكون الشخص شخصاً معيناً إلا إذا كانت تلك الشخصية تمنع من اشتراك كثيرين فيه، فلما رسم الجزئي بأنه الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة فيه واتفقوا على أن الكلّي مقابل للجزئي لزم من ذلك أن يكون الكلّي مرسوماً بأنه الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة فيه وإن امتنعت الشركة فيه لم يكن ذلك الإمتناع من نفس تصور معناه بل من أمر خارج عن نفس مفهومه.

[25] قال فبعضه يكون مشتركاً فيه بالفعل وبعضه مشتركاً فيه بالقوة والإمكان مثل الشكل الكرّي المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والإمكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى، مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلّي الإنسان والكرة المحيطة بذلك مطلقاً والشمس. أقول أقسام الكلّي بحسب الشركة فيه بالفعل والقوة ثلاثة؛ لأنه إما أن يكون مشتركاً فيه بالفعل أو بالقوة أو لا بالفعل ولا بالقوة [11أ] والأول كالإنسان والثاني كالشكل الكرّي المحيط بالثني عشر قاعدة مخمسات فإنه لا شركة فيه بالفعل بل بالقوة والثالث

69 ن: - نفس

70 ن: فأنه

71 ن: فيها

كالشمس عند من لا يجوّز وجود شمس أخرى. فإن قلت ههنا⁷² قسم رابع وهو الذي يمتنع أن يكون موجودا قلتُ هذا مندرج في القسم الثالث لأن الذي يمتنع أن يكون موجودا لا يكون مشتركا فيه لا بالفعل ولا بالقوة فظهر أن التقسيم بحسب الفعل والقوة لا يزيد على الثلاثة المذكورة وأما بحسب الوجود والعدم والإمكان والإمتناع فأقسامه ستة، الأول؛ أن يكون ممتنع الوجود كشريك الإله، الثاني؛ أن يكون ممكن الوجود ولم يوجد كالعنقاء، الثالث؛ أن يكون موجودا يمتنع⁷³ أن يكون الموجود منه أكثر من واحد كالشمس عند من لا يجوّز وجود شمس أخرى، الرابع؛ أن يكون موجودا لا يمتنع أن يكون الموجود منه أكثر من واحد ومع ذلك لا يكون الموجود منه إلا واحدا كالشمس عند من يجوّز وجود شمس أخرى، الخامس؛ أن يكون الموجود منه أكثر من واحد و تلك الكثرة متناهية كالفلك والملك، السادس؛ أن يكون كثرة أفراد الموجود غير متناهية كالإنسان. وأما أقسامه بحسب الوجوب والإمكان والإمتناع فثلاثة، أما بحسب الوجود والعدم فاثنتان؛ واعلم أن الجزئي والكلي بالذات هو المعنى وبالعرض هو اللفظ والكلام بعد هذا فيما بالذات.

المسألة الثالثة؛

في مقدمات الخمسة المفردة التي يتألف منها القول الشارح وفيها

فصول

⁷² ن: هنا

⁷³ ن: ممتنع

الأول؛⁷⁴

في تقسيم الكلي غير الماهية إلى الذاتي والعرضي واللازم⁷⁵

والمفارق

[إشارة]

[26] قال إشارة إلى ذاتي والعرضي اللازم والمفارق وقد يكون من المحمولات محمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبداً بتعريف الذاتية. أعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق وجوده ككون الإنسان موجوداً⁷⁶ أو مخلوقاً أو محدثاً أو كون السواد عرضاً بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلاً في ماهيته جزئاً منها مثل الشكلية للمثلث أو الجسمية للإنسان ولهذا لا نفتقر في تصور [11ب] الجسم جسماً إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسماً ونفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه وإن كان هذا فرقاً غير عام بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيأتي عليك ولكنه في هذا الموضع فرق.

⁷⁴ الفصل الأول، محقق

⁷⁵ ن: اللازم

⁷⁶ مولوداً

[27] أقول كل كلي فهو محمول على موضوع وكل محمول على موضوع فأما أن يكون ذاتيا لذلك الموضوع أو عرضيا لازما أو عرضيا مفارقا لأنه لا يخلو إما أن يكون مقوما للموضوع مفتقرا إليه الموضوع في ماهيته أو لا يكون، والأول هو الذاتي والثاني هو العرضي، أو يقول "المحمول إما أن يكون داخلا في ماهيته الموضوع وجزئاً منها أو لا يكون كذلك" والأول هو الذاتي والثاني هو العرضي، وإنما قلنا مفتقرا إليه في ماهيته لأن الموضوع قد يفتقر إلى المحمول في وجوده ككون الإنسان مولودا ومخلوقا⁷⁷ وقد يفتقر إليه في ماهيته ككون المثلث شكلا والإنسان جسما والثاني هو المقوم والذاتي، والأول بالضد بل هو عرضي. ثم المحمول العرضي إما أن يكون لازما لماهية الموضوع أو لا يكون، والأول هو العرضي اللازم والثاني العرضي المفارق وسيأتي تفسيرها ثم الذاتي له خواص بها يفارق العرضي مطلقا وخواص بها يفارق بعض العرضيات دون البعض. أما الأول فلأن الذاتي علة بها تقوم الماهية في ذاتها والعرضي يلحق الماهية بعد تمامها بذاتياتها وإنه متقدم الوجود على الماهية في الذهن والخارج، وأنه داخل في الماهية⁷⁸ والعرضي متأخر الوجود عنها في الذهن والخارج وأنه داخل في الماهية⁷⁹ والعرضي خارج وأنه واجب الثبوت للماهية بمعنى أن الحكم بثبوته لها يجب⁸⁰ عند نفس تصورها بخلاف العرضي فإنه لا يجب الحكم عند نفس تصورها ما لم يترتب على تصورها تصوره فإنه ليس كالذاتي الذي يجب تقدم تصوره على تصوره⁸¹ يجب عند نفس

⁷⁷ ن: أو مخلوقا

⁷⁸ ن: + وأنه داخل في الماهية

⁷⁹ ن: - متأخر الوجود عنها في الذهن والخارج وأنه داخل في الماهية

⁸⁰ ن: لا يجب

⁸¹ ن: تصورهما

تصورها الحكم بثبوته لها. وأما الخاصة التي بها يفارق بعض العرضيات فهي أنه⁸² يمتنع سلبه عن الماهية بمعنى إنا إذا [12أ] تصورناه مع الماهية إمتنع منا سلبه عنها كما في المثلث والشكل فإننا نفتقر في تصور المثلث مثلثا إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه فلا يمكن أن نتصور المثلث والشكل مع سلب الشكل عن المثلث بخلاف المخلوقية والحدوث للجسم فإننا لا نفتقر في تصوره جسما إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية والحدوث عنه بل يمكن تصوره جسما بدون الإمتناع عن الحكم عليه بالمخلوقية والحدوث وهذا الفرق وإن كان غير عام فإن بعض اللوازم وهي البينية منها كذلك ولكنه في هذا الموضع فرق أعني⁸³ بين الشكل للمثلث وبين المخلوقية والحدوث للجسم. واعلم أن وجوب الإثبات أخص من إمتناع السلب على ما ذكرنا من التفسير يعرفه المتأمل.

الفصل الثاني؛

في ماهية الشيء

[إشارة]

[28] قال إشارة إلى الذاتي والعرضي، أعلم أن كل شيء له ماهية فإنها إنما تتحقق موجودة في الأعيان أو متصورة في الأذهان بأن يكون أجزائها حاضرة معها وإذا كانت لها

⁸² ن: أن

⁸³ ن: - أعني

حقيقة غير كونها موجودة أحد الوجودين وغير مقومة به فالوجود معنى مضافا إلى حقيقتها لازم أو غير لازم.

[29] أقول لما فرغ من تقسيم الكلّي⁸⁴ المحمول على الموضوع إلى الذاتيّ المقوم والعرضيّ اللازم الغير المقوم والعرضيّ الغير اللازم شرع في بيان أحكام كل واحد منها، وهذا الفصل في بيان أحكام الذاتيّ المقوم، ومن أحكامه أن الماهية المركبة من الذاتيات إنما يتحقق وجودها في الأعيان و تصورها في الأذهان بأن تكون تلك الذاتيات حاضرة معها الإستحالة تأخر الجزء عن الكل في الوجودين معاً بل الذاتيات والأجزاء يجب تقدمها على الماهية المركبة تقدماً⁸⁵ بالذات لأننا نعلم بالضرورة إنه ما لم يكن للأجزاء والذاتيات وجود بأحد الاعتبارين امتنع أن يكون للماهية المركبة وجود بذلك الاعتبار ولا ينعكس، فليس بواجب أن نقول⁸⁶ ما لم يكن للماهية المركبة منها وجود بأحد الاعتبارين إمتنع أن يكون لها وجود بذلك الاعتبار وهذا التقدم الذاتيّ هو الخاصة الثانية للذاتيّ التي ذكرناها، والشيخ [12ب] لم يذكر التقدم بل اقتصر على المعية إذ⁸⁷ للذاتيات والماهية معية لا تحصل للوازم والماهية ووجهه أن وجود اللازم سواء كان ذهنياً أو خارجياً تابع لوجود الماهية فما لم يتم للماهية وجود بوجود ذاتياتها إمتنع أن يلحقها اللازم فوجود اللازم تابع لوجود الماهية متأخر عنه ووجود الماهية تابع لوجود الذاتيات، فالمعية الحاصلة للذاتيات والماهية يمتنع حصولها للوازم. وقوله كل شيء له ماهية

⁸⁴ ن: - الكلي

⁸⁵ ن: مقدما

⁸⁶ ن: يقول

⁸⁷ ن - إذ

فإنما تحقق إلى آخره محمول على الماهية المركبة إذ المقصود من هذا الفصل بيان أحكام الذاتيات المقومة، وذلك لا يكون إلا في الماهية المركبة. ثم إن الماهية إما بسيطة وإما مركبة. والماهية البسيطة يجب أن يكون وجودها نفس حقيقتها أو امرا زائدا عليها مضافا إليها لامتناع أن يكون الوجود مقوما للماهية البسيطة وإلا لم يكن بسيطة بل مركبة من الوجود وغيره. والأول هو الواجب الوجود والثاني هو⁸⁸ العقول. وأما الماهية المركبة فالقسمة العقلية فيها أن وجودها إما أن يكون عين ماهيتها و حقيقتها و إما أن يكون داخلا فيها وإما أن يكون خارجا عنها لكننا نُبَيِّن فيما بعد أن وجود المركبات بل وجود الممكنات بأسرها يمتنع أن يكون عين ماهياتها ولا مقوما من مقوماتها فتعيّن أن يكون وجود الماهيات المركبة خارجا عن حقائقها. إذا عرفت هذا فنقول كل ماهية لا يكون وجودها عين حقيقتها لا الوجود الذهني ولا الخارجي ولا مقوما لها داخلا في حقيقتها كان الوجود معنى خارجا عنها مضافا إليها. أما خروجه عنها فلما ذكرناه آنفا، وأما كونه مضافا إليها فلأنه إذا كان خارجا عنها فلو لم يكن الوجود مضافا إليها لم يكن الوجود وجودا لها، هذا خُلف فقد صحت الشرطية المذكورة وهي أن الوجود إذا كان غير الماهية و غير مقوم لها كان مضافا إليها ثم ذلك المعنى قد يكون لازما لتلك الماهية كما في العقول وقد لا يكون لازما لها كما في الكائنات. [13أ]

⁸⁸ ن: - هو

[30] قال وأسباب وجوده غير أسباب ماهيته مثل الإنسانية فإنها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس أنها موجودة في الأعيان أو متصورة في الأذهان مقوما لها بل مضاف إليها ولو كان مقوما لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزئها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود ويقع الشك في أنها هل لها في الأعيان وجود أم لا ؟. أقول المغيرة بين أسباب الماهية وأسباب الوجود تالي ثانٍ لذلك المقدم ولزوم هذه المغيرة لذلك المقدم أيضا ظاهر فإن الوجود حينئذ يكون لاحقا للماهية متأخرا عنها وسبب المتقدم بعينه لا يكون سببا للمتأخر لامتناع تأخر السبب عن المسبب. فأسباب الماهية هي ذاتياتها أجمع وأسباب وجودها أمر خارج عنها وهذا مثل الإنسان فإن ماهيته غير كونه موجودا في الأعيان أو في الأذهان ولا كونه موجودا بأحد الوجودين مقوما لماهيته ويدل عليه أنه لو كان الوجود عين ماهيته أو داخلا⁸⁹ مقوما لها لاستحال تصور ماهية الإنسان مع الشك في وجوده لامتناع تصور الشيء مع الذهول عنه وعن مقوماته وهذا بعينه يدل على أن وجود الماهيات الممكنة ليس هو نفسها ولا مقوما من مقوماتها. فإن قلت هذا يدل على أن وجود الماهية الخارجية خارج عنها فلم قلت بأن وجودها الذهني خارج عنها إذ من المحال أن تحصل الماهية في الذهن ويقع الشك في حصولها فيه. قلت: لأن الماهية يمكن حصولها في الخارج بدون حصولها في الذهن فلو كان حصولها في الذهن عين حقيقتها إمتنع حصولها في الخارج بدون حصولها في الذهن وإنما لم يذكر الشيخ هذا لظهوره.

89 ن: + داخلا

[31] قال وأما الإنسان فعسى أن لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته ولك أن تجد مثالا لغرضنا من معاني أخر فجميع مقومات الماهية داخلية مع الماهية في التصور وإن لم تخطر بالبال مُفَصَّلة وكما لا يخطر كثير من المعلومات [13ب] بالبال لكنها إذا أُخطرت بالبال تمثلت. *أقول* قد نورد على هذا المثال شك وهو أن يقال لم قلم إنه يمتنع حصول مفهوم الإنسان في الذهن مع الشك في وجوده فإن أحدا من الناس لم يشك في وجود الإنسان، وجوابه إن الجزم والعلم بوجود الإنسان لم يحصل من نفس مفهومه بل من الإحساس بجزئياته التي هي زيد و عمرو. ونحن لا ندعي إلا أنه يستحيل حصول معنى الإنسان في النفس مع أنه لا يحصل الجزم بوجوده من نفس مفهومه والأمر كذلك فإن نفس مفهومه حيثئذ يكون مستلزما و مقتضيا لوجوده ويمتنع حصول الملزوم بدون اللازم فاندفع الشك على أن الإشكال على المثال لا يليق بل إن كان غير مطابق طلب غيره فظهر من هذا أن جميع مقومات الماهية داخلية مع الماهية في التصور. فإن قلت لو كان كذلك يلزم من تصور الإنسان تصور جميع مقوماته من الناطق والحيوان بمقوماته أيضا من الجسم والنامي وغيرهما والتالي باطل، قلت: لا نسلم بطلان التالي وهذا، لأن العلم بالشيء وتصوره قد يكون مجملا وقد يكون مفصلا وهو أن تعلم الشيء و تصوره مفصلا عن غيره ممتازا عنه، ونحن لا ندعي أن جميع مقومات الماهية داخلية مع الماهية في التصور التفصيلي بل في التصور الإجمالي ولا يلزم من تصور الشيء مجملا تصوره مفصلا فإن كثيرا من المعلومات تُعلم وإن لم تُعلم مُفَصَّلة فإنه لو لزم من العلم بالشيء بانفصاله وامتيازه عن غيره لزم من العلم بذلك الانفصال والامتياز العلم بانفصاله وامتيازه عن غيره وهكذا إلى غير النهاية، فإن العلم التفصيلي متأخر عن العلم

الإجمالي ويفتقر إلى أخطار آخر بالبال وإذا أُخطرت بالبال بعد ذلك⁹⁰ تمثلت مفصلة. فإن قلت متى حصل العلم بمقومات الماهية وجب أن يحصل العلم بها مفصلاً لأن العلم عبارة عن حصول الصورة المطابقة للمعلوم في الذهن فإن لم يحصل منها صورة مطابقة لواحد منها في الذهن لم يحصل ذلك الواحد [14أ] مع الماهية في التصور، وإن حصل لكل واحد منها صورة مطابقة في الذهن إمتنع أن يحصل العلم بها مفصلاً. قلت: نسلم أنه يحصل في الذهن مع الماهية صور مختلفة مطابقة لتلك المقومات ولكن لا نسلم أن العلم التفصيلي عبارة عن حصول صورة مطابقة لذلك الشيء في الذهن بل لا بد مع ذلك من علم آخر بأمر لاحق له وهو انفصاله وامتيازه عن غيره وهذا اللاحق قد يحصل العلم به وقد لا يحصل فاندفع الشك.

[32] قال فالذاتيات بحسب هذا الموضع من المنطق هذه هي المقومات، أقول مقوم الماهية في هذا الموضع يسمى ذاتياً وقد يقال الذاتي في غير هذا الموضع ويراد به غير هذا المعنى وسيأتي ذلك. قال ولأن الطبيعة الأصلية التي لا يختلف فيها إلا بالعدد مثل الإنسانية فإنها مقومة لشخص شخص تحتها ويفضل عليها الشخص بخواص لها فهي أيضاً ذاتية. أقول الطبيعة الأصلية وهي الماهية النوعية التي لا يختلف فيها إلا بالعدد كالماهية الإنسانية قد تكون ذاتية بالقياس إلى شخص شخص فإن الشخص هو تلك الماهية مضموماً إليها الشخصات

⁹⁰ ن: - وإذا أُخطرت بالبال بعد ذلك

فتكون تلك الماهية⁹¹ مقومة داخلية في حقيقة ذلك الشخص من حيث هو ذلك الشخص. وقد عرفت أن الذاتي هو المقوم⁹² فإذاً تلك الماهية مقومة لتلك الأشخاص المندرجة تحتها.

الفصل الثالث؛

في العرضي اللازم الغير المقوم

[إشارة]

[33] قال إشارة إلى العرضي اللازم الغير المقوم وأما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وإن كان المقوم أيضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزئا منها. أقول خرج من التقسيم الذي ذكرنا قبل رسم كل واحد من الذاتي والعرضي اللازم والمفارق، فالعرضي اللازم هو المحمول الخارج عن ماهية الموضوع الذي لا يجوز أن يفارق الموضوع فهذا العرضي هو الذي يخص باسم اللازم وإن كان الذاتي أيضا لازما ومن ههنا يظهر أنه يمكن تقسيم المحمول إلى الثلاثة بأن يقال المحمول إما أن يكون لازما للموضوع بمعنى أنه لا يجوز أن يفارقه أو لا [14ب] يكون كذلك، والثاني هو العرضي المفارق والأول إن كان داخلا في ماهية الموضوع فهو الذاتي وإلا فهو العرضي اللازم وكل لازم للموضوع يصحب الموضوع صلبة واجبة بطريق الحمل فإذا حملنا قوله هو الذي يصحب الماهية على الأخص من صلبة

⁹¹ ن: الماهيات

⁹² ن: المقدم

الحمل وهي الصحبة الواجبة بطريق الحمل فيكون ذلك إطلاقاً للفظ الأعم على الأخص وإن كان مثل هذا لا يجوز في التعريفات لكن هذا المطلق يفسره⁹³ ما يأتي في الفصل الذي يتلوا هذا الفصل وهو تفسير العرضي غير اللازم بالمحمول الذي يجوز أن يفارق الموضوع فإن تفسير أحد المتقابلين يعني عن تفسير الآخر كما تقدم من أن تفسير الملكة يعني عن تفسير العدم، والعرضي اللازم و غير اللازم يتقابلان تقابل العدم والملكة. مثال العرضي اللازم قولنا؛ المثلث متساوي الزوايا لقائمتين، والواحد نصف الإثنين. واعلم أن لازم الشيء قد يلحقه ويعرض له من ذاته وقد يلحقه بالقياس إلى غيره والأول ككون الإثنين زوجا والثاني ككون الواحد نصف الإثنين وكون المثلث متساوي الزوايا لقائمتين.

[34] قال وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقاييسات لحوقا واجبا ولكن بعد ما تقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة ولو كانت أمثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية. أقول كون المثلث متساوي الزوايا لقائمتين وأمثاله من كون الإثنين نصف الأربعة وثلاث الستة وهلمَّ جَرًا لواحق تلحق الشيء بالقياس إلى غيره وهو القائمتين ونصف الأربع⁹⁴ لحوقا واجبا بعد ما تقوم المثلث مثلثا بأضلاعه الثلاثة وهي ذاتياته وكل أمر يلحق الماهية بالقياس إلى غيره يمتنع أن يكون مقوما لها إذ لو كان مقوما لها لكانت

⁹³ ن: تفسيره

⁹⁴ ن: أربعة

مركبة من مقومات غير متناهية فلم يَقوَ الذهن على استحضارها لامتناع حضور⁹⁵ ما لا يتناهي في الذهن فقد أثبت أن ههنا لازما غير مقوم لبيني عليه ما ذكره من [15أ] الأحكام.

[35] قال وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وإن كان لها وسط يتبين به علمت واجبة به وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا. أقول اللوازم الغير المقومة إما أن يكون لزومها للماهية بوسط أو لا يكون ويعني بالوسط ما ذكرناه كما يقال للإنسان ضاحك لأنه متعجب لأنه هو المقرون بقولنا حين أردنا تعليل لزوم الضاحك للإنسان وعروضه له واللازم للماهية بغير وسط بين الثبوت لها بمعنى أن الشعور بها يكفي في الجزم بثبوتها لها ولحقها إياها فيجب واجب الثبوت لها بمعنى أنه عند تصورها يجب الحكم والجزم بثبوتها لها فيكون تصورها مستلزما لتصوره والجزم بثبوتها لها وكل ما هو واجب الثبوت للماهية فهو ممتنع الرفع⁹⁶ عنها لأن عند تصورهما جميعا يمتنع سلبه عنها ولا ينعكس فليس كل ما لا يكون ممتنع الرفع⁹⁷ عن الماهية يكون واجب الثبوت لها لجواز أن لا يكون تصور الماهية مستلزما لتصور اللازم و يكون اللازم بحيث إذا تصوّر مع الماهية امتنع رفعه عنها فواجب الثبوت أخص من ممتنع الرفع فالمقوم واللازم إشتراكا في وجوب الثبوت وامتناع الرفع وإن كان المقوم مع وجوب ثبوته

⁹⁵ ن: حصول

⁹⁶ ن: الدفع

⁹⁷ ن: فليس كل ممتنع الرفع

للماهية واجب الجزم يتقدم وجوده على وجود الماهية تقدما بالذات واللازم توسط لا يكون بين الثبوت للماهية بل إنما يتبين ثبوته ووجوبه لها بذلك الوسط.

[36] قال وهذا الوسط إن كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لأن مُقَوِّمُ المُقَوِّم مُقَوِّم بل كان لازما له أيضا فإن احتاج إلى وسط تسلسل أيضا إلى غير النهاية فلم يكن وسط وإن لم يحتج فهناك لازم بغير وسط وإن كان الوسط لازما متقدما واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مُقَوِّم غير مُنته في ذلك إلى لازم بلا وسط تسلسل أيضا إلى غيرالنهاية فلا بد في كل حال من [15ب] لازم بغير وسط فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم ومن أمثلة هذا كون كل عدد مساو لآخر أو مفاوتا. أقول لما بين أقسام اللازم إلى ما يكون بوسط وإلى ما لا يكون بوسط أراد أن يبين وجود كل واحد من القسمين أما وجود اللازم بوسط فظاهر وإلا فما جهل حمل شيء من المحمولات على موضوعاتها وأما وجود لازم بلا وسط فدل عليه بأنه لا يمكن أن يكون هناك لازم بوسط إلا وهناك لازم بلا وسط لأن ذلك الوسط لا يخلوا إما أن يكون مقوما للماهية أو لازما لها لا متناع أن يكون وسط اللازم مفارقا فإن كان ذلك الوسط مقوما للماهية لا يكون اللازم مقوما لذلك الوسط لأن مُقَوِّمُ المُقَوِّم مُقَوِّم، فاللازم مقوم، هذا خُلف. وإذا لم يكن اللازم مقوما للوسط كان لازما له أيضا كما هو لازم للماهية فلزومه للوسط إن كان بلا وسط فقد ثبت لازم بلا وسط وإن كان بوسط عاد الكلام في ذلك الوسط أهو مقوم أو لازم؟ ولا يتسلسل إلى غير النهاية وإلا لم يكن هناك وسط لأن الوسط هو الذي يتبين به لزوم اللازم للملزوم وحينئذ ما من شيء يفرض لزوم اللازم للملزوم به إلا ويكون لزوم اللازم للملزوم لا به بل بغيره، هذا خُلف. ولأن الوسائط لو كانت غير متناهية امتنع العلم بلزوم اللازم

للملزوم لامتناع العلم بوسائط غير متناهية ولأن الوسائط التي بين اللازم والملزوم لو كانت غير متناهية لكانت الوسائط الغير المتناهية لازمة للماهية ويمتنع أن يكون لزوم جملة تلك الوسائط للماهية بوسط لازم آخر إذ لو كان كذلك لكان ذلك الوسط داخلا في جملة تلك الوسائط وخارجا عنها، هذا خُلف. فقد ثبت أيضا لزوم لازم بلا وسط هذا إذا كان الوسط بين اللازم والماهية⁹⁸ مُقَوِّمًا لها وإن كان ذلك الوسط لازما غير مقوم عاد الكلام في لزومه للماهية أهُوَ بوسط مقوم أو غير مقوم فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى لازم بلا وسط للماهية أو إلى لازم لمقوم الماهية بلا وسط فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط وقد [16أ] تقدم أن اللازم بلا وسط ممتنع الرفع عن الماهية فقد بطل ما قيل أن ما لا يكون مقوما يصح ولا يمتنع رفعه عن الماهية في الوهم ومن أقسام غير المقوم الذي يمتنع رفعه عن الماهية كون كل عدد إما مساويا لآخر أو متفاوتا له فإنه غير مقوم مع أنه يمتنع رفعه عن الماهية وكذلك قولنا الواحد نصف الإثنين وأمثاله.

الفصل الرابع؛

في العرضي المفارق

[إشارة]

⁹⁸ ن: للماهية

[37] قال إشارة إلى العرضي الغير اللازم وأما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز أن يفارق الموضوع مفارقة سريعة أو بطيئة سهلة أو عسرة مثل كون الإنسان شاباً أو شيخاً وجالسا وقائماً. أقول العرضي الغير اللازم هو الذي لا يكون مقوماً ولا لازماً وقد يُفسَّرُ اللازم بما لا يجوز مفارقه للموضوع فيلزم من ذلك أن كل محمول على موضوع لا يكون مقوماً للماهية ولا لازماً لها ويجوز مفارقه عنها عرضياً مفارقاً وهذا يشمل ما يكون مفارقاً بالفعل وما لم يكن كذلك⁹⁹ بل¹⁰⁰ بالقوة. والمفارق بالفعل إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل أو بطيء المفارقة ككون الإنسان شاباً وإما سهل المفارقة ككون الإنسان جالسا وإما عسر المفارقة كالألوان المتمكنة من الأجسام والملكات المتمكنة من الإنسان والحيوان.

الفصل الخامس؛

في انقسام المحمولات على الماهية: إلى الذاتي والعرضي

[إشارة]

[38] قال إشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمى عرضياً ومنه ما يسمى ومنه ما يسمى عرضاً وسنذكره. أقول لما انقسم المحمول

⁹⁹ ن: لذلك

¹⁰⁰ ن: - بل

على الماهية إلى المُقوّم وغير المقوم وإلى الذاتي والعرضي فإذا كان الذاتي هو المقوم كان العرضي الغير المقوم سواء كان لازما أو مفارقا ومن العرضي العرض المقابل للجوهر فإنه قد يحمل على الأشياء حملا عرضيا ككون الماء حارا أوالهواء باردا أو أمثال ذلك.

الفصل السادس؛

في الذاتي بمعنى آخر

[إشارة]

[39] قال إشارة إلى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع وعَنَوْا غير هذا المعنى وذلك المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته [16ب] مثل ما يلحق المقادير أو جنسها من المناسبة والمساواة والأعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الأعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للأنف وقد يمكن أن يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا. أقول الذاتي يطلق في هذا الموضوع من المنطق على المقوم وفي كتاب البرهان على المحمول الذي يلحق الموضوع لا لأمر أعم ولا لأمر أخص بل يلحقه لذاته وماهيته سواء كان بوسط مُقوّم أو لازم مساو له أو بغير وسط. وقوله من جوهر الموضوع وماهيته محمول على هذا المعنى والذي يخالف هذه الذاتيات مما¹⁰¹ يلحق الشيء لأمر خارج عنه فإنه لو لم يحمل

¹⁰¹ ن: كما

على هذا خرج المحمول الذي يلحق الموضوع لأجل أمر مساو للموضوع خارج عنه أو لأمر مُقوّم عن التقسيم وذكر لذلك أمثلة، الأول ما يلحق جنس المقادير وهو المناسبة فإنها يلحق المقدار من جنس المقدار، والثاني ما يلحق نوع المقدار وهو العدد من الزوجية والفردية فإنها يلحق العدد لا لأنه مقدار، الثالث ما يلحق الحيوان من الصحة والسقم. وهذه كلها عرضيات غير مقومة ولا ذاتية بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني يسمى أعراضا ذاتية ومن عادة الأقدمين أن يتمثلوا للذاتي¹⁰² بالمعنى الثاني بالفظوسة للأنف فإنها إنما يلحقه لأنه أنف وما يقابل الذاتي بالمعنيين يسمى عرضيا والذي يمكن أن يرسم به الذاتي حتى يجمع الوجهين جميعا أن يقال الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع لا لأجل أمر خارج عن ذاته وماهيته أعم أو أخص وهذا الرسم جامع للذاتي بمعنى المقوم فإنه لم يلحق الموضوع بعد تمام الماهية بل به تمام ماهيته فلا يكون لاحقا له لأجل أمر شأنه ما ذكرنا ويجمع الذاتي بالمعنى الثاني وهو ظاهر.

[40] قال والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لأجل أمر خارج عنه أعم منه لحوق الحركة للأبيض فإنها إنما يلحقه لأنه جسم وهو معنى أعم منه أو أخص منه لحوق الحركة للموجود فإنها إنما يلحقه لأنه جسم [17] وهو معنى أخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فإنه إنما يلحقه لأنه إنسان. أقول قد علمت أن العرضي مقابل للذاتي بالمعنيين فالمحمول الذي يلحق الموضوع لأجل أمر خارج عنه أعم منه أو أخص¹⁰³ يسمى عرضيا¹⁰⁴

¹⁰² ن: الذاتي

¹⁰³ ن: - أو أخص

¹⁰⁴ ن: - يسمى عرضيا

مثال ما يلحق الموضوع لأجل أمر خارج عنه أعم منه¹⁰⁵ قولنا؛ الأبيض متحرك مثال الثاني قولنا الموجود متحرك وهو ظاهر.

الفصل السابع؛

في المقول في جواب ما هو

[إشارة]

[41] قال إشارة إلى المقول في جواب ما هو، يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو فإن انتهى بعضهم أن يميز كان الذي يؤول إليه قوله هو أن المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته أعم ثم يتبلبلون إذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي أعم وليست أجناسا مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس وستعرفها لكن الطالب بما هو إنما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وأنها إنما يتحقق بمجموع المقومات فيجب أن يكون الجواب بالماهية. أقول المقول في جواب ما هو الدال على تمام ما طلب بما هو، وزعم بعضهم أن المقول في جواب ما هو الذاتي وأنه لا فرق بينهما وسبب هذا الزعم أن الماهية المركبة من الذاتيات إذا طلبت بسؤال ما هو كما يقال ما الإنسان؟ فإن جواب هذا السؤال إنما يكون بذكر جميع الذاتيات فيقال الحيوان الناطق، فهذا الجواب يشتمل على الذاتيات أجمع، وكل واحد من الذاتيات داخل في هذا الجواب لكن

¹⁰⁵ ن: - مثال ما يلحق الموضوع لأجل أمر خارج عنه أعم منه

بعضها مدلول عليه بالمطابقة وبعضها بالتضمن فظن أن كل واحد منها مقول في جواب ما هو ومنهم من فرق بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو فزعم أن المقول في جواب ما هو الذاتي الأعم وسبب فرعهم إلى هذا الفرق أنهم ظنوا أن المقول في جواب ما هو مستقل بالجواب، والفصل سواء كان قريبا أو بعيدا لا مستقل بكونه مقولا في جواب ما هو وعرفوا أن الجنس يقال في جواب ما هو في حال الشركة وأنه ذاتي أعم من النوع فزعموا أن الذاتي الأعم [17ب] هو المقول في جواب ما هو فإذا أورد عليهم فصول الأجناس فإنها ذاتيات أعم من النوع ولن يصلح لأن يقال في جواب ما هو، وإذا عرفت هذا فنقول: الطالب بما هو إنما يطلب الماهية إما بحال الشركة كقولنا؛ الإنسان والفرس ما هما؟ فإن المطلوب بهذا السؤال هو الماهية المشتركة بين الإنسان والفرس، وإما بحال الخصوصية كقولنا ما الإنسان فإن المطلوب هو الماهية المختصة به التي هو بها هو، والماهية سواء كان مشتركا فيها أو مختصة إذا كانت مركبة فإنها إنما يتحقق في ذاتها وماهيتها بمجموع الذاتيات، فمجموع الذاتيات هو المقول في جواب ما هو، فإذا ن بعض الذاتيات سواء كان أعم أو لم يكن لا يكون مقولا في جواب ما هو لاستحالة أن يكون بعض الجواب هو كله.

[42] قال وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو، والمقول في طريق ما هو، فإن نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه. أقول هذا تأكيد لما ذكره ورد على من زعم أن كل واحد من الذاتيات لما كان مدلولا عليه في جواب ما هو كان مقولا في جواب ما هو فقال فرق بين نفس الجواب وبين الداخل في الجواب وبين الواقع في طريق الجواب لا امتناع أن يكون نفس الجواب هو الداخل فيه والواقع في طريقه وبيان

هذا الكلام أنه إذا قيل في الإنسان ما هو فجوابه أن نقول هو الحيوان الناطق فمجموع الحيوان والناطق هو المقول في جواب ما هو وكل واحد من الحيوان والناطق واقع في طريق ما هو وما يشتمل عليه الحيوان من الجسم والنامي وغيرهما داخل في جواب ما هو، فإنه مدلول عليه بالتضمن، فمجموع الذاتيات مقول في جواب ما هو، وما ذكر منها بالمطابقة مقول في طريق ما هو وما ذكر منها بالتضمن داخل في جواب ما هو.

[43] قال واعلم أن سؤال السائل ما هو بحسب ما توجهه كل لغة هو أنه ما ذاته أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة وإنما هو ما هو باجتماع ما يعمه وغيره وما [18] يخصصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحقيقها والأمر الأعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم إسمه بالمطابقة. أقول هذا تنبيه على ما ذكره لنا على إبقاء لفظ ما هو على حقيقته وبحسب عرف اللغة والعرف العام فإنه بحسبهما معناه ما ذاته وما ماهيته وما المفهوم من اسمه بالمطابقة وإنما يكون الشيء هو ما هو عند اجتماع جميع الذاتيات التي تعمه وغيره والتي يخصصه والذاتي الأعم ليس هو هو ولا المفهوم من اسمه بالمطابقة فإن الذاتي الأعم¹⁰⁶ لا يدل على الماهية لا بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وظهر من هذا أن شيئاً من الذاتيات لا يدل على الماهية ولا هو مقول في جواب ما هو.

[44] قال ولهم أن يقولوا إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه إلى قدمائهم دالين على ما اصطلاحوا عليه عند النقل كما هو

¹⁰⁶ ن : - ليس هو هو ولا المفهوم من اسمه بالمطابقة فإن الذاتي الأعم

عادتهم وأنت عن قريب ستعلم أن لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى. أقول هذا بحسب الإصطلاح العام فأما إذا اصطلحوا على أنهم يطلبوا بما هو الذاتي الأعم أو أمر¹⁰⁷ آخر كان لهم لكن لا بد من نقل ذلك عن قُدمائهم أو استناده إلى أنفسهم كما هو العادة في المصطلح وسيعلم أنه لا حاجة لهم إلى العدول عن الإصطلاح العام.

الفصل الثامن؛

في أصناف المقول في جواب ما هو

[إشارة]

[45] قال إشارة إلى أصناف المقول في جواب ما هو أعلم أن أصناف المقول الدال على ما هو من غير تغير مفهوم العرف ثلاثة؛ أحدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين سئل عن جماعة مختلفة فيها مثلاً فرس وإنسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان وأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة وأما الإنسان والفرس ونحوه فأخص دلالة مما يشمل تلك الماهية، وأما مثل الحساس أو المتحرك بالإرادة طبعاً وإن أنزلنا أنهما مقومان متساويان [18ب] لتلك الجملة بالشركة فليسا

¹⁰⁷ ن: أمرا

يدلان على الماهية وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك بالإرادة وأمثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد شيء له قوة حس أو قوة حركة.

[46] أقول المقول في جواب ما هو¹⁰⁸ الدال على ما هو بحسب الإصطلاح العام ثلاثة أصناف، أحدها؛ المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة وثانيها؛ المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المطلقة وثالثها؛ المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً. بيان الحصر: أن المقول في جواب ما هو إما أن يصلح لأن يكون مقولاً في جواب ما هو حالة تخصيص الشيء بالسؤال عنه ولا يصله له حالة الشركة بينه وبين غيره فيه أو يكون بالعكس أو يصله لذلك في الحالتين والأول هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة كالحّد بالنسبة إلى المحدود وهو المراد بدلالة الحّد على ماهية الاسم أي على الماهية المسماة بالاسم المخصوص كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه إذا سئل عنه وحده بأن قيل ما هو كان الجواب بالحيوان الناطق وإذا شرك بينه وبين الفرس والثور وقيل ما هي كان الجواب بالحيوان، فالحيوان الناطق يصلح للجواب حالة التخصيص بسؤال ما هو ولا يصلح لذلك حالة الشريك بينه وبين غيره فالحد هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة بالقياس إلى الحدود، والثاني هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المطلقة كالجنس بالقياس إلى الأنواع، فأما الجنس البعيد كالجسم مثلاً وإن كانت ماهيته مشتركة فليس تمام الماهية المشتركة بل جزئاً منها والمطلوب هو تمام الماهية المشتركة

¹⁰⁸ ن: هو هو

فالجنس البعيد لا يكون مقولا في جواب ما هو صدقا به.¹⁰⁹ وأما فصل الجنس القريب كالحساس والمتحرك بالإرادة طبعا أي من ذاته لا بإرادة غيره وإن قلنا إنهما فصلان مقومان لتلك الجملة أي كل واحد منهما فصل لمجموعهما فإن واحدا منهما لا يدل على الماهية المشتركة التي هي الحيوان [19أ] ولا مجموعهما فلا يكون مقولا في جواب ما هو وإنما قلنا أن واحدا منهما لا يدل على الماهية المشتركة لأننا نعني بدلالة اللفظ على الماهية التي هي شرط لكونه مقولا في جواب ما هو الدلالة بالمطابقة¹¹⁰ أو التضمن دون الإلتزام وواحد منهما لا يدل على الماهية بواحد منهما بل إنما يدل عليها بالإلتزام حيث عُلِمَ مثلا أن الحساس والمتحرك بالإرادة طبعا لا يكون إلا حيوانا لأن معنى¹¹¹ الحساس أنه شيء له قوة الحس ومعنى المتحرك أنه شيء له قوة الحركة فأما ماهيته التي هي حقيقته فلا يدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن وإنما قال وإن أنزلنا أنهما مقومان مساويان لتلك الجملة لأن المقوم المساوي للماهية هو الفصل فلو كانا مقومين مساويين للجملة المركبة منهما لكان كل واحد منهما فصلا قريبا للمجموع، والمجموع فصلا قريبا للحيوان الذي هو الجنس وفي المشهور أنه ليس كذلك بل المشهور أن كل واحد منهما فصل قريب للحيوان لا للمجموع وعند الشيخ يمتنع أن يكون كل واحد منهما فصلا قريبا للحيوان لأن الفصل علة لوجود الجنس ويمتنع إجتماع علتين قريبتين على معلول واحد فلا جرم جعل كل واحد منهما فصلا قريبا للجملة وليس في الجملة طبيعة جنسية حتى تكونا علتين اجتمعتا على معلول واحد ولما لم يبين هذا قال وإن أنزلنا أنهما مقومان مساويان

¹⁰⁹ ن: حيثئذ

¹¹⁰ ن: المطابقة

¹¹¹ ن: لا معنى

معا للجملة ويحتمل أن يكون المراد من الجملة هو الحيوان فإنه جملة مركبة منهما ومن الجسم وإن قلنا كل واحد منهما فصل قريب للحيوان كما سبق وأما الخاصة كالأبيض للجسم فإنها أيضا لا يدل على الماهية المشتركة التي هي الجسم إلا بالالتزام فإن معناه أنه شيء ذو بياض فأما ماهية ذلك الشيء وحقيقته فلا يدل عليه إلا بالالتزام حيث يُعلم أنه لا يمكن أن يكون الأبيض إلا جسما.

[47] قال وإذا قلنا لفظ كذا يدل على كذا فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الالتزام وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود وأيضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فإنه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد إتفق الجميع على أن مثل [19ب] هذا لا يصلح في جواب ما هو؟ أقول لما بين أن المعتبر في الدال على الماهية الدلالة بطريق المطابقة والتضمن دون الالتزام أراد أن يدل على أن دلالة الالتزام لا يعتبر ودل على ذلك من وجهين، الأول؛ أن المدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود أي غير متناه فلا يكون المدلول مضبوطا فلا يمكن اعتباره وقد يضعف هذا بأن اللفظ الدال بالمطابقة على شيء لا يدل على لوازمه كانت اللوازم بيّنة أو لم تكن بل إنما يدل على اللوازم البيّنة وهي التي تلزم خطرانها بالبال من خطران الملزوم بالبال وأمثال هذه اللوازم بحسب كونها محدودة لامتناع حصول ما لا نهاية له في الذهن مفصّلا، وثانيهما؛ أن دلالة الالتزام لو كانت معتبرة لكانت الخواص دالة على الماهية وصالحة لكونها مقولها¹¹² مقولة في جواب ما هو فإذا قيل ما الإنسان صلح في

¹¹² ن: + مقولها

جوابه أن يقال هو الضحاك فإنه من طريق الإلتزام يدل على الحيوان الناطق وقد إتفقوا على أن الخاصة لا تكون صالحة لذلك وهذا أيضا ضعيف لجواز أن يكون إتفاقهم على ذلك للإصطلاح المذكور.

[48] قال فقد بان أن الذي فيما نحن فيه أن يكون صالحا في جواب ما هو أن نقول لتلك الجماعة أنها حيوانات ونجد إسم الحيوان موضوعا بإزاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها دون التي يخصها وما في حكمها وضعا شاملا إنما يخلى عما يخص كل واحد منها. أقول قد ثبت بما ذكرنا أن الذي يصلح لأن يكون مقولا في جواب ما هو فيما نحن فيه هو الحيوان فإنه يدل على جميع المقومات المشتركة التي هي تمام الماهية المشتركة بينها دون ما يخص كل واحد منها من المقومات وما في حكم المقومات الخاصة من الأعراض وهي الخواص، فالحيوان يجمع جميع المقومات المشتركة ويخلى عن المقومات التي يخص كل واحد منها وعن العوارض التي يخص كل واحد. هذا تمام الكلام في المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المطلقة.

[49] قال وأما [20] الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل أنه إذا سئل عن جماعة وهم زيد وعمرو وخالد ما هم؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور أنهم ناس، وإذا سئل عن زيد وحده ما هو؟ لست أقول من هو كان الذي يصلح أن يجاب به أنه إنسان لأن الذي يفضل في زيد على الإنسانية أعراض ولوازم لأسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم أمه وغير ذلك من أمور عرضت له لا يتعذر علينا أن نقدر عروض أضدادها في

أول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية والفرسية وذلك لأن الحيوان الذي كان يتكون إنساناً فإما أن يتم تكونه مما يتكون منه فيكون إنساناً وإما أن لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الإنسان وليس يحتمل التقدير المذكور من أنه لو لم تلحقه لواحق جعلته إنساناً بل لحقته أضدادها ومغايراتها لكان يتكون حيواناً غير إنسان وهو ذلك الواحد بعينه بل إنما يجعله حيواناً ما يتقدمه فيجعله إنساناً فإن كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي.

[50] أقول وأما الثالث وهو الذي يصلح لأن يكون مقولاً في جواب ما هو في الحاليين جميعاً فهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية والشركة معا كالنوع بالقياس إلى الأشخاص فإنه إذا جمع بين الأشخاص من نوع الإنسان مثلاً كزيد وعمرو وخالد وقيل ما هم؟ كان الجواب الإنسان وإذا أفرد وخصص بها واحد واحد بالسؤال كان الجواب هو ذلك بعينه وفرق بين سؤال ما هو وسؤال من هو؟ فإن من هو؟ سؤال عن الشخصية، وما هو؟ سؤال عن الماهية، فإذا قلت زيد ما هو؟ كان سؤالاً عن ماهيته وماهيته هي الإنسانية المشتركة بينه وبين سائر الأشخاص فإن الذي يفصل على كل شخص من النوع على الماهية النوعية به أعراض ولوازم خارجية عن الماهية وتلك الأعراض لزمت الماهية لأسباب عرضية في مادته وفي رحم أمه وغير ذلك لو قدرنا عروض [20ب] أضدادها لأسباب آخر في أول تكونه وخلقه لكان هو بعينه هو. وأما الماهية النوعية المشتركة بين الأشخاص والماهية المشتركة بين الأنواع فإنها ليست كذلك لأن الحيوان الذي يكون إنساناً إن تم تكونه كان إنساناً وإلا لم يكن حيواناً أيضاً ولا يمكن أن يقال لو لم يكن إنساناً لكان حيواناً غير إنسان وكان هو هو بعينه لأن الذي يجعله

حيوانا ما يتقدمه فيجعله إنسانا وتحقيق هذا الكلام وإن كان غير لائق بالمنطق لكنه يحتاج إليه لأجل شرح ما في الكتاب فنقول إن الإنسان ينقسم بالتصنيف إلى الذكر والأنثى وبالشخص إلى زيد وعمرو، والاختلاف بالذكورة والأنوثة إنما كان لأجل أسباب عرضت للمادة منها خلق¹¹³ الإنسان¹¹⁴ من السخونة والبرودة، فالذكورة سخونة عرضت للمادة منها خلق الإنسان الذكر، والبرودة عرضت للمادة التي خلق منها الأنثى، ولو عرضت تلك السخونة للمادة التي خلق منها الأنثى يتكون الذكر وبالعكس، وتبدل هذه الأضداد بعضها ببعض لا يضر الإنسانية فلأن¹¹⁵ الاختلاف بالذكورة والأنوثة إختلاف بالعوارض اللواحق¹¹⁶ لماهية الإنسانية ولأن الحيوان ينقسم إلى الناطق والأعجم وإلى الذكر والأنثى وليس أحدهما بتوسط الآخر وإلا لم يكن الحيوان الناطق ذكراً أو أنثى وكذلك الأعجم ولم يكن الذكر ناطقا وأعجم وإذ ليس أحدهما بتوسط الآخر فلو كانت الذكورة والأنوثة من الفصول لكان للنوع الواحد وهو الإنسان الذكر فصلان ليس أحدهما بتوسط الآخر وقد تقدم بطلانه، فهذه الأعراض إنما لحقت الماهية الإنسانية لأسباب عرضت للمادة، وأما الأسباب التي تعرض في رحم الأم فهي التي توجب إختلاف تشكّل الأعضاء وجملة البدن بسبب ضيق المكان وسعته وغيره، وأما غير ذلك من الأسباب فأسباب إختلاف الأمزجة من الأهوية والأغذية وغيرهما الموجبة لحسن اللون وسماجة الهيئة في جملة البدن وعضو عضو¹¹⁷، وليست الماهية الجنسية والنوعية كذلك فإن

¹¹³ ن: - منها خلق

¹¹⁴ ن: الإنسانية

¹¹⁵ ن: فإذن

¹¹⁶ ن: واللواحق

¹¹⁷ ن: وعضو

الحيوان الذي يكون إنسانا إما أن يتم تكوّنه فيكون إنسانا وإلا لم يكن حيوانا لأن ذلك الذي يجعله حيوانا هو ما يتقدمه فيجعله إنسانا لا أنه يجعله حيوانا ثم لأجل سبب عارض يجعله إنسانا حتى لو عرض [21أ] يدل ذلك سبب آخر جعله¹¹⁸ حيوانا آخر غير إنسان كما قلنا في الذكورة والأنوثة بل يجعله أولا إنسانا فيلزم أن يجعله حيوانا فإذا لم يمكنه جعله إنسانا امتنع جعله حيوانا، فإن قلت كيف يمكن أن يكون جعل الجزء متأخرا عن جعل الكل وسيأتي فيما بعد أن جاعل الكل جاعل الجزء وبتوسط¹¹⁹ الجز للكل قلت هذا الشك إنما ينحلّ بمعرفة المحمول من الحيوان على الإنسان والفرق بينه وبين الجزء وذلك بأن نقول¹²⁰ الحيوان بلا شرط شيء مفهوم والحيوان بشرط لا شيء مفهوم آخر، والثاني هو الجزء المادي الذي علته¹²¹ الفصل الذي هو الجزء الصوري ومجموعهما هو الإنسان فالحيوان بشرط لا شيء هو الجزء وأنه غير محمول على الإنسان وإنما المحمول هو الحيوان بلا شرط شيء وليس هو جزئا ماديا للإنسان والحيوان الذي هو محمول ليس له وجود منفصل عن وجود الإنسان بل وجود الإنسان هو بعينه وجود الحيوان فجاعل الإنسان جاعل الحيوان إذا تقدم إلى المادة ليجعلها إنسانا لزمه جعلها حيوانا فجعل الإنسان متقدما على جعل الحيوان الذي هو المحمول ولما كان الكلام في الحيوان المحمول ذكر الشيخ أن¹²² ما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله إنسانا ولنا في هذا الموضوع كلام لا يليق بالمختصرات.

¹¹⁸ ن: يجعله

¹¹⁹ ن: بتوسط

¹²⁰ ن: إن يقول

¹²¹ ن: عليه

¹²² ن: + أن

خاتمة لهذا النهج

في بيان ترتيب فصوله

اللفظ إما أن يدل بالمطابقة أو التضمن أو الإلتزام وعلى كل تقدير فهو إما مفرد وإما مركب وعلى التقديرين فهو إما كلي أو جزئي، والكلي إما دالّ على الماهية أو على جزئها أو على الخارج عنها، والجزء هو الذاتي والخارج هو العرضي، والعرضي إما لازم وإما مفارق، واللازم إما بوسط أو غير وسط، والمفارق إما سريع المفارقة أو بطيئاً¹²³ والدالّ على الماهية هو المقول في جواب ما هو، والمقول في جواب ما هو إما بحسب الخصوصية المطلقة أو الشركة المطلقة أو بحسبهما¹²⁴ فهذه فصول هذا النوع¹²⁵ على الترتيب المتقدم.

النهج الثاني؛

في الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

[51] قال النهج الثاني في الخمسة المفردة والحد والرسم، أقول هذا النهج في الحد والرسم ومقدماته القريبة التي منها يتألف الحد والرسم وهي الخمسة المفردة التي هي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وفيه مسائل. [21ب]

¹²³ ن: بطيئها

¹²⁴ ن: بحسبها

¹²⁵ النهج

المسألة الأولى؛

في الجنس والنوع وفيها فصول

الفصل الأول؛

في الجنس

[إشارة]

[52] قال إشارة إلى المقول في جواب ما هو؟ الذي هو الجنس، والمقول في جواب ما هو؟ الذي هو النوع، كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فإما أن يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط وإما أن تكون بالعدد مختلفة فأما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف أصلاً والأول يسمى جنساً لما تحته والثاني يسمى نوعاً. أقول الكلي¹²⁶ المقول على كثيرين إما أن يصلح لأن يكون مقولا في جواب ما هو أو لا يصلح، والأول إما أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة أو على كثيرين مختلفين لا بالحقيقة بل بالعدد فقط، والأول هو الجنس والثاني هو النوع، ويخرج من هذا التقسيم رسم كل واحد منهما، فالجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو، والنوع هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط لا بالذاتيات في جواب ما هو.

¹²⁶ ن : - الكلي

[53] قال ومن عاداتهم أيضاً أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الأول نوعاً له وبالقياس إليه على أن اسم النوع عند التحقيق إنما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين. أقول النوع يقال على معنيين مختلفين بالإشتراك، أحدهما ما ذكرنا، والثاني الماهية المندرجة تحت جنس، والأول يسمى نوعاً حقيقياً، والثاني نوعاً إضافياً، فإن نوعية النوع الأول ليست بالقياس إلى قول الجنس عليه ونوعية النوع الثاني بالقياس إلى قول الجنس عليه وهذان المعنيان مختلفان فإن ما يكون¹²⁷ نوعيته باعتبار ذاته ومفهومه مخالفاً لما نوعيته بالقياس إلى غيره.

[54] قال ومما¹²⁸ يسهوا فيه المنطقيون ظنهم أن النوع في الموضعين له دلالة واحدة و مختلفة بالعموم والخصوص. أقول وقد ظن بعض المنطقيين أن إطلاق النوع في الموضعين باعتبار واحد وقد عرفت أنه ليس كذلك وستعرفه، وظن بعضهم أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فظن أن النوع الإضافي أعم من الحقيقي كما أن الجزئي الإضافي وهو المندرج تحت كلي أعم من الحقيقي وهو الذي يمتنع نفس تصوره من الشركة فيه، والثاني حق، فإن كل شخص جزئي جزئي بالمعنيين فكل جزئي حقيقي جزئي إضافي لاندراجته تحت كلي ما، من غير عكس، والأول باطل فإنه ليس كل نوع حقيقي مندرجاً تحت جنس لجواز أن يكون النوع الحقيقي بسيطاً وافتقار المندرج تحت الجنس إلى كونه مركباً فليس النوع الحقيقي مستلزماً للنوع [22أ] الإضافي ولا بالعكس، فإن النوع المتوسط نوع إضافي وليس نوعاً حقيقياً فإذا

¹²⁷ ن: + يكون

¹²⁸ ن: وما

ليس بين المعنيين عموم وخصوص مطلقاً بل من وجه، فإن النوع الأخير نوع بالمعنيين فقد
إتضح أن المعنيين متغايران وأنه ليس بينهما عموم وخصوص مطلق، فبطل قول من زعم
اتحادهما وأيضاً قول من زعم أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه مطلقاً¹²⁹ فإن زعم زاعم أن
بينهما عموماً وخصوصاً من وجه كان زعمه حقاً.

الفصل الثاني؛

في ترتيب الأجناس والأنواع بالمعنى الثاني

[إشارة]

[55] قال إشارة إلى ترتيب الجنس والنوع ثم إن الأجناس قد يترتب متصاعدة
والأنواع متنازلة ويجب أن ينتهي وأما إلى ماذا ينتهي في التصاعد أو في التنازل من المعاني
الواقعة عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وإن
تكلفه تكلف فضولاً بل إنما يجب عليه أن يعلم أن هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالية هي أجناس
الأجناس وأنواعاً سافلة هي أنواع الأنواع وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها
وأن لكل واحد منها في مرتبة خواص فأما أن يتعاطى النظر في كمية أجناس الأجناس وماهيتها
دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم فخرج عن الواجب وكثيراً ما ألهم
الأذهان زيفاً عن الجادة. أقول مراتب الأجناس والأنواع بالمعنى الثاني أربع، لأن الجنس إما

¹²⁹ ن: - مطلقاً

أن يكون فوقه وتحتة جنس وهو الجنس المتوسط وإما أن لا يكون فوقه وتحتة جنس وهو الجنس المفرد وإما أن يكون فوقه جنس وليس تحتة جنس وهو الجنس السافل وإما أن يكون بالعكس من ذلك وهو الجنس العالي، وكذلك القول في الأنواع، لكن العالي في مراتب الأجناس يسمى جنس الأجناس، والسافل في مراتب الأنواع يسمى نوع الأنواع، وإنما كان كذلك لأن جنسية الجنس بالقياس إلى ما تحتة ونوعية النوع بالقياس إلى ما فوقه. واعلم أن الأجناس يجب أن ينتهي في التصاعد إلى جنس لا جنس فوقه وإلا لزم تركيب الماهية النوعية من أجزاء غير متناهية وقد تقدم بطلانه، وكذلك الأنواع يجب أن ينتهي في التنازل إلى نوع لا نوع تحتة وإلا لم يحصل نوع ولا شخص!. وإذا ثبت ذلك ثبت أن ههنا أجناسا عالية هي أجناس الأجناس وانواعا سافلة هي أنواع الأنواع وأن بينهما متوسطات هي أنواع لما فوقها [22ب] وأجناس لما تحتها، وأما أن¹³⁰ جنس العالي ما هو؟ وكم هو؟ والنوع السافل ما هو؟ وكم هو؟ والمتوسطات بين الطرفين ما هي؟ وكم هي؟ فذلك مما لا يجب بيانه على المنطقي وإن تكلف لذلك تكلف فضولا.¹³¹ ومن نظر في الأول دون الثاني والثالث زاعما أنه مهم فقد خرج عن الواجب وكثيرا ما يوجب الميل عن الجادة.

المسألة الثانية؛

في مباحث الفصل

¹³⁰ ن: - أن

¹³¹ ن: ومن تكلف ذلك تكلف فضولا

[56] قال وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس إليها قولاً في جواب ما هو فلا شك في أنه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب أي شيء هو فإن أي شيء هو إنما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل. أقول قد سبق أن الكلي إما أن يكون صالحاً لأن يكون مقولاً في جواب ما هو أو لا يكون، والأول هو الجنس أو النوع كما تقدم، والثاني إما أن يكون ذاتياً أو عرضياً، والأول هو الفصل لأن الذاتي إذا لم يصلح لأن يكون مقولاً في جواب ما هو إذا سئل عن ماهية ما، يقال عليه¹³² الذاتي لا بحسب الخصوصية ولا بحسب الشركة سواء كانت الكثرة التي يقال عليها الذاتي مختلفة بالحقيقة كالإنسان والفرس المقول عليها الحساس الذي هو ذاتي لماهيتهما المشتركة أو مختلفة بالعدد فقط كزبد وعمرو المقول عليهما الناطق فإنه صالح¹³³ للتمييز الذاتي لتلك الماهية عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما بعيداً كان ذلك الجنس أو قريباً، ولا معنى للفصل إلا الذاتي الذي يصلح لأن يميز الماهية عما يشاركها في الوجود أو جنس ما ولا يصلح لأن يكون مقولاً في جواب ما هو، بيان أنه يصلح حيثئذ للتمييز الذاتي المذكور أن ذلك الذاتي لا بد وأن يكون مختصاً بالماهية بالقياس إلى ماهية أخرى أي لا يكون لماهية ما أخرى لأنه لو كان ذاتياً لكل ماهية لكان ذاتياً للماهيات البسيطة، وذلك ينفي كون البسيط بسيطاً وإذا كان مختصاً¹³⁴ بالماهية بالقياس إلى ماهية ما أخرى كان مميزاً لها عن تلك الماهية تمييزاً ذاتياً ويعني بالتمييز الذاتي

¹³² ن: عليها

¹³³ ن: يصلح

¹³⁴ ن: مختصة

التمييز بأمر ذاتي ولذلك¹³⁵ يصلح لأن يكون مقولا في جواب أي شيء هو في ذاته، فإن المطلوب بأي سى¹³⁶ هو التمييز المطلق عما يشارك الماهية في الشيئية وما هو أخص منها، والفصل هو الذاتي الذي يصلح لأن يقال في جواب أي شيء هو¹³⁷ في ذاته، وقول الشيخ محمول على هذا ليلا¹³⁸ ينتقض بالخاصة، فإن قلت [23] أي فائدة في قوله عما يشاركها في الوجود أوفي جنس ما ؟ الفائدة فيه أن الماهية قد لا يكون مركبة من الجنس والفصل بل من أمرين متساويين كالحساس والمتحرك بالإرادة المتساويين في العموم، فالماهية المركبة منهما لا تكون مركبة من الجنس والفصل لامتناع أن يكون الذاتي المتساوي للماهية جنسا لها ولكن يكون كل واحد منهما فصلا لها لوجود الرسم المذكور فيه وهو كونه صالحا لأن تميز الماهية عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما تميزا ذاتيا، فهُنَا وإن لم يوجد التمييز عن المشارك في الجنس فقد وُجد التمييز عن المشارك في الوجود، وإنما قال أو¹³⁹ في جنس ما، ولم يقل في الجنس ليتناول الجنس القريب فيندرج فيه الفصل البعيد وهو فصل الجنس فإنه لا يميز الماهية عما يشاركها في الجنس مطلقا بل عن المشارك في جنس ما، وهو الجنس البعيد. فإن قُلْتُ؛ الماهية إذا لم يشارك غيرها في أمر ذاتي كان المطلوب بأي شيء هو ما وراء الشيئية والوجود وهو تمام الماهية، وتتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو، فالمقول في جواب أي شيء هو بعينه هو المقول في جواب ما هو، قلتُ نحن لا نقول أن الفصل هو المقول في جواب

¹³⁵ ن: وذلك

¹³⁶ شيء

¹³⁷ ن: - هو

¹³⁸ ليلا

¹³⁹ ن: - أو

أي شيء هو مطلقاً أي إذا سئل بالإطلاق أي شيء هذا، بل الفصل إنما يقال¹⁴⁰ في جواب أي شيء هو في ذاته أي يميز بالذاتي عن المشاركات في الشيئية والوجود وتمام الماهية حينئذ لا يصلح لأن¹⁴¹ يكون مقولاً في جوابه بل إنما يصلح لأن يقال في جوابه واحد من الذاتيات وكل واحد من تلك الذاتيات في الفرض المذكور فصل فاندفع الشك.

[57] قال وقد يكون فصل النوع الأخير كالناطق مثلاً للإنسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس نوع أخير مثل الحساس فإنه فصل الحيوان وفصل جنس الإنسان وليس جنساً للإنسان وإن كان ذاتياً أعم منه فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتي أعم جنساً ولا مقولاً في جواب ما هو؟ أقول الفصل لا بد وأن يكون فصلاً لنوع وقد عرفت أن أقسام الأنواع؛ أخير ومتوسط وعالٍ ومفرد لنوع أخير أو مفرد إمتنع أن يكون فصل جنس [23ب] ما، وأما إذا كان فصلاً للنوع المتوسط أو العالي كان فصلاً لجنس النوع الأخير لأن ذلك الجنس يجب أن يكون جنساً للنوع الأخير بعيداً كان أو قريباً، مثال فصل النوع الأخير؛ الناطق، مثال فصل النوع المتوسط؛ الحساس، فإنه فصل الحيوان الذي هو جنس الإنسان وليس هو نفسه جنس الإنسان ولا مقولاً في جواب ما هو، فظهر من هذا أنه ليس كل ذاتي أعم من الماهية جنساً لها أو مقولاً في جواب ما هو.

¹⁴⁰ ن: يقول

¹⁴¹ ن: أن

[58] قال وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس إلى

جنس ذلك النوع مقسم. أقول فصل النوع الذي له¹⁴² جنس وهو النوع الأخير والمتوسط له إعتباران، أحدهما بالقياس إلى النوع والآخر بالقياس إلى الجنس فإنه مقوم للنوع وذاتي له ومقسم للجنس إليه وإلى غيره، فإن الناطق مقوم للإنسان ومقسم للحيوان إليه وإلى غيره، وكلما قوم العالي قوم السافل لأن مقوم المقوم مقوم ولا ينعكس، وإلا لكان العالي مقوماً لنفسه لكونه مقوماً للسافل، وكل ما قسم السافل قسم العالي لأن أقسام السافل بعينها هي أقسام العالي ولا ينعكس، وإلا لكان الشيء مقسماً لنفسه.

المسألة الثالثة؛

في الخاصة والعرض العام

[إشارة]

[59] قال إشارة إلى الخاصة والعرض العام وأما الخاصة والعرض العام فمن

المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير وسواء عمّ الجميع أو لم يعمّ وأما العرض العام فهو ما كان منها موجوداً في كلي وفي غيره عمّ الجزئيات كلها أو لم يعمّ. أقول قد عرفت المحمول العرضي وأنه قد يكون لازماً وقد يكون مفارقاً، فاعلم الآن أنه على

¹⁴² ن: هو

التقديرين قد يكون خاصة وقد يكون عرضاً عاماً لأنه إن كان محمولاً على كلي¹⁴³ واحد غير محمول على غيره كان خاصة له [24أ] سواء كان ذلك الكلي نوعاً أخيراً أو أحد الأنواع الباقية وسواء كان عاماً شاملاً لجميع جزئياته أو لم يكن، وإن كان محمولاً على أكثر من واحد كان عرضاً عاماً لكل كلي منها سواء كان شاملاً لجميع جزئيات ما حُمل عليه أو لم يكن، والخاصة قد تكون مطلقة وهي التي تكون محمولة على كل واحد فقط وقد تكون إضافية وهي التي تكون محمولة على كليين مثلاً فتكون خاصة بالإضافة إلى الثالث عرضاً عاماً بالإضافة إليهما.

[60] قال وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازماً لا يفارق وأنفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له، مثال الخاصة الضحك للإنسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث مثال العرض العام الأبيض للبيضائي وربما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العام. أقول قد عرفت أن الخاصة قد تكون مطلقة ولازمة وبيّنة الثبوت، فاعلم أن أفضل الخواص وأنفعها في التعريفات ما يجمع هذه الثلاثة لئلا يتوقف إنتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر على وسط، مثال الخاصة الضحك للإنسان وكون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين للمثلث ومثال العرض العام الأبيض للحيوان وقد يقال للعرض العام العرض بلا عام.

[61] قال ومتخلفوا المنطقيين يذهبون إلى أن هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض العرضي، وقد يكون الشيء بالقياس إلى كل خاصة وبالقياس إلى ما هو أخص منه عرضاً عاماً فإن المشي والأكل من خواص

¹⁴³ ن: كل

الحيوان ومن الأعراض العامة بالقياس إلى الإنسان. أقول من الناس من زعم أن هذا العرض المسمي بالعرض العام هو العرض المقابل للجوهر وليس كذلك، فإن المراد من هذا العرض هو العرضي، وهو المحمول الخارج عن ماهية الموضوع، وذلك قد يكون جوهرًا كقولنا؛ الناطق حيوان وجسم وغيرهما، فإن الجنس قريبًا كان أو بعيدًا خارج عن ماهية الفصل [24ب] وهو أعمّ منه فيكون عرضًا عامًا له وليس الحيوان والجسم عرضًا بالمعنى المقابل للجوهر، فمن لم يعرف هذا المقدار من المنطق كان من المتخلفين!. واعلم أن هذه الخمسة قد يقاس بعضها إلى بعض بالإعتبارات المذكورة فإن الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام له والفصل بالقياس إليه خاصة، وعليك باعتبار البواقي، وقد يختلف هذه الإعتبارات¹⁴⁴ الخمس بالقياس إلى موضوعاتها فيكون بعضها واحدًا من الخمسة بالقياس إلى شيء، وآخر¹⁴⁵ بالقياس إلى غيره فإن ما يكون خاصة بالقياس إلى الجنس قد يكون عرضًا عامًا بالقياس إلى النوع وذلك إذا كانت شاملة لجزئيات الجنس وقد لا يكون كذلك بل يكون خاصة للنوع أيضًا فإن خاصة النوع يكون أبدًا خاصة للجنس، فخاصة النوع خاصة الجنس ولا ينعكس، فالماشي خاصة الحيوان وعرض عام للإنسان، والضحاك خاصة لهما جميعًا، وفصل النوع خاصة الجنس والجنس عرض عام له وعليك باعتبار البواقي.

المسألة الرابعة؛

¹⁴⁴ ن: العبارات

¹⁴⁵ ن: آخر

في مشاركات الخمسة

[تنبيه]

[62] قال فهذه الألفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في أنها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد. أقول المشاركات الخمسة إما أن تكون ثنائية أو تكون ثلاثية أو رباعية أو خماسية، فهذه وجوه أربعة من المشاركات. أما الثنائية فكمشاركة الجنس والنوع في كونهما مقولين في جواب ما هو ومشاركة الجنس والفصل في كونهما مقومين لماهية ما تحتها. وأما الثلاثية فكمشاركة الجنس والفصل والنوع في كونها مقولة على ما تحتها قولاً ذاتياً. وأما الرباعية فكمشاركة الجنس والنوع والفصل والخاصة في كون كل واحد منها مقولاً في جواب ما هو أو جواب أي شيء هو. وأما الخماسية فكمشاركة الخمسة في كونها محمولة على ما تحتها من الجزئيات بالاسم والحد أي يصدق عليها أسمائها وحدودها، والشيخ اقتصر من الوجوه الأربعة على هذا الوجه وأحال بالباقي على نظر المتأمل فإن من أحاط بحقائق الخمسة وخواصها سهل عليه استخراج المشاركة بينها من الثنائية وغيرها. وأما المباينات فيعرف من المشاركات فإن¹⁴⁶ ما به المشاركة الثنائية به المباينة¹⁴⁷ الثلاثية وبالعكس.

¹⁴⁶ ن: فأنه

¹⁴⁷ ن: المناسبة

المسألة الخامسة؛ [25أ]

في رسوم الخمسة

[إشارة]

[63] قال إشارة إلى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بأنه الكلي الذي يحمل على أشياء

مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره والنوع يرسم بأحد المعنيين بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولاً والخاصة ترسم بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي والعرض العام يرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولاً غير ذاتي.

أقول من أحاط بما ذكرنا من التقسيم أحاط برسم كل واحد من هذه، لكن جرت عادتهم برسم كل واحد منها بعد التقسيم المذكور، فالجنس يرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو، فالكلي المقول على كثيرين كالجنس للكلية وكذلك كونه كلياً محمولاً على كثيرين وخرج عنه النوع بقولنا مختلفين بالحقيقة، والثلاثة الباقية بقولنا في جواب ما هو، فبقي الرسم المذكور منطبقاً على الجنس، والفصل يرسم بأنه الكلي المحمول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته وجوهره خرج عنه الخاصة بقولنا في ذاته، والثلاثة الباقية بقولنا في جواب أي شيء هو، والنوع الحقيقي يرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين

بالعدد فقط، والثلاثة الباقية بقولنا في جواب ما هو، ويرسم النوع الإضافي بانه الكلي المحمول عليه وعلى غيره الجنس حملا ذاتيا أوليا، فقولنا حملا ذاتيا يخرج به الفصل وبقولنا أوليا يخرج الصنف فإنه لا يقال عليه الجنس ولا يحمل عليه حملا أوليا بل حملا ثانيا فإن حمل الجنس عليه بواسطة حمل النوع عليه لأن ما يحمل عليه السافل لا يحمل عليه العالي إلا بواسطة، والخاصة ترسم بأنها الكلي المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط¹⁴⁸ قولاً غير ذاتي خرج عنه¹⁴⁹ الفصل والنوع بقولنا قولاً غير ذاتي فإننا نعني بالذاتي ههنا ما لا يكون عرضياً فيندرج فيه النوع والجنس والعرض العام بقولنا على ما تحت حقيقة واحدة فقط [25ب] ويرسم العرض العام بأنه الكلي المقول على أكثر من حقيقة واحدة قولاً غير ذاتي، خرج الجنس بقولنا غير ذاتي، والثلاثة الباقية بقولنا على أكثر من حقيقة واحدة.

المسألة السادسة؛

في الحد وفيها فصلان

الأول؛¹⁵⁰ في حد الحد

[إشارة]

¹⁴⁸ ن: - فقط

¹⁴⁹ ن: به

¹⁵⁰ الفصل الأول، محقق.

[64] قال إشارة إلى الحد، الحد قول دالّ على ماهية الشيء ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله لأن مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع للمركّب ما هو مشترك وما هو خاص لم يمكن أن يدل عليه بقول فكل محدود مركّب في المعنى. أقول الحد قول دالّ على ماهية الشيء وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة ولنقدم على ذلك مقدمة فنقول¹⁵¹ تعريف الماهية بنفسها محال لأن المُعرّف يجب كونه معلوماً قبل المُعرّف فلو كان الشيء مُعرّفاً لنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به فهو إذن غيرها فذلك الغير إما أن يكون ذاتياً لها أو عرضياً لها، والأول هو الحد والثاني هو الرسم، فالحد هو الذاتي المُعرّف للماهية فإن كان ذلك بجميع الذاتيات فهو الحد التام وإلا فهو الحد الناقص لكن الحد بالحقيقة هو المحيط بجميع الذاتيات فالذي لا يحيط بجميعها لا يكون حداً بالحقيقة بل جزءاً من الحد، والشيخ إنما أطلق الحد ههنا على ما هو بالحقيقة حد وأهمل الحد الناقص ولم يسمه حداً، وإذا عرفت هذا عرفت أن الحد لابد وأن يكون قولاً وهو اللفظ المركب على ما علمت قبل، وذلك القول لابد وأن يكون دالاً على الماهية بمعنى أنه يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة فقد تلخص معنى قوله الحد قول دال على ماهية الشيء. فإن قلت القول الدال على الماهية إذا كان حداً للحد¹⁵² كان مساوياً لمطلق الحد لأنه حدّه وكان أخصّ من مطلق الحد لأنه حد خاص وهو حدّ الحدّ وكان الشيء الواحد مساوياً لشيء آخر وأخص منه هذا خلف، قلت إنما يكون خلفاً

¹⁵¹ ن: فيقول

¹⁵² ن: - حداً للحد

إذا كانت المساواة والخصوص من وجه واحد، وههنا المساواة والخصوص من وجهين، بيانه ؛ أن حدّ له مفهوم عرض [26] له، إن كان حداً للحد فهو باعتبار مفهومه مساو لمطلق الحد لوجوب كون الحد مساوياً للمحدود وباعتبار كونه حداً له أخص منه لأنه إذا كان حداً للحد كان حداً ولا ينعكس. وجاز أن يكون الشيء الواحد مساوياً لشيء آخر وأخص منه باعتبارين مختلفين ولا خُلف، إذا عرفت هذا فنقول: القول إنما يكون دالاً على ماهية الشيء إذا كان جامعاً لجميع الذاتيات لأنه إذا شذّ عنه واحد من الذاتيات لم يكن مقولاً في جواب ما هو، فلم يكن دالاً على الماهية وإنما يكون كذلك إذا كان ذلك مركباً من الجنس والفصل القريين إن كان له جنس وفصل لأن الجنس القريب هو الجامع لجميع المقومات والذاتيات المشتركة، والفصل القريب هو الذاتي والمقوم الخاص، ومن المعلوم أن الحقيقة الملتزمة من الجنس والفصل القريين إنما يلتزم ويتم التامها¹⁵³ باجماعهما،¹⁵⁴ هذا إذا كان الماهية المحدودة جنس وفصل فإن لم يكن ذلك وجب كون القول مركباً من فصلين أو فصول وقد سبق من الشيخ تنبيهه في فصل الفصل على أن الماهية قد تكون مركبة لا من الجنس والفصل بقوله عما يشاركها في الجنس أو الوجود وذلك يدل على اعتبار القيد الذي ذكرناه وهو قولنا إن كان له جنس وفصل. واعلم أن الماهية إن كانت بسيطة لم يكن مدلولاً عليها بقول، ولا يكون محدودة لا الحد التام ولا الناقص إذ الحد هو التعريف بالذاتيات فما لا ذاتي له امتنع أن يكون مدلولاً عليه بقول أو محدوداً بحد، فإذا ن كل محدود مركب في ماهيته ومعناه وبالعكس فكل مركب محدود.

¹⁵³ ن: التيامها

¹⁵⁴ ن: بانضمامهما

[65] قال ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل أن يتصور به المعنى كما هو وإذا فرضنا أن شيئاً من الأشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن أن الحيوان له بعد كونه جسماً ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالإرادة فإذا أورد أحدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي [26ب] ولم يكف في الحد الذي يطلب به أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الإنسان جسم ناطق مائت¹⁵⁵ حداً. أقول الغرض من الحد ليس هو نفس التمييز فإن ذلك يحصل بالرسم بل التمييز الذاتي غرض أيضاً فبعد هذا إما أن يكون الغرض المطلوب من الحد نفس التمييز الذاتي وذلك يحصل بالحد الناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده كقولنا الإنسان هو الناطق المائت أو بالفصل القريب مع الجنس البعيد كقولنا الإنسان هو الجسم الناطق المائت، وإن كان الغرض من الحد تصور الماهية بكنهها فذلك لا يحصل إلا بجميع الذاتيات كالجنس والفصل القرييين سواء كان الفصل القريب واحداً أو أكثر وكذلك إذا لم يكن للماهية جنس بل فصلان قرييان كان الحد التام إنما يلتئم منهما وإن كان للماهية بعد الجنسية فصلان قرييان كما تقدم من الحساس والمتحرك بالإرادة للحيوان فالحد¹⁵⁶ التام لا يحصل إلا بهما كما يقال الحيوان جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، فأما إذا أهمل واحد منهما لم يكن الحد حداً تاماً، بل ناقصاً. فإذا كان الحد التام هو الذي يفيد تصور كنهه حقيقة الشيء وماهيته، والناقص ما لا

¹⁵⁵ ن: ما بين

¹⁵⁶ ن: والحد

يكون كذلك، فظهر أن الحد إما تام وإما¹⁵⁷ ناقص وأراد الشيخ بالحد الحد التام بدليل قوله ولو¹⁵⁸ كان الغرض بالحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الإنسان جسم ناطق مائت حداً.

الفصل الثاني؛

فيما يحتمل الحد من الوجوه

[وهم وتنبية]

[66] قال وهم وتنبية إذا كانت الأشياء التي يُحتاج إلى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع ولم يمكن أن يوجز العبارة ولا أن يطوّل لأن إيراد الجنس القريب يغني عن تحديد واحد واحد من المقومات المشتركة إذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الأمر بإيراد الفصول وقد علمت أنه إذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الإيجاز والحذف إذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التمييز أيضاً. أقول قد عرفت أن الحد منه ناقص ومنه تام وهو الذي أراده [27] الشيخ بالحد وأنه لا يحتمل إلا وجهها واحداً فإنه¹⁵⁹ مهما أهمل واحد من المقومات لم يكن حداً تاماً، فلا بد إذن من ذكر جميع

¹⁵⁷ ن: أو

¹⁵⁸ ن: و

¹⁵⁹ ن: وإنه

المقومات على ترتيبها كما ستعلم فلم يحتمل زيادة ولا نقصانا ولا إيجازا ولا اختصارا، نعم قد يستغنى بالجنس القريب عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة وتحديده؛ إن كان له حد لدلالة الجنس القريب على جميع ذلك وإذا أُضيفت إليه الفصول كانت متعددة أولم تكن فقد تم التحديد فإذا كانت الفصول متعددة وأمكن أن يوضع لمجموع تلك الفصول لفظ جامع استغنى بذلك اللفظ عن تعديد واحد واحد منها.

[67] قال ثم لو تعمّد متعمد أو سهى ساه أو نسي ناس اسم الجنس وأتى بدله بحد الجنس لم نقل إنه خرج عن أن يكون حاداً مستعظمين صنيعة في التطويل فلا ذلك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب وكثيرا ما يُتَنَفَّع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب. أقول تعديد المقومات المشتركة أجمع جازي¹⁶⁰ لكن الإستغناء بالجنس القريب عن ذلك التعدد¹⁶¹ والإقتصار عليه أحسن وليس التعديد المذكور بمذموم كل الذم إذا روعي فيه الجمع بين المقومات والترتيب الآتي ذكره، هذا كله في الحد التام¹⁶². وأما الحد الناقص فإنه يحتمل الزيادة أو النقصان، فإن التحديد بالفصل مع الجنس البعيد بمرتبة واحدة أتم وأكمل من التحديد به مع الجنس البعيد بمرتبتين وأنه أكمل من التحديد بالفصل وحده، وأما الرسم فإنه يقبل الزيادة والنقصان أيضا فإنه تعريف بالخواص وقد يكون للشيء¹⁶³ الواحد خواص كثيرة فذكر الخواص

¹⁶⁰ جائز

¹⁶¹ ن: تعديد

¹⁶² ن: في الحد الناقص

¹⁶³ ن: الشيء

بأسرها أكثر إفادة للتعريف من ذكر بعضها وكل ذلك رسم، وإنما قال وكثيرا ما يُنتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز¹⁶⁴ ولم يقل وينتفع في الرسوم مطلقا لأن البسيط¹⁶⁵ إنما تُعرف¹⁶⁶ بلوازمها وخواصها المعلولة لها، والبسيط لا يمكن أن يكون معلولة أكثر من واحد عنده فإذاً له لازم واحد به يُتعرّف وسائر¹⁶⁷ اللوازم فإنما تلزم بواسطته فلا يفيد إدخاله في التعريف فائدة زائدة وبالجمله الزيادة [27ب] في اللوازم المترتبة¹⁶⁸ لا تفيد فائدة زائدة.¹⁶⁹

[68] قال ثم قول القائل إن الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بياناً لشيء إضافي مجهول لأن الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزاً بالقياس إلى شيء طويلاً بالقياس إلى غيره واستعمال أمثال هذه في حدود أمور غير إضافية خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليذكروه. **أقول** من الناس من حد الحد بأنه قول وجيز من شأنه كذا وكذا وهو باطل لوجوه، الأول؛ إنا بينا أن الحد لا يقبل الزيادة والنقصان فامتنعت الوجازة فيه ولأن¹⁷⁰ الوجازة أمر إضافي فقد يكون الشيء وجيزاً بالقياس إلى شيء طويلاً بالقياس إلى غيره، فليست الوجازة أمراً محدوداً فلا يمكن التعريف بها، ولأن¹⁷¹ الحد أمر حقيقي غير إضافي، وتعريف الحقيقي بالإضافي غير جائز وقد أوردوا ذلك في كتبهم.

¹⁶⁴ ن: في التمييز

¹⁶⁵ البساط

¹⁶⁶ ن: يعرف

¹⁶⁷ وسائر

¹⁶⁸ ن: المرتبة

¹⁶⁹ ن: - زائدة

¹⁷⁰ الثاني، محقق

¹⁷¹ الثالث، محقق

المسألة السابعة؛

في الرسم

[إشارة]

[69] قال إشارة إلى الرسم وأما إذا عُرِف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للإنسان إنه حيوان مَشَاء على قدميه عريض الأظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث إنه الشكل الذي له ثلاث زوايا ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بيّنة للشيء فإن من عرّف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندس. أقول الرسم هو تعريف الماهية بخواصها إما وحدها أو إما مع بعض الذاتيات والأول هو الرسم الناقص، إن كان¹⁷² للماهية خواص كثيرة وقد عُرِفَتْ بجملتها فيكون ذلك الرسم قولاً مؤلفاً منها وكذلك إذا عرفت بعدد منها وأما إذا عرفت بواحد منها أو لم يكن للماهية إلا خاصية واحدة وقد عرفت بها لم يلزم من ذلك أن يكون ذلك الرسم قولاً مؤلفاً فلأجل ذلك قال إذا عُرِفَ الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه¹⁷³ جملتها بالاجتماع فقد عُرِفَ ذلك الشيء برسمه، والثاني إما أن يكون ذلك الذاتي جنساً قريباً فيكون رسماً تاماً كقولنا الإنسان حيوان مَشَاء على قدميه عريض الأظفار ضحاك بالطبع، ولذلك سمّاه الشيخ [28]

¹⁷² كانت

¹⁷³ ن: يخصه

بأجود الرسوم وإنما كان كذلك لأن الجنس يفيد تقيُّد¹⁷⁴ ذاته والذات إذا تقيدت بالجنس وأُورد بعده الخاصة أفاد تعريفا كاملا، وقد تقدم أن الخاصة التي تُعرف بها الماهية يجب كونها مطلقة ولازمة وبينه الثبوت لها، فإن من¹⁷⁵ عرّف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه متساوية¹⁷⁶ لقائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندس، وأما إذا كان الذاتي فصلا أو جنسا بعيدا لم يكن الرسم رسما تاما ونحن نسميه بالرسم الناقص أيضا، فقد ظهر من جملة ما ذكرناه أن التعريف إما بالحد التام أو بالحد الناقص أو الرسم التام أو الرسم الناقص. واعلم إنا لو لم نفّسر الدال على الماهية في حد الحد بالمقول في جواب ما هو، لكان التعريف بالرسم، سيّما رسم التام إذا أفاد كنه حقيقة الماهية حدا، وقد صرح إذا عُرّف الشيء بأعراضه وخواصه فقد عرف الشيء بالرسم ويجب أن يعلم أن الخاصة منها بسيطة كالضحك¹⁷⁷ للإنسان ومنها مركبة وهي التي تجمع من غيره أعراض عامة كقولنا الإنسان مشاء على قدميه عريض الأظفار مادي¹⁷⁸ البشرة فإن كل واحد منها عرض عام للإنسان ولكن مجموعها خاصة له فيكون التعريف بمجموعها رسما ناقصا وبه مع الجنس القريب رسما تاما.

المسألة الثامنة؛

في الخطأ الداخل في التعريفات

¹⁷⁴ ن: يقيّد

¹⁷⁵ ن: - من

¹⁷⁶ ن: مساوية

¹⁷⁷ ن: كالضحك

¹⁷⁸ رمادي

[إشارة]

[70] قال إشارة إلى أصناف من الخطأ تعرض في تعريف الأشياء بالحد والرسم إذا عُرِفَت نفعت بأنفسها ودلت على أشكال لها في غيرها من القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصّة المعتادة فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة وليدل على ما أريد به ثم ليُستعمل. أقول الخلل في التعريفات إما أن يكون من حيث اللفظ وإما من حيث المعنى، أما من حيث اللفظ فهو أن لا يكون اللفظ المستعمل في التعريف مفيدا للمعنى المقصود بالإستعمال [28ب] أما لكونه مجازا أو مستعارا أو غريبا وحشيا غير معتاد إستعماله بل يجب أن يكون اللفظ المستعمل في التعريف نصا في إفادة المقصود معتادا مشهورا إستعماله، وتحقيقه؛ أن اللفظ الموضوع لمعنى إن استُعمل فيه كان حقيقة، وإن استعمل في غيره كان مجازا، فالألفاظ الحقيقية في كل لغة¹⁷⁹ هي الألفاظ المستعملة في معانيها الموضوعية لها، والمجازية هي¹⁸⁰ الألفاظ المستعملة في غير معانيها الموضوعية لها، والألفاظ الحقيقية إما نصوص في معانيها أو إما ظاهرة فيها، فإنها إن لم يحتمل غير تلك المعاني كانت نصوصا، و إن احتملت غيرها فتلك الأغيار من المعاني إن كانت الألفاظ بعينها موضوعة لها أيضا كان إحتمال الألفاظ للكل، سواء كانت تلك الألفاظ مجملة غير ظاهرة في واحد منها، وإن كانت

¹⁷⁹ ن: في كلامه

¹⁸⁰ ن: من

تلك الأغيار من المعاني غير موضوع¹⁸¹ لها كان احتمال تلك الألفاظ لتلك الأغيار من المعاني احتمالا مرجوحا بالقياس إلى المعاني الموضوعية لها وكانت الألفاظ ظاهرة في معانيها. فإذن الألفاظ الحقيقية إما نصوص وإما ظواهر وإما مُجملات وعلى التقديرات فهي إما معتادة الإستعمال أو لا، بأن لا يعرفها إلا الأقلون من الناس. وأما الألفاظ المجازية فإنها إما مستعارة¹⁸² وهي التي نُقلت عن موضوعاتها إلى غيرها لمناسبة بينهما كما يُستعار¹⁸³ لفظ الأسد للرجل الشجاع لما بينهما من الإشتراك في القوة والشجاعة، وإما مجازية غير مستعارة وهي التي لا يكون كذلك. إذا عرفت هذا فنقول يحمل قول الشيخ الألفاظ الناصة على النصوص والظواهر فإنه لا يقبح إستعمال واحد منهما¹⁸⁴ في التعريفات ويجب أن يذكر الألفاظ المجملة فيما يقبح إستعماله في التعريفات، فالحاصل أنه مهما لم يستعمل في التعريفات والنصوص والظواهر المعتادة الإستعمال إختلّ التعريف خرج بالنصوص والظواهر الألفاظ المجازية والمستعارة فإنها مرجوحة لا نصوص [29أ] ولا ظواهر وبالمعتادة الغريبة الوحشية وإنما قال من القبيح ولم يقل من الممتنع لأنه إذا استعملت الألفاظ المجازية وعرف المقصود بالقرينة حصل التعريف فلم يكن ممتنعا بل قبيحا لا خلافة بالفهم دون القرينة والقرائن لا يفيد كمال المعنى المطلوب باللفظ، فلو فرضنا أنه ليس للمعنى المقصود لفظ ناص معتاد وجب أن نخترع لذلك المعنى من لفظة ما، هو أشد الألفاظ مناسبة لذلك وليدل على ما أريد¹⁸⁵ به أي يُجعل

¹⁸¹ موضوعة

¹⁸² ن: مستفادة

¹⁸³ ن: تستعمل

¹⁸⁴ ن: منها

¹⁸⁵ ن: يريد

دالا على المعنى المخترع له بالإستعمال فيه مدة ليصير بالإصطلاح حقيقة له كما جرت به عادة العلماء في ألفاظهم المستعملة في علومهم.

[71] قال وقد يسهوا المعرفون في تعريفهم فربما عرّفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفرد. أقول وأما الخلل الواقع في التعريفات من جهة المعنى فمن وجوه، الأول؛ تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة ومثل هذا لا يفيد معرفة لأن المعرف يجب أن يكون أعرف من المعرف مثاله تعريف الزوج بالفرد كما يقال الزوج العدد الذي ليس بفرد وبالعكس، الفرد العدد الذي ليس بزوج، والزوج والفرد متساويان في المعرفة والجهالة فتعريف أحدهما بالآخر غير جائز.

[72] قال وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم إن النار هي الأسطقس الشبيه بالنفس والنفس أخفى من النار. أقول الوجه الثاني تعريف الشيء بما هو أخفى منه وهو أشد محذورا من تعريفه بالمساوي ومثاله مذكور. قال وربما تعدوا هذا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا إن الحركة هي النقلة وإن الإنسان هو الحيوان البشري. أقول تعريف الشيء بنفسه كتعريف الحركة بالنقلة كقول بعضهم؛ الحركة نقلة الجسم من حال إلى حال والإنسان هو الحيوان البشري، والبشر هو الإنسان، والنقلة هي الحركة نفسها، وهذا [29ب] أشد محذورا مما قبله لأنه يجب في المعرف أمران أحدهما المغايرة بينه وبين المعرف، والثاني كونه أجلى وهما مفقودان فيه دون ما قبله.

[73] قال وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرّف إلا بالشيء إما مصرحاً أو مضمراً أما المصرح فمثل قولهم إن الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية فإنها إنما تخالف المساواة والمشاكلة بأنها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك. وأما المضمّر فهو أن يكون المعرّف به ينتهي تحليل تعريفه إلى أن يعرّف بالشيء وإن لم يكن ذلك في أول الأمر مثل قولهم إن الإثنين زوج أول ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بأنهما شيان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً ثم يحدون الشئين بأنهما اثنان ولا بد من استعمال الإثنينية في حد الشئين من حيث هما شيان.

[74] أقول الوجه الآخر تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به وهذا التعريف والذي قبله هو التعريف الدوري وهو¹⁸⁶ أشد هذه الوجوه محذورا. فإن تعريف الشيء بنفسه يلزم منه تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة وفي هذا الوجه تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبتين أو أكثر وهذا على قسمين، الأول؛ أن يكون المعرّف معرّفا بالمعرّف بمرتبة واحدة وهو المعنى من قوله مصرّحا و ثانيهما أن يكون المُعرّف معرّفا بالمعرّف بأكثر من مرتبة واحدة وهو المعنى من قوله مضمرا. أما الأول فكقولهم في تعريف الكيفية إنها ما تقع بها¹⁸⁷ المشابهة وخلافها، والمشابهة لا يمكن تعريفها إلا بأنها إتفاق في الكيفية. وهذا، لأن المشابهة والمساواة والمشاكلة أمور متخالفة، فالمشابهة إتفاق في الكيف، والمساواة إتفاق في الكم، والمشاكلة إتفاق في

¹⁸⁶ ن: وهي

¹⁸⁷ ن: با

الوضع، فلا تتميز المشابهة عن غيرها إلا بأنها إتفاق في الكيفية، فيلزم تقدم العلم بالكيفية على العلم بها بمرتبتين. وأما الثاني فهو أن يعرف الشيء بالشيء¹⁸⁸ ثم ذلك [30أ] الشيء بشيء آخر وهكذا حتى يعود إلى الأول، كقولهم في تعريف الإثنين زوج أول ثم يعرف الزوج بأنه العدد المنقسم لمتساويين ثم يعرف المتساويين بأنهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر ثم يعرف الشيئان بأنهما اثنان فقد عاد الأمر بالآخرة إلى الإثنين فإذن لابد من أخذ الإثنية في تعريف الإثنين .

[75] قال وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد من حيث لا حاجة إليه فيه ولا ضرورة أعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والإضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم إن العدد كثرة مجتمعة من الأحاد والمجموعة من الأحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول إن الإنسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده الجسم حين يقال إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة فيكون¹⁸⁹ قد كرروا. أقول تكرير الشيء في التعريف قد يكون لحاجة كما في تعريف الأنف الأفطس فإنه يقال في تعريفه إنه أنف له الفطوسة ولا معنى للفطوسة إلا تقعير الأنف فيكون كأنه قال الأنف الأفطس أنف له تقعير الأنف فلو قال الأنف الأفطس أنف له تقعير كان الأنف الأفطس مفسرا بالتقعير المطلق لا تقعير الأنف، وهذه الحاجة إنما جاءت لأن الموضوع داخل في ماهية المحمول وقد يسأل عن المجموع المركب من الموضوع والمحمول الذي هو جزؤه الموضوع، فأما لو سئل عن

¹⁸⁸ ن: - بالشيء

¹⁸⁹ فيكونون

المحمول وحده لم يحتج إلى تكرير الموضوع فإذا قيل ما الأفتس؟ قيل شيء ما له تقير الأنف، فلم يتكرر الأنف في التقير. وقد يكون التكرير للضرورة كما في تعريف الإضافيات فإنه يقال في تعريف الأب فإنه حيوان يولد آخر من نطفته من نوعه من حيث هو كذلك، فقوله من حيث هو كذلك تكرير لما مضى وإنما كان ذلك ضروريا لأن تعريف الإضافيات لا يمكن إلا كذلك وستعلمه. وقد يكون التكرير لا حاجة¹⁹⁰ ولا ضرورة إليه، وذلك على وجهين، أحدهما؛ [30ب] أن يكون المكرر نفس الشيء كقولهم؛ العدد كثرة مجتمعة من الآحاد فالمجموعة من الآحاد نفسها هي الكثرة وثانيهما أن يكون المكرر ليس نفس الشيء بل ما هو داخل فيه كقولهم الإنسان حيوان جسماني ناطق فالحيوان مأخوذ في حده الجسم فإنه يقال الحيوان جسم كذا وكذا فإذا فسر الإنسان بأنه الحيوان الجسماني فقد كرر الجسم المذكور تضمنا.

[76] قال وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت إليه الإشارة ولكن الإعتبار مختلف، واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد. أقول هذان المثالان يناسبان بعض ما سلف وهو تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به. أما الأول؛ فلأن بعض أجزاء الحد مكرر فيه صريحا كما أن نفس المحدود مكرر في تعريف الكيفية بالمشاهدة في الحد صريحا، وأما الثاني؛ فلأن بعض أجزاء الحد مكرر فيه لا صريحا كما أن نفس المحدود مكرر في تعريف الإثنين بالزوج الأول لا صريحا والتناسب فيما بينهما من حيث التكرار والاختلاف بينهما في الإعتبار، إذ المعتبر في ذينك المعرفة

¹⁹⁰ حاجة

والجهالة والسبق والتأخر والمعتبر في هذين التكرار المذكور، ويجب أن يعلم أن التكرير إنما يقع في المحدود إما بالحد أو في الحد، والأول كتعريف الشيء بنفسه، والثاني كتعريف الشيء بما لا يعرف إلا به، وإما أن يقع في غير المحدود بل في أجزاء الحد إما مطابقة أو تضمناً وقد عرفت كل ذلك.

الفصل الثاني؛

من¹⁹¹ هذه المسألة في بعض ما يقع من الخطأ في التحديد

للمعرفين

[وهم و تنبيه]

[77] قال إنه قد يظن بعض الناس أنه لما كان المتضايغان يعلم كل واحد منهما مع الآخر أنه يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر فتؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بينما لا يعلم الشيء إلا معه وبينما لا يعرف الشيء إلا به وما لا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً من كون الشيء مجهولاً ومعلوماً مع كونه معلوماً وما لا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم ما الأب [31] وما الإبن فيسأل ما الأب؟ فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت أعلم الإبن لما احتجت إلى استعلام الأب إذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا بل ههنا

¹⁹¹ ن: في

ضرب من التلطف مثل أن يقال الأب حيوان يولّد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالإبن ولا فيه حوالة ولا تلتفت إلى ما يقوله صاحب إيساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق.

[78] أقول الشيء إما أن يعلم مع الشيء وإما أن يعلم قبله وإما أن يعلم بعده، أما الذي يعلم قبل الشيء فإنه يمتنع التعريف به لما عرفت من وجوب سبق العلم بالمعرف على العلم بالمعرف، وكذلك الذي يعلم مع الشيء لهذه العلة، وزعم بعضهم أن الذي يعلم مع الشيء يمكن تعريف كل واحد منهما بالآخر بأن يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر، وسبب زعمهم هذا الجهل بين ما لا يعرف الشيء إلا معه وما لا يعرف إلا به، فإنهم لا يعلمون إن ما لا يعرف الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل، فإن ما لا يعرف الشيء إلا معه يجب أن يكون معلوماً مع¹⁹²، ولما كان المعرف يجب أن يكون معلوماً قبل المعرف امتنع أن يكون الشيء محدوداً ومعرفة بما لا يعرف إلا معه، مثاله الإضافيات كالأب والإبن فإن كل واحد منهما معلوماً¹⁹³ مع الآخر فإذا سئل في تعريف الأب فقال¹⁹⁴ ما الأب وهو لا يعرف الأب ولا الإبن فيقال له الأب هو الذي له الإبن فإنه يقبح هذا التعريف والتحديد، فإن كل واحد منهما¹⁹⁵ لما كان معلوماً

¹⁹² معه، ن: مع

¹⁹³ معلوم

¹⁹⁴ ن: - فقال

¹⁹⁵ ن: من الأب والإبن

مع الآخر فله أن يقول لو كنت أعلم الإبن ما سألت عن الأب ولا كنت محتاجا إلى هذا السؤال!. بل الطريق في تعريف الإضافيات نوع آخر من التلطف وذلك كما يقال كما سبق ذكره في الكتاب فليس فيه شيء يحتاج بيانه إلى الإبن واعلم أن أول من زعم أنه يجب أن يوجد كل واحد من المضافين في حد الآخر فرفوروريوس صاحب كتاب [31ب] إيساغوجي فإنه لما نظر في تعريف أرسطو للنوع الإضافي بأنه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وفي تعريف الجنس بأنه الكلي المقول على¹⁹⁶ كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو اعتقد أن أرسطو حد الجنس بالنوع الإضافي وقد حد النوع الإضافي بالجنس، زعم أن كل من المضافين يجب أن يؤخذ في حده¹⁹⁷ الآخر ولم يعلم أن النوع الذي عرف به الجنس هو النوع الحقيقي لا الإضافي حتى يقال أخذ كل واحد من المضافين في تعريف الآخر وعلى هذا يستقيم الكلام من غير دور، ولا تعريف¹⁹⁸ بما لا يعرف الشيء إلا معه هذا في مباحث القسم الأول من المنطق وهو القول الشارح وبعده القسم الثاني وهو الكلام في الحجة وما يتقدمها وفيه أنهاج.

النهج الثالث؛

في التركيب الخبري

¹⁹⁶ ن: وعلى

¹⁹⁷ حد

¹⁹⁸ ن: ولا يعرف

[79] أقول التركيب قد يكون تركيباً تقييدياً وقد يكون تركيباً خبرياً، والأول هو¹⁹⁹

الذي منه يتركب القول الشارح، والثاني هو الذي منه يتركب الحجة وهو مشتمل على فصول.

الفصل الأول؛

في تفسير القضية وأقسامها

[إشارة]

[80] قال إشارة إلى أصناف القضايا: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون

على أن نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب وأما ما هو مثل الاستفهام والإلتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيه صادق أو كاذب إلا بالعرض من حيث أنه يُعبر بذلك عن الخبر.

[81] أقول قد عرفنا أن اللفظ إما مفرد وإما مركب، والمركب إما أن يدل على طلب

شيء دلالة أولية أو لا يدل، والأول إن كان المطلوب حدوث فعل يصدر من المخاطب فهو مع الاستعلاء أمر ومع التساوي إلتماس ومع الخضوع سؤال، وإن كان المطلوب تصور²⁰⁰ يحصل للمخاطب فهو الإستفهام، والثاني إن كان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر وإن لم

¹⁹⁹ ن: + هو

²⁰⁰ تصورا

يحتمل ذلك فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي²⁰¹ والقسم والنداء،²⁰² ورسم الشيخ الخبر بأنه الذي يقال لقائله أنه صادق أو كاذب فيما قاله ومعناه أنه القول الذي يصح ذلك فيه وخرج على هذا الإستفهام والتنبيه المذكور بأقسامه فإنه لا يصح أن يقال لقائله ذلك إلا إذا علم أن المراد به الخبر فيصح ذلك القول بالعرض لا بالذات ويجب أن يعلم أن هذا تفسير [32] للخبر اللفظي لا المعنوي، فإنه غني عن التعريف لما عرف في غير هذا الموضع. فإن قلت هذا تعريف الجنس بالنوع فإن قول القائل صادق و²⁰³ كاذب نوعان من الخبر فقولنا²⁰⁴ إنه صادق إخبار عن كون خبره مطابقاً للخارج، وكاذب إخبار عن كونه غير مطابق. وقد عرفت أن تعريف الجنس بالنوع لا يجوز لإفضائه إلى الدور، قلت المقصود شرح الاسم وهو تبديل اللفظ بلفظ آخر أشهر ولا شك أن قول القائل صادق وكاذب أشهر وأعرف من لفظ الخبر فلا دور فيه.

[82] قال وأصناف التركيب الخبري ثلاثة، أولها؛ الذي يسمى الحملية وهو الذي

يحكم فيه بأن معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الإنسان حيوان أو ليس بحيوان فالإنسان وما يجري مجراه في هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هنا هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب والثاني والثالث نسميهما بالشرطي وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال إن أحدهما هو الآخر كما في الحملية بل على سبيل أن يقال

²⁰¹ ن: والرجا

²⁰² والنداء، ن: والندا

²⁰³ ن: أو

²⁰⁴ ن: وقولنا

أحدهما يلزم الآخر ويبينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا إذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ولولا 'إذا، كانت' لكان كل واحد من القولين خبراً بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا إما أن يكون هذه الزاوية حادة أو قائمة أو منفرجة وإذا حُذفت "إما" و "و" أو "كانت" هذه قضايا فوق واحدة.

[83] أقول الخبر يسمى قضية وأصنافها ثلاثة؛ الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة، فإن كل قضية يتألف من جزئين فجُزئاً القضية إن لم يكونا قضيتين فهي الحملية وهي التي حكم فيها بحمل شيء على آخر أو سلبه عنه، كقولنا؛ الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان ويسمى الجزء المحكوم عليه بالموضوع، وهو الإنسان في مثالنا، والآخر المحكوم به بالمحمول وهو الحيوان فيه، و "ليس" وهو حرف السلب خارج عنهما، تصير²⁰⁵ القضية لأجله سالبة، وإن كان جزئاً القضية أيضاً قضيتين لكن أُخرجاً عن كونهما قضيتين بإدخال أداة الشرط والجزاء فإن قُرُن بين القضيتين على سبيل أن أحدهما يلزم الأخرى ويتبعها أو يسلب هذا اللزوم والتبعية فهي الشرطية المتصلة، كقولنا إذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الزاوية الخارجة [32ب] مثل الداخلة وقولنا ليس إذا وقع خطا كان كذا وكذا. وإن قُرُن بينهما على أن أحدهما تعاند الأخرى وتباينها أو تسلب هذه المعاندة والمباينة في الشرطية المنفصلة، كقولنا إما أن تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة، وقولنا ليست هذه الزاوية كذا أو كذا ولولا حرف الشرط والجزاء وهي "إذا" و²⁰⁶ "كانت" في المتصلة، وإما أن يكون "و" ، "أو" في المنفصلة كانت

²⁰⁵ ن: يصير

²⁰⁶ ن: - و

الأقوال قضايا فوق واحدة. وليس في الشرطيتين حرف سلب، والشرطية إما متصلة وإما منفصلة فظهر انحصار القضية في الثلاث.

الفصل الثاني؛

في الإيجاب والسلب

[إشارة]

[84] قال إشارة إلى الإيجاب والسلب، الإيجاب الحملية هو مثل قولنا الإنسان حيوان ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً كان موجوداً في الأعيان أو غير موجود فيجب أن نفرضه حيواناً ونحكم عليه به من غير زيادة متى وفي أي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما، والسلب الحملية هو مثل قولنا الإنسان ليس بجسم²⁰⁷ وحاله تلك الحال والإيجاب المتصل هو مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أي إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي أو صحبة من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والإيجاب المنفصل مثل قولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب

المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما منقسماً بمتساويين.

[85] أقول قد تقدم أن القضية إما حملية وإما متصلة وإما منفصلة وكل واحد منهما²⁰⁸

إما موجبة وإما سالبة، أما الإيجاب الحملية فتحقيقه؛ إنا إذا قلنا؛ الإنسان حيوان عنيما به أن الشيء الذي يحكم عليه الذهن بأنه إنسان بالفعل سواء كان موجوداً في الأعيان [33] أو لم يكن فإننا نحكم عليه بأنه حيوان من غير إعتبار أمر²⁰⁹ آخر من وقت أو قيد على الوجه الذي يعم الوقت والمقيد ومقابليهما، فالوقت كقولنا؛ الإنسان حيوان وقت كذا، فالمقيد كقولنا؛ الإنسان حيوان بشرط كونه إنساناً، فإذا عرفت المؤقت والمقيد²¹⁰ عرفت مقابليهما وستحيط علماً بتفاصيل الأوقات والشروط والقيود. والسلب الحملية ما يسلب الحمل على الوجه المذكور فيكون معناه ما يتصوره الذهن ويحكم عليه بأنه إنسان فإنه يسلب عنه أنه حيوان أو أنه جسم. والإيجاب الإتصالي هو أن يحكم بلزوم قضية لأخرى أو بصحبتها إياها ومعناه أنه إذا فرض الأول الذي قرن به حرف الشرط لزم الثاني الذي قرن به حرف الجزاء أو صحبة، والمقرون به حرف الشرط وهو "إذا" وما يشبهه يسمى بالمقدم، والمقرون به حرف الجزاء وهو "الفاء" وما يشبهه يسمى التالي مثاله قولنا؛ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. الإتصالي هو ما حكم فيه بسلب الإتصال المذكور لزوماً كان أو صحبة كقولنا ليس إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. والإيجاب الانفصالي هو الذي يحكم فيه بوجوب انفصال قضية عن

²⁰⁸ منها، ن: منها

²⁰⁹ ن: - أمر

²¹⁰ ن: المقيد والمؤقت

أخرى أو عنادها إياها كقولنا؛ إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون هذا العدد فرداً. والسلب الانفصالي هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد كقولنا؛ ليس إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون مُنقسمًا بمتساويين. ويجب أن يعلم أن الحملية والمتصلة والمنفصلة بالحقيقة هي الموجبة أما في السالبة فلا، فإنه لا حمل مع سلبه ولا اتصال ولا انفصال مع سلبهما، لكن السوالب سميت بذلك مجازاً للمشابهة. وإن الشرطية هي المتصلة لما فيها من أداة الشرط والجزاء كما عرفت. والمنفصلة سميت بذلك مجازاً للمشابهة وأن القضية المذكورة أولاً في المنفصلة هي المقدم والأخرى هي التالي.

الفصل الثالث؛

في خصوص الحملية [33ب] وإهمالها وحصرها

[إشارة]

[86] قال إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر إذا كانت القضية حملية

وموضوعها شيء جزئي سميت مخصصة إما موجبة وإما سالبة مثل قولنا زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وإذا كان موضوعها كلياً ولم يبين كمية هذا الحكم أعني الإيجاب والسلب²¹¹ بل أهمل فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام سميت مهملة، مثل قولنا؛ الإنسان في خسر، ليس الإنسان في خسر، فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وتركه وإدخال

²¹¹ الكلية والجزئية

التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة أخرى وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها، وإذا كان موضوعها كلياً ويُنَّ قدر الحكم وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة، فإن كان يُنَّ أن الحكم عام سميت القضية كلية وهي إما موجبة مثل قولنا؛ كل إنسان حيوان وإما سالبة كقولنا؛ لا واحد من الناس بحجر وإن كان إنما يُنَّ أن الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا؛ بعض الناس كاتب وإما سالبة كقولنا؛ ليس بعض الناس بكاتب أو ليس كل إنسان بكاتب فإن فحواهما واحد وليسا يعمان في السلب.

[87] أقول موضوع القضية الحملية إما أن يكون كلياً وإما أن يكون جزئياً والثاني هو المخصوصة موجبة كانت أو سالبة كقولنا؛ زيد كاتب، زيد ليس بكاتب والأول إما أن يُنَّ فيه كمية أفراد المحكوم عليه من كونه كلاً أو بعضاً فتسمى محصورة وإلا مهملة موجبة كانت أو سالبة كقولنا؛ الإنسان في خسر، ليس الإنسان في خسر، فإن²¹² كان في لغة العرب يفيد الألف واللام عموماً وتركه ودخول التنوين فيه تخصيصاً ولا يخلوا الاسم عن الألف واللام أو التنوين فلا إهمال في لغتهم، ولنُمثِّل من لغة أخرى كالفارسية فالموجبة المهملة فيها؛²¹³ إنسان دبيرست²¹⁴، وأما أن الأمر هل هو كذلك في لغة العرب أو ليس كذلك فهو موكول إلى صناعة النحو. والمحصورات أربع؛ الموجبة [34أ] الكلية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول لكل واحد من آحاد الموضوع كقولنا؛ كل إنسان حيوان، والسالبة الكلية وهي التي حكم فيها بسلب

²¹² ن: وإن

²¹³ ن: - فيها

²¹⁴ ن: دبراست

المحمول عن كل واحد واحد من آحاد الموضوع كقولنا؛ ليس ولا واحد من الناس بحجر، والموجبة الجزئية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول لبعض آحاد الموضوع إما مطلقاً غير متعرض للباقي لا بنفي ولا بإثبات وإما أن يتعرض للباقي بالخلاف كقولنا؛ بعض الإنسان كاتب أو بعضه دون البعض كاتب، لكن²¹⁵ إذا تعرض للباقي بالخلاف كانت القضية موجبة جزئية مُركّبة من سالبة جزئية، والأولى أن لا يتعرض للباقي لا بالخلاف ولا بالوافق، والسالبة الجزئية وهي التي حكم فيها بسلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع كقولنا؛ ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل إنسان بكاتب، فإنهما²¹⁶ في المعنى واحد إلا أن الأول يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن البعض وبالإلتزام عن الكل والثاني بالعكس فيه.

[88] قال واعلم أنه وإن كان في لغة العرب قد يدل بالألف واللام على العموم فإنه يدل على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كل ألا ترى أنك قد تقول الإنسان عام ونوع ولا تقول كل إنسان عام ونوع وتقول الإنسان هو الضحاك ولا تقول كل إنسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره أو عُرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحد بعينه وتكون القضية حيثئذ مخصوصة.

[89] أقول الألف واللام في لغة العرب كما قد يدل على العموم والكلي كقولنا؛ {إن الإنسان لفي خسر}²¹⁷، فقد يدل على التعيين إما بعين الطبيعة نفسها أو لواحد منها، أما الأول

²¹⁵ ن: - لكن

²¹⁶ ن: فإنها

²¹⁷ [العصر، ١٠٣/٢]

فكقولنا؛ الإنسان كلي ونوع ومقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فإن الألف واللام هنا لتعيين الطبيعة لا للكلي والعموم، فإنه لا يصح أن يقال؛ كل إنسان كلي ونوع ومقول على كثيرين، فإن ذلك مسلوب عن كل واحد واحد من الناس سلبي ضروريا وكقولنا؛ الإنسان هو الضحاك، فإنه حكم على الطبيعة المخصوصة بحصر الضحاك فيها وليس ذلك الكلي للعموم، ولذلك لا يصح أن [34ب] يقال؛ كل إنسان هو ضحاك، فإن ذلك للحصر وليس الضحاك منحصر²¹⁸ في واحد واحد من الناس وأما الثاني فكقولنا؛ جائني الرجل، ورئيت الرجل، إذن²¹⁹ كان المراد شخصا معينا معهودا أو معلوما كما في قوله تعالى؛ {فعصى فرعون الرسول}²²⁰ أي ذلك الرسول، ومهما كان كذلك كانت القضية مخصصة لا محصورة وتحقيق هذا الكلام؛ إنا إذا قلنا كل ج ب فالموضوع بالحقيقة ما صدق عليه²²¹ أنه ج ويسمى ذات الموضوع، وما عبّر به عن ذات الموضوع وصف الموضوع. إذا عرفت هذا فنقول مهما كان موضوع القضية كليا فذات الموضوع إما أن يكون كليا أي مأخوذا فيه الكلية أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول كان الألف واللام لتعيين الطبيعة أي للماهية الكلية و²²² مأخوذا فيه قيد الكلي فإن الماهية الإنسانية مثلا من حيث هي غير ومن حيث هي كلية غير ومن حيث هي جزئية غير، فالماهية مأخوذا فيها وصف الكلي يكون واحدا من الماهيات المأخوذة فيها وصف الكلي فيكون كل ماهية مأخوذة²²³ فيه وصف الكلي واحدة معينة من الماهيات فالألف واللام يعين ماهية مأخوذا فيها وصف

²¹⁸ منحصر

²¹⁹ ن: إذا

²²⁰ [المزمل، ١٦ / ٧٣]

²²¹ ن: - عليه

²²² ن: + و

²²³ ن: موجودا

الكلي من تلك الماهيات المأخوذ فيها وصف الكلي فتكون القضية حينئذ مخصوصة، وإن كان موضوعها كلياً. فالحاصل أن موضوع القضية إذا كان كلياً فإما أن يكون ذات الموضوع مأخوذاً فيه وصف الكلية أو لا يكون، فإن كان الأول فإما أن يكون ذات الموضوع واحداً مُعَيَّناً من تلك الكليات المأخوذ فيها وصف الكلية، كالإنسان والحيوان وأمثالهما، أو لا يكون، فإن كان الأول كانت القضية مخصوصة كقولنا: الإنسان نوع، الحيوان جنس، الكاتب خاصة، ولأجل هذا لا يصدق كل إنسان نوع، وكل حيوان جنس، وكل كاتب خاصة، وإن كان الثاني فإن بُيِّنَ في القضية أن الحكم على بعض الكليات المأخوذ فيها وصف الكلية أو لم يُبيِّن فيها ذلك، فإن كان الأول كانت القضية محصورة كقولنا: كل جنس محمول على نوع إضافي محمول عليه وعلى غيره، الجنس في جواب ما هو وكقولنا: بعض الجنس نوع غضافي، وليس بعضه نوعاً إضافياً، ولا شيء من النوع²²⁴ الحقيقي²²⁵ بجنس، وإن كان الثاني كانت القضية مهمة²²⁶ [35] كقولنا: الجنس نوع إضافي، والنوع الإضافي جنس، وإن كان الثاني أعني أن لا يكون ذات الموضوع أيضاً كلياً أي مأخوذاً فيه وصف الكلية فإن بيِّن فيه أن الحكم على بعض آحاد الموضوع أو كلياً²²⁷ فهي المحصورة وإلا فهي المهمة. وهذا تحقيق²²⁸ ينحل به كثير من الإشكالات، والشيخ وإن لم يصرح بهذا²²⁹ لكن كلامه ههنا يشير إلى ذلك فليتأمل.

²²⁴ ن: الأنواع

²²⁵ ن: الحقيقية

²²⁶ ن: - كانت القضية مهمة

²²⁷ كلها، ن: كلها

²²⁸ ن: التحقيق

²²⁹ ن: هذا

[90] قال واعلم أن اللفظ الحاصر يسمى سوراً مثل "كل" و"بعض" و"لا واحد"

و"لا كل" و"لا بعض" وما يجري هذا المجرى مثل "طُرّاً وأجمعين"²³⁰ ومثل "هيج" بالفارسية في الكلبي السالب. أقول اللفظ الدال على كمية آحاد الموضوع يسمى سوراً شبيهاً بسور البلد الحاصر إياه وذلك في الموجبة الكلية "كل" و"جميع" و"همه" بالفارسية. وفي الموجبة الجزئية "بعض" و"برخي" في الفارسية، وفي السالبة الكلية "ليس" و"لا واحد" و"هيج" بالفارسية. وفي السالبة الجزئية؛ "ليس بعض"، "بعض ليس"، "ليس كل" وقد سبق ذلك.

الفصل الرابع؛

في مقتضى المهملة

[إشارة]

[91] قال إشارة إلى حكم المهمل واعلم أن المهمل ليس يوجب التعميم لأنه

إنما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية وتصلح أن تؤخذ جزئية فأخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضي أن تكون عامة فما كان الشخص يكون إنساناً لكنها لما كانت تصلح أن تؤخذ كلية وهنالك تصدق جزئية أيضاً فإن المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب

²³⁰ طُرّاً وأجمعين في الكلبي الموجب

وتصلح أن تؤخذ جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئياً فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصديق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كلية الصديق فليس إذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وإن كان بصريحه في قوة الجزئي فلا مانع أن يصدق كلياً.

[92] أقول المهملة في قوة الجزئية بمعنى أن صدقها يستلزم صدق الجزئية صدقاً لا يمنع من صدق الكلية ولا يستلزمه والأمر كذلك [35ب] لأن الموضوع فيها يصلح أن يؤخذ كلياً وأن يؤخذ جزئياً فأخذه عارياً عما يقتضي واحداً لا يوجب إلا القدر المشترك بينهما وهو الجزئي لأنه إن صدق كلياً فقد صدق الجزئي وإلا فلا بد من صدقه جزئياً، فالجزئي لازم على كل تقدير وإنما قلنا إن أخذه الساذج لا يقتضي الكلي لأنه لو²³¹ كان مقتضياً له لما أمكن حمل الإنسان على زيد لأنه يصير معنى قولنا؛ زيد إنسان إن زيدا كل إنسان، ومعلوم بطلانه وذلك لا يقتضي الكلية، وإذا حكمنا عليه بمحمول لم يلزم من الحكم عليه الحكم على كل واحد واحد من آحاده بذلك المحمول ولما لم يكن بد من أن يكون الحكم عليه حكماً على بعض آحاده لا جرم كان صدق المهملة مستلزماً²³² بصدق²³³ الجزئية صدقاً لا يستلزم صدق الكلية ولا يمنع منه أيضاً لأن صدق القضية جزئية لا يمنع من صدقها كلية لأنه لو²³⁴ منع من ذلك لما

²³¹ ن: + لو

²³² ن: مستلزماً

²³³ ن: صدق

²³⁴ ن: - لو

صدق قولنا؛ بعض الإنسان حيوان لا امتناع أن يكون بعض الإنسان بخلاف البعض المحكوم عليه بأنه حيوان فصدق المهمة يستلزم صدق الجزئية صدقاً لا يمنع من صدق الكلية.

الفصل الخامس؛

في حصر الشرطيات و خصوصها وإهمالها

[إشارة]

[93] قال إشارة إلى حصر القضايا الشرطية وإهمالها والشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر فإنك إذا قلت؛ كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو قلت؛ دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً، فقد حصرت الحصر الكلي الموجب وإذا قلت؛ ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود أو قلت؛ ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً فقد حصرت الحصر الكلي السالب وإذا قلت؛ قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء مصحبة أو قلت؛ قد يكون إما أن يكون في الدار زيد وإما أن يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الموجب الجزئي وإذا قلت؛ ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحبة أو قلت؛ ليس دائماً إما أن يكون الحمى صفراوية أو دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب.

[94] أقول [36] القضية الشرطية أيضاً إما مخصصة وإما محصورة وإما مهمة

لأن الحكم فيها إما أن يكون مختصاً بوقت معين أو لا يكون، والأول هو المخصصة كقولنا؛

إن كانت الأرض في هذا الوقت حائلة²³⁵ بين القمر والشمس فهو منخفض في المتصلة، وكقولنا؛ إما أن يكون الأرض حائلة بين القمر والشمس وقت المقابلة وإما أن لا يكون القمر فيه منخفضا في المنفصلة، والثاني إن كان بُين فيها أن الحكم بالإتصال والإنفصال دائم²³⁶ أو لا دائما²³⁷ فهي المحصورة وإلا فمهملة. فالمحصورات أيضا في²³⁸ الشرطيات أربع؛ الموجبة الكلية كقولنا؛ كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا في المتصلة وسورها؛ "كلما"، وكقولنا؛ دائما إما أن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فردا في المنفصلة وسورها؛ "دائما"، والسالبة الكلية كقولنا؛ ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا في المتصلة، وكقولنا؛ ليس البتة إما أن يكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجودا في المنفصلة وسورها؛ "ليس البتة" فيهما. والموجبة الجزئية كقولنا؛ قد يكون إذا كانت الشمس طالعة كانت السماء مصحية في المتصلة، وقولنا؛ قد يكون إما أن يكون زيد في الدار وإما أن يكون عمر²³⁹ فيها في المنفصلة وسورها؛ "قد يكون" فيهما. والسالبة الجزئية كقولنا؛ ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسما مصحية في المتصلة، وسورها؛ "ليس، كلما"²⁴⁰ وكقولنا؛ ليس دائما²⁴¹ إما أن يكون الحمى صفراوية وإما دموية في المنفصلة²⁴² وسورها؛ "ليس دائما".

²³⁵ حائلة

²³⁶ دائم

²³⁷ دائم

²³⁸ ن: من

²³⁹ عمرو

²⁴⁰ ن: - ليس، كلما

²⁴¹ دائما

²⁴² ن: وقعت هذه الكلمة في آخر الجملة

الفصل السادس؛

فيما ينحلّ إليه القضايا

[إشارة]

[95] قال إشارة إلى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب أن تعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ولا تنحل في أول الأمر إلى أجزاء بسيطة، وأما الحمليات فإنها هي التي تنحل إلى البسائط أو ما في قوة البسائط أول انحلالها والحملية إما أن يكون جزأها بسيطين كقولنا؛ الإنسان مشاء أو في قوة البسيط كقولنا؛ الحيوان الناطق المائت مشاء أو منتقل بنقل قدميه وإنما كان هذا في قوة البسيط لأن [36ب] المراد به شيء واحد في ذاته أو معنى يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد.

[96] أقول الحملية ينحل أول انحلالها إلى أجزاء بسيطة إما بالفعل أو بالقوة لأن جزء الحملية إن كان بسيطاً فذلك، وإن كان مركباً أمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد وهو المعنى من قولنا في قوة البسيط مثال الأول قولنا؛ الإنسان مشاء، مثال الثاني قولنا؛ الحيوان الناطق مشاء، وأما الشرطيات فلا ينحلّ أول²⁴³ انحلالها إلى الأجزاء البسيطة أو ما في قوتها ما لم ينحل إلى الحمليات فإنها كما ستعلم إما أن يتركّب من حمليات أو من شرطيات متفقة جنسها

²⁴³ ن: - أول

أو²⁴⁴ مختلفة ولا واحد منها بسيط فلا ينحل في أول انحلالها إلا إلى²⁴⁵ المركبات حتى ينتهي إلى الحملات وحيث ينحل إلى الأجزاء البسيطة أو ما في قوتها.

الفصل السابع؛

في العدول والتحصيل

[إشارة]

[97] قال إشارة إلى العدول والتحصيل وربما كان التركيب مع حرف سلب مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير ونعني بغير البصير الأعمى أو معنى أعم منه وبالجمله أن يجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته أو تسلبه فيكون الغير وبالجمله حرف السلب جزءاً من المحمول فإن أثبت المجموع كان إثباتاً وإن سلبيه كان سلباً كمن يقول زيد ليس غير بصير.

[98] أقول قد عرفت أن الحملية إنما تتركب من أجزاء بسيطة بالفعل أو بالقوة فمحمولها إن كان بسيطاً أو مركباً ليس حرف السلب جزءاً منه سميت محصلة وإن كان مركباً جزؤه حرف السلب²⁴⁶ سميت معدولة موجبة إن كان الحكم فيها بثبوت ذلك المحمول

²⁴⁴ ن: + متفقة جنسها أو

²⁴⁵ ن: - إلى

²⁴⁶ ن: - السلب

للموضوع كقولنا؛ زيد غير بصير سواء أردنا بغير البصير الأعمى أو ما هو أعم منه وهو ما لا بصر له، و سالبة إن كان الحكم يسلب ذلك المركب عن الموضوع كقولنا؛ ليس زيد غير بصير.

[99] قال ويجب أن يعلم أن حق كل قضية حملية أن يكون لها مع المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث مَعْنِيَّيْهِمَا وإذا توخى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً [37] ثالثاً يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلي²⁴⁷ كقولنا؛ زيد كاتب وحقه أن يقال؛ زيد هو كاتب، وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الأصلية " است " في قولنا؛ زيد دبیر است، وهذه اللفظة تسمى رابطة فإذا دخل حرف السلب على الرابطة فقبل مثلاً؛ زيد ليس هو بصيراً، فقد دخل النفي على الإيجاب فرفعه وسلبه وإذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول فكانت القضية إيجاباً مثل قولنا؛ زيد هو غير بصير، وربما يضاعف في مثل قولنا؛ زيد ليس هو غير بصير فكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة إياها جزءاً من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة.

[100] أقول لما بينا أن حرف السلب مهما كان جزءاً من المحمول كانت القضية معدولة وإلا فمحصلة وجب بيان ما يعرف الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءاً من المحمول وبين ما لا يكون، فنقول يجب أن يعلم أن كل قضية حملية فإنها ثلاثية بالحقيقة فإنها مركبة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما، بها يربط الموضوع بالمحمول ولولاها لم يكن المركب منهما

²⁴⁷ الأصلية

قضية. وأما في اللفظ فالأصل فيها أن يكون ثلاثية ليكون اللفظ مطابقاً للحقيقة، فإذا لا بد لها من ربط الموضوع بالمحمول، ولفظ يدل على النسبة التي بينهما ويسمى ذلك اللفظ وتلك النسبة بالرابطة، وقد تحذف الرابطة في اللفظ فتكون القضية ثنائية، واللغات مختلفة في ذكر الرابطة وحذفها، فقد يجب ذكرها كما في الفارسية وقد لا يجب كما في العربية، فالرابطة في الفارسية "است" وفي العربية "هو". إذا عرفت هذا فنقول إذا كانت القضية ثلاثية ودخلها حرف السلب فإن تقدم على الرابطة كانت سالبة كقولنا؛ زيد ليس هو بصير، لأن حرف السلب إذا دخل على الرابطة فقد دخل على الإيجاب الذي هو ربط المحمول بالموضوع، فرفعه وسلبه [37ب] وكانت القضية سالبة محصلة، وإن تأخر عنها كانت موجبة معدولة كقولنا؛ زيد هو غير بصير،²⁴⁸ لأن الرابطة إذا دخلت على السلب ربطته مع ما بعده بالموضوع وجعلته²⁴⁹ جزءاً من المحمول المربوط بالموضوع، فالسلب إذا دخل على الرابطة سلب الربط، والرابطة إذا دخلت على السلب ربطت السلب فربط السلب إيجاب وسلب الربط سلب، وإن كانت القضية ثنائية فإن تقدم حرف السلب على الموضوع كانت القضية سالبة وإن تأخر عنه لم يميز الإيجاب العدولي عن السلب المحصل إلا بالنية أو بالإصطلاح على أن بعض ألفاظ السلب للإيجاب العدولي كلفظة؛ "غير" و "لا" وبعضها للسلب المحصل كلفظة؛ "ليس". والقضية المعدولة تسمى متغيرة وغير محصلة أيضاً وقد يعتبر العدول والتحصيل في جانب الموضوع أيضاً فإن حرف السلب قد يكون جزءاً من الموضوع وتسمى القضية معدولة الموضوع كقولنا؛ لا إنسان

²⁴⁸ ن: زيد ليس هو بصير

²⁴⁹ ن: وجعله

فرس ، وقد لا يكون وتسمى محصلة الموضوع، كقولنا؛ الإنسان حيوان، ولا يخفى عليك الفرق بينهما.

[101] قال فأما أن العدول يدل على عدم المقابل للملكة أو على غيره حتى يكون غير بصير إنما يدل على الأعمى فقط وعلى كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعاً أو ما هو أعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة، وإنما يلزم المنطقي أن يضع حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان فإن القضية إثبات صادقة كانت أو كاذبة وأن الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود أو وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته وأما النفي فيصح أيضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجباً أو غير واجب.

[102] أقول من الناس من فرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة وتسمى سالبة بسيطة أيضاً بأن المعدولة تدل على العدم المقابل للملكة أي تدل على عدم شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك فثبوت مثل هذا الشيء هو الملكة، وعدم شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك هو العدم المقابل للملكة، فعلى هذا سلب البصر [38أ] عن الإنسان والحيوان الذي هو من شأنه أن يكون بصيراً يكون إيجاباً وعن الحيوان الذي ليس من شأنه أن يكون بصيراً سلباً، فإذا قلت؛ زيد غير بصير كان إيجاباً معدولاً، وإذا قلت؛ العقرب غير بصير كان سلباً إذ ليس من شأن العقرب أن يكون بصيراً. ومنهم من فسّر المعدولة بأعم من ذلك فقال الإيجاب العدولي عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن جنسه القريب ذلك، فعلى هذا يكون

عدم البصر عن العقرب إيجاباً عدولياً فإنه من شأن جنسه²⁵⁰ القريب وهو الحيوان أن يكون له ذلك ومنهم من فسره بأعم من ذلك وهو أن المعدولة عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن نوعه أو جنسه القريب أو البعيد أن يكون له، وبيان أمثال هذا ليس على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة، فإن البحث عن أن اللفظ المعين يدل على كذا وكذا بحث لغوي لا حظ للمنطقي فيه على أن ذلك كله باطل. فليس من شرط الإيجاب العدولي عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن نوعه أو جنسه القريب أو البعيد أن يكون له، فإن قولنا؛ الجوهر لا عرض وكل ما هو لا عرض فهو غني عن الموضوع ينتج؛ الجوهر غني عن الموضوع، ولا ينتج والصغرى سالبة في الشكل الأول، والصغرى إذن موجبة معدولة مع أنه ليس من شأن الجوهر ولا من شأن جنسه القريب أو البعيد أن يكون له العرض إذ ليس للجوهر جنس كما سيأتي. ولو جعل الموجود لا في الموضوع جنساً للجوهر لم يكن العرض ممكناً لهذا الجنس ولو جعل الموجود وحده جنساً للجوهر مع تعدد ذلك كانت الموجبة المعدولة تدل على وجود الموضوع وهو الذي يقول به، إذا عرفت هذا فنقول²⁵¹ الذي يجب على المنطقي البحث عنه أن حرف السلب إذا كان جزءاً من المحمول وبالجمله إذا كان مربوطاً بالموضوع كيف كان، كانت القضية موجبة إذ لا معنى للإيجاب إلا الربط سواء كانت القضية صادقة أو كاذبة وإن لم يكن جزءاً من المحمول ولا مربوطاً بالموضوع [38ب] كان دخوله لسلب الربط فكانت سالبة وأن القضية الثلاثية إذا تأخر حرف السلب فيها عن الربط كانت موجبة لأن الربط يربط ما بعدها بالموضوع،

²⁵⁰ ن: - جنسه

²⁵¹ ن: نقول

وإن تقدمها كانت سالبة لأنه سلب ذلك الذي لولاه لكان حاصلًا، وإن كانت القضية ثنائية فالتمييز بما ذكرنا من النية أو الإصطلاح ويجب أن يعلم أن إثبات الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه على حسب ما يثبت هو في نفسه من الوجود الخارجي أو الذهني أي إذا كان ثابتًا و موجودًا في الخارج أمكن ثبوت غيره له في الخارج وإلا فلا، وكذلك القول في الوجود الذهني وأن سلب الشيء عن غيره لا يتوقف على كونه ثابتًا في نفسه بل يجوز سلبه عنه، وإن كان غير ثابت في نفسه ممتنع الثبوت كان أو ممكنة، ولنا في هذا الفصل أبحاث ذكرناها في شرح الموجز فمن أرادها فليطلبها.

الفصل الثامن؛

في أقسام الشرطيات

[إشارة]

[103] قال إشارة إلى أقسام الشرطية أعلم أن المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط، فإنك إذا قلت إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإما أن يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً فقد ركبت المتصلة من متصلة ومنفصلة، وإذا قلت إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين،

وإذا قلت إن كان هذا عدداً فهو إما زوج وإما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة
وعليك أن تعد من نفسك ساير²⁵² الأقسام.

[104] أقول الشرطية إما أن يتألف من حمليتين كقولنا؛ إن كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود في المتصلة، وقولنا؛ إما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما
أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم في المنفصلة،²⁵³ وإما أن يتألف من
منفصلتين²⁵⁴ كقولنا؛ إن كان دائماً²⁵⁵ [39] إما أن لا يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون
النهار موجوداً، وإما ليس دائماً إما أن يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً في
المنفصلة،²⁵⁶ وإما أن يتألف من حملية ومتصلة كقولنا؛ إن كان هذا عدداً فكلما كان زوجاً لم
يكن فرداً في المتصلة، وقولنا؛ دئماً إما أن لا يكون هذا عدداً وإما أن يكون كلما كان زوجاً لم
يكن فرداً في المنفصلة. وإما أن يتألف من حملية ومنفصلة كقولنا؛ كلما كان هذا عدداً فهو إما
زوج وإما فرد في المتصلة، وكقولنا؛ إما أن لا يكون هذا عدداً وإما أن يكون إما زوجاً وإما فرداً
في المنفصلة،²⁵⁷ وإما أن يتألف من متصلة ومنفصلة كقولنا؛ إن كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فإما أن يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً في المتصلة، وقولنا؛
إما أن لا يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن يكون إما أن لا يكون الشمس

²⁵² سائر

²⁵³ ن: وقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً في المنفصلة.

²⁵⁴ ن: متصلين

²⁵⁵ دائماً

²⁵⁶ ن: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما لم يكن النهار موجوداً فالشمس غير طالعة في المتصلة.

²⁵⁷ ن: - وكقولنا؛ إما أن لا يكون هذا عدداً وإما أن يكون إما زوجاً وإما فرداً في المنفصلة

طالعة وإما أن يكون النهار موجودا في المنفصلة، والشيخ لم يذكر سوى المؤلف من متصلتين ومتصلة ومنفصلة وحملية ومنفصلة وأحال بالباقي على نظر المتأمل.

[105] ويجب أن يعلم أن المتصلة المركبة من حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة أو متصلة ومنفصلة يقع كل واحد على وجهين، فإن الحملية قد تكون مقدما وقد تكون تاليا وكذلك المتصلة مقدما والمنفصلة تاليا وبالعكس، وإنما كان كذلك لتمييز المقدم في المتصلة على التالي. وأما في المنفصلة فكل واحد من المقدم والتالي في قوة الآخر، فلم يمكن أن يقع كل واحدة من هذه الثلاث على وجه واحد فيكون أقسام المتصلة تسعة، وأقسام المنفصلة ستة، وأن كل واحدة من الحملية والشرطية المتصلة والمنفصلة التي تتركب²⁵⁸ منها الشرطيات قد تكون مخصصة وموجبة وسالبة ومهملة موجبة وسالبة ومحصورة بأقسامها، فإذا ضربت الأقسام المذكورة في هذا بلغ عددا كثيرا ولا فائدة²⁵⁹ في الإطناب فيه. [39ب]

[106] قال والمنفصلات فيها²⁶⁰ حقيقية وهي التي يراد فيها إما أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط، فربما كان الانفصال إلى جزئين وربما كان إلى أكثر وربما كان غير داخل في الحصر، ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بإما منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الأقسام مثل قولك في جواب من يقول إن هذا الشيء حيوان شجر إنه إما أن يكون حيواناً وإما أن يكون شجراً وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بإما منع الخلو

²⁵⁸ ن: يتركب

²⁵⁹ ولا فائدة

²⁶⁰ منها

عن الأقسام وإن كان يجوز اجتماعها²⁶¹ وهو ما يكون تحليله يؤدي إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وإيراد لازمه إذا لم يكن مساوياً له مثل قولهم؛ إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق أي وإما أن لا يكون في البحر ويلزمه أن لا يغرق وأما المثال الأول فقد كان المورد ما إنما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع.

[107] أقول المنفصلة إما حقيقية وإما غير حقيقية فالحقيقية هي التي يكون الحكم فيها يمنع الخلو عن الأقسام ومنع الجمع بينها وهي بالحقيقة لا يتركب إلا من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه، أما الأول فكقولنا؛ إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن لا يكون، وأما الثاني فكقولنا؛ إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما فرداً، وهي بالحقيقة لا يتركب إلا من جزئين فإنها لو تركبت من ثلاثة أجزاء مثلاً، فالثاني نقيض الأول، أو مساوٍ لنقيضه وإلا لم يكن بينهما انفصال حقيقي، فالثالث إن كان نقيضاً للأول أو مساوٍ لنقيضه كان غير الثاني أو مساوٍ²⁶² له فلم يكن بينهما انفصال حقيقي، وإن لم يكن²⁶³ الثالث نقيض الأول ولا²⁶⁴ مساوياً لنقيضه كان أخص أو أعم منه فلم يكن بينهما انفصال حقيقي، فظهر من هذا أنه يمتنع في الحقيقة تركب المنفصلة الحقيقية عن الزائد على الجزئين، نعم قد يكون أحد الجزئين منقسماً إلى جزئين، فإذا أورد بدله ظن أن المنفصلة تركبت من أكثر من²⁶⁵ جزئين كقولنا؛ هذا العدد إما أن يكون مساوياً

²⁶¹ اجتماعهما

²⁶² مساوياً

²⁶³ ن: وإلا لم يكن

²⁶⁴ ن: أو

²⁶⁵ ن: - من

لذلك العدد أو زائدا²⁶⁶ عليه أو ناقصا عنه فإن الأصل هذا [40أ] العدد إما أن يكون مساويا لذلك العدد وإما أن لا يكون، لكن أن لا يكون مساويا لذلك كان إما زائدا وإما ناقصا فإذا أورد بدله ظن في الظاهر تركيبها من أجزاء ثلاثة وعلى الظاهر يمكن تركيب المنفصلة من²⁶⁷ أجزاء غير منحصرة، كقولنا؛ إما أن لا²⁶⁸ يكون هذا العدد اثنان أو ثلاثة أو أربعة و هكذا²⁶⁹ إلى غير النهاية، وأما المنفصلة الغير الحقيقية فهي التي يكون الحكم فيها إما بمنع الجمع فقط أو بمنع الخلو فقط، والأول كقولنا في جواب من يقول هذا حيوان شجر إنه إما أن يكون حيوانا أو إما أن يكون شجرا وهي إنما يورد فيها موضع نقيض الجزء الأخص منه، فإن الأصل إما أن يكون حيوانا وإما أن لا يكون²⁷⁰ لكن الشجر أخص من اللاحيان، فإذا أقيم الشجر مقام اللاحيان فقد صحب²⁷¹ المنفصلة المانعة الجمع فقط. والثاني كقولنا؛ إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق، وهي إنما يورد فيها موضع نقيض الجزء لازمه الأعم منه، فإن الأصل إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يكون، لكن لا يغرق لازم، لأن لا يكون في البحر أعم منه، فإنه كلما لم يكن في البحر لا يغرق ولا ينعكس، فإذا أقيم مقام الجزء لازمه الأعم منه²⁷² فقد صحبت المنفصلة المانعة من الخلو فقط، وكل واحد²⁷³ من غير²⁷⁴ الحقيقة يمكن تركيبها من أكثر من جزئين، لأن الأخص من بعض الشيء قد يكون متعددا وكل واحد منها يكون معاندا للآخر

²⁶⁶ زائدا

²⁶⁷ ن: عن

²⁶⁸ ن: - لا

²⁶⁹ هكذا

²⁷⁰ ن: وإما أن يكون شجرا

²⁷¹ صحبت

²⁷² ن: - منه

²⁷³ ن: واحدة

²⁷⁴ ن: - غير

ثبوتا، وأيضا قد يكون لنقيض الشيء لوازم متعددة²⁷⁵ كل واحد منها²⁷⁶ أعم، فإذا أورد تلك الأعداد موضع نقيض الجزء كقولنا؛ إما أن يكون هذا حيوانا وإما شجرا وإما مدرا، وقولنا؛ إما أن لا يكون هذا حيوانا أو لا شجرا أو لا يكون مدرا.

[108] قال وقد يكون لغير الحقيقي أصناف آخر ولكن فيما أوردناه كفاية ويجب أن تجري أمر المتصل والمنفصل في الحصر والإهمال والتناقض والعكس مجرى الحملات على أن يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول.

[109] أقول غير الحقيقي إما أن يوضع فيه موضع نقيض الأخص²⁷⁷ [40ب] منه مطلقا أو الأعم منه مطلقا أو ما لا يكون أعم منه ولا أخص منه مطلقا بل الأعم من وجه والأخص من وجه كالحيوان والأبيض فإنه يتركب من اللاحيوان والأبيض منفصلة غير حقيقية مانعة الخلوّ، لكون الأبيض أعم من الحيوان الذي هو نقيض اللاحيوان، ومنفصلة غير حقيقية مانعة الجمع، لكونه أخص منه. وكذلك القول في الحيوان واللا أبيض ويجب أن يعلم أن حكم الشرطيات في الخصوص والإهمال والحصر والتناقض والعكس حكم الحملات، وإنما خصّ الشيخ ذلك بالشرطية المتصلة لكون الخصوص والإهمال والحصر ذكره فيما تقدم في الشرطيتين جميعا لكن العكس في المنفصلة لا يتصور في المعنى، فإنه²⁷⁸ لا يتميز المقدم فيها عن التالي إلا بالوضع، فمعاندة المقدم في قوة معاندة التالي، فلا يتصور فيها العكس بخلاف

²⁷⁵ ن: لازم متعدد

²⁷⁶ ن: منه

²⁷⁷ ن: الجزء الأخص

²⁷⁸ ن: فإنها

المتصلة فإن استلزام المقدم للتالي ليس في قوة استلزام التالي له فيها، كقولنا؛ كلما كان هذا حيوانا كان إنسانا.

الفصل التاسع؛

في هيئات تزيد للقضية أحكاماً

[إشارة]

[110] قال إشارة إلى هيئات تلحق القضايا تجعل لها أحكاماً خاصة في الحصر وغيره إنه قد تزداد في الحملات لفظة 'إنما' فيقال؛ إنما يكون الإنسان حيواناً، وإنما يكون بعض الناس كاتباً، فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع وكذلك قد تقول؛ إن الإنسان هو الضحاك بالألف واللام في لغة العرب فيدل على أن المحمول مساو للموضوع وكذلك قد تقول؛ ليس إنما يكون الإنسان حيواناً، أو تقول؛ ليس الإنسان هو الضحاك، ويدل على سلب الدلالة الأولى في الإيجابيين وتقول أيضاً؛ ليس الإنسان إلا الناطق فيفهم منه أحد المعنيين، الأول أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق وليس يقتضي الإنسانية معنى آخر والثاني أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق بل كل إنسان ناطق.

[111] أقول قد تزداد في الحملية ألفاظ يفيدها أحكاما [41أ] زائدة على ما يفيد

نفس الحمل منها²⁷⁹ لفظة؛ "إنما" ويفيد حصر الموضوع في المحمول وأنه يقتضي أن لا يكون الموضوع أعم من المحمول فيبقى أن يكون مساويا له كما يقال؛ إنما يكون الإنسان ناطقا أو أخص منه كما يقال؛ إنما يكون الإنسان حيوانا، وفي التنزيل؛ {إنما أنا بشر مثلكم}²⁸⁰، وقوله "لأن هذه الزيادة تجعل المحمول مساويا أو خاصا بالموضوع" إن أردنا به الحصر الذي ذكرنا صحّ قوله إنما يكون الإنسان حيوانا وإن أراد²⁸¹ به جعل المحمول مساويا للموضوع أو أخص لم يصح ذلك، فإن المحمول في قولنا؛ إنما يكون الإنسان حيوانا أعم من الموضوع فيجب أن يكون المثال؛ إنما يكون الإنسان ناطقا حتى يكون المحمول مساويا للموضوع كما هو في بعض النسخ ويكون أخص في قولنا؛ إنما يكون بعض الناس كاتباً، فإن الكاتب أخص من بعض الناس لكن ما ورد في قوله تعالى؛ إنما أنا بشر مثلكم²⁸²، ليس المحمول فيه مساويا للموضوع ولا أخص منه. فهذا ما عندي في هذا الموضوع²⁸³ ومنها؛ "الألف واللام" في قولنا؛ الإنسان هو الضحاك، فإنه إذا دخل على المحمول أفاد حصر المحمول في الموضوع وإنه يقتضي أن لا يكون المحمول أعم من الموضوع فيبقى كونه مساويا للموضوع كقولنا؛ الإنسان هو الضحاك أو أخص منه كقولنا؛ الإنسان هو الكاتب، وإذا دخل حرف السلب على ما دخل عليه لفظ "إنما" أو "الألف واللام" أفاد سلب الدلالة الأولى في الإيجابين أي يفيد كل واحدة من القضيتين

²⁷⁹ ن: + منها

²⁸⁰ [فصلت، ٦/٤١]

²⁸¹ ن: أردنا

²⁸² [فصلت، ٦/٤١]

²⁸³ ن: الموضوع

الموجبتين سالبة، فإذا قلنا؛ إنما يكون الإنسان حيواناً كانت القضية موجبة، وإذا قلنا؛ ليس إنما يكون الإنسان حيواناً كانت سالبة، وكذلك في قولنا؛ الإنسان هو الضحاك قضية موجبة، فإذا قلنا؛ ليس الإنسان هو الضحاك كانت سالبة. ومنها؛ السلب والإثناء كقولنا؛ ليس الإنسان إلا الناطق، فإنه يفيد تارة إيجاد المثنى والمثنى منه في المعنى والمفهوم كقولنا؛ ليس الإنسان إلا البشر، وتارة مساواته إياه في العموم كقولنا؛ ليس الإنسان إلا الناطق، فكان في قوة قولنا؛ كل إنسان ناطق.

[112] قال ونقول في الشرطيات [41ب] أيضاً؛ لما كان النهار راهناً كانت الشمس طالعة، وهذا يقتضي مع إيجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي، وكذلك نقول؛ ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة نريد به كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصراً في الفحوى ونقول أيضاً؛ لا يكون النهار موجوداً أو تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك، ونقول أيضاً؛ لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهو في قوة قولك؛ إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربع وإما أن لا يكون فرداً.

[113] أقول قد يزداد أيضاً في الشرطيات المتصلة والمنفصلة ما يزيد في أحكامها منها لفظة "لما" في المتصلة فإنه يفيد مع الإتصال²⁸⁴ وضع المقدم لوضع التالي فكأنه قال؛ إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً والشمس طالعة فالنهار موجود، ومنها السلب واللا سلبي كقولنا؛ ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة فإنه يفيد الحصر في المعنى أي

²⁸⁴ من هنا حتى نهاية الفصل التاسع تنظيم الجمل مختلف لا تشابه بين نسخة الأصلية و النجف الذي رمزنا إليه بالنون . قد اخترنا نسخة الأصلية.

حصر وجود النهار في وقت طلوع الشمس، وذلك يقتضي الإتصال الكلي فكأنه قال؛ كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة، ومنها حرف السلب وكلمة "أو" كما يقال؛ لا يكون النهار موجودا أو يكون الشمس طالعة فيكون معناه؛ لا يكون النهار موجودا حتى تكون الشمس طالعة، ومنها حرف السلب و "الواو" كقولنا؛ لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد، وكقولنا؛ لا يكون زيد في الدار وعمرو فيها، فإنه يفيد العناد والمنع من الجمع بين كون هذا العدد زوج المربع وبين كونه فردا، إذ الواو للحال معناه؛ لا يكون هذا العدد زوج المربع حال كونه فردا، وذلك يقتضي منع الجمع بينهما وإنه مقتضى صدق قولنا؛ إما أن يكون هذا العدد زوج المربع وإما أن يكون فردا، مانعة الجمع. وإما أن لا يكون زوج المربع وإما أن لا يكون فردا، مانعة الخلو. لكن الأول أصل والثاني تابع لازم فأولى أن لا يكون حرف السلب لا في المقدم ولا في التالي وإن كان يوجد ذلك في بعض النسخ.

الفصل العاشر؛

في رعاية ما، لِمَنع الغلط [42أ]

في التناقض والعكس في القضايا

[إشارة]

[114] قال إشارة إلى شروط القضايا يجب أن تراعي في الحمل والإتصال والإنفصال حال الإضافة مثلما إذا قيل؛ 'ج' والد، فليراع لمن، وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل أنه إذا قيل؛ كل متحرك متغير؛ فليراع مادام متحركاً وكذلك فليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فإنه إذا قيل؛ إن الخمر مسكر فليراع بالقوة أو الفعل والجزء اليسير أو المبلغ الكثير فإن إهمال هذه المعاني مما يوقع غلطاً كثيراً.

[115] أقول مهما روعي في القضية بعد رعاية الموضوع والمحمول أمور أربعة أمن من الغلط في التناقض والعكوس. الأول؛ الإضافة، فإذا كان المحمول مضافاً وجب تعيين المضاف فإذا قلت؛ زيد والد، يجب أن يقال؛ والد عمرو. والثاني؛ الزمان فإذا قلت؛ زيد كاتب، يجب أن تقول في هذا الوقت أو دائماً. الثالث؛ المكان، فإذا قلت؛ زيد جالس، فيجب أن تقول؛ على الأرض. الرابع؛ الشرط، فإذا قلت؛ كل متحرك متغير بالضرورة، يجب أن تقول؛ بشرط كونه متحركاً. الخامس؛ الجزء والكل، فإذا قلت؛ الزنجي أسود، فتقول بعضه. وإذا قلت؛ الفأر أسود، فتقول كله. السادس؛ القوة والفعل، فإذا قلت؛ الخمر مسكر، فتقول بالقوة أو الفعل. واليسير منه أو المبلغ الكثير فإن إهمال هذه الأمور يوقع غلطاً كثيراً.²⁸⁵

النهج الرابع؛

في مواد القضايا وجهاتها وفيه فصول

²⁸⁵ هذا المقطع غير موجودة في نسخة ن سوى كلمتي غلطاً كثيراً، محقق.

الفصل الأول؛

في موادها

[إشارة]

[116] قال إشارة إلى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية أو ما يشبهه سواء كانت موجبة أو سالبة من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الأمر مثل الحيوان في قولنا؛ الإنسان حيوان أو الإنسان ليس بحيوان أو نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا؛ الإنسان كاتب أو ليس بكاتب أو نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا؛ الإنسان حجر [42ب] أو ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه؛ مادة الوجوب ومادة الإمكان ومادة الإمتناع. ونعني بالمادة هذه الأحوال الثلاثة التي تصدق عليها في الإيجاب هذه الألفاظ الثلاثة لو صرح بها.

[117] أقول كل قضية فإنها إما أن يكون نسبة محمولها إلى موضوعها بالوجوب وهو ضروري الوجود أو الإمتناع²⁸⁶ وهو ضروري العدم أو بالإمكان وهو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم سواء كانت تلك النسبة إيجابية أو سلبية. أما النسبة الإيجابية بالوجوب فكقولنا؛ الإنسان حيوان، فإن الحيوان محمول على الإنسان بالوجوب الضروري، وإن قلنا الإنسان ليس بحيوان. وأما النسبة السلبية بالوجوب فكقولنا؛ الإنسان ليس بحجر، فإن نسبة الحجر إلى

²⁸⁶ ن: بالإمتناع

الإنسان بالسلب الضروري وإن قلنا الإنسان حجر، وإنما أورد السلب والإيجاب في المثالين لهذا. وأما النسبة الإيجابية بالإمكان فكقولنا؛ الإنسان كاتب، فإن نسبة الكاتب إلى الإنسان بالإيجاب بالإمكان الخاص وكذلك نسبته إليه بالسلب في قولنا؛ الإنسان ليس بكاتب، فالنسبة الواقعة بين كل موضوع ومحمول في نفس الأمر هو المعنى بالمادة التي يعبر عنها بالوجوب والإمتناع والإمكان. فإذن²⁸⁷ المواد ثلاث؛²⁸⁸ مادة الوجوب ومادة الإمتناع ومادة الإمكان وإن لم يصرح بها أو صرح بغيرها.

الفصل الثاني؛

في جهات القضايا

[إشارة]

[118] قال إشارة إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية إما مطلقة عامة الإطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان أو على سبيل الإمكان وأما أن يكون قد بين فيها شيء من ذلك إما ضرورة وإما دوام من غير ضرورة.

²⁸⁷ ن: فإن

²⁸⁸ ثلاثة

[119] أقول القضية إما مطلقة عامة وإما موجبة، والمطلقة العامة هي التي حكم فيها

[43أ] بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه من غير بيان أن ذلك الثبوت أو السلب دائم أو

لا دائم ضروري أو لا ضروري في حين من الأحيان أو غير ذلك مما سيأتي. والموجبة هي التي بين فيها شيء من ذلك إما بالضرورة أو الدوام بلا ضرورة أو الوجود بلا دوام كما سيأتي.

[120] قال والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا؛ الله تعالى موجود، وقد تكون

معلقة بشرط والشرط إما دوام وجود الذات مثل قولنا؛ الإنسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا

نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني بل

نعني به أنه مادام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا

الإيجاب وإما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا؛ كل متحرك متغير وليس

معناه على الإطلاق ولا مادام موجود الذات بل مادام ذات المحرك متحركاً وفرق بين هذا وبين

الشرط الأول، أن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان وهاهنا وضع الذات بصفة

تلتحق الذات وهو المتحرك فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك وغير المتحرك

وليس الإنسان والسواد كذلك أو شرط محمول أو وقت معين كما للكسوف أو غير معين كما

للتنفس.

[121] أقول الضرورة علي أقسام، الأول؛ الضرورة المطلقة وتسمى ضرورة أزلية

كقولنا؛ الله موجود بالضرورة. الثاني؛ الضرورة المطلقة بدوام ذات الموضوع كقولنا؛ كل إنسان

بالضرورة جسم ناطق أي ما دامت ذاته موجودة. فإن الضرورية الأزلية كاذبة على كل إنسان،

وهذه الضرورة أعم من الضرورة الأزلية، لأن كل ما²⁸⁹ كان المحمول ضروريا له أزلا وأبدا كان ضروريا له ما دامت ذاته موجودة ولا ينعكس. الثالث؛ الضرورة المقيدة بشرط دوام وصف الموضوع كقولنا؛ كل متحرك بالضرورة متغير ما دام متحركا، وهذا الشرط غير الأول، فإن الشرط الأول نفس [43ب] ذات الموضوع، وههنا وصفه وعنوانه الذي عبر به عن الذات. الرابع؛ الضرورة المعلقة بشرط المحمول كقولنا؛ كل إنسان كاتب بالضرورة ما دام كاتباً. الخامس؛ الضرورة المعلقة بوقت معين كقولنا؛ كل قمر منخفض بالضرورة وقت الحيلولة. السادس؛ الضرورة المقيدة بوقت غير معين كقولنا؛ كل إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما.

[122] قال والضرورة بالشرط الأول وإن كان بالإعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى شرط فقد يشتركان أيضاً في معنى اشتراك الأعم والأخص أو اشتراك أخصين تحت أعم إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية وأما سائر ما فيه شرط للضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق الغير الضروري وأما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه أو سلب عنه ما دام موجودا ولم تكن تجب تلك الصحة كما أنه قد يصدق؛ أن بعض الناس أبيض البشرة ما دام موجود الذات، وإن كان ليس بضروري.

[123] أقول الضرورة المطلقة عامة الإطلاق فهي الضرورة الأزلية والضرورة المقيدة بشرط دوام وجود الذات فهي الضرورة المقيدة بالشرط الأول ولا شك في أنهما يتغايران

بالإعتبار لكنهما ليستا متباينتين بالكلية بل هما مشتركان في معنى ما، وذلك أن الضرورة الثانية إن أطلقت كانت أخص من الأولى، لأن كل ما يكون ضرورياً أزلاً كان ضرورياً ما دامت ذاته موجودة²⁹⁰ ولا ينعكس لجواز أن لا يكون موجود الذات دائماً دائماً²⁹¹ فحينئذ يشتركان في معنى إشتراك العام والخاص²⁹² وإن قيدت بنفي دوام وجود الذات كانت مباينة له لكنهما يشتركان في معنى إشتراك أخصين تحت أعم، فإن الضرورة بشرط دوام وجود الذات تعمهما ويفترقان باعتبار دوام وجود الذات والضرورة²⁹³ المطلقة واعتبار لا دوامه في الضرورة المشروطة بشرط دوام وجود الذات لا دائماً أزلاً. [44أ]

[124] إذا عرفت هذا فنقول: ما يشترك فيه هذه الضروريات الثلاث وهي الضرورة ما دام الذات موجودة، هو المراد من قولنا؛ القضية ضرورية فإذا قلنا؛ كل ج بالضرورة ب، فكأننا قلنا؛ كل ج بالضرورة ب ما دام موجود الذات، وإذا كان الضروري المطلق هذا، كان كل ما فيه ضرورة بشرط وصف الموضوع أو بشرط الحمل أو بشرط الوقت معيّناً أو غير معيّن من أصناف المطلق الغير الضروري، وكذلك الدوام الذي ليس بضروري. ويجب أن يعلم أن سائر²⁹⁴ الضروريات والدوائم إنما يكون من المطلق الغير الضروري إذا صرح بسلب الضرورة أو سلب الدوام الأعم من الضرورة أو كانت تلك الأمور شرطاً في الضرورة أي يكون لها تأثير في وجود تلك الضرورة، مثلاً إذا قلنا؛ كل ج بالضرورة ب بشرط كونه ج، لا تكون هذه الضرورة باعتبار

²⁹⁰ ن: موجوداً

²⁹¹ دائماً

²⁹² ن: الخاص والعام

²⁹³ ن: في الضرورة

²⁹⁴ سائر

ذات الموضوع بل باعتبار وصف الموضوع، فلا تكون القضية ضرورية باعتبار الذات وكذلك القول في شرط المحمول، نعم لو لم يصرح بسلب الضرورة والدوام ولم يجعل وصف الموضوع والمحمول ولا الوقت شرطاً للضرورة لم يلزم أن يكون ذلك من أصناف المطلق الغير الضروري، فإذا قلنا؛ كل ج دائماً ب لم يلزم من دوام ب لج سلب ضرورته عنه لأن الدوام اللازم للضرورة لا ينافيها، وكذلك إذا قلنا؛ كل ج بالضرورة ب ما دام ج، لا يلزم من هذا أن لا يكون ب دائماً لج، ما دام ذاته موجوداً ولا ضرورياً له ما دام موجود الذات، وكذلك القول في قولنا؛ كل ج بالضرورة ب ما دام ب، أو في وقت كذا. هذا كله أقسام الضرورة، وأما الدوام وهو المسمى بالدوام المطلق كما سميت الضرورة بشرط ذات الموضوع بالضرورة المطلقة، فأقسامه ثلاثة، أحدها؛ الدوام الأزلي أي يكون المحمول دائماً الثبوت للموضوع أو دائماً السلب عنه أزلاً وأبداً، كقولنا؛ الله عالم، وثانيها الدوام بحسب ذات الموضوع أي يكون المحمول دائماً الثبوت للموضوع أو دائماً السلب عنه [44ب] ما دام وصف الموضوع، كقولنا؛ كل كاتب متحرك ما دام كاتباً، والدوام بحسب وصف الموضوع إن لم يعتبر فيه أن لا يكون دائماً بحسب الذات كان أعم من الدائمة المطلقة وإن اعتبر فيه ذلك كان مناسباً له ومندرجاً معه تحت الذات²⁹⁵ بحسب وصف الموضوع دون اعتبار اللادوام بحسب الذات كقولنا؛ كل كاتب متحرك ما دام كاتباً لا دائماً.

²⁹⁵ ن: الذي

[125] والضرورة بحسب ذات الموضوع أخص من الدوام بحسبه والضرورة بحسب وصف الموضوع أخص من الدوام بحسبه إذ الدوام قد يكون بلا ضرورة كما يتفق لبعض الناس أن يكون أبيض البشرة ما دام موجود الذات وإن لم يكن ضروريا له لجواز أن تصفر بشرته بيرقان²⁹⁶ يعرض أو يسود لغلبة خلط سوداوي فهذه الصحبة دائمة وإن لم يكن واجبة فهذا مثال الإيجاب الدائم بلا ضرورة، وأما مثال السلب الدائم بلا ضرورة فظاهر كما قد يتفق لبعض الناس أن لا يكون كاتباً ما دامت ذاته موجودة مع إمكان كونه كاتباً، هذا في الجزئيات، وأما في الكلّيات فقد قيل أن ذلك لا يجوز فإن ما لا يكون مقتضى الطبيعة يمتنع أن يكون دائماً لكل واحد من أفرادها وما كان مقتضى الطبيعة كان ضرورياً لما له تلك الطبيعة وستعلم أن مقتضى الطبيعة يجوز تخلفه عنها لمانع، فإذا²⁹⁷ كان المانع ممكن الوجود كان زوال مقتضى الطبيعة ممكناً فلم يكن ضرورياً. وقد يستدل على أن الدوام في الكلّيات لا يلزم أن يكون ضرورياً بأنه لما ثبت أن ذلك في الجزئيات جائز²⁹⁸ جاز ذلك في الكلّيات أيضاً لما بين أن حكم الشيء حكم مثله، وهذا أيضاً ضعيف لأن كل ممّا كان ممكناً لفرد لا يلزم أن يكون ممكناً لكل فرد على سبيل الاجتماع الذي لا بد منه في صدق الكلي الدائم.

[126] قال ومن ظن أنه لا يوجد في الكلّيات حمل غير ضروري فقد أخطأ فإنه جائز أن يكون في الكلّيات ما يلزم كل شخص منه إن كانت له أشخاص كثيرة إيجاب أو سلب وقتاً

²⁹⁶ إصفرار لون الجلد، محقق.

²⁹⁷ ن: وإذا

²⁹⁸ جائز

ما بعينه مثل ما للكواكب من [45] الشروق والغروب والنيرين من الكسوف أو وقتاً غير معيّن
مثل ما لكل إنسان مولود من التنفس أو ما يجري مجراه.

[127] أقول من الناس من زعم أنه لا يوجد قضية كلية صادقة من غير ضرورة أصلاً،
وهذا يلزم منه أن يكون كل قضية كلية إنما يصدق دائماً، لأن كل ضروري دائم واستدل على
بطلانه بأنه يجوز أن يكون محمول ما²⁹⁹ لازماً لكل فرد من أفراد الموضوع إيجاباً أو سلباً في
وقت دون وقت كان ذلك الوقت معيّن أو غير معيّن كقولنا؛ كل كوكب شارق وغارب وكل قمر
منخسف وكل إنسان متنفس مع أنه ليس بضروري إذ لو كان ضرورياً لكان دائماً، اللهم إلا أن
نعني بالضرورة لا الضرورة المطلقة بل ما هو أعم من المطلقة وغيرها حتى يندرج فيه الضرورة
الوقتية وبيان ذلك كله ليس على المنطقي.

[128] قال والقضايا التي فيها الضرورة بشرط غير الذات فقد تخصّص باسم المطلقة
وقد تخصّص باسم الوجودية كما خصصناها به وإن كان لا تشاح في الأسماء. أقول القضية
المطلقة على ما تقدم هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه من غير بيان
شيء من الجهات، ومنهم من فسر المطلقة بأخص من ذلك وهي التي حكم فيها بثبوت
المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا بالضرورة المطلقة التي هي بشرط وجود الذات، كقولنا؛
كل ج ب لا بالضرورة، وعلى هذا لا تكون القضية الضرورية المطلقة مندرجة تحت المطلقة
وسائر الضروريات تكون مندرجة فيها، والقضية المحكوم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو

²⁹⁹ ن: - ما

سلبه عنه لا بالضرورة تسمى وجودية ولا مُشاحّة في الأسماء، إذا عرفت هذا³⁰⁰ فنعد إلى تعديد القضايا المذكورة مفصلة فنقول؛ القضية إما أن يكون الحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل أو لم يكن والثانية هي الممكنة والأولى هي المطلقة بالإطلاق العام ويندرج فيها [45ب] جميع القضايا ما عدا الممكنتين وحينئذ إما أن يذكر مع ذلك شيء من الجهات أو لم يذكر فإن لم يذكر فهي المطلقة الخاصة التي لا يجامع شيئاً من الموجبات، وإن ذكر فيها شيء من الجهات فهي الموجهة بتلك الجهة، والجهة إما الضرورة أو الدوام أو اللا ضرورة واللا دوام، والضرورة المعتمدة³⁰¹ في القضية هي³⁰² الأزلية كما عرفت، والضرورة غير الأزلية إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف وإما بحسب الوقت، إذا الضرورة بحسب المحمول محذوفة عن درجة الاعتبار، إذ كل قضية فإنها ضرورية بهذا الاعتبار، فانحصرت الضرورة في الثلاث، ووجه الحصر ظاهر، لأن الضرورة المعتمدة في القضية إما أن يعتبر شيء من أجزاء القضية وهي إما ذات الموضوع أو وصفه أو المحمول أو شيء خارج عنها وهو الوقت. فإذا القضايا الضرورية ثلاث، الأولى؛ الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذاته موجودة، وقد يطلق وقد يقيد بنفي الضرورة الأزلية، وهذا مما لا نعتبر، الثانية؛ الضرورة المشروطة بشرط وصف الموضوع فإن أطلقت سميت بالمشروطة العامة، وإن قيدت بنفي الضرورة المطلقة سميت بالمشروطة الخاصة، الثالثة؛ الضرورة المشروطة بشرط الوقت فإن كان ذلك الوقت معيناً وأطلقت سميت وقتية مطلقة، وإن

³⁰⁰ ن: أنت هذا

³⁰¹ ن: غير المعتمدة

³⁰² ن: - هي

قيدت بنفي الدوام بحسب الذات سميت وقتية، وإن كان ذلك الوقت غير معين وأطلقت سميت منتشرة مطلقة وإن قيدت بنفي الدوام أو الضرورة بحسب الذات سميت منتشرة، والمعتبر من هذه خمس؛ الضرورية المطلقة والمشروطة العامة والمشروطة الخاصة والوقتية وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه وقتا معينا لا دائما، والمنتشرة كذلك في وقت غير معين.

[129] والدوائم³⁰³ ثلاث؛³⁰⁴ الدائمة المطلقة وهي التي بحسب الذات، والعرفية العامة وهي التي³⁰⁵ بحسب الوصف من غير اعتبار الدوام بحسب الذات، والعرفية الخاصة وهي التي [46] بحسب الوصف، مع اللا دوام بحسب الذات واللا ضرورة واحدة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا بالضرورة ويسمى وجودية. لا ضرورية واللا دائمة واحدة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه لا دائما بحسب الذات، فهذه عشر قضايا، فإذا انضمت إليها المطلقة التي لا جهة فيها والممكنات كانت القضايا ثلاثة عشر، ونحن قد فصلناها بأحكامها من التناقض والعكوس وغيرهما في الإيضاح.

الفصل الثالث؛

في جهة الإمكان

³⁰³ ن: فالدوائم

³⁰⁴ ثلاثة

³⁰⁵ ن: - التي

[إشارة]

[130] قال إشارة؛ الإمكان إما أن يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الإمتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأول وهنالك ما ليس يمكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الإمكان، وإما أن يعنى به ما يلزم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعاً حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون أي غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون، فلما كان الإمكان بالمعنى الأول يصدق في جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الإمكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الأشياء بحسبه إما واجبة وإما ممتنعة وإما ممكنة وكانت بحسب المفهوم الأول إما ممكنة وإما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب غير ممكن بهذا المعنى وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وإن كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف.

[131] أقول الإمكان يطلق على معنيين بالإشتراك، الأول؛ ما يلزم سلب ضرورة العدم المسمى بالإمتناع ويقابله اللا إمتناع³⁰⁶ فعلى هذا الشيء إما ممكن وإما ممتنع فيندرج فيه الواجب وإنما قال ما يلزم سلب ضرورة العدم لأن الإمكان عنده أمر ثبوتي على ما ستعرفه فامتنع أن يكون نفس هذا السلب أو جزئاً منه فتعين أن يكون لازماً له، وهذا المعنى يسمى

³⁰⁶ ن: الإمتناع

بالإمكان العامي تارة لإرادة [46ب] العامة بالإمكان هذا المعنى وكونه موضوعاً له³⁰⁷ بالوضع الأول وأخرى لكونه أعم من الثاني، والثاني ما يلزم سلب ضرورة العدم والوجود جميعاً فيكون الشيء بحسبه إما واجب الوجود وإما ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، وخرج الواجب عن هذا الإمكان وصار قسيماً للممكن بهذا المعنى، وهذا هو الإمكان الخاص تارة لأن الخاصة نقلوه إلى هذا المعنى من المعنى الأول، وأخرى لكونه أخص من الأول لأن سلب الضرورة عن الطرفين أعم³⁰⁸ من سلبها من طرف واحد. فإن قلت؛ قوله حتى يكون الشيء يصدق الإمكان الأول عليه في نفيه وإثباته جميعاً حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون فيه إشكال، لأن الإمكان الأول قد فسر به بما يلزم سلب ضرورة العدم وأنه لا يوجد في سلب ضرورة الوجود، إذ لو وجد في سلب ضرورة الوجود لكان مفسراً لمجرد سلب الضرورة سواء كان ذلك بسلب ضرورة الوجود أو سلب ضرورة العدم فلا يكون الشيء بحسبه إما ممكن³⁰⁹ وإما ممتنع³¹⁰ لأن سلب ضرورة الوجود لا يناقضه ضرورة العدم المسماة بالإمتناع وأيضاً يكون قد فسر الخاص بالعام.

[132] قلت؛ إنه فسر الإمكان أولاً³¹¹ بما يلزم سلب ضرورة العدم لا بنفس ضرورة العدم حتى لا يوجد في سلب ضرورة الوجود ولازم سلب ضرورة العدم لازم لسلب ضرورة

³⁰⁷ ن: - له

³⁰⁸ ن: أخص

³⁰⁹ ن: ممكناً

³¹⁰ ن: ممتنعاً

³¹¹ ن: - أولاً

الوجود،³¹² وأما قوله؛ لو كان موجودا فيه لما كان الشيء بحسبه إما ممكنا و إما ممتنعا، قلتُ؛ لا نسلم وهذا³¹³ لأنه لم يقل أن الشيء بحسبه يكون إما ممكن الوجود وإما ممتنع الوجود بل قال؛ ما ليس ممكن فهو ممتنع وكل ما ليس ممكن الوجود فهو ممتنع الوجود وكل ما ليس ممكن العدم فهو ممتنع العدم وعلى هذا، الإمكان العامي يكون مفسرا بما يلزم سلب الضرورة، سواء كان من طرف الوجود أو من طرف العدم، وعلى هذا يصدق الإمكان بالمعنى الأول على طرفي الممكن بالإمكان الخاص، ولهذا قال؛ ”أي غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون“، فكان الإمكان العام مفسرا بالإمتناع أو بما يلزمه³¹⁴ وعلى هذا استقام الكلام. فالممكن العام بالمعنى الأول هو ما ليس بضروري من طرف فيدخل فيه الواجب لأنه ليس بضروري العدم والممتنع، لأنه ليس بضروري الوجود. والممكن بالمعنى الثاني الخاص يكون هو ما ليس بضروري من طرفه. فيكون غير الممكن بالمعنى الثاني غير ما ليس بضروري من طرفه. فيكون الواجب غير ممكن بهذا المعنى ويدخل [47أ] فيه ما ليس بضروري ما دام الذات كان ضروريا ما دام الوصف أو ضروريا في وقت ما، كالكسوف والتنفس، ويجب أن تعلم³¹⁵ أن الإمكان إنما يكون جهة في القضية إذا كان المحمول ثابتا للموضوع أو مسلوبا عنه بالفعل.

[133]: وأما إذا لم يكن الحكم في القضية بثبوت المحمول للموضوع أو سلبيه عنه

بالفعل بل بالإمكان كان الإمكان محمولا لا جهة كقولنا؛ الإنسان يمكن أن يكون كاتباً، فأما إذا

³¹² ن: - ولازم سلب ضرورة العدم لازم لسلب ضرورة الوجود

³¹³ هذا

³¹⁴ ن: يلزمه

³¹⁵ ن: يُعلم

قلت؛ الإنسان كاتب بالإمكان بمعنى أن الكاتب ثابت له بالفعل لكن ذلك الثبوت هو بالإمكان،
كان الإمكان حينئذ جهة، وإذا عرفت هذا يُعقل فيما يأتي بعد.

[134] قال وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكأنه أخص من الوجهين المذكورين وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل تكون مثل الكتابة للإنسان فتكون حينئذ الإعتبارات أربعة؛ واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة.

[135] أقول قد عرفت أن المعتبر في الإمكان الخاص هو سلب الضرورة، على ما علم أن المراد بالضرورة المسلوبة هو الضرورة المطلقة لا مطلق الضرورة؛ فأما إذا أريد بها مطلق الضرورة أي لا ضرورة بوجه ما في ثبوت المحمول للموضوع ولا في سلبه عنه كان الإمكان بهذا المعنى أخص من الإمكان الخاص³¹⁶ فإنه سلب فيه الضرورة بحسب الذات والوصف والوقت جميعا، وهذا كالكتابة للإنسان فإنه غير ضروري له لا بحسب الذات ولا بحسب الوصف ولا بحسب الوقت إيجابا وسلبا، بل الثابت فيه من الضرورة؛ الضرورة بشرط المحمول، فإن حملا ما لا ينفك عنها، وعلى هذا تكون الإعتبارات أربعة، لأنها³¹⁷ ثلاثة كما تقدم وهي؛ الواجب والممتنع والممكن الخاص، لكن الممكن الخاص ينقسم إلى ما يكون فيه³¹⁸ ضرورة ما، وإلى ما لا يكون فيه ضرورة أصلا، لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم،

³¹⁶ ن: - الخاص

³¹⁷ لا أنها

³¹⁸ ن: إلى ما فيه

فإذن الإعتبارات أربعة؛ واجب وممتنع وممكن بالإمكان الخاص مع ضرورة ما في أحد الجانبين وممكن أخص لا ضرورة فيه ولا في جانب ما.

[136] قال وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو أن يكون الالتفات في الإعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب بل بحسب الالتفات إلى حالة في الاستقبال فإذا كان ذلك [47ب] المعنى غير ضروري الوجود أو العدم في أي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن، ومن شرط في هذا أن يكون معدوماً في الحال فإنه شرط ما لا ينبغي، وذلك، لأنه يحسب أنه إذا جعله موجوداً فقد أخرجه إلى ضرورة الوجود ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجوداً فقد أخرجه إلى ضرورة العدم فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك.

[137] أقول الإمكان بأي إعتبار كان إما أن يعتبر بالقياس إلى الحال ويسمى الإمكان الحالي، أو بالقياس إلى الإستقبال ويسمى الإمكان الإستقبالي، فإذا كان الشيء مسلوب الضرورة عن جانبيه الوجودي أو العدمي أو عنهما في الحال يسمى ممكناً إمكاناً حالياً، وإن كان حاله ذلك في وقت ما من أوقات الإستقبال يسمى ممكناً إستقبالياً، ومن الناس من شرط في الإمكان الإستقبالي أن لا يكون موجوداً في الحال نبا³¹⁹ على أن الوجود الحالي يلحقه بالواجب وهو خطأ، لأن الوجود الحالي إذا أخرجه عن الإمكان إلى ضرورة الوجود فالممكن بالإمكان الإستقبالي إذا كان معدوماً في الحال أخرجه عدمه الحالي عن الإمكان إلى ضرورة العدم، وإنه لا يخلوا في الحال عن الوجود والعدم فلا يخلوا في الحال عن ضرورة الوجود أو العدم وذلك

319 بناء

ينفي الإمكان، ولأنه لو شرط في إمكان الوجود في الإستقبال العدم في الحال لَشُرْطَ في إمكان العدم في الإستقبال الوجود في الحال، فيلزم أن يشرط في الإمكان الإستقبالي بالمعنى الخاص أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً في الحال، وذلك ينفي الإمكان الإستقبالي بالمعنى الخاص. واعلم أن الإمكان مقول على الإمكان العام والخاص والأخص بالإشتراك وأن كل واحد منها مقول على ما تحته بالتواطئ.

الفصل الرابع؛

في الجهات

[إشارة]

[138] قال إشارة إلى أصول وشروط في الجهات وههنا أشياء يلزمك أن تراعيها؛ اعلم أن الوجود لا يمنع الإمكان وكيف؟ والوجوب يدخل تحت الإمكان الأول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي العدم في ثاني الحال فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه فإنه ليس إذا كان [48] الشيء متحركاً في الحال يستحيل أن لا يتحرك في الإستقبال فضلاً عن أن يكون غير ضروري له أن يتحرك وأن لا يتحرك في كل حال في الإستقبال. واعلم أن الدائم غير الضروري فإن الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائماً في حال وجوده فضلاً عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري. واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان، والسالبة الوجودية التي بلا

دوام غير سالبة الوجود بلا دوام. وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها التفتن
فيكثر بسببه الغلط.

[139] أقول يجب رعاية أمور في الجهات، منها؛ أن يعلم أن الوجود لا يمنع الإمكان
ولا ينافيه لأن الإمكان العام يندرج فيه الواجب والممكن بالإمكان الخاص فلو كان الوجود
يمنع من الإمكان لكان الوجود الواجب أولى بذلك المنع. والضروري بحسب الذات الخالي
عن الضرورة الأزلية يصدق عليه الإمكان الخاص. فإذا كان الوجوب الذاتي لا يمنع إمكان
الخاص فكيف يمنعه نفس الوجود؟ ومنها؛ أن الوجود الحالي لا يمنع العدم الإستقبالي وإلا
لامتنع أن يوجد الشيء ثم يعدم، فكان يجب أنه إذا كان الشيء متحركا في الحال أن لا يسكن
في الإستقبال وبالعكس، والوجود³²⁰ الحالي لا يمنع من العدم الإستقبالي ولا العدم الحالي
يمنع من الوجود الإستقبالي، وإذا لم يمنع الوجود الحالي من العدم الإستقبالي فأولى أن لا
يمنع من إمكانه الذي هو شرطه، وكذلك القول في جانب العدم الحالي. ومنها؛ أنه فرق بين
الدائم³²¹ والضروري. فإن الكتابة مسلوقة عن بعض الإنسان دائما³²² ما دام موجودا فضلا عن
دوامه ما دام معدوما، وذلك للسلب³²³ ليس بضروري فيها. ومنها؛ أن السالبة الضرورية غير
سالبة الضرورة فإن السالبة الضرورية ضرورة ولكن من طرف السلب، وسالبة الضرورة نافية
للضرورة، ولا ضرورة في القضية مع سلبها، ويفرق بينهما بتقديم حرف السلب على الجهة

³²⁰ ن: فالوجود

³²¹ ن: الدائم

³²² ن: دائما

³²³ السلب

وتأخره عنها كما في الرابطة، فإن حرف السلب إذا دخل على الجهة سلبها فتكون³²⁴ القضية سالبة [48ب] الضرورة.

[140]: وإذا دخلت الجهة على السلب يقيّد السلب بها فإذا قلنا؛ لا شيء من ج ب بالضرورة أو لا شيء من ج بالضرورة ب كانت القضية سالبة، لأنه لولا حرف السلب بقي قولنا؛ ج بالضرورة ب موجبة ضرورية، فإذا دخلها حرف السلب رفع الإيجاب الضروري وهو المعنى من سالبة الضرورة، وإذا عرفت هذا في الضرورة عرفت في السالبة الممكنة، وسالبة الإمكان وإذا حققت هذه الأشياء أمنت³²⁵ من الغلط بسبب إشتباه ذلك.

الفصل الخامس؛

في تحقيق الموجبة الكلية الموجهة

[إشارة]

[141] قال إشارة إلى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات، اعلم إنا إذا قلنا؛ كل ج ب فلسنا نعني به أن كلية جيم ب أو الجيم الكلي هو ب، بل نعني به أن كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفاً بج في الفرض الذهني أو في الوجود وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشيء موصوف بأنه ب من غير زيادة أنه موصوف به وقت كذا

³²⁴ ن: فيكون

³²⁵ ن: آمنت

وحال كذا أو دائماً فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا؛
كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصره.

[142] أقول تعتبر في القضية أمور منها؛ إنا إذا قلنا كل ج ب فإننا لا نعني بكل جيم
كل الجيمات ولا الجيم الكلي، بل كل واحد واحد، والفرق بين الكل والكلي أن الكل متقوم
بالأجزاء و غير محمول عليها، والكلي مقوم للجزئيات ومحمول عليها كالعشرة، فإنها كل
آحادها وكلي للعشرات، والفرق بين الكل وبين كل واحد ظاهر، فإن العشرة كل للآحاد وليست
ولا واحد من الآحاد، والفرق بين الكل³²⁶ وكل واحد³²⁷ أن كل واحد من ج متقوم به من غير
عكس، وإذا عرفت الفرق بين هذه الثلاثة فنقول؛ نعني بقولنا؛ كل ج لا الجيم الكلي ولا كل
الجيمات إذ لو عنيينا به واحداً من الأمرين لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر كما ستعرفه
بعد، الثاني لا نعني بج ما حقيقته أنه ج أو³²⁸ ما ج صفة من صفاته بل أعم من ذلك وهو ما
يصدق عليه [49] إنه ج وهو المعنى من قوله ما يوصف بج لأننا لو عنيينا بج ما هو موصوف
بج بمعنى أن يكون ج صفة من صفاته افتقر كل موضوع إلى موضوع، بل أعم من ذلك، وهو
ما يصدق عليه إنه ج. الثالث؛ إنا لا نعني بج ما يصدق عليه أنه ج في الخارج أو في الذهن بل
أعم من ذلك سواء كان ج في الخارج أو في الذهن فإننا قد نحكم على ما لا وجود له في
الخارج إذا كان مما يصدق عليه أنه ج مثلاً. الرابع؛ إنا لا نعني بج ما يصدق عليه إنه ج دائماً³²⁹

³²⁶ ن: والكلي

³²⁷ ن: + ظاهر

³²⁸ ن: و

³²⁹ ن: دائماً

أو لا دائماً بالضرورة أو لا بالضرورة في وقت كذا أو لا في وقت كذا أي في الماضي أو المستقبل أو الحال في حال كذا أي في حال كونه ج أو لا في تلك الحال بل قبله أو بعده بل أعم من ذلك كله وهو ما يصدق عليه إنه ج بالفعل كيف اتفق، ولا نعني بقولنا؛ إنه ب إن حقيقته هو حقيقة³³⁰ ب أو هو موصوف بب بمعنى أن ب صفة من صفاته بل بمعنى أنه صادق عليه ب سواء كان حقيقية³³¹ أو صفة³³² أو أمراً ثالثاً وسواء كان ثبوته له دائماً أو غير دائم أو كان في حال كذا أو وقت كذا، فإن كل ذلك زائد على كونه ب مطلقاً، فهذا هو المفهوم من قولنا؛ كل ج ب من غير زيادة جهة وهو المسمى بالإطلاق العام³³³ مع أنه محصور والقضية التي لم يذكر فيها إلا هذا القدر هي المسماة بالمطلقة العامة، وإذا عرفت معنى الموجبة الكلية المطلقة عرفت معنى السالبة الكلية المطلقة، فإذا قلنا؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق كان معناه أنه لا شيء مما صدق عليه أنه ج على الوجه المذكور صدق عليه ب على أن يكون القضية سالبة مطلقة لا سالبة الإطلاق فقد عرفت الفرق بينهما، وإذا عرفت معنى الكليتين عرفت معنى الجزئيتين.

[143] قال فإن زدنا شيئاً فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل أن نقول بالضرورة كل ج

ب حتى يكون كأنا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائماً أو غير دائم فإنه مادام موجود الذات فهو ب بالضرورة وإن لم يكن مثلاً ج فإننا لم نشترط له بالضرورة ب [49ب] مادام موصوفاً بأنه ج بل ما هو أعم من ذلك، ومثل أن نقول كل ج ب دائماً حتى يكون كأنا قلنا كل

³³⁰ ن: حقيقته

³³¹ ن: حقيقته

³³² ن: صفته

³³³ ن: العلم

واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائماً مادام موجود الذات من غير ضرورة، وأما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال أو يكون دائماً³³⁴ الكذب أي إنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضروري دائماً في كل واحد أو مسلوباً دائماً عن كل واحد أو لا يمكن هذا بل يجب أن يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فأمر ليس على المنطقي أن يقضي فيه بشيء وليس من شرط القضية أن ينظر فيها المنطقي أن تكون صادقة أيضاً فقد ينظر فيما لا يكون إلا كاذباً.

[144] أقول من ههنا بيان القضية الموجهة وهي التي توجد فيها ما ذكرنا مع زيادة قيد آخر وكان القضية المطلقة بالإطلاق العام أعم القضايا الفعلية أعني غير الممكنتين، وابتدأ بالضرورة المطلقة وهي التي تكون الزيادة فيها الضرورة فإذا قلنا؛ بالضرورة كل ج ب كان معناه أن كل واحد مما يصدق عليه ج على الوجه المذكور فإنه بالضرورة ب ما دام موجود الذات سواء كان ج دائماً³³⁵ بدوام ذاته أو لم يكن، فإننا لم نشرط وجود ج دائماً بدوامه أو لا دائماً بدوامه فهذه القضية هي الموجهة بجهة الضرورة المطلقة ويشئ بالدائمة المطلقة وهي أن تكون تلك الزيادة هي الدوام المطلق من غير التعرض للضرورة أو اللا ضرورة وحالها ما سلف ويجب أن يعلم أن المنطقي من حيث هو منطقي لا يلزمه أن يبين أن القضية الكلية الدائمة تصدق في كل حال أي تصدق دائماً وتكذب دائماً أو تصدق في وقت وتكذب في وقت وما الواجب من ذلك وما الممكن منه ولا يلزمه أيضاً أن يبين أن ما ليس بضروري هل يمكن أن

³³⁴ دائم

³³⁵ ن: دائماً

يكون دائماً في كل واحد أو مسلوباً دائماً عن كل واحد أو يجب أن يكون مسلوباً عن البعض ولا يلزمه أن لا ينظر إلا في القضايا الصادقة فإنه قد ينظر في القضايا الكاذبة ومهما علمت أن شيئاً من ذلك ليس على المنطقي تخلصت من كثير من الإشكالات التي يوردها من لا يحيط بالمنطق.

[145] قال ومثل أن نقول كل واحد واحد مما يقال له ج على البيان المذكور يقال له ب لا مادام موجود الذات بل وقتاً بعينه [50] كالكسوف أو بغير عينه كالتنفس للإنسان أو حال كونه مقولاً له ج وهو مما لا يدوم ومثل قولنا؛ كل متحرك متغير وهذه أصناف الوجوديات.

[146] أقول ثلاث بالوجوديات وذكر منها ثلاث قضايا، الأولى؛ هي الوقتية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع لا دائماً³³⁶ ما دام موجود الذات بل وقتاً معيناً كقولنا؛ كل قمر منخفض بالضرورة وقت الحيلولة لا دائماً، ولم يتعرض الشيخ في المثال للضرورة، الثانية؛ المنتشرة وهي التي حكم فيها بذلك الحكم لكن في وقت غير معين كقولنا؛ كل إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما، لا دائماً. الثالثة؛ العرفية الخاصة وهي التي حكم فيها بدوام المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع لا دائماً كقولنا؛ كل متحرك متغير لا دائماً بل ما دام متحركاً وهذه أصناف الوجوديات، فإن كل قضية فيها قيد اللا ضرورة واللا دوام بحسب الذات فإنها تسمى وجودية، فكانت هذه الثلاث من أصناف الوجوديات.

³³⁶ ن: دايما

[147] قال ومثل أن نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فإنه يمكن أن يوصف بـ ب بالإمكان العام أو الخاص أو الأخص. أقول ربع بالممكنات وهي التي تكون الزيادة على الإطلاق، الإمكان العام، أو الخاص، أو الأخص فإذا قلنا؛ كل ج ب بالإمكان العام أو غيره كان معناه أن كل واحد مما يصدق عليه ويقال له ج على الوجه المذكور فإنه يمكن أن يكون ب بالإمكان المذكور وبهذا³³⁷ يشير إلى أنه لا يشترط في القضية الممكنة أن يكون المحمول ثابتاً للموضوع بالفعل حتى يكون الإمكان ذلك الحمل وقد عرفت أن الإمكان في مثل هذا يكون محمولاً لا جهة، ولنحصر³³⁸ على ذلك في الممكنة فهذه بعض أصناف القضايا الموجهة.

[148] قال وعلى طريقة قوم فإن لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجهاً آخر وهو أن معناه كل ج مما في الحال أو في الماضي فقد وصف بأنه ب وقت وجوده وحيث أن يكون قولنا؛ كل ج ب بالضرورة وهو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة،³³⁹ وإذا قلنا؛ كل ج ب بالإمكان الأخص فمعناه كل ج فإنه في أي وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون ب وأن لا يكون ونحن لا نبالي أن نراعي هذا الاعتبار أيضاً وإن كان الأول هو المناسب.

[149] أقول من الناس من قال إذا قلنا؛ كل ج ب بالإطلاق الوجودي وغيره [50ب] كان معناه أن كل واحد مما يقال له ج إما في الحال أو في الماضي فإنه ب وقت وجوده فيعتبر

³³⁷ ن: وهذا

³³⁸ ولنجر

³³⁹ الثلاثة

في كونه ج كونه كذلك في الماضي أو الحال ويعتبر في حمل الباء عليه وقت وجوده، وإذا قلنا كل ج ب بالضرورة اعتبرنا الأزمنة الثلاثة حتى كان معناه كل واحد مما يقال له ج في الأزمنة الثلاثة فإنه ب بالضرورة وإذا قلنا كل ج ب بالإمكان الأخص اختصّ بالمستقبل مما يقال له ج فإنه يمكن أن يكون ب وأن لا يكون ب، وهذا، وإن كان مما يراعى ويعتبر لكنه غير مناسب لأنه قد اعتبر في بعض القضايا كون الموضوع هو هو في الماضي أو الحال، وبعضها كونه هو في الأزمنة الثلاثة، وفي بعضها كونه هو هو في المستقبل، بل المناسب ما ذكرناه أولاً وهو اعتبار كونه هو هو باعتبار واحد لا يختلف كما عرفت ويجب أن تعلم أن الجهة قد تكون للحمل أي لثبوت المحمول للموضوع وقد تكون جهة للسور أي للكلية والجزئية والفرق بينهما، إنا إذا قلنا؛ كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص فإن كانت³⁴⁰ الجهة للسور كان معناه كون الكل كاتبين ممكن، وهذا كاذب، وإن³⁴¹ كان جهة للحمل كان معناه أن يكون كل واحد واحد كاتباً ممكن، وهذا صادق، وإذا قلنا؛ كل إنسان كاتب بالضرورة كذبت القضية سواء كانت القضية³⁴² للحمل أو للسور، وإذا قلنا؛ ليس كل إنسان كاتباً بالضرورة، فإن كانت الضرورة جهة للسور صدقت القضية، وإن كانت جهة للحمل كذبت، وقد يشتبه أحدهما بالآخر فليراع ذلك.

الفصل السادس؛

³⁴⁰ ن: كان

³⁴¹ ن: فإن

³⁴² ن: للجهة

في تحقيق الكلية السالبة³⁴³ المُوجَّهة

[إشارة]

[150] قال إشارة إلى تحقيق الكلية السالبة في الجهات وأنت تعلم على اعتبار ما سلف لك أن الواجب في الكلية السالبة المطلقة الإطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولاً غير مبين الوقت في الحال حتى يكون كأنك تقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله.

[151] أقول السالبة الكلية المطلقة العامة هي التي حكم فيها بسلب المحمول عن كل واحد واحد مما يصدق عليه الموضوع بالإعتبار المعتبر في معنى الموضوع سلبياً مطلقاً غير مبين الوقت والحال فإذا قلنا؛ لا شيء [51أ] من ج ب كان معناه لا شيء مما يقال له ج على الشرط المذكور إلا وب مسلوب عنه من غير بيان أن ذلك السلب ضروري أو غير ضروري أو دائم³⁴⁴ أو غير دائم موقت أو غير موقت مقيّد بحال أو غير مقيّد بل أعمّ من ذلك حتى يصدق مع كل واحد من هذه الإعتبارات.

[152] قال لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظاً يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه

³⁴³ ن: السالبة الكلية

³⁴⁴ دائم

الإطلاق فيقولون في العربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم لا شيء مما هو ج يوصف البتة بأنه ب مادام موصوفاً بأنه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج مادامت موضوعة له إلا أن لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس "هيج ج ب نيست" وهذا الإستعمال يشتمل الضروري وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذي شرطه في الموضوع وهذا قد غلط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكلي الموجب لكن السالب الكلي المطلق بالإطلاق العام أولى الألفاظ به ما يساوي قولنا؛ كل ج يكون ليس ب أو يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال.

[153] أقول إذا عرفت معنى السالبة الكلية المطلقة العامة فاعلم أن السلب الكلي في شيء من اللغات المعلومة لا يستعمل في هذا المعنى بل فيما هو أخص منه فإذا قلنا بالعربية؛ لا شيء من ج ب كان معناه لا شيء من ج ب ما دام ج فيكون السلب دائماً بدوام وصف الموضوع، فأما إذا لم يكن ذات الموضوع موضوعاً له بالفعل لا يكون هذا السلب دائماً له وكذلك القول في لغة الفرس، والسالبة الكلية بهذا المعنى نسميها بالعرفية العامة وهي أعم من السالبة الكلية الضرورية ومن السالبة الدائمة بلا ضرورة ومن السالبة الكلية العرفية الخاصة وهي قولنا؛ لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائماً. وهو المراد بقوله "ضرباً واحداً من ضروب الإطلاق" الذي شرطه في الموضوع، وهذا قد غلط كثيراً من الناس في جانب الموجب الكلي وهم الذين زعموا إنا إذا قلنا؛ كل ج ب كان معناه كل ج ب ما دام ج، وسبب زعمهم ذلك إنا إذا قلنا؛ كل ج ب فلو لم يكن ب دائماً بدوام ج لكان ج ما صادقاً عليه ج ولا يصدق عليه ب فلا يصدق كل ج ب، هذا خُلف. [51ب] وهذا الوهم في السالبة الكلية أقوى، لأن الموجب

الكلبي وإن لم يفد دوام ب بدوام ج، فإنه يفيد وجوده عند وجوده. والسالبة إنما ترفع ما توجبه الموجبة فلو لم يكن الإيجاب أوجب ب إلا في بعض أوقات ج، كان السلب يرفع ب عن ج في جملة أوقاته. فهذا معنى قوله؛ وهذا قد غلّط كثيرا من الناس أيضا في جانب الكلبي الموجب.

[154] قال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا؛ كل ج

ينفي عنه ب نفياً غير ضروري ولا دائم وأما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما أن قولنا؛ كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند واحد واحد وقولنا؛ بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاماً ولحصره ولا يتعرض لواحد واحد إلا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان.

[155] أقول إذا عرفت أنه ليس في اللغة لفظ يدل على السالبة الكلية المطلقة العامة

فلا بد من لفظ يفيد هذا المعنى، فقال أولى الألفاظ به ما يساوي قولنا؛ كل ج يكون ليس ب أو كل ج يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال كما تقدم، لكن القضية بهذه الألفاظ تكون شبيهة بالموجبة، هذا في السالبة المطلقة العامة. وأما السالبة المطلقة الخاصة وهي التي حكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع مع قيد اللا ضرورة أو اللا دوام كقولنا؛ لا شيء من ج ب لا بالضرورة أو لا دائماً³⁴⁵ ويسمى الوجودية اللا ضرورية أو اللادائمة. فأولى الألفاظ بها ما يساوي قولنا؛ كل ج ينفي عنه ب نفياً غير ضروري أو لا دائم، وهذا الإيهام³⁴⁶ الذي في قولنا؛

³⁴⁵ دائماً

³⁴⁶ ن: الإيهام

لا شيء من ج ب للدوام ما دام ج، وعدمه في قولنا؛ كل ج يكون ليس ب إنما يظهر³⁴⁷ في الإطلاق، وأما في الضرورة فلا، لأن الضرورة يجب كونها دائمة³⁴⁸ فإذا قلنا؛ لاشيء من ج ب بالضرورة اقتضى سلب ب عن ج بالضرورة ما دام ج، وإذا قلنا؛ كل ج يكون³⁴⁹ يُسلب عنه ب بالضرورة اقتضى ذلك فلا بُد بين هاتين الجهتين لكن الفرق بينهما من وجه آخر [52] وهو إذا قلنا؛ كل ج بالضرورة ليس ب كانت الضرورة جهته لسلب ب عن كل واحد واحد من ج، وإذا قلنا؛ بالضرورة لا شيء من ج ب كانت الضرورة جهته للسلب العام لكل واحد واحد لا لسلب ب عن كل واحد واحد من ج، ففي الأول كانت القضية سالبة لب عن كل واحد واحد بالمطابقة، وسالبة له عن الكل بالإلتزام، وفي الثاني بالعكس والمعنيان مع إختلافهما متلازمان يستلزم صحة كل واحدة منهما صحة الأخرى.

[156] والحاصل أن الجهة إذا قارنت السور كانت جهة له وإن قارنت الرابطة في الثلاثية أو المحمول في الثنائية كانت جهة للحمل، والجهتان قد يتلازمان كما في الضرورة وقد لا يتلازمان كما في الممكن، فإننا إذا قلنا؛ كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً كان صادقاً وإذا قلنا؛ يمكن أن يكون كل إنسان كاتباً فربما لا يكون صادقاً، لأن اجتماع الكل على كونهم كاتبين قد لا يكون ممكناً كما قد يقال. وقوله وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان أراد القضايا باختلاف المعنيين لا تلازمهما.

³⁴⁷ ن: تظهر

³⁴⁸ دائمة

³⁴⁹ ن: - يكون

الفصل السابع؛

في التنبيه على الاختلاف والاتفاق

بين اعتباري هاتين الجهتين

[تنبيه]

[157] قال تنبيه على مواضع خلاف ووافق اعتباري الجهة اعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر مثلاً إذا كان وقت يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود صدق فيه كل إنسان أبيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك إمكان الجهة أيضاً فإنه إذا فرض في وقت من الأوقات أن لا يكون إلا الأبيض أو غيره من التي لا نهاية لها صدق حيثئذ بالإطلاق أن كل لون هو بياض أو شيء آخر بإطلاق الجهة وقبله كان بالإمكان ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول فإنه ليس بالإمكان الخاصي³⁵⁰ يكون كل لون بياضاً بل ههنا ألوان بالضرورة لا يكون بياضاً وكذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوان إلا الإنسان صدق فيه بحسب إطلاق الجهة أن كل حيوان إنسان وقبله بالإمكان ولم يصح بالإمكان إذا جعل للمحمول.

³⁵⁰ الخاص

[158] أقول قد عرفت الفرق بين الجهة إذ لكانت³⁵¹ للسور وبين الجهة إذ لكانت³⁵²

للحمل فاعرف الآن الفرق بين إطلاق الجهة في السور وإطلاقها للحمل في الحمل فإنهما مختلفان أيضا في المعنى وال لزوم أيضا فإنه إذا كان وقت ما لا يكون فيه إنسان إلا أبيض صدق بإطلاق جهة السور [52ب] كل إنسان أبيض، فإن هذه الكلية صادقة بالإطلاق ولا يصدق ذلك بإطلاق جهة الحمل فلا يصدق كل واحد واحد من الإنسان أبيض، وكذلك إمكان الجهة يفارق إطلاق الحمل أي جهة الإمكان المقارنة بالسور يفارق إطلاق جهة الحمل ويفارق جهة الإمكان المقرونة بالمحمول فإنه لو اتفق أن لا يكون في وقت ما من الألوان إلا البياض صدق بإطلاق الجهة المقرونة بالسور كل لون بياض ويصدق أيضا بالإمكان قبل ذلك الوقت المقرون بالسور يمكن أن يكون كل لون بياضا ولا يصدق ذلك بإطلاق الحمل فلا يصدق كل لون بياض أي كل واحد واحد من اللون بياض ولا بإمكان الحمل فلا يصدق كل لون يمكن بالإمكان الخاص أن يكون بياضا لأن من الألوان ما ليس بياضا بالضرورة، وكذلك حال المثال الآخر.

الفصل الثامن؛

في تحقيق الجزئيتين الموجبتين

[إشارة]

³⁵¹ ن: كانت

³⁵² ن: إذا كانت

[159] قال إشارة إلى تحقيق الجزئيتين في الجهات وأنت تعرف حال الجزئيتين

من الكليتين وتقيسهما عليهما فقولنا؛ بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً بـ
في وقت ما، وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض وإذا
صدق الإيجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا تعلم أنه ليس من شرط الإيجاب
المطلق عموم كل عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب، واعلم أنه ليس إذا صدق بعض
ج ب بالضرورة يجب أن يمنع ذلك صدق قولنا؛ بعض ج ب بالإطلاق الغير الضروري أو
بالإمكان ولا بالعكس فإنك تقول؛ بعض الأجسام بالضرورة متحرك أي مادام ذلك البعض
موجوداً أو بعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بإمكان غير ضروري.

[160] أقول قد بيّنا أن الموجبتين الجزئيتين³⁵³ يعرف حالهما من الكليتين لكن

الغرض من هذا الفصل بيان أن الإيجاب الكلي المطلق لا يقتضي الدوام في كل واحد كما
زعم بعض الناس، ويدل عليه إنا إذا قلنا؛ بعض ج ب بالإطلاق فإن ذلك يصدق من غير دوام
ثبوت ب لذلك البعض بل يكفي في صدقه ثبوته في بعض الأوقات فإن الإطلاق في الجزئي
لا يقتضي الدوام بالإتفاق وإذا صدق الإيجاب في بعض على هذا الوجه فقد يصدق في بعض
[53] آخر حتى يشمل الكل فيصدق الإيجاب على هذا الوجه في كل بعض فيتعدى³⁵⁴ في كل
واحد فيصدق كل ج ب بالإطلاق من غير دوام فعلم من هذا أنه ليس من شرط الإيجاب الكلي
المطلق دوامه في كل واحد، وإذا عرفت هذا في جانب الإيجاب عرفت في جانب السلب أيضاً

³⁵³ ن: - الجزئيتين

³⁵⁴ ن: - فيتعدى

ومثل هذا يدل على أن الدوام في الكليات لا يجب كونه ضرورياً، لأنه يجوز الدوام من غير الضرورة في بعض فيجوز في بعض آخر فيجوز في كل بعض فيصدق³⁵⁵؛ لا شيء من ج ب دائماً³⁵⁶ من غير ضرورة. ويجب أن يعلم أنه ليس من شرط ثبوت الحكم في بعض ثبوته في البعض الآخر ولا نفيه عنه فليس إذا قلنا؛ بعض ج ب بالضرورة صادق يجب أن يكون البعض الآخر كذلك حتى يمنع ذلك صدق قولنا؛ بعض ج ب بالإطلاق لا بالضرورة³⁵⁷ أو بعضه ب بالإمكان ولا بالعكس، فإن بعض الأجسام متحرك بالضرورة، وبعضها متحرك بالإطلاق الخالي عن الضرورة وبعضها بالإمكان الخالي عنهما.

الفصل التاسع؛

في تلازم الجهات

[إشارة]

[161] قال إشارة إلى تلازم ذات الجهة قولنا؛ بالضرورة يكون هو في قوة قولنا؛ لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا؛ يمتنع أن لا يكون وقولنا؛ بالضرورة لا يكون في قوة قولنا؛ ليس يمكن أن يكون بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا؛ ممتنع أن يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض، وأما الممكن الخاص

³⁵⁵ ن: صدق

³⁵⁶ دائماً

³⁵⁷ ن: ولا بالضرورة

والأخص فإنهما لا متلازمات متساوية لهما من بابي الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعم منهما لا تنعكس عليهما، وليس يجب أن يكون كل لازم مساوياً، فإن قولنا؛ بالضرورة يكون يلزمه أنه ممكن أن يكون بالإمكان العام ولا ينعكس عليه، فإنه ليس إذا كان ممكناً أن يكون وجب أن يكون بالضرورة يكون، بل ربما كان ممكناً أيضاً أن لا يكون وقولنا؛ بالضرورة لا يكون يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضاً من غير انعكاس أيضاً لمثل ذلك. ثم اعلم أن قولنا؛ ممكن أن يكون الخاص أو الأخص إنما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ويساويه، وأما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو أعم منه مثل؛ ممكن أن يكون العام وممكن أن لا يكون العام وليس بواجب أن يكون وليس [53ب] بواجب أن لا يكون وليس بممتنع أن يكون وليس بممتنع أن لا يكون وبالجمله ليس بضروري أن يكون وأن لا يكون.

[162] أقول قد عرفت أن الجهات ثلاث؛ الوجوب والإمتناع والإمكان وهذه الثلاث

يتلازم³⁵⁸ في الإيجاب والسلب إما تلازماً متعاكساً وإما غير متعاكس، أما التلازم المتعاكس فلتطبق ثلاثه؛ الوجوب والإمتناع والإمكان العام. الطبقة الأولى؛ الوجوب والضرورة، فإذا قلنا؛ ج بالضرورة يكون ب يلزمه لزوماً مساوياً لا يمكن أن لا يكون ب بالإمكان العام ويلزمهما لزوماً مساوياً ممتنع أن لا يكون ب. الطبقة الثانية للإمتناع فإذا قلنا؛ ممتنع أن يكون ب يلزمه لزوماً مساوياً بالضرورة لا يكون ب ويلزمهما ليس ممكن أن يكون ب بالإمكان العام. الطبقة الثالثة للإمكان العام، فإذا قلنا؛ ممكن أن يكون ب يلزمه ليس بالضرورة أن لا يكون ب ويلزمهما

³⁵⁸ ن: تلازم

ليس ممتنع أن لا يكون ب، فهذه متلازمة متعاكسة في كل طبقة، وكذلك نقاوضهما³⁵⁹ متلازمة متعاكسة. وأما الإمكان الخاص والأخص فليس لهما لوازم مساوية من بابي الضرورة والإمتناع. وأما اللوازم الغير المساوية فضرورة أن يكون يلزمهما ممكن بالإمكان العام أن يكون ولا ينعكس لجواز أن يكون وأن لا يكون وضرورة أن لا يكون يلزمها ممكن بالإمكان العام أن لا يكون ولا ينعكس لما ذكرنا³⁶⁰. وأما الممكن الخاص والأخص فيلزمهما من بابيهما لزوما مساويا ممكن أن لا يكون ومن غير بابيهما لزوما غير مساو بل أعم منهما فإنه يلزم الممكن الخاص ممكن عام أن يكون وممكن عام أن لا يكون، وكل واحد منهما أعم منه وليس بواجب أن يكون وليس بواجب أن لا يكون، وليس بممتنع أن يكون وليس بممتنع أن لا يكون وبالجمله ليس بضروري أن يكون، وليس بضروري أن لا يكون، وكل واحد منهما أعم منه، وهذا إنما يصح إذا فسرنا الإمكان بما يلازم سلب الضرورة، فأما إذا فسرناه بنقيض سلبها لم يصح ذلك، لأن ليس بضروري أن يكون حيثئذ يكون هو نفس ممكن أن لا يكون، فلا يكون لازما لعدم المغايرة بينهما [54أ] ولما فسرته الشيخ بما يلازم سلب الضرورة استقام كلامه ههنا.

الفصل العاشر؛

في سؤال يهول في الجهات وجوابه

³⁵⁹ نقاوضهما

³⁶⁰ ن: ذكرناه

[وهم وتنبيه]

[163] قال وهم وتنبيه، والسؤال الذي يهول به قوم وهو أن الواجب إن كان ممكناً والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون، فالواجب إذن ممكن أن لا يكون وإن كان الواجب لم يكن ممكناً أن يكون وما ليس بممكن أن يكون فهو ممتنع أن يكون، فالواجب ممتنع أن يكون ليس بذلك المشكل هائل³⁶¹ كله، فإن الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى ممكن أن لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا؛ ليس بممكن بذلك المعنى أن يكون ممتنعاً لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري إيجاباً و سلباً.

[164] أقول من الناس من يهول بسؤال يورده على هذه الجهات الثلاث³⁶² وهو أن الواجب إن كان ممكناً أن يكون وكل ما هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لا يكون فالواجب ممكن أن لا يكون³⁶³، هذا خُلف. وإن كان الواجب لا يمكن أن يكون وكل ما لا يمكن أن يكون فهو ممتنع أن يكون، فالواجب ممتنع أن يكون، هذا خلف. ويمكن أن يستدل بهذا على نفي الإمكان فإنه لو كان ههنا إمكان فالواجب أن يكون ممكناً أن لا يكون، وجوابه³⁶⁴ ظاهر؛ فإن الإمكان كما عرفت يقال بالإشتراك على الإمكان العام والإمكان الخاص، فقوله؛ الواجب إن كان ممكناً إن أراد بكونه ممكناً الإمكان العام فنسلم أن الواجب ممكن أن يكون ولكن لم

³⁶¹ الهائل

³⁶² الثلاث

³⁶³ ن: - فالواجب ممكن أن لا يكون

³⁶⁴ ن: وجواب

قلت إن كلما يمكن أن يكون كان³⁶⁵ يمكن أن لا يكون فإن ذلك من خواص الإمكان الخاص لا الإمكان العام، وإن أراد بكونه ممكناً الإمكان الخاص، فنسلم أن الواجب ممكن³⁶⁶ أن يكون ولكن لم قلت إن كل ما لا يمكن فهو ممتنع، فإن ذلك من خواص الإمكان العام دون الخاص، بل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص إما ضروري أن يكون أو ضروري أن لا يكون لا أنه ضروري أن لا يكون وممتنع أن يكون.

[165] قال وهؤلاء مع تنبيههم لهذا الشك وتوقعهم أن يأتيهم حلّه يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء أنه ليس بممكن أو فرضوه كذلك حسبوا أنه يلزمه أنه بالضرورة ليس وبنا على ذلك وتمادوا في الغلط لأنهم لم يتذكروا أنه ليس يجب في ما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص أنه بالضرورة ليس بل رُبما كان بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون كثيراً ويظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضرورة لزم أنه ممكن حقيقي ينعكس إلى ممكن أن لا يكون، وليس كذلك، وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله. [54ب]

[166] أقول هؤلاء بعد إيرادهم هذا الشك وتوقعهم حلّه قد يغلطون فإذا عرفوا في شيء أنه ليس بممكن بالإمكان الخاص حسبوا أنه يلزمه بالضرورة ليس ولم يتذكروا أن سلب الإمكان الخاص والأخص لا تستلزم ضرورة السلب بل إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب ومعنى قوله ليس الإيجاب وكذلك قد يظنون أن سلب الضرورة يستلزم الإمكان الخاص المنعكس إلى ممكن أن لا يكون وقد عرفت ذلك كله.

³⁶⁵ ن: كان

³⁶⁶ ن: ليس

النهج الخامس؛

في التناقض والعكس

[إشارة]

[167] قال إشارة إلى كلام كلي في التناقض، اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقاً والآخر كاذباً وحتى لا يخرج الصدق والكذب منهما، وإن لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم، وإنما يكون التقابل في الإيجاب والسلب إذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما أوجب فإنه إذا أوجب شيء وكان لا يصدق فإن معنى أنه لا يصدق هو أن الأمر ليس كما أوجب وبالعكس، إذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه أن مخالفة الإيجاب كاذب لكنه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الإنحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل أن تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الأخرى حتى تكون أجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الأخرى وعلى ما في الأخرى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والإضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف.

[168] أقول التناقض إما أن يكون بين التصورين أو بين التصديقين والأول لسنا

بصدده بل بصدد تناقض القضيتين وهو اختلافهما بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها

أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقا والآخر كاذبا، فاختلاف القضيتين كالجنس وقولنا بالإيجاب والسلب يخرج الاختلاف بالكلية والجزئية وغيرهما، وقولنا يقتضي صدق أحدهما وكذب الأخرى يخرج الاختلاف الذي لا يكون³⁶⁷ كذلك كقولنا؛ زيد كاتب بالإمكان ليس زيد بكاتب بالإمكان، وقولنا لذاته يخرج اختلاف القضية ولازم نقيضها المساوي كقولنا؛ هذا إنسان، هذا ليس بناطق، فإن هذا اختلاف [55] قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي صدق أحدهما وكذب الأخرى لكن لم يكن ذلك لاقتضاء تلك الجهة لذاتها بل لإجل أن إحدى القضيتين لازمة متساوية لنقيض الأخرى، فأما إذا قلنا؛ هذا إنسان أو هذا ناطق، وقلنا؛ هذا ليس بإنسان وهذا ليس بناطق كان ذلك تناقضا، وإنما قال؛ "وإن لم يتعين في بعض الممكنات عند الجمهور". لأنهم زعموا أن³⁶⁸ الصدق والكذب إنما يتعين في الواجب والممتنع ففي الواجب الصادق الإيجاب والكاذب السلب.

[169] وفي الممتنع بالعكس، فإننا إذا قلنا؛ هذا الإنسان إما أن يكون حيوانا وإما أن لا يكون كان الصادق متعينا في الإيجاب، وإذا قلنا؛ هذا الإنسان إما أن يكون حجرا وإما أن لا يكون كان الصادق متعينا في السلب، وأما في الممكن الخاص فالصدق والكذب متعنان في الماضي والحال، وأما بالنسبة إلى الإستقبال فلا، لأنهم زعموا أن تعين الصدق والكذب يخرج الفعل من الإمكان إلى الوجوب أو الإمتناع، وذلك يوجب القول بالجبر ونفي الإختيار، والحق أنه إن أريد بالتعين التعين نظرا إلى ذات الممكن فلا تعين لواحد من طرفيه وإن أريد به التعين

³⁶⁷ ن: ليس

³⁶⁸ ن: - أن

نظرا إلى الأسباب المتقدمة مسلسلة في الارتقاء إلى واجب الوجود فالتعين³⁶⁹. واعلم أنه إنما يكون التناقض بين الإيجاب والسلب إذا كان السلب يرفع ما أثبتته الإيجاب. فإن الإيجاب إذا لم يصدق كان معناه؛ إنه ليس الأمر كما أثبت وكذلك السلب إذا لم يصدق كان معناه إن مخالفة الإيجاب كاذب³⁷⁰، فالمعتبر إذن في التناقض اختلاف القضيتين في النسبة الحكمية³⁷¹ على معنى أن السلب يرفع النسبة المعينة التي أوجبه الإيجاب ومهما اتحدت النسبة المثبتة والمسلوقة في القضيتين كانتا متناقضتين حقا، لكن قد يقع الإنحراف عن مراعاة تلك النسبة للإنحراف عن مراعاة التقابل وهي أن يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعى في الأخرى من اتحاد آخر القضية والتي هي الموضوع والمحمول والشرط والإضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان وقد سبق ذلك كله في آخر النهج الثالث، ويجب أن يعلم أن وحدة الموضوع والمحمول كافية في تحقق³⁷² التناقض فإن اعتبار ما عداهما [55ب] يرجع إلى اعتبار وحدتهما ووحدة النسبة الحكمية قائمة³⁷³ مقامهما فهي المعتبرة³⁷⁴ في الحقيقة.

[170] قال فإن لم تكن القضية شخصية احتيج أيضاً إلى أن تختلف القضيتان في الكمية أعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية أعني الإيجاب والسلب وإلا أمكن أن لا تقتسما الصدق والكذب بل تكذبا معاً مثل الكليتين في مادة الإمكان مثل قولنا؛ كل إنسان

³⁶⁹ ن: فالتعين

³⁷⁰ ن: كاذبة

³⁷¹ ن: - الحكمية

³⁷² ن: تحقيق

³⁷³ قائمة

³⁷⁴ ن: المعتادة

كاتب، وليس ولا واحد من الناس بكاتب أو تصدقاً معاً مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضاً
مثل قولنا؛ بعض الناس كاتب، مثل³⁷⁵ الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات إنما
يتم بعد الشرائط المذكورة بأن يكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية.

[171] أقول القضية كما عرفت إما مخصصة أو محصورة أو مهملة، وقد عرفت أن

المهملة في قوة الجزئية فلا تتكلم فيها وحدها، أما المخصصة فيكفي في تحقيق التناقض فيها
ما ذكرنا من الشرائط³⁷⁶ وإن لم تكن³⁷⁷ القضية مخصصة شخصية فلا بُدَّ فيها من اختلافهما
في الكمية وهي الكلية والجزئية، بأن يكون أحدهما كلية والأخرى جزئية، إذ لو كانتا كليتين
أو جزئيتين لم يقسما الصدق والكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب في الكليتين وعلى
الصدق في الجزئيتين في³⁷⁸ مادة الإمكان أو الوجوب إذا كانت منقسمة³⁷⁹ إلى موجب وسالب
كالحيوان المنقسم إلى ناطق وإلى غير ناطق فيكذب الموجبة الكلية وهي؛ كل حيوان ناطق،
والسالبة الكلية وهي؛ لا شيء من الحيوان بناطق، ويصدق الجزئيتين³⁸⁰ وهما؛ بعض الحيوان
ناطق، بعض الحيوان ليس بناطق، وأما³⁸¹ إذا كانت أحدهما جزئية والأخرى كلية اقتسما الصدق
والكذب كقولنا؛ كل حيوان ناطق، ليس كل حيوان ناطق³⁸²، لا شيء من الحيوان بناطق، بعض
الحيوان ناطق، وكذلك في مادة الإمكان المنقسمة إلى الإيجاب والسلب، كالكاتب مع الإنسان

³⁷⁵ بعض

³⁷⁶ ن: الشرائط

³⁷⁷ ن: يكن

³⁷⁸ ن: - في

³⁷⁹ ن: منضمة

³⁸⁰ الجزئيتان

³⁸¹ ن: فأما

³⁸² ن: كل حيوان ليس ناطق

فإنه يصدق؛ بعض الإنسان كاتب بعضه ليس بكاتب، ويكذب؛ كل إنسان كاتب، لا شيء من الإنسان بكاتب.

[172] قال ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة إلى شرائط نحققها، فليكن الموجبة أولاً [56] كلية ولنعتبر في المواد فنقول إذا قلنا؛ كل إنسان حيوان، ليس بعض الناس بحيوان، كل إنسان كاتب، ليس بعض الناس بكاتب، كل إنسان حجر، ليس بعض الناس بحجر، وجدنا إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة، وإن كان الصادق في الواجب غير ما في الأخرى، ولتكن أيضاً السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول إذا قلنا؛ لا شيء ولا واحد من الناس بحيوان، بعض الناس حيوان، ليس ولا واحد من الناس بحجر، بعض الناس حجر، لا واحد من الناس بكاتب، بعض الناس كاتب، وجدنا الإقتسام أيضاً حاصلاً، واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية.

[173] أقول بعد رعاية الشرائط³⁸³ التي ذكرناها لا بُدّ من رعاية الجهة، فإن المطلقين³⁸⁴ قد يصدقان والضرورتين³⁸⁵ قد يكذبان كما سيأتي تفصيله، لكننا أولاً نعتبر التناقض بين المحصورات في المواد ليصير ذلك كالدربة فنقول الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فإذا قلنا؛ كل إنسان حيوان، كان نقيضه ليس بعض الإنسان حيوان، والصادق منهما في مادة الوجوب هي الموجبة الكلية. وإذا قلنا؛ كل إنسان كاتب كان نقيضه ليس بعض الناس

³⁸³ ن: الشرائط

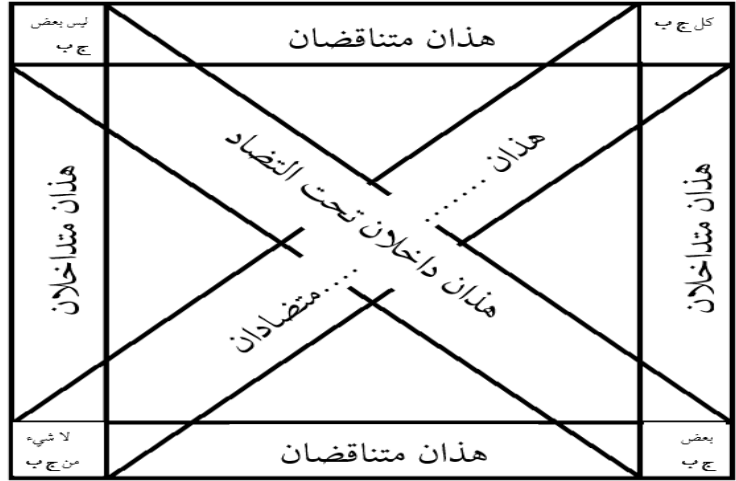
³⁸⁴ المطلقان

³⁸⁵ والضرورتان

بكاتب، والصادق في مادة الإمكان السالبة الجزئية، وإذا قلنا؛ كل إنسان حجر كان نقيضه؛ ليس بعض الناس بحجر، والصادق في مادة الإمتناع السالبة الجزئية، والسالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية فإذا قلنا؛ لا شيء من الناس بحيوان كان نقيضه بعض الناس حيوان، والصادق الإيجاب الجزئي، وإذا قلنا؛ لا شيء من الناس بكاتب³⁸⁶ كان نقيضه بعض الناس كاتب، والصادق أيضا الإيجاب الجزئي، وإذا قلنا؛ لا شيء من الناس بحجر كان نقيضه؛ بعض الناس حجر، والصادق السلب الكلي، والحاصل أن الصادق من النقيضين في مادة الوجوب؛ الموجبة الكلية والجزئية، وفي مادة الإمتناع؛ السالبة الكلية والجزئية، وفي مادة الإمكان؛ الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية. فقد عرفت من هذا أنه كيف توجد القضيتان [56ب] المحصورتان المختلفتان في الكيفية والكمية، وما الصادق منهما في كل مادة ثم نعتبر بعد ذلك المناسبات الجارية بين هذه الأربعة فنقول مهما اختلفت القضيتان في الكم والكيف فهما متناقضان وإن اختلفتا في الكمية دون الكيفية فهما متداخلتان وإن اختلفتا في الكيفية دون الكمية، فإن كانت الكمية كلية فهما متضادتان، وإن كانت جزئية فهما داخلتان تحت التضاد. وقد عملنا لذلك لوحاً يتبين فيه ذلك، هذه³⁸⁷ صورته؛

³⁸⁶ ن: بحجر

³⁸⁷ ن: وهذه



[174] قال في التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلة التأمل أن المطلقة لها نقيض من جنسها ولم يراعوا فيه إلا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل أنه كيف يمكن أن يكون أحوال الشروط الأخر حتى يقع التقابل فإنه إذا عُنِيَ بقولنا؛ كل ج ب أي كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت أي أريد إثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون [57] ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وإن لم يمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا؛ كل ج ب يناقضه قولنا؛ ليس بعض ج ب فيكذب إذا صدق ذلك ويصدق إذا كذب بل ولم يجب أن لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له أعني السالب الكلي فإن الإيجاب على كل واحد إذا لم يكن بشرط كل وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد أو عن البعض إذا لم يكن في كل وقت.

[175] أقول زعم بعض الناس أن نقيض المطلقة العامة هو المطلقة العامة، وهذا قول

من لم يراعي³⁸⁸ في التناقض إلا الاختلاف في الكمية والكيفية وهو خطأ بل لا بد مع ذلك من

³⁸⁸ لم يراع

اعتبار الاختلاف في الإطلاق والجهة، فإننا إذا قلنا؛ كل ج ب بالإطلاق العام كان معناه أن الباءات لكل واحد واحد من آحاد ج من غير زيادة أمر آخر من دوام ولا دوام وضرورة ولا ضرورة وغير ذلك، والإيجاب الكلي على هذا الوجه قد يصدق معه ما هو مضاد له بحسب الكمية وهو السلب الكلي فضلاً عن السلب الجزئي، فإن الإيجاب إذا لم يكن دائماً³⁸⁹ ولم يكن السلب دائماً جاز أن يكون وقت الإيجاب غير وقت السلب فيجتمع الإيجاب الكلي والسلب الكلي على الصدق فضلاً عن صدق السلب الجزئي والإيجاب الكلي وعن صدق الإيجاب الجزئي والسلب الكلي، كقولنا؛ كل إنسان متنفس بالإطلاق ولا شيء من الإنسان بمتنفس بالإطلاق العام، وإنما كان كذلك، لأن السلب والإيجاب مطلقان³⁹⁰ غير مؤقتين بوقت معين ولا أحدهما دائم³⁹¹ وحينئذ يختلف أوقات الإيجاب مع أوقات السلب فظهر أن قولنا؛ كل ج ب بالإطلاق العام ليس نقيضه؛ ليس بعض ج ب بالإطلاق العام، وكذا³⁹² سائر³⁹³ المحصورات.

[176] قال بل وجب أن يكون نقيض قولنا؛ كل ج ب بالإطلاق الأعم بعض ج دائماً ليس بـ ونقيض قولنا؛ لا شيء من ج ب الذي بمعنى كل ج ينفي عنه ب بلا زيادة هو قولنا؛ بعض ج دائماً هو ب وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية، ونقيض قولنا؛ بعض ج ب بهذا الإطلاق هو قولنا؛ كل ج دائماً يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل للسلب الكلي

³⁸⁹ دائماً

³⁹⁰ ن: مطلقين

³⁹¹ ن: دايم

³⁹² ن: وكذلك

³⁹³ ن: سائر

وهو أنه؛ لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور، ونقيض قولنا؛ ليس بعض ج ب هو قولنا؛ كل ج ب دائما.

[177] أقول لما ظهر أن نقيض المطلقة العامة [57ب] لا يجوز أن يكون مطلقة عامة، وجب أن نعتبر الدوام في نقيضها حتى يلزم إقتسام الصدق والكذب فإن الإيجاب في وقت يناقضه السلب في كل وقت وبالعكس، فإذا نقيض الموجبة الكلية المطلقة العامة السالبة الدائمة³⁹⁴، ونقيض الموجبة الجزئية المطلقة العامة السالبة الكلية الدائمة، ونقيض السالبة الكلية المطلقة العامة الموجبة الجزئية الدائمة، ونقيض السالبة الجزئية المطلقة العامة الموجبة الكلية الدائمة، فإذا نقيض قولنا؛ كل ج ب بالإطلاق العام ليس بعض ج ب دائما³⁹⁵، ونقيض قولنا؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق العام، بعض ج ب دائما، وكذلك القول في الجزئيتين، وأنت قد عرفت الفرق بين الدائمة والضرورية وأن الضرورية أخص من الدائمة، ونقيض قولنا؛ بعض ج ب بالإطلاق العام، لا شيء من ج ب دائما، وهو اللفظ المتعارف في السالبة الكلية ويطابقه؛ كل ج يسلب عنه ب، ونقيض قولنا؛ بعض ج ليس ب بالإطلاق العام كل ج ب دائما.³⁹⁶

[178] قال وأما المطلقة التي هي أخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فإذا قلنا فيها؛ كل ج ب على الوجه المذكور، كان نقيضه؛ ليس إنما بالوجود كل ج ب أي بل إما بالضرورة كل ج ب أو ب مسلوب عنها، كذلك وإذا قلنا فيها؛ ليس ولا شيء من ج ب أي

³⁹⁴ ن: الدائمة

³⁹⁵ ن: دايمًا

³⁹⁶ ن: دايمًا

على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا؛ بعض ج دائما له إيجاب ب أو سلبه لأنه إذا سبق الحكم أن كل ج ينفي عنه ب وقتا ما، لا دائما، فإنما يقابله نفي دائما أو إثبات دائما ولا نجد له قضية ولا قسمة فيها ما يقابله أو يعسر وجودها، ونقيض قولنا؛ بعض ج ب بهذا الوجه، لا شيء من ج إنما هو بالوجود ب، ونقيض قولنا؛ ليس بعض ج ب أي ليسية بهذا المعنى هو قولنا؛ كل ج إما دائما ب وإما دائما ليس ب ولا تظنّ أن قولنا؛ ليس بالإطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا؛ بالإطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا؛ بالإطلاق ليس شيء من ج ب، لأن الأولى قد يصدق مع قولنا؛ بالضرورة كل ج ب ولا يصدق مع الآخر.

[179] أقول المطلقة العامة يحتمل الدوام واللا دوام بحسب الذات [58] سميت مطلقة وجودية، وإنها مركبة من مطلقتين أحدهما موجبة والأخرى سالبة، وقد عرفت أن نقيض المطلقة العامة الدائمة فكان نقيض المطلقة الوجودية إنها ليست كذلك بل الصادق إما الإيجاب الدائم أو السلب الدائم³⁹⁷ فإذا نقيض قولنا بالإطلاق الوجودي إنه ليس كذلك بل الصادق؛ إما بعض ج دائما ب أو بعضه لس دائما ب، فإن نقيض قولنا؛ كل ج ب بالإطلاق العام، بعض ج ليس ب دائما، ونقيض قولنا؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق العام، بعض ج ب دائما كما عرفت، وأنت تعلم أن مجموع الموجبة الكلية المطلقة والسالبة الكلية المطلقة إذا ارتفع لزم نقيض أحدهما وهو إما موجبة الجزئية الدائمة أو السالبة الجزئية الدائمة، وأما قوله؛ بل إما بالضرورة كل ج ب أو ب مسلوب عنها كذلك فإنه غلط جرى به القلم، وذلك من وجهين أحدهما، أن نقيض الكلي لا يكون كليا، والثاني أن نقيض المطلقة لا يكون ضروريا، بل دائما، والذي يدل

³⁹⁷ ن: الدائم

على أن هذا سهو القلم قوله بعد ذلك ما يفهم من قولنا؛ بعض ج دائما له إيجاب ب أو سلبه. فإنه قابل الكلي بالجزئي والإطلاق بالدوام، هذا³⁹⁸ الذي ذكرناه نقيض الموجبة الكلية ونقيض السالبة الكلية أيضا، فنقيض قولنا؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق الوجودي بعض ج ب دائما أو بعضه ليس ب دائما وإنما اتحد نقيض الكليتين، لأن الإيجاب والسلب في هذه المطلقة يتلازمان فلم يختلف نقيضاهما ولا يمكن أن يكون نقيض هذه القضية قضية لا قسمة فيها بل يكون نقيضها أبدا قضية مترددة بين نقيضي القضيتين اللتين يتركب عنها هذا الذي ذكرناه نقيض الكليتين وإما نقيض الجزئيتين، فنقيض قولنا؛ بعض ج ب بالإطلاق الوجودي، لا شيء من ج ب بالإطلاق الوجودي، ويلزمه؛ كل ج إما دائما ب وإما دائما ليس ب، ونقيض قولنا؛ ليس بعض ج ب بالإطلاق الوجودي، كل واحد من ج إما دائما ب وإما دائما ليس ب.

[180] واعلم إن نقيض قولنا؛ بالإطلاق بعض³⁹⁹ ج ب هو قولنا؛ ليس بالإطلاق شيء من ج ب الذي قد يصدق معه الضرورة الموجبة الكلية وهو قولنا؛ بالضرورة كل ج ب، وإنه مغاير لمعنى قولنا؛ بالإطلاق ليس بعض ج ب [58ب] فإن هذا لا يحتمل الضرورية الموجبة الكلية، وقد عرفت من قبل ما بين السالبة المطلقة وبين سالبة المطلقة من الفرق، وكذلك بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة وكذلك القول في كل قضية موجبة.

[181] قال فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب والسلب المطلقين، وذلك مثلا أن يكون الكلي

³⁹⁸ ن: وهذا

³⁹⁹ ن: - بعض

الموجب المطلق هو الذي ليس إنما الحكم فيه في كل واحد فقط بل في كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب أن يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا؛ كل ج ب إنما يصدق إذا كان كل واحد من ج ب، وفي كل زمان له وفي كل وقت حتى إذا كان في وقت ما موصوفاً بأنه ج بالضرورة أو غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب، كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي، فإذا اتفقنا على هذا كان قولنا؛ ليس بعض ج ب على الإطلاق نقيضاً لقولنا؛ كل ج ب، وقولنا بعض ج ب على الإطلاق نقيضاً للسالبة الكلية، لكننا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الإثبات ومع ذلك لا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط لأنه ليس إذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب، فقد عرفت هذا، والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصلحونا على هذا وبيان هذا فيه طول.

[182] أقول لما عرفت خطأ من زعم أن نقيض المطلقة مطلقة أيضاً، أراد الشيخ أن يحتال في أن يكون للمطلقة نقيضاً من جنسها مطلقة مع أن ذلك غير ممكن، أراد أن يصطلح على تسمية العرفية العامة وهي التي يعتاد استعمالها في السالبة الكلية وهي أن يكون الحكم فيها بالمحمول على الموضوع إيجاباً وسلباً ما دام وصف الموضوع كقولنا؛ كل ج ب ما دام ج، ولا شيء من ج ب ما دام ج، وهذه المطلقة أخص من المطلقة العامة لاستلزامها إياها من غير عكس، وإذا كان الأمر كذلك فإذا قلنا؛ كل ج ب ما دام ج كان نقيضه قولنا؛ بعض ج ليس ب بالإطلاق أي في بعض أوقات [59] كونه ج، وقولنا؛ لا شيء من ج ب ما دام ج، نقيضه بهذا الإطلاق بعض ج ب.

[183] وأنت تعلم أن هذا الإطلاق باعتبار وصف الموضوع وأصل القضية هو الدائمة⁴⁰⁰ بهذا الاعتبار فلم يكن المطلقة نقيضا للمطلقة بل للدائمة⁴⁰¹ لكن لما كان هذه المطلقة من أنواع المطلقة العامة كان من جنس المطلقة العامة، ولذلك قال الشيخ من جنسها ولم يقل من نوعها، والحاصل⁴⁰² أن الدوام إن اعتبر بحسب ذات الموضوع كان نقيضه الإطلاق بحسبه فلم يكن المطلقة نقيضا للمطلقة أصلا بل للدائمة⁴⁰³. ثم إن المطلق بهذا الشرط إن لم يعتبر فيه اللا دوام بحسب ذات الموضوع سميت القضية عرفية عامة، وإن اعتبر فيه ذلك سميت عرفية خاصة ووجودية أيضا لما فيها من قيد اللا دوام، فكل⁴⁰⁴ قضية فيها قيد اللا دوام واللا ضرورة⁴⁰⁵ فهي وجودية وليس يلزم من دوام المحمول بدوام وصف الموضوع لا دوامه⁴⁰⁶ بحسب ذاته ولا دوامه بحسبه، وقد سبق هذا قبل. وقوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم أن يصلحونا على هذا، أراد أنهم لا يصطلحون معنا على تسميته العرفية العامة بالمطلقة، فإنهم لا يستعملون المطلقة بهذا المعنى.

[184] قال فإن كانت الحيلة أن نجعل قولنا؛ كل ج ب إنما يقصد فيه قصد زمان بعينه لا يعم كل آحاد ج، بل كل ما هوج موجودا في ذلك الزمان، وكذلك قولنا؛ ليس شيء من ج ب أي من جيمات زمان موجود بعينه فحيث إننا إذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد

⁴⁰⁰ الدائمة

⁴⁰¹ ن: الدائمة

⁴⁰² ن: فالحاصل

⁴⁰³ ن: للدائمة

⁴⁰⁴ ن: وكل

⁴⁰⁵ ن: ضروري

⁴⁰⁶ ن: لا دوام

سائر ما يجب أن يحفظ مما حفظه سهل صبح التناقض، وقد قضى بهذا قوم لكنهم أيضا ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل ومع ذلك فيحتاجون أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غنى وليرجع في تحقيق ذلك إلى كتاب الشفاء.

[185] أقول لما فرغ من الحيلة الأولى ذكر حيلة أخرى وذلك أن المطلقتين إنما لا يتناقضان لأن وقت الثبوت والسلب غير متعين وحينئذ يجوز أن يكون وقت الثبوت غير وقت السلب، فأما إذا اتحد الوقت كما إذا قلنا؛ كل ج ب في الوقت الفلاني، أو قلنا؛ لا شيء من ج ب في الوقت الفلاني، فإن الجزئية السالبة تكون نقيضا [59ب] لتلك الموجبة الكلية⁴⁰⁷ والجزئية الموجبة⁴⁰⁸ تكون نقيضا لتلك السالبة الكلية، فيكون نقيض قولنا؛ كل ج ب في ذلك الوقت، بعض ج ليس ب في ذلك الوقت، ونقيض قولنا؛ لا شيء من ج ب في ذلك الوقت، بعض ج ب في ذلك الوقت، فإذا اصطالحنا على تسمية هذه القضية بالمطلقة كانت المطلقة نقيضا للمطلقة وقد زعم قوم أن هذه القضية هي المطلقة لكن لا يمكن الإستمرار على هذا الإصطلاح لأنه ليس يجب أن يكون كل قضية تؤخذ على هذا الوجه ومع ذلك يكون هذا التزاما لشرط لا حاجة لهم إليه.

الفصل العاشر؛⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ ن: السالبة الكلية

⁴⁰⁸ ن: - والجزئية الموجبة

⁴⁰⁹ الفصل الحادي عشر

في تناقض الموجهات

[إشارة]

[186] قال إشارة إلى تناقض سائر ذوات الجهة، أما الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الأولى ويقرب منه فليعرف من ذلك، وأما قولنا؛ بالضرورة كل ج ب فنقيضه؛ ليس بالضرورة كل ج ب أي بل ممكن بالإمكان الأعم دون الأخص والخاص أن لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع، وأما قولنا؛ بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه؛ ليس بالضرورة لا شيء من ج ب أي ممكن أن يكون بعض ج ب بذلك الإمكان دون إمكان آخر، وقولنا؛ بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور؛ ممكن أن لا يكون شيء من ج ب أي بالإمكان الأعم، وقولنا؛ بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا؛ يمكن أن يكون كل ج ب أي بالإمكان الأعم، وهذا الإمكان لا يلزم سالبه موجب ولا موجب سالبه، فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الأولين، وقولنا؛ ممكن أن يكون كل ج ب بالإمكان الأعم، يقابله على سبيل النقيض؛ ليس بممكن أن يكون كل ج ب ويلزمه؛ بالضرورة ليس بعض ج ب، وتَمَّ أنت من نفسك سائر الأقسام على القياس الذي استفدته.

[187] أقول قد عرفت أن المطلقة نقيضها الدائمة باعتبار المطلقة إن كانت المطلقة بحسب ذات الموضوع كان نقيضها الدائمة⁴¹⁰ بحسب الذات، وإن كانت المطلقة بحسب وصف الموضوع كان نقيضها الدائمة بحسب وصف الموضوع وهو معنى قوله بحسب الحيلة الأولى، والتناقض إنما يكون من الطرفين فإذا كانت المطلقة نقيضها الدائمة كانت الدائمة نقيضها المطلقة على الوجه الذي يعتبر فيه الإطلاق والدوام [60] وإذا عرفت أن الدائمة والمطلقة والمطلقة يتناقضان، فكذلك الضرورة⁴¹¹ المطلقة والممكنة العامة، فنقيض الضرورية الممكنة العامة المخالفة لها في الكم والكيف وبالعكس، فقولنا؛ بالضرورة كل ج ب، نقيضه؛ ليس بالضرورة كل ج ب بل بعضه بالإمكان العام ليس ب، وقولنا؛ بالضرورة لا شيء من ج ب نقيضه؛ ليس بالضرورة لا شيء من ج ب، بل بالإمكان العام بعض ج ب، ونقيض الجزئيتين على قياس الكليتين، والإمكان العام لا ينعكس فلا يلزم إيجابه سلبه ولا سلبه إيجابه كما يلزم ذلك في الإمكان الخاص، وإذا عرفت نقائص الضروريات الأربع فقد⁴¹² عرفت نقائص⁴¹³ الممكنات الأربع.

[188] قال وقولنا؛ ممكن أن يكون كل ج ب بالإمكان الخاص يقابله؛ ليس بممكن أن يكون كل ج ب ولا يلزم هذا أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من لزوم أنه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء، فاحفظ. وقولنا؛ ممكن أن لا يكون شيء من ج ب بهذا الإمكان يقابله؛

⁴¹⁰ ن: الدائمة

⁴¹¹ ن: الضرورية

⁴¹² ن: قد

⁴¹³ نقائص

ليس بممكن أن لا يكون شيء من ج ب وكأن هذا القائل يقول؛ بل واجب أن يكون شيء من ج ب أو ممتنع، وكأنه يقول؛ بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة ليس بعض ج ب، وليس يجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبر عنه عبارة إيجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج إلى ذلك ومن المعلوم أن قولنا؛ ممكن أن لا يكون في الحقيقة إيجاب، هذا، وأما قولنا؛ ممكن أن يكون بعض ج ب بهذا الإمكان يناقضه قولنا؛ ليس بممكن أن يكون شيء من ج ب أي بل إما ضروري أن يكون أو ضروري أن لا يكون وقولنا؛ ممكن أن لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا؛ ليس بممكن أن لا يكون بعض ج ب أي بالضرورة يكون كل ج ب أو بالضرورة يكون لا شيء من ج ب، فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتخلي عما يقولون.

[189] أقول قد عرفت أن الممكنة الخاصة مركبة من موجبة ممكنة عامة وسالبة ممكنة عامة، وقد عرفت أن نقيض الممكنة العامة الموجبة الضرورية السالبة وبالعكس، وقد عرفت أيضا أن موجبيتها في قوة سالبيتها، فإذا صدق؛ كل ج ب بالإمكان الخاص يلزمه؛ لا شيء من ج ب بالإمكان الخاص، فإذا ارتفع الإمكان الخاص سواء كان موجبا [60ب] أو سالبا كليا أو جزئيا لزم إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب، فإذا قولنا؛ كل ج ب بالإمكان الخاص نقيضه ليس كذلك، بل إما بعض ج ب بالضرورة أو بعضه ليس ب بالضرورة، وأما قوله؛ يمكن أن يكون كل ج ب بالإمكان الخاص، يقابله؛ ليس يمكن أن يكون كل ج ب، ولا يلزم هذا أنه ممتنع أن يكون أكثر من لزوم أنه واجب، بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء، فمعناه أن نقيض

قولنا؛ يمكن أن يكون بالإمكان الخاص أنه ليس يمكن أن يكون بالإمكان⁴¹⁴ ولا يلزمه ممتنع أن يكون كما لا يلزمه واجب أن يكون فلا يلزمه من باب ضرورة الإيجاب التي هي واجب⁴¹⁵ أن يكون ولا من باب ضرورة السلب التي هي ممتنع أن يكون بل اللازم أحد الأمرين إما ضرورة الإيجاب وإما ضرورة السلب على سبيل الانفصال وقولنا؛ يمكن أن لا يكون شيء من ج ب بالإمكان الخاص نقيضه بالحقيقة أنه ليس يمكن أن يكون بهذا⁴¹⁶ الإمكان ويلزمه واجب أن يكون شيء من ج ب أو ممتنع أن يكون وهو في قوة قولنا؛ بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة ليس بعض ج ب ولا يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة جامعة لهما إلا بأن يقال اللازم إما ضرورة الإيجاب أو السلب في البعض ولا حاجة بنا إلى ذلك أيضا. فإن هذه القضية ليست موجبتها موجبة صرفة ولا سالبة صرفة بل هي مركبة من موجبة وسالبة، فلا جرم كان نقيض⁴¹⁷ الموجبة السالبة هو نقيض السالبة الموجبة، فإذا استوت لزم من استوائها⁴¹⁸ أحد نقيضي الجزئيتين فكان المقابل لها الانفصال القابل⁴¹⁹ بأن بعض ج ب بالضرورة أو بعضه ليس ب بالضرورة.⁴²⁰

[190] إذا عرفت نقيض الكليتين عرفت نقيض الجزئيتين، فقولنا؛ بعض ج ب بالإمكان الخاص نقيضه ليس كذلك بل كل واحد من ج إما ب بالضرورة أو ليس ب بالضرورة، وكذلك

⁴¹⁴ بالإمكان الخاص

⁴¹⁵ ن: واجبا

⁴¹⁶ ن: هذا

⁴¹⁷ ن: نقيضها

⁴¹⁸ استوائها

⁴¹⁹ القائل

⁴²⁰ ن: أو بعضه ب ليس بالضرورة

نقيض قولنا؛ بعض ج ليس ب بالإمكان الخاص إنه ليس كذلك بل كل واحد من ج إما ب بالضرورة أو ليس ب بالضرورة، وبعبارة أخرى؛ لا شيء من ج إلا وهو إما ب بالضرورة أو ليس ب بالضرورة كما سبق في عكس المطلقة الوجودية الجزئية، وبعبارة أخرى؛ لا شيء من ج إلا وهو إما ب بالضرورة أو ليس ب ولا يلزم نقيضها بالضرورة [61أ] كل ج ب أو بالضرورة لا شيء من ج ب كما ذكره الشيخ لجواز أن يجتمع الموجبة الجزئية الممكنة الخاصة مع الكليتين الضرورتين على الكذب، فإن قولنا؛ بعض الحيوان إنسان بالإمكان الخاص كاذب وقولنا؛ كل إنسان حيوان بالضرورة كاذب، وقولنا؛ لا شيء من الحيوان إنسان بالضرورة أيضا كاذب، وأما على ما ذكرنا فالموجبة الجزئية الممكنة الخاصة وإن كانت كاذبة فقولنا؛ كل واحد من الحيوان إما إنسان بالضرورة وإما ليس بإنسان بالضرورة صادق، فإن ما هو إنسان من الحيوان إنسان بالضرورة، وما ليس بإنسان ليس بإنسان بالضرورة، والشيخ قد أشار إلى ما ذكرنا في الموجبة الجزئية المطلقة الوجودية فكيف غفل عنه ههنا؟.

الفصل الحادي عشر⁴²¹؛

في عكس المطلقات

[إشارة]

⁴²¹ الفصل الثاني عشر

[191] قال إشارة إلى عكس المطلقات، العكس هو؛ أن يجعل المحمول من القضية

موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب⁴²² بحاله وقد جرت العادة بأن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ويثبت أنها منعكسة مثل نفسها، والحق أنه ليس لها عكس إلا بشيء من الحيل التي قيلت فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل عن كل واحد من الناس، ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين وربما كان شيء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه.

[192] أقول عكس القضية أن يجعل موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً، وأما

بقاء الكيفية والصدق بحالهما فذلك ليس بداخل في حقيقة العكس لكن لما⁴²³ كان المقصود بيان ما يلزم القضية بطريق العكس خصصوا اللازم باسم العكس، فشرطوا⁴²⁴ في العكس بقاء⁴²⁵ الصدق بحاله، ولما لم يلزم القضية الموجبة بطريق العكس إلا الموجب ولا يلزم السالب⁴²⁶ إلا السالب كما ستعرفه شرطوا بقاء الكيفية بحالها، فقالوا العكس هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق بحالهما، وهذا يتناول الحملية والشرطية، وأما بقاء الكذب بحاله فلا ينبغي أن يجعل شرطاً في حد العكس وإن ذكر في بعض النسخ. إذا عرفت هذا فنقول؛ السالبة الكلية المطلقة اختلفوا هل تنعكس أم لا؟ فزعم بعضهم أنها تنعكس كنفسها

⁴²² ن: + والكذب

⁴²³ ن: إذا

⁴²⁴ ن: شرطوا

⁴²⁵ ن: مع بقاء

⁴²⁶ ن: السالبة

بالحجة التي نذكرها والحق أنه⁴²⁷ لا [61ب] عكس⁴²⁸ لها لا جزئية ولا كلية لجواز أن يكون لشيء خاصة مفارقة شاملة لكل أفرادها فيصدق سلب تلك الخاصة عن ذلك الشيء بالإطلاق العام ولا يمكن سلب ذلك الشيء عن تلك الخاصة كقولنا؛ لا شيء من الإنسان بضاحك بالإطلاق العام فإنه صادق، ولا يصدق لا شيء من الضحاك بإنسان بالإطلاق العام فإنه كل ما يصدق عليه أنه ضاحك فإنه إنسان بالضرورة ولا يمكن سلب الإنسانية عنه.

[193] قال والحجة التي يحتجون بها لا يلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين، وأما أن تلك الحجة كيف هي فهي إنا إذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم أن يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة وإلا لصدق نقيضها وهو أن بعض ج ب المطلقة فليفرض ذلك البعض شيئاً معيناً وليكن د فيكون د بعينه ج و ب معاً، فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو د المفروض لا أن العكس الجزئي الموجب أوجبه، فإننا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا؛ لا شيء مما هو ج ب هذا محال. وأما الجواب عنها فهو أن هذا ليس بمحال إذا أخذ السلب مطلقاً لا بحسب عادة العبارة عنه فقط، فقد علمت أنهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وإيجابه على بعضهم، وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق فإن السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها.

⁴²⁷ أنها

⁴²⁸ ن: لا تنعكس

[194] أقول إذا اصطالحنا على أن معنى المطلقة العرفية العامة وهي قولنا؛ لا شيء

من ج ب ما دام ج فإن هذه السالبة الكلية تنعكس على نفسها بما يحتجون به من العكائس السالبة الكلية المطلقة العامة وهي أنه لو لم يصدق لا شيء من ج ب ما دام ب صدق نقيضه وهو بعض ب ج بالإطلاق الوصفي أي في بعض أوقات كونه ب ويتم الخلف من وجوه، الأول؛ الأفراض، وهو إنا نفرض ذلك البعض معينا، وهو د قد ج وأنه ب في بعض أوقات كونه ج، فبعض ج ب في بعض أوقات كونه ج وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج، ينتج بعض ج ليس ج وقت كونه ج⁴²⁹ هذا خلف، فلا شيء من ج ب ما دام ب حق، الثاني⁴³⁰؛ إنا نضم نقيض العكس إلى الأصل هكذي⁴³¹ بعض ب ج وقت كونه ب، ولا شيء من ج ب ما دام ج ينتج بعض ج ليس ج وقت كونه ج، هذا خلف. [62أ]

[195] الثالث؛ إنا نعكس نقيض العكس حتى يرجع إلى نقيض⁴³² الأصل هكذا؛ بعض

ج ب وقت كونه ج، وإنه نقيض الأصل لكننا لم نبين بعد أن جزئي الموجب ينعكس لا جرم، قال لأن العكس الجزئي الموجب أوجبه، فإن قلت؛ إنا لم نعلم بعد إنتاج القياس المذكور في الخلف، قلت؛ إنتاج قرائن الشكل الأول بين نفسه غير محتاج إلى بيان، وأما إنتاج الأفراض وإن لم نكن بينا لكنه قريب من التبين، وهذه الحجة⁴³³ التي تمكنا بها تتم في هذه القضية دون السالبة المطلقة العامة لما عرفت، أن الإطلاق في السلب لا ينافيه الإيجاب فيه، وأما إذا كانت

⁴²⁹ ن: - ينتج بعض ج ليس ج وقت كونه ج

⁴³⁰ ن: والثاني

⁴³¹ هكذا

⁴³² ن: - نقيض

⁴³³ ن: الحجج

السالبة عرفية خاصة فقد زعم قوم أنها تنعكس لنفسها، والكلام فيها⁴³⁴ محقق⁴³⁵ في الإيضاح فليطلب منه.

[196] قال وأما الحجة المحدثه التي لهم من طريق المباينة التي أحدثت من بعد المعلم الأول فلا نحتاج إلى أن نذكرها فإنها وإن أعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها في كتاب الشفاء. أقول من الناس من ذكر حجة أخرى على إنعكاس السالبة الكلية المطلقة سالبة كلية مطلقة بعد المعلم الأول وأعجب بها عالم كثير، وتلك الحجة هي من طريق المباينة وحكاها الشيخ في الشفاء على هذا الوجه وهو أنه⁴³⁶ إذا صدق؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق كان ج مبايناً لب ومباين المباين مباين، فب مباين لج، وهذا مختل لوجهين، أحدهما؛ أن الكبرى في غاية الاختلال لأن مباين المباين لو كان مبايناً لكان الشيء مبايناً لنفسه لكونه مبايناً لمباينه، هذا خلف. الثاني؛ لو كانت الكبرى حقة لا على أن يقال فيها ومباين المباين مباين بل على أن يقال وكل ما يباين الشيء كان ذلك الشيء مبايناً له حتى يكون ب مبايناً لج لكون المباينة قد يكون بين ذات الشيء ووصف شيء آخر، وقد يكون بين الوصفين وعلى التقديرين قد يكون كلية وقد يكون جزئية، والمباينة في الأصل حصلت بين ذات ج ووصف ب، وهي مباينة جزئية أي لم يثبت وصف ب لذات ج في بعض الأوقات ولا يلزم من هذا القدر المباينة بين وصف ج وذات ب لا كلية ولا جزئية كما بينا في قولنا؛ لا شيء من الإنسان بضاحك بالإطلاق فإنه

434 ن: فيه

435 ن: يتحقق

436 ن: - أنه

صادق مع كذب قولنا؛ لا شيء من الضاحك بإنسان بالإطلاق لكون كل ضاحك إنسان⁴³⁷
بالضرورة.

[197] قال وأما الموجبة الكلية [62ب] فإنها لا تجب أن تنعكس كلية فربما كان
المحمول أعم من الموضوع ولا يجب أيضاً أن ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فإنه ربما كان
المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرئة من
الحيوان فإنه وجودي ليس بدائم اللزوم لكنه ضروري له الحيوان ذو الرئة فإن كل متنفس فإنه
بالضرورة حيوان ذو رئة بل إنما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتل الضرورة، لكن الكلية
الموجبة يصح عكسها موجباً جزئياً لا محالة، فإنه إذا كان كل ج ب كان لنا أن نجد شيئاً معيناً
هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها
فإن الكلي والجزئي الموجبان كان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض، يبرهن على أنها
تنعكس جزئية من طريق أنه إن لم يكن حقاً أن بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج
ب، وأما الجزئية السالبة فلا عكس لها فإنه يمكن أن لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج
ليس ليس كل ب ج مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن أن لا
يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل إنساناً.

[198] أقول وأما الموجبة الكلية المطلقة العامة فإنها لا تنعكس⁴³⁸ كلية لجواز كون

المحمول أعم من الموضوع كقولنا؛ كل إنسان حيوان وماش، ولا يصدق كل حيوان إنسان ولا

⁴³⁷ إنسانا

⁴³⁸ ن: لا ينعكس

كل ماش إنسان، بل إنما ينعكس جزئية مطلقة عامة محتملة للضرورة والدوام ومقابليهما لجواز أن لا يكون المحمول ضروريا للموضوع⁴³⁹ ويكون الموضوع ضروريا للمحمول كقولنا؛ كل إنسان كاتب وكل كاتب إنسان فإن أحدهما ضروري للآخر من غير عكس وكذلك التنفس مع الحيوان ذي الرئة بل عكسهما مطلقة عامة محتملة للضرورة والدوام ومقابليهما وبرهانه الافتراض وهو أنه إذا صدق كل ج ب بالإطلاق فلا بد وأن يوجد شيء هو ج و ب وليكن د، فد ج وأنه ب، فبعض ب ج بالإطلاق، وإذا عرفت هذا في الكلية فاعرف مثله في الجزئية وكذلك القول في الكلي والجزئي المطلقين بالإطلاق العرفي وهي التي لها من جنسها نقيض كما تقدم بهذا البيان بعينه، ولأن عكس العام لازم للخاص ويمكن بيانه بالخلف أيضا فإنه لولم يصدق في عكس [63أ] قولنا؛ كل ج ب أو بعض ج ب ما دام ج، قولنا؛ بعض ب ج بالإطلاق الوصفي لصدق نقيضه وهو؛ لا شيء من ب ج ما دام ب وينعكس؛ لا شيء من ج ب ما دام ج لما بينا قبل.

[199] وقد كان كل ج ب أو بعضه ما دام ج، هذا خلف. فإن قلت؛ هذا البيان لا يختص بالعرفية العامة بل يتأتى في المطلقة العامة أيضا لأن السالبة الكلية الدائمة⁴⁴⁰ تنعكس كنفسها بالبيان الذي ثبت به إنعكاس السالبة الكلية العرفية العامة، قلت؛ إنما خص بها لأنه ذكر عكس سالبته ولم يذكر عكس السالبة الكلية الدائمة ولكن لما لم يختلف بيان ذلك وهذا كان بيان هذا بالفعل بيانا لذلك بالقوة ويجب أن يعلم أن عكس الدائمة والعرفية العامة الموجبتين

⁴³⁹ ن: - للموضوع

⁴⁴⁰ ن: الدائمة

أخص من المطلقة العامة⁴⁴¹ وهي المطلقة⁴⁴² الوصفية على ما نبهت عليه، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس لجواز أن يكون الموضوع أعم من المحمول وسلب العام عن الخاص محال كقولنا؛ ليس بعض الناس بضحاك فإنه صادق ولا يصدق في عكسه ليس بعض الضاحك بإنسان.

الفصل الثاني عشر⁴⁴³؛

في عكس الضروريات

[إشارة]

[200] قال إشارة إلى عكس الضروريات وأما السالبة الكلية الضرورية فإنها تنعكس مثل نفسها فإنه إذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم أمكن أن يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك وكان بعض ج ب هذا مقتضى الإطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري بل صدقه معه محال فما أدى إليه محال ولك أن تبين ذلك بالإفتراض فتجعل ذلك البعض د فتجد بعض ما هو ج قد صار ب.

⁴⁴¹ ن: - العامة

⁴⁴² ن: - وهي المطلقة

⁴⁴³ الثالث عشر

[201] أقول السالبة الكلية الضرورية يلزمها من العكس ما⁴⁴⁴ يلزم السالبة الكلية الدائمة التي هي أعم منها ولازم العام لازم⁴⁴⁵ الخاص وأما الزائد⁴⁴⁶ على ذلك فذهب الفارابي إلى أنها تنعكس مثل نفسها سالبة كلية ضرورية بنا⁴⁴⁷ على اعتباره في الموضوع كونه هو هو بالإمكان حتى يكون معنى قولنا؛ كل ج ب، كل ما يمكن أن يكون ج فهو ب، وهذا على هذا الإصطلاح صحيح، وأما الشيخ فقد غير هذا الإصطلاح واصطلح على أنه يعتبر في الموضوع كونه هو هو [63ب] بالفعل حتى يكون معنى قولنا؛ كل ج ب كل ما هو ج بالفعل ب، وهو قد اختار على هذا الإصطلاح ما ذهب إليه الفارابي على ذلك الإصطلاح مستدلا عليه بوجهين وهو أنه إذا صدق؛ لا شيء من ج ب بالضرورة فلو لم يصدق لا شيء من ب ج بالضرورة، صدق نقيضه وهو بعض ب ج بالإمكان فلنفرض ما هو بالإمكان بالفعل فبعض ب ج بالإطلاق وانعكس بعض ج ب بالإطلاق وقد كان لا شيء من ج ب بالضرورة، هذا خلف، ولا يلزم ذلك من فرض الممكن موجودا فهو من نقيض العكس فكان محالا والعكس صادقا. الثاني؛ الأفراض بعد فرض ذلك البعض من ب ج بالفعل بأن يفرض ذلك البعض د، فد ب، وأنه ج، فبعض ج ب بالإطلاق، وقد كان لا شيء من ج ب بالضرورة، هذا خلف. وهذان البيانان ضعيفان ذكرنا ضعفهما في الإيضاح في شرح الموجز.

⁴⁴⁴ ن: وما

⁴⁴⁵ ن: - لازم

⁴⁴⁶ ن: الزائد

⁴⁴⁷ بناء

[202] قال والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب أن ينعكس ضرورية فإنه يمكن أن يكون عكس الضروري ممكناً فإنه يمكن أن يكون ج كالضحك ضرورياً له ب كالإنسان وب كالإنسان غير ضروري له ج كالضحك ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها إذن الإمكان الأعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس أيضاً جزئية على ذلك القياس، والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما عرفت، مثاله؛ بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً ثم كل إنسان حيوان، ليس ليس كل إنسان حيواناً.

[203] أقول الموجبة الكلية الضرورية عكسها عكس الدائمة⁴⁴⁸ كانت الدائمة مطلقة بحسب الذات أو بحسب الوصف وقد ذكرنا ذلك قبل، ومنهم من قال عكسها موجبة جزئية ضرورية وهو باطل، لأن عكس الضروري قد لا يكون ضروريا كقولنا؛ كل ضاحك إنسان بالضرورة، ولا يصدق؛ بعض الإنسان ضاحك بالضرورة فإن الضاحك غير ضروري للإنسان⁴⁴⁹ بل هو ممكن له، واعترض على هذا من قال عكسها ضروري بأن الكاتب والضاحك وأمثالهما [64أ] ضروري، فكذا كون الإنسان كاتباً ضروري، لأن الإنسان يجب أن يكون كاتباً ما دام كاتباً، وهذا الاعتراض هو المراد بقوله ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فلا تصدقه وأنت فلا يخفى عليك ظهوره فظهر من هذا أن عكس الضروري قد لا يكون ضروريا بل ممكناً وقد يكون ضرورياً أيضاً، كقولنا؛ كل إنسان ناطق بالضرورة، وكل ناطق إنسان بالضرورة والمشارك بين

⁴⁴⁸ الدائمة

⁴⁴⁹ ن: + للإنسان.

الضروري والممكن هو الممكن العام، فعكس الضروري الموجب الكلي ممكن عام، وهذا عجب، فإنه جعل عكس المطلقة العامة مطلقة عامة، ولازم العام لازم الخاص، فكان أولى أن يكون عكس الضرورية مطلقة عامة وبذلك حكم في الشفاء بل الحق أن عكسها مطلقة وصفية كما ذكرنا في عكس الدائمة⁴⁵⁰ والعرفية العامة، وأما قوله "والمشترك بين الممكن والضروري هو الإمكان العام" فهو حق إن كان الإمكان خالياً عن الفعل، وأما إذا لم يكن كان المشترك هو الإطلاق العام بل الإطلاق الوصفي، اللهم إلا إذا حملنا⁴⁵¹ قوله فعكسها إذن الإمكان الأعم على الإطلاق الذي معه الإمكان العام دون الضرورة، وأنت تعلم إن عكس الجزئية وعكس الكلية لا يختلف، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس لأنه يصدق؛ ليس كل حيوان إنساناً بالضرورة ولا يصدق في عكسه ليس كل إنسان حيواناً، وهذا ظاهر.

الفصل الثالث عشر؛

في عكس الممكنات

[إشارة]

[204] قال إشارة إلى عكس الممكنات وأما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس

في السلب فإنه ليس إذا لم يمتنع بل أمكن أن يكون لا شيء من الناس يكتب يجب أن يمكن

⁴⁵⁰ ن: الدائمة.

⁴⁵¹ ن: حمل

ولا يمتنع أن لا يكون أحد ممن يكتب إنساناً أو بعض ممن يكتب إنساناً وكذلك هذا المثال يبين الحال في الممكن الأخص والخاص فإن الشيء قد يجوز أن ينفا⁴⁵² عن شيء وذلك الشيء لا يجوز أن ينفي عنه شيء لأنه موضوعه الخاص الذي لا يعرض إلا له.

[205] أقول أما السالبة الممكنة بالإمكان العام والخاص والأخص فإنها لا تنعكس لا جزئيتها ولا كليتها لا جزئية ولا كلية لأنه يصدق؛ لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الثلاث ولا يصدق؛ لا شيء من الكاتب بإنسان لأن كل كاتب إنسان بالضرورة، وكذلك الحال [64ب] في كل خاصة مفارقة للشيء فإنه يجوز سلبها عنه بالإمكان ولا يجوز سلبه عنها.

[206] قال وأما في الإيجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب أن يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع إلى من يقول إن الشيء إذا كان ممكناً غير ضروري لموضوعه إن موضوعه يكون كذلك وتأمل المتحرك بالإرادة إنه كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه بل كل أصناف الإمكان ينعكس في الإيجاب إلى الإمكان⁴⁵³ الأعم فإنه إذا كان كل ج ب بالإمكان أو بعض ج ب بالإمكان فبعض ب ج بالإمكان الأعم وإلا فليس يمكن أن يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب، هذا خلف.

⁴⁵² ينفي

⁴⁵³ بالإمكان

[207] أقول أما الموجبة الممكنة فإنها تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامة على رأي

من يجعل⁴⁵⁴ عكس السالبة الكلية الضرورية سالبة كلية ضرورية فإنه إذا صدق كل ج ب بالإمكان أو بعضه ب كذلك وجب أن يصدق بعض ب ج بالإمكان العام وإلا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالضرورة وينعكس لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف، ولا يجب⁴⁵⁵ أن يكون عكس الممكن الخاص ممكنا خاصا فإن قولنا؛ كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص وقولنا؛ كل إنسان متحرك بالإرادة بالإمكان الخاص⁴⁵⁶ صادق ولا يصدق في عكسه ليس بعض الكاتب بإنسان بالإمكان الخاص بل كله كذلك بالضرورة ولا يصدق أيضا قولنا؛ بعض المتحرك بالإرادة ليس بحيوان بالإمكان الخاص بل كله كذلك بالضرورة، فظهر من هذا أنه لا يلزم من كون المحمول غير ضروري للموضوع كون الموضوع غير ضروري للمحمول فبطل قول من زعم أنه يلزم ذلك حتى جعل عكس الممكن الخاص ممكنا خاصا.

[208] فاعلم إن القوم إنما توهموا ذلك لأنهم لم يفرقوا بين موضوعية الموضوع

للمحمول وبين محموليته له، فإن المحمول إذا كان ممكنا للموضوع بالمحمولية كان الموضوع أيضا ممكنا للمحمول بالموضوعية فإن هاتين النسبتين أعني نسبة المحمول إلى الموضوع بالمحمولية ونسبة الموضوع إلى المحمول بالموضوعية أمران متلازمان في الجهات فإنه إذا كان أحدهما [65أ] بالإمكان كان الآخر كذلك فإنهما نسبتان متكررتان، وأما نسبة المحمول

⁴⁵⁴ ن: جعل

⁴⁵⁵ ن: ويجب

⁴⁵⁶ ن: - الخاص

إلى الموضوع بالمحمولية ونسبة الموضوع إلى المحمول بالمحمولية⁴⁵⁷ أيضاً⁴⁵⁸ أمران⁴⁵⁹ لا يتلازمان في الجهة لما عرفت أن عكس القضية لا يحفظ جهتها.

[209] قال وربما قال قايل⁴⁶⁰ ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها

قوة الموجبة، فنقول؛ اعلم إن السبب في ذلك أنها أعني الموجبة إنما تنعكس إلى موجب⁴⁶¹ من باب الممكن الأعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من باب الممكن الخاص لأمكن أن ينقلب من الإيجاب إلى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئي الممكن الذي في قوته وحسبانهم أن ذلك يكون خاصاً أيضاً ويعود إلى السلب فظنهم باطل وقد تتحققه مما سمعته ومن هذا المثل يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ليس بإنسان.

[210] أقول قد يورد على ما ذكره سؤال وهو إنك حكمت أن الموجبة الممكنة

الخاصة تنعكس موجبة ممكنة، و الموجبة الممكنة الخاصة في قوة السالبة، فهلا حكمت بأن عكس الموجبة يكون عكساً للسالبة، وأجاب عنه؛ بأن الموجب إنما ينعكس إلى⁴⁶² الموجب الممكن العام فلو جعلنا عكس الموجب عكس السالب لم تبق الكيفية محفوظة لأن العكس

⁴⁵⁷ بالموضوعية

⁴⁵⁸ ن: - أيضاً

⁴⁵⁹ ن: فأمران

⁴⁶⁰ قائل

⁴⁶¹ موجبة

⁴⁶² ن: أي

اللازم للموجب ممكن عام لا ينعكس على نفسه⁴⁶³ بالسلب،⁴⁶⁴ نعم، لو كان عكسه ممكنا خاصا لجاز أن يكون عكس الموجب عكسا للسالب لبقاء الكيفية محفوظة حيثئذ، لكن ذلك غير لازم وقد نبهتكم على أنهم إنما جعلوا بقاء الكيفية شرطا في العكس لاستقراءهم الجزئيات ومعرفتهم أن الموجب لا يلزم السالب وبالعكس، فلما وصلنا إلى هذه القضية وعرفنا أنه يمكن صدق العكس بدون بقاء الكيفية لم يمكننا أن ندعي شرطية بقاء الكيفية في العكس، والجواب الحق أن نقول نحن لا ندعي صدق عكس الموجبة الممكنة التي هي في قوة [65ب] السالبة وإنما ندعي أن العكس السالب غير لازم والأمر كذلك.

[211] واعلم إن قوما ادّعوا أن السالبة الممكنة الخاصة الجزئية تنعكس إلى عكس الموجب الممكن الخاص الذي في قوته، وهذا حق لما عرفته لكنهم⁴⁶⁵ زعموا أن ذلك العكس الموجب يلزمه السالب فتعود الكيفية وهو باطل تحقّقه⁴⁶⁶ مما سبق، ومن أمثلة ذلك على ما سبق؛ بعض الناس ليس بضحاك بالإمكان الخاص، ولا يمكن أن يصدق؛ بعض الضاحك ليس بإنسان بالإمكان الخاص، ويجب أن يعلم إن من قال؛ ليس عكس السالبة الكلية الضرورية ضرورية بل دائمة⁴⁶⁷ لا يسلم انعكاس الممكن أصلا، لا موجبة ولا سالبة كلية ولا جزئية، وقد بينا ذلك في سائر⁴⁶⁸ كتبنا فليتأمل منها.

⁴⁶³ ن: نفس

⁴⁶⁴ ن: السلب

⁴⁶⁵ ن: لكنه

⁴⁶⁶ ن: وقد تحقّقه

⁴⁶⁷ ن: دائمة

⁴⁶⁸ سائر

النهج السادس؛

في القضايا التي تستعمل مقدمات الأقيسة

[إشارة]

[212] قال إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه، أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة؛ مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومخيلات. والمسلمات إما معتقدات وإما مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة؛ الواجب قبولها والمشهورات والوهميات. والواجب قبولها؛ أوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها.

[213] أقول قد عرفت أن المقدمة هي القضية التي هي جزء القياس فالقضايا التي تستعمل مقدمات أصنافها أربعة؛ المسلمات والمظنونات وما معهما والمشبهات بغيرها والمخيلات، وحصص القضايا في هذه الأصناف الأربعة كالمتعذر وأقرب تقريب يمكن أن يقال القضية المستعملة في القياس إما أن يكون مسلمة عند القائسين إما في نفسها أو بتسليم من نفسه أو من غيره أو لا يكون، والأول؛ المسلمات، والثاني؛ إما أن يكون أحدها طرفيها راجحا على الآخر في اعتقاده أو لا يكون، والأول هو المظنونات والثاني إما أن يكون مشبهة بالمسلمات أو المظنونات أو لا يكون، والأول هو المشبهات بغيرها [66أ] والثاني هو

المتخيلات، فهذا هو التقريب اللائق⁴⁶⁹ بنظم الكتاب. الصنف الأول؛ المسلمات، وهي على قسمين أحدهما أن يكون معتقدا له في نفسه، والثاني أن يكون مأخوذا من غيره، أما القسم الأول وهو الذي يكون معتقدا له في نفسه، فهو على ثلاثة أقسام، أحدها؛ أن يكون واجب القبول والثاني؛ لا يكون واجب القبول لكنه يكون مشهورا بين الناس أو بين أهل الصناعة مُسلّما عندهم، والثالث؛ أن لا يكون كذلك بل موهما يوجب الوهم قبوله وتسليمه. أما القسم الأول وهو الواجب قبوله فأقسامه خمسة، أولها الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والمجربات وما معها من الحدسيات فإنها مشابهة للمجربات والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي المنتجة لها ووجه الحصر في هذه الخمسة أن وجوب القبول إنما يكون من حُكم صادق صحيح الحكم وهو إما العقل وإما الحس أو⁴⁷⁰ المركب منهما. والأول هو الأوليات إن لم يتوقف بعد تصور طرفي⁴⁷¹ القضية على ثالث وإن توقف فهو القضايا التي قياساتها معها لأن ما لا يكون كذلك لا يجعل مقدمة في القياس إلا بعد ثباتها بالقياس البعيد. والثاني هو المشاهدات والثالث إن كان الحس هو السمع فهو المتواترات وإلا فالمجربات⁴⁷² والحدسيات. فهذا هو التقريب إلى حصر القضايا فيما ذكره الشيخ.

[214] قال فلنبدا بتعريف أنحاء الواجب قبولها وأنواعها من هذه الجملة فأما الأوليات

فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه

⁴⁶⁹ ن: اللائق

⁴⁷⁰ ن: - أو

⁴⁷¹ ن: - طرفي

⁴⁷² ن: فهوالمجربات

كلما وقع للعقل التصور لحدودها ولكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصور والفتانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لأنه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر إلى تأمل لخفائه في تصور حدوده فإنه إذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعد على الأذهان المشتعلة النافذة في التصور.

[215] أقول القضية الأولية هي التي يكون تصور طرفيها⁴⁷³ [66ب] وهما حداها في التصديق بثبوت أحدهما للآخر أو سلبه عنه فيكون بحيث كلما حصل للعقل تصور حديها بكنههما و⁴⁷⁴ حقيقتهما لم يتوقف التصديق فيها على غيرهما وغير الفتانة لانتساب أحدهما الآخر⁴⁷⁵ فيكون الحاكم هو العقل الصريح لذاته لا لسبب آخر، وهذا على قسمين، أحدهما؛ ما يكون جليا مطلقا لجلاء تصور حدية وثانيهما ما لا يكون كذلك لحفا⁴⁷⁶ تصور حدية، والأول كقولنا؛ الواحد نصف الإثنين، والثاني كقولنا؛ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فإن تصور طرفها خفي لا يتنبه له كل أحد ومهما خفي التصور خفي التصديق لتوقفه عليه.

[216] قال وأما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي إنما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حُكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحُكمنا بكون النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا أن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً وأنا نشعر بذواتنا وأفعال ذواتنا.

⁴⁷³ ن: - طرفيها

⁴⁷⁴ ن: أو

⁴⁷⁵ ن: إلى الآخر

⁴⁷⁶ لخفاء، ن: لخفا

[217] أقول المشاهدات على قسمين، أحدهما؛ ما يكون مشاهدا من قِبل الحواس الظاهرة كالتصديق بأن الشمس موجودة وأنها مضيئة، وأن⁴⁷⁷ النار موجودة وهي حارة، والقسم الثاني؛ ما يكون مشاهدا من قِبل الحواس الباطنة وهي القوى⁴⁷⁸ الباطنة وتسمى الوجدانيات كالتصديق بأن لنا فكرا وخوفا وغضبا جوعان⁴⁷⁹ وعطشا وألما ولذة، والتصديق بأن لنا ذوات لها أفعال وأمثال ذلك. وإنما أُخِر المشاهدات عن الأوليات لأن الحس لا يفيد إلا إدراك الجزئيات، وهي أن هذه النار حارة وأن هذا الماء بارد. فأما أن كل نار حارة وكل ما⁴⁸⁰ بارد فلا بد فيه من الاستعانة بالعقل ولعل الإحساس بالجزئيات يفيد الاستعداد التام لفيضان العلم الكلي عن واهب العقل كما أن تصور طرفي⁴⁸¹ القضية الأولية يفيد الاستعداد التام لفيضان التصديق عنه وكما أن العلم بالمقدمتين يوجب الاستعداد التام لفيضان العلم بالنتيجة من واهب العقول، وقوله "وكقضايا اعتبارية" أراد به أن تلك القضايا تعتبر بمشاهدة القوى الباطنة.

[218] قال وأما المجربات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد إذكارا بتكررها فيتأكد منها عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده فربما أوجبت التجربة [67] قضاء جزماً وربما أوجبت قضاء أكثرياً ولا يخلوا عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم

⁴⁷⁷ ن: - أن

⁴⁷⁸ ن: القوة

⁴⁷⁹ وجوعانا

⁴⁸⁰ ماء

⁴⁸¹ ن: - طرفي

وربما تنعقد التجربة إذا أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف إليه أحوال الهيئة فتنعقد التجربة.

[219] أقول التجربة مشاهدة ما يتكرر فيفيد تكرر اذكارا يتأكد منه عقد قوي جازم غير مشكوك فيه، فالقضايا التي حصل فيها هذا العقد هي المعربات، والمنطقي من حيث هو منطقي لا يلزمه طلب سبب ذلك العقد والتجربة قد يفيد حكما جازما كلياً وقد يفيد حكماً أكثرية غير جازم، وذلك الحكم الكلي والأكثرية لا يخلوا عن قياس ما، وإن كان خفياً يفيد الجزم بذلك الحكم عند انضمامه إلى التجربة⁴⁸² وذلك القياس هو إما يكون أكثرية أي⁴⁸³ لا يكون اتفاقاً بل يكون مستنداً إلى سبب كما إذا شاهدنا تكرر الإسهال عند تكرر شرب السقمونيا للمستعد للإسهال تكررنا على النحو المذكور فنقول عند ذلك هذا التكرر الأكثرية أو الدائم⁴⁸⁴ لا يجوز أن يكون إلا لسبب وذلك السبب ليس هو الجسمية المشتركة فيها، فهو إذن قوة في ذلك الجسم مقتضية لذلك الحكم فهذا القياس إذا خالط تكرر المشاهدة حصل اليقين وبه يخالف الاستقراء⁴⁸⁵ فإن الاستقراء لا يكون معه قياس يوجب أمان النفس كون ذلك اتفاقاً ولا بُدّ أيضاً في التجربة من مراعاة هيئة المحسوس والمشاهد وزمانه ومكانه فقد يختلف ذلك باختلاف ذلك على ما لا يخفى.

⁴⁸² ن: التجريد

⁴⁸³ ن: + أي

⁴⁸⁴ ن: الدائم

⁴⁸⁵ الاستقراء

[220] قال وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً قد زال معه الشك وأذعن له الذهن فلو أن جاحداً جحد ذلك لأنه لم يتولّ الإعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس أو على سبيل المناكرة لم يتأت أن تحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا⁴⁸⁶ أن نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها أيضاً قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات.

[221] أقول الحدس هو قوة استعداد النفس لاقتناص الحدود الوسطى إما من المحسوسات أو من غيرها، أما الذي لا يكون من المحسوسات فهو الحدس الذي يجري مع الفكر وسنذكره فيما بعد وأما الذي يكون من المحسوسات فهو الحدس الذي يجري مجرى [67ب] المجربات فإن كل واحد من التجربة والحدس تكرر مشاهدة مع قياس فكان الحدس شديد المناسبة للتجربة وذلك مثل تكرر مشاهدة زيادة نور القمر ونقصانه بحسب قربه وبعده من الشمس فإن ذلك يفيد حدساً قوياً من النفس بحيث يزول معه الشك بأن نور القمر مستفاد من الشمس وهذا يشبه تكرر مشاهدة الإسهال بتكرار شرب السقمونيا وأفاده ذلك بأن الإسهال مستفاد من شربه لكنهما يفرقان بأن الحد الأوسط من النفس في الحدس يكون سريعاً قوياً جداً بخلاف التجربة وإنما يجحد الحدس من لم يعتبر الإعتبار الموجب لذلك الإقتناص وفي الحدين أيضاً كما ستعلمه قوة حدسية وهي الإستعداد التام لاقتناص الحد الأوسط.

[222] قال وكذلك القضايا التواترية وهي التي تسكن إليها النفس سكونا تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطئ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وأقليدس وغيرهم ومن حاول أن يبلغ هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه أيضاً لا يمكن أن يقنع جاحداً أو يُسكت بكلام.

[223] أقول المتواترات أيضاً شديدة المناسبة بالمجربات لأن اليقين فيها يحصل بتكرار المشاهدات وهي الشهادات والإخبارات بحيث تسكن إليها سكونا تاماً⁴⁸⁷ يزول معه الشك لكن المشاهدات في المتواترات تكون بشهادات وإخبارات عن جمع تزول الريبة معها بأن تلك الشهادات والإخبارات واقعة على سبيل الاتفاق أو التواطئ وفي المجربات لا تكون المشاهدات شهادات ولا بد في المتواترات أيضاً من قياس يخالط تلك الشهادات كما في المجربات وهذا كعلمنا بوجود البلاد القاصية والأمم الماضية، ثم اختلف العلماء في عدد التواتر، والحق أنه ليس له عدد محصور لو نقص عنه واحد أو أكثر لم يبق عدد التواتر بل هو كل [68] عدد يوجب شهادتهم اليقين وسكون النفس، فالعلم بكون العدد عدد التواتر يحصل من العلم بحصول اليقين وإن كان اليقين يحصل من تلك الشهادات، وجاحد التواتر لا يمكن أن يجعل قانعا أوساكتا بكلام حتى يعتبر الاعتبار الحاصل للمعترفين به.

⁴⁸⁷ ن: ما

[224] قال وأما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا إنما تصدق بها لأجل وسط

لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب بل كلما أخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بأن الإثنين نصف الأربعة فقد استقصينا القول في تعدد أصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات.

[225] أقول القضية إما أولية وإما مكتسبة من الحدود الوسطى وقد عرفت أن القضية

الأولية هي التي يكفي تصور حدها في الجزم بانتساب أحدهما⁴⁸⁸ إلى الآخر والمكتسبة ما لا يكفي فيها ذلك بل يفتقر إلى وسط يعرف⁴⁸⁹ ثبوت تلك النسبة الإيجابية أو⁴⁹⁰ السلبية بينهما ثم نقول ذلك الوسط إما أن يكون بحيث يعزب عن الذهن فيحتاج الذهن إلى طلبه واستحضاره أو لا يكون كذلك، والأول هو المكتسب بالفكر والثاني هو الذي يكون طرف القضية مستلزما لحصول ذلك الوسط في الذهن فيحكم الذهن لأجل ذلك الوسط بثبوت ذلك المحمول للموضوع أو سلبه عنه وتسمى تلك القضية قضية قياسها معها كقولنا؛ الواحد نصف الإثنين والإثنان نصف الأربعة، وذلك الوسط هو أن الإثنين واحد واحد، والأربعة اثنان واثنان وهكذا، لكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن عند حصول الطرفين وكثيرا ما تشتبه⁴⁹¹ القضية التي قياسها معها بالأوليات للجهل بأن ذلك الحكم لأجل الوسط والذي يدل على أن ما ذكرنا هو الوسط في حمل النصف على الواحد والإثنين إنا مهما جهلنا هذا الوسط جهلنا هذا الحمل كما في

488 ن: أحدها

489 ن: يفرق

490 ن: و

491 ن: يشبه

الأعداد الكثيرة وأنصافها، فهذا هو الكلام في القسم الأول من أقسام المعتقدات وهو الواجب قبوله، وأما القسم الثاني من أقسام المعتقدات وهو المشهورات.

[226] فقد قال وأما المشهورات [68ب] من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الإعراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضايها والإعراف بها ولم يمل الإستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها طاعة لعقله أو واهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه.

[227] أقول القضية المشهورة هي القضية⁴⁹² التي اشتهر التصديق بها والحكم بثبوت محمولها لموضوعها وهي على قسمين، أحدهما؛ ما يكون سبب شهرتها حكم العقل أو الوهم أو الحس بها وهي الأوليات والوهميات والمحسوسات وثانيهما ما لا يكون كذلك وهي المسماة بالآراء المحمودة المخصوصة باسم المشهورة وإنما خصت باسم المشهورة إذ لا عمدة لها سوى الشهرة وهي القضية التي لو خلى الإنسان وعقله ووهمه وحسه ولم يعترض عليه شيء من التأديبات الشرعية وغيرها واشتهر الجزئيات وما في طبيعة الإنسان من الرحمة والرافة والخجل والأنفة ونحو ذلك لم نقض بها وهذا كحكمنا بأن الظلم قبيح والعدل حسن

⁴⁹² ن: - القضية

والكذب قبيح والصدق حسن فإن أمثال هذه لو عرضها الإنسان على نفسه في الحالة التي سبق ذكرها لم يقض بها.

[228] قال ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه؛ أن الكل أعظم من الجزء، وهذه المشهورات قد تكون صادقة [69] وقد تكون كاذبة وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها ولم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وإن كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليه الشرائع الإلهية وإما خلقيات وانفعاليات وإما استقرائيات وهي إما بحسب الإطلاق وإما بحسب صناعة وملة.

[229] أقول ومن هذا الجنس أعني القضايا المشهورة ما يسبق إلى أوهام كثير من الناس مع صرف الشرع عنه بسبب ما في الغريزة الإنسانية من الرقة والرحمة كاستقبحهم ذبح الحيوان فإن كثيراً منهم يستقبح ذلك ويمتنع منه لما فيه من الرقة، وشيء من هذه القضايا المشهورة لا يوجب العقل الساذج ولهذا يتوقف فيه عند عرضه على العقل والنفس في الحالة المفروضة وليس كذلك القضايا الأولية والمحسوسة وغيرها مما ليست من المشهورات فإنه

في الحالة المفروضة لا يتوقف فيه بل يجزم بمقتضى العقل والحس والوهم، إذا⁴⁹³ عرفت هذا فنقول القضية المشهورة إما صادقة وإما كاذبة، والصادقة إما أولية وإما برهانية فإن ما لم يكن أولياً لم يكن يبين الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وبرهان، وإن كان محموداً عند العقل. فإن الصادق غير المحمود والكاذب غير المذموم. فكم من شنيع مذموم هو حق وصدق وكم من محمود ومستحسن هو باطل وكذب، وإما تأديبية وهي التي يتعلق بها الصلاح العام كتأديبات الشرائع الإلهية، والخاص كتأديبات الأولياء للموالي، وإما خلقيات وانفعالات نفسانية، وإما استقرائيات عامة وخاصة كما لأهل كل ملة وصناعة من القضايا المشهورة عندهم. وأما القسم الثالث من أقسام المعتقدات فهي القضايا الوهمية الصرفة.

[230] قال وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا [69ب] فهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضا⁴⁹⁴ شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كانت لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوس فلم يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي ينتج وجود تلك المبادئ فإذا تعدى معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجه.

⁴⁹³ ن: وإذا

⁴⁹⁴ قضاء

[231] أقول القضية الوهمية الصرفة وهي القضية التي يقضي بها الوهم تبعا للحس قضاء شديد القوة حتى يصير بحيث لا يقبل ما لا يوافق المحسوس وهذا مثل حكم العامة أن ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا وما لا يكون مشارا إليه إشارة حسية لا يكون معقولا! وهذا الحكم كاذب فإننا نعلم⁴⁹⁵ بالضرورة أن مبادئ المحسوسات قبلها⁴⁹⁶ وما قبل المحسوسات يمتنع أن يكون محسوسا أو يكون وجوده على نحو وجود المحسوسات فلذلك لا يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولأجل هذا لا يحصل نفس الوهم ولا أفعاله في الوهم، وقد يساعد الوهم العقل في أصول ومقدمات منتجة لتلك المبادئ⁴⁹⁷ التي هي المحسوسات فإذا تجاوزا عنها إلى النتيجة رجع الوهم ونكص على عقبيه⁴⁹⁸ وامتنع عن تسليم موجهه كما تقدم بيانه من أن المحسوسات لها مبادئ وأن تلك المبادئ قبل المحسوسات وما قبل المحسوس لا يكون محسوسا فربما يسلم الوهم ذلك كله ثم إذا⁴⁹⁹ رجع إلى النتيجة وهو وجود أمر معقول غير محسوس امتنع عن قبول ذلك.

[232] قال وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ويكاد يشاكل الأوليات ويدخل في المشبهات بها وهي أحكام النفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها أو على نحو ما يجب أن

⁴⁹⁵ ن: فأنت تعلم

⁴⁹⁶ ن: قبل

⁴⁹⁷ ن: المبادئ

⁴⁹⁸ [أنفال، ٤٨/٨]

⁴⁹⁹ ن: - إذا

يكون أو يظن في المحسوسات مثل اعتقاد [70] المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده.

[233] أقول القضايا الوهمية أقوى وأكد في النفس من المشهورات التي هي غير الأوليات بل هي مشبهة بها يحكم بها النفس من أمور متقدمة⁵⁰⁰ على المحسوسات أو في أمور هي أعم منها كما يعتقد أن كل ملا⁵⁰¹ ينتهي إلى خلا⁵⁰² إن انتهى⁵⁰³ وهذا الخلاء إن كان متقدماً على المحسوسات وكما يعتقد أن كل موجود مشار إليه وأنه في جهة فإن الموجود هو المحسوس.

[234] قال وهذه الوهميات لو لا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء⁵⁰⁴ الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع ومنكر وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التي لا تراحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلمات.

⁵⁰⁰ ن: تقدم

⁵⁰¹ ملاء

⁵⁰² خلاء

⁵⁰³ ن: كان

⁵⁰⁴ استيلاء

[235] أقول القضايا الوهمية لولا مصادمة السنن الشرعية والعلوم الحكمية إياها بالمخالفة لكانت من المشهورات ولشدة استيلاء⁵⁰⁵ الوهم على النفس لو دفع الإنسان عن ذلك لا يكاد يندفع عنه ولا يقدر على مقاومة نفسه، نعم كل ما كان في المحسوسات مما لا يقبله الوهم بل يدفعه كان مدفوعاً باطلاً شنيعاً إنما الذي لا يكون مدفوعاً إذا كان الشيء في غير المحسوسات والوهميات التي لا يزاحمها غيرها تكاد تكون مشهورة، وليس كل ما كان من المشهورات كان وهماً غير مزاحم من غيره هذا كله في أصناف المعتقدات من المسلّمات.

[236] قال وأما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فأما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من أهل التحصيل أو من نفر أو إمام يحسن به الظن وأما التقريريات [70ب] فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب أو التي يلزم قبولها أو الإقرار بها في مبادئ العلوم إما مع استنكار ما وتسمى مصادرات وإما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى أصولاً موضوعة ولهذه موضع منتظر.

[237] أقول المأخوذات على قسمين أحدهما ما هو مقبول مأخوذ من جماعة من أهل التحصيل أو نفر منهم أو من إمام يحسن الظن به مثل تسليم الشافعية والحنفية أقوال الشافعي وأبي حنيفة، الثاني ما هو تقريرى إما بحسب تسليم المخاطب أو بحسب لزوم قبولها في أوائل⁵⁰⁶ العلوم مع استنكار ما، كالمصادرات أو مع طيب نفس ما، وهي الأصول الموضوعة

⁵⁰⁵ استيلاء

⁵⁰⁶ ن: أوائل

في العلوم، هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة التي هي المسلمات وأما القسم الثاني من الأقسام الأربعة فهي المظنونات.

[238] قال وأما المظنونات فهي أقاويل وقضايا وإن كان يستعملها المحتج بها جزماً فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادئ الرأي غير المتعقب وهي التي تغافض الذهن فيشغله عن أن يفطن لكونها مظنونة أو كونها مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال وكأن النفس تدعن لها في أول ما يطلع عليها فإن رجعت إلى ذاتها عاد ذلك الإذعان ظناً أو تكديباً وأعني بالظن ههنا ميلاً من النفس مع شعور بإمكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل؛ انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً⁵⁰⁷ وقد تدخل المقبولات في المظنونات إذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل.

[239] أقول القضايا المظنونة هي التي يتبع فيها غالب الظن مع تجويز المقابل لكن المستعمل إنما يحتج بها على أنها جازمة والمشهورات في بادئ الرأي قد تكون بحيث لا يفطن الذهن لكونها مظنونة لورودها عليه مغافضة إلى ثانٍ⁵⁰⁸ الحال حتى يرجع النفس إلى ذاتها فيفطن لكونها مظنونة فيصير الإذعان حينئذ ظناً وربما عاد تكديباً ونعني بالظن ميل النفس إلى أحد طرفي النقيض مع الشعور بإمكان الآخر ومن المظنونات قولهم؛ انصر أخاك ظالماً أو

⁵⁰⁷ رواه البخاري وأحمد وترمذي.

⁵⁰⁸ ن: ثاني

مظلوماً⁵⁰⁹ والمقبولات منها أيضاً من حيث ميل النفس مع الشعور بالمقابل. وأما القسم الثالث من الأقسام الأربعة فهي المشبهات.

[240] قال وأما المشبهات فهي التي تشبه شيئاً من الأوليات [71] وما معها والمشهورات ولا تكون هي هي بأعيانها وذلك الإشتباه يكون إما بتوسط اللفظ أو بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً والمعنى مختلف⁵¹⁰ وقد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جداً كما يخفى في النور إذا أخذ تارة بمعنى البصر وأخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه إما في نفس تركيبه مثل قول القائل غلام حسن بالسكونين أو بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها بانفرادها بل إنما يدل بالتركيب وهي الأدوات بأصنافها مثل ما يقال ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع إلى ما يعلم وتارة إلى الإنسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه أخرى قد بينت في مواضع آخر من حقها أن تطول فيها الفروع وتكثر.

[241] أقول أما المشبهات فهي قضايا شبه الأوليات أو المشهورات أو ما يشبههما ولا تكون هي هي بعينها، والإشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ وإما أن يكون من جهة المعنى، أما الإشتباه الذي يكون من جهة اللفظ فذلك من وجوه؛ الأول أن يكون اللفظ مشتركاً بين معان

⁵⁰⁹ نفس الحديث الذي مضى آنفاً

⁵¹⁰ مختلفاً

مختلفة كلفظة العين المشتركة بين الباصرة و⁵¹¹الفؤارة وغيرهما من معانيها فيستعمل في معنى ويوهم آخر وقد يكون الاشتراك خفيا جدا كلفظ النور فإنه بمعنى البصر وبمعنى الحق عند العقل فيستعمل في معنى موهما لمعنى آخر كما يقال الله تعالى نور، وكل نور مبصر، فالله تعالى مبصر. الثاني أن لا يكون اللفظ مشتركا ولكن الإشتباه يحصل من جهة التركيب كقولنا؛ غلام حسن، بسكون لفظ غلام ولفظ حسن فإنه يحتمل أن يكون صفة ويحتمل أن يكون إضافة فيستعمل في أحد المعنيين موهما للمعنى الآخر، الثالث أن يحصل الإشتباه من جهة المركب لا من جهة التركيب كقولنا؛ ما يعلمه الإنسان فهو كما يعلمه، فإن لفظه هو يجوز أن يكون ضميرا للإنسان ويجوز أن يكون ضميرا لما يعلم، وكما يقال ما يفعله الإنسان فهو كما يفعله فإنه يحتمل أن [71ب] يكون معناه أن الإنسان شبيه بما يفعله إن حسنا فحسن وإن قبيحا فقبيح ويحتمل أن يكون معناه أن الذي فعله شبيه بما فعله، الرابع أن يحصل الإشتباه من جهة التصريف كقولنا؛ تفعل، بالتاء، الصالح للمخاطب المذكور وللغائبة للأنثى، وقد يقع الإشتباه من جهة اللفظ على وجوه أخرى يليق ذكرها بالمطولات.

[242] قال وأما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس مثل أن يؤخذ كل ثلج أبيض فيظن أن كل أبيض ثلج وكذلك إذا أخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن أن حكم اللازم حكمه مثل أن يكون الإنسان يلزمه أنه متوهم ويلزمه أنه متوهم أنه مكلف مخاطب فيتوهم أن كلما له فطنة ما فهو مكلف وكذلك إذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بأنه مبرد إذا أشبه ما يبرد من جهة وكذلك أشياء أخرى تشبه هذه

⁵¹¹ ن: - و

وبالجملة كل ما يتزوج من القضايا على أنه بحال يوجب تصديقاً لأنه شبيه أو مناسب لما هو بتلك الحال أو قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات.

[243] أقول وأما الإشتباه الذي يكون من جهة المعنى فذلك أيضاً من وجوه؛ أحدها ما يقع بسبب إيهام العكس كقولنا؛ كل ثلج أبيض موهما أن كل أبيض ثلج كما في قولنا؛ كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان، وكما في قولنا؛ الودد⁵¹² في الحائط⁵¹³ فيوهم من قبل العكس أن الحائط في الودد ، الثاني ما يقع بسبب إيهام أن حكم اللازم حكم الملزوم كما يقال الإنسان ذو فهم وفطنة وأنه مكلف فيعطي حكم الإنسان وهو التكليف لازمة وهو ذوالفهم والفطنة فيوهم أن كل ذي فهم وفطنة مكلف. الثالث ما يقع بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما يقال؛ السقمونيا مبرد فيوهم أنه مبرد⁵¹⁴ بالذات وبالجملة كل قضية تستعمل على أنها صادقة من جهة أنها شبيهة بالصادقة أو مناسبة لها فهي قضية مشبهة، القسم الرابع؛ المخيلات.

[244] قال وأما المخيلات فهي قضايا يقال قولاً فيؤثر في النفس تأثيراً عجيباً من قبض و بسط وربما زاد على تأثير التصديق وربما لم يكن معه [72] تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس أن العسل مرة مهُوَّعة على سبيل محاكاته للمرة فتأباه النفس وتنقبض النفس عنه وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الرؤية ولا الظن.

⁵¹² مسمار خشبي جمعه أوتاد، محقق.

⁵¹³ ن: الحائط

⁵¹⁴ ن: - فيوهم أنه مبرد

[245] أقول القضايا المخيلة هي التي يؤثر في النفس تأثيراً عجباً من قبض وبسط على سبيل المحاكاة لما يكون كذلك كما يقال للعسل أنه مرة مهوعة فتقبض عنه النفس وتنفر، وكما يقال للورد⁵¹⁵ أنه صرم نعل منقلب في وسطه روث وقد يكون تأثيرها أعظم من تأثير التصديقات الأخر وإقدام أكثر الناس على الأفعال وإحجامهم عليها يكون لحركة النفس على هذا الوجه لا على وجه الروية والظن.

[246] قال والمصدقات من الأوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس أو قبضها واستحسان النفس لورودها عليها تكون أولية مشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن يكون لا محالة كاذباً وبالجملته التخيّل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه إما لجودة هيئته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة وربما تحرك النفس من الهيئات الخارجية عن التصديق ونقول إن اسم التسليم يقال على أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً ويحكم بها حكماً كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الأول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم.

[247] أقول التصديقات الأولية والمشهورة قد يفعل هذا النحو من الفعل فيكون مخيلة من هذا الوجه فإنه لا يشترط في المخيلات كونها كاذبة كما لا يشترط في المشهورات،

⁵¹⁵ ن: - للورد

وبالجملة التخیل یتعلق بما یتعجب منه إما لجودة هذا القابل أو لقوة صدقه أو شدة شهرته
أوحسن محاكاته لكن ما یكون تأثیره على سبیل المحاكاة المحركة للنفس من هیئات خارجة
عن التصدیق هو التخیل و یجب أن تعلم أن القضايا المسلمة هی التي توضع وتحكم بها [72ب]
کیف كان⁵¹⁶ والتسليم قد یكون من العقل الأول وقد یكون من الجمهور وقد یكون من الخصم
نفسه.

النهج السابع؛

[248] قال النهج السابع وفيه الشروع فی التركيب الثاني الذي للحجج. أقول التركيب
الذي سبق كان تركيب القضية من مفرداتها التي هی الموضوع والمحمول وما يشبههما من
المقدم والتالي وهذا التركيب هو التركيب الثاني الذي هو القضايا وهو تركيب الحجج وهو
یشمل على فصول.

الفصل الأول؛

فی تركيب الحجة

[إشارة]

⁵¹⁶ ن: - كان

[249] قال إشارة إلى القياس والاستقراء⁵¹⁷ والتمثيل⁵¹⁸ أو فيه مرجوع إليه لكنه لم

يرجع إليه ثلاثة؛ أحدها القياس والثاني الاستقراء وما معه، الثالث التمثيل وما معه. فأما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البرية والطيور، والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فإنه ربما كان ما لم يستقرئ بخلاف ما استقرئ مثل التماسيح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه. وأما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس وهو أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع وأهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعاً والشبيه أصلاً وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا أيضاً ضعيف وأكدته أن يكون المعنى الجامع هو السبب أو العلاقة لكون الحكم في المسمى أصلاً.

[250] أقول أصناف ما يحتج به في إثبات المطالب التي لا رجوع فيها إلى القبول

والتسليم أو فيها رجوع إليه لكنه لم يرجع إليه ثلاثة؛ القياس والاستقراء والتمثيل، ووجه الحصر أن المطلوب إما أن يستدل⁵¹⁹ على ثبوت الحكم فيه بثبوت في كل واحد من جزئيات كلي يندرج هو فيه أو ثبوته في بعض تلك الجزئيات أو أكثرها أو لا يكون كذلك، والأول هو القياس كقولنا؛ هذا إنسان، وكل إنسان حيوان، فهذا حيوان. وكقولنا؛ كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم. والثاني هو الاستقراء كقولنا؛ هذا حيوان، من الإنسانية والدواب والطيور

⁵¹⁷ والاستقراء

⁵¹⁸ الجملة الممسوحة هنا في النسخة الأصلية هي: أصناف ما يحتج به في إثبات شيء لا مرجوع فيه إلى القبول والتسليم.

⁵¹⁹ ن: يستكمل

يحرك عند المضغ فكه الأسفل [73] فهذا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ. والثالث هو التمثيل فإن المطلوب إذا لم يكن مندرجا تحت أفراد ما ثبت فيه الحكم، فإما أن يكون المطلوب مع ما يثبت فيه الحكم مندرجين تحت أمر آخر أو لم يكن، فإن لم يكن كذلك امتنع أن يستدل بثبوت الحكم فيه على ثبوت الحكم في المطلوب، وإن كان مندرجا معه تحت أمر آخر فهو التمثيل المعروف بالقياس عند أهل التحصيل من أبناء زماننا وهو إثبات الحكم في شيء لوجوده في شبيهه وهو الحكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع بينهما ويسمى المحكوم عليه بالفرع والمشبه به بالأصل والمعنى الجامع بينهما بالعلة كقولنا؛ الله تعالى عالم فله علم لأن الإنسان عالم وله علم وهما جزئان مندرجان تحت العالم، ولو قلت؛ الله عالم وكل عالم فله علم كان قياسا بالمعنى الأول، فالحاصل أن المطلوب وما فيه الحكم إن كان أحدهما مندرجا تحت الآخر فإن كان المندرج هو المطلوب فهو القياس وإن كان المندرج ما فيه الحكم فهو الاستقراء وإن لم يكن أحدهما مندرجا تحت الآخر فلا بد من اندراجهما تحت كلي آخر وهو التمثيل. ويجب أن يعلم أن الاستقراء لا يفيد العلم واليقين لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرئ خلاف حكم ما استقرئ كالتمساح في مثالنا ويكون المطلوب مخالفا في الحكم لجميع ما استقرئ. والتمثيل أيضا لا يفيد اليقين لجواز أن يكون ما يختص به الأصل علة أو جزء علة⁵²⁰ أو شرط تأثير العلة، وأقوى التمثيل وآكده ما يكون الجامع هو العلة أو العلاقة، فالمفيد لليقين بالحقيقة هو القياس ويريد بما مع الاستقراء

⁵²⁰ ن:- جزء علة

التام وهو القياس المُقسَّم الذي سنذكره ويريد بما مع التمثيل إلحاق الغائب⁵²¹ بالشاهد بواسطة الطرد والعكس.

[251] قال وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر وإذا أوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياساً أو استقراء أو تمثيلاً سميت حيثئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس أو حجة وأجزاء هذه التي تسمى مقدمة ذاتية وهي التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول التي لا تتركب القضية من أقل [73ب] منها يسمى حيثئذ حدوداً ومثال ذلك كل ج ب وكل ب أ يلزم منه كل ج أ فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب أ مقدمة و ج ب و أ حدود. وقولنا؛ فكل ج أ نتيجة. والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم النتيجة هو القياس وليس من شرطه أن يكون مسلم القضايا حتى يكون قياساً بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياها لزم منها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياساً لأنه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر.

[252] أقول القياس قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، والمراد من القضايا الزائد⁵²² على الواحد واحتزنا به عن المؤلف من غير قضايا كالقضية المؤلفة من الموضوع والمحمول وما يشبهها، وقولنا لزم عنه أي عن القول المؤلف وقولنا لذاته احترازاً عن اللزوم لمقدمة أخرى أجنبية لا يكون في قوة شيء من القضايا المذكورة وإن كان

⁵²¹ ن: الغائب

⁵²² ن: الزايد

في قوة شيء منها لكن لا يبقى الحدود محفوظة والأول كقياس المساواة على ما سيأتي والثاني كالبيان بعكس النقيض فإنه وإن كان في قوة المذكورة لكنه لا يحفظ الحدود لتبدل الحدود فيه بنقائضها⁵²³ ثم إذا أوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياساً أو استقراء أو تمثيلاً يسمى مقدمة وأجزاء المقدمة التي منها يتركب وينتهي إليها التحليل تسمى حدوداً على ما ذكر في المتن وليس من شرطه أن يكون مسلّم القضايا ولذلك قلنا إذا سلمت لأن القضايا المورودة⁵²⁴ قد لا تكون مسلمة ولكنها تكون بحيث لو سلمت لزم عنها المطلوب كقولنا؛ كل إنسان حجر وكل حجر حيوان، فإن هاتين وإن كانتا غير مسلمتين لكنهما بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر وهو كل إنسان حيوان، فليس من شرط القياس كونه صادق المقدمات أو صادق النتيجة بل جاز أن يكون القول قياساً مع كذب مقدمتيه وكذب لازمه لكن يمتنع كون المقدمات صادقة واللازم كاذب لامتناع لزوم الكاذب للصادق.

الفصل الثاني؛

في تقسيم القياس [74أ]

[إشارة]

⁵²³ ن: بنقائضها

⁵²⁴ ن: الموردة

[253] قال إشارة خاصة إلى القياس، القياس على نحو ما حققناه نحن على قسمين؛ اقتراني واستثنائي. والإقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل إنما يكون فيه بالقوة مثل ما أريناه في المثال المذكور وأما الإستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح فذلك مثل قولك؛ إن كان عبد الله غنياً فهو لا يظلم، لكنه غني فهو إذن لا يظلم، فقد وجدت في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة بعينها ومثل قولك؛ إن كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييراً شديداً لكنها غيرت النبض تغييراً شديداً فينتج أنها ليست حمى يوم، فتجد في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة.

[254] أقول القياس إما إقتراني وإما اثثنائي لأن النتيجة أو نقيضها إن لم يكن مذكوراً فيه بالفعل فهو القياس الإقتراني وإن كان فهو القياس الإثثنائي وإنما قلنا بالفعل لأن أحد طرفي النتيجة لا بد وأن يكون مذكوراً في القياس بالقوة، مثال الإقتراني قولنا؛ كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم، فالنتيجة وهي كل إنسان جسم غير مذكور في القياس بالفعل لا هي ولا نقيضها وهو ليس كل إنسان جسم. مثال القياس الإثثنائي قولنا؛ إن كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو لا يظلم، وكقولنا في نقيض النتيجة؛ إن كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييراً شديداً لكنها غيرت النبض تغييراً شديداً فهذه الحمى ليست حمى يوم. وكقولنا؛ إن كان عبد الله يكتب فهو يحرك يده، لكنه لا يحرك يده، فهو إذن لا يكتب.

[255] قال والإقترانيات قد تكون⁵²⁵ من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات

ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما وأما عامة المنطقيين فإنما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا أن الشرطيات لا تكون إلا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات بأصنافها ثم نتبعها [74ب] ببعض الإقترانيات الشرطية التي هي أقرب إلى الإستعمال وأشدّ علوقاً بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الأحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا المبلغ.

[256] أقول القياس الإقتراني إما أن يتركب من حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين

أو حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة أو متصلة ومنفصلة فهذه ست تراكب قد حصلت من ضرب اثنين في ثلاثة وهي أصناف القضايا التي هي الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة، وعامة المنطقيين المتقدمين يزعمون أن القياسيات الإقترانية لا تكون إلا من الحمليات، وأما المركب من الشرطيات فلا يكون إلا اثثنائي⁵²⁶ ونحن نبين بعد ذكر القياسات الحملية أن القياس الإقتراني قد ينعقد أيضاً من الشرطيات ونذكر بعض أصنافها القريبة من الطبع ثم نذكر⁵²⁷ بعد ذلك القياسات الإثنائية ثم بعض أحوال القياس العارضة له ثم قياس الخلف ونحيل بالبسط في ذلك كله على الكتب المبسطة.

⁵²⁵ ن: يكون

⁵²⁶ اثثنائيا

⁵²⁷ ن: يذكر

الفصل الثالث؛

فيما يشمل عليه القياس الإقتراني

[إشارة]

[257] قال إشارة خاصة إلى القياس الإقتراني، القياس الإقتراني يوجد فيه شيء مكرر

يسمى الحد الأوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و / في مقدمة وتوجد النتيجة إنما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج / وما صار منهما في النتيجة موضوعاً أو مقدماً مثل ج الذي كان في مثالنا فإنه يسمى الأصغر وما صار محمولاً فيه أو تالياً مثل / في مثالنا فإنه يسمى الأكبر والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى وتأليفهما يسمى اقتراناً وهيئة التأليف من كيفية وضع الحد الأوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلاً وما كان من الإقترانات منتجاً يسمى قياساً.

[258] أقول القياس الإقتراني يشمل على مقدمتين وحدود [75أ] ثلاثة يشتركان في

واحد منها يتكرر منهما ويسمى الحد الأوسط وينفرد إحداهما⁵²⁸ بحد هو موضوع النتيجة أو ما يشبهه ويسمى الحد الأصغر وينفرد الأخرى بحد آخر هو محمول النتيجة أو ما يشبهه ويسمى الحد الأكبر، مثاله؛ كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ فكل واحد من كل ج ب وكل ب أ

⁵²⁸ ن: أحدهما

هما المقدمتان وما يشتركان فيه وهو ب هو الحد الأوسط وما ينفرد به إحداهما وهو ج الذي هو موضوع النتيجة هو الحد الأصغر وما ينفرد به الأخرى وهو أ الذي هو محمول النتيجة هو الحد⁵²⁹ الأكبر والمركب من الحد الأصغر والأكبر وهو كل ج أ هو النتيجة والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى بالصغرى والتي فيها الأكبر بالكبرى وتأليفهما يسمى اقترانا، وهيئة تأليفهما من كيفية وضع الحد الأوسط عند الحد الأصغر والأكبر يسمى شكلا وما ينتج من الإقترانات يسمى قياسا.

الفصل الرابع؛

في انقسام القياس الإقتراني إلى أشكال أربعة

[إشارة]

[259] قال إشارة إلى أصناف القياسات الحملية أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط إما محمولا على الأصغر موضوعا للأكبر وإما بعكس ذلك وإما محمولا عليهما جميعاً وإما موضوعاً لهما جميعاً لكنه كما أن القسم الأول ويسمونه الشكل الأول قد وجد كاملاً فاضلاً جداً يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج إلى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع يحتاج في بيان قياسيته إلى كلفة ولا يكاد يسبق إلى الذهن قياسيته ووجد القسمان الباقيان وإن لم يكونا بينان بنفسهما قريبين من الطبع يكاد الطبع السليم يفتن إلى

قياسيتهما قبل أن يبين ذلك ولهذا صار لهما قبول ولعكس الأول اطراح وصارت القياسات الحملية الملتفت إليها ثلاثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين، وأما عن سالتين ففيه نظر سنشرحه لك.

[260] أقول القياس الإقتراني ينقسم إلى أشكال أربعة لأن الحد الأوسط إما أن يكون⁵³⁰ [75ب] محمولا الأصغر موضوع الأكبر⁵³¹ وهو الشكل الأول وإما أن يكون بالعكس من ذلك وهو الشكل الرابع وإما أن يكون محمولا لهما وهو الشكل الثاني وإما أن يكون موضوعا لهما وهو الشكل الثالث. مثال الشكل الأول؛ كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ فالأوسط وهو ب محمول الأصغر وهو ج وموضوع الأكبر وهو أ، وهذا الشكل قياساته كاملة فاضلة وضروبه المنتجة بيئة الإنتاج بنفسها مستغنية عن البيان، ويقابله الشكل الرابع ومثاله؛ كل ب ج وكل أ ب فبعض ج أ وهذا الشكل بعيد عن الطبع جدا لأن الطبع سبق من الأصغر إلى الأوسط ومن الأوسط إلى الأكبر فالأوسط في الشكل الأول واقع موقعه وهو التوسط بين الطرفين اللذين هما الأصغر والأكبر وفي هذا الشكل انعكس الأمر فصار الأوسط طرفا والطرفان وسطا فلذلك كان بعيدا عن الطبع جدا غير يبين بنفسه بل يحتاج بيانه إلى كلفة مضاعفة. ومثال الشكل الثاني؛ كل ج ب، ولا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ، فالأوسط فيه محمول الحدين الطرفين لكنه أقرب إلى الطبع والشكل الأول بمشاركته إياه في أشرف المقدمتين وأسبقهما إلى الذهن وهي الصغرى ولذلك يرتد إليه بعكس ما يخالفه وهو الكبرى، مثال الشكل الثالث؛ كل ب ج،

⁵³⁰ ن: + يكون

⁵³¹ محمولا للأصغر موضوعا للأكبر

وكل ب أ، فبعض ج أ، فالأوسط فيه موضوع الطرفين وهو أقرب إلى الشكل الأول من الرابع لمشاركته إياه في المقدمة الأخرى وهي الكبرى ولذلك يرتد إليه بعكس ما يخالفه فيه وهي الصغرى ولما كان الشكل الرابع مخالفاً للشكل الأول في المقدمتين لم يرتد إليه إلا⁵³² بعكسهما فلذلك كان محتاجاً في بيان قياسيته إلى كلفة زائدة⁵³³ ولما كان الشكل الثاني والثالث قريبين من الشكل الأول يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياستهما أو بين له ذلك عن قرب كان لهما قبول في الالتفات إليه وللرابع ردّ واطراح وترك الالتفات إليه فلذلك اطرحه الأقدمون وجعلوا [76أ] الأشكال ثلاثة ونحن لم نطرحه بل نذكر ما ينتج منه⁵³⁴ وما لا ينتج وبيان أحكامه في الاختلاطات وغيرها في سائر⁵³⁵ كتبنا المبسوطة وأما ههنا فنذكر بعض ما يتيسر منه. ويجب أن يعلم أنه لا ينتج شيء من الأشكال الأربعة عن جزئيتين ولا عن سالتين ولا عن صغرى سالبة كبراهما جزئية لكن هذه أحكام كلية دل عليها إستقراء الجزئيات فلا ينبغي للمحصل أن يتمسك بها في شيء من المطالب.

الفصل الخامس؛

في الشكل الأول وشرائط إنتاجه وبيان اختلاطه

⁵³² ن: - إلا

⁵³³ ن: زائدة

⁵³⁴ ن: فيه

⁵³⁵ ن: سائر

[261] قال الشكل الأول، هذا الشكل من شرطه في أن يكون قياسا منتج القرينة أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها بأن كانت ممكنة أو كانت وجودية يصدق إيجابا كما يصدق سلبا فيدخل أصغره في الأوسط وقرائنه القياسية بينة الإنتاج فإنه إذا كان كل ج هو ب، ثم قلت كل ب هو بالضرورة أو بغيرها /، كان ج أيضا / على تلك الجهة، وكذلك إذا قلت؛ بالضرورة لا شيء من ب / وبغيرها كان ج أيضا لا / على تلك الجهة، وكذلك إذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب أي حكم كان من سلب أو إيجاب بعد أن كان عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الأربعة وذلك إذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان.

[262] أقول يشترط لإنتاج هذا الشكل أمران، أحدهما؛ أن يكون الصغرى موجبة أو سالبة يلزم إيجابها سلبها وإن كان ما ينتج ذلك فإن ما ينتج بالعرض لا بالذات وإنما يشترط إيجاب الصغرى ليندرج فيه الأصغر تحت الأوسط و يتعدى و يتعد⁵³⁶ الحكم منه إليه فإننا إذا قلنا؛ لا شيء من ج ب وكل ب أ، أو لا شيء من ب أ، لم يلزم من حمل أ على ب أو سلبه عنه لا يحمل أ على ب ولا يسلبه عنه كقولنا؛ لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس صاهل، ولا يلزم منه حمل الأكبر وهو الصاهل على الأصغر وهو الإنسان، ولو قلت بدّل الكبرى وكل فرس حيوان، لم يلزم منه سلب الأكبر عن الأصغر هذا في الموجبة الكبرى، وكذلك في السالبة الكبرى [76ب] لو قلت؛ ولا شيء من الفرس بحجر، لا يلزم منه⁵³⁷ حمل الأكبر على الأصغر.

⁵³⁶ و يتعدى

⁵³⁷ ن: منها

ولو قلت بدّل الكبرى؛ ولا شيء من الفرس بناطق، لم يلزم منه سلب الأكبر عن⁵³⁸ الأصغر فثبت أن الصغرى لو كانت سالبة سواء كانت الكبرى موجبة أو سالبة لم يلزم من الحكم على الأوسط إيجاباً أو سلباً الحكم على الأصغر لا بالإيجاب ولا بالسلب، وذلك يقتضي إيجاب الصغرى وإذا كانت الصغرى موجبة كان⁵³⁹ الأصغر من جملة ما حكم بالأكبر عليه إيجاباً وسلباً فيلزم ذلك الحكم عليه بعينه. الشرط الثاني أن يكون الكبرى كلية ليكون الأصغر من جملة ما حكم بالأكبر عليه وهو الأوسط فيتعدى الحكم منه إليه إذ لو كانت الكبرى جزئية جاز أن يكون النقيض من الأوسط الذي حكم عليه بالأكبر غير الأصغر كقولنا؛ كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس، والصادق هو السلب وهو؛ لا شيء من الإنسان بفرس، ولو قلت؛ وبعض الحيوان ناطق، كان الصادق الإيجاب وهو؛ كل إنسان ناطق، وإذا لم ينتج السلب ولا الإيجاب لم ينتج وكذلك لو كانت الكبرى سالبة فثبت اشتراط إيجاب الصغرى وكلية الكبرى ويلزم من هذا أن يكون القرائن⁵⁴⁰ القياسية في هذا الشكل أربعة، لأن الصغرى موجبة إما كلية وإما⁵⁴¹ جزئية، والكبرى كلية إما موجبة وإما سالبة، وضرب اثنين في اثنين أربعة، وهذه القرائن القياسية بينة الإنتاج لأن الأصغر وهو ج إذا كان محكوماً عليه بالأوسط وهو ب بالفعل ثم حكم على كل الأوسط بثبوت الأكبر وهو أ أو سلبه عنه كان ذلك الإيجاب بالضرورة أو غير الضرورة أو الدوام أو غير الدوام في وقت معيّن أو لا في وقت معيّن كان الأصغر بعينه محكوماً عليه بذلك الحكم بتلك الجهة، الضرب الأول من موجبتين كليتين؛ كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ، الضرب الثاني

⁵³⁸ ن: على

⁵³⁹ ن: كانت

⁵⁴⁰ ن: القرائن

⁵⁴¹ ن: أو

من كليتين والكبرى سالبة؛ كل ج ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء من ج أ، الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية؛ بعض ج ب، وكل ب أ، فبعض ج أ، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى [77أ] وسالبة كلية كبرى؛ بعض ج ب، ولا شيء من ب أ، فليس كل ج أ، فانتج المحصورات الأربع وذلك من خواص هذا الشكل، فإن الشكل الثاني لا ينتج إلا السالب والثالث لا ينتج إلا الجزئي والرابع لا ينتج إلا الإيجاب الكلي، هذا كله إذا كانت الصغرى فعلية حكم فيها بثبوت الأوسط للأصغر بالفعل.

[263] قال وأما إذا كان كل ج ب، بالإمكان كان هناك إمكان إمكان وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان فإن ما يمكن أن يمكن قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن لكنه إذا كان كل ج ب، بالإمكان الحقيقي الخاص وكل ب أ، بالإطلاق جاز أن يكون ج أ، بالفعل وجاز أن يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الإمكان العام وإن كان ب أ بالضرورة، فالحق أن النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجهاً قريباً فنقول؛ لأن ج إذا صار ب صار محكوماً عليه أن أ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلاً عنه ما دام ب فقط ولو كان أنما حكم عليه بأنه أ عندما يكون ب لا عندما لا يكون ب، كان قولنا؛ كل ب أ بالضرورة كاذباً على ما علمت لأن معناه كل موصوف بأنه ب دائماً أو غير دائم فإنه موصوف بالضرورة إنه مادام موجود الذات كان ب أو لم يكن.

[264] أقول مهما كانت الصغرى فعلية كانت القرائن⁵⁴² الأربع بيئة الإنتاج وأما إذا

كانت ممكنة لم يظهر إنتاجها إلا على رأي من لم يعتبر في الموضوع كونه هو هو بالفعل بل اكتفى فيه بالإمكان فإنه حينئذ يظهر اندراج الأصغر تحت الأوسط فإننا إذا اعتبرنا في الموضوع كونه هو هو بالفعل لم يظهر الإنتاج بل ربما يقال⁵⁴³ لا ينتج لأن الأصغر محكوم عليه بالأوسط بالإمكان وما كان بالإمكان جاز أن لا يكون بالفعل فإذا حكم على كل ما هو أوسط بالفعل بحكم إيجابي أو سلبي جاز أن يكون الأصغر غير داخل فيما⁵⁴⁴ هو أوسط بالفعل فلم يتعدى⁵⁴⁵ الحكم من الأوسط إلى الأصغر فلم ينتج ويمكن اعتبار ذلك بالصغرى المخصوصة فإنه إذا كان إنسان لم يكتب أصلاً وليكن زيد فيصدق زيد كاتب بالإمكان وكل ما هو كاتب بالفعل لا زيد بالإيجاب العدولي، ولا يصدق زيد هو لا زيد، وكذلك إذا كانت [77ب] الكبرى سالبة بأن قلت؛ ولا شيء من الكاتب بالفعل بزيد، ولا يصدق ليس زيد هو زيد، فظهر من هذا أن الصغرى الممكنة في الشكل الأول لا ينتج مع الكبرى الفعلية وإنه أخص من الممكنين بالإمكان العام وإذا لم ينتج الأخص لم ينتج الأعم لأن لازم الأعم لازم الأخص⁵⁴⁶ واستدل الشيخ على إنتاج الممكنتين بالإمكان العام بأن ب إذا حكم عليه بالإمكان كان هناك إمكانان وما يمكن أن يمكن قريب عند الطبع بأنه يمكن، والمثال المذكور يكذبه وسببه أن الممكن للممكن للشيء ممكن أن يكون لذلك الشيء لكن فيما نحن فيه ليس كذلك لأن الأكبر ممكن لا لوصف

⁵⁴² ن: القرائن

⁵⁴³ ن: - يقال

⁵⁴⁴ ن: فيها

⁵⁴⁵ يتعد

⁵⁴⁶ ن: الخاص

الأوسط بل لما له وصف الأوسط وهو ذات الموضوع وليس ذات الأوسط بممكن لذات الأصغر بل الممكن له وصف الأوسط فلا يكون وصف الأكبر ممكناً للممكن للأصغر وإنما نشأت هذه المغالطة من اشتباه ذات الموضوع بوصف الموضوع، إذا عرفت هذا فلنرجع إلى التفريع على أن الممكنة الصغرى تنتج فنقول الممكنة الصغرى إذا كانت كبراًها ممكنة خاصة كانت النتيجة ممكنة خاصة لأننا إذا فرضنا وقوع الصغرى بالفعل تكون النتيجة ممكنة خاصة للإندراج البين وإذا كانت النتيجة ممكنة خاصة على تقدير وقوع الصغرى بالفعل كانت كذلك في نفس الأمر وإلا لزم ارتفاع الضرورة الواقعة في نفس الأمر على تقدير ممكن لكن ارتفاع الضرورة والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلزم كون النتيجة في الواقع ممكنة⁵⁴⁷ خاصة⁵⁴⁸ وإن كانت كبراًها ممكنة عامة إذ يجوز كون الصغرى ضرورية، وسنبين أنها إذا كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية ويجوز أن يكون ممكنة خاصة وحيث أن تكون النتيجة ممكنة خاصة لما بيننا والمشارك بينهما هو الإمكان العام ولا فرق بين أن يكون الصغرى ممكنة خاصة أو عامة إذ النتيجة لا تتبع الصغرى في الإمكان الحقيقي لجواز صدق النتيجة ضرورية مع كون الصغرى ممكنة حقيقية كما سيأتي وإن كانت كبرى الممكنة مطلقة عامة كانت النتيجة ممكنة عامة لأنها إن صدقت ضروريته فالنتيجة ضرورية لما سيأتي وإن كانت لا ضرورية فالنتيجة ممكنة خاصة لما عرفت واللازم المشترك بينهما هو الإمكان العام، هذا كله إذا كانت كبرى الصغرى [78] الممكنة غير الضرورية فأما إذا كانت كبراًها ضرورية كانت النتيجة ضرورية.

⁵⁴⁷ ن: ممكناً

⁵⁴⁸ ن: خاصاً

واستدل عليه الشيخ بوجه واحد وهو أننا لو فرضنا وقوع الصغرى بالفعل حتى صدق قولنا؛ كل ج ب بالإطلاق وكل ب أ بالضرورة أنتج كل ج أ بالضرورة وحينئذ يكون الأكبر ضروريا للأصغر وما كان ضروريا للأصغر⁵⁴⁹ لا يكون مقيدا بشرط وجود وصف الأوسط بل يكون ضروريا له سواء وجد وصف الأوسط أو لم يوجد، لأن معنى قولنا؛ كل ب أ بالضرورة أن كل ما صدق عليه ب فهو أ بالضرورة سواء كان ب أو لم يكن، وإذا لم يكن ضرورة أ لذات الأصغر موقوفة على ثبوت ب له كان أ ضروريا له وإن لم يكن ب ثابتا له وهذا ضعيف، لأن هذا القدر⁵⁵⁰ لا يلزم منه إلا أن الأكبر ضروري لذات الأصغر على تقدير كون الأصغر أوسطا بالفعل سواء كان الأوسط ثابتا⁵⁵¹ للأصغر أو لم يكن. ولا يلزم من هذا القدر كون النتيجة ضرورية في نفس الأمر إذ يجوز أن لا يكون الأوسط صادقا على الأصغر بالفعل في نفس الأمر أصلا بل الأجود من هذا ما هو قريب مما ذكرنا قبل وهو أن الأكبر إذا كان ضروريا للأصغر على تقدير كونه أوسطا⁵⁵² بالفعل فلو لم يكن ضروريا له في الواقع لزم ارتفاع الإمكان الذي هو ضروري للممكن، على تقدير ممكن وهو محال، ونحن فقد ذكرنا في كل ما يمكن أن يقال في إنتاج الممكنة الصغرى وجهتها ما يطول ذكره ههنا في سائر⁵⁵³ كتبنا. فهذا هو اختلاط الصغرى الممكنة مع الكبريات، وأما إذا كانت الصغرى فعلية فإن كانت الكبرى قضية لا يعتبر فيها دوام المحمول بدوام وصف الموضوع فإن النتيجة في الكل تابعة للكبرى للإندراج البين، وأما إذا

⁵⁴⁹ ن: - وما كان ضروريا للأصغر

⁵⁵⁰ ن: التقدير

⁵⁵¹ ن: - ثابتا

⁵⁵² ن: أوسط

⁵⁵³ سائر

كانت كبرى الصغرى الفعلية⁵⁵⁴ قضية يعتبر فيها دوام المحمول بدوام وصف الموضوع فسنذكر ما النتيجة فيه ولنقدم عليه الصغرى السالبة التي هي في قوة الموجبة.

[265] قال لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معها السالبة جاز أن تكون سالبة وتنتج لأن الممكن الحقيقي سالبه لازم موجه فتكون النتيجة في كیفيتها [78ب] وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية أو الصغرى مطلقة خاصة سالبة فإن النتيجة موجهة إلا في شيء نذكره ولا تلتفت إلى ما يقال من أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الإثثناء المذكور.

[266] أقول قد بينا أنه يشترط لإنتاج الشكل الأول كون الصغرى موجهة فإن كانت سالبة صرفة⁵⁵⁵ وهي السالبة التي لا يلزم إيجابها سلبها فإنه لا ينتج لما بينا، وإن كانت سالبة يلزم إيجابها سلبها كالممكنة الخاصة والمطلقة الوجودية أنتج القياس بواسطة تلك الموجبة لكن النتيجة لا تتبع الصغرى فيما فيها من السلب إذ لا مدخل للسلب في الصغرى في الإنتاج بل يتبع ما فيها من إنتاج⁵⁵⁶ الإيجاب حتى لو كانت الصغرى الموجبة مطلقة وجودية كان قيد الوجود الذي هو بالحقيقة سلب لغوا لا مدخل له في النتيجة بوجه فتكون النتيجة تابعة للكبرى في الكيف والجهة إلا في مواضع نذكرها، وقوله إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة إلى قوله

⁵⁵⁴ ن: الفعل

⁵⁵⁵ ن: ضرورية

⁵⁵⁶ ن: + إنتاج

وإلا في شيء نذكره محبط والظاهر أن الكلام كان هكذا؛ لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معها السالبة جاز أن يكون سالبة ويتبع لأن الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة أو الصغرى⁵⁵⁷ مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة ويكون معنى هذا الكلام أن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يلزم موجبها سالبها ينتج، وإذا كانت مطلقة وجودية وكبرها موجبة ضرورية كانت النتيجة موجبة، والأول بيان إنتاج الصغرى السالبة والثاني بيان ما ينتج من الموجبة والسالبة، فكأنه قال الصغرى السالبة وإن انتجت فإنها لا تتبع سالبة إلا إذا كانت كبرها سالبة وأما إذا كانت كبرها موجبة فإنها تتبع موجبة ثم إنه ابتدئ⁵⁵⁸ بعد ذلك وقال فيكون إذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى⁵⁵⁹ في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية إلا في شيء نذكره وحينئذ ينتظم الكلام وإلا كان الإثثناء الثاني موافقا للمشتنى منه في الحكم وذلك غير جائز⁵⁶⁰ والظاهر إنما وقع بين الإثنائين [79] كان مكتوبا على الحاشية فنقل إلى المتن غلطا ومعنى الإثثناء الأول أن الصغرى الممكنة الخاصة مع الكبرى الوجودية ينتج ممكنة خاصة فلم تتبع النتيجة الكبرى في الجهة، ومعنى الإثثناء الثاني سُنِّبَ عليه فعلى هذا لا ينبغي أن نلتفت إلى ما يقال أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين في كل شيء بل إنما ذلك في الكم والكيف والجهة على الوجه الذي يُستثنى عنه ما ذكرناه وما سنذكره وذلك إذا كانت الصغرى دائمة⁵⁶¹ والكبرى عرفية عامة فإن

⁵⁵⁷ ن: - الصغرى

⁵⁵⁸ ابتدأ

⁵⁵⁹ ن: الكبرى

⁵⁶⁰ ن: جاز

⁵⁶¹ ن: دائمة

النتيجة تكون دائمة لا عرفية عامة مع أنها أخس المقدمتين وكذلك إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى مشروطة عامة فإن النتيجة تكون ضرورية لا مشروطة عامة مع أنها أخس المقدمتين في الجهة.

[267] قال واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موضوعا بما وصف به لم يتنظم قياس صادق المقدمات لأن الكبرى تكون كاذبة لأننا إذا قلنا؛ كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فإنه يوصف بأ ما دام موصوفاً ب لا دائما حكمنا أن كل ما يوصف ب إنما يوصف به وقتا ما، لا دائما، وهذا خلاف الصغرى بل يجب أن يكون الكبرى أعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحيث أن نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا أيضا اثثناء وإنما يكون ضرورية لأن ج يدوم ب فيدوم بالضرورة.

[268] أقول الصغرى إذا كانت ضرورية والكبرى قضية لاعتبر فيها دوام المحمول بحسب دوام وصف الموضوع كانت النتيجة تابعة للكبرى في الجهة للإندراج البين وإن كانت قضية تعتبر فيها ذلك، فإن اعتبر مع ذلك قيد اللادوام بحسب الذات انتجت نتيجة كاذبة وهي الدائمة واللدائمة بحسب الذات فلم ينعقد بينهما⁵⁶² قياس صادق المقدمات كقولنا؛ كل ج بالضرورة ب وكل ب أ ما دام ب لا دائما فإنه ينتج كل ج أ دائما ولا دائما لأنه إذا حكم على كل ج بأنه ب بالضرورة وحكم على ب بأنه أ ما دام ب لا دائما فيكون ج محكوما عليه بأنه أ

⁵⁶² ن: فيها

لا دائما لأنه ب دائما ومحكوما عليه بأنه أ لا دائما لأنه ب، وقد قلنا كل ب أ لا دائما هذا خلف وكان هذا القياس مركبا من قياسين، [79ب] أحدهما؛ من الصغرى الضرورية والكبرى العرفية العامة وإنه ينتج دأمة والثاني من الصغرى الضرورية والكبرى الوجودية اللادأمة ومجموع النتيجتين هو النتجة لكن اجتماعهما محال فصدق مقدمتي القياس أيضا محال فإحدى المقدمتين كاذبة لكن الشيخ حكم بكون الكبرى كاذبة عينا متمسكا بأنه يلزم من صدق الكبرى أن يكون كل ب فهو ب لا دائما⁵⁶³ وذلك يقتضي صدق الصغرى وهذا ضعيف، فإنه لا يلزم من استلزام صدق الصغرى كذب الكبرى لجواز أن يكون الكبرى صادقة والصغرى كاذبة فيجب أن يحمل كلامه على أنه لا يجتمع مع صدق الصغرى الكبرى العرفية العامة مع قيد اللادوام بل ما هو أعم وهو العرفية العامة وقوله أعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وكونه أعم من الضرورية لا يشترط في صدق الكبرى مع الصغرى الضرورية بل يحمل ذلك على أن معنى العرفية العامة ما هو أعم من العرفية الخاصة والضرورية والدأمة أيضا، ومن الناس من زعم أن هذا القياس لا ينتج وهو باطل لأنه بتقدير صدقه يلزم صدق النتجة المذكورة لذاته ولا معنى لإنتاج القياس إلا ذلك فالحق ما قاله الشيخ وهو أنه لا ينتظم منهما⁵⁶⁴ قياس صادق المقدمات.

[269] إذا عرفت هذا فنقول الصغرى الضرورية إذا كانت كبراها عرفية عامة كانت النتجة دأمة وإن كانت مشروطة عامة كانت النتجة ضرورية وقد أوضحنا تفصيل ذلك كله في الإيضاح فليطلب منه. وقوله لأن ج يدوم ب فيدوم أ بالضرورة لا يلزم منه أن يكون النتجة

⁵⁶³ لا دائما

⁵⁶⁴ ن: فيهما

ضرورية لجواز أن لا يكون أ ضروريا لكل ما هو ب ولا ما دام ب ولا يلزم كونه ضروريا لكل ما هو ج، بلى إن كانت الكبرى مشروطة عامة كانت النتيجة ضرورية تابعة للصغرى دون الكبرى ولو كانت عرفية عامة كانت النتيجة دائمة تابعة للصغرى أيضا دون الكبرى فيصح الإثثناء على كل تقدير.

الفصل السادس؛

في بيان اشتراط الشكل الثاني وبيان أحكام اختلاطاته

[270] قال وأما الشكل الثاني فاعلم أن الحق في هذا الشكل هو أنه لا قياس فيه عن مطلقين بالإطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في أنه لا قياس عن مطلقين موجبتين ولا سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل الخلاف أولا في المطلقتين إذا اختلفتا [80] فيه في السلب والإيجاب فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فإن الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل وذلك لأن الشيء الواحد بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه أو عليهما بالإيجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجد ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد أو جزئيات شيئين أحدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك أن يكون الشيء مسلوبا عن نفسها أو أحد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر فلا يلزم إذن مما ذكرنا سلب ولا إيجاب فلا يلزم نتيجة.

[271] أقول يشترط لإنتاج الشكل الثاني أما من جهة الكمية والكيفية فأمران أحدهما

اختلاف المقدمتين في الكيف وثانيهما كلية الكبرى على ما بيّن ذلك بعد، وأما من حيث الجهة فأمران أيضا أحدهما أن تكون الصغرى إحدى الدائمتين أعني الضرورية أو الدائمة وأن تكون الكبرى قضية تنعكس سالبتها وهي العرفية العامة والخاصة والمشروطتين⁵⁶⁵ والدائمتين⁵⁶⁶ وثانيهما أن لا تكون إحدى المقدمتين ممكنة إلا والأخرى قضية فيها ضرورة والأول يقتضي أن لا ينعقد القياس من مطلقتين العامتي الإطلاق ولا من الممكنتين ولا من خلط المطلقة والممكنة وكان الجمهور يظنون انعقاد القياس منها بعد اشتغال المقدمتين على الاختلاف في الكيفية وعلى كلية الكبرى ويدل على⁵⁶⁷ أنه لا قياس عن ذلك أن الشيء الواحد قد يحمل عليه شيء آخر إيجابا وسلبا كل منهما بالإطلاق العام أو بالإمكان أو بالخلط مع امتناع سلب الشيء عن نفسه فإنه يصدق قولنا؛ زيد كاتب بالإطلاق وليس كاتباً بالإطلاق إذا كان كاتباً في وقت دون وقت وكذلك بالإمكان فيهما وكذلك في الإمكان في أحدهما والإطلاق في الآخر وكذلك المتساويان كالإنسان والناطق قد يحمل على أحدهما شيء كالكاتب بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب بالإطلاق فيهما أو بالإمكان أو بالخلط مع امتناع سلب أحدهما عن الآخر كقولنا؛ كل إنسان كاتب ولا شيء من الناطق بكاتب ولا يصدق لا شيء من الإنسان بناطق وكذلك القول في المتباينتين [80ب] كالإنسان والفرس يحمل على أحدهما الماشي ويسلب عن الآخر على ما ذكرناه ولا يوجب ذلك حمل أحدهما على الآخر كقولنا؛ كل إنسان ماش، ولا شيء من

⁵⁶⁵ والمشروطتان

⁵⁶⁶ والدائمتان

⁵⁶⁷ ن: عليه

الفرس بماش، ولا يصدق بعض الإنسان فرس فثبت أن هذا الإختلاط لا يوجب التوافق ولا التباين وكان عقيماً فثبت أن الدوام إما بحسب الذات أو بحسب الوصف في إحدى المقدمتين شرط لانعقاد القياس في هذا الشكل.

[272] قال والذي يحتجون به في الإستنتاج عن المطلقين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لأن العمدة هناك إما العكس وهما لا ينعكسان في السلب أو الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح بل إنما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة إذا كانت سالبتهما من شرطها أن ينعكس أولها من⁵⁶⁸ نقيض من بابها وقد علمت أي القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك إن كان تأليف من مطلقتين أو من ضروريتين أو من مطلقة عامة وضرورية فالشرط أن تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة الكلية.

[273] أقول احتج من زعم أن المطلقتين تتجان في الشكل الثاني بأنه إذا صدق؛ كل ج ب، ولا شيء من أ ب، وجب أن يصدق لا شيء من ج أ، بيانه من وجهين أحدهما العكس وذلك بأن تعكس الكبرى وهي قولنا؛ لا⁵⁶⁹ شيء من أ ب حتى يرتد إلى الأول وينتج لا شيء من ج أ وهو المطلوب، هذا إذا كانت السالبة الكلية كبرى، فإن كانت صغرى جعلناها كبرى وعكسناها فنتج من الشكل الأول لا شيء من ج أ فينعكس إلى المطلوب، الثاني الخلف وهو أنه لو لم يصدق؛ لا شيء من ج أ، صدق نقيضه وهو بعض ج أ، ونضمه إلى الكبرى وهي؛ لا شيء

⁵⁶⁸ ن: - من

⁵⁶⁹ ن: - لا

من أ ب، حتى ينتج ليس بعض ج ب، وقد كان كل ج ب، هذا خلف والجواب عن الأول؛ إنا لا نسلّم أن السالبة الكلية المطلقة العامة التي لا يعتبر فيها دوام المحمول بحسب دوام ذات الموضوع ولا بحسب وصفه ينعكس، وعن الثاني؛ أن نقيض النتيجة وهو بعض ج أ، مع الكبرى المطلقة العامة لا ينتج في الشكل الأول إلا المطلقة العامة ولا تتناقض الصغرى المطلقة العامة كما أن المطلقتين لا تتناقضان، وهذا معنى قوله وشرائط⁵⁷⁰ النقيض فيهما لا يصح بل إنما ينعقد القياس [81أ] في هذا الشكل إذا كانت المقدماتان المختلفتان في كيف كل منهما قضية يعتبر فيها دوام المحمول للموضوع إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف أو تكون الكبرى كذلك أو تكون الصغرى ضرورية أو دائمة⁵⁷¹ وحينئذ يكون الإنتاج ظاهراً لما ذكرنا من طريق العكس والخلف فإن الكبرى الكلية إن كانت سالبة انعكست وإن كانت موجبة فإن كانت الصغرى السالبة كلية جعلناها كبرى ثم عكسناها ثم عكسنا النتيجة وإن كانت جزئية تعين الخلف طريقاً لبيان الإنتاج وكذلك إن كانت الكبرى كذلك فقط بينها بعكس الكبرى إن كانت سالبة وإلا فبالخلف، وأما وإذا كانت الصغرى ضرورية أو دائمة فإن كانت سالبة كلية فنجعلها كبرى ثم عكسناها ثم عكسنا النتيجة وإلا فبالخلف وأنت تعرف من هذا أنه لا يشترط أن تكون السالبة في هذا الشكل منعكسة كنفسها وهي الدائمة والضرورية أو لها نقيض من سالبة وهي المطلقة العرفية العامة والخاصة فإن الصغرى إذا كانت موجبة دائمة أو ضرورية والكبرى سالبة مطلقة عامة كان الإنتاج ظاهراً بالخلف فظهر من هذا أن المقدمتين إذا كانتا مطلقتين بالإطلاق

⁵⁷⁰ ن: وشرايط

⁵⁷¹ ن: دائمة

العرفي أو ضرورتين أو مختلطتين فإنه ينتج بشرط اختلافهما في الكيف⁵⁷² وكلية الكبرى هذا إذا كانت المقدمتان فعلية فأما إذا كانت احدهما ممكنة فإن كانت الأخرى ضرورية لا بحسب الذات ولا بحسب الوصف فلا، كقولنا؛ كل إنسان متنفس بالإمكان، ولا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتاً ما، ولا يمكن سلب الإنسان عن نفسه، فظهر من هذه أنه يشترط لإنتاج هذا الشكل من حيث الجهة أن تكون الصغرى دائمة أو ضرورية أو تكون الكبرى قضية تعتبر فيها دوام المحمول بحسب ذات الموضوع أو صفه⁵⁷³ وأن تكون الممكنة مستعملة مع ما فيه ضرورة ما، وذلك إما بحسب الذات أو الوصف وإما من حيث كيفية المقدمات⁵⁷⁴ وكميتها بأن تكونا مختلفتين في الكيف لأنه يجوز حمل شيء واحد على المتساويين وكذا⁵⁷⁵ على المتباينين تارة بالإيجاب وتارة بالسلب كقولنا؛ كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان، والصادق الإيجاب وإذا قلنا؛ وكل فرس حيوان، كان الصادق السلب وكقولنا؛ لا شيء من الإنسان بجماد، ولا شيء من الناطق بجماد والصادق الإيجاب. وإذا قلنا؛ ولا شيء من الفرس بجماد، كان الصادق السلب [81ب] وإذا لم ينتج الإيجاب ولا السلب لم ينتج فظهر اشتراط اختلاف المقدمتين في الكيف ويشترط أيضاً كلية الكبرى لأنها إذا كانت جزئية جاز أن يكون الأكبر أعم من الأوسط، والأوسط مساوياً للأصغر كقولنا؛ كل إنسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق، ولا يمكن سلب الحيوان عن الإنسان، وأما إذا كانت كلية والصغرى جزئية أنتج⁵⁷⁶ كقولنا؛ بعض الحيوان ليس

⁵⁷² ن: الكيفية

⁵⁷³ وصفه

⁵⁷⁴ المقدمتين

⁵⁷⁵ وكذا

⁵⁷⁶ ن: - أنتج

بناطق، وكل إنسان ناطق، أنتج بعض الحيوان ليس بإنسان، والفرق أن سلب العام عن الخاص غير ممكن وبالعكس ممكن.

[274]: وإذا عرفت جميع ما ذكرناه فنقول فإن أنتج النتيجة تتبع السالبة الكلية في

الجهة وهذا تقدير صحيحة يختص بقريئة احدى مقدماتها سالبة كلية وقد بينا أن القياس في هذا الشكل ينعقد من السالبة الجزئية الصغرى والموجبة الكلية الكبرى كقولنا؛ بعض ج ليس ب وكل أ ب فإنه ينتج بعض ج ليس أ عند وجود الشرائط المذكورة بيانه بالخلف وقد تقدم ذلك فظهر أن قضاء⁵⁷⁷ الشيخ بأن الحكم في الجهة للسالبة الكلية لا يصح، وأما إنه لا يصح ولو كانت احدى المقدمتين سالبة كلية لأن السالبة الكلية إذا كانت كبرى وهي عرفية خاصة أو عامة والصغرى ضرورية أو دائمة فإن النتيجة تكون دائمة مخالفة للسالبة الكلية سواء كانت السالبة الكلية منعكسة أولم تكن وبيانه بالخلف وكذلك إذا كانت السالبة الكلية صغرى وهي مطلقة عامة والكبرى ضرورية أو دائمة فإن النتيجة تكون دائمة. فعرفنا من هذا أنه لا يلزم أن تكون النتيجة في هذا الشكل تابعة للسالبة الكلية بل النتيجة تابعة للدائمة أين كانت وكيف كانت وإن لم يكن في القياس مقدمة دائمة فالنتيجة كالصغرى في غير قيد الضرورة وقيد الوجود الذي لا مدخل له في الإنتاج في هذا الشكل كما عرفت والشأن بالعكس أو الخلف وقد فصلنا ذلك في الإيضاح.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ قضا

⁵⁷⁸ كتاب المؤلف

[275] قال الضرب الأول منها هو مثل قولك؛ كل ج ب، ولا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ، لأننا نعكس الكبرى فتصير لا شيء من ب أ، ونضيف إليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الأول ويكون العبرة في الجهة للكبرى، الثاني منها مثل قولك؛ لا شيء من ج ب، وكل [82] أ ب، فلا شيء من ج أ، لأننا نعكس الصغرى فتنتج؛ لا شيء من أ ج، ثم نعكس النتيجة فتكون العبرة للسالبة أيضا في الجهة فإن كانت مطلقة فما ينعكس إليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك؛ بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، فليس بعض ج أ بيانه ما عرفت، والرابع منها مثل قولك؛ ليس بعض ج ب، وكل أ ب، ينتج ليس بعض ج أ، وإلا فكل ج أ، وكان كل أ ب، فكل ج ب، وكان ليس بعض ج ب، هذا خلف، وله بيان غير الخلف ليكن د، البعض الذي من ج وليس ب فيكون لا شيء من د ب، وكل أ ب، فلا شيء من د أ، وبعض ج د، فلا كل ج أ، ومن ههنا تعلم أن العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب أن يبين بالعكس لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلم يلتزم منها ومن الصغرى قياس فإنه لا قياس عن جزئيتين هذا كله وليس في المقدمات ممكن.

[276] أقول يلزم من اشتراط ما ذكرنا من اختلاف المقدمتين في الكيف وكلية الكبرى أن يكون الضروب المنتجة في هذا الشكل أربعة؛ لأن الصغرى إن كانت موجبة جزئية كانت أوكلية لم ينتج إلا مع السالبة الكلية، وإن كانت سالبة كلية كانت أوجزئية لم ينتج إلا مع الموجبة الكلية. فهذه ضروب أربعة؛ الضرب الأول من كليتين والكبرى سالبة؛ كل ج ب، ولا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ، بيانه؛ تعكس الكبرى إن كانت منعكسة حتى يترد إلى الضرب الثاني

من الشكل الأول هكذي⁵⁷⁹؛ كل ج ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء من ج أ، والعبرة في الجهة كما ذكرنا لا للكبرى⁵⁸⁰ كما ذكره الشيخ. هذا إذا كانت الكبرى منعكسة وأما إذا لم يكن منعكسة فيتبين بالخلف ولتكن⁵⁸¹ الكبرى مطلقة عامة. وقد عرفت أن الكبرى المطلقة العامة لا تنتج إلا مع الصغرى الدائمة أو⁵⁸² الضرورية والنتيجة دائمة⁵⁸³ فإنه لو لم يصدق؛ لا شيء من ج أ، دائما⁵⁸⁴ صدق؛ بعض ج أ بالإطلاق، ولا شيء من ب أ بالإطلاق ينتج؛ بعض ج ليس ب بالإطلاق، وقد كان كل ج ب دائما⁵⁸⁵ هذا خلف. الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة؛ لا شيء من ج ب، وكل أ ب، فلا شيء من ج أ. بياؤه؛ نعكس الصغرى ثم جعلها⁵⁸⁶ كبرى ثم [82ب] عكس النتيجة لكن بشرط أن تكون السالبة منعكسة كقولنا؛ لا شيء من ج ب بالإطلاق العرفي فإذا عكسناها صارت هكذا؛ لا شيء من ج ب د⁵⁸⁷ دائما أو بالإطلاق العرفي فإذا جعلناها كبرى ارتد إلى الضرب الأول وينتج؛ لا شيء من أ ج دائما أو بالإطلاق العرفي، فإذا عكسنا هذه النتيجة لزم؛ لا شيء من ج أ كذلك وهو المطلوب، والبحث الذي ذكرناه في الضرب الأول بعينه عائد⁵⁸⁸ ههنا. وقوله فإذا كانت مطلقة فما ينعكس إليه المطلق من المطلق معناه؛

579 هكذا

580 ن: الكبرى

581 ن: ولكن

582 و

583 ن: دايمة

584 ن: دايما

585 ن: دايما

586 جعلنا

587 ج ب

588 ن: عايد

إذا كانت السالبة مطلقة منعكسة كان عكسها من ذلك المطلق بعينه فينتج المدعى ويكون العبرة للسالبة الكلية.

[277] الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

لما⁵⁸⁹ تقدم وحكم النتيجة كما سبق. الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، بيانه بالخلف والإفتراس، أما الخلف فهو أن يأخذ نقيض النتيجة وهي موجبة أبدا ونضمه إلى الكبرى الكلية فينتج نقيض الصغرى من الأول كقولنا؛ بعض ج ليس ب، وكل أ ب، فبعض ج ليس أ وإلا فكل ج أ، وكل أ ب، فكل ج ب، فإنه نقيض الصغرى وهو خلف، وأما الإفتراس فهو أن نفرض؛ بعض ج الذي ليس ب د⁵⁹⁰، فلا شيء من د ب، وكل أ ب، فلا شيء من د أ، ثم نقول بعض ج د، ولا شيء من د أ، فليس بعض ج أ.⁵⁹¹ وأما جهة النتيجة فقد عرفت ما هو الحق فيها وأن قوله ومن ههنا نعلم أن العبرة للسالبة في الجهة غير صحيح فإن السالبة إذا كانت مطلقة عامة والكبرى الموجبة دائمة⁵⁹² أو ضرورية فإن النتيجة تكون دائمة⁵⁹³ كقولنا؛ ليس بعض ج ب بالإطلاق، وكل أ ب دائما⁵⁹⁴ فبعض ج ليس أ دائما وإلا لصدق نقيضه وهو كل ج أ بالإطلاق، وكل أ ب دائما أنتج من الشكل الأول كل ج ب دائما وقد كان بعض ج ليس ب بالإطلاق هذا خلف، فالنتيجة هنا دائمة مخالفة للسالبة ولا يمكن بيان هذا الضرب

⁵⁸⁹ ن: بما تقدم

⁵⁹⁰ ن: ء

⁵⁹¹ ن: فبعض ج ليس أ

⁵⁹² ن: دائمة

⁵⁹³ ن: دائمة أو ضرورية

⁵⁹⁴ دائما

بالعكس لأن السالبة الجزئية لا تنعكس وعكس الموجبة يجعل القياس من جزئيتين في الشكل الأول وقد عرفت أنه لا قياس فيه عن جزئيتين فلا يمكن الإستدلال بقولنا لا قياس عن جزئيتين فإن هذه القضية الكلية إنما عُرِفَت بعد استقراء جزئيات [83أ] الأقيسة، اعلم فإنه⁵⁹⁵ قد علم في الشكل الأول كلية الكبرى وفي الشكل الثالث والرابع كما ستعرفه كلية إحدى المقدمتين بل الطريق ما ذكرناه من أنه لا قياس عن⁵⁹⁶ جزئيتين في الشكل الأول إذ قد تقدم اشتراط كلية الكبرى فيه.

[278] قال فإن اختلاط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فإن ما أوردناه في منع القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط، وإن كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشروط فإن كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور كان الممكن موجبا أو سالبا يرجع بالعكس إلى الأول أو بالأفترض فانتج وليكن⁵⁹⁷ النتيجة التي عرفتها في الشكل الأول وإن لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان لم يكن قياس إلا في تفصيل لا نحتاج إليه ههنا.

[279] أقول قد سبق فيما تقدم أنه لا تستعمل الممكنة في هذا الشكل إلا مع ما فيه ضرورة إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف لكن ذلك على رأينا أن الممكنة الصغرى لا تنتج وإذا⁵⁹⁸ فرغنا على إنتاجها فالمطلقة مع الممكنة إن كانت المطلقة عامة من الجنس الذي

⁵⁹⁵ ن: بأنه

⁵⁹⁶ ن: من

⁵⁹⁷ ولتكن

⁵⁹⁸ ن: فإذا

لا تنعكس سالبة لم تنتج⁵⁹⁹ لما بيّنا قبل، وإن كانت من الجنس الذي ينعكس سالبة وهو العرفية العامة والخاصة، فإن كانت العرفية سالبة وهي كبرى انعقد القياس من الممكنة معها ونبين ذلك بعكس الكبرى سواء كانت الممكنة موجبة أو سالبة يلزمها الموجبة أي سواء كانت ممكنة عامة⁶⁰⁰ أو خاصة موجبة أو سالبة كقولنا؛ كل ج ب بالإمكان الخاص أو العام ولا شيء من أ ب ما دام أ، فلا شيء من ج أ بالإمكان العام، بيانه؛ تعكس الكبرى حتى ترتد إلى الشكل الأول وينتج؛ لا شيء من ج أ بالإمكان العام كما عرفته هناك وإن كانت الكبرى الكلية المطلقة بالإطلاق العرفي موجبة لم يمكن بيانها بالعكس لعدم انعكاس السالبة الممكنة وضرورة⁶⁰¹ القياس يعكس المطلقة عن صغرى سالبة كبراهها جزئية في الشكل الأول بل بالخلف وهو أنه لولم يصدق؛ لا شيء من ج أ بالإمكان صدق؛ بعض ج أ بالضرورة وينضم إلى الكبرى العرفية وتنتج ضرورة على ما حكم به الشيخ في آخر الشكل الأول، لكننا بيّنا أن النتيجة في هذا الأخلاط⁶⁰² لا تكون إلا دائمة [83ب] وأنها لا تنافي الممكنة وهذا يُعَرِّفك أن الصغرى الممكنة مع الكبرى العرفية العامة الموجبة لا تنتج تفريعا على إنتاج الممكنة الصغرى في الشكل الأول وعلى هذا صح قول الشيخ وإن لم يكن سالب بل موجبة كيف كان لم يكن قياس إلا في تفصيل لا يحتاج إليه ههنا ونحن نشير إلى ذلك التفصيل فيما بعد، هذا كله إذا كانت المطلقة العرفية كبرى. فأما إذا كانت صغرى والممكنة كبرى لم يكن منهما⁶⁰³ أيضا قياس سواء كانت المطلقة

⁵⁹⁹ ن: - لم تنتج

⁶⁰⁰ ن: - عامة

⁶⁰¹ ن: ضرورة

⁶⁰² ن: الإخلاط

⁶⁰³ ن: فيهما

سالبة أو موجبة أما إذا كانت سالبة فلأننا وإن عكسناها وجعلناها كبرى كانت النتيجة ممكنة عامة سالبة وأنها لا تنعكس وإن كانت موجبة لم يمكن أيضا بيانه بالعكس، وأما الخلف فإن قياسه ينتج ممكنة عامة لا ينافي المطلقة العرفية، نعم لو كانت الممكنة مؤقتة من⁶⁰⁴ أوقات وصف الموضوع والدوام في المطلقة العرفية مقيد⁶⁰⁵ بالضرورة في بعض أوقات وصف الموضوع حتى كانت الضرورة مقابلة للإمكان فحينئذ يكون الأوسط ضروريا لأحد الطرفين بحسب الوصف وغير ضروري للآخر بحسبه فبين الطرفين تباين وقياس الخلف يساعد عليه وهو أنه لو لم يصدق؛ لا شيء من ج أ دائما صدق⁶⁰⁶ بعض ج أ بالإطلاق ونضمه إلى الكبرى الممكنة بحسب الوصف حتى ينتج الممكنة بحسب الوصف المناقضة للصغرى، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك فإنه لا ينتج ولعل هذا مراد الشيخ بالتفصيل الذي قال بأننا⁶⁰⁷ لا نحتاج إليه ههنا ولقد وقع في بيان هذا التفصيل في بعض النسخ ما هذا صورته وهو أن يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان أحدهما المحكم فيه في وقت من أوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب أو لا يكون والآخر في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك، ولعمري إن هذا كان مكتوبا على الحاشية فنقل إلى الأصل وهو الظاهر لئلا يناقض قوله إلا في تفصيل لا نحتاج إليه ههنا، وهذا التفصيل يشير إلى ما ذكرنا من أن الممكنة لا تستعمل في هذا الشكل إلا مع الضرورة.

⁶⁰⁴ ن: بوقت من

⁶⁰⁵ ن: يقيد

⁶⁰⁶ ن: لصدق

⁶⁰⁷ ن: بأننا

[280] قال ويجب أن تقيس على هذا خلط الضروري بغيره إذا كان على هذه الصورة.

أقول مهما كانت إحدى [84] المقدمتين ضرورية والأخرى ممكنة أو مطلقة وجودية كان القياس منتجا لأن الأوسط يكون ضروريا لأحد الطرفين غير ضروري للطرف الآخر سواء كانت الضرورة واللا ضرورة بحسب الذات أو بحسب الوصف كان بين الطرفين مباينة والخلف يساعد عليه وهذا معنى قوله إذا كان على هذه الصورة وهذا يعرفك أن إحدى المقدمتين إذا كانت ضرورية والأخرى أي قضية كانت كان القياس منعقدا لكن النتيجة تكون ضرورية عند الشيخ وأتباعه ودائمة عندنا.

[281] قال بعد أن تعلم أن في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك إذا كان التأليف من

ممکن وضروري صرف أو من وجودي صرف وضروري والكبرى ضرورية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا أو سالبتين معا فضلا عن المختلفتين أما إذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه مما علمت وأما إذا اتفقتا فأنت تعلم أنه إذا كان ج بحيث يصدق ب على كله بإيجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري أو المفروض من ج غير ضروري وكان ب بخلافه عندما كان كل ما هو ب فإن ب ضروري عليه أن طبيعة ج أو المفروض منه مباينة لطبيعة ب لا يوجد أحدهما في الأخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الإيجابية أو الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج مخالف له في ذلك إن كانت الصغرى موجبة وتعلم أن النتيجة دائما يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه.

[282] أقول ما ذكرنا كله إذا كانت القضيتان مختلفتين في الكم فأما إذا كانتا مختلفتين فيه أنتج القياس أيضا إذا كان⁶⁰⁸ الضروري⁶⁰⁹ مع الممكن الخاص أو مع المطلق الوجودي وبالحملية مع كل قضية يلزم إيجابها سلبها وسلبها إيجابها وهذا ظاهر لكن⁶¹⁰ الإنتاج إنما يكون بتوسط اختلاف المقدمتين في الكيف وأما إذا لم تكن⁶¹¹ القضية التي مع الضرورية كذلك إلا أن الأوسط الضروري الثبوت لأحد الطرفين إذا كان ثابتا للطرف الآخر بغير ضرورة وإنما يتصور ذلك في الوجودي اللازم وهو الذي حكم فيه بثبوت المحمول للموضوع مع قيد اللازم [84ب] بحسب الذات فيكون القياس حينئذ منتجا وإن اتفقت المقدمتان في الكيف لأن الأوسط وهو ب إذا كان ثابتا للأصغر وهو ج⁶¹² بغير ضرورة وكان ثابتا للأكبر بالضرورة أوبالعكس كان بين الأكبر والأصغر مباينة وكذلك القول في مقتضى السلب سواء كانت الصغرى جزئية أو كلية وقوله وهذا مما غفلوا عنه ونحن نقول هذا غير منقول عنه لأن الاختلاف في الكيف لازم في هذا الاختلاط لأن الوجودي اللازم يلزمه ما يخالفه في الكيف فكذلك هذا وأما جهة النتيجة في اختلاط الضرورية في هذا الشكل فقد نبهنا عليه فيما تقدم.

الفصل السابع؛

⁶⁰⁸ ن: كانت

⁶⁰⁹ ن: الضرورية

⁶¹⁰ ن: الضرورية

⁶¹¹ ن: لأن

⁶¹² ن: - تكن

⁶¹² ن: ب

في شرائط الشكل الثالث وأحكام اختلاطاته

[283] قال الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة أن يكون الصغرى موجبة أو على حكمها على ما علمت وفيها كلي أيما كان وأنت تعلم أن قرائنها حيثن تكون ستة لكن الستة تشترك في أن نتائجها إنما تجب جزئية ولا يجب فيها كلي فإنك إذا قلت؛ كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطق⁶¹³ ولزم أن يكون بعضه ناطقا بأن تعكس الصغرى فاجعل لك هذا عيارا في المركبات من كليتين وأما إذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لأنها إذا عكست جاءت جزئية فإذا قرنت بها الأخرى كان الإقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب أن تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت.

[284] أقول يشرط لإنتاج هذا الشكل من حيث كمية المقدمات وكيفيتها أمران، أحدهما إيجاب الصغرى والثاني كلية إحدى المقدمتين، أما الأول فلأن الصغرى إذا كانت سالبة لم يجتمع الأصغر والأوسط في موضوع واحد فلم يلزم توافقهما ولا تباينهما كقولنا؛ لا شيء من الإنسان بفرس، وكل إنسان ناطق، والصادق ههنا السلب وهو؛ لا شيء من الفرس بناطق، ولوقلنا في الكبرى؛ وكل إنسان حيوان، كان الصادق الإيجاب⁶¹⁴ وهو؛ كل فرس حيوان، هذا في الكبرى الموجبة ولو كانت الكبرى سالبة وكذلك⁶¹⁵ كقولنا؛⁶¹⁶ لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الإنسان بصاهل، والصادق الإيجاب ولوقلنا في الكبرى؛ ولا شيء من الإنسان

⁶¹³ ناطقا

⁶¹⁴ والإيجاب

⁶¹⁵ ن: فكذلك

⁶¹⁶ ن: قولنا

بحجر كان الصادق السلب وإذا لم ينتج الإيجاب ولا السلب لم ينتج فقد ثبت إشتراط إيجاب الصغرى وأما الثاني [85أ] فلأن الجزئيتين لا تنتجان لأنه يصدق؛ بعض الحيوان إنسان وبعضه ناطق، والصادق الإيجاب ولو قلت وبعضه فرس كان الصادق السلب وكذلك في السالبة لو قلت وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعضه ليس بفرس كان الصادق في الأول الإيجاب وفي الثاني السلب فعلى هذا تكون ضروره المنتجة ستة لأن الصغرى الموجبة إن كانت كلية أنتجت مع الكبريات الأربع وإن كانت جزئية أنتجت مع الكليتين والمجموع ستة وأما من حيث الجهة فالشرط فيه كما في الشكل الأول والنتيجة في ذلك كله جزئية لأننا إذا قلنا؛ كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، لم يلزم إلا أن بعض الحيوان ناطق، والبيان في جميع ضروره بعكس الصغرى إن كانتا كليتين أو الكبرى كلية حتى ترتد إلى الشكل الأول وينتج منتجة في الكم والكيف والجهة، وأما إذا كانت الكبرى جزئية لم يمكن بيانه بعكس الصغرى إذ يصير القياس عن جزئيتين بل بعكس الكبرى إن كانت موجبة ثم جعلها صغرى ثم عكس النتيجة وإن كانت الكبرى سالبة تعين الخلف والإفراض طريقا للبيان على ما سيأتي.

[285] قال واعلم أن العبرة في الجهة المتحفظة وفي التي تتعين في الشكل الأول فيها على قياس ما أوردناه إنما هي للكبرى، أما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر، وأما ما يتبين بعكس الكبرى فذلك بالإفراض فإننا نفرض بعض ب الذي هو أ حتى يكون د، فيكون كل د/، فنقول حينئذ كل د ب، وكل ب ج، فكل د ج، ولنقرن إليه وكل د أ، فينتج فبعض ج أ، والجهة ما يوجبه جهة قولنا؛ كل د/ الذي هو جهة بعض ب/.

[286] أقول جهة النتيجة في هذا الشكل كما في الشكل الأول إلا فيما يتبع الصغرى هناك فإنه يتبع عكسها هنا، بيانه إن هذا الشكل يرتد إلى الشكل الأول بعكس الصغرى بحيث امكن بيانه بعكسها كانت النتيجة نتيجة الأول وحيث لا يمكن بيانه بعكسها فإن أمكن بيانه بعكس الكبرى ثم جعلها صغرى ثم عكس النتيجة لم يتبين بذلك جهة النتيجة بل بالإفراض وذلك في قولنا، كل ب ج بالإطلاق وبعض ب أ دائماً⁶¹⁷ أنتج بعض ج أ دائماً⁶¹⁸ لأننا نفرض ذلك البعض من ب الذي هو أ دائماً⁶¹⁹ فكل د ب، وكل ب ج بالإطلاق فكل د ج بالإطلاق ثم نقول؛ كل د ج بالإطلاق وكل د أ دائماً، فبعض ج أ دائماً وهو المطلوب [85ب] ولو بيناه بطريق العكس هكذا؛ بعض ب أ دائماً وكل ب ج بالإطلاق أنتج من الأول بعض أ ج بالإطلاق فإذا عكسنا النتيجة كان عكسها بعض ج أ بالإطلاق فلم يبين كون النتيجة دائمة⁶²⁰ إلا بما ذكرنا من الإفراض.

[287] قال والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم يعكس فتكون الجهة بعد العكس جهة الأصل وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات وأنت قد علمت خطأهم.

[288] أقول زعم بعضهم أن النتيجة في هذا القياس كالصغرى في الجهة فإننا إذا عكسنا الكبرى وجعلناها صغرى كانت النتيجة كالكبرى ثم إذا عكسنا النتيجة بقي جهة الأصل

⁶¹⁷ ن: دائماً

⁶¹⁸ دائماً

⁶¹⁹ ن: ع

⁶²⁰ ن: دائمة

في العكس وليس كذلك فإن الصغرى لو كانت دائمة⁶²¹ فإذا عكسنا الكبرى وجعلناها صغرى كانت النتيجة دائمة فإذا عكسناها كان العكس كان العكس⁶²² مطلقة عامة وهو النتيجة فلا تكون⁶²³ النتيجة كالصغرى.

[289] قال وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فإنها لا تنعكس وصغرها تنعكس جزئية فلا يصح قياس بل إنما يتبين بطريق الخلف أو طريق الافتراض، أما طريق الخلف فأن نقول إنه إن لم يكن ليس بعض ج أ، فكل ج أ، وكان كل ب ج، فكل ب أ، وكان ليس كل ب أ، هذا خلف. وأما طريق الافتراض بأن نقول ليكن ذلك البعض هو د، فيكون لا شيء من د أ، ثم يتم واعتبر في الجهات ما توجهه الكبرى أيضا.

[290] أقول وأما الذي لا يتبين بالعكس فيتبين بالخلف أو الافتراض أما الخلف فأن يضم نقيض النتيجة وهو كلي دائما⁶²⁴ كبرى إلى الصغرى الموجبة حتى ترتد إلى الشكل الأول وينتج نقيض الكبرى كقولنا؛ كل ب ج، وليس كل ب أ، فليس كل ج أ وإلا فكل ج أ، ويضم كبرى إلى الصغرى وهي⁶²⁵ كل ب ج حتى ينتج كل ب أ، وقد كان ليس كل ب أ، وأما الافتراض فأن يفرض البعض من ب الذي ليس أ د، فيكون لا شيء من د أ، فنقول كل د⁶²⁶ ب، وكل ب ج، فكل د ج، ولا شيء من د أ، فليس كل ج أ، فهو المطلوب، فتكون النتيجة ههنا كالكبرى.

⁶²¹ دائمة

⁶²² تكررت هذه الجملة مرتين في النسخة الأصلية

⁶²³ ن: يكون

⁶²⁴ ن: دائما

⁶²⁵ ن: وهو

⁶²⁶ ن: ء

[291] قال فتكون قرائنه ستة، الأول من كليتين موجبتين، الثاني من موجبتين والصغرى جزئية، الثالث من موجبتين [86أ] والكبرى جزئية، الرابع من كليتين والكبرى سالبة، الخامس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى، السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة.

[292] أقول قد عرفت أن ضروب هذا الشكل ستة، الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية؛ كل ب ج، وكل ب أ، فبعض ج أ. الضرب الثاني من موجبتين والصغرى جزئية؛ بعض ب ج، وكل ب أ، فبعض ج أ، بيانهما بعكس الصغرى. الضرب الثالث من موجبتين والكبرى جزئية؛ كل ب ج، وبعض ب أ، فبعض ج أ، بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة. الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة؛ كل ب ج، ولا شيء من ب أ، فليس كل ج أ، بيانه بعكس الصغرى. الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى. الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كل ب ج، وليس كل ب أ، فليس كل ج أ، بيانه بالافتراض كما تقدم والخلف طريقة عامة في الضروب كلها لكنه قد لا يحفظ الجهة كما عرفت، وهذا الضرب يورد خامسا ولا يجب أن يكون كذلك لأن هذا الضرب أخفى مما تقدم فكان تأخيرته أولى وقد بقي علينا ما وعدنا منه من بيان الشكل الرابع فنقول يشترط لإنتاجه أن لا يشتمل القياس على السلب والجزئي معا لا في مقدمة واحدة ولا في⁶²⁷ مقدمتين إلا إذا كانت الصغرى موجبة

⁶²⁷ ن: - في

جزئية فيجب إذن أن تكون⁶²⁸ الكبرى سالبة كلية. وأما من حيث الجهة فأن تكون السالبة التي فيه منعكسة وأن لا تكون الموجبة ممكنة قد بينا هذا في غير هذا الكتاب وعلى هذا فالضروب المنتجة خمسة لأن الصغرى إن كانت موجبة كلية أنتجت مع غير السالبة الجزئية وإن كانت موجبة جزئية لم تنتج إلا مع السالبة الكلية وإن كانت سالبة كلية لم تنتج إلا مع الموجبة الكلية.

[293] الضرب الأول من موجبتين كليتين تنتج موجبة جزئية؛ كل ب ج، وكل أ ب،

فبعض ج أ. الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية تنتج موجبة جزئية؛ كل ب ج، وبعض أ

ب، فبعض ج أ. الضرب الثالث من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة جزئية [86ب]؛ كل ب

ج، ولا شيء من أ ب، فليس كل ج أ.⁶²⁹ الضرب الرابع من كليتين والكبرى موجبة تنتج سالبة

كلية؛ لا شيء من ب ج، وكل أ ب، فلا شيء من ج أ. الضرب الخامس من موجبة جزئية

صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية؛ بعض ب ج، ولا شيء من أ ب، فليس بعض ج أ،

والبيان في الكل إما بتبديل المقدمتين ثم عكس النتيجة أو بعكسهما أو بعكس الصغرى أو الكبرى

أو بالخلف وطريقه أن يضم نقيض النتيجة في الموجبة الصغرى وهو كلي أبدا إليها وهي⁶³⁰

كبرى فيشتمل القياس على شرائط⁶³¹ الشكل الأول ما عكسه يناقض الكبرى وفي السالبة

الصغرى يضم نقيض النتيجة كبرى إلى⁶³² الموجبة الكلية الكبرى حتى ينتج من الشكل الأول

⁶²⁸ ن: يكون

⁶²⁹ فليس بعض ج أ

⁶³⁰ ن: وهو

⁶³¹ ن: شرائط

⁶³² ن: أي

ما يناقض عكسه الصغرى وأما جهة النتيجة فيه فقد استقصينا الكلام فيه في سائر⁶³³ كتبنا
فليطلب ذلك من أرادته.

النهج الثامن؛

في القياسات الشرطية وتوابع القياس

وهذا الفصل يشتمل على فصول؛

الفصل الأول؛

في القياسات الشرطية الإقترانية

[إشارة]

[294] قال إشارة إلى اقترانيات الشرطيات، إنا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس

قريبا من الطبع منها بعد استيعابنا جميع⁶³⁴ في كتاب الشفاء وغيره فنقول أن المتصلات قد

يتألف منها أشكال ثلاثة كأشكال الحمليات يشترك في تال أو مقدم ويفترق بتال أو مقدم كما

⁶³³ ن: ساير

⁶³⁴ على وزن فاعل أي مجموع، محقق.

كانت في الحمليات يشترك في موضوع أو محمول ويفترق بموضوع أو محمول والأحكام تلك الأحكام.

[295] أقول القياس الشرطي الإقتراني إما أن يتألف من متصلتين أو منفصلتين أو حملي ومتصل أو حملي ومنفصل أو متصل ومنفصل فهو أقسام خمسة، الأول المؤلف من متصلتين والشركة بينهما إما في جزء تام منهما أو في جزء غير تام منهما أو في جزء تام من أحدهما غير تام من الأخرى فهذه أصناف ثلاثة، الصنف الأول أن يكون الشركة في جزء تام منهما وينعقد فيه الأشكال الأربعة كما في الحمليات فإن الحد الأوسط إن كان تاليا في الأصغر مقدما في الأكبر فهو الشكل الأول كقولنا؛ كلما كان أ ب ف ج د، وكلما كان ج د ف هو ينتج كلما كان أ ب ف هو وإن كان بالعكس فهو الشكل الرابع كقولنا؛ كلما كان ج د، فأ ب، وكلما كان هو ف ج د، أنتج؛ قد يكون إذا كان أ ب ف هو وإن كان تاليا فيهما فهو الشكل الثاني كقولنا؛ كلما كان أ ب، ف ج د [87]، وليس البتة إذا كان هو ف ج د، ينتج ليس البتة إذا كان أ ب ف هو وإن كان مقدما فيهما فهو الشكل الثالث كقولنا؛ كلما كان ج د، فأ ب، وكلما كان ج د، فهو ينتج قد يكون إذا كان أ ب، ف هو.

[296] وشرائط⁶³⁵ الإنتاج وعدد الضروب في كل شكل كما في الحمليات من غير فرق، الصنف الثاني أن تكون الشركة بينهما في جزء غير تام منهما كقولنا؛ كلما كان ج د، فكل ج ب، وكلما كان كل ب أ، ف هو. وهذا الصنف بعيد من الطبع أطنبنا القول فيه في سائر⁶³⁶

⁶³⁵ ن: وشرايط

⁶³⁶ سائر

كتبنا فلا نورده ههنا. الصنف الثالث سيأتي في آخر الفصل، القسم الثاني المؤلف من منفصلتين ولا يتألف منهما قياس إلا إذا كانت الشركة بينهما في جزء غير تام كقولنا؛ كل عدد إما فرد وإما زوج، وكل زوج إما زوج الزوج أو⁶³⁷ زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد، ينتج؛ كل عدد إما فرد وإما زوج الزوج،⁶³⁸ وإما زوج الزوج والفرد، وإما زوج الفرد، وقد فصلنا ضروب هذا القسم بشرائطه في الإيضاح.

[297] قال وقد تقع الشركة بين عملية ومنفصلة، مثل قولك؛ الإثنين عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد، واستخراج الأحكام في هذا مما سلف سهل. وكذلك قد تشترك منفصلة مع عمليات، مثل قولك هذا المعنى؛ وليكن / إما أن يكون ب، وإما أن يكون ج، وإما أن يكون د، وكل ب و ج و د هو ه، فكل / هو ه، واستخراج الأحكام في هذا أيضا مما سلف سهل.

[298] أقول هذا هو القسم الرابع وهو القياس المتألف من العملية والمنفصلة والعملية إما أن تكون واحدة أو أكثر فإن كانت واحدة فإن شاركت أحد أجزاء المنفصلة فقط كقولنا؛ كل ج ب، وإما كل ب أ، وإما د ه، أنتج منفصلة من نتيجة التأليف بين المشاركين ومن الجزء الغير المشارك وينعقد فيه الأشكال الأربعة ولا يخفى عليك ذلك⁶³⁹ بعد إحاطتك بما سلف، وإن شاركت العملية جميع أجزاء المنفصلة فإن كان المشترك محمول العملية وموضوع أجزاء المنفصلة فهو الأول، وإن كان بالعكس فهو الشكل الرابع وإن كان محمول العملية

⁶³⁷ ن: وإما

⁶³⁸ ن: وإما زوج

⁶³⁹ ن: - ذلك

ومحمول أجزاء المنفصلة فهو الثاني، وإن كان موضوع الكل فهو الثالث، والمطبوع منه⁶⁴⁰ ما كان على نهج الشكل الأول والحملية صغرى كقولنا؛ كل ج ب، وكل ب إما أ وإما د، أنتج [87ب] كل ج إما أ وإما د، ومثال الشكل الثاني كل ج ب، وإما لا شيء من أ ب، وإما لا شيء من د ب، أنتج إما⁶⁴¹ لا شيء من ج أ، وإما لا شيء من ج د. مثال الشكل الثالث كل ب ج، وكل ب إما أ وإما د، أنتج بعض ج إما أ وإما د، هذا إذا كانت الحملية صغرى وأما إذا كانت كبرى فكقولنا؛ إما كل أ وإما كل د ج، وكل ج ب، أنتج إما كل أ وإما كل د ب، وعليك باعتبار الباقي وإن كانت الحملية أكثر من واحدة فإن كانت بعدد أجزاء المنفصلة يشارك كل حملية جزئاً يلتئم منهما قياس فإن اشتركت الأقيسة كلها في نتيجة واحدة سواء كانت من شكل واحد أو أشكال من ضرب واحد أو أكثر فالنتيجة حملية وهذا هو المسمى بالقياس المقسم كقولنا؛ كل ج إما ب وإما أ، وكل ب د، وكل أ د، فكل ج د، وإن لم يكن كذلك كانت النتيجة منفصلة وقد استقصينا الكلام فيه في الإيضاح.

[299] قال وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع أن تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترناً بالحملية مثاله؛ إن كان / ب فكل ج د وكل د هـ، يلزم منه إن كان / ب فكل ج هـ، وعليك أن تعد سائر الأقسام مما علمته.

⁶⁴⁰ ن: فيه

⁶⁴¹ ن: - إما

[300] أقول هذا هو القسم الثالث وهو القياس المؤلف من الحملية والمتصلة والحملية

إما أن يشارك مقدم المتصلة أو تاليها وعلى التقديرين إما أن تكون الحملية صغرى أو كبرى فهذه⁶⁴² أربعة أقسام وينعقد الأشكال الأربعة في كل قسم منها. القسم الأول أن يشارك الحملية تالي المتصلة الموجبة وهي كبرى الضرب الأول من الشكل الأول؛ كلما كان أ ب، فج د، وكل د ه، أنتج كلما كان أ ب، فكل ج ه، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التأليف من الحملية وتالي المتصلة على أن تالي المتصلة صغرى والحملية كبرى. القسم الثاني أن تكون الحملية مشاركة للتالي وهي صغرى. الضرب الأول من الشكل الأول منه؛ كل ج د، وكلما كان كل⁶⁴³ أ ب، فكل د ه. القسم الثالث أن تشارك الحملية مقدم المتصلة وهي صغرى الضرب الأول من الشكل الأول [88] منه؛ كل ج د، وكلما كان كل د ه، فأب، أنتج قد يكون إذا كان كل ج ه، فأب، أنتج قد يكون إذا كان كل ج ه فأب. بيانه بتبديل المقدمتين وعكس النتيجة. القسم الرابع أن تكون الحملية مشاركة لمقدم المتصلة وهي كبرى الضرب الأول من الشكل الأول منه؛ كلما كان كل ج د، فأب، وكل د ه، أنتج قد يكون إذا كان كل ج د، فأب، بيانه بما⁶⁴⁴ تقدم وأنت خبير بعد ذلك ببقية الأشكال والضروب في كل قسم.

[301] قال وقد يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين تشارك إحداهما تالي الأخرى إذا

كان ذلك التالي متصلاً أيضاً فيكون قياسه هذا القياس فأما تتميم القول في الاقترايات الشرطية فلا يليق بالمختصرات. أقول هذا هو الصنف الثالث من القسم الأول وهو الموعود به وهو أن

⁶⁴² ن: فهو

⁶⁴³ ن: - كل

⁶⁴⁴ ن: مما

يكون القياس متألفاً من متصلتين يشتركان في جزء تام من أحدهما غير تام من الأخرى وإنما يتصور ذلك إذا كان الجزء الغبر التام من أحدهما متصلة إما مقدماً وإما تالياً كقولنا؛ كلما كان أ ب، فكلما كان ج د، فـ هـ، وكلما كان هـ و فـ ج ط، أنتج كلما كان أ ب، فكلما كان ج د، فـ ج ط، وحكم هذا الصنف حكم المؤلف من الحملية والمتصلة على أن يجعل المتصلة البسيطة كالحملية والمركبة كالمتصلة وحينئذ تعود الأقسام الأربعة من أشكالها الأربعة في كل قسم وقد بقي علينا القسم الخامس وهو القياس الإقتراني المؤلف من المتصلة والمنفصلة والمطبوع منه أن تكون المتصلة صغرى مشاركة بتاليها المنفصلة كقولنا؛ كلما كان كل أ ب، فـ ج د، وإما ج د، وإما هـ و، مانعة الجمع، أنتج؛ كلما كان أ ب، فليس هـ و، تُردّ المنفصلة إلى المتصلة القايلة؛⁶⁴⁵ كلما كان ج د، فليس هـ و، ثم تُردّ النتيجة إلى المنفصلة اللازمة لهذه المتصلة وهي قولنا؛ إما أ ب، وإما هـ و، مانعة الجمع أيضاً، هذا كله في الشرطيات الموجبة وأما إذا كانت الشرطيات سالبة فقد استقصينا الكلام في ذلك بشرائطه في الإيضاح فيطلب منه.

الفصل الثاني؛

في قياس المساواة

[إشارة]

[302] قال إشارة إلى قياس المساواة إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء يسقط

ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم؛ ج مساو لب، و ب مساو لأ، فج مساو لأ، فقد أسقط منه أن مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه [88ب] من وجوب الشركة في جميع الأوساط إلى وقوع شركة في بعضه.

[303] أقول قياس المساواة مثل قولنا؛ ج مساو لب، و ب مساو أ، وإنه يلزمه ج مساو

أ. وهاتان المقدمتان لم يتألف منهما وحدهما قياس على نهج شكل من أشكال الأقيسة الإقترانة منتجا كقولنا؛ ج مساو أ، لأن الأصغر ج، والأكبر مساو أ ولم يتوسطهما في المقدمتين حد أوسط يكون محمولا⁶⁴⁶ الأصغر موضوع الأكبر فإن تأليف المقدمتين على هذه الصورة بالشكل الأول أشبه منه بغيره من الأشكال قال الشيخ قد أسقط منه أن مساوي المساوي مساوي وهذا فيه نظر لأن هذا المحذوف لا يمكن أن يجعل متوسطا بين المقدمتين إذ لا ينتظم من المجموع قياس منتج، كقولنا؛ ج مساو أ، ولا يجوز أن يجعل متقدما ولا متأخرا أيضا لذلك فلم يكن القياس⁶⁴⁷ منتظما من ذلك المذكور وهذا المحذوف يعم لو كان المذكور منتجا كقولنا؛ ج مساو لمساوي أ، وضم إليه قولنا وكل مساو لمساوي أ، مساو أ، حصل المقصود. لكن المذكور لا ينتج قولنا؛ ج مساو لمساوي أ، لأن إنتاجه لهذا القول يجب أن يكون على أحد أنحاء الأشكال الأربعة ولم يوجد شيء منها والذي عندي أن هذا الكلام ينتظم هكذا؛ ج مساو لب، وكما هو مساو لب، فهو مساو لكل ما ب مساو له وينتج؛ ج مساو لكل ما ب مساو له وفي ضمنه كل

⁶⁴⁶ ن: محمول

⁶⁴⁷ ن: - القياس

ما ب مساو له فج مساو له فإذا قلنا؛ أ ب مساو له وكل ما ب مساو له ج مساو له ينتج؛ أ ج مساو له وفي ضمنه ج مساو أ، هذا إذ أردنا أن يكون ب تمام الأوسط فأما إذا أردنا أن نجعله بعض الأوسط كما أوماً إليه الشيخ فنقول الأوسط ب المساوي أ، أي الأوسط هو المجموع المركب من وصف مساو أنه أ، فيكون مجموع القضيتين قد أقيم مقام القضية الواحدة وهي ج، مساو لب، المساوي لألف فإذا ضمنا إليه وكل مساو لب المساوي لألف مساو لألف أنتج من الشكل الأول ج مساو لألف⁶⁴⁸ وهو المطلوب وهذا هو اللائق بقول الشيخ قد⁶⁴⁹ اسقط منه أن مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وقوع الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع شركة في بعضه فإن قولنا؛ وكل مساو لب، المساوي لألف⁶⁵⁰ مساو لألف معناه أن مساو المساوي مساو، والأوسط هو بالحقيقة المجموع [89] المركب من ب ووصف مساو أنه أ، وقد عدل عن الشركة في جميعه إلى شركة في بعضه ويمكن أن يجعل موضوع المقدمتين في حكم المقدمة الواحدة من وجه آخر بأن نقول؛ إذا قلنا ج مساو لب، وب مساو لألف فكأننا قلنا ب شيء مساو لألف.

[304]: فقد عرفت بمجموع القولين أن ج مساو لشيء مساو لألف⁶⁵¹ فإذا ضمنا⁶⁵²

إليه وكل مساو لشيء مساو لألف مساو لألف⁶⁵³ أنتج من الأول ج مساو لألف⁶⁵⁴ فهذا ما

⁶⁴⁸ ن: - فإذا ضمنا إليه وكل مساو لب المساوي لألف مساو لألف أنتج من الشكل الأول ج مساو لألف

⁶⁴⁹ ن: فقد

⁶⁵⁰ ن: لأ

⁶⁵¹ ن: لأ

⁶⁵² ن: ضمها

⁶⁵³ ن: - مساو لألف

⁶⁵⁴ ن: لأ

عندي في هذا الموضع. واعلم أن الشيخ إنما أورد هذا القياس مع كونه دخيلاً لما فيه من الفوائد.⁶⁵⁵ الفائدة الأولى؛⁶⁵⁶ التنبيه على أن هذا ليس قياساً بالحقيقة وعن هذا وقع الاحتراز في تعريف القياس بقولنا لذاته فإن هذا اللازم وهو أن ج مساو لألف⁶⁵⁷ لم يلزم من هذا القول وهو ج مساو لب، وب مساو لألف لذاته بل بواسطة وهي التي ذكرناها. الثانية؛ التنبيه على أنه يجوز أن يحذف عن القياس بعض المقدمات للعلم بها ويقتصر على الباقي. الثالثة؛ أن القول وإن كان مؤلفاً من مقدمات فقد يكون في حكم المقدمة الواحدة فنقتصر بعدها إلى مقدمة أخرى كما بيناه. الرابعة؛ التنبيه على أن هذا لا يتأتى إلا فيما تكون المقدمة المحذوفة معلومة فلا يتأتى في مثل قولنا؛ ج مخالف لب، و ب مخالف لألف⁶⁵⁸ فإنه لا يلزم منه أن ج مخالف لألف لأن⁶⁵⁹ مخالف المخالف لا يلزم أن يكون مخالفاً وإلا لزم أن يكون الشيء مخالفاً لنفسه.

الفصل الثالث؛

في القياسات الإثثنائية

[إشارة]

⁶⁵⁵ ن: من الفوائد

⁶⁵⁶ ن: الأول

⁶⁵⁷ ن: لأ

⁶⁵⁸ ن: لأ

⁶⁵⁹ ن: لا

[305] قال إشارة القياسات الشرطية الإستثنائية إما أن توضع فيها متصلة ويستثنى إما

عين مقدمها فينتج عين التالي مثل قولنا؛ إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية أو نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل أن تقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك.

[306] أقول القياس الإثنائي هو أن يوضع فيه شرطية إما متصلة وإما منفصلة ويستثنى

إما عين أحد طرفيها⁶⁶⁰ من المقدم والتالي أو نقيضه لإنتاج عين الآخر أو نقيضه. القسم الأول المركب من المتصلة [89ب] والمنفصلة إما⁶⁶¹ أن تكون لزومية وإما أن تكون إتفاقية والكلام في الإتفاقيات محال على الكتب المبسطة. وأما في اللزوميات فشرط إنتاجها أن تكون موجبة كلية لأنها لو كانت سالبة لم يفد استثنائي من طرفها ويقتضي طرفها للإختلاف الدال على العقم لأن الأمرين اللذين لا لزوم بينهما، قد يكونا موافقين وقد يكونا متباينين فلا يلزم من اثثناء عين أحدهما أو نقيضه لا عين الآخر ولا نقيضه ولو كانت جزئية جاز أن يكون وقت الإثناء غير⁶⁶² وقت اللزوم، إذا عرفت هذا فنقول إذا قلنا؛ كلما كانت الشمس طالعة كانت الكواكب خفية فإن اثثناء عين المقدم ينتج عين التالي لأن ثبوت المقدم دون ثبوت التالي ينفي اللزوم الكلي ولا ينعكس لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم كقولنا؛ كلما كان الشيء إنسانا كان حيوانا، فإذا قلنا لكنه إنسان، أنتج؛ فهو حيوان، فإذا قلنا لكنه حيوان لم ينتج إنه إنسان، لجواز أن يكون حيوانا غير إنسان وأنتج اثثناء نقيض التالي نقيض المقدم لأن ثبوت المقدم مع نقيض التالي ينفي

⁶⁶⁰ ن: طرفها

⁶⁶¹ ن: والمتصلة إما

⁶⁶² ن: غيره

اللزوم الكلي ولا ينعكس لما ذكرنا من جواز كون التالي أعم ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام. فإننا إذا قلنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان يلزم إنه ليس بإنسان. وأما إذا قلنا؛ لكنه⁶⁶³ ليس بإنسان لا يلزم إنه ليس بحيوان.

[307] قال أو توضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فيتج نقيض ما سواها مثل أن هذا العدد إما تام وإما زائد وإما ناقص لكنه تام فيتج نقيض ما بقي أو يستثنى نقيض ما يتفق منها فيتج عين ما بقي واحداً كان أو أكثر مثل أنه ليس بتام فهو إما زائد وإما ناقص حتى يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد.

[308] أقول القسم الثاني القياس المركب من المنفصلة والمتصلة إما حقيقية وإما غير حقيقية، أما الحقيقية فإن اثثناء أي طرف كان من طرفيها ينتج نقيض الآخر لامتناع الجمع واثثناء نقيض أي طرف كان ينتج عين الآخر لامتناع الخلو، مثاله؛ هذا العدد إما زوج وإما فرد، لكنه فرد فليس بزواج، لكنه زوج فليس بفرد لكنه ليس بفرد فهو زوج، لكنه ليس بزواج فهو فرد، هذا في المنفصلة ذات جزئين⁶⁶⁴ فإن كانت [90] ذات أجزاء ثلاثة أو أكثر كقولنا؛ هذا العدد إما تام وإما⁶⁶⁵ زائد⁶⁶⁶ وإما ناقص لكنه تام فليس بزائد⁶⁶⁷ ولا ناقص وكذا⁶⁶⁸ القول في الباقي فإنه ينتج نقيض البواقي أجمع، وأما اثثناء⁶⁶⁹ نقيض كل واحد فإنه لا ينتج عين البواقي أجمع

⁶⁶³ ن: إنه

⁶⁶⁴ ن: الجزئين

⁶⁶⁵ ن: أو

⁶⁶⁶ ن: زايد

⁶⁶⁷ ن: بزايد

⁶⁶⁸ وكذا

⁶⁶⁹ اثثناء، ن: اثثناء

بل منفصلة من البواقي، فإننا إذا قلنا؛ لكنه ليس بتمام أنتج فهو إما زائد⁶⁷⁰ وإما ناقص وكذلك القول في البواقي، فأما إذا⁶⁷¹ اثبتنا نقائص⁶⁷² الكل غير الواحد أنتج عين ذلك الواحد. والعدد التام هو العدد الذي إذا جمعت أجزأؤه كانت مثل ذلك العدد والناقص ما يكون أجزأؤه أنقص والزائد ما يكون أجزأؤه أزيد وليس مراد الشيخ بالعدد التام المساوي لعدد آخر وبالنقص الأنقص منه وبالزائد الزائد⁶⁷³ عليه ولم⁶⁷⁴ فسر بذلك لم يضر.

[309] قال أو توضع منفصلة غير حقيقية إما أن يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج إلا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم؛ إما أن يكون هذا في الماء وإما أن لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم؛ إما أن لا يكون هذا حيواناً وإما أن لا نباتاً لكنه حيوان فليس بنبات أو لكنه نبات فهو ليس حيواناً وإما أن يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز أن يرتفع الأجزاء معاً وقوما يسمونها غير التامة الانفصال أو العناد فحيثئذ إنما ينتج فيها استثناء العين فتكون النتيجة نقيض الباقي التالي فقط مثل قولك؛ إما أن يكون⁶⁷⁵ وإما أن يكون شجراً في جواب من قال هذا حيوان شجر.

⁶⁷⁰ ن: زايد

⁶⁷¹ ن: - إذا

⁶⁷² ن: نقايض

⁶⁷³ ن: الأزيد

⁶⁷⁴ ن: وإن

⁶⁷⁵ إما أن يكون هذا حيواناً

[310] أقول إذا كانت المنفصلة غير حقيقية وقد عرفت أن غير الحقيقية⁶⁷⁶ إما مانعة

الخلو وإما مانعة الجمع فأما مانعة الخلو⁶⁷⁷ فإنه ينتج نقيض كل واحد من الجزئين عين الآخر لامتناع الخلو ولا ينتج اثثناء عين كل واحد منهما نقيض الآخر لجواز الجمع كقولنا؛ زيد إما في الماء أو لا يغرق لكنه ليس في الماء، وإما مانعة الجمع فهي بالعكس كقولنا؛ هذا إما أن يكون حيوانا وإما أن يكون حجرا في جواب من قال إنه حيوان حجر، فاثثناء كل واحد منهما ينتج نقيض الآخر لامتناع الجمع، واثثناء نقيض كل واحد منهما لا ينتج عين الآخر لجواز الخلو وأنت تعلم من هذا إنتاج [90ب] المنفصلة الحقيقية حيث كانت ذات أجزاء ثلاثة أو أكثر.

الفصل الثالث⁶⁷⁸ في قياس الخلف

[إشارة]

[311] قال إشارة إلى قياس الخلف، قياس الخلف قياس مركب من قياسين أحدهما

اقتراني والآخر استثنائي مثاله؛ إن لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ب صادق وكل ب د على أنها مقدمة بيّنة لا شك فيها أو بينت بقياس ينتج منه إن لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د، ثم تأخذ هذه النتيجة وتستثنى نقيض المحال وهو تاليها فتقول لكن ليس كل ج د، فينتج نقيض المقدم وهو أنه ليس ليس قولنا كل ج ب صادقا بل هو صادق، وأما أن القياس المستقيم الحملي كيف يرجع إلى الخلف والخلف كيف يرجع إليه فهو بحث آخر،

⁶⁷⁶ ن: غير الحقيقي

⁶⁷⁷ ن: الجمع

⁶⁷⁸ الرابع، ن: الرابع

نلاحظ الحال فيما ينعقد بين التالي والحملية ولسنا نحتاج إليه الآن ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة الصادقة فينتج نقيض المحال على حاله.

[312] أقول قياس الخلف هو أن نأخذ نقيض المطلوب ونضمه إلى مقدمه صادقة بينة بنفسها أوبينت غيرها حتى ينتظم منهما⁶⁷⁹ قياس منتج للمحال كقولنا؛ بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، على أنهما صادقان فيدعى أنه ليس كل ج أ، لأنه لو لم يصدق ليس كل ج أ، صدق نقيضه وهو كل ج أ، فنضمه إلى المقدمة الصادقة وهي قولنا؛ لا شيء من أ ب، فينتج لا شيء من ج ب، وهو محال لصدق قولنا؛ بعض ج ب، فقد أخذنا نقيض المطلوب وهو كل ج أ، وضممناه إلى المقدمة الصادقة لإنتاج المحال فقد ثبت بهذا القياس الإقتراني شرطية متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها ذلك المحال اللازم ثم نشئنا بعد ذلك نقيض ذلك المحال ونقول؛ لكن ليس⁶⁸⁰ لا شيء من ج ب، فينتج ليس كل ج أ، فهذه صورة قياس الخلف وهما⁶⁸¹ كما عرفت مركب من قياسين؛ اقتراني واثنائي، أما الإقتراني فهو المتألف من نقيض المطلوب ومن تلك المقدمة الصادقة المنتج للمحال على تقدير صدق نقيض المطلوب وبهذا ثبت المتصلة التي مقدمها نقيض المطلوب⁶⁸² وتاليها ذلك المحال، وأما القياس الإثنائي فهو المركب من الشرطية المذكورة ومن اثثناء نقيض التالي المحال، فقد عرفت قياس الخلف.

[91أ]

⁶⁷⁹ ن: منها

⁶⁸⁰ ن: - ليس

⁶⁸¹ ن: وهو

⁶⁸² ن: - المطلوب

[313] واعلم أنه يمكن رد قياس الخلف إلى القياس المستقيم ورد المستقيم إلى الخلف، أما الأول فأن يأخذ نقيض المحال اللازم لنقيض النتيجة ونضمه إلى المقدمة الصادقة لإنتاج المطلوب كما في هذا الميثال فإن المحال اللازم هو؛ لا شيء من ج ب، فيأخذ نقيضه وهو؛ بعض ج ب، ونضمه إلى المقدمة الصادقة وهي؛ لا شيء من أ ب، فينتج لك المطلوب على الإستقامة وهو؛ ليس كل ج أ، وأما الثاني فأن يأخذ نقيض المطلوب ونضمه إلى المقدمة الصادقة لإنتاج المحال ثم يثبني بعد ذلك نقيض المحال فينتج لك المطلوب بالخلف، فالحاصل أن رد القياس⁶⁸³ المستقيم الحملي إلى قياس الخلف ورد قياس الخلف إلى⁶⁸⁴ المستقيم يلاحظ الحال فيما ينعقد بين التالي والحملي لإنتاج نقيض المقدم وبين المقدم والحملي لإنتاج التالي فهذا هو المراد بقوله يلاحظ الحال فيما ينعقد بين التالي والحملي، وإنما يسمى هذا القياس بقياس الخلف لأنك تأتي إلى النتيجة من خلفها وورائها.⁶⁸⁵

النهج التاسع؛

وفيه بيان قليل من العلوم البرهانية، أقول هذا النهج فيه فصول،

الأول؛⁶⁸⁶

⁶⁸³ ن: أن قياس يرد

⁶⁸⁴ ن: - إلى

⁶⁸⁵ ن: وورائها

⁶⁸⁶ الفصل الأول

في مقدمات الأقيسة صنفا صنفا؛

[إشارة]

[314] قال إشارة إلى أصناف القياسات من جهة موادها وإيقاعها للتصديق، القياسات

البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجبة⁶⁸⁷ قبولها كانت ضرورية يستتج منها الضروري على نحو ضرورتها أو ممكنة يستتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولوممتنعة، والشعريات مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة أو كاذبة وبالجمله تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروّجه الوزن.

[315] أقول أصناف الأقيسة ستة؛ البرهانية، والجدلية، والخطابية، والشعرية،

والسوفسطائية، والمشاغبية، ولكل واحد منها مقدمات تخصها، فالقياس البرهاني [91ب] يتألف من مقدمات واجبة القبول وقد عرفتها، فإن كانت تلك المقدمات ضرورية كانت النتيجة ضرورية بحسب ما فيها من الضرورة، وإن كانت ممكنة كانت ممكنة بحسبها، والقياس الجدلي يتألف من المشهورات والتقريريات التي قد عرفتها سواء كانت واجبة⁶⁸⁸ أو ممكنة أو ممتنعة، والقياس الخطابي يتألف من المظنونات والمقبولات الغير المشهورة وما يشبهها سواء كانت

⁶⁸⁷ الواجب

⁶⁸⁸ ن: - واجبة

واجبة⁶⁸⁹ أو ممكنة⁶⁹⁰ أو ممتنعة، والقياس الشعري يتألف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت كاذبة أو صادقة وبالجمله يتألف من مقدمات لها هيئة وتأليف تستقبلها النفس أي تتعلق بها لأجل ما فيها من المحاكاة ولا مانع من أن تتعلق بها من حيث أنها صادقة إذ لا يلزم من كون المقدمات مخيلة كونها كاذبة وهذا التخيل يروجه الوزن الموقع في النفس تأثيرا عجيبا يعرفه المجرب.

[316] قال ولا تلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا أشار إليه صاحب المنطق. أقول من الناس من زعم أن المقدمات البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة متساوية ليست لا أكثرية ولا نادرة، والشعرية كاذبة ممتنعة، والحاصل أنهم قالوا المقدمات التي يتركب منها القياس إن كانت واجبة كان القياس برهانيا وإن كانت ممكنة أكثرية كان القياس جدليا، وإن كانت ممكنة متساوية ليست أكثرية ولا نادرة كان القياس خطابيا، وإن كانت ممكنة نادرة أو ممتنعة كان القياس شعريا وما ذكره ضعيف لا عبرة به لأن المقدمات الممكنة قد يتركب منها القياس البرهاني المفيد لليقين لكن النتيجة مع كونها مستيقنة ممكنة فإن المقدمات الممكنة اليقينية الإمكان إذا تركب منها القياس كان برهانيا مفيد

⁶⁸⁹ ن: + واجبة

⁶⁹⁰ ن: + أو ممكنة

اليقين والتفصيل الذي ذكره لم تقم عليه حجة ولا ذهب إليه أرسطاطاليس⁶⁹¹ الذي هو صاحب المنطق فلا يصار إليه.

[317] قال وأما السوفسطائية فإنها هي التي يستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التخليط فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائياً وإن كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغباً ممارياً والمشاغب بإزاء الجدلي والسوفسطائي [92أ] بإزاء الحكيم. أقول قد بقي من المقدمات المشبهات⁶⁹² غيرها كما سبق، فإن كانت المقدمات المشبهة غيرها مشبهة بالواجبات كان القياس المركب منها يسمى بالقياس السوفسطائي ويسمى صاحبها سوفسطائياً ويندرج فيها القياسات المغالطية التي تمتحن وتجرب بها على سبيل التخليط وإن كانت مشبهة بالمشهورات كان القياس المركب منها مشاغباً ويسمى صاحبها مشاغباً وهي في مقابله الجدلية كما أن السوفسطائي في مقابله الحكيم.

الفصل الثاني؛

في المطالب البرهانية

[إشارة]

⁶⁹¹ ن: أرسطوطاليس

⁶⁹² ن: المشبهة

[318] قال إشارة إلى القياسات والمطالب البرهانية كما أن المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف من حال اتصال الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات وتنتجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطاً أو صريحاً، فلا تلتفت إلى من يقول أنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية دون غيرها بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلّي استعمل الممكن الأقلّي ويستعمل في كل باب ما يليق به.

[319] أقول المطالب في العلوم ثلاثة؛ الضروري والممكن والوجودي الذي لا ضروري المطلق وهذا القسم كاتصالات الكواكب فانفصالاتها فإنها وجودية غير ضرورية بالإطلاق، فإن⁶⁹³ كانت ضرورية بحسب الوقت ولكل مطلب من هذه المطالب مواد ومقدمات منها يستنتج ويخص كل مطلب مواد مخصوصة ومقدمات مخصوصة، فأما الضروري فإنما يستنتج من الضروري والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي، فالمبرهن يستنتج كل واحد من هذه المطالب مما يناسبه من المواد والمقدمات فلا ينبغي أن تلتفت إلى ما يقال أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات والممكنات والأكثرية⁶⁹⁴ لا غير، لأن المطلوب إذا كان ضرورياً يستعمل الضروري لانتاجه، وإن كان ممكناً أكثرياً يستعمل الممكن الأكثرية، وإن كان أقلّ يستعمل الممكن الأقلّي، وإن كان وجودياً يستعمل الوجودي، ويستعمل في كل مطلب ما يليق به المناسب له.

⁶⁹³ ن: وإن

⁶⁹⁴ ن: الأكثرية

[320] قال وإنما قال ذلك من قال من محصلي الأولين على وجه غفل عنه [92ب]

المتأخرون وهو أنهم قالوا إن المطلوب الضروري يستتج في⁶⁹⁵ البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستتج من غير الضروريات ولم يرد غير هذا أو أراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وإمكانها وإطلاقها صدق ضروري. أقول من المحصلين الأولين من قال أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات ولكنهم أرادوا بذلك غير ما فهم المتأخرين وذلك على أحد الوجهين؛ إما أنه أراد أن المطلوب الضروري إنما يستتج في البرهان من الضروريات وأما في غير البرهان فقد يستتج من غير الضروريات وإما أن جميع مقدمات البرهان صادقة صدقا ضروريا سواء كانت تلك المقدمات ضرورية أو ممكنة فإن صدق الممكن على إمكانه ضروري كقولنا؛ كل إنسان متنفس بالإمكان الخاص فصدق هذا الإمكان ضروري وإن كان ثبوت المحمول للموضوع غير ضروري وكذلك القول في سائر⁶⁹⁶ القضايا الممكنة والمطلقة، فإننا إذا قلنا كل إنسان ضاحك بالإطلاق الوجودي فإن ثبوت المحمول للموضوع غير ضروري مع أن صدق هذه القضية على إطلاقها ضروري ولا يجب أن يفهم من قول المتقدمين أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات سوى أحد هذين الوجهين.

[321] قال وإذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في

كتاب⁶⁹⁷ القياس وما يكون ضرورية مادام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضروري الصرف. أقول الضروري في كتاب البرهان يطلق على معنيين وفي كتاب القياس على معنى

⁶⁹⁵ من

⁶⁹⁶ سائر

⁶⁹⁷ كتب

آخر بينهما عموم وخصوص فإن الضروري المطلق في كتاب القياس هو الذي حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذاته موجودة، وأما الضروري المقيد بقيد دوام وصف الموضوع فلا يقال له ضروري مطلق بل بشرط، وأما في كتاب البرهان فإنه يقال ضروري بالإطلاق لما هو أعم منهما وهو الذي حكم فيه بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام وصفه موجودا سواء كانت الضرورة دائمة⁶⁹⁸ بدوام ذات الموضوع أو لم يكن ولا شك أن هذا المعنى أعم من الضروري المطلق في كتاب القياس والذي هو بشرط الوصف فيه.

[322] قال ويستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات، وأما في المطالب فإن الذاتيات المقومة [93أ] لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه وإنما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر. أقول قد سبق أن المحمول الذاتي⁶⁹⁹ يفسر بتفسيرين أحدهما؛ المقوم للموضوع والثاني المحمول الذي يلحق الموضوع لجوهره، فالمقدمات التي محمولاتها ذاتية يجوز أن يكون مستعملة في البرهان على التفسيرين لكن لا يجوز أن يكون المطلوب بالبرهان ما محموله ذاتي لموضوعه بمعنى المقوم لأن مقوم الشيء يستحيل أن يكون مجهول الثبوت له وما يستحيل أن يكون مجهول الثبوت للموضوع يستحيل أن يكون ثبوته له مطلوبا بالبرهان، وأما الذي يكون محموله ذاتيا لموضوعه بالمعنى الآخر جاز أن يكون مطلوبا بالبرهان لأنه يجوز أن يكون محموله مجهول الثبوت لموضوعه ويشتنى عن الأول صورتان سبق ذكرهما. الصورة الأولى؛ إذا لم يتصور من

⁶⁹⁸ ن: دايمة

⁶⁹⁹ ن: الذي

الموضوع بنفس حقيقته بل عارض من عوارضه كما إذا عرفنا من النفس أنه شيء محرك للبدن والجوهرية ذاتية لمعروض هذا العارض لا لهذا العارض فجاز أن يطلب ثبوت جوهرية النفس لها، الثانية؛ أن لا يكون المطلوب بثبوت المحمول الذاتي للموضوع بل لمنية ثبوته كما إذا علمنا أن الإنسان جسم لكننا لا نعلم ما العلة في حمل الجسم عليه فيطلب لمنية حمله عليه كما يقال؛ الإنسان جسم، لأنه حيوان. فأما على غير هذين الوجهين فلا يطلب المحمول الذاتي بالبرهان.

[323] قال في يناسب العلوم وموضوعاتها؛ ولكل واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن أحواله أو أحوالها وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتية له ويسمى موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة، ولكل علم مبادئ ومسائل⁷⁰⁰ والمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته، وهذه المقدمات إما واجبة القبول وإما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر⁷⁰¹ في العلوم وإما مسلمة في الوقت إلى أن يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيه والحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته إن كانت وحدود أعراضه الذاتية، وهذه أيضاً تصدر في العلوم وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى أوضاعاً لكن المسلمات منها يختص باسم الأصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني [93ب] تسمى مصادرات وإذا كان لعلم ما أصول موضوعه فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها، وأما الواجب قبولها فعن تعديدها غناء عنا⁷⁰²

⁷⁰⁰ ومسائل

⁷⁰¹ ن: يصدر

⁷⁰² غناء

لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل أصل موضوع في علم فإن البرهان عليه من علم آخر.

[324] أقول لابد لكل علم من أمور مناسبة له وهي ثلاثة، الأول؛ الموضوعات، فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له وقد عرفت الأعراض الذاتية من قبل، الثاني؛ المبادئ، ومبادئ العلوم إما تصورات وإما تصديقات، أما التصديقات فهي المقدمات التي تتركب منها الأقيسة، وهي إما واجبة القبول وإما مسلمة مطلقاً لحسن الظن بالمعلم أوفي الوقت إلى أن يستبين فيما بعد مع⁷⁰³ تشكيك، وأما التصورات فهي حدود موضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته إن كانت وحدود أعراضه الذاتية وهذه أيضاً تصدر في العلوم ثم المسلمات على الوجه الأول مع الحدود يطلق⁷⁰⁴ عليها اسم الأوضاع والمسلمات منها يخص باسم الأصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات وإذا كان للعلم أصل موضوع يجب أن يصدر العلم به أيضاً، والمقدمات الواجبة القبول إذا تخصصت بالصناعة صدر بها العلم في جملة المقدمات والأصول الموضوعية في العلوم إنما يبرهن عليها من علم آخر.

[325] قال في نقل البراهين وتناسب العلوم؛ اعلم أنه إذا كان موضوع علم ما أعم من موضوع علم آخر إما على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما وهو الأعم جنساً للآخر وإما على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ مطلقاً وفي الآخر مقيداً بحالة خاصة فإن

⁷⁰³ ن: من

⁷⁰⁴ ن: ويطلق

العادة قد جرت بأن يسمي الأخص موضوعاً تحت الأعم مثال الأول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثل⁷⁰⁵ الثاني علم الأكر المتحركة تحت علم الأكر.

[326] أقول كل علم إما أن يكون نسبة موضوعه إلى موضوع علم آخر بالعموم والخصوص أو بالمساوات في الرتبة أو بالمباينة، لأن موضوع أحدهما إن كان أعم من موضوع الآخر فهو الأول وإن لم يكن كذلك فإما أن يكونا مندرجين تحت ما هو أعم منهما أو لا يكون كذلك والأول؛ هما المتساويان في الرتبة والثاني؛⁷⁰⁶ هما المتباينان، فهذه أقسام ثلاثة، أما القسم الأول وهو أن يكون موضوع أحدهما أعم من موضوع آخر سواء كان أعم منه حقيقة كعلم المجسمات مع علم الهندسة أو لا حقيقة بأن يكون موضوع [94] مأخوذاً⁷⁰⁷ مطلقاً والآخر مأخوذاً مع قيد⁷⁰⁸ زائد⁷⁰⁹ كعلم الأكر مع علم الأكر المتحركة فإنه يسمى الأخص موضوعاً تحت الأعم، وأما القسم الثاني وهما المتساويان في الرتبة فكعلم الهندسة وعلم الحساب الداخلين تحت الكم، وأما القسم الثالث وهما المتباينان فكعلم العدد والطبيعي.

[327] قال وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون أولي باسم الوضع تحت مثل المناظر تحت الهندسة وربما كان موضوع علم ما مبايناً لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون أيضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب. أقول قد عرفت أن أحد الموضوعين إذا كان أعم من الموضوع الآخر فإنه يكون على

⁷⁰⁵ ومثال

⁷⁰⁶ والثالث

⁷⁰⁷ ن: أحدهما مأخوذاً

⁷⁰⁸ ن: قدر

⁷⁰⁹ زائد

وجهين؛ إما بأن يكون أحدها جنسا للآخر وإما بأن يكون أحدهما مطلقا والآخر مقيدا من ذلك المطلق فإذا اجتمع في موضوع واحد أن يكون أخص من الآخر من الوجهين فيكون أولى بأن يسم⁷¹⁰ بالموضوع تحت ذلك العلم مثاله علم المناظر والهندسة، فإن موضوع المناظر أخص من موضوع الهندسة من الوجهين؛ فإن موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة بالبصر، وموضوع الهندسة المقادير، والخطوط نوع من المقادير وهو مقدار مقيد بقيد كونه مقترنا بالبصر، وأما العلمان المتباينان فإن كان أحدهما ينظر في الآخر من حيث أعراض خاصية لموضوعه فإنه يكون⁷¹¹ أيضا موضوعا تحته كالموسيقى الموضوع تحت علم الحساب فإن موضوع الموسيقى هو الصوت من حيث النغمة العارضة له فالصوت إنما يصير موضوعا لموسيقى عند عروض تلك العوارض النغمية التي هي من باب الكم المنفصل فكان لأجل ذلك موضوعا تحت علم الحساب.

[328] قال وأكثر الأصول الموضوعية في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره إنما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على أنه كثيراً ما يصح مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني وربما كان علم فوق علم وتحت علم وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الأولى. أقول قد عرفت أن بعض العلوم قد يكون موضوعا تحت بعض فإن الموضوع تحت يكون [94ب] جزئاً للموضوع فوق، فإن⁷¹² للعلوم أصولاً موضوعية وهي المقدمات فما كان بيننا فلا

⁷¹⁰ يسمى

⁷¹¹ ن: - يكون

⁷¹² ن: وإن

كلام فيه، وما لم يكن بيننا وجب بيانه لا في ذلك العلم الذي فوقه لأن الأعم أعرف عند العقل هذا هو الأكثر وقد يتبين نادرا في ذلك العلم بعينه لكنه إذا بين فيه فإن بين بما هو بين بنفسه صح، وإن بين بما هو محتاج إلى البيان وقد بين أيضا بما هو بين في⁷¹³ نفسه⁷¹⁴ فذاك⁷¹⁵ وإن بين بما هو محتاج إلى البيان لم يُبين⁷¹⁶ بما بين⁷¹⁷ به دفعا للدور بل بغيره وحينئذ ينتهي بيانه إلى البين بنفسه أوالمُبين في العلم الفوقاني وهذا يُعرفك أن مبادئ العلوم الجزئية وأصولها الموضوعية لها لا بد وأن ينتهي في البيان إلى البين بنفسه أو إلى العلم الفوقاني ويجب أن يعلم أن العلم الذي هو فوق علم قد يكون تحت علم آخر ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى علم يكون موضوعه أعم الموضوعات بأسرها وهوالموجود من حيث هو⁷¹⁸ موجود ويبحث عن عوارضه ولواحقه الذاتية وهوالمسمى بالفلسفة الأولى.

الفصل الثالث؛

في انقسام البرهان إلى برهان الإنّ وبرهان اللّم

[إشارة]

⁷¹³ ن: - في

⁷¹⁴ ن: بنفسه

⁷¹⁵ ن: فذلك

⁷¹⁶ ن: لم يتبين

⁷¹⁷ ن: - بما بين

⁷¹⁸ ن: - هو

[329] قال إشارة إلى برهان "لم" وبرهان "إن"، إن الحد الأوسط إن كان هو السبب

في نفس الأمر لوجود الحكم وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان "برهان لم" لأنه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقاً معطي للسبب وإن لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط فأعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى "برهان إن" لأنه دلّ على إنية الحكم في نفسه دون لميته.

[330] أقول الحد الأوسط إما أن يكون علة لوجود الحكم وهو نسبة الأكبر إلى الأصغر

أو لا يكون فإن كان الأول كان البرهان "برهان اللم" لأنه يعطي اللمية في وجود الحكم وفي التصديق به فهو يفيد اللمية والعلية مطلقاً وإن كان الثاني كان معطياً للّمية في التصديق فقط دون الحكم في نفسه كان البرهان "برهان إن"⁷¹⁹ لأنه يعطي إنية الحكم في نفسه والتصديق به دون لميته في نفسه.

[331] قال فإن كان الأوسط في "برهان إن" مع أنه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو

معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه أعرف عندنا سمي دليلاً مثال ذلك؛ إن كان كسوف قمري فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر. واعلم [95أ] أن الإستثناء كالحده الأوسط وقد بيّنت التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو "برهان لم" أن يكون الأمر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الأرض وأنت يمكنك أن تقيس قياساً حملياً من القبيلين بحدود مشتركة

⁷¹⁹ ن: برهان الإن

وليكن الحد الأصغر محموماً والحدان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى غب والمعلول
منهما القشعريرة.

[332] أقول الحد الأوسط في "برهان إن" لا يكون علة للنسبة الحكمية البتة بل لعله
يكون معلولاً لها فإن كان أعرف منها يسمى دليلاً، مثاله من القياس الإثثنائي؛ كلما كان القمر
منكسفاً والأرض متوسطة بينه وبين الشمس، لكن القمر منكسف، فالأرض متوسطة بينه وبين
الشمس، فهذا "برهان إن" لأنك استدلت بكون القمر منكسفاً الذي هو معلول التوسط عليه،
وفي برهان اللم يكون الأمر بالعكس كقولنا؛ كلما كانت الأرض متوسطة بين القمر والشمس
فالقمر منكسف، لكن الأرض متوسطة، فالقمر منكسف، فقد استدلت بالعلة على المعلول
ويجب أن تعلم أن الإثثناء كالحده الأوسط في القياس الإثثنائي ومثاله من الحملات كقولنا؛
هذه الخشبة مستها النار، وكل خشبة مستها النار فهو محترقة، فهذه الخشبة محترقة، فالحد
الأوسط مماسة النار وهي علة للإحتراق فقد استدللنا بالعلة على المعلول فكان البرهان "برهان
لم" وإن عكسنا وقلنا؛ هذه الخشبة محترقة وكل خشبة محترقة فقد مستها النار، فهذه الخشبة
مستها النار، فكان البرهان "برهان إن"، مثال آخر للبرهانين قولنا؛ هذا محموماً بحمى غب، وكل
محموم بحمى غب فله قشعريرة غارزة ناخسة فحمى الغب علة للقشعريرة الغارزة الناخسة
فقد استدللنا بالعلة على المعلول فكان البرهان "برهان اللم" وإن استدللنا لقشعرية الغارزة
الناخسة على حمى الغب وقلنا؛ هذا له قشعريرة غارزة ناخسة، وكل من به قشعريرة غارزة
ناخسة فيه حمى غب، كان البرهان "برهان إن".

[333] قال واعلم أنه لا سواء قولك إن الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول له مطلقاً وقولك إنه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر وهذا مما يغفلون عنه [95ب] بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر لكنه علة لوجود الأكبر في الأصغر. أقول ليس كلما كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر كان علة لوجود الأكبر مطلقاً فقد يكون معلولاً له وقد لا يكون علة له ولا معلولاً فليس قولنا أن الحد الأوسط علة للأكبر مطلقاً وقولنا أنه علة لوجوده في الأصغر سواء، وليس قولنا أنه معلول لوجود الأكبر في الأصغر مع قولنا معلول للأكبر مطلقاً سواء، فإن الحد الأوسط قد يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر وقد يكون معلولاً له، فإن حركة النار معلولة طبيعتها ثم إن حركتها إلى الفتيلة المستعدة للإشتعال يكون علة لوجود طبيعتها فيها وقد يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر ولا يكون علة لوجود الأكبر ولا معلولاً له مطلقاً، كالحیوان مع الجسم فإنه ليس علة لوجود الجسم مطلقاً ولا معلولاً له مطلقاً مع أنه علة لوجود الجسم للإنسان.⁷²⁰ فالحاصل أن "برهان اللم" ما يكون الحد الأوسط فيه علة لوجود الأكبر للأصغر لا أن يكون علة له مطلقاً و"برهان الإن" ما لا يكون الحد الأوسط فيه علة لوجود الأكبر في الأصغر بل ربما كان معلولاً له مطلقاً أو لوجوده في الأصغر وهذا مما غفل عنه الأقدمون فإنهم زعموا أن "برهان اللم" ما يكون الحد الأوسط فيه علة لوجود الأكبر مطلقاً و"برهان الإن" ما يكون الحد الأوسط فيه معلولاً للأكبر مطلقاً.

الفصل الرابع؛

⁷²⁰ ن: - مطلقاً ولا معلولاً له مطلقاً مع أنه علة لوجود الجسم

للمطالب⁷²¹

[إشارة]

[334] قال إشارة إلى المطالب؛ من أمهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقاً

أو موجود بحال كذا⁷²² والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض، ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذلك الشيء وقد يطلب به ماهية الاسم المستعمل ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً للمطلب مفهوماً وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم، فإذا صح للشيء وجود فإذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حداً لذاته أو رسماً إن كان فيه تجوُّز.

[335] أقول المطالب خمسة، الأول؛⁷²³ مطلب هل الشيء، وهذا على قسمين؛

أحدهما ما يطلب به وجود الشيء في نفسه كقولنا؛ هل الله موجود، ويسمى بهل البسيط وثانيهما ما [96] يطلب به وجود شيء⁷²⁴ آخر له كقولنا؛ هل الله خالق؟ ويسمى بهل المركب وبالجملة إنما يطلب بهل أحد طرفي النقيض من الإيجاب والسلب كقولنا؛ هل الله موجود أو ليس؟ وهل الله خالق أو ليس؟ وإنما يطلب ذلك بعد تصور طرفي القضية، فإن التصور متقدم على التصديق، الثاني، مطلب ما الشيء، وهذا أيضاً على قسمين، أحدهما؛ ما يطلب به ماهية الشيء في ذاته،

⁷²¹ المطالب

⁷²² كذا

⁷²³ ن: - الأول

⁷²⁴ ن: شئ لشيء

والثاني ما يطلب به مفهوم الإسم المستعمل ومطلب ما الشيء على الوجه الثاني متقدم على مطلب ما الشيء؟ وذلك إذا لم يكن مدلول الإسم المستعمل جزءا للمطلب مفهومهما كقولنا؛ هل الملك موجود؟ فاسم الملك جزء للمطلب "هل". فإذا لم يكن الإسم معلوما مفهومهما امتنع التصديق بأنه موجود أو ليس موجود؟ فإذا لم يكن الإسم المستعمل جزءا لابد وأن يكون متقدما على مطلب "هل" فإذا تحقق لذلك المطلوب وجود صار شرح ذلك الإسم بعينه حدا له إن لم يكن فيه تجوّز وإن كان فيه تجوز صار حدا له.

[336] قال ومنها مطلب أي شيء؟ وهو مما يعدّ في أصول المطالب أيضا ويطلب به تمييز الشيء عما عداه، ومنها مطلب لم الشيء؟ وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط ويسأل عن ماهية السبب إذا كان الغرض بذلك ليس هو التصديق فقط وكيف ما كان يطلب بلم سببه في نفس الأمر ولا شك في أن هذا المطلب بعد هل الشيء في الرتبة بالقوة أو بالفعل.

[337] أقول الثالث مطلب "أي"، وهذا أيضا يعدّ من أمهات المطالب، فإن الشيء إذا كان مندرجا مع غيره تحت شيء آخر احتاج إلى تمييزه عن ذلك الغير فالمطلوب بأيّ التمييز عما⁷²⁵ عداه بذاتيته⁷²⁶ وإما بعوارضه، الرابع مطلب "لم" وهو أيضا على قسمين، أحدهما ما يطلب به الحد الأوسط، وذلك إذا اجتنب⁷²⁷ عن سؤال "هل" كما إذا قيل هل الإنسان ضاحك

⁷²⁵ن: مما

⁷²⁶ن: إما بذاتيته

⁷²⁷ن: اجتنبت

فقل نعم، فيقال لِمَ؟ فيطلب الحد الأوسط فيقال في جوابه لأنه متعجب، الثاني ما يطلب به ماهية السبب وذلك إذا كان الغرض ليس هو التصديق فقط بل ذلك وما هو السبب له في نفس الأمر، والأول يكون جوابه بما يكون حداً أوسطاً⁷²⁸ في "برهان الإن" [96ب] والثاني ما يكون جوابه بما يكون حداً أوسطاً في "برهان لم" وهذا المطلوب ولا⁷²⁹ شك في كونه متأخراً عن "مطلب هل" إما بالقوة وإما بالفعل، أما بالفعل فحيث ما يوجد الطلب بهل ثم يوجد بعده الطلب بلم، وأما بالقوة فقبل ذلك.

[338] قال ومن المطالب أيضاً كيف الشيء وأين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الأمهات بل ترك عن أن تعدّ منها ويستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك كيف والأين والمتى ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله فإن لم يفتن لذلك لم يقيم ذلك الطلب⁷³⁰ مقام هذا وكان مطلباً خارجاً عما عُدّ.

[339] أقول الخامس مطلب "كيف" و"أين" و"متى" وهذه مطالب جزئية ليست من أمهات المطالب ولذلك يستغنى عنها بهل المركب إذا فطن لذلك كيف والأين والمتى⁷³¹ ولم يعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله فيقال؛ هل زيد أسود؟ وهل زيد في الدار؟ وهل جائك اليوم عمرو؟، وأما إذا لم يكن مفطناً لذلك كيف والأين والمتى لم يقيم مطلب هل المركب مقامه بل كانت هذه المطالب خارجة عما ذكرناه وكانت من الأمهات.

⁷²⁸ ن: أوسط

⁷²⁹ ن: لا، بدون واو

⁷³⁰ المطلب

⁷³¹ ن: - والمتى

النهج العاشر؛

في القياسات المغالطية

[إشارة]

[340] قال إن الغلط يقع إما بسبب في القياس وهو أن يكون المدعى قياساً ليس بقياس في صورته وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج أو يكون قياساً في صورته ولكن ينتج غير المطلوب، قد وضع فيه ما ليس بعلة علة أو لا يكون القياس قياساً بحسب مادته أي أنه بحيث إذا اعتبر الواجب في مادته اختل أمر صورته وإذا سلم ما فيه على النحو المذكور قبل كان قياساً ولكنه غير واجب تسليمه فإذا روعي فيه تشابه أحوال الأوساط في المقدمتين وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياساً واجب القبول وإن كان قياساً في صورته وقد عرفت الفرق بينهما.

[341] أقول الغلط في القياس إما أن يقع في نفسه أو في مقدماته، والأول على قسمين أحدهما؛ ما يكون الغلط واقعاً في صورته، والثاني ما يكون الغلط واقعاً في مادته، أما الأول فهو أن لا يكون ما جعل قياساً في صورته قياساً منتجاً للمطلوب [97أ] إما بأن لا يكون قياساً على نهج شكل من الأشكال أو أن كان قياساً على نهج شكل منها لكنه لا يكون مشتملاً على شرائط⁷³² إنتاجه أو أن كان كذلك لكنه لا ينتج المطلوب بل ينتج غيره بأن يكون الحد

⁷³² ن: شرائط

الأوسط ليس علة للمطلوب وقد وضع فيه على أنه علة له بل يكون علة لمطلوب آخر مشابه له، وأما الثاني وهو أن يكون مادة القياس مأخوذة على غير واجبها حتى لو أخذت على واجبها لم يبق صورة القياس محفوظة كقولنا؛ كل إنسان حيوان، وكل حيوان فرس، فصورة القياس لا خلل فيها ولكن المادة مختلفة، فإن الواجب فيها؛ ليس كل حيوان فرس، فإذا أصلحتها وقلت؛ بعض الحيوان فرس اختلت صورة القياس لصيرورة الكبرى جزئية في الأول، وإذا روعي في القياس تشابه وضع الأوسط والطرفين في المقدمتين مع النتيجة لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول وإن كان قياساً في صورته فالواجب القبول الذي لا خلل في صورته ولا في مادته وقد عرفت الفرق بين القياس الواجب القبول وبين القبول من حيث الصورة.

[342] قال ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان بمعنى واحد والواجب أن يكون⁷³³ مختلفة المعاني فإذا روعي في القياس صورته ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الأول هذا.

[343] أقول وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول من قبيل ما لو روعي فيه تشابه حال الأوسط والطرفين في المقدمتين والنتيجة لم يجب تسليمه مع الخلل في المادة، مثال الأول قولنا؛ إن كانت الأرض متوسطة بين القمر والشمس كان كسوف شمسي،

⁷³³ يكونا

لكن الأرض متوسطة فهناك كسوف شمسي، فقد وضع ما ليس بعلة علةً فإذا سلّمت هذه المقدمات وهي؛ إن كانت الأرض متوسطة كان كسوف شمسي، لكن الأرض متوسطة كان قياساً في صورته ولكن لا يكون قياساً واجب القبول، مثال الثاني قولنا؛ كل إنسان بشر، ولا شيء من البشر بحيوان، وكل بشر حيوان، فهنا حدان من حدود القياس وهما الأصغر والأوسط، اسمان موضوعان لمعنى واحد، ففي هذين [97ب] المثالين حال المادة ما أشرنا إليه من الاختلال ولكن المقدمتان بحيث لو سلمنا كانت صورة القياس محفوظة فإذا هما قياسان من حيث الصورة وليس بقياسين واجبي القبول ويجب أن تعلم إنه مهما روعي أمر القياس وأمر مادته على ما يجب لم يقع الغلط إلا بسبب وضع ما ليس بعلة علة ولا⁷³⁴ بسبب المصادرة على المطلوب الأول، هذا كله إذا كان الغلط واقعاً في القياس نفسه.

[344] قال وإما أن يقع الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فإنه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها أو على تركيبها على ما علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً لكل وما يكون لكل كائناً لكل واحد ولا شك في أن بين الكل وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً.

[345] أقول القسم الثاني أن يكون القياس خارجاً عن كونه واجب القبول لا بسبب⁷³⁵

في نفس القياس صورته ومادته بل في مقدماته وذلك إما من حيث اللفظ وإما من حيث المعنى،

⁷³⁴ ن: وإلا

⁷³⁵ ن: لا بسبب خلل

أما الأول فمن ذلك ما يقع بسبب اشتراك اللفظ إما على بساطته أو على تركيبه وقد عرفت ذلك في النهج السادس في فصل المشبهات ومن ذلك ما يقع أيضا بسبب اشتباه لفظ الكل بكل واحد ولفظ كل واحد بلفظ الكل فيعطى لكل حكم كل واحد ولكل واحد حكم الكل وقد عرفت أن ذلك غير لازم وعرفت مثال ذلك حيث فرقنا بين كون الجهة للسور وبين كونها للحمل.

[346] قال ومنها ما يكون الإشتباه بسبب تفريق الألفاظ وجمعها فيعتقد أنما يصح مجتمعا يصح متفرقا وبالعكس، أما الأول فكما يقال أن امرئ القيس كان شاعرا فإنه صادق مجتمعا فيظن أنه يصدق متفرقا فيصدق أن امرئ القيس كان ويصدق أنه شاعر فيحكم بأن الميت شاعر وكما يقال؛ الخمسة زوج وفرد فإنه يصدق مجتمعا فيظن أنه يصح أيضا متفرقا فيصدق أن الخمسة زوج، وأما العكس فكما يقال امرئ القيس شاعر وأنه جيد فإنه يصدق متفرقا فيظن أنه يصدق مجتمعا فيصدق امرئ القيس شاعر جيد أي في الشعر وهذه الأغاليط شبيهة أن يكون من الغلط المعنوي ولكن بشركة من اللفظ فإن الواو العاطفة كما يستعمل لعطف المفرد على المفرد فقد يستعمل لعطف الجملة على الجملة حيث كان العطف المفرد على المفرد يظن [98] أنه لعطف الجملة على الجملة وبالعكس، وأما الثاني وهو أن يكون الغلط في المقدمات من جهة المعنى. وقد يقع التغليب بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب إيهام العكس وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبأخذ لاحق الشيء مكان الشيء وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبإغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك.

[347] أقول أما إيهام العكس فكقولنا؛ بعض الحيوان ليس بإنسان، فإنه قد يوهم أن

بعض الإنسان ليس بحيوان، وأما أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فكقولنا؛ السقمونيا مبرد، ولا شيء من المبرد بمسخن، والسقمونيا إنما مبرد بالعرض لأنها له الصفراء الموجبة للتسخين لكنه مسخن بالذات، وأما أخذ لاحق الشيء مكان الشيء فكقولنا؛ ج ب بالإمكان، و ب أ بالإمكان، فج أ بالإمكان، لأن الممكن للممكن للشيء ممكن له، فقد أخذ هنا ب الذي هو موصوف الموضوع في الكبرى مكان نفس الموضوع، وأما أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فكقولنا؛ الخمر مسكر، وكل مسكر منفعل عن الحار الغريزي الذي في بدن الإنسان فيظن أن الخمر في البدن قد انفعل عن الحار الغريزي، وأما ما يكون بسبب إغفال توابع الحمل فهي الروابط والجهات والأسوار وغير ذلك مما قد عرفته، فإن إغفال ذلك وإهماله يوجب غلطا كثيرا.

[348] قال فنجد أصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفرداً أو مركباً في

جوهره أو هيئته وتصريفه وفي تركيب المفصل وتفصيل المركب ومن جهة المعنى في إيهام العكس وأخذ ما بالعرض⁷³⁶ وأخذ اللاحق وإغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته وإن شئت فأدخل اشتباه الإعراب والبناء واشتباه الشكل والإعجام في باب المغالطات اللفظية.

[349] أقول أصناف المغالطات منحصرة في قسمين؛ مغالطات لفظية ومغالطات

معنوية. والمغالطات اللفظية إما من جهة جوهر اللفظ مفرداً أو مركباً، وإما في هيئته من التصريف

⁷³⁶ - مكان بالذات

والإعراب والبناء وتفصيل المركب وتركيب المفصل، وأما المغالطات المعنوية فمحصورة في إيهام العكس وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وأخذ العارض مكان المعروض وعكوس تلك وإغفال توابع الحمل وإهمالها ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول وإخراج القياس عن كونه واجب القبول، وأما اشتباه الإعراب والبناء [98ب] فكقولنا؛ غلام حسن، يكون جزئاً الكلمتين، فإنه يحتمل الإضافة والصفة ما دام كذلك فإذا اعربتاهما تعين لأحد القسمين وزال الاشتباه، وأما اشتباه الشكل والإعجام فكقولنا؛ كلما يعلمه الفيلسوف فهو كما يعلمه، وهو يعلم الحجر فهو كالحجر، فإن هو الذي هو الضمير جاز أن يكون عايداً⁷³⁷ إلى الحكيم وراز أن يكون عائداً إلى ما الذي هو الموصول وليس هناك مميز شكلي.

[350] قال ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيّله اللفظ ثم راعى أجزاء القياس معاني لا ألفاظاً وراعاها بتوابعها ولم يخلّ بها وبما يتكرر من المقدمات أو يتكرر من المقدمات والنتيجة وراعى شكل القياس وعلم أصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً أو مراجعاً فغلط فهو أهل أن يهجر الحكمة وتعلّمها وكل ميسّر لما خلق له وأسأل الله تعالى التوفيق والعصمة وهذا آخر المنطق.

[351] أقول كل من راعى القياس بأجزائه وحدوده ومقدماته وراعى توابع الحمل في المقدمات ووضع الأوسط في الطرفين فيهما وراعى صورة القياس ومادته واجتنب

⁷³⁷ عائداً

المغالطات اللفظية ونظر إلى المعاني التي ذكرناها ثم عرض ذلك على نفسه مرات كثيرة فغلط مع ذلك فهو أهل لأن يترك الحكمة وتعلّمها فإنه لم يُخلق لذلك، وكل ميسر لما⁷³⁸ خلق له⁷³⁹ والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد وسلم.

[القسم الثاني في الطبيعيات]

أول الطبيعيات

[النمط الأول]

[352] قال النمط الأول في تجوهر الأجسام. أقول النمط ضرب من الجمع والبسط ويقال أيضا لجماعة من الناس قال عليه السلام؛ {خير الناس النمط الأوسط}⁷⁴⁰ والتجوهر صيرورة الشيء جوهرًا. والمراد هنا⁷⁴¹ بالجوهر ذات الشيء وحقيقته يقال السواد في جوهره كذا⁷⁴² أي في ذاته والمراد بالجسم ليس هو الجسم التعليمي بل الجسم الطبيعي وقد فسره الشيخ بأنه الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد، وامتداد آخر مقاطع له على قوائم⁷⁴³ وامتداد ثالث مقاطع لهما على قوائم، قال وكونه بهذه الصفة هو الصورة التي صار الجسم بها

⁷³⁸ ن: ما

⁷³⁹ أخرجه ابن ماجة عن أبي حميد الساعدي.

⁷⁴⁰ وقد ذكره الزبيدي في التاج مرفوعا عن الجوهري

⁷⁴¹ ف: ها هنا

⁷⁴² كذا

⁷⁴³ ن، ف: قوائم

جسماً⁷⁴⁴ وليس كونه جسماً بأنه رد هذه الإمتدادات بل هذه الإمتدادات كمية أقطاره وأنها تلحقه وقد تبدل [99أ] والجسم باق بجسميته فإن الشمعة قد يحصل فيها أبعاد بالفعل طولاً وأرضاً وعمقاً محدودة بأطرافها ثم يستبدل شكلاً⁷⁴⁵ فتبطل تلك الأبعاد المحدودة وتحصل أخرى،⁷⁴⁶ وعند بعض المتكلمين الجسم يتألف من جزئين فصاعداً، أو المقصود من هذا النمط بيان تركيب الجسم من الهيولى والصورة لا من الأجزاء التي لا يتجزئ،⁷⁴⁷ وفيه مسائل؛⁷⁴⁸

المسألة الأولى

[353] المسألة الأولى؛ في أن كل جسم لا جزء⁷⁴⁹ له بالفعل أو إن كان له جزء بالفعل فهو أيضاً جسم لا جزء له بالفعل، وفيها فصول، ولتقدم على الفصول مقدمة في بيان مذاهب الناس في تأليف الجسم من الأجزاء فنقول من الناس من جعل تأليف هذه الأجسام المحسوسة من أجزاء لا يتجزئ⁷⁵⁰ وهي متناهية، ومنهم من جعل تأليفها من أجزاء لا نهاية لها ومن الأولين من جعل تلك الأجزاء أجساماً متميزة لا تقبل من القسمة إلا الوهمية ولا يحصل منها للجسم اتصال حقيقي وهو قول ديمقراطيس ومنهم من جعلها خطوطاً لا ينقسم ومنهم من لم يجعلها لا أجساماً ولا خطوطاً بل أشياء ليس لها في نفسها أقطار ولا أبعاد وهو قول المتكلمين، ومنهم

⁷⁴⁴ ف: بها صار الجسم جسماً

⁷⁴⁵ ن: شكلاً آخر

⁷⁴⁶ ف: أخرى

⁷⁴⁷ ن: لا يتجزأ، ف: لا يتجزئ

⁷⁴⁸ مسائل، ن: مسائل، ف: مسائل

⁷⁴⁹ ن: لا جز

⁷⁵⁰ ف: لا يتجزئ، ن: لا يتجزئ

من قال بأن كل جسم إما لا جزء له بالفعل وإما فيه جزء بالفعل هو⁷⁵¹ جسم لا جزء له بالفعل وهو الذي اختاره الشيخ.

الفصل الأول

[وهم وإشارة]

[354] قال من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل القسمة لا قطعاً وكسراً ولا فرضاً ولا وهماً،⁷⁵² وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس.

[355] الوهم هو الاعتقاد المرجوح من اعتقادي الطرفين، والظن هو الراجح منهما، والشيخ سمى اعتقاد المذهب المذكور أولاً وهماً لكونه مرجوحاً بحسب الأمر نفسه، والثاني⁷⁵³ ظناً لكونه راجحاً في اعتقاد القائل⁷⁵⁴ به والشيخ أبدا يريد بالإشارة؛ الإشارة إلى تحقيق الحق وإبطال الباطل، وهذه الإشارة إشارة إلى إبطال مذهب المتكلمين ولو ذكر في تحرير مذهبهم ينضم عندها أجزاء غير أجسام ولا خطوط ليكون ذلك احترازاً⁷⁵⁵ أيضاً عن المذهب الذي يتلو مذهب ديمقراطيس كان أحسن.

⁷⁵¹ ف: فهو

⁷⁵² ف: ولا وهماً ووفرضاً

⁷⁵³ ف: وثانياً

⁷⁵⁴ الفائل

⁷⁵⁵ ن، ف: احترازاً

[356] قال ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك، لقي كل واحد من الطرفين منه

شيئا غير ما يلقاه الآخر. أقول من ههنا تحرير البرهان وهو⁷⁵⁶ أن تقول⁷⁵⁷؛ لو كان الجسم مؤلفا من أجزاء⁷⁵⁸ لا ينقسم البتة فإما أن يحجب الجزء الواقع [99ب] بين⁷⁵⁹ الطرفين⁷⁶⁰ من تماسهما ويلاقهما أو⁷⁶¹ لا يحجب، والقسمان باطلان فيبطل القول بالجزء، أما بطلان القسم الأول فمن وجوه؛ أحدها أنه لو كان كذلك لزم انقسام الوسط لأنه حينئذ يلقي كل واحد من الطرفين من الوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وذلك يقتضي انقسام الوسط، أما الأول فلأن كل واحد من الطرفين لولقي من الوسط عين ما يلقاه الآخر لزم أن يلقي كل واحد⁷⁶² منهما صاحبه إذ لا فراغ عن لقائه⁷⁶³ وحينئذ لا يكون الوسط حاجبا لهما عن التماس، هذا خلف.

[357] قال وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالأسر. أقول هذا هو الثاني من

الوجوه الثلاثة وتقريره أن الأوسط⁷⁶⁴ لو حجب الطرفين عن التلاق⁷⁶⁵ لزم أن لا يكون ولا واحد منهما بأسره يلقاه إذ⁷⁶⁶ لولقيه أحدهما بأسره كان مداخله له فكان ملاقيا للطرف الآخر كما كما

⁷⁵⁶ ف: - وهو

⁷⁵⁷ ف: وتحريره أن تقول

⁷⁵⁸ ف: اجزأ

⁷⁵⁹ ف: - الواقع بين

⁷⁶⁰ الطرفين تكرر مرتين في المتن الأساسي، محقق.

⁷⁶¹ ف: أو أو

⁷⁶² ف: - واحد

⁷⁶³ ف: لقايه

⁷⁶⁴ ن: الوسط

⁷⁶⁵ ن: ف: التلاقي

⁷⁶⁶ ف: وإذا

كما لاقاه الوسط فلا يكون الوسط حاجبا لهما، هذا خلف، وإذا لم يلق واحد منهما الوسط بأسره لزم انقسام كل من الطرفين.

[358] قال وأنه بحيث لوجوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أوحيزهما

أوما شئت⁷⁶⁷ فسمّه واحدا لم يكن له بد من أن ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة. أقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ؛ أن الأوسط لوحجب الطرفين عن التماس فلو توهمنا مداخلة الطرف للوسط فلا بد أن يلقى من الوسط بنفوذه فيه شيئا غير ما لقيه منه قبل المداخلة الموهومة والقدر الملاقي من الطرف قبل المداخلة الموهومة أقل من القدر الملاقي منه بعد المداخلة الموهومة وذلك يقتضي انقسام كل من الطرفين والوسط، أما الأول فلأن ما يلقى الطرف من الوسط بعد المداخلة الموهومة لو كان غير⁷⁶⁸ ما يلقاه قبل المداخلة الموهومة وكان القدر الملاقي للوسط من الطرف قبل المداخلة الموهومة غير⁷⁶⁹ القدر الملاقي منه بعد، لزم أن يكون الملاقاة بين الطرف والطرف قبل المداخلة كالملاقاة بينهما بعدها فكانت الملاقاة بين الطرفين حاصلة بمجرد ملاقاتهما للوسط فلم يكن الوسط حاجبا، هذا خلف، فظهر بهذه الوجوه⁷⁷⁰ بطلان القسم الأول.

⁷⁶⁷ شئت

⁷⁶⁸ ن: عين

⁷⁶⁹ ف، ن: عين

⁷⁷⁰ ف: الوجود

[359] قال واللقاء⁷⁷¹ المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر

الطرف ملاقة الوسط له، وأن لا يتميز في الوضع، إذ لا فراغ عن لقائه. أقول هذا بيان بطلان قسم الثاني وهو أن الوسط لا يحجب الطرفين عن التماس، وتقريره؛ [100] أنه لو لم يحجبهما عن التماس كانا مداخلين له فيكونا⁷⁷² متلاقين لأن⁷⁷³ ملاقة الوسط يكون بعينها⁷⁷⁴ ملاقة الطرف فلا يتميز الطرف عن الوسط في الوضع لأنه لا فراغ يمنع من ذلك والمداخلة سواء كانت موهومة أو محققة يقتضي ملاقة الكل بالأسر وعدم التميز في الوضع، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما بطلان التالي فيما⁷⁷⁵ نذكره.

[360] قال وحيث لا يكون ترتيب ووسط وطرف⁷⁷⁶ ولا ازدياد حجم، فإن كان شيء

من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى. أقول هذا بطلان⁷⁷⁷ التالي وهو الملاقة بالأسر وعدم التميز في الوضع، وتقريره؛ أن هذه الأجزاء⁷⁷⁸ لتتلاقى بالأسر ولم يتميز أحدهما⁷⁷⁹ عن الآخر في الوضع لزم أمران، أحدهما؛ أن لا يكون هناك ترتيب فلا يكون هناك طرف ثم وسط ثم طرف. الثاني أن لا يزداد حجم الكل على حجم الواحد، وكل منهما باطل فبطل التالي فثبت أن الجسم لو كان مؤلفا من أجزاء لا

⁷⁷¹ ن: واللقاء

⁷⁷² ف: فيكونان

⁷⁷³ ف: لأنها

⁷⁷⁴ ف: بنفسها

⁷⁷⁵ ن: فلما

⁷⁷⁶ ف: - وطرف

⁷⁷⁷ ن: ف: بيان بطلان

⁷⁷⁸ ن: الأجزاء

⁷⁷⁹ ن: أحدها

يتجزئ لكان الوسط إما أن يحجب الطرفين عن التماس أولا يحجب، والقسمان باطلان فبطل القول بالجزء،⁷⁸⁰ فإن قلت؛ النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود فإن كانت جوهرها فقد وجد الجزء، فإن⁷⁸¹ كانت عرضا فمحلها، إن كانت منقسما لزم انقسامها، وإن لم يكن منقسما فقد وجد الجزء، وأيضا إذا فرضنا خطأ قائما على خط كان طرفه وهو النقطة مماسا لنقطة من الخط القائم⁷⁸² عليه، فإذا تحركت⁷⁸³ زالت مماسة تلك النقطة وحصلت مماسة نقطة أخرى وهكذا⁷⁸⁴ لكن اللا مماسة تحصل دفعة في آن واحد فيلزم تتالي النقط في الخط وتتالي الآتات في الزمان وهو المطلوب، قلت؛ أما الأول فلا نسلم أن الحال في المحل المنقسم منقسم بل لذلك شرط وهو أن يكون العرض فاشيا في المحل كالسواد، وليس كل عرض كذلك فإن الإضافات لا ينقسم بانقسام محلها إذ لا يغشو فيه، وأما الثاني؛ فلا نسلم أن اللامماسة تحصل في آن بل إنما تحصل في جميع الزمان الذي بعده لأنها لا تحصل إلا بالحركة وأنها زمانية لا آنية هكذا. قاله الشيخ وفيه نظر⁷⁸⁵ وهو أن اللامماسة لم تكن ثم كانت فلها أول وأولها في أول زمان اللامماسة وهو آن، وإلا لم يكن أولا بل كان الأول بعضه وإذا كان أول زمان اللامماسة أنا ولا شك بأن آن أول اللامماسة هو بعينه آن مماسة نقطة ثانية وهكذا في اللامماسة للنقطة الثالثة والرابعة فيلزم تتالي [100ب] الآتات وتتابع النقط.

⁷⁸⁰ ن: بالجز

⁷⁸¹ ن: وإن

⁷⁸² ن، ف: القاييم

⁷⁸³ ف: تحرك

⁷⁸⁴ وهكذا

⁷⁸⁵ ف: شيء

الفصل الثاني

[361] قال ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية. أقول

هذا الفصل في إبطال القول بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية وإنما ألجأ القائلين بهذا القول إليه، أنهم قالوا الممتنع تأليف الجسم من أجزاء لا يتجزئ⁷⁸⁶ ومن أجسام لا يتجزئ لأن الأجسام في أنفسها منقسمة فلو⁷⁸⁷ جربت ولو بالفرض كان كل جزء جزءاً من الجسم، قالوا فبقي أن يكون أجزاء الجسم غير متناهية لأن⁷⁸⁸ الانقسام إنما يرد على أجزاء موجودة في الجسم متجاورة فإن احتمل الجسم انقسامات غير متناهية كانت الأجزاء غير متناهية. واعلم أن هذا القائل⁷⁸⁹ وإن صرح بامتناع تركيب الجسم من أجزاء لا يتجزئ ولكن يلزمه القول بذلك⁷⁹⁰ لأنه لما صرح بوجود أجزاء متجاورة في الجسم لزم القول بأن تلك الأجزاء المتجاورة تكون⁷⁹¹ غير منقسمة لأن الأجزاء إذا كانت متجاورة كانت المفاصل بحسب تلك الأجزاء متجاورة ضرورة فكل منفصلين متجاورين يمتنع أن يكون بينهما مفصل وإلا لم يكونا متجاورين ولا يجوز أن يكون الجزء الذي بين المنفصلين المتجاورين منقسماً فلم يتركب الجسم من أجزاء لا

⁷⁸⁶ ن: لا يتجزي، ف: لا يتجزي

⁷⁸⁷ ف: فإذا

⁷⁸⁸ ف: فإن

⁷⁸⁹ القائل، ف: القائل

⁷⁹⁰ ف: بتلك

⁷⁹¹ ف: لا يكون

يتجزئ ولهذا المعنى قال الشيخ ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف يعني التأليف من أجزاء

لا يتجزئ.⁷⁹²

[362] قال ولا يعلم أن كل كثيرة متناهية كانت أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي

موجودان فيها. أقول من ههنا تحرير البرهان على امتناع هذا التأليف وقدم على ذلك مقدمة

وهي أن الجسم إذا كان مؤلفاً من أجزاء غير متناهية كان في تلك الأجزاء الغير المتناهية آحاد

من الأجزاء وأجزاء متناهية العدد مؤلفة من الآحاد، أما الأول فلأن الكثرة عبارة عن اجتماع

الآحاد فإذا لم يكن واحد لم تكن كثرة، وأما الثاني فلأن الكثرة الغير المتناهية عبارة عن اجتماع

الآحاد إلى غير النهاية وذلك بأن ينضم إلى الواحد ثان وثالث⁷⁹³ وهلمَّ جَرّاً⁷⁹⁴ فيكون فيها

بالضرورة الإثنان والثلاثة والأربعة فظهر أن كل كثرة فيها الواحد، وكل كثرة غير متناهية ففيها⁷⁹⁵

كثرة متناهية وهو المراد بقوله فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها⁷⁹⁶ ولأنه لم يرد بالمتناهي

الكثرة المتناهية بل الأعم ولا شك أن كل كثرة كذلك حتى الإثنان، فإن قلت؛ إن عنت بالواحد

جزئاً لا يتجزئ⁷⁹⁷ فقد صرحنا بامتناعه وإن عنت به غير ذلك فبيّنه،⁷⁹⁸ قلت؛ يعنى به جزئاً لا

جزء له وذلك لازم لأن قولهم بتجاوز الأجزاء يوجب ذلك كما تقدم وأيضاً إذا أخذنا

مفصلين⁷⁹⁹ متجاورين [101أ] أو غير متجاورين فإن لم يكن الأجزاء الموجودة بينهما منقسمة

⁷⁹² ف: لا يتجري

⁷⁹³ ف: ثان وثالث ورابع

⁷⁹⁴ وهكذا، محقق.

⁷⁹⁵ ف: فيها

⁷⁹⁶ ف: - ولأنه لم يرد بالمتناهي الكثرة المتناهية بل الأعم ولا شك أن كل كثرة كذلك حتى الإثنان

⁷⁹⁷ ف: لا يتجري

⁷⁹⁸ ف: فبين

⁷⁹⁹ ف: متصلين

حصل المرام وإن كان فيها ما هو منقسم فإن لم يتناهي انقساماته لزم أن يكون ما لا يتناهي من الأمور الموجودة بالفعل محصورا بين حاصرين وإن انتهت انقساماته انتهت إلى ما لا ينقسم فظهر من هذا أنه لا يمكن أن يكون الأجزاء الموجودة بالفعل غير متناهية إلا وتلك الأجزاء غير منقسمة وإذا كان كذلك فبرهان بطلان الجزء الذي لا يتجزئ يبطل⁸⁰⁰ هذا القسم أيضا لكن لما صرح الخصم بامتناع تركيب الجسم من أجزاء لا يتجزئ عدل الشيخ إلى البرهان الذي نذكره.

[363] قال وإذا⁸⁰¹ كان كل متناه يؤخذ⁸⁰² فيها مؤلفا من آحاد ليس له⁸⁰³ حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفه⁸⁰⁴ مفيدا للمقدار⁸⁰⁵ بل عسى للعدد. أقول لما أثبت تلك المقدمة شرع في تحرير البرهان، وتحريره؛ أنه لو تركب⁸⁰⁶ الجسم من أجزاء لا يتجزئ بغير نهاية فإما أن يكون لكل كثرة متناهية يؤخذ⁸⁰⁷ منها مؤلفة من آحاد حجمها⁸⁰⁸ أزيد من حجم الواحد أو لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم مؤلفا من آحاد غير متناهية، أما بطلان الثاني فلأنه لو ثبت لم يكن التأليف مفيدا للمقدار⁸⁰⁹ ولا العدد أيضا لأنه حينئذ لا يحصل

⁸⁰⁰ ن: مبطل

⁸⁰¹ ف: فإذا

⁸⁰² ف: يوجد

⁸⁰³ ف: - له

⁸⁰⁴ ف: التأليف

⁸⁰⁵ ف: المقدار

⁸⁰⁶ ف: تركت

⁸⁰⁷ ف: يوجد

⁸⁰⁸ ف: حجم

⁸⁰⁹ ف: المقدار

لشيء من الآحاد تمييز لتداخل الكل وحصوله في حيز واحد واستوائها في بقية الأمور والشيخ
لما لم يتوقف مرامه على نفي العدد لم يصرح به بل اومى⁸¹⁰ إليه بقوله بل عسى للعدد.⁸¹¹

[364] قال وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنك الإضافات

بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم
الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر. أقول هذا⁸¹² البطلان⁸¹³ القسم

الأول، وتقريره؛ أنه إذا كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وتحققت الإضافات
بينها أعني بين الكثرات المتناهية الآحاد في كل جهة من الجهات الثلاث التي للإمتدادات
المتقاطعة على زوايا قوائم كانت⁸¹⁴ لتلك الكثرات المتناهية حجم في كل جهة، فكان جسم إذ
لا معنى للجسم إلا ذلك كما تقدم وذلك الجسم متناهي الحجم متناهي الآحاد فعلم أنه حينئذ
يكون جسم بهذه الصفة، بقي أن يقال لم قلتم بأن الإضافات المذكورة متحققة بين تلك
[101ب] الكثرات، قلنا لأن كل كثرة متناهية يؤخذ⁸¹⁵ منها مؤلفة من آحاد يجب أن يكون
حجمها فوق حجم الواحد وإلا لم يفد التأليف المقدار وتلك الكثرات متجاوزة غير⁸¹⁶ مرتبة،
وكل كثرة لها امتداد في جهة فإذا جاور بها كثرة أخرى⁸¹⁷ حصل الإمتداد الجسماني⁸¹⁸ فظهر

⁸¹⁰ أوماً ، ن، ف: اومى

⁸¹¹ ن، ف: العدد

⁸¹² ن: هذا تقرير

⁸¹³ ف: لبطلان

⁸¹⁴ ف، ن: كان

⁸¹⁵ ف: يوجد

⁸¹⁶ ن: - غير

⁸¹⁷ ف: الذي

⁸¹⁸ ف: الثلاثة

تحقق الإضافات المذكورة وكون الجسم منها وإنما ذكر الشيخ بلفظ الإمكان لتفطن المستبصر لذلك وإذا حصل جسم متناهي الحجم متناهي الأحاد فمن يكفي بإلزام الخصم يكفيه ذلك لأن الخصم يدعي أن كل جسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها، ومن لم يكتف به قال كما يقوله وهو أنه إذا حصل جسم متناهي المقدار متناهي الأحاد لزم أن يكون كل جسم متناهي المقدار متناهي الأحاد لأنه لو كان جسم⁸¹⁹ متناهي المقدار غير متناهي الأحاد كان نسبة حجم هذا الجسم إلى حجم ذلك الجسم نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار⁸²⁰ وذلك يوجب الخلف.

[365] قال لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فكانت نسبة الأحاد المتناهية إلى الأحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه هذا خلف. أقول هذا القول لبيان لزوم الخلف من كون نسبة حجم هذا الجسم إلى حجم ذلك الجسم، نسبة متناهي المقدار⁸²¹ إلى متناهي المقدار،⁸²² وتقريره؛ إنا نعلم بالضرورة أن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم أعني أنه إذا ضم آحاد إلى آحاد مثلها في العدد كان الحجم الحاصل من ذلك التأليف ضعف الحجم الحاصل أولاً أي مثليه وإن ضمت إلى آحاد ضعفها كان الحاصل من الحجم ثلاثة⁸²³ أمثال الحجم الأول، فإذا كان حجم الجسم الغير المتناهي الأحاد عشرة أمثال حجم الأحاد علمنا بالضرورة إن آحاده عشرة أمثال آحاد المتناهي الأحاد، لكن هذه نسبة متناه إلى متناه فيلزم

⁸¹⁹ ف: - جسم

⁸²⁰ ف: - إلى متناهي المقدار

⁸²¹ ف: القدر

⁸²² ف: القدر

⁸²³ ف: ثلثه

أن يكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا خلف. فظهر أنه لو كان الجسم مؤلفاً من آحاد غير متناهية لزم أحد القسمين المذكورين، والتالي باطل فالمقدم مثله⁸²⁴ واعلم أن هذا القول لما كان في غاية الضعف والسخف، جاءه⁸²⁵ الخلل من كل مكان وقد نبّهنا على بعضه وهو الإلزام والتناقض المذكوران ومنه أن الجسم المتناهي المقدار والحجم لو كان مؤلفاً من أجزاء موجودة بالفعل [102أ] متجاوزة في جهات الإمتدادات غير متناهية لزم أن يكون ما لا يتناهي من الموجودات بالفعل محصوراً بين حاصرين ومنه ما يقال لو كانت أجزاء الجسم الموجودة بالفعل غير متناهية لامتنعت الحركة على المسافة وقطعها لامتناع قطع ما لا نهاية له، ولما لحق سريع السير بطئه⁸²⁶ لأنه يكون بينهما أجزاء غير متناهية كلها موجودة⁸²⁷ بالفعل وقطعها محال وعند ذلك اضطروا إلى القول بالطفرة وهي أن يتحرك الجسم على المسافة من حد متروك إلى حد مقصود لم يلاق ولم يحاد ما في الوسط وبطلانها بين.

الفصل الثالث

[تنبيه]

⁸²⁴ ف: كذلك

⁸²⁵ ن، ف: حاه

⁸²⁶ ن، ف: بطيه

⁸²⁷ ف: موجود

[366] قال تنبيه أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس.

[367] أقول هذا الفصل لإتمام البرهان على المطلوب إنتاجه منه، ووجهه؛ أن الجسم لو كان مؤلفا من أجزاء موجودة بالفعل غير أجسام وخطوط فإما أن يكون تلك الأجزاء متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان فبطل القول بالأجزاء والمفاصل الموجودة كلها بالفعل فلزم وجود جسم ليس لامتداده⁸²⁸ مفاصل⁸²⁹ بل كل جسم إما لا جزء له وإما له جزء هو جسم لا جزء له وإلا لزم كون جسم لا جزء له ولا مفصل فيه، وأراد الشيخ بالإمكان الأعم من الوجوب والإمكان الخاص والأعم⁸³⁰ من الواقع بالفعل والخالى عنه لما يتنا من وجود جسم لا جزء له بالفعل وإنما ذكر القضية الأولى مهمة لأن البرهان السالف لا ينفي ألا يتركب الجسم المتناهي الحجم من الأحاد الغير المتناهية، فما لم يثبت وجوب تناهي الأبعاد لم تصدق القضية كلية، وأراد بقوله ليس يجب في القضية الثانية أنه يجب أنه ليس وأنه كثيرا ما يطلق ذلك⁸³¹ لإرادة الثاني.

[368] قال لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل هو قابل للإنفصال ووقوع المفاصل إما بفك وقطع وإما باختلاف عرضين كما في البلقة وإما بوهم وفرض إن امتنع الفك لسبب. أقول

⁸²⁸ ف: في امتداده

⁸²⁹ ف: + وإنما ادعينا الجزئية لأنه يمتنع أن يكون كل جسم عديم المفاصل لما نبينه بعد

⁸³⁰ ف: الأعم

⁸³¹ ف: - ذلك

الجسم الذي لا مفصل له⁸³² بالفعل ولا انقسام قابل للقسمة لكن⁸³³ في حد ذاته متصل فورود الانفصال عليه يفتقر إلى سبب خارج عن ذاته [102ب] والأمور الفاعلة للانفصال والانقسام ثلاثة، الأول؛ الفك والتفصيل بالقطع والكسر، والثاني؛ اختلاف عرضين بأن يحل عرض في بعض وعرض في بعض كالسواد والبياض في البلقة، والثالث؛ الوهم والفرض بأن يتوهم له نصف أو ثلث⁸³⁴ وغير ذلك من الأجزاء وهذا أعم الجميع لأنه آت في كل جسم قبل الفك واختلاف الأعراض أو لم يقبل ثم هذه الأسباب متى⁸³⁵ زالت عاد إتصال الجسم وإن كان بطريق التجدد.

المسألة الثانية؛

في فروع نفي الجزء

[تذنيب]

[369] قال أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية. أقول يتفرع على نفي الجزء الذي لا يتجزئ فروع، الأول؛ أنه إذا لم يكن الجسم مؤلفا من أجزاء لا يتجزئ وجب أن لا يقف واحد من وجوه القسمة إلى غير النهاية لأنه لو كان كل واحد من وجوه القسمة ينتهي وجب إنتهاؤه

⁸³² ف: فيه

⁸³³ ف: لكنه

⁸³⁴ ف: أو ثلث أو ربع

⁸³⁵ ف: مهما

إلى ما لا ينقسم وإلا فلا إنتهاء لوجود القسمة بعده، وإذا كان إنتهاؤه إلى ما لا ينقسم كان الجسم مؤلفا من آحاد لا ينقسم وقد بطل ذلك وإنما قال لا سيّما الوهمية لأن القسمة الانفكاكية والتي باختلاف الأعراض قد تقف.⁸³⁶

[370] قال وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب، والمستبصر يرشده القدر الذي

نورده أقول أهل التحصيل والبحث أطنبوا في تفاريع نفي الجزء وإيراد ذلك مما يطول به⁸³⁷ الكتاب فاقصر الشيخ على إيراد ما يأتي من الفروع بعد.⁸³⁸

[تنبيه]

[371] قال إنك ستعلم أيضا، مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية،

أن الحركة عليها وزمان الحركة⁸³⁹ كذلك وأنه لا تتألف مما لا ينقسم حركة وزمان.⁸⁴⁰ أقول الفرع الثاني من فروع نفي الجزء احتمال الحركة والزمان قسمة بغير نهاية لأن الحركة لو لم يحتمل قسمة بغير نهاية لكان ما يحتمله من الإنقسامات متناها إلى ما لا ينقسم فإذا قطعت الحركة المعينة مثلا مسافة معينة فالقدر من المسافة الذي يقطعه بما لا ينقسم لا ينقسم لأنه لو انقسم كانت الحركة على نصفه قبل الحركة على كله فلزم انقسام ذلك القدر من الحركة وإنه خلف. [103أ] وكذلك الزمان لو لم يحتمل قسمة بغير نهاية كان ما يحتمله من القسمة متناها

⁸³⁶ ف: + وأما الوهمية فإنها لا تقف إلى غير نهاية

⁸³⁷ ف: - به

⁸³⁸ ف: + فإنما ربما يرشد المستبصر الطالب

⁸³⁹ ف: وزمان تلك الحركة

⁸⁴⁰ ف: ن: و لا زمان:

إلى ما لا ينقسم فالقدر من المسافة التي تقطعه الحركة في القدر من الزمان الذي⁸⁴¹ لا ينقسم وإلا⁸⁴² كانت الحركة إلى⁸⁴³ نصفه قبل الحركة إلى⁸⁴⁴ كله ولزم انقسام ذلك القدر من الزمان، هذا خلف. الفرع الثالث أنه يلزم أنه لا تتركب الحركة والزمان من أجزاء لا تتجزئ ووجهه قريب مما ذكرنا والشيخ إنما سمى هذا الفصل بالتنبيه لأن فرعية الأمرين المذكورين لنفي الجزء يكفي فيها التنبيه لظهورها ومن عادته أن يسمى الفرع تذييلاً.

المسألة الثالثة؛

في إثبات الهيولى

وفيها فصول؛

الأول

[إشارة]

⁸⁴¹ ن، ف: - في القدر من الزمان الذي

⁸⁴² ن: لأنه لو انقسم

⁸⁴³ ف: التي

⁸⁴⁴ ف: التي

[372] قال قد علمت أن للجسم مقدارا ثخيناً متصلاً، ونعلم⁸⁴⁵ أنه قد⁸⁴⁶ يعرض له

اتصال وانفصال.⁸⁴⁷ أقول قد عرفت أن للجسم امتدادات ثلاثة في الجهات والمقدار⁸⁴⁸ في الجهتين سمي سطحاً أوفي الجهات الثلاث جسماً تعليمياً وثخيناً، وقد عرفت أيضاً أن ذلك المقدار متصل لانفصال فيه بالفعل ويعرف أنه قد يعرض له اتصال وانفصال، أما عروض الإتصال فكالمائين⁸⁴⁹ إذا زال المانع من الإتصال الحائل⁸⁵⁰ بينهما، وأما عروض الانفصال إذا عرض سبب يقتضي الانفصال هذه مقدمة يتوقف عليها برهان إثبات الهیولی وههنا مقدمة ثانية لم يذكرها الشيخ لظهورها وهي أن كل عارض فله لا محالة معروض له يقبله ويتصف به متحققاً به وجوده بالفعل، لأن القابل مع وجود المقبول والعارض مع وجود المعروض له ولذلك المعروض له قوة قبول ذلك العارض ولذلك العارض إمكان عروضه لذلك القابل ونعني بالقوة ما تكون مبدأ للفعل والإنفعال وتلك القوة وذلك الإمكان سابقان على وجود المقبول والمعروض بالفعل وإلا فقبل ذلك إما الوجوب وإما الإمتناع وكلاهما يمنعان العروض.

[373] قال وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للإتصال والانفصال قبولاً يكون

بعينه⁸⁵¹ الموصوف بالأمرين.⁸⁵² أقول هذه مقدمة ثالثة وهي أن المتصل بذاته وهو الصورة

⁸⁴⁵ ف: - ونعلم

⁸⁴⁶ ف: - قد

⁸⁴⁷ ف: وانفكاك

⁸⁴⁸ ف: والمقدار الإمتداد فإن كان في الجهة الواحدة سمي خطأ

⁸⁴⁹ ف: ففي المائين

⁸⁵⁰ ف، ن: الحایل

⁸⁵¹ ف: هو بعينه

⁸⁵² ن: هو الموصوف بالأمرين

الجسمية غير القابل⁸⁵³ للإتصال والانفصال قبولاً على ما ذكرنا من التفسير وهو أن يكون موصوفاً بالإتصال والانفصال العارضين [103ب] لما نبينه بعد.

[374] قال فإذا⁸⁵⁴ قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال⁸⁵⁵ يعدم ويوجد غيره وعند عود الإتصال يعود مثله متجدداً. أقول يلزم مما ذكرنا من المقدمات الثلاث⁸⁵⁶ أمران؛ أحدهما أن تكون قوة القبول وإمكان العروض غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته، الثاني؛ أن محلّ تلك القوة تكون غير ذات المتصل بذاته، أما الأول فلأن قوة القبول لما كانت سابقة على وجود المقبول بالفعل وعلى هيئته وصورته امتنع أن يكون هي واحداً منهما⁸⁵⁷ لا ممتنع أن يكون السابق غير⁸⁵⁸ اللاحق والهيئة الشكل⁸⁵⁹ والصورة ما به الشيء هو هو بالفعل، قال الشيخ جميع⁸⁶⁰ ما يقال له أنه صورة⁸⁶¹ فهو الهيئة الحاصلة للهول⁸⁶²، وإنما احتجنا إلى هذه المغايرة لأن بتقدير أن يكون هي واحداً من هذه الأمور لم يفتقر إلى محلّ سابق الوجود على وجود

⁸⁵³ ف: غير قابل

⁸⁵⁴ ف: فإذا

⁸⁵⁵ ف: انفصال

⁸⁵⁶ ف: الثلاث

⁸⁵⁷ ف: منها

⁸⁵⁸ ف: عين

⁸⁵⁹ ف: + كل الشكل أمر يحدث في قابل يصير له موصوفاً بصفة مخصوصة

⁸⁶⁰ ف: وجميع

⁸⁶¹ ف: صور

⁸⁶² للهولي

المقبول بالفعل فلا يلزم أن يكون محل الاتصال بالفعل قابلاً للانفصال ولا أن يكون محل الانفصال بالفعل قابلاً للاتصال فلم يلزم أن يكون هناك شيء واحد قابلاً لهما.

[375] وأما الثاني؛ فلأن المتصل بذاته يعدم عند وجود الانفصال بالفعل ومحل قوة الانفصال بالفعل موجود معه فمحل الانفصال غير ذات المتصل بذاته، فمحل⁸⁶³ قوة الاتصال غير ذات المتصل بذاته لأن عند عود⁸⁶⁴ الاتصال يعدم كل من المتصلين اللذين كان أحدهما منفصلاً عن الآخر ويعود اتصال مثل الاتصال الأول متجدد الإمتناع إعادة المعدوم. فإن قلت؛ هذا يقتضي أن يكون محل قوة الاتصال غير ذات المتصل بذاته ومحل قوة الانفصال أيضاً غير ذات المتصل بذاته⁸⁶⁵ فلم قلت بأن هناك شيئاً واحداً هو محل القوتين جميعاً، قلت؛ ما ذكرنا يقتضي أن يكون محل القوتين حاصلًا مع كل واحد من الاتصال والانفصال فمع المتصل بذاته شيء يقبل اتصاله وانفصاله وهو الهیولی، واعلم إنما يقال عليه الهیولی وهو الأمر الذي من شأنه أن يحصل له أمر آخر في ذاته بعد أن لم يكن يقال عليه الموضوع والمادة والعنصر والأستقس باعتبارات مختلفة، لأنه من حيث هو قابل للصورة بالقوة [104أ] يقال له الهیولی ومن حيث أنه حامل لها بالفعل يقال له الموضوع ومن حيث أنه مشترك بين الصور يقال له المادة ومن حيث أنه مبدأ⁸⁶⁶ التركيب يقال له العنصر ومن حيث أنه ينتهي إليه التحليل يقال له الأستقس وهو⁸⁶⁷ أبسط أجزاء المركب.

⁸⁶³ ف: ومحل

⁸⁶⁴ ف: وجود

⁸⁶⁵ ف: - ومحل قوة الانفصال أيضاً غير ذات المتصل بذاته

⁸⁶⁶ ف: منه مبدأ

⁸⁶⁷ ف: فالأستقس

الفصل الثاني

[وهمٌ و تنبيه]

[376] قال ولعلك تقول إن هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس

كل جسم فيما أحسب كذلك. أقول هذا الفصل يشتمل على سؤال وجواب، أما السؤال فهو أن البرهان المذكور لا يدل على إثبات الهيولى إلا في الجسم القابل للانفصال وليس كل جسم كذلك فإن الجسم الفلكي لا يقبل الفك والتفصيل فماذا يدل على أن كل جسم له هيولى وموضوع حامل لصورته الجسمية وإنما قال فيما أحسب، لأنه بعد لم يثبت امتناع الخرق على الأفلاك.

[377] قال فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الإمتداد الجسماني في نفسها واحدة

وما لها من الغنى عن القابل أو⁸⁶⁸ الحاجة إليه متشابه وإذا عرف في بعض أحوالها حاجتها إلى ما يقوم فيه عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه.

[378] أقول الجواب⁸⁶⁹ عن ذلك مبني على مقدمتين، أحدهما؛ في تفسير الطبيعة

فنقول؛ الأفعال والإنفعالات الصادرة عن الأجسام عن ذواتها لا لسبب غريب خارج عنها إنما تصدر عنها لا بما هي أجسام بل بقوى حاصلة فيها والقوة الحاصلة في الجسم إما أن تصدر عنها الفعل على نهج واحد إما من غير إرادة كما للحجر في هبوطه ووقوفه في الوسط ويسمى

⁸⁶⁸ ف: و

⁸⁶⁹ ف: والجواب

طبيعة وإما مع إرادة كما للشمس في دورانها ويسمى نفسا فلكية وإما أن يصدر على فنون مختلفة إما من غير إرادة كما للشجر في توريقه⁸⁷⁰ وتشعيب أصوله وتعريضه وتطويله ويسمى نفسا نباتية وإما مع إرادة كما للحيوان في أفعاله ويسمى نفسا حيوانية وحُدّت الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، والأول احتراز عن النفس فإن فعلها بوسط والثاني احتراز عن الصناعة والثالث عن تحريك القاسر⁸⁷¹ فيه والرابع عن تحريك الساكن في السفينة، فإن⁸⁷² الطبيعة إنما تحرك السفينة بالذات والساكن فيها بالعرض، والمراد بالحركة ما يعم الحركة في الكم من التخلخل والتكاثف وفي الكيف من الحرارة والبرودة وفي المكان من الانتقال وغيره [104ب] وربما كانت طبيعة الشيء⁸⁷³ بنفس صورته كما في البسائط⁸⁷⁴ فإن طبيعة الماء هي بعينها صورته التي بها هو ما هو لكنها طبيعة إن التفت إلى صدور الفعل عنها، وصورة إن لم يُلتفت، وأما في المركب كالماهية الإنسانية فإنها يتضمن⁸⁷⁵ قوى طبيعية ونفسانية نباتية وحيوانية وناطقة،⁸⁷⁶ فتكون⁸⁷⁷ الطبيعة جزئا من تلك الصورة، وقد يقال الطبيعية لكل قوة تفعل بغير إرادة، وعلى هذا تكون النفس النباتية طبيعية،⁸⁷⁸ وقد يقال لكل قوة تفعل بغير روية فيكون تشبيك العنكبوت طبيعيا.

⁸⁷⁰ ف: تفريره

⁸⁷¹ ف: قاسر

⁸⁷² ف: فإنه

⁸⁷³ ف: للشيء

⁸⁷⁴ البسائط، ف: البسائط

⁸⁷⁵ تتضمن

⁸⁷⁶ ف: ونطقية

⁸⁷⁷ ن، ف: فيكون

⁸⁷⁸ ف: طبيعة

[379] المقدمة الثانية؛ الطبيعية⁸⁷⁹ إما أن تكون جنسية وإما أن تكون نوعية، وقد عرفت

في المنطق كلاً من الجنس والنوع واختلاف الجنس في موضوعاته النوعية بالفصول واختلاف النوع في موضوعاته الصنفية والشخصية بالخارجات عن ماهيته النوعية وقد عرفت هناك أن الفصل المنوع علة لوجود خصّة النوع من الجنس فيكون تقوم الجنس وتحصله في الوجود بالفصول، وأما ما يختلف به النوع من المصنفات والمشخصات فإنما هو أمور إنما تعرض للماهية النوعية بعد تقوّمها بذاتياتها وتحصلها في أنفسها وتلك الأمور غير مقومة لا لذواتها ولا لوجوداتها فلا يكون محصلة بها، وإذا عرفت أن الماهية النوعية محصلة والماهية الجنسية غير محصلة بالتفسير المذكور فنقول الطبيعة النوعية المحصلة يتشابه ويتمثل في أفرادها في الحاجة إلى الشيء والاستغناء عنه لما تقرر⁸⁸⁰ في العقل أن حكم الشيء حكم مثله فتلك الطبيعة من حيث هي إن كانت محتاجة إلى الشيء كانت في كل فرد محتاجة إليه وإن كانت مستغنية عنه كانت مستغنية عنه في كل فرد وخرج على هذا الطبيعة الجنسية فإنها إنما اختلفت بالفصول المقومة لوجودها فاختلفت حاجتها إلى الفصول فلها بحسب كل نوع حاجة إلى الفصل المقوم لماهية ذلك النوع المقوم لوجود خصّة ذلك النوع من تلك الطبيعة الجنسية، والأحسن من هذا أن يقال أن الطبيعة الواحدة جنسية كانت أو نوعية ما لها من الحاجة إلى الشيء والاستغناء عنه لا يختلف لما ذكرنا أن حكم الشيء حكم مثله فالطبيعة الجنسية إنما هي محتاجة إلى علة مطلقة⁸⁸¹ منها فهي مطلقاً محتاجة إلى علة مطلقة ومطلقاً مستغنية عن علة معينة، وأما تعيين

⁸⁷⁹ ن، ف: الطبيعة

⁸⁸⁰ ف: يقرر

⁸⁸¹ ف: + من العلل التي هي الفصول ولا حاجة بها إلى علة معينة

العلة فإنما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول، فالمعلول بما هو معلول محتاج إلى علة مطلقة لا إلى علة معينة [105أ] وكل علة معينة فإنها يستلزم معلولها لا أن ذلك المعلول افتقر إلى تلك العلة المعينة بل لو ثبت الافتقار إلى علة معينة فإنها يكون ذلك لا من نفس المعلول بل لأمر من خارج وهو بعينها إما في الوجود وإما في العلية إذا عرفت هذا⁸⁸² فنقول؛ الطبيعة الجسمية المعبر⁸⁸³ عنها بطبيعة الإمتداد الجسماني واحدة بالماهية فإن كانت غير واحدة بالعدد وما لها من الحاجة إلى المحل والإستغناء عنه متشابه متمثل في أفرادها لما ذكرنا أن حكم الشيء حكم مثله فإن كانت محتاجة في قوامها إلى المحل في بعض المواضع كانت محتاجة إليه في كلها لكنها محتاجة إليه في بعض المواضع لما بينا فهي محتاجة إليه مطلقا وهو المطلوب لكن الشيخ ذكر الشرطية ولم يذكر اثثناء عين المقدم لإنتاج عين التالي لما سبق منه في الفصل السالف.

[380] قال ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لأنها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول. أقول هذا قياس ثان لإنتاج المطلوب، وتقريره؛ أن الطبيعة الجسمية لو كانت طبيعة تقوم بذاتها فلم تكن محتاجة في قوامها إلى المحل لكانت قائمة⁸⁸⁴ بذاتها في جميع المواطن التي توجد فيها ذاتها لوجود تلك الطبيعة في تلك الذوات لكنها غير قائمة بذواتها⁸⁸⁵ في بعض المواطن بل هي قائمة في المحل

⁸⁸² ف: + فلنرجع إلى ما نحن بصدده

⁸⁸³ ف: المعنى

⁸⁸⁴ ف: قائمة

⁸⁸⁵ ف، ن: بذاتها

أنتج أنها غير قائمة بذاتها في جميع المواطن بل هي⁸⁸⁶ في المحل وهو المطلوب، لكن الشيخ لم يذكر اثثناء نقيض التالي لإنتاج نقيض المقدم لما ذكرنا ويمكن أن نجعل ما ذكر من الشرطيتين من قياس واحد هكذي⁸⁸⁷ الطبيعة الجسمية لا تختلف في الحاجة إلى المحل والإستغناء عنه لأنها إن كانت محتاجة إليه كانت محتاجة مطلقا وإن كانت غنية عنه كانت مستغنية⁸⁸⁸ عنه مطلقا وإذ لا اختلاف في الحاجة والإستغناء وأنها في بعض الذوات محتاجة فكانت في الكل محتاجة وهو المطلوب، بقي أن يقال لم قلتم أنها في بعض الذوات محتاجة إلى المحل والبرهان المذكور قبل يدل على أن قوة قبول الإتصال والانفصال قائمة بمحل غير ذات المتصل بذاته فلماذا يلزم من قيام هذه القوة بذلك المحل قيام الصورة الجسمية به، قلنا؛ لأن ذلك الأمر يجب أن يكون مقارنا للصورة الجسمية لا ممتناع أن يكون تلك القوة قائمة بالمباين عنها، فإذا⁸⁸⁹ إما أن يكون محلا لها أو حالا فيها والتالي⁸⁹⁰ باطل وإلا لزم كون تلك القوة متأخرة عنها وقد تقدم أنها متقدمة [105ب] عليها، هذا خلف، فتعين الأول وهو المطلوب. وقوله؛ لأنها طبيعة نوعية محصلة⁸⁹¹ إيماء إلى الفرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية، فإن الطبيعة الجنسية إنما يختلف بالفصول المنوعة وإن كان تلك الفصول خارجة عنها لكنها مقومة لها في وجودها فجاز اختلافها في الحاجة إلى تلك الفصول، وأما الطبيعة النوعية فإنما تختلف بعوارض يعرض لها مصنفة أو مشخصة وأنها لا تقوم الماهية النوعية لا في ذاتها ولا في وجودها

⁸⁸⁶ ف: - هي

⁸⁸⁷ هكذا

⁸⁸⁸ ف: غنية

⁸⁸⁹ ن، ف: فإذا

⁸⁹⁰ ن، ف: والثاني

⁸⁹¹ ف: + يختلف بالخارجات عنها دون الفصول

فافترقا، واعلم أن هذا الفرق غير قادح يعرفه المتأمل⁸⁹² بل الجواب عن نقض القاعدة التي ذكرناها ما ذكرنا من أن الطبيعة الواحدة جنسية كانت أو نوعية لا تختلف في الحاجة إلى الشيء والإستغناء عنه وقد مر تمامه على أحسن الوجوه، وعلى هذا لا ترد⁸⁹³ الطبيعة الجنسية نقصا ولا حاجة بنا⁸⁹⁴ إلى إثبات كون الطبيعة الجسمية نوعية محصلة مختلفة بالخارجات عنها دون الفصول وعلى ما ذكر⁸⁹⁵ الشيخ نحتاج إليه وإلى كونه فرقا قادحا، وإنما سمى الشيخ هذا الفصل بالتنبيه لظهوره كما سبق.

الفصل الثالث

[وهم وتنبيه]

[381] قال ولعلك تقول ليس الإمتداد الجسماني الواحد يقابل للإنفصال البتة وإنما⁸⁹⁶ ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإنقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها. أقول هذا سؤال ثان، وتوجيهه؛ أنه لما ذكر أن الجسم المتصل بذاته قابل للإنفصال وبني عليه البرهان فيقال؛ لا نسلم أن الجسم الواحد المتصل بذاته قابل للإنفصال فإن المتصل⁸⁹⁷ بذاته هو الجسم البسيط الذي لا يقبل من القسمة إلا الفرضية والوهمية

⁸⁹² ف: المتحصل بأدنى تأمل

⁸⁹³ ن، ف: لا يرد

⁸⁹⁴ ف: بنا

⁸⁹⁵ ف، ن: ذكره

⁸⁹⁶ ف: وأنه إنما

⁸⁹⁷ ف: فإن الجسم المتصل

والتي باختلاف الأعراض وأن الأجسام إنما يتركب منها والأجسام المركبة ليس متصلة بذواتها وهذا عين مذهب ديمقراطيس الذي حكيانه عنه وحاصله؛ أن الجسم الذي يقبل الفك والتفصيل غير متصل بذاته والذي هو متصل بذاته لا يقبل ذلك فلا يتم البرهان المذكور ومن حق هذا السؤال تقدمه على الأول يعرفه المحصل.

[382] قال فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهمية والفرضية والواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسيتين تحدث⁸⁹⁸ في المقسوم إثنية ما يكون طباع كل واحد من الإثنيين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع.

[383] أقول تقرير هذا الجواب؛⁸⁹⁹ أن كل قسمة كانت انفكاكية [106أ] أو وهمية أو واقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذتين بأن يكون جانب منه محاذيا ومقابلا لشيء وجانب منه محاذيا⁹⁰⁰ مقابلا⁹⁰¹ للآخر أو باختلاف موازتين أو مماسيتين على ما ذكرنا تحدث في المقسوم إثنية بحيث يكون طباع كل من الإثنيين الحاذيين طباع الآخر وطباع الجملة التي عنها حدث الإثنان وطباع الخارج عن تلك الجملة الموافق لها في النوع، فإذا⁹⁰² هناك أمران متصلان ليس بينهما إثنية انفكاكية وهما الجزئان

⁸⁹⁸ ف: مما تحدث

⁸⁹⁹ ف: هذا جواب ذلك السؤال

⁹⁰⁰ ف: - محاذيا

⁹⁰¹ ن: ومقابلا

⁹⁰² ف: فإذا

الحاذيان بالوهم والفرض وأمران آخران بينهما انفصال انفكافي⁹⁰³ وهما تلك الجملة والخارج عنها الموافق لها في النوع والطبع⁹⁰⁴ واحد وهو ما يلزم من الطبيعة وقد تقدم أن الأمور المتساوية في الماهية والطبيعة لا تختلف أفرادها في مقتضى تلك الماهية وتلك الطبيعة.

[384] قال فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح إذن⁹⁰⁵ بين المتباينين من الإتصال الرفع للإثنية الانفكافية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاف الرفع للإتحاد الإتصالي ما يصح بين المتباينين. أقول لما ثبت الإتحاد بين⁹⁰⁶ الإثنين المتصلين وهما جزئا الجملة والإثنين المتباينين وهما الجملة والخارج الموافق في النوع فيصح بين الإثنين الأولين ما يصح⁹⁰⁷ بين الآخرين من الانفصال الرفع للإتحاد الإتصالي ويصح بين⁹⁰⁸ الآخرين ما يصح بين الإثنين الأولين من الإتحاد والإتصال⁹⁰⁹ الرفع للإثنية الانفكافية لاستواء الكل في الماهية والطبيعة.

[385] قال اللهم إلا من عائق⁹¹⁰ خارج⁹¹¹ عن طبيعة الإمتداد لازم أو زائل⁹¹² ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا إثنية بالفعل، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة

⁹⁰³ ف: انفكاف

⁹⁰⁴ ف: والطبع والطباع

⁹⁰⁵ ف: إذا

⁹⁰⁶ ف: - بين

⁹⁰⁷ ف: ما صح

⁹⁰⁸ ف: بين الأمرين

⁹⁰⁹ ف: الإتصالي

⁹¹⁰ ن: عائق

⁹¹¹ ف: مانع خارج

⁹¹² زائل

بل يكون نوعه في شخصه. أقول هذا جواب سؤال⁹¹³ تقدم⁹¹⁴ وهو أن جسم الفلك قابل للإنقسام الوهمي مثلاً، وذلك يحدث فيه الإثنية على الوجه المذكور والأمران المتصلان جزئاً⁹¹⁵ الفلك المقسوم⁹¹⁶ وهما مثلاً والمتباينان جسم الفلك والعنصر ومع ذلك ما صح بين جزئي الفلك من الإتصال ما⁹¹⁷ يصح بين الفلك والعنصر وبالعكس، والجواب عنه أن النظر⁹¹⁸ إلى اتحاد الطبيعة يوجب ذلك لكن عائق⁹¹⁹ عنه مانع خارج عن طبيعة الإمتداد وهوالمادة والعائق عن فعل الطبيعة إن كان زائلاً⁹²⁰ يعود مقتضى الطبيعة وإن كان لازماً لم يكن هناك اثنية ولا فصل بين أشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد وإذا كان العائق هناك [106ب] هوالمادة التي لا يقبل الانفكاك والإتصال فههنا⁹²¹ إن لم يكن مادة فلا مانع من مقتضى طبيعة الإمتداد وإن كان ههنا مادة فقد حصل المطلوب واعلم أنه لا يلزم من إبقاء⁹²² المانع المعين إبقاء المانع مطلقاً فلعل ههنا مانعاً آخر يقول الخصم به وهو أن القابل للإنفصال بالحقيقة هوالمادة كما زعمتم فإذا لم يكن للجسم البسيط الذي يدعيه الخصم مادة امتنع أن يكون ذلك الجسم قابلاً للإنفصال فلم قلت بأن الجسم البسيط ذومادة ليكون قابلاً للإنفصال فهذا ما في هذا الموضع اختصاراً.

⁹¹³ ف: عن سؤال

⁹¹⁴ ن: مقدم

⁹¹⁵ ف: جزاء

⁹¹⁶ ن: المقوم

⁹¹⁷ ف: لم

⁹¹⁸ الناظر

⁹¹⁹ عائق

⁹²⁰ زائلاً، ن: آيلاً

⁹²¹ ف: فهنا

⁹²² إبقاء، ف: انقآء، ن: انقآء

الفصل الرابع⁹²³

[تنبيه]

[386] قال كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عايق⁹²⁴ لازم طبيعي، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة لذلك النوع⁹²⁵ إلا شخص واحد أي يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلا شخصا واحدا وكيف يوجد إثنية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه أمر لازم طبيعي أقول هذا تنمة ما ذكره قبل، وهو أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة لأنه كلي لا يمتنع تصوره من الشركة فلو فرضنا عايقا⁹²⁶ عن تلك الكثرة لازما للطبيعة لم يكن لذلك النوع كثرة بالفعل بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد من ذلك النوع إلا شخصا واحدا⁹²⁷ لأن العائق المانع⁹²⁸ إذا كان لازما⁹²⁹ استلزم⁹³⁰ لزوم الإمتناع، وعندى أن هذا الفصل ليس من الأصل إذ ليس فيه زيادة بيان على ما تقدم عليه⁹³¹ بل هو حاشية نُقلت إلى المتن.⁹³²

⁹²³ الفصل الرابع حسب رأي الأرموي نُقلت من الحاشية إلى المتن، أن هذا الفصل ليس من الأصل.

⁹²⁴ عائق

⁹²⁵ ف: + إثنية أو كثرة يعرض بل يكون نوعه في شخصه

⁹²⁶ عائقا

⁹²⁷ ف: الأشخاص واحد

⁹²⁸ ف: المانع اللازم

⁹²⁹ ف: - إذا كان لازما

⁹³⁰ ف: يستلزم

⁹³¹ ف: - عليه

⁹³² ف: + وهذا في كثير من النسخ يوجد على الحاشية والله أعلم بتلك

الفصل الرابع⁹³³

[تذنيب]

[387] قال قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث أنها صورة جرمية مقارنة لما يقوم⁹³⁴ معه ويكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاها وشيئا هوفي نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية⁹³⁵ فأعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكثر أو أصغر منه أقول يتفرع على إثبات الهيولى، أن الهيولى المعين الواحد قد يقبل مقادير مختلفة في الصغر والعظم، والمتكلمون يستبعدون كون المحل الواحد المعين قابلا لذلك ويقولون⁹³⁶ بأن اختلاف الحجم بالصغر والعظم إما بالإنفشاء والإندماج كما في القطن يعظم حجمه إذا انفش⁹³⁷ ويصغر إذا اندمج، وإما بالزيادة والنقصان فيعظم بزيادة الأجزاء ويصغر بنقصانها، وهذا الفصل يشبه أن يكون المقصود منه نفى هذا الاستبعاد، وبيانه أنه قد تبين أن المقدار الجسماني والصورة الجرمية مقارنة لما يكون قوامه معه ولا نقول يكون قوامه به [107أ] فإن ذلك لم يثبت بعد، وتكون هي أي الصورة الجرمية صورة له ويكون ذلك هيولاها، وقد عرفت معنى الهيولى والصورة ثم نقول الهيول⁹³⁸ ليس له في حد ذاته⁹³⁹ مقدار

⁹³³ الفصل الخامس

⁹³⁴ ف: يتوهم

⁹³⁵ ف: جرمية له

⁹³⁶ ف: فيقولون

⁹³⁷ ف: نفش

⁹³⁸ الهيولى

⁹³⁹ ف: نفسه

ولا صورة جرمية إذ لو كان في⁹⁴⁰ نفسه ذا مقدار كان حصول المقدار فيه مستلزما للجمع بين
المثلين ولكان ذلك المقدار قابلا للإتصال والإنفصال وكان للهيول⁹⁴¹ هيولى آخر بعين ما
تقدم، وإذا كان كذلك كان نسبة جميع المقادير إليه على السواء فلم يتخصص قبوله بمقدار⁹⁴²
معين دون الأصغر والأكبر منه فقد زال هذا الإستبعاد وإنما قال في بعض الأشياء لأن هيولى
الفلك لا يقبل إلا مقداراً مُعَيَّناً، وإنما قال ولا تستبعد لأن المذكور ليس برهانا ولأنه منقوض
هيولى الفلك فإنه لا مقدار ولا صورة جرمية له ومع ذلك لا يقبل إلا مقداراً مُعَيَّناً ولا يمكن
أن يجاب عن هذا النقض بأن ذلك العائق⁹⁴³ هو المادة إذ الكلام ههنا في قبول المادة لمقدار
معين فلا يمكن أن يكون ذلك الإمتناع لمادة أخرى فليعلم ذلك.

المسألة الرابعة

[388] المسألة الرابعة في أن الصورة الجسمية حالة في الهيولى وهو حامل لها فإن

كونها مفتقرة إليه قد سبق تقريره، وفيها فصول؛

الفصل الأول

[إشارة]

⁹⁴⁰ ف: هوفي

⁹⁴¹ للهيولى

⁹⁴² ف: لمقدار

⁹⁴³ العائق

[389] قال يجب أن يكون محققا عندك أنه لا يمتد بُعد في ملاء وخلاء⁹⁴⁴ إن جاز

وجوده إلى غير النهاية.⁹⁴⁵ أقول هذا الفصل في تناهي الأبعاد وهو مقدمة من مقدمات هذه

المسألة⁹⁴⁶ كما يتضح لك، وإنما قال إن جاز⁹⁴⁷ وجوده لأنه بعد لم يبين⁹⁴⁸ امتناع الخلاء

والمدعى أنه لا يمتد بُعد⁹⁴⁹ إلى غير النهاية.

[390] قال وإلا فمن الجائز⁹⁵⁰ أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد، لا

يزال البعد بينهما يتزايد⁹⁵¹ ومن الجائز أن يفرض بينهما تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن

الجائز أن يفرض فيها هذه الأبعاد إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت

يفرض بغير نهاية.

[391] أقول لو كان في الأبعاد بعد تمتد⁹⁵² إلى غير النهاية يلزم المحال، وكل ما لزمه

المحال فهو⁹⁵³ محال، بيان الشرطية أنه لو كان كذلك أمكن أن يفرض أمور ثلاثة، أحدها؛

امتدادان غير متناهيين من مبدأ⁹⁵⁴ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد على مثال ساقي المثلث،

الثاني؛ أن يكون بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات أي يزيد كل بعد على ما قبله بذراع

⁹⁴⁴ ف: أوخلاء

⁹⁴⁵ ف: نهاية

⁹⁴⁶ ف: المسألة الرابعة

⁹⁴⁷ ف: أوخلاء إن جاز

⁹⁴⁸ ف: لم يثبت

⁹⁴⁹ ف: بعد ما

⁹⁵⁰ ف: الجائز

⁹⁵¹ ف: يتزايد

⁹⁵² ف: ممتد

⁹⁵³ ف: - فهو

⁹⁵⁴ ف: مبدأ

مثلاً، والثالث؛ أن هذه الأبعاد المتزايدة بينهما غير متناهية وإنما شرطنا في تزايد الأبعاد أن يكون بقدر واحد لأننا نريد أن نقول الزيادات التي في تلك الأبعاد غير متناهية ولو [107ب] كانت الزيادات على التناقض لزم أن يكون تلك الزيادات متناهية وهذا يُعَرِّفك أنه ليس من شرط تزايد الزيادات أن تكون بقدر واحد بل شرطه أن يكون بقدر واحد أو أكثر لكن الشيخ اختار الأول، وإذا فرضنا هذه الأمور الثلاثة لزم أن يكون هناك زيادات على التفاوت المذكور بغير نهاية.

[392] قال ولأن كل زيادة توجد، فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بُعد واحد، وأية⁹⁵⁵ زيادات أمكنت، فيمكن أن يكون هناك بُعدٌ مشتمل على جميع ذلك الممكن. أقول إذا كان هناك زيادات على التفاوت المذكور بغير نهاية فكل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه توجد في بُعد واحد وحيثُتُذ توجد بُعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات وأنه يستلزم المحال، أما الأول فظاهر وأما الثاني فمحتاج إلى البيان.

[393] قال وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد⁹⁵⁶ عليه إمكان، فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود⁹⁵⁷ من جملة غير المحدود الذي في القوة، فيكون⁹⁵⁸ البُعد بين الإمتدادين الأولين محدوداً في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم. أقول بياناً أنه يلزم مما ذكرنا وجود بُعد واحد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة في الأبعاد التي بين الإمتدادين أنه لو لم يوجد بُعدٌ شأنه ما ذكرنا لزم أن يكون الأبعاد الواقعة بين الإمتدادين ينتهي

⁹⁵⁵ ف: وأنه

⁹⁵⁶ ف: للزائد

⁹⁵⁷ ف: المحدود

⁹⁵⁸ ف: فيصير

في العدد إلى حد لا يمكن الزيادة عليه وإلا كان هناك بُعدٌ مشتمل على جميع⁹⁵⁹ تلك الزيادات، هذا خلف، وحيث⁹⁶⁰ تكون الأبعاد⁹⁶¹ الواقعة بين الإمتدادين مشتملة على زيادات محدودة متناهية من جملة الزيادات الغير المحدودة الغير المتناهية فيكون في تلك الأبعاد بُعدٌ ينتهي في العظم إلى حد لا يتجاوزه فيكون هو أعظم تلك الأبعاد.

[394] قال وهناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولا ينفذان بعده، وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود، وذلك⁹⁶² محال أقول إذا كان بين الإمتدادين بُعد هو أعظم الأبعاد لزم انقطاعهما عند ذلك البعد وإلا أمكن بُعدٌ زائد على تلك الأبعاد المتناهية التي لا يمكن أكثر منها، هذا خلف.

[395] قال فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد بين الإمتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين، وهو محال. أقول أنه⁹⁶³ لما ثبت أنه لولم يكن بين الإمتدادين بُعدٌ مشتمل على تلك الزيادات [108أ] الموجودة بغير نهاية لزم انقطاع الإمتدادين، والمقدر خلافه لزم أن يكون بين الإمتدادين بُعدٌ مشتمل على تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية وذلك يوجب أن يكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وهما الإمتدادان الأولان، وذلك⁹⁶⁴ محال، واعلم إنما ذكره مغالطة وليس الغلط فيه أنه ادعى

959 ف: جملة

960 ف: فإذا

961 ف: تلك الأبعاد

962 ف: فذلك

963 ف: - أنه

964 ف: وهذا

أنه يجب أن يكون هناك بُعدٌ مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة بغير نهاية كما زعم الإمام لأن ما بعده مذكور في معرض البرهان عليه فإن كان غلط فهو فيه ولا من حيث أنه إنما يكون هناك بُعدٌ مشتمل على جميع تلك الزيادات أن لو كان ذلك البُعد أعظم الأبعاد وآخرها وإنما يمكن ذلك لو انقطع الإمتدادان فيكون ذلك مصادرة على المطلوب كما زعم غيره، لأن مقدمات البرهان إنما تكون حقة إذا كانت النتيجة حقة، ولا يقال أن ذلك مصادرة على المطلوب بل الغلط فيما ذكر في معرض البرهان وهو أنه لو لم يكن كذلك لزم أن يكون الأبعاد الواقعة بين الإمتدادين ينتهي في العدد إلى حد لا يمكن الزيادة عليه وإلا كان هناك بُعدٌ مشتمل على جميع⁹⁶⁵ تلك الزيادات، ووجهه أن المقدر؛ أنه لا شيء من الأبعاد المعينة يشتمل على جميع تلك الزيادات ولا يلزم من ذلك أنه لا شيء من البُعد مشتمل على جميعها، بل جميعها في بُعد⁹⁶⁶، لكن في كل بُعد زيادة وهذا كما نقول في الأعداد المرتبة صاعداً من الواحد إلى غير النهاية،⁹⁶⁷ أن كل عدد يشتمل على زيادة واحد على العدد الذي قبله، ثم أن تلك الزيادات غير متناهية وأنها جميعها⁹⁶⁸ حاصلة في العدد المطلق وليس حاصلة في عدد معين بل كل عدد يشتمل على زيادات غير⁹⁶⁹ متناهية من جملة تلك الزيادات الغير المتناهية، كذلك فيما نحن فيه.

⁹⁶⁵ ف: جملة

⁹⁶⁶ ف: البعد

⁹⁶⁷ ف: نهاية

⁹⁶⁸ ف: بأسرها

⁹⁶⁹ ف: + غير

[396] واعلم أن البرهان المذكور بتقدير صحته لا يقتضي تناهي الأبعاد من⁹⁷⁰ كل

جهة وإنما يقتضي تناهيها من⁹⁷¹ جهة واحدة لأننا لو فرضنا بُعداً غير متناه في جهة وليكن الطول ومتناهيًا في جهة وهو العرض فإنه لا يمكن أن يفرض في ذلك البُعد امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد على مثال ساقي مثلث فإن الإمتداد الواحد لا بد وأن ينتهي إلى الجهة المتناهية فينتهي، فليتأمل ذلك،⁹⁷² ويمكن تحرير هذا البرهان على وجه آخر وهو أن يقال بعد فرض تلك الأمور الثلاثة إما أن يكون في تلك الأبعاد بُعد مشتمل⁹⁷³ على تلك الزيادات أولم يكن فإن لم يكن كانت الأبعاد [108ب] الواقعة بين الإمتدادين متناهية في العدد فكان⁹⁷⁴ فيها بُعدٌ هو أعظم الأبعاد ولزم انقطاع الإمتدادين كما تقدم، هذا خلف. وإن كان فيها بُعد شأنه ما ذكرنا لزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين، وهذا خلف.

[397] قال وقد تستبين استحالة هذا⁹⁷⁵ من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا

يستعان، ولكن فيما ذكرناه كفاية. أقول قد ذكر في⁹⁷⁶ استحالة البُعد الغير المتناهي وجهان آخران، أحدهما يستعان فيه بالحركة ويسمى برهان المسافة والثاني لا يستعان فيه بالحركة ويسمى برهان التطبيق وما سبق يسمى برهان اللم، أما برهان المسافة فهو أن يقال لو وُجد بُعدٌ غير متناه أمكن أن يفرض فيه خط ممتد إلى⁹⁷⁷ غير النهاية وخط آخر مُوازٍ له متناهي الطرفين

⁹⁷⁰ ف: في

⁹⁷¹ ف: في

⁹⁷² ف: + والله الموفق

⁹⁷³ ف: يشتمل

⁹⁷⁴ ف: وكان

⁹⁷⁵ ف: ذلك

⁹⁷⁶ ف: في بيان

⁹⁷⁷ من مبدأ إلى

ثم يُجعل طرف الخط المتناهي من جهة المبدأ مركزاً وحركته من الموازاة إلى المسافة، فإما أن يحصل له مع الخط الغير المتناهي مسافة أولم يحصل فإن لم يحصل لزم الخلف، وإن حصلت وأنها لم يكن فلها بداية وهذا مع الخط الغير المتناهي محال، لأن كل ما يُفرض أول مسافة للخط الغير المتناهي كانت مسافته حاصلة معه قبل، هذا خلف. وأما برهان التطبيق فهو أن يفرض في البعد الغير المتناهي خطان متوازيان متناهيان من جهة دون جهة ولكن أحدهما يزيد من جهة التناهي على الآخر بقدر واحد وليكن ذراعاً ثم توهماً الخطين أذرعاً ثم طبقنا أحد الطرفين على الآخر في الوهم بحيث ينطبق الذراع الأول على الأول والثاني على الثاني فإن لم ينقطع الناقص من الطرف الآخر كان الزائد⁹⁷⁸ مثل الناقص وإن انقطع وتناهى والزائد زائد بمقدار متناه فيلزم تناهيه أيضاً، ويمكن أن يفرض مثل ما ذكرنا في الخط الواحد ويكون الخلف فيه كون الجزء مثل الكل وبرهان التطبيق بتقدير صحته يمكن إثبات تناهي الحركات الفلكية به دون غيره.

الفصل الثاني

[إشارة]

[398] قال فلقد بان لك أن الإمتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولوانفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه

⁹⁷⁸ ن، ف: الزايد

ولوانفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر⁹⁷⁹ فيه أو يلحقه ويلزمه بسبب الحامل والأمور التي يكتنف الحامل⁹⁸⁰ ولو لزمه منفردا بنفسه [109] عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزمه ما يلزم كليته، ولولزمه بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه، لكان المقدار الجسماني الواحد قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الإنفعال وقد بانت استحالة هذا، فبقي أن يكون بمشاركة من الحامل.

[399] أقول هذا الفصل لبيان كون الصورة الجسمية حالة في الهيولى وهو حامل لها ويدل عليه أن الإمتداد الجسماني يلزمه التناهي له⁹⁸¹ لما تقدم⁹⁸² فيلزمه الشكل ويلزم من لزوم الشكل له حصول المطلوب، أما لزوم الشكل فلأن أبعاد الجسم إذا كانت متناهية يلزم أن يحيط به حد أو حدود، أما الحد ففي الكرة وأما الحدود ففي المضلع، والشكل هيئة أحاطه الحد أو الحدود بالجسم وهذا اللازم إنما يلزمه في الوجود لأنه يمكن تصور الجسم جسما مع الشك في تناهي أبعاده،⁹⁸³ ويمتنع تصور الشيء مع الذهول عن مقوماته، وأما لزوم المدعى من لزوم الشكل فلأن هذا اللازم إنما يلزمه الحامل⁹⁸⁴ استقلالاً أو المشاركة منه لأن الإمتداد الجسماني إما أن يكون قائما⁹⁸⁵ بذاته بمعنى أنه غير حال في المحل أو لا يكون فإن كان قائما بذاته فإما

⁹⁷⁹ ف: مؤثر

⁹⁸⁰ ف: إلى آخر الفصل

⁹⁸¹ ف، ن: - له

⁹⁸² ف: + من وجوب تناهي الأبعاد

⁹⁸³ ف: + وشكله والذهول عنهما

⁹⁸⁴ ن: الحاصل، ف: الحامل له

⁹⁸⁵ ن، ف: قائما

أن يلزمه هذا اللازم لنفسه أو لما يلزمه وهو حالّ فيه أو لأمر⁹⁸⁶ خارج عنه مؤثر فيه أولاً
مقارن له وهو حالّ فيه والأقسام بأسرها باطلة، أما بطلان الأول؛ فلأنه لو لزمه لنفسه لتشابهت
الأجسام في مقاديرها وهيئات تناهيها وأشكالها، لأن مقتضى الشيء الواحد لا يختلف، وأما
بطلان الثاني؛ فكذاك أيضاً، وأما بطلان الثالث؛ فلأن الفاعل للشكل المؤثر فيه لو كان خارجاً
عن نفسه وعن ما يحل فيه وعن ما هو محلّ لكان الإمتداد الجسماني من حيث هو قابلاً للإتصال
والإنفصال اللازم من قبول الأشكال المختلفة ولكان له في نفسه قوة الإنفعال وقد تقدم بطلانه
في إثبات الهيولى، والرابع أيضاً باطل وإلا لم يكن قائماً بذاته وإذا امتنعت هذه الأقسام لزم أن
يكون حالاً في المحلّ حتى يلزمه هذا اللازم بسبب الحامل⁹⁸⁷ له إما بمشاركة منه
أو استقلالاً،⁹⁸⁸ والشيخ صرح بالمشاركة لما تبين أنه ليس بالاستقلال ومن هذا يظهر إنحصار
الأقسام فيما ذكره، وفائدة⁹⁸⁹ التقييد بالإنفراد بنفسه في القسمين الأولين منها دون الثالث، فإن
قلتَ هذا اللازم لا يجوز أن يلزمه بسبب الحامل استقلالاً أو بمشاركة⁹⁹⁰ لأن هذا الحامل إن
كان لازماً له لزم التشابه المذكور وإن لم يكن لازماً⁹⁹¹ امتنع لزوم اللازم له لأجله قلت⁹⁹²
[109ب] سننبه على الجواب عنه.⁹⁹³

⁹⁸⁶ ف: لا أمر

⁹⁸⁷ ف: المحل الحامل

⁹⁸⁸ ف: إما استقلالاً أو بمشاركة منه

⁹⁸⁹ وفائدة

⁹⁹⁰ ف: بالمشاركة

⁹⁹¹ ف: لازماً له

⁹⁹² ن: قلنا

⁹⁹³ ف: عنه إن شاء الله تعالى

الفصل الثالث

[وهْمٌ وإشارة]

[400] قال أولئك تقول؛ وهذا أيضا يلزمك في أشياء أُخر، فإن الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك، ثم تقول؛ إن الشكل للفلك مقتضى طباعه، وطبع الجزء والكل واحد. **أقول** لا يلزم من استواء الجزء المفروض والكل في الطبيعة استوائهما فيما يلزم تلك الطبيعة من نفسها،⁹⁹⁴ فإن الجزء المفروض من الفلك متساو لكليته في الطبيعة ثم إن الشكل الحاصل لكلية الفلك إنما هو مقتضى طبيعته فلم يلزم ذلك الشكل للجزء المفروض وكذلك سائر⁹⁹⁵ اللوازم من مقادير الإمتدادات وهيئات التناهي.

[401] قال فنقول لك إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجريمة، ولم يكن ذلك لها من⁹⁹⁶ نفسها ولا عن جرميتها، فلما وجب لها ذلك، وجب بإيجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزئا ما للكل لكونه جزئا مفروضا بعد حصول صورة الكل، فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها. **أقول** الجواب عنه إنا لا نسلم أن الشكل حصل للفلك بمقتضى طباعه⁹⁹⁷ بل إنما حصل عن طبيعة قوة مقارنة لهيولى الفلك أو جبت لها تلك الجريمة المعينة وذلك الشكل المُعين ولم

⁹⁹⁴ ن: - من نفسها

⁹⁹⁵ ن، ف: ساير

⁹⁹⁶ ف: عن

⁹⁹⁷ ف: طبعه

يكن ذلك الشكل عن نفس الهيولى ولا عن نفس الجسمية ثم أن تلك الطبيعة حين⁹⁹⁸ إيجاب ذلك الشكل لم يوجب كلا جزئاً حتى يقال نسبة⁹⁹⁹ تلك القوة إلى شكل كلية الفلك وجزئته سواء فكان يجب أن لا يتخصص كليته بذلك الشكل عن جزئته بل الجزء حصل وحدث بعد ذلك بالفرض وكونه جزئاً مفروضاً بعد ذلك مانع من تشكله بشكل الكل وإلا لم يكن كل وجزء فإذا¹⁰⁰⁰ اختلاف الكل والجزء في الشكل لمانع الجزئية الحادثة بالفرض بعد الشكل الكل اللازم عن القوة المقارنة للهيول¹⁰⁰¹ القابلة لتلك الصورة وذلك الشكل.

[402] قال وأما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة¹⁰⁰² المقدارية¹⁰⁰³ وتلك الطبيعة واحدة لم يصير كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض إلا من نفسها، ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً¹⁰⁰⁴ معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية، فليس [110] يمكن أن يقال ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب إمكان وقوة ما، أولصلوح¹⁰⁰⁵ موضوع لحوقاً سابقاً ثم يتبع¹⁰⁰⁶ ذلك أن صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة.

998 ف: حتى

999 ف: أن نسبة

1000 فإذن

1001 للهيولى

1002 ف: إلا تلك الطبيعة

1003 ف: - المقدارية

1004 ف: - شيئاً

1005 ف: صلوح

1006 ف: تبع

[403] أقول قد تبين أن اختلاف الجزء والكل في الفلك إنما كان للمانع المذكور،

وهذا المانع مفقود ههنا على تقدير أن يكون الشكل حاصلًا للإمتداد الجسماني القائم¹⁰⁰⁷

بذلك¹⁰⁰⁸ المجرد عن الهيولى من نفسه وتلك الطبيعة واحدة فما يحصل منها امتنع أن يختلف

فيه حتى الكلية والجزئية اللهم إلا عن عارض ومانع لاحق أو سابق من علة أو مقارنة قابل يتبع

ذلك أن يصير ما هو كالجزء المفروض بحالة مخالفة لحالة الكل إذ لا علة ولا مقارنة قابل

بحسب الفرض المذكور فلم يلزم من الاختلاف ثم الاختلاف ههنا. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن

يقال الجسمية المجردة توجب¹⁰⁰⁹ كليتها قبل جزئيتها¹⁰¹⁰ ويكون كون الجزء المفروض

حاصلًا بعد حصول صورة الكل مانعًا من تشكله بشكل الكل، قلت؛ الكلية للجسم بحسب

الفرض المذكور إنما يحصل لنفسها وكميات الجسميات مختلفة والطبيعة الجسمية إن اقتضت

كلية معينة، فكل جسمية لها تلك الكلية المعينة، هذا خلف. وإن لم يقتض الأنفس الكلية كانت

الكلية المعينة حاصلة لها لا من نفسها ولا من علة ولا من قابل وهذا أيضا خلف، وإذا ثبت

هذا امتنع أن توجد للطبيعة¹⁰¹¹ الجسمية كلية أصلا حتى يقال أن الجزء المفروض بعد حصول

صورة الكل لا يحصل له شكل الكل، فإن قلت؛ إن الأشكال والمقادير المختلفة للجسمية إذا

كانت عن فاعل لم يلزم أن يكون الإمتداد الجسماني قابلا من غير هيولاه للفصل والوصل،

قلت؛ لأن الجسمية من حيث أنها جسمية حينئذ تكون قابلة للأشكال والمقادير المختلفة

¹⁰⁰⁷ ن، ف: القايم

¹⁰⁰⁸ ف: بذاته

¹⁰⁰⁹ ف: توجد

¹⁰¹⁰ جزئيتها

¹⁰¹¹ ن: الطبيعة

والأجزاء المفترضة في كل جسمية متساوية في الطبيعة ومتساوية لكليات الأجسام بأسرها فيها وقد سبق أن كلما يصح بين كل اثنين¹⁰¹² منها يصح بين اثنين آخرين فيصح الاتصال بين المتباينين والإنفصال بين المتصلين كما تقدم فيلزم أن يكون الجسمية من غير الهيول¹⁰¹³ قابلة للفصل والوصل ولزم أيضا أن يكون¹⁰¹⁴ في نفسها لها قوة الإنفعال عن الفاعل وأنه أيضا باطل لأن¹⁰¹⁵ الجسمية من حيث ذاتها متصلة بالفعل فلو كان لها قوة الإتصال لكان الشيء الواحد بالفعل والقوة معا، وهو محال. وبهذا تمسك الشيخ¹⁰¹⁶ في أن الجسمية لا بد لها من هيولى ليكون ما له [110ب] الإتصال بالفعل غير ما له ذلك بالقوة.

المسألة الخامسة؛

في أن الهيولى لا يتجرد عن الصورة الجسمية وفيها فصول

[الفصل الأول]

[تنبيه]

¹⁰¹² ف: إنما يصح بين كل اثنين

¹⁰¹³ الهيولى

¹⁰¹⁴ ف: أن يكون لها

¹⁰¹⁵ ف: - لأن

¹⁰¹⁶ ف: وبهذا بعينه تمسك به الشيخ

[404] قال هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم أو غير منقسم مقطع منتهى إشارة نقطة إن لم ينقسم البتة، أو خطأ أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة.

[405] أقول هذه مقدمة تقدمها على البرهان وهي أن الهيولى لا وضع لها في ذاته¹⁰¹⁷ أي ليست في نفسها بحيث يمكن الإشارة الحسية¹⁰¹⁸ إليها بأنها هنا أو هناك، وإنما تصوير كذلك لا اقتران الجسمية بها ويدل عليه أن هذا الحامل وهو الهيولى لو كان ذا وضع لزم أن يكون جسماً أو نقطة أو خطأ أو سطحاً لأنه إن انقسم في الجهات الثلاث كان جسماً، وإن لم ينقسم البتة كان نقطة وإن انقسم في بعض الجهات دون البعض، فإن كان انقسامه في جهة فقط كان خطأ، وإن كان في جهتين فقط كان سطحاً، واعلم أن كل ما لا ينقسم فإنه في¹⁰¹⁹ الجهة التي لا ينقسم فيها مقطع منتهى¹⁰²⁰ الإشارة وعنده ينقطع لا امتناع أن يمتد الإشارة إلى الشيء إلى ما وراءه¹⁰²¹ وكلما يكون مقطع¹⁰²² منتهى¹⁰²³ الإشارة عنده لا يكون منقسماً إذ لو كان منقسماً كان مقطع الإشارة ومنتهىها هو بعضه لا هو، فإذا انقسم ذلك الشيء فإنما ينقسم في غير تلك الجهة. فعلم أن هذا الحامل وهو الهيولى لو كان في حد ذاته ذا وضع ومشار إليه لكان¹⁰²⁴ إما جسماً أو نقطة أو خطأ أو سطحاً، وباطل أن يكون جسماً، أما أولاً فلأنه لو كان جسماً كان له هيولى وحامل

¹⁰¹⁷ ف: في ذاتها

¹⁰¹⁸ ن: الجسمية

¹⁰¹⁹ ف: من

¹⁰²⁰ ف: ينتهي

¹⁰²¹ ن، ف: وراء

¹⁰²² ف: مقطعا

¹⁰²³ ف: ينتهي

¹⁰²⁴ ف: كان

كما¹⁰²⁵ تقدم، هذا خلف. وأما ثانياً فلأن كل جسم متصل بذاته وله شيء ما فيه قوة إتصاله لما سبق، وليس للهيولي¹⁰²⁶ شيء آخر تكون¹⁰²⁷ فيه تلك القوة فيكون له إتصال¹⁰²⁸ بالفعل والقوة معا، وهو¹⁰²⁹ خلف وباطل أن يكون نقطة، أما أولاً فلأن النقطة يمتنع أن يكون محلاً وحاملاً للصورة الجسمية، وأما ثانياً فلأنه إذا وصل إليها طرفا خطين فإن حجبتها¹⁰³⁰ عن التماس كانت منقسمة لما تبين وإن لم تحجبهما¹⁰³¹ لزم تداخلهما للطرفين أو لأحدهما ولزم انقسامها أيضاً لما بينا وباطل أن يكون خطاً أو سطحاً لمثل ما ذكرنا في النقطة، فظاهر أن هذا الحامل ليس له في حد ذاته وضع ولا إليه إشارة، فإن عرض له ذلك فمن¹⁰³² قبل اقتران [111] الجسمية به.

الفصل الثاني

[تنبيه]

[406] قال فلوفرنا هيولي بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها¹⁰³³ الصورة

فصارت ذا¹⁰³⁴ وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال أن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك كما

¹⁰²⁵ ف: لما

¹⁰²⁶ ف: الهيولي

¹⁰²⁷ ف: يكون

¹⁰²⁸ ف: الإتصال

¹⁰²⁹ ف: هذا

¹⁰³⁰ ف: حجبهما

¹⁰³¹ ف: يحجبهما

¹⁰³² ف: من

¹⁰³³ ف: لحقتها

¹⁰³⁴ ف: ذات

يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضع هناك أوكان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض.

[407] أقول لما ثبت تلك المقدمة لزم أن لا يتجرد الهيولى عن الصورة لأننا لو فرضناها مجردة خالية¹⁰³⁵ عن الوضع والموضع، فإذا لحقتها الصورة فلا بد وأن يصير ذات وضع مخصوص في موضع مخصوص لامتناع أن توجد الصورة الجرمية في موضع مبهم غير معين،¹⁰³⁶ وهذا باطل. فلهذا الصورة بالهيولى¹⁰³⁷ المجردة عن الصورة الخالية عن الوضع باطل، بيان الأول؛ أن تخصص وضع الهيولى بموضع معين عند لحوق الصورة الجسمانية بها يكون لأمرين أحدهما أن يكون للهيولى وضع في ذلك الموضع ثم تلحقها¹⁰³⁸ الصورة فيه، وهذا على وجهين أحدهما أن يكون قبل لحوق الصورة في صورة أوجبت لها الوضع فيه، والثاني أن يكون قد عرض لها وضع فيه من غير إيجاب الصورة إياه، فإذا لحقتها الصورة فيه كان لها فيه وضع عند لحوق الصورة بها، وهذا كما إذا كان جزء من الماء في حيز الهواء فإذا غلبت عليه طبيعة الهواء¹⁰³⁹ أحالته¹⁰⁴⁰ هوا¹⁰⁴¹ لحقته الصورة الهوائية في ذلك الموضع، ومثل هذا في المجرد عن الصورة والخالي عن الوضع محال الأمر الثاني.¹⁰⁴²

¹⁰³⁵ ف: وخالية

¹⁰³⁶ ف: متعين

¹⁰³⁷ بالهيولى، ف: للهيولى

¹⁰³⁸ ف: لحقها

¹⁰³⁹ الهواء

¹⁰⁴⁰ ف: وأحالته

¹⁰⁴¹ هوا

¹⁰⁴² ن: - الأمر الثاني

[408] قال وليس يمكن أيضا أن يقال أن الصورة عينت لها وضعًا مخصوصًا من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلًا كأجزاء الأرض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع.

[409] أقول الأمر¹⁰⁴³ الآخر أن يكون للهولى وضع في موضع آخر يكون ذلك الموضع أقرب المواضع الطبيعية لكلية الصورة اللاحقة من ذلك الموضع الآخر فيكون الصورة اللاحقة معينة لذلك الموضع لوضع الهولى فيه ومثاله.

[410] قال كالجاء من الهواء¹⁰⁴⁴ يصير ماءً فيكون موضعه الطبيعي متخصصًا بسبب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه¹⁰⁴⁵ مما كان موضعا لهذا الصائر¹⁰⁴⁶ ما¹⁰⁴⁷ وهو هوا¹⁰⁴⁸ [111ب] وإنما لا يمكن هذا أيضا لأننا جعلناها مجردة.

[411] أقول مثال الأمر الذي ذكرناه الجز¹⁰⁴⁹ من الهواء يصير ماءً فإن لهيولاه وضعًا في موضع من المواضع الطبيعية للهوا¹⁰⁵⁰ قبل لحوق الصورة المائية، فإذا لحقتها الصورة المائية تعين لوضع الهولى من المواضع الطبيعية للمياه يكون ذلك الموضع أقرب المواضع

¹⁰⁴³ ف: والأمر

¹⁰⁴⁴ الهواء

¹⁰⁴⁵ ف: المياه

¹⁰⁴⁶ ف: الصائرة، ن: الصاير

¹⁰⁴⁷ ماء، ف: - ماء

¹⁰⁴⁸ هوا

¹⁰⁴⁹ الجزء

¹⁰⁵⁰ للهواء، ف: - للهواء

من ذلك الموضع الذي كان موضعاً له عند ما¹⁰⁵¹ كان هواء وهذا أيضاً في المجرد عن الصورة والخالٍ عن الوضع محال، إذا عرفت هذا ظهر أن الهيول¹⁰⁵² لو تجردت عن الصورة الجسمانية امتنع أن يلحقها لأنه إن لحقتها¹⁰⁵³ وهي في حيّز وموضع مخصوص فقد لحقتها وهي ذات وضع وموضع وقد فرض أنها ليست كذلك وهذا¹⁰⁵⁴ هو الوجه المذكور أولاً، وإن لحقتها لا في موضع مخصوص امتنع أن يتخصص بموضع دون موضع لأنه ليس هناك إلا اقتران الصورة بالهيولى وليس في اقتضا¹⁰⁵⁵ واحدة منهما إلا حيّز من أحياز كلية الصورة اللاحقة من الملاء¹⁰⁵⁶ أو الهواء¹⁰⁵⁷ مثلاً فلو تخصص بموضع كان ذلك لسبب¹⁰⁵⁸ قرب الموضع إلى¹⁰⁵⁹ الموضع على الوجه المذكور ثانياً، فلماذا قال تنبيه فاحدس من هذا أن هيول¹⁰⁶⁰ لا يتجرد عن الصورة الجسمانية،¹⁰⁶¹ وتحرير البرهان على الوجه الذي ذكره الشيخ أن نقول لو تجردت الهيولى عن الصور¹⁰⁶² الجسمانية فإذا لحقتها¹⁰⁶³ فإما أن يلحقها في موضع معين فيكون على الوجه المذكور أولاً،¹⁰⁶⁴ أو لا في موضع معين فيكون على الوجه المذكور ثانياً، وكل ذلك قد تقدم،

¹⁰⁵¹ ف: عندنا

¹⁰⁵² هيولى

¹⁰⁵³ ف: لحقتها

¹⁰⁵⁴ ف: + هذا خلف

¹⁰⁵⁵ اقتضاء

¹⁰⁵⁶ الملاء، ن: الماء، ف: الماء

¹⁰⁵⁷ الهواء

¹⁰⁵⁸ ف: بسبب

¹⁰⁵⁹ ف: من

¹⁰⁶⁰ الهيولى

¹⁰⁶¹ ف: + والحدس هو انتقال الذهن من الشئ إلى غيره بسرعة

¹⁰⁶² ن، ف: الصورة

¹⁰⁶³ ف: لحقتها

¹⁰⁶⁴ ف: أولاً في موضع معين

وتحرير البرهان على وجه آخر وهو أن الهيولى لو تجردت عن الصورة فإذا لحقتها¹⁰⁶⁵ الصورة فليس بعض الأحياز أولى بحصولها فيه من البعض، فإما أن لا يحصل في حيز أصلاً أو يحصل في كل الأحياز، والقسمان باطلان.

المسألة السادسة؛

في أن الهيولى لا يخلو عن الصور النوعية وفيها فصلان؛

الأول¹⁰⁶⁶

[412] قال وهذا الحامل قد لا يخلو عن صور آخر وكيف ولا بد وأن يكون¹⁰⁶⁷ إما¹⁰⁶⁸ مع صورة توجب قبول الإنفكاك والإلتزام¹⁰⁶⁹ والتشكل بسهولة أو بعسر¹⁰⁷⁰ أو مع صورة توجب امتناع قبول ذلك¹⁰⁷¹ وكل ذلك غير صورة الجرمية، وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها.

¹⁰⁶⁵ ن، ف: لحقتها

¹⁰⁶⁶ الفصل الأول

¹⁰⁶⁷ ف: من أن يكون

¹⁰⁶⁸ ف: - إما

¹⁰⁶⁹ ف: والالتزام

¹⁰⁷⁰ ف: تعسر

¹⁰⁷¹ ف: تلك

[413] أقول يدل [112] على ثبوت الصورة النوعية للهوىلى وجهان، الأول؛ أن

الأجسام بعد اشتراكها في الصور¹⁰⁷² الجسمية مختلفة فبعضها يمتنع قبول الانفكاك عليه¹⁰⁷³ والإلتئام¹⁰⁷⁴ والتشكل بالأشكال كالأجسام الفلكية وبعضها لا يمتنع عليه ذلك كالأجسام العنصرية ومن هذا القسم ما يقبل ذلك بسهولة كالأجسام الرطبة ومنه ما يقبل ذلك بعسر كالأجسام اليابسة فنقول اختصاص بعض الأجسام ببعض هذه الصفات يمتنع أن يكون للجسمية أو لوازمها أو للهوىلى¹⁰⁷⁵ ولوازمها لامتناع أن يكون المشترك مقتضيا للمختص ويمتنع أن يكون للفاعل المبين، لأن الفاعل إنما يخصص الجسم المعين بصفة معينة إذا كان في ذلك الجسم ما يناسب تلك الصفة وإلا لزم الترجيح من غير مرجح فتعين أن يكون لاختصاص ذلك الجسم بأمر يناسب تلك الصفة غير الصورة الجسمية، وهي¹⁰⁷⁶ الصورة النوعية. وهذه الأمور يناسب الأعراض التي من باب "الكيف". الثاني؛ إنا نعلم اختلاف الأجسام في استحقاق المكان والوضع المتعينين، فالفلك الأعظم يستحق وضعاً معيناً من غير مكان وسائر¹⁰⁷⁷ الأفلاك تستحق مكاناً معيناً، وكذلك كل واحد من العناصر فذلك الاختصاص يجب أن يكون للصور¹⁰⁷⁸ النوعية كما تقدم، وهذه الأمور من باب "الآين". واعلم إنا إن فسرنا الصورة النوعية

¹⁰⁷² ف: الصورة

¹⁰⁷³ ف: فبعضها عليه يمتنع قبول الانفكاك

¹⁰⁷⁴ ف: التيام

¹⁰⁷⁵ للهوىلى

¹⁰⁷⁶ ف: وهو

¹⁰⁷⁷ وسائر، ف: وسائر، ن: وسائر

¹⁰⁷⁸ ف: للصورة

بما يتوقف عليه الصفة المعينة المخصصة فذلك مما لا نزاع¹⁰⁷⁹ فيه، وإن عينا بالصورة النوعية ما يكون له مدخل في قوام الهيولى فذلك مما لا يثبت بهذا البرهان.

الفصل الثاني

[414] قال واعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية وإلا لوجب التشابه المذكور، بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معينات وأحوال متفقة من خارج يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى. أقول لما بينا سالفًا أن لزوم الشكل للإمتداد الجسماني إنما هو بسبب الحامل إما استقلالًا أو بمشاركة تبين الآن أن ذلك ليس للحامل استقلالًا وأيضا لما بينا آنفاً أن لحق الصفات المختلفة به ليس مقتضى الجريمة المشتركة العامة ولا للفاعل بل لأمر يناسب كل واحد منها واحد¹⁰⁸⁰ منها وسمينا تلك الأمور بالصور النوعية وكان لحقها به أيضا بسببه استقلالًا أو بمشاركة كما تقدم، احتجنا أيضا أن نبين أن ذلك ليس لأجله استقلالًا [112ب] ولما احتجنا ههنا إلى بيان هذا أخرناه إلى ههنا ليكون بيانا للأمرين جميعا، وتقديره؛ أنه لو كان لحق الصورة¹⁰⁸¹ النوعية والمقادير والأشكال لهذا الحامل استقلالًا لوجب التشابه المذكور، أي تشابه الأجسام في لحق هذه الصور بها، فإذا¹⁰⁸² لابد من انضمام أمور آخر¹⁰⁸³ من خارج يكون كل واحد منها مناسبا لكل

¹⁰⁷⁹ ف: لا ينزع

¹⁰⁸⁰ ف: واحدة

¹⁰⁸¹ ف: الصور

¹⁰⁸² ف: فإذا

¹⁰⁸³ ف: آخر

واحد من الأمور المختلف فيها من الصور النوعية التي هي بالحقيقة صور جرمانية ومن المقادير والأشكال ثم إن الشيخ لما لم يعين تلك الأمور والأحوال التي ينضم إليه من خارج حتى يتحدّد¹⁰⁸⁴ ما يجب من الصور والمقادير والأشكال سماه بالسر وعندي أن تلك الأمور هي الإستعدادات التامة لكل واحد واحد من الأمور المختلف فيها ومن¹⁰⁸⁵ هذا السر التي كشفناه¹⁰⁸⁶ يطلع على أسرار أخرى منها أن تلك الإستعدادات التامة الحادثة لأبد لها من أسباب أخرى حادثة وهكذي¹⁰⁸⁷ مثلاً أن الجسم المتحرك على مسافة إنما يستعد الإستعداد التام للحركة على الجز¹⁰⁸⁸ الثاني¹⁰⁸⁹ وهكذا¹⁰⁹⁰ فتكون¹⁰⁹¹ كل حركة سابقة يوجب الإستعداد التام للحركة اللاحقة، ومنها أنه مهما حصل للحامل استعداد تام¹⁰⁹² لشيء فاض من واهب الوجود وجود ذلك الشيء. ومنها ما قد يقال أنه لأبد من حركة لأبد أنه لها لتكون كل حركة موجبة للإستعداد التام لشيء¹⁰⁹³ مختلف فيه. وهذا عندي ضعيف لأنه ليس يلزم من توقف حصول الصور النوعية على استعداد الهيولى لكل واحد¹⁰⁹⁴ واحد منها الإستعداد التام¹⁰⁹⁵ أن يكون للهيولى وجود أزلى ليفتقر إلى ما ذكرتم ولم يتقدم أيضاً ما يدل على ذلك بل الذي¹⁰⁹⁶

¹⁰⁸⁴ ن: يتجدد

¹⁰⁸⁵ ف: - من

¹⁰⁸⁶ ف: كلفناه

¹⁰⁸⁷ وهكذا

¹⁰⁸⁸ الجزء، ف: على الجزء الأول

¹⁰⁸⁹ ف: وبهذه الحركة يستعد الإستعداد التام للحركة على الجزء الثاني

¹⁰⁹⁰ ف: وبهذه

¹⁰⁹¹ ن، ف: فيكون

¹⁰⁹² ف: الإستعداد التام

¹⁰⁹³ ف: أي

¹⁰⁹⁴ ف: واحدة

¹⁰⁹⁵ ن: للإستعداد التام، ف: استعداداً تاماً

¹⁰⁹⁶ ف: إنما

تقدم أن الهيولى لا يوجد بدون الصورة وأن الصورة لا توجد¹⁰⁹⁷ بدون الهيولى وشيء منها لا يدل على ذلك. والذي نريد إيضاحه أنه يجوز وجود الهيولى ووجود صورة من الصور النوعية معا، وهذا. لأن عندهم أن هيولى الفلك مع صورته النوعية وجدا معا،¹⁰⁹⁸ فليس لتلك الصورة وجود¹⁰⁹⁹ على وجود الهيولى وإلا لزم أن يكون هيولى الفلك قبل تلك الصورة، إما مجردة أو مقارنة لصورة أخرى وكلاهما خُلف عندهم.

المسألة السابعة؛

في [113أ] كيفية ما بين الصورة والهيولى من التعلق وفيها فصول؛

الأول¹¹⁰⁰

[وهم وتنبيه]

[415] قال اعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة فإما أن

تكون تلك الصورة هي العلة المطلقة الأولية لقوام¹¹⁰¹ الهيولى أو تكون آلة¹¹⁰² أو واسطة لمقيم

آخر يقيم بها الهيولى¹¹⁰³ مطلقا أو تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى أو يكون

¹⁰⁹⁷ ن، ف: لا يوجد

¹⁰⁹⁸ ف: وجودا

¹⁰⁹⁹ ف: وجود متقدم، ن: وجود سابق

¹¹⁰⁰ الفصل الأول

¹¹⁰¹ ف: لقيام

¹¹⁰² ف: أو تكون الصورة

¹¹⁰³ ف: الهيولى بها

لا الهيولى يتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد¹¹⁰⁴ عن الهيولى، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه، بل يكون بسبب ما¹¹⁰⁵ آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد مع الآخر أو¹¹⁰⁶ بالآخر. أقول أقسام التعلق بين الهيولى والصورة أربعة، ولنقدم عليه أن الهيولى ليست علة لوجود الصورة ولا جزا¹¹⁰⁷ من العلة لأنها مفتقرة في أن يقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة وما لم يقم الهيولى بالفعل استحالة¹¹⁰⁸ أن يكون علة لغيرها أو جزا¹¹⁰⁹ العلة لا امتناع أن يكون ذات الشيء سببا لوجود¹¹¹⁰ شيء بالفعل وهو يعد بالقوة فيجب أن يكون الهيولى يقوم بالفعل ثم يكون سببا لوجود الصورة، لكن إنما يقوم بالفعل بمقارنة الصورة فيكون قوام الهيولى بالفعل متقدما على مقارنة الصورة وهو مفتقر إلى مقارنة الصورة متأخر عنها أو حامل معها، هذا خلف. وإذا خرجت الهيول¹¹¹¹ عن أن يكون علة للصورة أو جزا¹¹¹² من العلة فبعد ذلك لا يخلو إما أن تكون الصورة علة للهيولى أو جزئا من العلة، أو لا علة ولا جزئا من العلة، والأول على قسمين؛ لأن الصورة إما أن تكون¹¹¹³ واسطة لعله أخرى بها يقيم الهيولى أو لا يكون، فإن لم يكن كانت علة مطلقة أولية لقوام الهيولى، وإن كانت واسطة لمقيم آخر فهو القسم الثاني، وإن كان جزئا من العلة فهو المعنى من الشريك، وإن لم يكن علة ولا جزئا

¹¹⁰⁴ ف: يتجرد

¹¹⁰⁵ ف: سببا

¹¹⁰⁶ ف: و

¹¹⁰⁷ ولا جزئا

¹¹⁰⁸ تكررت هذه الكلمة في العبارة مرتين

¹¹⁰⁹ جزء

¹¹¹⁰ ف: - لوجود

¹¹¹¹ الهيولى

¹¹¹² أو جزئا

¹¹¹³ ف: أن يكون

من العلة والهيولى أيضا كذلك، فحينئذ لا يكون أحدهما أولى من الآخر بالعلية لصاحبه من العكس مع أن كل واحد منهما لا يتجرد عن الآخر فيكون هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر،¹¹¹⁴ وهذا ظاهر البطلان،¹¹¹⁵ لأن المفروض أنه ليس ولا واحد منهما علة للآخر ولا جزء العلة فلا يكون¹¹¹⁶ السبب الخارجي يقيم كل واحد منهما بالآخر.¹¹¹⁷

الفصل الثاني

[إشارة] [113ب]

[416] قال وأما¹¹¹⁸ الصور التي تفارق الهيولى إلى بدل فليس يمكن أن يقال؛ إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاهما، ولا آلات أو متوسطات مطلقة، بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد الوجهين¹¹¹⁹ الباقيين وههنا سر¹¹²⁰ آخر. أقول لما بينا¹¹²¹ أقسام تعلق الصورة والهيولى نبين ما لا يمكن منها فنقول من الصور ما لا تفارق الهيولى كالصور الفلكية ومنها ما تفارقها إلى بدل، والمفارقة إلى بدل يمتنع أن يكون عللا مطلقة أو آلات أو وسائط¹¹²² مطلقة للهيول¹¹²³ لأن العلة التامة إذا عدت عدم المعلول معها وإذا عدت الآلات آلات

¹¹¹⁴ ف: أويقيم كل واحد منهما بالآخر

¹¹¹⁵ ف: مع أن هذا ظاهر الإنتفاء

¹¹¹⁶ ف: فلو كان

¹¹¹⁷ ف: + كان كل واحد منهما علة للآخر هذا خلف

¹¹¹⁸ ف: أما

¹¹¹⁹ ف: القسمين

¹¹²⁰ ف: شيء

¹¹²¹ ف: بين

¹¹²² ف: وسائط

¹¹²³ للهيولى، ف: لتلك الهيولى

الآلات والوسائط المطلقة عدمت العلة التامة فعدم¹¹²⁴ المعلول معها أيضا ولو كانت مثل هذه الصور علل أو وسائط¹¹²⁵ مطلقة وجب أن يعدم مع عدم كل صورة هيولى ويحدث هيولى مع حدوث كل صورة،¹¹²⁶ وهذا محال. وهذا¹¹²⁷ مبني على أن المعلول الواحد لا يجوز أن يكون له علل متعددة متعاقبة. والمراد بالواسطة العلة القريبة من المعلول المتوسطة بينه وبين العلة البعيدة. والمراد بالآلة ما يتوقف عليه¹¹²⁸ تأثير العلة في المعلول¹¹²⁹ كانت علة قريبة أولم يكن، فإذا امتنع القسمان الأولان في مثل هذه الصورة¹¹³⁰ تعين القسمان الباقيان. أحدهما¹¹³¹ أن تكون الصورة¹¹³² شريكة لمقيم آخر وثانيهما أن يكون بسبب ما¹¹³³ خارج عنهما يقيم الهيولى مع الصورة وبها. وأما¹¹³⁴ قوله وههنا سر¹¹³⁵ فنقول ذلك السر يحتمل أن يكون ما يلزم من عدم هيولى مع عدم كل صورة وحدثها مع حدوث كل صورة لأنه¹¹³⁶ لو كان كذلك كانت الهيولى قابلة للكون والفساد فكانت له¹¹³⁷ هيولى أخرى لأن قوة الكون والفساد يكون لغير ما له الكون والفساد بالفعل كما تقدم في إثبات الهيولى ويعود الكلام في تلك الهيولى الأخرى

¹¹²⁴ ف: وعدم

¹¹²⁵ وسائط، ن: وسائط، ف: وسائط

¹¹²⁶ ف: ويحدث مع حدوث كل صورة هيولى

¹¹²⁷ ف: وذلك

¹¹²⁸ ف: - عليه

¹¹²⁹ ف: في المعلول عليه

¹¹³⁰ ف: هذه الصور

¹¹³¹ ف: وأحدهما

¹¹³² ف: الصور

¹¹³³ ف: ما آخر

¹¹³⁴ ف: أما

¹¹³⁵ ف: سر آخر

¹¹³⁶ ف: وذلك أنه

¹¹³⁷ ف: لها

الأخرى وحينئذ يلزم أحد الأمرين وهو أن يكون¹¹³⁸ هيولى تلك الصور المتعاقبة واحدة غير قابلة للكون والفساد أو يكون لكل صورة تحدث هيولى سابقة عليها إلى غير نهاية. وهذا هو السر الثالث¹¹³⁹ من الأسرار المتقدمة إلا أنه لم يكن هناك لازما وههنا هو لازم ويحتمل أن يكون ذلك السر هو أنه لا بد وأن ينضم إلى كل صورة يحدث بسبب خارج مستقل بقوام الهيولى معها أوبها أو شريكة¹¹⁴⁰ له فيه.

الفصل الثالث

[إشارة]

[417] قال يجب [114أ] أن يعلم في الجملة أن الصور الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود ولكانت الاشياء¹¹⁴¹ التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة¹¹⁴² وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى. أقول البرهان الذي سبق يختص بالصورة¹¹⁴³ المفارقة إلى بدل، وهذا البرهان شامل للصور اللازمة لها أيضا فلهذا¹¹⁴⁴ قال في الجملة وتحريره؛ أن الصور الجرمية لو كانت

¹¹³⁸ ف: وهو إما أن يكون

¹¹³⁹ ف: الثابت

¹¹⁴⁰ ف: شريك

¹¹⁴¹ الأشياء

¹¹⁴² ف: الصورة

¹¹⁴³ ف: بالصور

¹¹⁴⁴ ف: لهذا

سببا لقوام الهيولى أو واسطة¹¹⁴⁵ لكنت الصورة سابقة للهيولى بالوجود ولكانت علل ماهية الصور¹¹⁴⁶ وعلل وجودها سابقة على الهيولى بالوجود، لكن التالى باطل فالمقدم مثله. أما الشرطية فظاهرة لأن علل¹¹⁴⁷ وجود¹¹⁴⁸ الشيء وعلل ماهيته¹¹⁴⁹ يجب أن يكون موجودة حتى يوجد العلة ثم يوجد بها المعلول. ومعنى السبق والتقدم بالوجود هو المصحح لقولنا؛¹¹⁵⁰ وجد هذا فوجد ذاك من غير عكس كما تقول وجد حركة الإصبع فوجد حركة الخاتم ولا يمكن أن يقال وجد حركة الخاتم فوجد حركة الإصبع، وهذا القدر¹¹⁵¹ من سبق العلة وتقدمها على المعلول متقرر في بداية العقول، فقد صدقت الشرطية.

[418] قال على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة، وإن كان أيضا ليس¹¹⁵² من أحواله المعلولة لماهيته، فإن اللوازم المعلولة قسمان، كل قسم منها¹¹⁵³ داخل في الوجود. أقول المعلول إما أن يكون مباين الذات عن ذات العلة كالعالم مع الباري تعالى¹¹⁵⁴ وإما أن يكون ملاقي الذات لذات العلة وهو إما أن يكون معلولا لماهية العلة كالزوجة للأربعة أو معلولا لوجودها كالهيولى والصورة على تقدير أن تكون¹¹⁵⁵ الصورة علة للهيولى فإنها ملاقية

¹¹⁴⁵ ف: أو واسطة مطلقا

¹¹⁴⁶ ف: الصورة

¹¹⁴⁷ ف: العلة

¹¹⁴⁸ ف: لوجود

¹¹⁴⁹ ف: ماهيتها

¹¹⁵⁰ ف: هو المعنى المصحح لقولنا

¹¹⁵¹ ف: وهذا القدر وهذا القدر

¹¹⁵² ف: - ليس

¹¹⁵³ ف: منهما

¹¹⁵⁴ ف: - تعالى

¹¹⁵⁵ ف: كون

الذات لذات العلة وأنها معلولة لوجود الصورة لا لماهيتها، إذا عرفت هذا فنقول قوله فإن اللوازم المعلولة قسماً، يريد به معلولات الماهية ومعلولات الوجود ثم نقول إدخال هذا الكلام بين الشرطية وكذب التالي لا بد له من فائدة¹¹⁵⁶ وتلك الفائدة ليست أن الكلام في ارتباطه محتاج إليه فإنه لو سقط من البين كان الكلام منتظماً والبرهان تاماً، بل فائدته¹¹⁵⁷ تأكيد وجوب تقدم وجود الصورة وعللها على وجود الهيولى [114ب] بتقدير كونها علة لها ووجه ذلك أن الهيولى ملاقية¹¹⁵⁸ للصورة¹¹⁵⁹ ومحل لها وذلك¹¹⁶⁰ يقتضي كون الهيولى متقدمة عليها ومع ذلك فإن الصورة بتقدير كونها علة يجب تقدمها عليها. وقوله وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته أراد به أن معلول الماهية ربما¹¹⁶¹ يقال فيه أنه لا يجب تأخره عن العلة بالوجود وذلك¹¹⁶² أيضاً تأكيد لوجوب تقدم الصورة على الهيولى بالوجود بتقدير كونها علة لها.

[419] قال لكن قد علم أن التناهي والشكل من الأمور التي لا توجد الصورة في حد نفسها إلا بهما أو معهما، وقد علم أن الهيولى سبب لذَيْنِكَ فيصير الهيولى سبباً لوجود ما به أومعه تتمه وجود الصورة السابقة بتتمه وجودها للهيولى، وهذا محال. أقول أما بيان كذب التالي فمبني على مقامات ثلاثة، الأول؛ أن التناهي والشكل لا توجد الصورة في نفسها إلا بهما

¹¹⁵⁶ فائدة

¹¹⁵⁷ ن، ف: فائدته

¹¹⁵⁸ ف: تلاقيه

¹¹⁵⁹ ف: الصورة

¹¹⁶⁰ ف: فذلك

¹¹⁶¹ ف: بهما

¹¹⁶² ف: وتلك

أومعهما. الثاني؛ أن الهيولى علة للتناهي والشكل سابقة عليهما. الثالث؛ أن السابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء والسابق على ما مع الشيء سابق عليه. ومهما تثبت هذه المقامات الثلاثة لزم أن لا تكون الصورة سابقة للهيولى بالوجود¹¹⁶³ وإلا كانت الهيولى سابقة على السابق على نفسها وكانت الصورة أيضا كذلك¹¹⁶⁴ فكان¹¹⁶⁵ كل واحد¹¹⁶⁶ منهما سابق على نفسه¹¹⁶⁷ وهو محال. أما المقام الأول فلأن¹¹⁶⁸ التناهي والشكل يمتنع وجود الصورة دونهما فيجب أن يكون وجودهما قبل وجودها إن كان وجودها بهما أو مع وجودهما إن لم يكن كذلك، وفيه بحث. لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم وإنها متأخرة عن الإحاطة المتأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار الجسماني المتأخر عن الصورة الجسمانية، فالشكل إذن متأخر عن الصورة الجسمانية بهذه المراتب. وكذلك نهاية المقدار متأخرة عن المقدار المتأخر عن الصورة، فإذن كل من التناهي والشكل متأخر عن الصورة الجسمانية لا معها بالوجود. وأما المقام الثاني فبيانه ما سبق من أن التناهي والشكل لا يلحقان الصورة الجرمية وهي منفردة بنفسها لا من نفسها ولا من الفاعل فتعين أن يكون لزومهما لها بسبب الحامل أو بشركة منه وعلى التقديرين يلزم تقدم الحامل وهو الهيولى عليهما بالوجود وفيه بحث، فإنه لا يلزم [115أ] من ذلك القدر إلا أن التناهي والشكل لا يلحقان الصورة الجرمية بدون مقارنتها للهيولى وجاز أن يكون السبب الفاعل أو الحامل أو هما بشركة ولا يلزم من أن لا

¹¹⁶³ ف: لأنها لو كانت سابقة عليها بالوجود كانت الهيولى سابقة على السابق على نفسها

¹¹⁶⁴ ف: أيضا سابقة على السابق على نفسها

¹¹⁶⁵ ف: فكانت

¹¹⁶⁶ ف: واحدة

¹¹⁶⁷ ف: نفسها

¹¹⁶⁸ ف: ولأن

يوجد الشيء بدون غيره أن يكون ذلك الغير سابقا عليه فإن أحد المضافين لا يوجد بدون الآخر ولا سبق هناك فكذاك ههنا، فإن قلت؛ قد ذكرت ثم أن لحوق التناهي والشكل للصورة بسبب الحامل أو بشركة منه، قلت؛ لما كان المقصود هناك أن الصورة لا توجد بدون الحامل وهو الهيولى وكان هذا المقصود حاصلًا بمجرد أنهما لا يوجدان بدون الحامل تساهلنا في هذا الإطلاق. وأما التحقيق مما¹¹⁶⁹ ذكرناه الآن. وأما المقام الثالث؛ وهو أن المتقدم على المتقدم على الشيء أو على ما مع الشيء متقدم عليه فظاهر ولكن فيه بحث سيأتي في النمط الثاني.¹¹⁷⁰

[420] قال فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى¹¹⁷¹ على الإطلاق ولا واسطتها بالإطلاق/قول لما ثبت صدق الشرطية وكذب التالي لزم كذب المقدم وهو أن تكون الصورة الجرمية علة مطلقة للهيولى أو آلة أو واسطة بينها وبين العلة على الإطلاق كانت الصور الجرمية مفارقة أو لازمة.

الفصل الثالث

[وهم وتنبيه]

[421] قال ولعلك تقول إذا كانت الهيولى محتاجة¹¹⁷² إليها في أن يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة، فيكون الجواب؛ إنا لم نقض بكونها

¹¹⁶⁹ ن، ف: فما

¹¹⁷⁰ ف: في النمط الثاني إن شاء الله تعالى

¹¹⁷¹ ف: للهيولى أو واسطة على الإطلاق

¹¹⁷² ف: محتاجا

محتاج¹¹⁷³ إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد¹¹⁷⁴ الصورة¹¹⁷⁵ به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا إلى الكلام المفصل.

[422] أقول هذا سؤال أورده على نفسه وهو أنك نبهت أولاً أن الجسم متصل بذاته وقابل للاتصال والانفصال، وأن القابل للاتصال والانفصال غير المتصل والمنفصل¹¹⁷⁶ بذاته وهوشيء فيه قوة ذلك القبول وذلك الشيء هو الهيولى ونبهت ثانياً أن لزوم التناهي والشكل للصورة الجرمية بمشاركة من حامل الصورة فقد قضيت في هذين الفصلين بكون الهيولى محتاجاً إليها في وجود الصورة فيكون الهيولى علة لوجود الصورة وسابقة¹¹⁷⁷ عليها وأجاب عنه بأن ذلك إنما يلزم لوقضينا على التناهي والشكل بأن بهما وجود الصورة حتى يصير الهيولى علة لعلّة الصورة ونحن إنما قضينا بأحد الأمرين [115ب] وهو أن الهيولى إما علة لما به وجود الصورة¹¹⁷⁸ أو لما معه وجود الصورة فلا يلزم أن تكون¹¹⁷⁹ علة لعلّة وجود الصورة، وفي هذا الموضع بحث، وهو أن الهيولى إذا كانت علة لما معه وجود الصورة، فإما أن تكون¹¹⁸⁰ علة ما مع الشيء سابقة بالوجود على الشيء أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول كانت الهيولى سابقة

¹¹⁷³ محتاجا

¹¹⁷⁴ ف: يوجد

¹¹⁷⁵ ف: للصورة

¹¹⁷⁶ ف: - والمنفصل

¹¹⁷⁷ ف: سابقة

¹¹⁷⁸ ف: للصورة

¹¹⁷⁹ ف: أن يكون

¹¹⁸⁰ ف: أن يكون

بالوجود على الصورة، وسيأتي¹¹⁸¹ فيما بعد أن ذلك لا يجوز وإن كان الثاني لم يتم البرهان على أن الصورة لا تكون¹¹⁸² علة للهيولى أو واسطة على الإطلاق.¹¹⁸³

الفصل الرابع

[إشارة]

[423] قال وأنت تعلم أن الصورة الجرمية¹¹⁸⁴ إذا فارقت المادة، فإن لم يعقب بدل لم تبقى المادة موجودة. فمعقب البدل يقيم المادة لا محالة بالبدل، وليس بواجب أن نقول ويقيم¹¹⁸⁵ البدل أيضا بالهيولى على أن يكون الهيولى قام فأقام لأن الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه إما بزمان وإما بالذات، وبالجمله لا يمكنك أن تدير الإقامة.

[424] أقول لما ثبت أن الصورة الجرمية ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى بقي من الأقسام الأربعة القسمان الآخران، ونبين الآن أن الواقع منهما هو أن الأمر الخارجي يقيم الهيولى بالصورة، وتقريره؛ أن الصورة الجرمية إذا فارقت المادة ولم تعقبها صورة أخرى بدلا عنها امتنع أن تبقى المادة موجودة، لأننا بينا أن الهيولى لا يتجرد عن الصورة الجرمية، وإذا كان كذلك فالذي يقيم البدل وهو الصورة الحادثة ويعقبه بالصورة الزائلة¹¹⁸⁶ مقيم

¹¹⁸¹ ف: وسيأتي إن شاء الله تعالى

¹¹⁸² ف: لا يكون

¹¹⁸³ ف: + وفيه نظر

¹¹⁸⁴ ف: الجوهرية

¹¹⁸⁵ ف: ومقيم

¹¹⁸⁶ ن، ف: الزائلة

يقيم المادة بذلك البديل لا محالة، ولا يجب أي ولا يجوز أن يقال أن الذي يقيم المادة بالبديل يقيم البديل أيضا بالمادة وهي بالهيول¹¹⁸⁷ بمعنى آخر¹¹⁸⁸ مقيم¹¹⁸⁹ الهيولى مقيم¹¹⁹⁰ الصورة التي هي البديل، لأن ما هو¹¹⁹¹ شأنه يكون لا محالة متقدما في قوامه على ما يقيمه إما بالزمان وإما بالذات، وذلك يقتضى كون كل واحد منهما متقدما في قوامه على الآخر، وأنه دور، ممتنع. فظهر من هذا أن مقيم الصورة مقيم المادة بالصورة من غير عكس. واعلم أن الكلام¹¹⁹² يقتضي أمورا ثلاثة، أحدها؛ أن الهيولى لا قوام لها بالفعل دون الصورة ولا سبق لوجودها على وجود الصورة لا بالذات ولا بالزمان، وهذا يناقض ما ذكره من قبل من أن الهيولى سابقة بالوجود على وجود الصورة. وثانيها؛ أن الهيولى ليست علة لوجود الصورة ولا واسطة مطلقة. وثالثها؛ أن السبب الخارجي يقيم المادة بالصورة ولا يقيم الصورة بالمادة بل معها [116].

الفصل الخامس

[إشارة]

[425] قال يجب أن يعلم أنه ليس يمكن أن يكون شيئا¹¹⁹³ كل واحد منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه. أقول المقصود من هذا

¹¹⁸⁷ بالهيولى، ن: الهيولى، ف: الهيولى

¹¹⁸⁸ ن، ف: - آخر

¹¹⁸⁹ ن، ف: يقوم

¹¹⁹⁰ ن، ف: فيقيم

¹¹⁹¹ ف، ن: هذا

¹¹⁹² ن، ف: هذا الكلام

¹¹⁹³ ف: شيان

الفصل إبطال القسم الأخير وهو أن يكون سبب ما¹¹⁹⁴ خارج عنهما يقيم كل واحد منهما بالآخر أومع الآخر، أما الأول فلأنه لا يمكن أن يكون شيئان¹¹⁹⁵ يقام كل واحد منهما بالآخر لأن ما يقام به الشيء يجب تقدمه بالوجود عليه،¹¹⁹⁶ فلو كان كل واحد منهما يقام¹¹⁹⁷ به الآخر وجب تقدم كل منهما على الآخر بالوجود، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه، فيكون كل¹¹⁹⁸ منهما متقدما على نفسه وهو محال، وهو¹¹⁹⁹ بيان إبطال الدور.

[426] قال ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة، لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر، وإن يتعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر، وذلك مما قد بان بطلانه، فبقي أن يكون التعلق من جانب واحد. أقول وأما الثاني وهو أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر، فيدل على بطلانه أنه إما أن يكون لذات كل واحد منهما تعلق بالآخر وإما أن لا يكون ولا لذات أحدهما تعلق بالآخر أصلا، أو يكون التعلق من أحد الجانبين من غير عكس، وعلى كل تقدير يمتنع¹²⁰⁰ أن يقام كل واحد منهما مع الآخر، أما إذا تعلق ذات كل منهما بالآخر فلأنه يكون لذات كل واحد منهما تأثير في تتمه وجود الآخر فلا يكون واحد منهما مقاما مع الآخر،¹²⁰¹ بل يكون كل واحد منهما مقاما بالآخر، وهو دور تقدم بطلانه، وأما

¹¹⁹⁴ ف: مما

¹¹⁹⁵ ف: بيان

¹¹⁹⁶ ف: عليه بالوجود

¹¹⁹⁷ ف: مقاما

¹¹⁹⁸ ف: كلا

¹¹⁹⁹ ف: وهذا

¹²⁰⁰ ف: ممتنع

¹²⁰¹ ف: بالآخر

إذا لم يكن لذات واحد منهما تعلق بالآخر أمكن أن يقوم كل منهما بدون الآخر فلم يكن ولا واحد منهما مقاما مع الآخر، وإن تعلق ذات أحدهما بالآخر دون العكس كان أحدهما مقاما به الآخر لا مع الآخر، فعلم أنه يمتنع أن يكون شيئا يقام كل منهما مع الآخر ولزم منه أنه إذا كان شيئا لا يوجد كل واحد منهما بدون الآخر كان أحدهما مقاما به الآخر من غير عكس لاستحالة الدور، واعلم أن هذا مغالطة لأنه إن عني بتعلق أحدهما بالآخر تأثير أحدهما في الآخر لم يلزم من عدم تعلق أحدهما بالآخر جواز [116ب] وجود كل منهما بدون الآخر كما في المضافين من الأخوة وغيرها، وإن عني به عدم جواز وجود أحدهما بدون الآخر كان معنى قوله إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر، إنه إن جاز وجود كل واحد منهما لا مع الآخر جاز وجود كل منهما لا مع الآخر، ومعلوم أن ذلك دور.

[427] قال فإذا الهولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية سوا¹²⁰²

وللصورة في الفاسدة الكائنة¹²⁰³ تقدم ما، فيجب أن يطلب كيف هو. أقول ظهر مما ذكرنا أن الهولى والصورة يمتنع أن يكونا سواء في أن يقام كل منهما بالآخر أو مع الآخر بل يجب أن يكون أحدهما مقاما به الآخر من غير عكس، لكن سبق أن الصورة في الكائنة الفاسدة متقدمة على الهول¹²⁰⁴ بوجه ما، فيجب علينا أن نتعرف كيف ذلك التقدم.

¹²⁰² سواء

¹²⁰³ الكائنة

¹²⁰⁴ الهولى

الفصل السادس

[إشارة]

[428] قال إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية وهو أن يكون الهيولى

يوجد عن سبب أصل وعن معيّن بتعقيب الصورة،¹²⁰⁵ إذا اجتمعا تم¹²⁰⁶ وجود الهيولى.

وتشخصت بها الصورة وتشخصت هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا

المجمل. أقول قد عرفت أن أقسام تعلق الهيولى والصورة أربعة، وقد بطلت الثلاثة منها فبقي

قسم واحد، وهو أن تكون¹²⁰⁷ الصورة شريكة لمقيم آخر باجتماعهما يقوم الهيولى، ووجهه أن

يقال أن الوجود الواحد المستمر للهيولى مع تعاقب الصور يجب أن يكون مستندا إلى سبب لا

يزول بزوال الصور، بل يكون دائم الوجود ما دام وجود الهيولى، ويسمى ذلك السبب بالأصل

على أن ذلك السبب يجب أن لا يكون ماديا وإلا عاد الكلام في كيفيته، ذلك¹²⁰⁸ التعلق المذكور

ويجوز تسميته بالأصل، لأجل ذلك، ثم أن ذلك السبب لا يكفي في تعقب الصور بعضها ببعض

بل لابد من معقب لتلك الصور بها يصير حافظا لوجود الهيولى¹²⁰⁹ عن الفساد بفساد الصور

وهو المسمى بالمعين فالسبب الأصل والمعين إذا اجتمعا تم وجود الهيولى، وبهذا الطريق تصير

الصورة شريكة لذلك السبب في وجود الهيولى. فإن قلت؛ الصورة الكائنة¹²¹⁰ الفاسدة يستحيل

¹²⁰⁵ ف: الصور

¹²⁰⁶ ف: ثم

¹²⁰⁷ ف: أن يكون

¹²⁰⁸ ف: - ذلك

¹²⁰⁹ الهيولى

¹²¹⁰ الكائنة

أن يكون جزءاً من علة الوجود الواحد المستمر، إذ مهما بطل جزء العلة فقد بطلت العلة فيصير العلل المتعاقبة مقيمة للوجود الواحد المستمر [117أ] وقد أبطلتم ذلك. قلتُ؛ ليست الصور الكائنة¹²¹¹ الفاسدة جز¹²¹² من علة وجود الهيولى المستمر بل جزء العلة هونوع الصورة الجوهرية المستمرة بتعاقب الصور، وذلك النوع مستمر مع ذلك السبب، وأما أعيان الصور المتعاقبة فليس ولا¹²¹³ واحد منها جزءاً من العلة فاندفع الشك. فإن قلتُ؛ هل¹²¹⁴ الصور شيء بالقوة يفتقر في قوامه بالفعل إلى¹²¹⁵ مقارنة الهيولى فيمنع ذلك كون الصورة علة لوجود الهيولى أو شريكة، قلتُ؛ لا، فإن جوهر الصورة هو الفعل نفسه، وأما طبيعة ما بالقوة فمحلها هو¹²¹⁶ المادة. واعلم أن المادة إذا قارنتها الصورة تشخص كل واحد¹²¹⁷ منهما بالأخرى، إما إجمالاً فعلى وجه لا يلزم منه الدور وإما تفصيلاً فبأن يكون ذات كل واحدة منهما يقتضى تشخص الأخرى ولا دور إذن،¹²¹⁸ وفي هذا الموضع كلام لا تحتمله¹²¹⁹ المختصرات.

الفصل السابع

[وهم وتنبیه]

¹²¹¹ ن، ف: الكائنة

¹²¹² جزئاً

¹²¹³ ف: إلا

¹²¹⁴ ف: هذا

¹²¹⁵ ف: إلا

¹²¹⁶ ف: وهو

¹²¹⁷ ف: واحدة

¹²¹⁸ ف: إذا

¹²¹⁹ ف: لا يحتمله

[429] قال أولئك تقول؛ لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه، فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر، والذي يخلّصك من هذا أصل تحقيقه وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح إذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح، وأما المعلول فليس إذا رفع رفع¹²²⁰ العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك، وإن كان معه. بل يكون إنما يمكن رفعها، لأن العلة وهي حركة يدك كانت رفعت، وهما أعني الرفعين معا بالزمان، ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابهما ووجودهما.

[430] أقول هذا سؤال يرد على كل علة ومعلول وتوجيهه؛ أنه إذا كان برفع كل واحد منهما يرتفع الآخر، فليس أحدهما أولى بالتقدم والتأخر من الآخر فكيف جعلت للصورة تقدما على الهيولى؟ وجوابه؛ أن الرفعين أعني رفع العلة ورفع المعلول وإن كانا معا بالزمان إلا أن رفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات، وكذلك عدم العلة وعدم المعلول وإن كانا معا بالزمان لكن عدم العلة متقدم على عدم المعلول بالذات فبرفع العلة يرتفع المعلول من غير عكس، وتقدم العلة تقدم المعلول من غير عكس، كما نقول في جانب الإيجاب والوجود، إن إيجاب العلة متقدم على إيجاب المعلول بالذات وإن كانا معا بالزمان ووجود العلة متقدم على وجود المعلول بالذات وإن كانا معا بالزمان فالتقدم في الجانبين للعلة على المعلول من غير عكس.

تفريع

¹²²⁰ رفعت

[تذنيب]

[431] قال يجب أن تتلطف من نفسك و تعلم أن الحال فيما لا تفارقه الصورة في

تقدم الصورة هذه الحال. أقول الهيولى قسمان، أحدهما؛ ما تفارقه¹²²¹ [117ب] الصورة، وقد

عرفت أن الصورة كيف تكون¹²²² شريكة لعله وجود الهيولى، الثاني؛ ما لا تفارقه¹²²³ الصورة

كهيولى الفلك، والحال في عليّة الصورة لوجود الهيولى بالشركة مثل ما قدمناه¹²²⁴ في

مفارق¹²²⁵ الصورة، ولنعد ذلك إيجازاً فنقول إن الهيولى ليست علة لوجود الصورة لا استقلالاً

ولا بمشاركة¹²²⁶ لأنها مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة، فالصورة إما علة لوجود

الهيولى أو جز¹²²⁷ العلة أو لا علة ولا جزء العلة، والأول والثالث باطل¹²²⁸ لما¹²²⁹ تقدم فتعين

الثاني وهو أن تكون¹²³⁰ شريكة للسبب الأصل في وجود الهيولى إلا أنا في القسم الأول احتجنا

احتجنا¹²³¹ إلى معين¹²³² يعقب الصور وههنا لا نحتاج إليه، فلهذا المعنى يجب أن تتلطف من

نفسك أي يحذف الفارق ويأخذ المشترك بين الفصلين، فإن قلت؛ قد ضعفت البرهان المذكور

في أن الصورة الجوهرية مطلقاً ليست علة مطلقة لوجود الهيولى، ثم آل الكلام في الصورة في

¹²²¹ ف: يفارقه

¹²²² ف: يكون

¹²²³ ن، ف: يفارقه

¹²²⁴ ف: قدمنا

¹²²⁵ ن: مفارقة

¹²²⁶ ف: بالشركة

¹²²⁷ جزء

¹²²⁸ ف: باطلان

¹²²⁹ ف: كما

¹²³⁰ ف: أن يكون الصورة

¹²³¹ قد وقعت هذه في العبارة مرتين

¹²³² ف: معنى

في الصورة الفاسدة إلى أن الصورة الجوهرية بما هي صورة جوهرية لا بما هي صورة معينة شريكة للسبب الأصل في وجود الهيولى، والصورة الجوهرية بما هي صورة جوهرية دائمة ما دام الهيولى، وكذلك الصورة التي لا تفارق الهيولى، فلم لا يجوز أن تكون الصورة التي¹²³³ لا تفارق الهيولى علة تامة لوجود الهيولى؟ قلت؛ الشيخ جَوَّز ذلك فيما لا تفارقه الصورة دون ما تفارقه، فتأمل ذلك،¹²³⁴ وإذا عرفت أن الصورة فيما لا تفارق¹²³⁵ المادة علة أو شريكة العلة، عرفت أنها متقدمة على الهيولى تقدماً بالذات، وإن لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر بالزمان.

المسألة الثامنة؛

في أن الجسم لا يتركب من السطح ولا السطح من الخط ولا الخط من النقطة،

[تنبيه]

[432] قال الجسم ينتهي ببسيطة، وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه، وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطته، وهي قطعه. أقول البسيط وهو السطح نهاية الجسم به ينقطع امتداده وينتهي، وكذلك الخط نهاية السطح به ينقطع امتداده، والنقطة نهاية الخط بها ينقطع امتداده، ولا

¹²³³ ف: - التي

¹²³⁴ ف: فتأمل ذلك والله الموفق

¹²³⁵ ف: لا يفارق

شيء¹²³⁶ منها بمقوم ولا داخل فيما هو نهايته، أما أولاً؛ فلأن نهاية الشيء أمر يحصل بعد تحقق ذلك الشيء لعارض يقتضي تلك النهاية، والمقوم¹²³⁷ يمنع أن يكون كذلك، وأما ثانياً؛ فلأنه يمكن تصور الجسم بدون السطح، والسطح بدون الخط، والخط¹²³⁸ بدون النقطة، لأن من لم يثبت عنده تناهي الأبعاد يمكنه تصور [118] هذه الأشياء¹²³⁹ غير متناهية إلى أن يتبين له ذلك.

[433] قال والجسم يلزمه السطح، لا من حيث يتقوم جسميته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً أمر يدخل في تصور كونه جسماً ولهذا قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهٍ إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه.¹²⁴⁰ أقول الذي¹²⁴¹ يدل على أن السطح لا يتقوم به الجسم، أن السطح وإن كان لازماً له فإنما يلزمه لا من حيث أنه مقوم له، بل من حيث أنه يلزمه التناهي، وذلك¹²⁴² إنما يلزمه بعد كونه جسماً، وليس ولا واحد من التناهي والسطح بمقوم للجسم، إذ لو كان أحدهما مقوماً له امتنع تصوره دون تصوره ذا سطح وذا نهاية، ولو كان كذلك لم يحتج بعد تصور الشيء جسماً إلى إثبات التناهي بالبرهان، والتالي باطل، فكذاك المقدم.

¹²³⁶ ف: وليس

¹²³⁷ ف: والمقدم

¹²³⁸ ف: وتصور الخط

¹²³⁹ الأشياء

¹²⁴⁰ يتصورونه

¹²⁴¹ ف: والذي

¹²⁴² ف: والتناهي

[434] قال وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط.

وأما المحور والقطبان والمنطقة فمما يفترض عند الحركة. أقول يدل على أن الخط غير مقوم للسطح بعد ما ذكرنا من الدليل العام أن سطح الكرة إذا اعتبر من حيث هو، لا من حيث أنها متحركة ولا من حيث أنه يفرض أو يفرض¹²⁴³ هناك قطع فاصل فإنه لا يوجد فيه خط البتة، لأن الخط نهاية السطح، ولا نهاية لسطح الكرة فامتنع أن يكون فيه خط، فإن قلت؛ أليس أن الكرة في سطحها نقطتان يسميان القطبين يصل بينهما المحور وهو خط مستقيم، هو أعظم خط يصل بين نقطتين من سطح الكرة ومنطقة وهو خط مستدير، وهو أعظم الدوائر¹²⁴⁴ التي يدور عليها¹²⁴⁵ المحور فقد وجد في سطحها خطان مستقيم ومستدير، قلت؛ أما المحور والقطبان والمنطقة فإنما يفترض عند حركة الكرة، فإنها إذا استدارت سكنت في سطحها نقطتان متحاذيتان¹²⁴⁶ يفرض¹²⁴⁷ بينهما المحور وتفرض المنطقة أيضا، فأما قبل ذلك فليس فيها قطب¹²⁴⁸ ولا محور ولا منطقة، وكذلك القول في القطع.

[435] قال والخط كمحيط الدائرة¹²⁴⁹ قد يوجد ولا نقطة، فأما¹²⁵⁰ المركز فعندما

يتقاطع أقطار، وعند حركة ما، أو بالفرض. أقول يدل على أن النقطة لا تقوم¹²⁵¹ الخط أن محيط

¹²⁴³ ف: أوفترض

¹²⁴⁴ ن، ف: الدوائر

¹²⁴⁵ ف: على

¹²⁴⁶ ف: متحاذيان

¹²⁴⁷ ف: يفترض

¹²⁴⁸ ف: لا قطب

¹²⁴⁹ ف: الدائرة

¹²⁵⁰ ف: وأما

¹²⁵¹ ف: لا يقوم

الدائرة¹²⁵² خط مستدير وهو المسمى بالثلثين لا نقطة¹²⁵³ فيه البتة، فإنه لا نهاية له بوجه¹²⁵⁴ والنقطة إنما يتحقق عند نهاية الخط. فإن قلت؛ أليس أن مركز [118ب] الدائرة نقطة إذا مر بها خط مستقيم قطع الدائرة بنصفين وانقطع بها ذلك الخط بنصفين، فالمركز نقطة في وسط ذلك الخط المسمى بقطر الدائرة، وذلك القطر يبتدئ¹²⁵⁵ من محيطها بنقطة وينتهي بنقطة، وفي وسط ذلك الخط أيضا نقطة. قلت؛ المركز إنما يحصل بطرق ثلاثة، أحدها؛ تقاطع قطرين فصاعدا، فإن موضع التقاطع يكون نقطة في وسط كل منهما، الثاني؛ أن تتحرك الدائرة على نفسها فيعين في وسطها نقطة وهو الجزء¹²⁵⁶ الساكن منها. الثالث؛ الفرض وذلك آت في جميع¹²⁵⁷ ما سبق.

[436] قال وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود¹²⁵⁸ نقطة في الثلثين وسائر¹²⁵⁹ ما لا يتناهي فإنه لا وسط له ولا سائر مفاصل الأجزاء¹²⁶⁰ في المقادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة. أقول مهما وجد واحد من الأمور الثلاثة وجد في وسط الدائرة¹²⁶¹ نقطة هي مركزها، أما قبل وجود واحد منها أصلا فلا وجود لنقطة في الوسط بل ولا وسط وهو مفصل النصف¹²⁶² ولا سائر¹²⁶³ مفاصل الأجزاء من الثلث والربع وغيرهما،

¹²⁵² ف: الدائرة

¹²⁵³ ف: ولا نقطة

¹²⁵⁴ ف: - بوجه

¹²⁵⁵ ن، ف: يبتدئ

¹²⁵⁶ الجزء

¹²⁵⁷ ف: في جمع

¹²⁵⁸ ف: لوجود

¹²⁵⁹ ف: وسائر

¹²⁶⁰ الأجزاء

¹²⁶¹ ن، ف: الدائرة

¹²⁶² ف: للنصف

¹²⁶³ ساير

فإن ما لا يتناهي من الثلثين وهو محيط الدائرة وغيره فإنه لا وسط له ولا مفصل بجزء¹²⁶⁴ من الأجزاء ثلثا كان أو غيره¹²⁶⁵ فلا وجود لنقطة فيه، فإذا¹²⁶⁶ وجود نقطة في وسط الدائرة ووسط القطر كوجود نقطة في وسط الثلثين في الإمتناع، فإن ما لا وسط له يمتنع أن يكون في وسطه نقطة، وكذلك حكم سائر المفاصل الواقعة في المقادير، فإن كل ذلك إنما يفرض إذا عرض ما لا يجب من حركة أو قسمة كما تقدم.

[437] قال وإذا سمعت في تحديد الدائرة¹²⁶⁷ وفي¹²⁶⁸ داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون؛ الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها أقول لو قال قائل؛ فقد قيل في تحديد الدائرة أنها التي¹²⁶⁹ في داخلها نقطة إذا خرجت منها خطوط إليها كانت متساوية فقد جعلوا في داخلها نقطة، فجوابه؛ أن المراد منه أنه يمكن أن يفرض في داخلها نقطة من شأنها ذلك، وهذا كما يقولون في تحديد الجسم أنه المنقسم في جميع الأقطار ومعناه أنه يمكن قسمته في جميعها، لا أنه منقسم بالفعل [119أ] وكذلك الحال في النقطة المذكورة في تحديد الدائرة.¹²⁷⁰

[438] قال وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود، والسطح قبل الخط، والخط قبل النقطة، وقد حقق هذا أهل التحصيل. أقول لما تبين أن السطح إنما يلحق الجسم

¹²⁶⁴ بجزء

¹²⁶⁵ ف: أوريا أو غيرهما

¹²⁶⁶ ف: فإذا

¹²⁶⁷ الدائرة، ف: الدائرة

¹²⁶⁸ ف: في

¹²⁶⁹ ف: هي التي

¹²⁷⁰ ن، ف: الدائرة

بواسطة لحق التناهي إياه بعد تحقق كونه جسماً، لزم من ذلك ضرورة أن يكون الجسم بالوجود قبل السطح، وكذلك لما تبين أن الخط إنما يلحق السطح بواسطة لحق التناهي إياه، لزم أن يكون السطح بالوجود قبل الخط، وكذلك القول في تقدم الخط على النقطة، وهذا المعنى قد حققه المحصلون من أهل الحكمة.

[439] قال والذي يقال بالعكس من هذا أن النقطة بحركتها تفعل الخط، ثم الخط السطح، ثم السطح الجسم، فهو للتعليم والتفهم والتصوير والتخييل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه، وهو مقدار ما؛ خطاً أو سطحاً، فكيف يكون ذلك بعد حركتها؟ *أقول* مهما قيل أن النقطة تفعل بحركتها الخط، ثم الخط يفعل بحركته في غير جهة الإمتداد السطح، ثم السطح يفعل بحركته في غير جهتي الإمتداد الجسم، فإنما يقال تفهيماً للمتعلم وتعليماً له. فإن النقطة إذا فرضت متحركة في جهة حصل في الوهم امتداد ما في جهة واحدة يسمى ذلك خطاً، ثم الخط إذا فرض متحركاً في غير جهة الإمتداد حصل في الوهم امتدادان في جهتين ويسمى ذلك سطحاً، والسطح إذا فرض متحركاً في غير جهتي الإمتداد¹²⁷¹ حصل في الوهم امتدادات ثلاثة في جهات ثلاث¹²⁷² ويسمى ذلك جسماً فهذا الطريق يفهم المتعلم أن أقلّ الإمتدادات أن يكون في جهة واحدة وهو الخط، ويليه الإمتدادان¹²⁷³ في جهتين وهو السطح، وأكثر الإمتدادات أن يكون في جهات ثلاث¹²⁷⁴ وهو الجسم. ويدل على ذلك أن

¹²⁷¹ ف: الامتدادين

¹²⁷² ثلاث

¹²⁷³ ف: الإمتداد

¹²⁷⁴ ف: ثلاث

حركة النقطة تستدعي مسافة تتحرك¹²⁷⁵ فيها. وأنها خطّ أوسطح. فحركة النقطة متوقفة على وجود الخطّ والسطح، وكيف¹²⁷⁶ يمكن أن يوجدان¹²⁷⁷ بها.

المسألة الثامنة¹²⁷⁸

في نفي الخلا¹²⁷⁹ وفيها فصول

الأول¹²⁸⁰

[تنبيه]

[440] قال ما أسهل ما يتأتّى لك تأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل،

وأنه¹²⁸¹ لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنحّ عنه¹²⁸² وأن ذلك للأبعاد لا للهيول¹²⁸³

ولا لسائر¹²⁸⁴ [119ب] الصور والأعراض. أقول الأبعاد متمانعة عن التداخل والمعنى بتداخل

البعدين أن أي شيء أحدث من أحدهما نجد شيئاً من الآخر معه في الوضع. وهذه مقدمة من

¹²⁷⁵ ف، ن: يتحرك

¹²⁷⁶ ف: فكيف

¹²⁷⁷ أن يوجد، ف: أن يوجد

¹²⁷⁸ التاسعة

¹²⁷⁹ الخلا

¹²⁸⁰ الفصل الأول

¹²⁸¹ ف: فإنه

¹²⁸² ف: - عنه

¹²⁸³ للهيولي

¹²⁸⁴ ف: لسائر

مقدمات نفى الخلاء ويدل عليه¹²⁸⁵ إنا نعلم بالضرورة أن الجسم إذا تحرك وكان في جهة حركته جسم واقف له غير متتح عنده فإنه لا ينفذ فيه ولا يداخله بالمعنى المذكور بل يمنع ذلك ويجب أن يكون اجزا¹²⁸⁶ كل منهما مباينة لاجزا¹²⁸⁷ الآخر بالوضع، فلا يخلو إما أن يكون ذلك لنفس بعدي¹²⁸⁸ الجسمين وإما أن يكون لهيولاهما أول للصور والأعراض المقارنة للهيولى. والثاني باطل لأن الهيولى في حد ذاته¹²⁸⁹ إنما يصير ذا¹²⁹⁰ وضع وحيّز للبعد الذي يفرض¹²⁹¹ فيه¹²⁹² ولا يتعين قبولها لبعدها من ما هو أكبر وأصغر فلا يمنع من تداخل الجسمين. والثالث أيضا باطل لأن الصور والأعراض اللاحقة للهيولى التي هي غير البعد المقداري لا اختصاص لها بالوضع والحيز، فلا يقتضي ذلك الإمتناع ولا ذلك الوجوب، فتعين القسم الأول وهو أن يكون ذلك لنفس البعدين المقتضيين لذاتهما الوضع والحيز وهو المطلوب. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون المؤلف من الهيولى والبعد المقداري يمنع من ذلك وإن لم يمنع واحد منهما؟ قلت؛ المؤلف من الأمرين إذا لم يكن بينهما فعل وانفعال لا يزيد حكمه على حكم الجزئين، فإذا لم يكن في واحد منهما منع من التداخل لم يُمنع المؤلف منهما منه ويدل على أن البعد الملاقي للهيولى لا يداخل بعدا آخر البتة أن الماء¹²⁹³ الذي في الإناء فيه بعد ملاقي

¹²⁸⁵ ف: على

¹²⁸⁶ أجزاء، ف: - أجزاء

¹²⁸⁷ لأجزاء

¹²⁸⁸ ن: بعد، ف: بعدين

¹²⁸⁹ ف: ذاتها

¹²⁹⁰ ف: ذات

¹²⁹¹ ف: يفترض

¹²⁹² ف: فيها

¹²⁹³ الماء

لمادته، فلو فرضنا بين طرفي الانا¹²⁹⁴ بعدا آخر كان كل من البعدين في الطبيعة مثل البعد الآخر فإن لم تتكثر المادة التي تلاقيها البعدان لم يتميز أحدهما عن الآخر بخواصهما الطبيعية¹²⁹⁵ من الإتصال وقبول الإنقسام وغيرهما. وذلك يقتضي إتحادهما، هذا خُلف. وإن تكثرت المادة كان كل بعد ملاقيا لمادة أخرى غير مادة الآخر، فلا يكون بعدان متداخلين في¹²⁹⁶ مادة واحدة.

الفصل الثاني

[إشارة]

[441] قال إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة، وقد نجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساما ما، محدودة القدر وتارة لأعظم وتارة لأصغر، فبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال، لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فإن كان بينها خلا¹²⁹⁷ غير أجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري ليس عليها يقال لا شيء محض وإن كان لا جسم. أقول هذه مقدمة ثانية وهي أن الخلا¹²⁹⁸ بتقدير إمكانه بُعد مقداري أي كم متصل، ويدل [120أ] عليه أن الأجسام إما متلاقية وإما غير متلاقية، وغير المتلاقية إما متقاربة وإما متباعدة، ولا شك أن الأجسام المختلفة الأوضاع في القرب والبعد مختلفة في مقادير ما يسع بينها من الأجسام

¹²⁹⁴ الإناء

¹²⁹⁵ الطبيعة

¹²⁹⁶ ف: سارين في

¹²⁹⁷ خلا

¹²⁹⁸ الخلا

المحدودة القدر، فمنها ما يسع جسم مقداره مثلاً عشرة أذرع ومنها ما يسع أقلّ ومنها ما يسع أكثر فإذاً بين تلك الأجسام أبعاد مختلفة القدر في ذواتها وذوات ما يقع فيها، ثم أن الاختلاف المقداري كما يقع في الأبعاد السارية في مواد الأجسام وكذلك يقع في الخلاء الذي يقع بين الأجسام لو أمكن ذلك¹²⁹⁹ فإن¹³⁰⁰ الأجسام التي يسع ما بينها جسم مقداره عشرة أذرع لو وقع بينها خلاء كان مقداره ذلك المقدار، وكذلك القول في الأقل والأكثر فإذاً الخلاء بُعدٌ مقداري متصل إذ لا يتميز بعض اجزاء¹³⁰¹ الخلاء عن بعض فظهر أن الخلاء ليس لا شيء محض كما زعم بعض القائلين بالخلاء¹³⁰² وإن كان لا جسم.

الفصل الثالث

[تنبيه]

[442] قال وإذا قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين أن الأبعاد الحجمية لا يتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بُعدٌ صرفٌ، وإذا سلكت الأجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها فلم يثبت لها بُعدٌ مفطور¹³⁰³ فلا خلاء. أقول إذا ثبتت المقدمتان لزم نفي الخلاء لوجهين، الأول؛ أنه لو تحقق الخلاء لكان بعداً متصلاً لما تقدم من المقدمة الثانية، ولا

¹²⁹⁹ ن: - لو أمكن ذلك

¹³⁰⁰ ن: - فإن

¹³⁰¹ أجزاء

¹³⁰² بالخلاء

¹³⁰³ أصيل، محقق

شيء من البعد المتصل يقوم بلا مادة لما بيناه في إثبات الهيولى أنتج لوكان للخلا¹³⁰⁴ تحقق لم يقيم بلا مادة ويلزمه لوكان للخلاء تحقق لكان قائما¹³⁰⁵ بالمادة وكل القائم بالمادة ملا¹³⁰⁶ فالخلا¹³⁰⁷ ملاء، هذا خُلف. فقد لزم من المقدمة الثانية أن لا يوجد خلا¹³⁰⁸ هو بُعدٌ صرفٌ كما زعم بعض القائلين¹³⁰⁹ بالخلاء. الوجه الثاني؛ أن الأبعاد الحجمية لا يتداخل لأجل بعديتها ويلزم¹³¹⁰ ذلك أن لا يدخل بُعدٌ في بُعدٍ لقيام ما يمنع من التداخل فلوكان خلاء فإذا تحركت الأجسام نحوه تنحى عنها ذلك البعد الذي هو الخلا¹³¹¹ ولا يثبت فيفطر لأجل دخول الأجسام فيه فيكون الخلاء يتحرك¹³¹² وينتقل، وكل ما يتحرك وينتقل فهو ملاء فالخلاء ملاء، هذا خُلف. فيثبت بهذين الوجهين أنه لا خلاء.

المسألة التاسعة¹³¹³

في الجهة وفيها فصول

الفصل الأول

¹³⁰⁴ للخلاء

¹³⁰⁵ ن، ف: قايمًا

¹³⁰⁶ ملاء

¹³⁰⁷ فالخلاء

¹³⁰⁸ خلاء

¹³⁰⁹ ف: بعض الآخر من القائلين

¹³¹⁰ ف: ويلزمه

¹³¹¹ الخلاء

¹³¹² ف: أن يتحرك

¹³¹³ العاشرة، ف: الفصل التاسعة

[إشارة]

[443] قال ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا؛ تحرك كذا¹³¹⁴ في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن [120ب] لها وجود كان من المحال أن يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء فتبين أن للجهة وجودا. أقول الكلام في الجهة يناسب الكلام في المكان من حيث تناول الإشارة والخلا¹³¹⁵ على ما يعتقد بعضهم أنه المكان، فكان الكلام في الجهة مناسبا للكلام في الخلا¹³¹⁶ ولأن الكلام في الجهة وهي مقطع الإشارة ومنها ما يناسب الكلام في¹³¹⁷ الأبعاد التي لها أطراف ونهايات كالسطح والخط والنقطة، ولأن الكلام في الجهة وهي ذات وضع يناسب الكلام في المقادير التي هي ذوات أوضاع، فلأجل ذلك أتبعنا الكلام فيها بالكلام في الجهة. إذا عرفت هذا فنقول؛ الجهة موجودة لأنها تقصد بالحركة وتقع إليها الإشارة، والعدم الصّرف ممتنع كونه كذلك.

الفصل الثاني

[إشارة]

¹³¹⁴ كذا

¹³¹⁵ والخلاء

¹³¹⁶ الخلاء

¹³¹⁷ ف: - في

[444] قال واعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها، فوجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها¹³¹⁸ الإشارة أقول الجهة ذات وضع لأنها تقع نحوها الحركة وتتناولها الإشارة الحسية وما لا وضع له يمتنع أن يكون كذلك، فإذا كانت الجهة إنما تقع نحوها الحركة وتتناولها الإشارة الحسية لكونها ذات وضع.

الفصل الثالث

[إشارة]

[445] قال لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة،¹³¹⁹ وأنها حد غير منقسم، أما الأول فلأنها ذات وضع تتناولها الإشارة ويقصدها المتحرك بالحركة متوجهة أن يكون وضعها في امتداد مأخذها لأن وضعها لو كان خارجاً عن ذلك الإمتداد لم تكن الإشارة والحركة إليها بل إلى غيرها، هذا خلف. وأما الثاني قال ثم هي إما أن تكون منقسمة أو غير منقسمة، فإن كانت منقسمة، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك فلم يقف، فإما أن يقال أنه بعدّ يتحرك إلى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة، فإن كان يتحرك بعدّ إلى الجهة، فالجهة وراء¹³²⁰ المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جز¹³²¹ الجهة. فبين أن الجهة حدّ في ذلك الإمتداد غير منقسم.

¹³¹⁸ ف: بينا

¹³¹⁹ ف: والحركة ولو وضعها خارجاً عن ذلك لكانت ليستا

¹³²⁰ وراء

¹³²¹ جزء

[446] أقول إن الجهة حدٌ غير منقسم لأنه لو كان منقسما فإذا قصده المتحرك بالحركة

ووصل إلى أقرب الجزئين منه ثم تجاوزه، فإما أن يكون المتحرك متحركا بعد إلى الجهة

أو متحركا عن الجهة، والأول باطل لأنه لو كان متحركا بعد إلى الجهة فالجهة ما يقصده بعد

بالحركة فلا يكون ما وصل إليه جزء الجهة وقد فرض أنه كذلك، [121أ] هذا خلف. والثاني

باطل أيضا لأنه لو كان متحركا عن الجهة والجهة¹³²² ما وصل إليه وما وراءه¹³²³ خارج عنها فلا

يكون جزاء¹³²⁴ لها، هذا خلف. فظهر أن الجهة حدٌ في امتداد مأخذ الإشارة والحركة غير

منقسمة.¹³²⁵

[447] قال فهو طرف الإمتداد وجهة المحرك¹³²⁶. أقول إذا عرفت أن الجهة حد في

امتداد مأخذ الإشارة والحركة غير منقسم فاعلم أنه بالنسبة إلى الإمتداد طرفه ونهايته، وبالنسبة

إلى المتحرك جهته ومقصده بالحركة.

[448] قال فيجب علينا أن نحرص¹³²⁷ على أن نعلم¹³²⁸ كيف يتحدد للإمتدادات

أطراف في الطبع وما سبب ذلك؟ ونتعرف¹³²⁹ أحوال الحركات الطبيعية. أقول لما ثبت أن

الجهة حدٌ غير منقسم هو للإمتداد طرف وللمتحرك جهة، وجب علينا أن نعلم¹³³⁰ كيف يحصل

¹³²² ف: فالجهة

¹³²³ ورائه

¹³²⁴ جزئا

¹³²⁵ ن، ف: منقسم

¹³²⁶ ف: للمحرك

¹³²⁷ ف: يحرص

¹³²⁸ ف: يعلم

¹³²⁹ ف: يتعرف

¹³³⁰ ف: تعلم

للإمتداد حدود وأطراف بالطبع؟ ونعلم أسباب الموجبة لذلك ونعرف أحوال الحركات الطبيعية، فإنها بها تتحدد¹³³¹ تلك الأطراف بالطبع على ما نبين في النمط الثاني.¹³³²

الفصل الرابع

[وهمٌ وتنبيه]

[449] قال ولعلك تقول؛ ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض،¹³³³ فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن الأمرين بينهما فرق، وأيضا فإن ما تشككت به غير ضائر في الغرض، أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل¹³³⁴ مما يتوخى تحصيل ذاتها¹³³⁵ بالحركة، بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة. أقول قد نورد على ما ذكرنا من البرهان على وجود الحركة وهو أن الجهة مما يقصده المتحرك بالحركة ويتحرك إليه، وكل ما كان كذلك كان موجودا. فيقال لا نسلم أن كل ما كان كذلك كان موجودا، فإن المتحرك بالإستحالة من السواد إلى البياض مثلا يقصد البياض ويتحرك إليه مع أنه لم يوجد البياض إلى¹³³⁶ عند تمام الحركة لا قبله. والجواب عنه من وجهين، أحدهما؛¹³³⁷ إنا لا ندعي أن كل

¹³³¹ ف، ن: يتحدد

¹³³² ف: في النمط الثاني إن شاء الله تعالى

¹³³³ ف: إلى البياض ولم يوجد بعد البياض

¹³³⁴ ف: يجعل الجهة

¹³³⁵ ف: ذاته

¹³³⁶ ف: ن، ف: إلا

¹³³⁷ ف: الأول

ما يتحرك إليه المتحرك ويقصده بالحركة فإنه موجود قبل الحركة بل ندعي أن كل ما يقصده¹³³⁸ المتحرك بالحركة الوصول إليه أو القرب منه يجب أن يكون موجودا قبل الحركة. والمستحيل من السواد إلى البياض لا يقصد بالحركة الوصول إليه أو القرب منه بل تحصيل ذاته ووجوده، والأول ضروري والثاني ممتنع، فلا يرد علينا بقصا.¹³³⁹

[450] قال وأما الثاني فلأن الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود، كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود [121ب] معقول صرف¹³⁴⁰ لا وضع له، وذلك غرضنا. أقول والجواب الثاني إنا لا ندعي إلا أن للجهة وجودا هو وجود ذي وضع، سوا¹³⁴¹ كان ذلك الوجود حاصلًا بالحركة أو قبلها، ولو حصل لها وجود بالحركة كان ذلك الوجود وجود ذي وضع لا وجود معقول لا وضع له، وذلك هو المطلوب. فلم يكن ذلك الشك قادحا في الغرض المطلوب.

[451] قال على أن الحق هو الفرق، وعليه بنا¹³⁴² ما يتلو هذا الفن من الكلام. أقول يجب أن تعلم أن الجواب الثاني جواب جدلي والأول جواب حقيقي وهو الفرق بأن ندعي وجود الجهة قبل الحركة، والنمط الثاني مبني على هذا وستعرفه عن قريب.¹³⁴³

¹³³⁸ ف: يقصد

¹³³⁹ بقضاء، ف: بقصا

¹³⁴⁰ ف: - صرف

¹³⁴¹ سواء

¹³⁴² بناء

¹³⁴³ ف: عن قريب إن شاء الله تعالى

النمط الثاني

[452] قال النمط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية. أقول قد عرفت

المناسبة بين الكلام في الأجسام ومقاديرها وبين الكلام في الجهات فبالجري أن تعقب الكلام في الجهات ما تقدم من الكلام في الأجسام ومقاديرها فنقول الجهة إنما تكون¹³⁴⁴ جهة للأجسام بحسب أبعادها وامتداداتها. فإذا¹³⁴⁵ الأجسام على قسمين، أحدهما؛ ما يكون علة لتحديد الجهات فيكون متقدمة على الجهات فتكون تلك الأجسام أجساماً أولى¹³⁴⁶ لها، وثانيهما؛ ما لا يكون كذلك وهو ما يحصل بعد تحديد الجهات، كالعناصر وبعض الأفلاك، فلذلك اشتمل هذا الفصل¹³⁴⁷ على نوعين من الكلام، الأول؛ في الأجسام المُحدّدة للجهات وفيه مسائل.¹³⁴⁸ الأولى¹³⁴⁹ في أن محدد الجهة يجب أن يكون جسماً كريئاً وفيها فصول.

الأول¹³⁵⁰

[إشارة]

¹³⁴⁴ ف: يكون

¹³⁴⁵ ف: فإذا

¹³⁴⁶ ف: أولاً

¹³⁴⁷ ف: النمط

¹³⁴⁸ مسائل، ن: مسائل، ف: مسائل

¹³⁴⁹ الثاني، محقق.

¹³⁵⁰ الفصل الأول

[453] قال اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والأسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك، فلنعد عما يكون بالفرض، وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك. أقول قدم على المقصود الكلام في أقسام الجهات¹³⁵¹ وما يطلق عليه اسم الجهة فقال الجهة يقال على ما لا يتبدل كالعلو والسفل ويطلق على ما يتبدل بالفرض، أما الأول؛ فاعلم أن لكل جسم يلينا أعني فيما دون الفلك علوًّا وسفلا إما بالطبع وإما لعارض، أما الأول فكما يكون للنبات¹³⁵² فإن جهة أغصانه فوق بالطبع وجهة أصوله أسفل بالطبع. وأما الثاني فكما يعرض من وضع جسم ما فيكون ما يلي الفلك منه جهة فوقه وما يلي الأرض¹³⁵³ جهة سفله، وأما الأرض فليس لها إلا جهة العلو فقط [122أ] فإنه إن عني بالجهة ما يلي نهاية الشيء، ونهاية الأرض سطحها وهو يلي الفلك فلا جهة لها إلا العلو، وإن عني بالجهة كل طرف يفرض¹³⁵⁴ في بعد فلها جهة عند مركز كرتها¹³⁵⁵ وأخرى عند محيطها وهو سطحها. والأولى سفلى والثانية علو، جهة¹³⁵⁶ المركز نقطة موهومة لا وجود لها بالفعل فلا¹³⁵⁷ وجود لجهة الأرض بالفعل إلا العلو. فإن قلت؛ النقطة الموهومة يتعين لها وجود بالفعل عند فرض المحاذاة، فإن الواقف في موضع من الأرض يذهب منه بعد إلى جهة مركزها،¹³⁵⁸ واختلاف الأعراض كما سبق يوجب الإنقسام بالفعل،

¹³⁵¹ ف: الجهة

¹³⁵² ف: النبات

¹³⁵³ ف: الأرض منه

¹³⁵⁴ ف: يعرض

¹³⁵⁵ ن: جهتها

¹³⁵⁶ ن، ف: لكن جهة

¹³⁵⁷ ف: ولا

¹³⁵⁸ ف: إلى مركز كرتها

قلت؛ لولم يكن للأرض¹³⁵⁹ نسبة إلى أمر خارج عنها لم يكن لها جهة إلا الفوق كما تقدم. فإن قلت؛ إذا كان لها علوّ وجب أن يكون لها سفّل لأنهما متضايقان لا وجود لأحدهما بدون¹³⁶⁰ الآخر، قلت؛ ذلك إنما يلزم لو عُني بالعلوّ المقابل للسفّل¹³⁶¹، أما إذا عني به ما يلي الفلك لم يلزم أن يكون له مقابل هو السفّل كما تقدم. فهاتان الجهتان أعني الفوق والسفّل¹³⁶² لا يتبدل واحدة منهما. وأما الثاني وهو ما يتبدل بالفرض فالجهات¹³⁶³ الست المشهورة. أما على الرأي العام فالفوق وهو ما يلي رأس الإنسان، والأسفل وهو ما يلي قدمه، واليمين وهو ما يلي الجانب القوي منه في ابتداء¹³⁶⁴ الحركة، واليسار وهو ما يلي الجانب المقابل له، والقدام وهو ما يتحرك إليه بالطبع وهناك حاسة الأبصار، والخلف وهو ما يقابله. وأما على الرأي الخاص؛ فنهايات الأبعاد الثلاثة التي يفرض في كل جسم المتقاطعة على زوايا قوائم¹³⁶⁵ ولا يتميز شيء من هذه بكونه يمينا ويسارا وقداما وخلفا إلا بالحركة كما سيأتي. وأما الست الأول فإنها يتبدل بالفرض، فإننا لو فرضنا الجهة القوية ضعيفة والضعيفة قويةً إنقلب اليمين يسارا وبالعكس. ولو فرضنا الحركة بالطبع إلى خَلْفٍ إنقلب الخَلْفُ قداما وبالعكس. ولوقسمنا دائرة خط الإستواء¹³⁶⁶ بنصفين ووقف على كل قسم إنسان كان كلّ منهما أسفل الآخر، فإذا تحرك جسم كان ما يلي حركته قدام وما يقابله خَلْفٌ ولو¹³⁶⁷ انعكست الحركة انعكس الأمر، فإذا كان ما

¹³⁵⁹ ف: الأرض

¹³⁶⁰ ف: دون

¹³⁶¹ ف: السفّل

¹³⁶² ف: والأسفل

¹³⁶³ ف: بالجهات

¹³⁶⁴ ابتداء

¹³⁶⁵ ن: قوائم

¹³⁶⁶ الإستواء

¹³⁶⁷ ف: فلو

ما إليه الحركة قدام وما عنه الحركة خَلْفَ. فلو تحرك الجسم نحو الفلك كان ما يلي الفلك قدامه وما يلي الأرض خلفه، فظهر من هذا أن اليمين والشمال فيما يلينا أعني [122ب] فيما دون الفلك يتبدل بخلاف يمين الفلك وهو الجانب الشرقي منه الذي منه ابتداء الحركة ويساره ما يقابله وأنه لا يتبدل. وإنما سمي ذلك يمينا ويسار تشبيها بيمين الإنسان ويساره، فظهر أن من الجهة ما يتبدل ومنها لا يتبدل وهو الواقع بالطبع وفيه الكلام بعد.

[454] قال ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلا¹³⁶⁸ أو ملا¹³⁶⁹ متشابه، فإنه ليس حدّ من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره، فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه، ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانياً، والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فإنما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو ما يليه، وفي كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وأسفل، وهما اثنتان. أقول الجهات الطبيعية إما جهات الحركات المستقيمة وإما جهات الحركات الغير المستقيمة، أما الأول فنقول كل حركة مستقيمة فمن جهة إلى جهة ولكل منهما وضع معين¹³⁷⁰ فذلك الوضع المتعين إما أن يكون في خلاء أو في ملاء متشابه أو ملاء غير متشابه، والأول والثاني باطل¹³⁷¹ لأن الخلا¹³⁷² والملا¹³⁷³ المتشابه لا يتعين فيها وضع للجهة¹³⁷⁴ فإنه لا حد فيهما بأن تكون جهة مخالفة بجهة أخرى

¹³⁶⁸ خلاء

¹³⁶⁹ ملاء

¹³⁷⁰ ف: متعين

¹³⁷¹ ف: باطلان

¹³⁷² الخلا

¹³⁷³ والملاء

¹³⁷⁴ ف: الجهة

أولى من غيره فيمتنع أن يكون فيهما حد هو جهة يتحرك عنه وحدُّ هو جهة شيء يتحرك إليه، فتعين القسم الثالث وهو أن يكون تعين وضع الجهة في ملاء غير متشابه والملاء غير المتشابه يكون لا محالة خارجا عن الملاء المتشابه وعن الخلاء أيضا، وذلك الملاء يجب أن يكون جسما أو جسمانيا، وعلى كل تقدير يكون تعين وضع الجهة عند جسم ما، ثم الجسم المحدد للجهتين المختلفتين إما أن يكون واحدا أو أكثر من واحد والمحدد الواحد للجهتين المختلفتين إما أن يكون محددا لهما من حيث هو واحد لا من حيث أنه محيط أو من حيث أنه غير محيط، والأول باطل لأن المحدد الواحد لا من حيث أنه محيط إنما يمكن أن يتحدد به جهة واحدة وهي ما يليه ويقرب منه. أما الجهة المخالفة لها فلا، لكن الكلام في المحدد للجهتين المختلفتين إما ما لكل حركة مستقيمة وهما طرفا للبعد المحصل المتحرك فيه، وإما ما بالطبع وهو فوق وأسفل وهما اثنتان. فعلم أن الجسم الواحد لا من حيث أنه محيط يمتنع يُحدد جهتين مختلفتين، فتعين أن يكون المحدد لهما إما جسم واحد من حيث أنه محيط أو أجسام فوق واحد. [123]

[455] قال فالتحدد إذن إما أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا وإما أن يقع بجسمين، والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطا به أو يكون وضع الجسمين متباين¹³⁷⁵ وإذا كان أحدهما محيطا والآخر محاط¹³⁷⁶ به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض، وذلك لأن المحيط وحده يحدد طرفي امتداده بالقرب الذي يتحدد

¹³⁷⁵ متباينا

¹³⁷⁶ محاطا

بإحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سوا¹³⁷⁷ كان حشوه أو خارجا عنه¹³⁷⁸ خلا¹³⁷⁹ أو ملا¹³⁸⁰.

أقول قد تحقق أن المحدد للجهتين المختلفتين إما أن يكون جسما واحدا لا من حيث كونه واحدا بل من حيث كونه محيطا أو يقع بجسمين أو أكثر، والثاني باطل لأن الجسمين المحددين للجهتين المتضادتين إما أن يكون أحدهما محيطا بالآخر أو لا يكون كذلك، بل يكون الجسمان موضوعين وضعاً متبايناً¹³⁸¹ والأول باطل لأن المحيط وحده يكون كافياً في تحديدهما فإنه يحدد بإحاطته القرب منه وبمركزه البعد عنه. وإذا كان المحيط مستقلاً بالتحديد لم يكن للمحاط به تأثير فيه ويكون المحدد جسماً واحداً لا أكثر، هذا خلف. ثم المحيط المحدد للجهتين لا يختلف حاله بأن يكون داخله أو خارجاً ملاء أو خلاء فيكون الحشو لاغياً في التحديد.

[456] قال وإذا كان على الوجه الآخر يتحدد جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به لأن البعد عنه لا يجب أن يكون محدوداً حداً معيناً ما لم يكن محيطاً ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لمانع¹³⁸² يجب أن يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانياً ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه. أقول والثاني باطل وهو أن يكون وضع الجسمين على تباين، لأن كل جسم تعين جهة وهي القرب منه ولا يتعين البعد عنه إلا أن يكون الجسمان متحاذيان على وجه يكون كل حركة مستقيمة يفرض ابتداءها

¹³⁷⁷ سواء

¹³⁷⁸ ف: - عنه

¹³⁷⁹ خلاء

¹³⁸⁰ ملاء

¹³⁸¹ ف: مناسبا

¹³⁸² ف: لمعنى

من أحدهما ينتهي إلى الأخرى ويحاذيهما على هذا الوجه إما أن يكون من طبع أحدهما أو لا من طبع أحدهما، والأول باطل لأنه ليس بعض الجوانب وسطح كل جسم بأن يكون محاذيا لبعض الجوانب من سطح الآخر أولى من غيره ضرورة اشتراك جميع الجوانب في كل سطح¹³⁸³ من¹³⁸⁴ طبيعة ذلك الجسم فيمتنع أن يكون تحاذيهما على¹³⁸⁵ الوجه المذكور، لا¹³⁸⁶ من طبيعة أحدهما، والثاني باطل لأن محاذيهما¹³⁸⁷ على هذا الوجه إذا كان لأمر خارج [123ب] عنهما، كان ذلك الأمر الخارج له تأثير في تقرير الجهة ضرورة افتقار تعيين الجهتين إلى المحاذاة المذكورة وافتقار المحاذاة المذكورة إلى ذلك الأمر الخارج، وذلك الأمر الخارج يجب أن يكون جسمانيا لأن نسبة المعقولات التي لا وضع لها إلى الجسمين ووضعهما متشابه،¹³⁸⁸ وإذا كان ذلك الخارج جسمانيا عاد الكلام في كيفية وضعه من الجسمين فإنه ليس وضعه في جانب من جوانب الجسمين بأولى من وضعه في جانب لما تقدم. فيجب أن يكون وضعه منهما بجسم رابع وتسلسل وهو محال. وبهذا يظهر بطلان كون المحدد للجهتين المختلفتين أكثر من جسمين فيجب أن يكون المحدد أكثر من جسم واحد.¹³⁸⁹

[457] قال فمن البين أن تقرير الجهة وتحديدها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس لأنه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدتين متقابلين وما لم يكن الجسم

¹³⁸³ ن: في سطح، ف: من كل سطح

¹³⁸⁴ ن، ف: في

¹³⁸⁵ ن، ف: على هذا

¹³⁸⁶ ن، ف: - لا

¹³⁸⁷ ف: تحاذيهما

¹³⁸⁸ ف: متشابهة، ن: متساوية

¹³⁸⁹ ن: فيجب أن لا يكون المحدد أكثر من جسم واحد، ف: فيجب أن يكون المحدد جسما واحدا

محيطاً، يحدد به جهة¹³⁹⁰ القرب ولم يتحدد ما يقابله. أقول قد تبين مما ذكرنا أن المحدد للجهتين المقابلتين¹³⁹¹ يجب أن يكون جسماً واحداً، وذلك الجسم الواحد يجب أن يكون محدداً من حيث كونه محيطاً يحدد بالقرب منه وبالبعد عنه جهة مقابلة لها فإن ما لا يكون محيطاً يحدد به القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فلا يتحدد به الجهتان المتقابلتان، والكلام في المحدد للجهتين المتقابلتين هذا كله في جهات الحركات المستقيمة. وأما جهات الحركات المستديرة فنقول المستدير تارة يتحرك على مركز نفسه وتارة على خارج المركز. والأول يتحدد بما يحويه جهة يلي ما يحويه وجهة يخالفها ويتحدد بحركته قطبان ومنطقة فإذا تحرك على المحتوى عليه يحدد له جهة المشرق وجهة المغرب وجهة خط الزوال وهي غاية الارتفاع عليه الذي هو غاية القرب منه وجهة يقابلها. فالمشرق يمين والمغرب يسار وخط الزوال المتوجه إليه قدام والمتوجه عنه خَلْف. كل ذلك بالتشبيه والأشبه أن القطب الجنوبي عُلُوّ والشمالي سفْل، فإنه لو فرض إنسان مستدير على نفسه وانطبق يمينه على المشرق، ويساره على المغرب، ووجهه على خط الزوال، كان ما يلي رأسه القطب الجنوبي وما يلي قدمه القطب الشمالي. وهذه الجهات كلها تتبدل إلا العلو والسفل اللذان هما القطبان، والثاني يتحدد له جهة عنها يتحرك [124أ] وجهة إليها يتحرك¹³⁹² وهما القُدام والخَلْف، واليمين واليسار، والعُلُوّ والسفل، فعلى ما تقدم والكلام بعد هذا في جهات الحركات المستقيمة.

¹³⁹⁰ ف: - جهة

¹³⁹¹ ف: المتقابلتين

¹³⁹² ف: يتوجه

الفصل الثاني

[458] قال كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له، لا به، لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهوفي الحالين ذو جهة، فيجب أن يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هوعلة لما قبل هذا المفارق أو معه فقط فلذلك الجسم تقدم في رتبة الوجود على هذا بعليّة أو على ضرب آخر. أقول هذا الفصل يشتمل على أمرين، الأول؛¹³⁹³ أن كل جسم يصح عليه مفارقة موضعه الطبيعي يحدد موضعه الطبيعي جهة له، يتحرك إليها بالطبع وعنهما بالقسر ويكون المحدد لها جسما آخر غيره.¹³⁹⁴ والثاني؛ أن ذلك الجسم الآخر متقدم في رتبة الوجود على هذا الجسم بالعلية أو بوجه آخر. أما الأول فيدل عليه أن كل جسم يصح عليه أن يفارق موضعه الطبيعي فإنه إذا فارقه تحرك عنه إلى غيره بالقسر وتحرك إليه عن غيره بالطبع وعلى التقديرين فإنه يقصد جهة ويترك أخرى فلذلك الجسم جهة¹³⁹⁵ يتحرك عنها وإليها. وكل جسم كذلك¹³⁹⁶ يمتنع أن يكون محددا لتلك الجهة إذ يجب وجودها قبل وجود ذلك الجسم أو معه لما تقدم قبل. ومحدد تلك الجهة يجب وجوده قبلها لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول. فذلك الجسم يمتنع أن يكون محددا لتلك الجهة فيجب أن يكون محددا جسما آخر. وهذا بعينه يدل على الثاني لأن محددا تلك الجهة لما كان متقدما في رتبة الوجود عليها¹³⁹⁷ إما مع تلك الجهة فقط وإما بعدها، والمتقدم على المتقدم

¹³⁹³ ف: أحدهما

¹³⁹⁴ ف: - غيره

¹³⁹⁵ ف: فذاك الجسم له جهة

¹³⁹⁶ ف: - وكل جسم كذلك

¹³⁹⁷ ف: عليها + وهذا الجسم في رتبة الوجود

وعلى ألع في رتبة الوجود متقدم في رتبة الوجود ثم ذلك التقدف إفا بالعلفة أو بوجه آخر جزفا لكن التقدف بالعلفة ممتنع لما تبفن أن الجسم لا يكون علة لجسم آخر فتعفن أن يكون بوجه آخر، لكن الشفخ لما لم بففن الأول لم فجزف بالثافف ثم ذلك الوجه الآخر لف هو التقدف بالزمان وإلا لزم الخلا¹³⁹⁸ لما¹³⁹⁹ سفأف¹⁴⁰⁰ فتعفن أن يكون بالطبع لكنه لما لم بففن بعد ذلك¹⁴⁰¹ لم فصرح بهذا، والتقدف بالطبع كتقدف الواحد على الإثنفن.

الفصل الثالث

[تذنب]

[459] قال ففجب [124ب] أن يكون الجسم المحدد للجهات إما على الإطلاق مففطا، لف له موضع فكون فف، وإن كان له وضع بالقفاس إلى ففره، أو إن كان لف مففطا على الإطلاق ففكون له موضع لا ففارفه. أقول لما ثبت أن المحدد للجهات لا ففصح علىه أن ففارف موضعه الطفعف لزم أحد الأمرفن، وهو إما¹⁴⁰² أن لا ففكون له موضع ومكان ففكون فف، أو إن كان له ذلك لم ففصح علىه أن ففارفه لأنه إن كان الأول فظاهر، وإن كان الثاني¹⁴⁰³ وقد ثبت أن المحدد للجهات فجب أن ففكون مففطا، وكل مففط فإما مففط على الإطلاق وهو الذي

¹³⁹⁸ الخلاء

¹³⁹⁹ ف: كما

¹⁴⁰⁰ ف: سفأف + إن شاء الله تعالى

¹⁴⁰¹ ف: ذلك بعد

¹⁴⁰² ف: - إما

¹⁴⁰³ ف: وإلا كان الثاني

لا يكون محاطا به، وإما لا على الإطلاق وهو الذي يكون محاطا به أيضا، والموضع هو الباطن من سطح الحاوي المماس للظاهر من سطح المحوي، والمكان يرادفه، فإذا المحيط على الإطلاق ليس ذا موضع، والمحيط لا على الإطلاق ذو موضع، وكل محيط فله وضع بالقياس إلى غيره وهو الهيئة الحاصلة له بسبب نسبة بعض أجزائه¹⁴⁰⁴ إلى بعض ونسبة تلك الأجزاء إلى الأمور الخارجة عنه،¹⁴⁰⁵ ويلزم من هذا كله أن المحدد للجهات إما محيطا مطلقا لا موضع له وإن كان له وضع وإما محيط لا مطلقا وله وضع وموضع لا يفارقه.

[460] قال ولعله¹⁴⁰⁶ لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول، فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدد للأول وضعه، ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة. أقول يحتمل أن يقال أن المحدد الأول هو المحيط مطلقا لما تقدم قبل، أن المحيط وحده كافٍ في تحديد الجهتين بإحاطته ومركزه، وأن المحاط به داخل في هذا التأثير بالعرض فكانت الجهات مستغنية في تحديدها¹⁴⁰⁷ عن المحاط به فلا يكون المحاط به محددا أولاً لكن يرد عليه أن ذلك إنما يلزم أن¹⁴⁰⁸ لو كان المحيط مطلقا يقدم على غيره وهذا غير وارد فيما تقدم قبل، إذ المطلوب هناك كون المحدد محيطا، والمطلوب هنا كون المحيط بالإطلاق محددا أولاً، ويحتمل أن يقال أن المحدد الأول هو المحيط لا مطلقا، إذ لو كان هو المحيط مطلقا لزم أن يقال أن كرة النار المصابقة لمقعر فلك القمر مثلاً مقسورا عن [125]

¹⁴⁰⁴ ن، ف: اجزائه

¹⁴⁰⁵ ف: ونسبة تلك الأجزاء الخارجة عنه

¹⁴⁰⁶ ف: ولعل

¹⁴⁰⁷ ف: تحديدها

¹⁴⁰⁸ ف: - أن

موضعها الطبيعي دائما إن كان موضعها الطبيعي مقعر المحيط مطلقا أو يكون المحيط لا مطلقا محددا أولاً، إن كان موضعها الطبيعي مقعره ولما احتتمل الأمرين¹⁴⁰⁹ لم يجزم الشيخ بواحد منهما، ولوقلنا بالإحتمال الثاني لزم أن يتحدد للمحيط بالإطلاق وضع ويتحدد به للمحيط لا بالإطلاق موضع ووضع ثم يتحدد به جهات الحركات المستقيمة والذي يرجح الإحتمال الأول أن المحيط مطلقا وهو الفلك الأعظم يحرك غيره ولا يحركه غيره فهو أعظم وأقوى، فكان استناد التحدد إليه أولى فلذلك قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول.

[461] قال ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع ويكون

متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديرا. أقول أقسام التقدم خمسة، أولها؛ التقدم بالعلية كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم وثانيهما التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين، وثالثها التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل، وأربعها؛¹⁴¹⁰ التقدم بالرتبة إما في المعقولات فكتقدم¹⁴¹¹ الجنس العالي على ما تحته من الأجناس والأنواع إذا ابتدأت منه نازلا، وتقدم النوع على ما فوقه من الأنواع والأجناس إذا ابتدأت منه صاعدا. وأما في المحسوسات كتقدم الإمام على المأموم، وخامسها؛ التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن. إذا عرفت هذا فنقول تقدم المحيط بالإطلاق على غيره ليس بالعلية ولا بالزمان لما عرفت قبل ولا بالطبع بل بالرتبة والشرف وتلك الرتبة هي رتبة الإبداع وهو¹⁴¹² إيجاد الشيء لا من احز¹⁴¹³ فإذا نزلنا بالإبداع

¹⁴⁰⁹ ف: ولما احتتمل واحتمل

¹⁴¹⁰ ورابعها

¹⁴¹¹ ف: كتقدم

¹⁴¹² ف: والإبداع وهو

¹⁴¹³ من أجزاء

من واجب الوجود إلى الممكنات الموجودة المُبدعة كان وصولنا إلى المحيط بالإطلاق قبل وصولنا إلى غيره وإنما قال¹⁴¹⁴ ويكون الأول إنما يخلق به¹⁴¹⁵ أن يكون متقدما في رتبة الإبداع¹⁴¹⁶ لأن المقدر أن المحدد الأول ليس هو الأول بل الثاني، فالأول وإن لم يكن له أنه محدد أول فله أنه متقدم في رتبة الإبداع. فأما إذا كان المحدد الأول هو الأول كان له الأمران معا، فعلم أن¹⁴¹⁷ الأول إنما له هذا التقدم، والأول [125ب] والثاني يجب كونه مستديرا لأنه يجب أن يكون الاجزا¹⁴¹⁸ المفترضة¹⁴¹⁹ له متشابهة الوضع بحيث يكون نسبة كل جز¹⁴²⁰ إلى المركز كنسبة الجزء الآخر إليه وإلا كان اختصاص جزء معين ببعد معين عن المركز لمحدد يحدد له ذلك الحد، لأننا¹⁴²¹ بينا أن الخلا¹⁴²² والملا¹⁴²³ المتشابه لا يتحدد له حد إلا لمحدد فلا يكون هو محددًا، هذا خُلف. ولا معنى للمستدير إلا ذلك، فعلم أن المحدد للجهات يجب كونه مستديرا وهو المطلوب.

¹⁴¹⁴ ن: يقال

¹⁴¹⁵ ف: به كذا

¹⁴¹⁶ ف: - أن يكون متقدما في رتبة الإبداع

¹⁴¹⁷ ف: بأن

¹⁴¹⁸ الأجزاء

¹⁴¹⁹ ف: المفترضة

¹⁴²⁰ جزء

¹⁴²¹ ف: لما

¹⁴²² الخلا

¹⁴²³ والملاء

المسألة الثانية؛

في الجسم البسيط وما يقتضيه طبيعته وفي إثبات الطبيعة وفيها

فصلان

الأول¹⁴²⁴

[إشارة]

[462] قال الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوي والطباع¹⁴²⁵

والطبيعة الواحدة يقتضي من الأمكنة والأشكال وسائر¹⁴²⁶ ما لا بد للجسم أن يلزمه واحدا غير

مختلف، فالجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئا غير مختلف. أقول الجسم إما بسيط وإما مركّب

لأنه إما أن يكون فيه قوة واحدة وطبيعة واحدة، وإما أن يكون فيه قوى وطباع¹⁴²⁷ مختلفة،

والأول هو البسيط والثاني هو المركّب وقد يعبر عن البسيط بأنه الذي إذا أخذ منه أي جزء أخذ

كان مساويا للكل في الطبيعة والإسم والحد، وعن المركّب بما يقابله وأنت قد عرفت فيما تقدم

معنى القوة والطبيعة وقد عرفت أيضا أن الطبيعة الواحدة لا يقتضي ما يقتضيه إلا على وجه

واحد لا يختلف باختلاف الأحوال والمحالّ ويلزم من هذا أن الجسم البسيط لا يقتضي إلا

¹⁴²⁴ الفصل الأول

¹⁴²⁵ والطباع

¹⁴²⁶ وسائر

¹⁴²⁷ وطباع

شيئاً واحداً غير مختلف على التفسير الذي ذكرناه لا على معنى أن الجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئاً واحداً بالعدد. فإن قلت؛ لماذا يلزم من هذا أن الجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئاً واحداً غير مختلف بما ذكرت من التفسير إذ يجوز أن يكون في الجسم البسيط قوة حيوانية فلما فيه من الطبيعة يفعل على ترتيب واحد أفعالاً وبما فيه من القوة الحيوانية يفعل أفعالاً مختلفة الترتيب، قلت؛ لأن القوة الحيوانية إنما يمكن حصولها في المركب على ما يتبين في موضعه.

الفصل الثاني

[463] قال إنك تعلم¹⁴²⁸ أن الجسم إذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدء من وضع معين وشكل معين، فإذا¹⁴²⁹ في طباعه مبدأ استجاب ذلك. أقول قد عرفت أن الطبيعة قد يراد بها ما يعم الطبيعة والقوة الفلكية [126أ] وهي¹⁴³⁰ القوة التي يصدر عنها الأثر على ترتيب واحد مع¹⁴³¹ الشعور أو بدونه، والشيخ يطلق على المعنى الأعم لفظ الطباع، إذا عرفت هذا فنقول إنا نعلم بالضرورة أن كل جسم إذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج عائق¹⁴³² ومانع فإنه يجب له وضع معين وشكل معين ولا بد لذلك من مبدأ فذلك المبدأ إما طباعه أو أمر خارج عنه والثاني باطل لأن المقدر خلوه عن كل خارج فبقي أن يكون من طباعه وهذا يقرب من إثبات الصورة النوعية وقد عرفته وكلما هو مقتضى

¹⁴²⁸ ف: لتعلم

¹⁴²⁹ فإذا

¹⁴³⁰ ف: وهو

¹⁴³¹ ف: كان مع

¹⁴³² ن، ف: عائق

طبيعة الشيء¹⁴³³ وماهيته وحقيقته يدوم له بدوامها ولا يزول عنه إلا بقاسر وطبيعته¹⁴³⁴ إن لم يقبل القسر لزم دوامه له بدوامها وإن قبلته أمكن زواله عنه، وعند زواله يعود مقتضى الطبيعة، فإن قلت؛ جرم الأرض بسيط يقتضي طبيعته اليبس الذي فيه فإن لم يقتضي¹⁴³⁵ شكلا معينا بطل ما قلتم وإن اقتضى شكلا معينا كان ذلك الشكل هو المستدير فإن لم يمنع اليبس الذي فيه من الشكل المستدير لزم عوده إليه إذا زال¹⁴³⁶ عنه بالقسر ثم زال القاسر وليس كذلك، وإن منع منه كانت الطبيعة الواحدة مقتضية لأمرين متغايرين،¹⁴³⁷ هذا خُلف. قلت؛ اليبس لا يمنع من عوده إلى شكله الطبيعي وإنما لا يعود إليه لأن كل جزء من اجزائه¹⁴³⁸ يستحفظ بنسبة الانبساط الذاهب إلى شكله الطبيعي بقوة، وذلك الانبساط موجب الطبيعة¹⁴³⁹ لا يكون مانعا منه بل لوعادت الطبيعة فأوجبت انبساطا آخر كانت الطبيعة فالحالة¹⁴⁴⁰ هذه مقتضية ضد ما اقتضته أولا، والطبيعة توجب في حال غير طبيعي ضد¹⁴⁴¹ ما توجبه في حال طبيعي كالحركة والسكون بالنسبة إلى المكان الطبيعي وغيره.

¹⁴³³ الشيء

¹⁴³⁴ ف: فطبيعته

¹⁴³⁵ لم يقتض

¹⁴³⁶ ف: أزيل

¹⁴³⁷ ف: متماعين

¹⁴³⁸ أجزائه

¹⁴³⁹ ف: هو الذي أوجبه الطبيعة إيجابا أولا ويستحفظ موجب الطبيعة

¹⁴⁴⁰ ف: والحالة

¹⁴⁴¹ ف: غير ضد

[464] قال وللبيسط¹⁴⁴² مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه

إما مطلقا وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده إذا تساوت المجاذبات عنه¹⁴⁴³ فكل جسم له

مكان واحد. *أقول* كل جسم له مكان واحد بسيطا كان أو مركبا، أما البسيط فلأن طبيعته واحدة

وطبيعة الواحد بالشخص لا يقتضي إلا واحدا بالشخص، نعم يجوز أن يكون للجزء الواحد من

كلية الجسم البسيط أحياز بالقوة من جملة حيز كليته فيكون كل واحد [126ب] من تلك

الأحياز بحيث لو حدث فيه أو في أقرب مكان منه كان مكانا طبيعيا له، فأما أن يكون للجسم

الواحد مكانان متباينان كل منهما طبيعي له فذلك محال، وقد يستدل عليه بأن الجسم الواحد

لو كان له مكانان طبيعيان متباينان فإذا حصل في أحدهما وجب سكونه فيه بالطبع وحركته عنه

بالقسر لكونه مكانا طبيعيا له وبالعكس لكونه غير مكان طبيعي له فيكون الشيء الواحد بالطبع

والقسر معا، هذا خُلف. ونقص¹⁴⁴⁴ ذلك بأن¹⁴⁴⁵ الجزء الواحد من كلية الجسم البسيط له¹⁴⁴⁶

أمكنه شتى طبيعية كما تقدم، وجوابه أنه ليس لشيء من احرا¹⁴⁴⁷ كلية الجسم البسيط مكان

طبيعي غير واحد وهو مكان كليته لكن الاحزا¹⁴⁴⁸ إذا اتصلت أو تماسست كانت جملة واحدة

مقتضية بطبعها جملة من الأحياز تكون بكليتها مكانا طبيعيا لكلية ذلك الجسم البسيط فيتعين

لتلك الجملة مكان يقتضيه طبيعتها وهو كلية تلك الأحياز. وأما الأجزاء فإنما يتعين أمكتها

¹⁴⁴² ف: فللبسيط

¹⁴⁴³ ف: فيه

¹⁴⁴⁴ ف: وبعض

¹⁴⁴⁵ ف: با

¹⁴⁴⁶ ف: - له

¹⁴⁴⁷ أجزاء

¹⁴⁴⁸ الأجزاء

لعلة خارجة عن طبائعها¹⁴⁴⁹ وهو وجودها فيها أو في أقرب أمكنة منها فاندفع النقص¹⁴⁵⁰ فإن قلت؛ لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون فيها ميل إلى جهة وجب أن يكون ساكنة فيه إذ ليس حركتها عنه إلى جهة أولي منها إلى جهة أخرى وأن يكون سكونها فيه بالطبع إذ لا قاسر خارجا عنها فيكون مركز الفلك مكانا طبيعيا لها ومحيطة أيضا مكانا طبيعيا لها فلها مكانان طبيعيان. قلت؛ سكونها فيه بالقسر وذلك من وجهين، أحدهما؛ أنها إنما يتحرك عنه إلى محيطه¹⁴⁵¹ بالإنبساط من كل الجوانب وذلك يقتضي انحراق وسطها المقتضي لنفوذ ما يحويها من الهواء¹⁴⁵² المحيط بها وغيره فيه وذلك إنما يتأتى ببعض الجوانب لا في كلها، والثاني¹⁴⁵³ أن انحراق الوسط يقتضي تحقق الخلا¹⁴⁵⁴ فيه¹⁴⁵⁵ الممتنع فيه. وأما المركب عن بسيطين أو أكثر فإن مكانه مكان¹⁴⁵⁶ الغالب من تلك البسائط¹⁴⁵⁷ إن كان فيها غالب أما مطلقا بالنظر إلى ذات الغالب كالمركب من الماء¹⁴⁵⁸ والهوا¹⁴⁵⁹ فإن مكانه مكان الماء¹⁴⁶⁰ إن كان الغالب هو الماء ومكان الهوا¹⁴⁶¹ إن كان الغالب هو الهواء وأما [127أ] بحسب المكان أي إذا كان الغالب فيها

¹⁴⁴⁹ طبائعها، ف: طبائعها

¹⁴⁵⁰ ف: النقص، ن: النقص

¹⁴⁵¹ ف: إلى المحيط، ن: إلى محيط

¹⁴⁵² الهواء

¹⁴⁵³ ف: وثانيهما

¹⁴⁵⁴ الخلا

¹⁴⁵⁵ ف: - فيه

¹⁴⁵⁶ ف: أي مكان

¹⁴⁵⁷ البسائط، ف: البسائط

¹⁴⁵⁸ من الماء

¹⁴⁵⁹ والهوا

¹⁴⁶⁰ الماء

¹⁴⁶¹ الهواء

ما¹⁴⁶² مكانه السفلى مثلا وإن كان كل¹⁴⁶³ منهما غير غالب على الآخر كالمركب من الهواء والماء¹⁴⁶⁴ والأرض بحيث لا واحد منها بغالب فيه فإن ماء مكانه السفلى وهو الأرض والماء غالب فيه وكان مكانه هو السفلى وإن لم يكن فيها ما هو غالب لا بحسب الذات ولا بحسب المكان¹⁴⁶⁵ كان مكانه الموضع الذي يوجد فيه لأنه حيثئذ يتساوى المحاذيات إلى الأمكنة فامتنع الإنجذاب إلى واحد منها فلزم وقوفه فيه فظهر أن كل جسم بسيطا كان أو مركبا بمكانه واحد يقتضيه طبعه وهو المطلوب.

[465] قال ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا وإلا لاختلفت¹⁴⁶⁶ هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة. أقول الشكل الذي يقتضيه البسيط لا بد¹⁴⁶⁷ وأن يكون مستديرا لأن المضلع لا بد وأن يكون فيه ما هو سطح وما هو خط وما هو نقطة فتكون¹⁴⁶⁸ القوة الواحدة في المادة الواحد¹⁴⁶⁹ قد فعلت أفعالا مختلفة وهو¹⁴⁷⁰ محال.

الفصل الثالث¹⁴⁷¹

¹⁴⁶² ماء

¹⁴⁶³ ن: - كل

¹⁴⁶⁴ والماء

¹⁴⁶⁵ ف: بحسب المكان

¹⁴⁶⁶ ف: اختلفت

¹⁴⁶⁷ ف: يجب

¹⁴⁶⁸ ف: فيكون

¹⁴⁶⁹ الواحدة

¹⁴⁷⁰ ف: ف: وذلك

¹⁴⁷¹ المسألة الثالثة، ف: الفصل، ن: المسألة الثانية

في الميل الطبيعي للأجسام والقسري وفيها فصول

الأول¹⁴⁷²

[تنبيه]

[466] قال الجسم له في حال حركته¹⁴⁷³ ميل يتحرك به يحسّ به الممانع ولن¹⁴⁷⁴

يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه. أقول الجسم المتحرك له وقت حركته ميل يتحرك به، وذلك الميل غير الحركة وغير القوة المحركة له ويدل على وجود هذا الميل في الجسم الخفيف أن الزق المنفوخ المسكن في الماء¹⁴⁷⁵ قسر الحس الممانع منه بمنع صاعد حسب ما فيه من قوة الميل فإنه إذا¹⁴⁷⁶ كان الميل الصاعد فيه قويا جدا لا يمكن الممانع من المنع فيه وإن لم يكن قويا جدا مكّنه منه ويدل على وجوده في الجسم الثقيل أن الحجر المسكن في الجوّ قسرا يحس الممانع منه بالميل النازل على الوجه المذكور في الجسم¹⁴⁷⁷ الخفيف، فإذا تمكن الممانع من المنع بحسب تمكن الجسم من ذلك المنع وأنه إنما يتمكن من المنع عند ضعف الميل فيه وذلك يقتضي كون الميل قابلا للأشد والأضعف ويدل على أن هذا الميل غير

¹⁴⁷² الفصل الأول

¹⁴⁷³ ف: تحركه

¹⁴⁷⁴ ف: وان

¹⁴⁷⁵ الماء

¹⁴⁷⁶ ف: إن

¹⁴⁷⁷ ف: - الجسم

الحركة أنه موجود عند السكون القسري ولا حركة، ويدل على أنه غير القوة المحركة أنها موجودة عند السكون الطبيعي ولا ميل.

[467] قال وقد يكون من [127ب] طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره ما¹⁴⁷⁸

يبطل المنبعث عن¹⁴⁷⁹ طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول. أقول الميل منه طبيعي كالميل الصاعد في الجسم الخفيف المتحرك إلى فوق والميل النازل في الجسم الثقيل المتحرك إلى أسفل ومنه قسري كالميل الصاعد في الجسم الثقيل المتحرك إلى¹⁴⁸⁰ أسفل¹⁴⁸¹ فوق والميل النازل في الجسم الخفيف المتحرك إلى أسفل ومهما عرض الميل القسري أبطل الميل الطبيعي لامتناع اجتماع الميلين المتضادين فإذا زال انبعث الميل الطبيعي كما في الحرارة العرضية الطارئة¹⁴⁸² على الماء فإنها تبطل البرودة التي عن طباعه لامتناع اجتماع الضدين فإذا زالت عادت البرودة منبعثة عن طباعه. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون الميل القسري يتحرك به الجسم مع بقاء¹⁴⁸³ الميل الطبيعي فيه و صيرورته مرجوحا ويؤيد هذا الإحتمال أن الجسمين الثقيلين المتساويين إذا رمي أحدهما إلى فوق ضعيف القوة والآخر قويها فإن الذي رماه الضعيف¹⁴⁸⁴ فيه ميل

¹⁴⁷⁸ ف: - ما

¹⁴⁷⁹ ف: من

¹⁴⁸⁰ ف: بالقسر إلى

¹⁴⁸¹ ف، ن: - أسفل

¹⁴⁸² الطارئة، ن: الطارئة

¹⁴⁸³ بقاء

¹⁴⁸⁴ ف: رماه القوي أسرع حركة من الذي رماه الضعيف ولولا أن الذي رماه الضعيف

معاوق وإلا لكانت الحركتان في السرعة والبطو¹⁴⁸⁵ سوا.¹⁴⁸⁶ قلت؛ لأن كلا من الميلين أعني القسري والطبعي له ميل إلى جهة وميل عن جهة¹⁴⁸⁷ المقابلة لها، فلواجتمع الميلان لكان الجسم الواحد في الحالة الواحدة ميل إلى جهة وميل عنها، وذلك محال. وأما اختلاف الحركتين القسريتين المذكورتين في السرعة والبطء¹⁴⁸⁸، فإنما كان لاختلاف الميلين في القوة والضعف، فإن الميل الذي يوجبه القوة¹⁴⁸⁹ الضعيفة¹⁴⁹⁰ أضعف والحركة بالميل الأضعف ابطي¹⁴⁹¹ فلذلك اختلفت الحركتان في السرعة والبطء والبطو¹⁴⁹² مع ابفا¹⁴⁹³ الميل الطبيعي عنهما. فإن قلت؛ الحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان من الطرفين في القوة فإن كل واحد منهما قد أوجد ميلا يوجب حركة مخالفة للميل الذي أوجده الآخر لأنه إن لم يوجد واحد منهما ميلا أصلا¹⁴⁹⁴ تعذر فعل كل منهما عليه من غير مانع، وأنه محال. وإن أوجد واحد منهما ميلا دون الآخر وجب أن يجذب إلى جانبه وأنه باطل. فإذا قد أوجد كل منهما ميلا فقد اجتمع الميلان الموجبان للحركتين المتضادتين وهو المطلوب. قلت؛ كل واحد منهما إنما أوجد الميل في الجانب الذي يليه [128أ] وذلك يمنع وجود الميل الآخر في جانبه ولذلك فإن الحبل إذا كان متساوي الأجزاء في القوة والضعف وقوي الجذب انقطع الحبل من الوسط.

¹⁴⁸⁵ والبطء

¹⁴⁸⁶ سواء

¹⁴⁸⁷ ف: الجهة

¹⁴⁸⁸ ف: والبطو، ن: والبطو

¹⁴⁸⁹ ف: توجه القوة أقوى من الذي توجهه القوة الضعيفة

¹⁴⁹⁰ ف: - الضعيفة

¹⁴⁹¹ أبطأ

¹⁴⁹² والبطء

¹⁴⁹³ إبقاء

¹⁴⁹⁴ ف: أصلا لزم

[468] قال وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع فإذا كان

الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل لأنه إنما يميل إليه بطبعه لا عنه. أقول لا شك أن الميل الطبيعي إنما يكون إلى جهة يطلبها الجسم بالطبع، فإذا كان الجسم الذي له حيز طبيعي حاصلًا فيه لم يكن له إذ ذاك ميل¹⁴⁹⁵ لأنه لو كان له ميل¹⁴⁹⁶ فإما أن يكون¹⁴⁹⁷ إلى ذلك الحيز أو عنه إلى غيره¹⁴⁹⁸ والأول طلب الحاصل، والثاني يقتضي أن يكون الحيز الواحد مطلوبًا للجسم الواحد ومهروبًا عنه بالطبع وذلك محال.

[469] قال وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتع لجسمه عن قبول الميل القسري

وكانت الحركة بالميل القسري أفتر¹⁴⁹⁹ وأبطأ. أقول قد بينا أن الميل قابل للأشد والأضعف والميل الطبيعي مانع من قبول الميل القسري لأن كلاً من الضدين يمنع من قبول الضد الآخر وكلما كان المانع أقوى كان القبول أضعف، فإذا كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتع لقبول جسمه عن الميل القسري، وكلما كان الميل القسري أضعف كانت الحركة القسرية أبطأ ضرورة أن الحركة القسرية بحسب الميل الموجب لها.

الفصل الثاني

¹⁴⁹⁵ ف: فيه ميل

¹⁴⁹⁶ ف: فيه ميل

¹⁴⁹⁷ ف: أن يكون ميله

¹⁴⁹⁸ ف: أو عن ذلك الحيز إلى غيره

¹⁴⁹⁹ ف: - أفتر

[470] قال الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمله لا يتحرك قسرا وإلا فليتحرك قسرا في زمان ما، مسافة ما، وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما، وممانعة فبين أنه يتحركها في زمان أطول، وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زماني ذي الميل الأول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الأحوال في السرعة والبطو¹⁵⁰⁰ هذا محال.

[471] أقول الجسم الذي ليس فيه ميل ولا مبدأ ميل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به لأنه لو قبله أمكن حركته به بالضرورة وهوباطل لأنه إن تحرك به تحرك في مسافة ما معينة وزمان معين فلو تحرك بذلك القسر بعينه ذوميل في تلك المسافة بعينها [128ب] لتحركها في زمان أطول لأن الميل الطبيعي يمنع من قبول ميل القسري منعاً ما، فيضعف الميل القسري فيكون تحريكه إياه في تلك المسافة أبطأ فيكون في زمان أطول ولا بد وأن¹⁵⁰¹ يكون بين الزمانين نسبة ما، ومن الممكن فرض جسم ذي ميل أضعف من الميل الأول¹⁵⁰² يقتضي عن ذلك المحرك في مثل زمان ذي الميل مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة حركة ذي الميل إلى زمان حركة عديم الميل فلو حركة القاسر بعينه لزم أن يحركه في تلك المسافة الأولى في مثل زمان حركة عديم الميل، وهو محال، لأن التحريك مع الممانع محال أن يكون مثل التحريك بدونه في السرعة

¹⁵⁰⁰ والبطء، ف: والبطو

¹⁵⁰¹ ف: أن

¹⁵⁰² ف: نسبتها إلى الميل الأول... حتى نهاية المقطع تختلف العبارة تماماً عن نسخة الأصلية والنصف. محقق

وهذا المحال إنما يلزم من فرض حركة عديم الميل ومبدئه بالقسر فكان محالاً وهو المطلوب.
وبمثل هذا البرهان يستدل على امتناع الحركة في الخلا¹⁵⁰³ وبه على امتناعه ولقائل¹⁵⁰⁴ أن
يقول؛ الشيخ نبّه على جلّ هذه المغالطة بأن الميل الضعيف يمنع من قبول الميل القسري منعاً
ما، فيمتنع أن يقبل ضعيف الميل عن ذلك المحرك ميلاً كميل عديم الميل فيكون الميل القسري
في ضعيف الميل أضعف مما في عديم الميل فيمتنع أن يقتضي عن ذلك المحرك في مثل زمان
ذي الميل مسافة نسبتها النسبة المذكورة بل يقتضي مسافة أقصر منها فلا يلزم المحذور.

[تذكير]

[472] قال يجب أن يتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز أن يقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون له نسبة إلى زمان حركة ذي ميل. أقول هذا جواب عن سؤال يورد على
ما قاله وهو أن يقال لا نسلم أن حركة عديم الميل يقع في زمان يكون له نسبة إلى حركة ذي
الميل وإنما يكون كذلك أن لو كان ذلك الزمان منقسماً، فإن من لا ينقسم لا يكون له نسبة إلى
ما ينقسم فلم قلتم أنه منقسم، وأجاب عنه؛ بأننا قد بينا قبل أن كل زمان منقسم فليتذكر ههنا.¹⁵⁰⁵

الفصل الثالث؛

في شك يورد على ما ذكر وجوابه

¹⁵⁰³ الخلاء

¹⁵⁰⁴ ولقائل

¹⁵⁰⁵ ف: فليتذكر ما قد بينا قبل

[وهم وتنبيه]

[473] قال ولعلك تقول؛ إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ووضع وشكل¹⁵⁰⁶

من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه أو¹⁵⁰⁷ من أسباب خارجه لا يتعري عن¹⁵⁰⁸ تعاورها إياه وضع أوشكل صار أولى به كما يعرض¹⁵⁰⁹ لكل مدرة أن يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها. ثم لا ينفك مع اختلاف أحوالها عن¹⁵¹⁰ مكان طبيعي جزئي يختص بها [129] لا استحقاقا كذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا، وإن لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل.

[474] أقول هذا شك أورده على القاعدة التي ذكرها وبنى عليها مسایل¹⁵¹¹ كثيرة،

وهي أن لكل جسم مكانا طبيعيا وشكلا طبيعيا يستحقه ذاته، فقال¹⁵¹² لا نسلّم أن لكل جسم مكانا طبيعيا أوشكلا طبيعيا ولم لا يجوز أن يكون جسم ما اتفق له وضع معين أوشكل معين أوموضع معين، إما من محدثه وقت حدوثه أو من أسباب أخر¹⁵¹³ تعاورت وتداولت إياه لا يخلوا عن تداولها إياه¹⁵¹⁴ واحد بعد واحد فصار ذلك الوضع وذلك الشكل أولى به، وهذا

¹⁵⁰⁶ ف: ولا شكل

¹⁵⁰⁷ ف: أواتفق له

¹⁵⁰⁸ ف: من

¹⁵⁰⁹ ف: يفرض

¹⁵¹⁰ ف: من

¹⁵¹¹ مسائل، ف، ن: مسایل

¹⁵¹² ف: وقال

¹⁵¹³ ف: أخرى

¹⁵¹⁴ ف: عن تعاورها وتداولها إياه

يعرض¹⁵¹⁵ لكل مدرة ولكل جز¹⁵¹⁶ من اجزا¹⁵¹⁷ كلية الأرض أن يصير مختصا بمكان معين لسبب غير ذاته، وإن كان ذلك بمعونة من ذاته وإن اختلفت عليها الأحوال بأن ينقل تلك المدرة إلى مكان آخر تخصصت به أيضا ولم يكن واحدا من تلك الأمكنة يستحقه لذاتها وإذا عقل ذلك في مكان معين من كلية بعض الأجرام فلم لا يجوز مثله في مطلق المكان وإن لم يكن طبيعيا فإنه لا ينفك¹⁵¹⁸ عنه مع أنه لا يستحقه وكذلك القول في الشكل.

[475] قال لكنك يجب¹⁵¹⁹ أن تعلم¹⁵²⁰ أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرّئا عن اللواحق الغير المقومة لماهيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع أو شكل، وأما المحدث فإنه لن¹⁵²¹ يخص ذات الجسم عن¹⁵²² الحدوث بمكان دون مكان إلا الإستحقاق بوجه ما أو لداعي¹⁵²³ مخصص أو اتفاقا فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك، وإن كان لداعٍ غريب غير الإستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها عن الجسم، وإن كان اتفاقا فالإتفاق لاحق غريب وستعلم أن الإتفاق يستند إلى أسباب غريبة.

¹⁵¹⁵ ف: يفرض

¹⁵¹⁶ جزء

¹⁵¹⁷ أجزاء

¹⁵¹⁸ ن: لا ينقل

¹⁵¹⁹ ف: - يجب

¹⁵²⁰ ف: أن تعلم أولا

¹⁵²¹ ف: أن

¹⁵²² ف: عن

¹⁵²³ لداعٍ

[476] أقول أجاب عن ذلك السؤال بأن كل شيء فإنه يمكن¹⁵²⁴ فرضه¹⁵²⁵ عاريا

عن اللواحق الغريبة التي لا تقوم ماهيته ولا وجوده. فإذا فرضنا كل جسم كذلك فإننا نعلم بالضرورة أنه لا بد له من مكان معين فعرّفنا¹⁵²⁶ أنه يقتضيه ويستحقه لذاته لأنه من المحال أن يعرض له عند هذا الفرض عن غيره. وأما المحدث فنقول¹⁵²⁷ إنما يخصص الجسم عند الحدوث بمكان دون آخر لاستحقاق بوجه لأنه لا يخلو إما أن يخصص [129ب] لداعٍ يدعوه أو لا لداعٍ¹⁵²⁸ بل يخصص ذلك اتفاقا فإن كان لداعي¹⁵²⁹ فذلك الداعي إما أن يكون استحقاق الجسم ذلك الجسم¹⁵³⁰ ذلك المكان أو داعٍ آخر غريب والثاني باطل، لأن الداعي الغريب غريب عن الجسم وما يقوم ماهيته ووجوده بدونه.¹⁵³¹ وقد فرضنا الجسم خاليا عن اللواحق الغريبة، والثالث أيضا باطل لأن الاتفاق أيضا لاحق غريب مفروض الخلوّ عنه، ولأن الاتفاق إنما يستند إلى أسباب غريبة على ما سنبين ذلك. والأسباب الغريبة منقوضة عن الجسم بالفرض المذكور فتعين أن يكون تخصيص المحدث لاستحقاق الجسم ذلك المكان، وهو المطلوب.

الفصل الرابع؛

في أن كل جسم خارج عن مكانه الطبيعي فيه ميل طبيعي

¹⁵²⁴ ف: - يمكن

¹⁵²⁵ ف: أن يفرض

¹⁵²⁶ ف: فيعرفنا

¹⁵²⁷ ف: فنقول هو

¹⁵²⁸ ف: لداعٍ يدعوه

¹⁵²⁹ لداعٍ

¹⁵³⁰ ف: - ذلك الجسم

¹⁵³¹ ف: - بدونه

[477] قال الجسم إذا وجد على حالة¹⁵³² غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعلل جاعلة، ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع، وإذا كانت هذه الحال في الموضع والموضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع، فكان فيه ميل. أقول قدم على المطلوب مقدمة كلية وهي أن كل حالة عارضة لجسم فإنها إما أن يكون واجبة بحسب طباعه أو لا يكون. فإن كانت واجبة بحسب طباعه لم يفتقر إلى علة جاعلة لها¹⁵³³ وإن لم يكن واجبة من طباعه كانت ممكنة¹⁵³⁴ بحسب طباعه. وكل ما كان ممكناً لشيء¹⁵³⁵ بحسب طباعه كان حصوله بعلة مؤثرة فيه. وكل ما كان كذلك كان ممكن الزوال عنه بحسب طباعه وقابلاً للتبديل عن الحالة¹⁵³⁶ المنافية له، اللهم إلا إذا عرض مانع خارج من طباعه يمنع من ذلك. إذا عرفت هذا فنقول؛ إذا كان الجسم على غير وضعه الطبيعي أو في غير موضعه الطبيعي أمكن انتقاله عنه بحسب طباعه وذلك الانتقال بالحركة. وقد ثبت أن كل حركة تفتقر إلى ميل، فكل جسم خارج عن وضعه أو موضعه الطبيعي ففيه ميل وهو المطلوب.

المسألة الخامسة؛¹⁵³⁷

في أن الجسم المحدد للجهاات فيه ميل مستدير

¹⁵³² ف: حال

¹⁵³³ ف: - لها

¹⁵³⁴ ف: ممكنة له

¹⁵³⁵ ف: للشيء

¹⁵³⁶ ف: لحالة

¹⁵³⁷ المسألة الرابعة

[478] قال الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه¹⁵³⁸ التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض، فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها، فهي لعل، والنقلة عنها جائزة، فالميل في طباعها واجب، وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع، وذلك على الاستدارة ففيه [130أ] ميل مستدير. أقول ما ذكر في الفصل السالف مقدمة لهذا المطلوب وتحرير البرهان أن المحدد للجهات له وضع وإن لم يكن له موضع وليس يجب له من الأوضاع شيء، فكل ما له من الوضع ممكن له بحسب طباعه وكان فيه ميل لما بينا من المقدمة وإنما قلنا إنه لا يجب له شيء من الأوضاع بحسب طباعه لأنه ليس فيه شيء من الأجزاء بالفعل بل بالفرض ولا شيء من الأجزاء المفترضة فيه أولى بما له من الوضع والمحاذاة وما يتبعه من البعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا له وإنما قلنا أنه لا جز¹⁵³⁹ له بالفعل لأنه بسيط، ولا شيء من الأجسام البسيطة له جزء بالفعل لما بينا في النمط الأول، وإنما قلنا إنه جسم بسيط، لأن كل جسم مركب من أجسام مختلفة الطباع¹⁵⁴⁰ فإنه قابل للحركة المستقيمة لأنه قابل للإنحلال إلى أجزائه البسيطة ولا ذاك إلا بالحركة المستقيمة، وإنما قلنا إن كل جسم مركب فهو قابل للإنحلال لأن تلك الأجزاء¹⁵⁴¹ المختلفة الطباع¹⁵⁴² يقتضي كل واحد منها الميل إلى حيزه، والأحياز متباينة فكان كل واحد منها يقتضي طباعه الإنفراد والإنفصال عن الآخر وإنما قلنا أن ذلك بالحركة المستقيمة لأن الميل الطبيعي لا يكون إلا في¹⁵⁴³ جهة

¹⁵³⁸ ف: اجزائه

¹⁵³⁹ لا جزء

¹⁵⁴⁰ ف: الطباع

¹⁵⁴¹ الأجزاء

¹⁵⁴² الطباع

¹⁵⁴³ ف: إلى

حيزه وذلك على أقرب مسافة وهو بالحركة المستقيمة. فثبت أن كل جسم مركب فإنه قابل للحركة المستقيمة والمحدد لا يقبلها فهو إذن بسيط. وكل جسم بسيط فإن اجزائه¹⁵⁴⁴ متشابهة في الطبيعة. والأشياء¹⁵⁴⁵ المتشابهة في الطبيعة متساوية في الحكم، فما يصح على كل واحد منها في¹⁵⁴⁶ الوضع والمحاذاة وما يتبع ذلك يصح على الآخر، فما يكون بجزء منها أمكن أن يكون للآخر فكان تبدل تلك الاجزاء¹⁵⁴⁷ بحسب الوضع والمحاذاة ممكنا ولا ذلك إلا بالحركة ولا حركة إلا بالميل، فالمحدد¹⁵⁴⁸ للجهات لا يقبل ميلا مستقيما ففيه ميل مستدير وهو المطلوب.

[479] فإن قلت؛ ما ذكرتم يقتضي كون المحدد قابلا للحركة المستديرة، والحركة المستديرة لا بد لها من مبدأ¹⁵⁴⁹ وهو الميل المؤثر في الحركة، ولا يلزم من إمكان قبول الشيء¹⁵⁵⁰ للشيء¹⁵⁵¹ وجود مؤثرة فيه. فإن القطن مثلا قابل للاحتراق، ولا بد للاحتراق من محرق ولا يلزم من ذلك وجود المحرق¹⁵⁵² قلت؛ الجواب عنه إن المحدد لا يقبل حركة قسرية من خارج، وأما¹⁵⁵³ المستقيمة فظاهر، وأما المستديرة فلأن الجسم إنما يقبل الحركة القسرية

¹⁵⁴⁴ أجزائه، ف: اجراه

¹⁵⁴⁵ والأشياء

¹⁵⁴⁶ ف: من

¹⁵⁴⁷ الأجزاء

¹⁵⁴⁸ ف: والمحدد

¹⁵⁴⁹ ف، ن: مبدأ

¹⁵⁵⁰ الشيء

¹⁵⁵¹ للشيء

¹⁵⁵² ف: المحرق فيه

¹⁵⁵³ ف، ن: اما

[130ب] إذا كان في طباعه ميل لما تقدم¹⁵⁵⁴ فلو كان المحدد يقبل حركة قسرية دورية لكان في طباعه ميل، والميل الذي في طباعه يجب أن يكون¹⁵⁵⁵ مستديرا، فإذا الحركة التي يقبلها وهي المستديرة إن كانت قسرية كان في طباعه ميل مستدير وإن كانت غير قسرية ففي طباعه أيضا ميل مستدير. ففي طباعه ميل مستدير على كل حال بخلاف قبول القطن للإحتراق¹⁵⁵⁶ فإنه إنما يقبله من محرق من خارج فلم يلزم أن يكون المحرق موجودا فيه.

المسألة السادسة؛¹⁵⁵⁷

في كيفية تبدل وضعه وفيها فصلان

الأول؛¹⁵⁵⁸

أن¹⁵⁵⁹ ذلك بحسب جسم داخل فيه

[تنبيه]

¹⁵⁵⁴ ف: لما تقدم قبل

¹⁵⁵⁵ ف: كونه

¹⁵⁵⁶ ف: الإحتراق

¹⁵⁵⁷ المسألة الخامسة

¹⁵⁵⁸ الفصل الأول

¹⁵⁵⁹ ف: في أن

[480] قال وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس بحسب حال الاجزا¹⁵⁶⁰ بعضها

عند بعض، بل بحسب نسبة إما إلى شيء من داخل وإما إلى شيء من خارج،¹⁵⁶¹ وإذا كان ذلك المحدد¹⁵⁶² أولاً ليس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل. أقول قد بينا أن تبدل الوضع على المحدد ممكن، والوضع عبارة عن النسبة الحاصلة للشيء لأجزائه¹⁵⁶³ بعضها إلى بعض ولأجزائه إلى الأمور الخارجة عنه فتبدل الوضع إذن إما أن يكون بحسب تبدل نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض أوبحسب تبدل الأجزاء إلى شيء¹⁵⁶⁴ خارج عنه، والأول محال لأن ذلك يستدعي إمكان الخرق¹⁵⁶⁵ على المحدد وهو محال فتعين¹⁵⁶⁶ أن يكون ذلك بحسب تبدل النسبة إلى جسم خارج عنه، فذلك الجسم الخارج إما أن يكون في داخله ويكون هو محيطاً به أو لا في داخله، والثاني محال إذ ليس خارج المحدد جسم آخر وإلا كان ذلك الجسم هو المحدد لجهة المحدد ووضعه فلا يكون المحدد الأول محدداً أولاً، هذا خلف. فتعين أن يكون تبدل وضع المحدد بحسب جسم في داخله، وهو المطلوب.

الفصل الثاني

¹⁵⁶⁰ الأجزاء

¹⁵⁶¹ ف: إما إلى شيء من خارج وإما إلى شيء من داخل

¹⁵⁶² ف: الجسم

¹⁵⁶³ ن: لا جزيءه، ف: لا جزيءه

¹⁵⁶⁴ ف: - شيء

¹⁵⁶⁵ ف: الحرق

¹⁵⁶⁶ ف: فبقي

[تنبيه]

[481] قال وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك وقد يكون

للساكن فوجب أن يكون عند ساكن. أقول لما تبين أن تبدل وضع اجزا¹⁵⁶⁷ المحدد إنما يكون

بحسب نسبة أجزائه إلى جسم داخل فيه أراد أن يبين أن نسبة أجزائه إلى الجسم الداخل فيه

إنما يجب إذا كان ذلك الجسم ساكنا ونبه على ذلك بأن المتحرك إذا تبدلت عنده نسبة¹⁵⁶⁸

لغيره، فتلك النسبة المتبدلة [131أ] قد يكون لجسم آخر متحرك وقد يكون لجسم آخر ساكن.

أما الأول فكما إذا كان الجسم الآخر المتحرك متحركا إلى خلاف حركة الجسم الأول أو إن

كان متحركا إلى جهة حركته لكن لا يكون حركتهما حركة اجزا¹⁵⁶⁹ متصلة لجسم واحد كمنطقة

الكرة وسائر¹⁵⁷⁰ الدوائر¹⁵⁷¹ الموازية لها فإنه إذا كان كذلك لم يتبدل نسبة الجسم الآخر عند

المتحرك الأول. وأما الثاني فكما إذا كان الجسم الآخر ساكنا فإنه يتبدل نسبته عند المتحرك.

وأما الجسم الساكن فإنه إذا تبدلت عنده نسبة لغيره وجب أن يكون تبدل تلك النسبة لمتحرك

فإن الساكنين يمتنع تبدل النسبة الوضعية بينهما. إذا عرفت هذا فنقول؛ تبدل النسبة التي للمحدد

لا يجب عند المتحرك لما نبهت¹⁵⁷² عليه فوجب أن يجب عند ساكن. وإنما قلنا عند ساكن

ولم نقل عند الساكن لأن نسبة المتحرك واجبة التبدل عند أي ساكن كان وليست واجبة التبدل

¹⁵⁶⁷ أجزاء

¹⁵⁶⁸ ف: نسبته

¹⁵⁶⁹ أجزاء

¹⁵⁷⁰ وسائر

¹⁵⁷¹ الدوائر

¹⁵⁷² ف: قد نبهت

عند أي متحرك كان، فإن ذلك مشروط بأحد الأمرين المذكورين وشبه أن الشيخ غرضه من هذا الفصل بيان أنه لا بد وأن يكون في داخل المحدد للجهات جسم ساكن يتبدل عنده وضعه.

المسألة السابعة؛¹⁵⁷³

في امتناع الكون والفساد على الأفلاك وفيها¹⁵⁷⁴ فصول

الأول¹⁵⁷⁵

[إشارة]

[482] قال الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه، ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر، فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما إلى المكان الذي بحسبها، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه، فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن¹⁵⁷⁶ فاسد ففيه ميل مستقيم.

¹⁵⁷³ المسألة السادسة

¹⁵⁷⁴ ف: وفيه

¹⁵⁷⁵ الفصل الأول

¹⁵⁷⁶ ف: كائن

[483] أقول كل جسم قابل للكون والفساد ففيه ميل مستقيم. ولنقدم على البرهان

[131ب] مقدمات، الأولى في تفسير الكون والفساد فنقول لكل جسم صورة جنسية وصورة نوعية كما عرفت، فإذا زالت عنه الصورة النوعية فلا بد وأن يلبس صورة أخرى نوعية لما عرفت أن الهيولى لا يخلوا عن الصورة النوعية فزوال الصورة الأولى عنه يسمى فسادا، وحصول الصورة الثانية له ولبسه لها¹⁵⁷⁷ يسمى كونا. الثانية؛ كل جسم يستحق مكانا يخصه بحسب الصورة النوعية وإن ذلك المكان يكون خارجا عن مكان الآخر مباينا له إذ المكان الواحد لا يستحق¹⁵⁷⁸ جسمان مختلفان باعتبار الطبع وقد تقدم ذلك كله. الثالثة؛ أن الجسم إذا فسدت صورته ولبس صورة أخرى فإنه يكون له قبل فساد صورته مكان يقتضيه صورته الفاسدة وبعد فسادها ولبسه الصورة الأخرى مكان آخر يقتضيه الصورة الكائنة لما تقدم. الرابعة؛ أن الجسم إذا كان في مكان غريب بحسب صورته يقبل النقل إلى مكانه الطبيعي وإن ذلك بالحركة المستقيمة. إذا عرفت هذه المقدمات فنقول كل جسم كائن فاسد فإنه يقبل النقل عن مكانه الذي هو فيه إلى مكان آخر بحركة مستقيمة لأنه إذا زالت عنه الصورة الأولى ولحقته الصورة الثانية فلحق الصورة الثانية إياه إما أن يكون في مكان غريب بحسبها أو في مكان طبيعي بحسبها وعلى التقديرين فهو قابل للنقل عن ذلك المكان بحركة مستقيمة. أما إذا كان لحق الصورة الثانية في مكان غريب له بحسبها فظاهر لما بينا من المقدمة الرابعة. وأما إذا كان لحق الصورة الثانية إياه في مكان طبيعي بحسبها فقبل لبسه هذه الصورة ولحقها إياه كان قد زاحم

¹⁵⁷⁷ ف: إياها

¹⁵⁷⁸ ف: لا يستحقه

ما هذا المكان مكان¹⁵⁷⁹ طبيعي¹⁵⁸⁰ له بتلك الصورة التي فسدت فزحمه وأخرجه عنه، فذلك الخارج عنه يقبل العود إليه بالطبع لأنه مكانه الطبيعي وذلك بالحركة المستقيمة. والصورة الثانية مساوية لذلك الخارج في تمام الماهية لاستحقاق كل واحد منهما مكانا واحدا بالطبع لما بينا من المقدمة الثانية. وإذا كان هذا الجسم مساويا لذلك الجسم في تمام الماهية وذلك الجسم الخارج قابل للحركة المستقيمة بالعود إليه وكذلك¹⁵⁸¹ هذا، لأن حكم الشيء¹⁵⁸² [132] حكم مثله.

[484] فعلم أن الجسم المتمكن قابل للنقل عن هذا المكان بالطبع أو إليه بالطبع فكان فيه ميل مستقيم وهو¹⁵⁸³ معنى قوله؛ فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه، ويمكن أن نفسر قوله هذا بتفسير آخر فيقال أن المتمكن في هذا المكان إما أن يكون هذا المكان مكانه بالطبع بحسب الصورة الثانية أو لا يكون، فإن لم يكن كان قابلا للنقل عن مكانه هذا بالطبع إلى مكانه الطبيعي، وإن كان هذا المكان مكانه بالطبع بحسب الصورة الثانية لم يكن هذا المكان مكانه بالطبع بحسب الصورة الأولى لما بينا من المقدمة الثالثة وكان قابلا للنقل عن مكانه هذا بالطبع إلى المكان الذي له بالطبع بحسب الصورة الأولى، وعلى التقديرين فجوهر متمكن هذا المكان وهو الهولي التي هي مورد الصورتين قابل للنقل عن مكانه هذا إلى المكان

1579 ف: مكانا

1580 ف: طبيعيا

1581 ف: فكذلك

1582 الشيء

1583 ف: وهذا

الطبيعي الذي له إما بحسب الصورة الأولى وإما بحسب الصورة الثانية، وعلى هذا لا يحتاج إلى قوله فقد زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه.¹⁵⁸⁴

الفصل الثاني؛

في شك أورده على ما قاله وجوابه

[وهم وتنبه]

[485] قال فإن تشككت وقلت؛ يكون ذلك التكون لصيق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار.¹⁵⁸⁵ أقول هذا السؤال إن ورد فإنما يرد على المنفصلة القابلة أن الصورة الثانية إما أن يكون في مكان غريب بحسبها أو في مكان طبيعي بحسبها فيقال لم لا يجوز أن يكون في مكان لصيق للمكان¹⁵⁸⁶ الذي بحسبها فلا يكون لا في مكان غريب ولا في مكان طبيعي، وأجاب عنه بأن المكان اللصيق للمكان الطبيعي ليس هو المكان الطبيعي بل غيره وهو الجار فيكون في

¹⁵⁸⁴ ف: - قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه

¹⁵⁸⁵ ف: الجار

¹⁵⁸⁶ ف: للمكان الطبيعي

مكان خارج عن المكان الطبيعي وهو المكان الغريب¹⁵⁸⁷ فلم يقدح ذلك في الحصر، والعجب من الشيخ كيف يورد أمثال هذه الأسئلة¹⁵⁸⁸ مع ظهور فسادها والإشتغال¹⁵⁸⁹ بأجوبتها.

الفصل الثالث؛

في بناء المقصود على ما سلف

[إشارة]

[486] قال الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجّها إلى شيء وصرفاً عنه، وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة [132ب] فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالإبداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه بل كان¹⁵⁹⁰ له كون وفساد فعن عدم وإليه ولهذا فإنه لا ينخرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في جوهره¹⁵⁹¹ كتسخن الماء¹⁵⁹² المؤدي إلى فساد.

¹⁵⁸⁷ ف: وهو المعنى بالمكان الغريب

¹⁵⁸⁸ الأسئلة

¹⁵⁸⁹ ف: ثم الاشكال

¹⁵⁹⁰ ف: بل إن كان

¹⁵⁹¹ ف: في الجوهر

¹⁵⁹² الماء

[487] أقول لما ثبت أن كل فاسد ففيه ميل مستقيم بني عليه امتناع الفساد على المحدد

ووجه البناء¹⁵⁹³ عليه أن المحدد ففيه ميل مستدير ولا شيء مما فيه ميل مستدير فيه ميل مستقيم، أما الصغرى فظاهر لما تقدم بيانه قبل، وأما الكبرى فلأن الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجهها إلى شيء¹⁵⁹⁴ وصرفا عنه¹⁵⁹⁵ والميل المستقيم يوجب توجهها إلى جهة والميل المستدير يوجب انصرافا عنها فيمتنع اجتماعهما في طبيعة واحدة ولما ثبت أن فيه ميلا مستديرا امتنع أن يكون فيه ميل مستقيم فإذا انضم إليه أن كل كائن¹⁵⁹⁶ فاسد فيه ميل مستقيم أنتج من الثاني¹⁵⁹⁷ أن المحدد يمتنع عليه أن يكون كائنا¹⁵⁹⁸ فاسدا وإذا لم يكن كذلك¹⁵⁹⁹ كان وجوده عن موجدته على سبيل الإبداع فلم يكن تكوّنه عن جسم يفسد إليه وفساده إلى جسم يتكوّن عنه بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإلى عدم فإنه لا يقتضي الحركة المستقيمة ولا كونه ذا مادة فعلى هذا يمتنع الخرق عليه والنموّ والاستحالة المؤدية إلى فساد الجوهر الصوري كتسخن الماء المؤدي إلى فساده. فإن قلت؛ فما الدليل على امتناع الكون والفساد على بقية الأفلاك، قلت؛ يدل على أن فيها ميولا مستديرة محركات الكواكب بالإستدارة المستلزمة لحركاتها بالإستدارة ويتم البرهان إلى آخره.¹⁶⁰⁰ فإن قلت؛ لم قلت أن الميلين لا يجتمعان في طبيعة واحدة مطلقا بل في زمان واحد وحالة واحدة يجوز أن يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للحركة المستديرة عند كونها

¹⁵⁹³ البناء

¹⁵⁹⁴ ف: جهة

¹⁵⁹⁵ ف: عنها

¹⁵⁹⁶ ن، ف: كائن

¹⁵⁹⁷ ف: الباني

¹⁵⁹⁸ كائنا

¹⁵⁹⁹ ف: كائنا فاسدا

¹⁶⁰⁰ ف: بعد ذلك إلى آخره

في الموضع الطبيعي وللحركة المستقيمة عند كونها مفارقة للمكان الطبيعي، ويقتضي السكون عند كونها فيه. قلتُ؛ طبيعة الجسم لا يفارقه عند كونه في مكانه الطبيعي لامتناع¹⁶⁰¹ الحدود¹⁶⁰² والمفارقة للطبيعة، فإن قلتُ؛ نحن لا نقول إن الطبيعة يحدث أوفارق بل نقول إن الطبيعة الواحدة يقتضي [133أ] أمرين متباينين بشرطين متباينين، قلتُ؛ الطبيعة يمتنع أن يكون مقتضية لشيء بشرط لأن¹⁶⁰³ عند عدم ذلك الشرط إن كانت مقتضية لم يكن الشرط شرطاً وإن لم يكن مقتضية كان اقتضاؤها عارضا، والعارض لا يكون طبيعيا، نعم يجوز أن يكون الطبيعة مقتضية لشيء ويمنع من¹⁶⁰⁴ ترتب مقتضاها عليها مانع كما أن الجرم النقيض يقتضي طبيعة الإتصال بالمركز لكن المانع قد يمنعه¹⁶⁰⁵ عن ذلك، وأما الطبيعة العنصرية فإنها يقتضي الميل إلى المكان الطبيعي فإذا حصلت فيه¹⁶⁰⁶ امتنع الميل فيها لمانع لأنها إنما يقتضي الميل إليه لا عنه، لا أن تلك الطبيعة يقتضي الميل في زمان والسكون في حال.

القسم الثاني؛

في الأجسام العنصرية وفيه مسائل¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰¹ ف: - لامتناع

¹⁶⁰² ف: ولا يحدث فيه عند كونه في غير مكانه الطبيعي لامتناع الحدود والمفارقة على الطبيعة

¹⁶⁰³ ف: لأنه

¹⁶⁰⁴ ف: عن

¹⁶⁰⁵ ف: يمنعه

¹⁶⁰⁶ ف: في المكان الطبيعي

¹⁶⁰⁷ ف: المسائل

المسألة الأولى؛

في عدد الاستقصات¹⁶⁰⁸ وفيها فصلان

الأول؛¹⁶⁰⁹

في القوى الأولية للعناصر

[تنبيه]

[488] قال الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة¹⁶¹⁰ نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير، ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهياة نحو الإنفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والهشاشة. أقول القوى الحاصلة للأجسام التي قبلنا وهي الأجسام العنصرية على قسمين، أحدهما؛ القوى الفعالة والثاني؛ القوى المنفعلة فالقوة المنفعلة¹⁶¹¹ هي القوة التي يهيا بها الجسم الحامل لها نحو الفعل والتأثير. والقوة المنفعلة هي القوة التي يهيا بها الجسم الحامل لها نحو الإنفعال والتأثر. والتحقيق فيه أن الفاعل هو الجسم الحامل لتلك القوة لا تلك القوة، فإن المحرق هو الجرم الناري لا القوة القائمة به وهي الحرارة وكذلك المحترق هو الجرم القطني لا القوة القائمة به لأجل هذا ما قال

¹⁶⁰⁸ الاستقصات

¹⁶⁰⁹ الفصل الأول

¹⁶¹⁰ ف: مهياة

¹⁶¹¹ ف: بالقوة الفعالة

الشيخ نجد فيها¹⁶¹² قوى مهيةً نحو الفعل وقوى مهيةً نحو الأنفعال. إذا عرفت هذا فنقول القوى الفاعلة¹⁶¹³ التي عدّها الشيخ ستّ؛ الحرارة، والبرودة واللدغ والتخدير والطعم والرائحة¹⁶¹⁴ وكذلك القوى المنفعلة وهي؛¹⁶¹⁵ الرطوبة واليوسة واللين والصلابة والزوجة والهشاشة. أما الحرارة فإنها تفعل في خفة حاملها بحسب¹⁶¹⁶ تحركه إلى فوق وفي جميع المتجانسات وتفرّق المختلفات بالتلطيف والترقيق فيفيد التخلخل الذي هو من باب الكيف وهو الذي بمعنى رقة القوام [133ب] لا الذي هو بمعنى انفشاش اجزاء¹⁶¹⁷ الجسم بحيث يخالطه جرم غريب فإنه من باب الوضع ويفيد التكاثف الذي هو من باب الوضع الذي هو مقابل للتخلخل الذي من باب الكيف فإنها بالتلطيف والترقيق لجميع أجزاء الجسم ويخرج الجرم الغريب من بينها. وأما البرودة فإنها تفعل في مقابلات ما تفعل¹⁶¹⁸ فيه الحرارة وأما اللدغ فإنه منسوب إلى الحرارة، فإن اللادغ كيفية نفاذة حارة يفرق اتصال الجسم تفرقاً كثير العدد صغير القدر متفاوت¹⁶¹⁹ الوضع فلا يُحس بكل واحد منها على حدة بل يُحس بجميعها كما يُحس بالشيء الواحد. وأما التخدير فإنه منسوب إلى البرودة فإن المخدر يجعل بكيفية باردة جوهر العضو والروح الحامل لقوى الحس والحركة غليظاً في القوام بارداً في المزاج إلى حد لا تستعمل القوة النفسانية الروح¹⁶²⁰ ولا يقبل تأثيرها ذلك العضو. وأما الروائح فبعضها منسوب

¹⁶¹² ف: - فيها

¹⁶¹³ ف: الفعالة

¹⁶¹⁴ والرائحة، ن، ف: والرائحة

¹⁶¹⁵ ف: والقوى المنفعلة أيضاً ست

¹⁶¹⁶ ف: بحيث

¹⁶¹⁷ أجزاء

¹⁶¹⁸ ف: ما يفعله

¹⁶¹⁹ ف: متقارب

¹⁶²⁰ ف: تلك الروح

إلى الحرارة وبعضها منسوب إلى البرودة وكذلك الطعوم. وأما القوى المنفصلة فأیضا ستة كما عرفت.¹⁶²¹

[489] أما الرطوبة فالمشهور أنها عبارة عن البلة وهي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهذا يقتضي أن يكون الجسم كلما كان أرطب كان أشد التصاقا بالغير لكن العسل أشد التصاقا باليد من الماء¹⁶²² الصافي فكان يجب أن يكون العسل أرطب من الماء الصافي والتالي باطل فالمقدم مثله وإذا بطل ذلك لزم أن يكون الرطوبة عبارة عن كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للأشكال الغريبة سهل الترك لها واليوسنة تقابلها. فإن قلت؛ قد ذكر الشيخ أن الرطب واليابس إذا اختلطا استمسك الرطب باليابس عن السيالان واليابس بالرطب عن التشيت وهذا المعنى لا يوجد إلا في الرطب بمعنى البلة. فإن الهواء¹⁶²³ لا يمنع التراب عن التشيت ولا التراب الهواء عن السيالان. وأما الاستدلال المذكور فضعيف فإننا لا نفسر الرطوبة بكون الجسم بحيث يلتصق بالغير بل بالكيفية التي لأجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه. وهذه الكيفية في الماء أشد وأقوى¹⁶²⁴ منها في السمن والعسل قوله لو كان كذلك لكان كلما هو¹⁶²⁵ أرطب كان أشد التصاق التصاقا¹⁶²⁶ بالغير، قلنا؛ نعم قوله أن السمن والعسل أشد التصاقا باليد، قلت؛ [134أ] لا نسلم بل الماء أشد التصاقا باليد منهما لكن الملتصق منهما باليد

¹⁶²¹ ف: - كما عرفت

¹⁶²² الماء

¹⁶²³ الهواء

¹⁶²⁴ ف: أقوى وأشد

¹⁶²⁵ ف: - هو

¹⁶²⁶ تكوّرت مرتين

أكثر من الملتصق بها من الماء. وذلك لا يدل على كونها¹⁶²⁷ أرطب من الماء. وأيضا لو كانت الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للأشكال الغريبة سهل الترك لها لكانت النار رطبة لا يابسة، لأنها ألطف¹⁶²⁸ الأجسام العنصرية وأرقها قواما وأسهلها قبولا للأشكال الغريبة والترك لها، والتالي باطل وفاقا فالمقدم كذلك. قلت؛ الرطوبة ينطلق على كل واحد من الكيفيتين باشتراك الإسم. وقول الشيخ محمول على الكيفية التي يكون الجسم بها سهل القبول للإلتصاق بالغير سهل الإنفصال عنه. وأما ما ذكره الشيخ من الإستدلال فلا بأس به فإن الماء¹⁶²⁹ أرطب من السمن والعسل مع كونهما أشد التصاقا باليد. قوله لا نسلم أنه أشد التصاقا¹⁶³⁰ قلت¹⁶³¹ إنا نعلم أن قبول السمن والعسل للإلتصاق باليد أسهل كان الملتصق باليد منهما أقل أو أكثر. وأما قبولهما للأشكال الغريبة فلا شك أنه أعسر مع¹⁶³² قبول الماء¹⁶³³ فيلزم أن تكون الرطوبة بالحقيقة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل¹⁶³⁴ القبول للأشكال¹⁶³⁵ سهل¹⁶³⁶ الترك لها، وهو المطلوب.

¹⁶²⁷ ف: كونهما

¹⁶²⁸ ف: اللطف

¹⁶²⁹ الماء

¹⁶³⁰ ف: التصاقا باليد، ف: التصاقا باليد بل الملتصق منهما باليد أكثر من الملتصق باليد من الماء

¹⁶³¹ ن، ف: قلنا

¹⁶³² ف: من

¹⁶³³ ف: الماء لها

¹⁶³⁴ ف: اسهل

¹⁶³⁵ ف: للإمكان

¹⁶³⁶ ف: بهذا

[490] وأما رقة قوام النار¹⁶³⁷ ولطافتها فقد ذكر الشيخ فيما يلي هذا الفصل¹⁶³⁸ أن

البالغ في الميعان هو الماء وذلك يقتضي كونه¹⁶³⁹ أكثر ميعانا من النار ولا شك إن كان كذلك كان أرق وألطف¹⁶⁴⁰ إذا عرفت هذا فنقول إنهم اتفقوا على أن الرطب من العناصر هو الماء والهوا¹⁶⁴¹ واليابس منها هو الأرض والنار. فوجب تفسير الرطوبة بالكيفية الشاملة للماء والهواء المنفية عن الأرض والنار ولا شك أن الماء والهواء مشتركان في سهولة قبول الشكل بالأشكال ومختلفان في سهولة الالتصاق بالغير فإن فسرت الرطوبة بالمعنى المختص بالماء لم يكن الهواء رطبا وإن فسرت بالمعنى المشترك كان رطبا لكن يرد النار عليه¹⁶⁴² نقضا، لو سلمنا مشاركتها إياهما في المعنى الأعم فوجب تفسير الرطوبة بمعنى يختص بالماء والهواء ويكون شاملا لهما منفيا عن غيرهما. فنقول لا شك أن الماء يشتمل على المعين والهواء يشتمل على المعنى الأعم لكن الهواء سريع القبول للرطوبة بالمعنى الأخص ضرورة استحالة إليها بأدنى برد ففوة القبول القريبة من الفعل لهما يختص بالهواء. فإذا فسرت الرطوبة بالمعنى الأخص إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل كانت الرطوبة شاملة للماء والهواء مختصة بهما. وإن فسرت¹⁶⁴³ بالمعنى الأعم على وجه يلاحظ المعنى الأخص بما ذكرنا من الطريق وهذا هو الأقرب إلى كلام الشيخ ورأيه والأول أقرب إلى كلام الأمام ورأيه [134ب] فهذا ما عندي

¹⁶³⁷ ف: البارد

¹⁶³⁸ ف: في الفصل الذي يلي هذا الفصل

¹⁶³⁹ ف: أن يكون الهواء

¹⁶⁴⁰ ف: ولا شك إن ما كان أكثر ميعانا كان أرق واللفظ

¹⁶⁴¹ والهواء

¹⁶⁴² ف: عليها

¹⁶⁴³ ف: أو تفسيرها

في هذا الموضع. وأما اليبوسة فإنها مقابلة للرطوبة على كل تفسير وتقدير. وأما اللين والصلابة فإنهما منسوبان إلى الرطوبة واليبوسة؛ اللين إلى الرطوبة، والصلابة إلى اليبوسة. فإن اللين هو الجسم الذي يكون بحيث ينفعل عن المشكل والصلب ما يقابله. فإذا اللين هو الكيفية التي يكون الجسم بها مستعدا للإنفعال عن المشكل. والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم بها مستعدا للانفعال عن¹⁶⁴⁴ المشكل وهما مغايران للرطوبة واليبوسة. فإن الرطوبة هي الكيفية التي يكون الجسم بها مستعدا لسرعة قبول الأشكال أو الترك لها¹⁶⁴⁵ على الوجه المتقدم.¹⁶⁴⁶

[491] وأما اللين فإنه كيفية يكون الجسم بها مستعدا لقبول الأشكال لكن لا بسرعة بل ببطء¹⁶⁴⁷ ما. وكذلك في جانب الترك واللين والصلابة يختلفان بحسب قوابل الإنفعالات واللا انفعالات. وأما اللزوجة والهشاشة فإنهما أيضا منسوبان إلى الرطوبة واليبوسة. فإن اللزوجة كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه. وذلك المزاج الحاصل من الرطب واليابس فسهولة الالتصاق للرطوبة وعسر الانفصال لليبوسة والهشاشة يقابل اللزوجة فيكون الجسم بها سهل الانفصال عسر الاتصال. وهذا هو القول في القوى الفعلية والإنفعالية. وإنما سميت القوى الأولى بالفعالة والأخرى بالمنفعلة لأنه ثبت فعل كل واحدة من الحرارة والبرودة في الأخرى وفي كل واحدة من الرطوبة واليبوسة ولم يثبت فعل كل واحدة من الرطوبة واليبوسة في الأخرى ولا في الحرارة والبرودة. وأما اللدع والتخدير فقد عرفت انتسابهما إلى

¹⁶⁴⁴ ف: - عن

¹⁶⁴⁵ ف: وسرعة الترك لها

¹⁶⁴⁶ ف: على الوجه الذي تقدم

¹⁶⁴⁷ ببطء

الحرارة والبرودة وفاعليتهما. وأما الطعوم والروائح ففاعليتهما في الذوق والشم ظاهرة. وأما الهشاشة واللزوجة فانتسابهما إلى القوى المنفعلة أيضا ظاهر، فإنهما يعدان نحو الالتصاق والانفصال وكذلك اللين. وأما الصلابة فإنها معدة للإنفعال واللا انفعال لا يكون انفعالا لكن الصلابة لما كان سببها في الجسم امتزاج الرطب باليابس امتزاجا شديدا، وانفصال الرطب عن اليابس بعد ذلك كما تحجر¹⁶⁴⁸ الطين واللبن بالسمن والنار كانت من قبيل القوى المنفعلة.

[492] قال ثم إذا فتشت¹⁶⁴⁹ وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحارّ ويستحرّ بالقياس إلى البارد وأعني بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسما يوجد عديما لجنسه مثلا¹⁶⁵⁰ يكون [135] ولا لون له¹⁶⁵¹ ولا رائحة ولا طعم. أو وجدته متميا إلى الحرارة أو البرودة مثل اللذع والتخدير. أقول القوى الفعالة والمنفعلة الأولية أربع؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فإننا إذا تأملنا الأجسام التي قبلنا حق التأمل وجدنا¹⁶⁵² بعضها عريّا عن جميع القوى الفعالة أعني غير الصور النوعية فإنه يمتنع عراء جسم ما عنها ولا تعرى عن الحرارة والبرودة والمتوسط بينهما. أما قبل الإمتزاج فعن الحرارة والبرودة كما في البسائط¹⁶⁵³ وأما بعد الإمتزاج فعن المتوسط بينهما كما في المركبات وبيان هذا الاستقراء¹⁶⁵⁴ والتأمل إنا نجد في كل باب من

¹⁶⁴⁸ ف: في تحجر

¹⁶⁴⁹ ف: وإذا تأملت

¹⁶⁵⁰ ف: ميلا

¹⁶⁵¹ ف: فيه

¹⁶⁵² ف: واستقرأناها حق الإستقراء وجدنا

¹⁶⁵³ البسائط

¹⁶⁵⁴ الإستقراء

أبواب القوى الفعالة بعد التأمل والإعتبار جسما ما لا لون فيه ولا رائحة والجسم الذي يكون كذلك لا يكون فيه هاتان القوتان الفاعلتان بسيطا كان الجسم أومركبا ونجد فيه الحرارة أوالبرودة أو ما يكون منتما إلى أحدهما كالذع¹⁶⁵⁵ والتخدير. أما في البسائط¹⁶⁵⁶ فالحرارة أوالبرودة، وأما في المركب فالذع¹⁶⁵⁷ أوالتخدير هذا في بابي اللون والرائحة وكذلك في باب الطعم، فإننا نجد جسما عديما لجنس الطعم ونجد فيه الحرارة أوالبرودة أوهو منتما¹⁶⁵⁸ إلى أحدهما ومعنى قوله أوجدته أي وجدته فيه الحرارة أوالبرودة أو وجدته¹⁶⁵⁹ منتما إلى الحرارة أوالبرودة لكنه أسقط المعطوف عليه لدلالة سابق ذكره عليه.

[493] قال وكذلك الحال في الهيئات المعدّة إلى الإنفعال فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تليها رطوبة أويبوسة لأنها إما أن يسهل تفرقها وإتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبة أويصعب فتكون يابسة. أقول قد ذكرنا أن القوى الفعالة الأولية هي الحرارة والبرودة وسائر¹⁶⁶⁰ القوى الفعالة منتمة إليهما وكذلك¹⁶⁶¹ القول في القوى المنفعلة الأولية هي الرطوبة واليبوسة وسائرهما منتمة إليهما فإن الاستقرا¹⁶⁶² والتفتيش يقتضيان أن يكون كل جسم من الأجسام التي تليها إما رطبا وإما يابسا لأنه إما أن يسهل تفرقه وإتصاله

¹⁶⁵⁵ كاللذع

¹⁶⁵⁶ ف: في البسيط

¹⁶⁵⁷ فاللذع

¹⁶⁵⁸ ف: أوجدته منتما

¹⁶⁵⁹ ف: - أي وجدته فيه الحرارة أوالبرودة أوجدته

¹⁶⁶⁰ ف، ن: وسائر

¹⁶⁶¹ ف: كذلك

¹⁶⁶² الإستقراء

وتشكله بالأشكال وتركه لها أويصعب ذلك والأول هو الرطب والثاني هو اليابس وقد سبق الكلام في الرطب واليابس.¹⁶⁶³

[494] قال وأما الذي لا يمكن فيها¹⁶⁶⁴ ذلك أصلا¹⁶⁶⁵ فكغيرها من الأجسام. أقول

معناه أن الجسم الذي لا يمكن فيه أن يكون رطبا أو يابسا فإنما يكون¹⁶⁶⁶ غير¹⁶⁶⁷ الأجسام التي

تليها وهي الأجسام [135ب] الفلكية أي إنما يتحقق في غيرها. قال وأما سائر¹⁶⁶⁸ ما يشبه¹⁶⁶⁹

فقد تعرى عنها جسم جسم أو يئتمى إلى هاتين انتما¹⁶⁷⁰ اللين والصلابة والزوجة والهشاشة.¹⁶⁷¹

أقول هذا دليل على أن القوى المنفعلة الأولية هي الرطوبة واليبوسة كما تقدم في القوى الفعالة.

ووجهه؛ أن سائر¹⁶⁷² ما يشبه الأجسام التي يليها فإنه قد تعرى عنها أعني عن القوة¹⁶⁷³ المنفعلة

جسم جسم إلا عن الرطوبة واليبوسة وما¹⁶⁷⁴ ينتمي إليهما إنتماء اللين والصلابة والزوجة

والهشاشة. وقد عرفت إنتمائها إليهما ويمكن أن يكون أو في الموضعين بمعنى إلى أن ويكون

تقديره إنك إذا فتشت جسما جسما وجدت جسما ما عاريا عن قوة من القوى الفعلية إلى أن

¹⁶⁶³ ف: وقد سبق الكلام في الرطب واليابس على أحسن ما يجب.

¹⁶⁶⁴ ف: فيه

¹⁶⁶⁵ ف: - أصلا

¹⁶⁶⁶ ف: يثبت

¹⁶⁶⁷ ف: لغير

¹⁶⁶⁸ ف، ن: سائر

¹⁶⁶⁹ ف: ما يشبه ذلك

¹⁶⁷⁰ إنتماء

¹⁶⁷¹ ف: والهشاشة وغير ذلك

¹⁶⁷² سائر

¹⁶⁷³ ف: القوى

¹⁶⁷⁴ ف: أو ما

ينتهي إلى الحرارة والبرودة وما ينتمي إليهما وكذا¹⁶⁷⁵ القول في القوى المنفعلة وفي بعض النسخ؛ "فأما سائر¹⁶⁷⁶ ما سوى ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم" ومعناه سائر ما سوى ذلك¹⁶⁷⁷ وهو¹⁶⁷⁸ ما يمكن¹⁶⁷⁹ فيه ذلك فقد يعرى عنها¹⁶⁸⁰ جسم جسم.

الفصل الثاني؛

في الأجسام الموصوفة بالقوى الفعلية والإنفعالية الأولية

[تنبيه]

[495] قال فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هوالنار¹⁶⁸¹ والبالغ في البرودة بطبعه هوالماء والبالغ في الميعان هو الهوا¹⁶⁸² والبالغ في الجمود هوالأرض. أقول ثبت أن القوى الأولية التي بها تحصل التفاعل بين الأركان الأربع¹⁶⁸³ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فإما أن يكون كل واحد منها على وجه بالغ أو لا على وجه بالغ. القسم الأول؛ البالغ¹⁶⁸⁴ في الحرارة هوالنار والبالغ في البرودة هوالماء والبالغ في الميعان والسيلان هوالهواء والبالغ في

¹⁶⁷⁵ وكذا

¹⁶⁷⁶ ف: سائر

¹⁶⁷⁷ ف: - ذلك

¹⁶⁷⁸ ف: - وهو

¹⁶⁷⁹ ف: ما لا يمكن

¹⁶⁸⁰ ن: - عنها

¹⁶⁸¹ ف: هوالبارد

¹⁶⁸² ف: الهواء

¹⁶⁸³ ف: أربع

¹⁶⁸⁴ ف: فالبالغ

الجمود هو الأرض، كل ذلك بالطبع. أما الأول فقد ذكر بعض المتقدمين أن النار البسيطة لا تكون في¹⁶⁸⁵ غاية الحرارة والسخونة، واحتجّ الشيخ على إبطال قولهم أن القوة المسخنة حاصلة، والمادة قابلة والموانع زائلة¹⁶⁸⁶ وذلك يقتضي حصول الأثر على الوجه الأبلغ. وأما الثاني فقد أنكره صاحب المعبر إذ قال الأرض أبرد من الماء لأن الكثافة خاصّة البرودة، واللطافة خاصة الحرارة. وأجاب عما يستدل به¹⁶⁸⁷ أن الماء أبرد من الأرض وهو أن الإحساس ببرودة الماء أشد من الإحساس ببرودة الأرض [136أ] بأن الإحساس ببرودة الماء إنما كان أشد لأن الماء للطافته ينفذ في المسام فيحصل الإحساس ببرودته¹⁶⁸⁸ أشد بخلاف الأرض فإنها كثيفة لا ينفذ¹⁶⁸⁹ في المسام وهذا¹⁶⁹⁰ ضعف. فإن الهواء المجاور للماء يحس برودته أشد مما يحس بها من الهواء المجاور للأرض مع أن برودة الهواء بين بالمجاورة ونفوذهما في المسام على السواء.¹⁶⁹¹ وأما الثالث فظاهر أن مراد الشيخ من الميعان هو السيلان ورقّة القوام وقد تقدم أن النار أبلغ في ذلك. واعلم أن المراد من الميعان إنما هو الرطوبة فكأنه قال البالغ في الرطوبة هو الهواء¹⁶⁹² عبّر عنها بالميعان لأنه أثرها. فإن كانت النار أبلغ في الميعان فلا بد من تفسير الميعان بما يكون أثرا للرطوبة بمعنى البلة أولما يقارنها كما تقدم. وأما الرابع فلا نزاع فيه والمراد بالجمود اليبس عبر عنه به لكونه أثرا له. وإنما ذكر الكيفيتين¹⁶⁹³ الفاعلتين بطبعه

¹⁶⁸⁵ ف: - في

¹⁶⁸⁶ زائلة

¹⁶⁸⁷ ف: به على

¹⁶⁸⁸ ف: ببرودة الماء

¹⁶⁸⁹ ف: ولا ينفذ

¹⁶⁹⁰ ن: وهو

¹⁶⁹¹ السواء

¹⁶⁹² الهواء

¹⁶⁹³ ف: في الكيفيتين

دون المنفعلتين تنبيها على أن طبعهما غير الكيفيتين رَدًّا على من زعم أن الطبيعة النارية هي الحرارة والطبيعة المائية هي البرودة. وأما مغايرة الكيفيتين المنفعلتين للطبعين فظاهر فلذلك ذكر¹⁶⁹⁴ في الفاعليتين دون المنفعلتين مع أن في الكل بالطبع ونبه أيضا على مغايرة الطبيعة النارية للحرارة والطبيعة المائية للبرودة بقوله البالغ فإن الطبيعة لا تقبل الأشد والأضعف والكيفية تقبل.

[496] قال والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف¹⁶⁹⁵ يتشبه به الماء إذا سخن ولطف.

أقول القسم الثاني وهو أن يكون تأثير القوة لا على الوجه الأبلغ فالبالغ في الحرارة هو النار وغير البالغ الهواء وهو كالمتموسط بين النار والماء في السخونة فلذلك¹⁶⁹⁶ يستحر بالقياس إلى الماء ويستبرد بالقياس إلى النار ويدل على أنه بالقياس إلى الماء حار أن الماء¹⁶⁹⁷ يتشبه به¹⁶⁹⁸ إذا سخن ولطف فإنه بالسخونة يستحر والبخار شبيه بالهواء فإنه أجزاء هوائية مختلطة بأجزاء مائية ويدل عليه أيضا أن الهواء إذا برد نزل شبيهها بالماء ردا أو طلاً أو غيرهما.

[497] قال والأرض إذا خلّيت وطباعها ولم تسخن بعلّة بردت. أقول [136ب] قد

تقدم أن البالغ في البرودة هو الماء¹⁶⁹⁹ فغير البالغ فيها هو الأرض ويدل على أنها باردة إذا¹⁷⁰⁰

¹⁶⁹⁴ ف: ذكر بطبعه

¹⁶⁹⁵ ف: - لطيف

¹⁶⁹⁶ ف: فكأنه

¹⁶⁹⁷ ف: أنه

¹⁶⁹⁸ ن: - به

¹⁶⁹⁹ الماء، ف: الهواء

¹⁷⁰⁰ ف: أنها إذا

خليت وطباعها ولم يسخن بعله من خارج من النار والشمس وسائر¹⁷⁰¹ الكواكب بردت وذلك يدل على أنها بطبعها باردة.

[498] قال وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكوّن منها أجسام صلبة أرضية يقذفها

السحاب الصائق. أقول البالغ في الجمود واليبس هو الأرض وغير البالغ فيه هو النار ويدل عليه أن النار إذا خمدت وفارقتها السخونة يتكون منها أجسام صلبة أرضية نحاسية أو حديدية على ما حكاها الشيخ في الشفاء¹⁷⁰² ولولا الجمود واليبس في طبيعتها لما كان كذلك والبالغ في الميعان هو الهواء¹⁷⁰³ وغير البالغ هو الماء ولم يذكر الشيخ هذا لظهوره.

[499] قال وهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء

ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء، وذلك في الأطراف أظهر. أقول هذه الأربعة وإن كانت مشتركة في الصور¹⁷⁰⁴ الجسمية العنصرية فإنها مختلفة في الصور النوعية ويدل عليه أن الأجسام المشتركة في الصور النوعية متشابهة في اقصى¹⁷⁰⁵ المكان لما تقدم وهذه الأربعة مختلفة في ذلك. فإن الهواء يستقر بالطبع في مكان ويميل إليه والنار ينفر عنه بالطبع¹⁷⁰⁶ ما يلا¹⁷⁰⁷ إلى فوق والماء¹⁷⁰⁸ ينفر عنه مائلا إلى أسفل وكذلك الحال في عدم استقرار كل منها في مكان

¹⁷⁰¹ ن، ف: وسائر

¹⁷⁰² في الشفاء

¹⁷⁰³ الهواء

¹⁷⁰⁴ ف: الصورة

¹⁷⁰⁵ أقصى

¹⁷⁰⁶ ف: - بالطبع

¹⁷⁰⁷ مائلا

¹⁷⁰⁸ ف: وكذلك

الآخر ونفرته عنه وذلك دليل على اختلاف صورها النوعية، واعلم أن نسبة كل واحد منها إلى مكان الآخر يقع على ستة أوجه متعكسة نسبة النار إلى مكان الثلاثة الباقية وبالعكس ونسبة الهواء إلى مكان الإثنين الباقيين وبالعكس ونسبة الماء إلى مكان الأرض وبالعكس، فهذه اثنا عشر وجهاً والشيخ لم يذكر منها سوى¹⁷⁰⁹ ثلاثة وترك الباقي لظهوره وهذه النفرة والميلان يكونان في الأطراف أظهر، فإن الجسم إذا قرب من مكانه الطبيعي يستند حركته إليه.

المسألة الثانية؛

في ترتيب العناصر

[تنبيه]

[500] قال من ظن أن الهواء يطفوا في الماء لضغط ثقل الماء تحته¹⁷¹⁰ لا بطبعه كذبته أن الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري [137] يكون بالضد من هذا، وكذلك الحال في الحركات الأخر. أقول اتفق المحصلون على أن المكان الطبيعي للأرض هو المركز وللنار مقعر الفلك المحيط بها ومحيط النار بالهواء والهواء بالماء والماء بالأرض، وهذه الأمكنة الأربعة طبيعية لهذه الأربعة وقيل أن الكل طالب للمركز لكن الأثقل لنقله يضغط الأخف ويحمله فيطفوا فوقه ولما كانت الأرض أثقل من¹⁷¹¹ الكل حصلت في المركز وضغطت الماء

¹⁷⁰⁹ ف: إلا

¹⁷¹⁰ ف: إياه مجتمعاً تحته

¹⁷¹¹ ف: - من

وأقلته وحملته فطفاً¹⁷¹² فوقها والماء أثقل من الهواء وضغطه والنار أخف الكل فطفت فوق الكل. واحتجّ الشيخ على إبطاله بأن الجسم كلما كان أكبر وأعظم كانت حركته الطبيعية أقوى وأسرع وحركته القسرية أضعف وأبطأ لأن الميل الطبيعي عائق¹⁷¹³ عن الميل القسري، وكلما كان العائق أقوى كانت الحركة أضعف، فلو كان طفو الهواء مثلاً¹⁷¹⁴ فوق الماء قسراً¹⁷¹⁵ كان طفو الأعظم أعظم¹⁷¹⁶ وحركته القسرية أبطأ¹⁷¹⁷ ونحن نعلم أن الأمر بالعكس وكذلك القول في الحركات الأخر¹⁷¹⁸ أعني حركة الماء وطفوه فوق الأرض وحركة النار وطفوها فوق الهواء فعلمنا أن الأمكنة المذكورة لهذه الأربعة وحركاتها إليها طبيعية لا قسرية. وهذا الفصل يمكن أن يكون تتمّة الفصل السالف بأن يجعل سؤالاً¹⁷¹⁹ على الدليل الذي ذكره فيه على أن هذه الأربعة مختلفة الصور حيث قال بأن كل¹⁷²⁰ واحد من هذه الأربعة مختلفة الصور¹⁷²¹ حيث لا يستقر واحد من هذه في مكان الآخر فذلك أن يقال¹⁷²² أن ذلك ليس بالطبع بل بالقسر والضغط ولما أبطل¹⁷²³ هذا المذهب تم الدليل المذكور فيه.

¹⁷¹² فطفى، ف فطف: فطفنا

¹⁷¹³ ف: عايق

¹⁷¹⁴ ف: ميلا

¹⁷¹⁵ ف: قسريا

¹⁷¹⁶ ف: - أعظم

¹⁷¹⁷ ف: ابطا

¹⁷¹⁸ ف: الآخر

¹⁷¹⁹ ن، ف: سؤالا

¹⁷²⁰ ف: - كل

¹⁷²¹ ف: لا يستقر في مكان الآخر

¹⁷²² ف: وتوجيهه أن يقال

¹⁷²³ ف: ابطلنا

المسألة الثالثة؛

في استحالة العناصر بعضها إلى بعض

[تنبيه]

[501] قال قد يُبرد¹⁷²⁴ الإناء بالجمد فيركبه¹⁷²⁵ ندى من الهواء كلما لقطته¹⁷²⁶ مد¹⁷²⁷

إلى أي حد شئت¹⁷²⁸ ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو أطف وأقبل للرشح فهو إذن هواء استحال ماء. أقول هذه الأربعة يستحيل كل واحد منها إلى صاحبه فلها هيولى مشتركة. أما الأول فلأن العناصر لما كانت أربعة كانت الإستحالة الواقعة بينها على اثنا عشر وجهاً¹⁷²⁹ كما ذكرنا¹⁷³⁰ أولها¹⁷³¹ استحالة الهواء ماء والدليل عليه إننا إذا بردنا الإناء بالجمد فإن الهواء المحيط به ينقلب ما¹⁷³² لأنه تركيبة ندى بحيث إذا لقطته [137ب] عن الإناء مرة بعد مرة¹⁷³³ ندّ وتلك النداوة والقطرات المجتمعة على الاناء¹⁷³⁴ إما أن يكون ماء قبل إجتماعها عليه أو لا يكون والأول باطل، لأنها لو كانت ماء قبل ذلك فإما إن كانت إن كانت

¹⁷²⁴ تبرد

¹⁷²⁵ ف: فتركبه

¹⁷²⁶ ف: لقطته

¹⁷²⁷ ف: مدا

¹⁷²⁸ ف: سبت

¹⁷²⁹ ف: استحالة كل واحد منها الى الثلاثة الآخر وضرب الأربعة في الثلاثة اثنا عشر لكن الشيخ اقتصر على أربعة منها لافتضاء صحبتها صحبة الباقية

¹⁷³⁰ ف: - كما ذكرنا

¹⁷³¹ ف: الأول

¹⁷³² ماء

¹⁷³³ ف: مرة بعد اخرى

¹⁷³⁴ الإناء

حاصلة في الإناء ثم برزت إلى خارج بالرشح أوكانت حاصلة في الهوا¹⁷³⁵ والثاني باطل لأنها¹⁷³⁶ لو كانت حاصلة في الهواء قبل تبرد الإناء بالجمد جدا لكنها لم تجتمع قبل ذلك لكونها حارة بحرارة الهواء المانعة لها من النزول فلما برد الهواء المحيط بالإناء جدا بردت وثقلت ونزلت فاجتمعت على الإناء لكن¹⁷³⁷ يجب إذا¹⁷³⁸ لقطناها من الإناء لم يجتمع عليه مرة أخرى لنزولها جميعا بالمرة الأولى أو الثانية مثلا¹⁷³⁹ والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا الرأي الباطل هو رأي صاحب المعتبر¹⁷⁴⁰ والأول أيضا باطل لوجهين أحدهما أنه لو كان ذلك بالرشح لوجب أن لا يكون ذلك إلا في موضع الرشح وهوالموضع الملاقي للجمد الحاصل في الإناء لكن ركوب النداءة لا يقتصر عليه فلم يكن ذلك بطريق الرشح. الثاني أنه لو كان بالرشح لوجب أن يكون الرشح حال ما يكون الماء الذي في الإناء حارا أكثر لأن الحار أطف وأقبل للنفوذ في مسام الإناء الموجب للرشح ولما بطل كون تلك القطرات ماء قبل ذلك تعين أنه كان هواء انقلب ماء وهوالمطلوب.

[502] قال وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصرّ هوائها فيجمد سحابا

لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحي ثم يعود. أقول دليل¹⁷⁴¹ ثان على انقلاب الهواء ماء وتحريره؛ أن الهواء الذي في

¹⁷³⁵ الهواء

¹⁷³⁶ ف: لأنه

¹⁷³⁷ ف: لكان

¹⁷³⁸ ف: إنا إذا

¹⁷³⁹ ف: والثالثة مثلا

¹⁷⁴⁰ اسم الكتاب

¹⁷⁴¹ ف: هذا دليل

قلل¹⁷⁴² الجبال حال ما يكون صخور بما انقلب ماء إذا ضربه الصر¹⁷⁴³ والبرد فيتكاثف وينعقد
سحابا من غير أن يساق إليه من موضع آخر أو ينعقد من بخار متصاعد من الأرض ثم نشاهد
ذلك السحاب ينزل مطرا أو¹⁷⁴⁴ ثلجا يعرف ذلك أهل التجربة.¹⁷⁴⁵ فإن قلت على الأول لو كان
برد الإناء سببا لانقلاب الهواء المحيط به ماء لكان برد القطرات المجتمعة على الإناء سببا
لانقلاب الهواء المحيط بها ماء فكان يجب أن يسيل بذلك السبب ماء كثير. قلت إنما يلزم ذلك
لو كان برد المجاور للبارد مثل برده. ومن المعلوم أنه ليس كذلك. فإن القريب من النار يجد
الحر أشد من البعيد وهكذا¹⁷⁴⁶ حتى ينتهي البعد إلى حيث لا يحس بالحرارة أصلا. وكذلك
في الجمد. فإن قلت لو كان ذلك سببا لانقلاب الهواء ماء لانقلب الهواء المحيط بالجمد خارج
الإناء ماء لأن [138] برده أشد من برد الإناء المبرد به. قلت الجمد لشدة قبوله للانحلال¹⁷⁴⁷
ينفعل عن الهواء المحيط به ولذلك يذوب بجزر¹⁷⁴⁸ الهواء يسيرا يسيرا فلا يقوي على تبريد
الهواء إلى حد يجبله ويقلبه ماء. فإن قلت؛ فلماذا لا يحصل ذلك في الشتاء¹⁷⁴⁹ مع أن برد الإناء
إذ ذلك¹⁷⁵⁰ أشد. قلت؛ لأن شدة برد الهواء إذ ذاك يوجب فيه يسا منافيا للبل فيقل قبوله
للإسحالة¹⁷⁵¹ والانقلاب ماء، ولهذا ما يحصل الصقيع¹⁷⁵² والنداوة في دروز الأبواب

¹⁷⁴² ن: في ذلك

¹⁷⁴³ ن: الصرد، ف: الضر

¹⁷⁴⁴ ن: و

¹⁷⁴⁵ ف: وهذا إنما يعرفه ذو التجربة و قد ذكر الشيخ أنه يشاهد ذلك

¹⁷⁴⁶ وهكذا

¹⁷⁴⁷ ف: الانحلال

¹⁷⁴⁸ ف: بحر

¹⁷⁴⁹ الشتاء

¹⁷⁵⁰ ف: ذاك

¹⁷⁵¹ ف: الاستحالة

¹⁷⁵² ن: الصقيع

وسقوفها¹⁷⁵³ لكون الهواء الذي فيها أقل برودة من الهواء الخارج. فإذا ضربه برد الهواء الخارج استحال صقيعا أو نداوة على اختلاف أحواله.

[503] قال وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار. أقول الثاني¹⁷⁵⁴ من الأقسام الأربعة التي ذكرها الشيخ استحالة الهواء نارا وذلك بأن ثلج شتى الكبر بالنفخ وحقن الهواء¹⁷⁵⁵ فيه فيستحيل¹⁷⁵⁶ ما فيه من الهواء نارا. قال وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلبة فهذه الأربعة قابلة للإستحالة بعضها إلى بعض فلها هيولى مشتركة.

[504] أقول الثالث من الأقسام الأربعة استحالة الأرض ماء وذلك أن أصحاب الحيل وصناعة الأكسير إذا أرادوا قلب أجسام صلبة مياها سيالة جعلوها ثلجا بأن تحرق ثم يخلط بها الماء فإنه يحصل من المجموع الملح وقد تحصل الملح¹⁷⁵⁷ بجعل التراب محرقا جدا ويجعل¹⁷⁵⁸ في¹⁷⁵⁹ الماء ويترك في الشمس أو يغلى بالنار فإنه ينعقد ملحاً والملح والنوشادر وغيرهما¹⁷⁶⁰ إذا قرب من موضع ندي انحلّ كله ماء.¹⁷⁶¹ الرابع استحالة الماء أرضا وقد

¹⁷⁵³ ف: وشقوقها

¹⁷⁵⁴ ن: الثالث

¹⁷⁵⁵ الهواء

¹⁷⁵⁶ ف: فإنه يستحيل

¹⁷⁵⁷ ف: الملح عند اعوازه

¹⁷⁵⁸ ف: ثم يجعل

¹⁷⁵⁹ ف: فيه

¹⁷⁶⁰ ف: وأشباههما

¹⁷⁶¹ ف: ماء. فبهذا الطريق تقلب الأجسام الصلبة مياها.

شوهده¹⁷⁶² مياه جارية تخرج من منابعها فينعدد أحجارا صلبة يبنى عليها¹⁷⁶³ البناء¹⁷⁶⁴ العالي¹⁷⁶⁵. وإذا صحت هذه الوجوه الأربعة صحت بقية الوجوه لأن الأرض إذا استحالت ماء، والماء هواء، والهواء نارا، فقد استحالت الأرض إلى الثلاثة الباقية. ولما استحالت الهواء إلى النار واستحال أيضا إلى الماء، والماء إلى الأرض فقد فقد¹⁷⁶⁶ استحالت الهواء إلى الثلاثة الباقية، ولما استحالت الماء إلى الأرض وإلى الهواء واستحال الهواء إلى النار فقد استحالت الماء أيضا إلى الثلاثة الباقية [138ب] بقيت استحالة النار إلى الثلاثة وقد سبق فيما قبل أن النار إذا فارقتها¹⁷⁶⁷ السخونة تكون منها أجسام صلبة نحاسية أو حديدية تقذفها السحاب الصاعق¹⁷⁶⁸ فقد صحت استحالة النار إلى الأرض وصحت استحالة الأرض إلى الإثنين الباقيين فقد صحت استحالة النار إلى الثلاثة فقد صحت الوجوه الإثنى¹⁷⁶⁹ عشر وإذا صحت استحالة هذه الأربعة بعضها إلى بعض لزم أن يكون بينها هيولى مشتركة لما تقدم¹⁷⁷⁰.

المسألة الرابعة؛

في أن هذه الأربعة هي الأركان والأصول

¹⁷⁶² ف: شوهدت

¹⁷⁶³ ف: بها

¹⁷⁶⁴ البناء

¹⁷⁶⁵ ف: الدور العالية الأبنية وهذه الأمور تجريبية يصدق بها المجرب.

¹⁷⁶⁶ تكررت مرتين

¹⁷⁶⁷ فارقتها

¹⁷⁶⁸ ف: - الصاعق

¹⁷⁶⁹ الإثنا، ف: اثنا عشر

¹⁷⁷⁰ ف: لما تقدم تقريره

[إشارة وتنبيه]

[505] قال هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الأركان الأول وبالبحري أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالأرض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عدنا وجدتها متنسبة بحسب العلية إلى واحد من هذه. أقول هذه الأربعة هي أصول الكون والفساد بمعنى أن منها¹⁷⁷¹ الكون وإليها الفساد في عالمنا هذا¹⁷⁷² وهي الأركان أيضا بمعنى أنها هي الاجزاء¹⁷⁷³ الذاتية¹⁷⁷⁴ والإعتباران متغايران. والشيخ قدم بيان الثاني على الأول لأن كونها¹⁷⁷⁵ أركانا له حالة عرضت لها بالقياس بالقياس¹⁷⁷⁶ إلى العالم وكونها أصولا حالة عرضت لها بالقياس إلى الكون والفساد فيه، والأول طبيعي والثاني عارض فكان هو بالتقديم أولى. والدليل على أنها هي الأركان فقط أن عدة ذوات الأجرام المستقيمة الحركة تتم بها، ولنقدم على ذلك تفسير الخفيف والثقيل المطلقين وغير المطلقين، أما الخفيف المطلق فهو الذي لولم يكن سطحه مماسا لسطح الفلك ولم يمنعه من الحركة مانع لتحرك حتى يماس سطحه سطح الفلك. وأما الثقيل المطلق فهو الذي لولم يكن مركز ثقله منطبقا على مركز العالم ولم يمنعه من الحركة مانع لتحرك حتى ينطبق مركز ثقله

¹⁷⁷¹ ف: لأنها منها

¹⁷⁷² ف: في عالمنا هذا إذ يمتنع الكون والفساد في العالم العلوي وهي الأركان الأول في عالمنا هذا أيضا

¹⁷⁷³ الأجزاء

¹⁷⁷⁴ ف: الذاتية له

¹⁷⁷⁵ ف: لا يتكونها

¹⁷⁷⁶ تكررت مرتين

على مركز العالم. وقد عرفت أن للحركات المستقيمة حدين هما المركز والمحيط. فالمركز يطلبه الثقيل المطلق بحركته الطبيعية والمحيط يطلبه الخفيف المطلق بحركته الطبيعية وبين الحدين حد وسط نسبته إلى الحدين على السواء¹⁷⁷⁷ فالخفيف الغير المطلق يطلب بحركته الطبيعية المكان المتوسط بين الحد الأوسط [139] والحد الأعلى الذي هو المحيط.

[506] والثقل المطلق يطلب بحركته الطبيعية المكان المتوسط بين الحد الأوسط والحد الأسفل الذي هو المركز. فالخفيف المطلق يطلب العلو المطلق الذي هو المحيط وغير المطلق يطلب العلو الغير المطلق وهو الذي دون العلو المطلق. والثقل المطلق يطلب السفلى المطلق وهو المركز. وغير المطلق يطلب السفلى الغير المطلق وهو ما فوق ذلك. وقد يقال للخفيف الغير المطلق خفيف إضافي بمعنى أنه إذا تحرك مع الخفيف المطلق إلى جهة العلو سبقه الخفيف المطلق. وكذلك القول في الثقيل الغير المطلق. إذا عرفت هذا فنقول الجسم العنصري إما أن يكون ثقيلاً أو خفيفاً¹⁷⁷⁸ لأنه إما أن يطلب بحركته الطبيعية جهة العلو أو جهة السفلى. والأول هو الخفيف والثاني هو الثقيل. وكل واحد منهما إما مطلق وإما غير مطلق على ما عرفت. والخفيف المطلق هو النار وغير المطلق الهواء. والثقل المطلق هو الأرض وغير المطلق الماء.¹⁷⁷⁹ والدليل على أنها هي الأركان فقط لأن¹⁷⁸⁰ أمكنة الأجسام المستقيمة الحركة أربعة. فإنها ينحصر فيما بين الحدين المركز والمحيط. وأن بين الحدين حداً أوسطاً¹⁷⁸¹ يقسم

¹⁷⁷⁷ السواء

¹⁷⁷⁸ ف: أ وضعيفاً

¹⁷⁷⁹ ف: هو الماء

¹⁷⁸⁰ ف: أن

¹⁷⁸¹ ف: أوسطاً

المسافة بينهما بنصفين. فالنصف الذي يلي جهة المحيط هو المسمى بالعلو، والذي يلي الجهة المركز هو المسمى بالسفل. فالجسم المستقيم الحركة يمتنع أن يطلب بحركته الطبيعية الجهتين معا لما عرفت قبل. فإن طلب العلو فهو الخفيف مطلق¹⁷⁸² أو غير المطلق¹⁷⁸³ وأن طلب السفل فهو الثقيل المطلق¹⁷⁸⁴ وغير المطلق¹⁷⁸⁵. فالنار خفيفة مطلقة¹⁷⁸⁶ فمكانها الطبيعي المحيط. والهواء خفيف لا مطلقا فكان مكانه الطبيعي دون ذلك. والأرض ثقيلة مطلقا فمكانها الطبيعي المركز. والماء ثقيل لا مطلقا فمكانه الطبيعي فوق ذلك. فثبت أن وجود الأجسام المستقيمة الحركة تتم بهذه الأربعة وهذا يقتضي أن لا يوجد جسم آخر مستقيم الحركة غيرها إذ لو وجد لكان مكانه الطبيعي أحد هذه الأربعة¹⁷⁸⁷ فكان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفا الطبيعة وقد تقدم إبطاله والدليل على أن هذه الأربعة هي أصول الكون والفساد. أما الكون فلا أن الكائن¹⁷⁸⁸ إما بسيط وإما مركب. أما البسيط فقد عرفت أن الكائن¹⁷⁸⁹ منه لا يكون إلا واحدا منها. وأما المركب فلا أن الاستقرا¹⁷⁹⁰ يدل على أن جميع الأجسام [139ب] المركبة ينتسب بحسب العلية إلى واحد منها أي لا بد وأن يكون واحد من هذه الأربعة غالبا¹⁷⁹¹ فيه. وأما إنها

¹⁷⁸² ن: مطلقا

¹⁷⁸³ ن، ف: مطلق

¹⁷⁸⁴ ف: مطلق، ن: مطلقا

¹⁷⁸⁵ ف: أو غير مطلق، ن: وغير مطلق

¹⁷⁸⁶ ف: مطلقا

¹⁷⁸⁷ ف: الأربعة

¹⁷⁸⁸ الكائن

¹⁷⁸⁹ ن، ف: الكائن

¹⁷⁹⁰ الإستقراء

¹⁷⁹¹ ف: غالب

هي الأصول للفساد أما البسائط¹⁷⁹² فلما تقدم وأما في المركب¹⁷⁹³ فلأن الإستقراء يدل على أن المركبات عند التحليل ينتهي إليها. ولما كان هذا الفصل يشمل¹⁷⁹⁴ على¹⁷⁹⁵ أن هذه الأربعة هي الأركان للعالم وعلى أنها هي أصول الكون والفساد. واحتاج الأول إلى البرهان دون الثاني عبّر عنه بالإشارة والتنبيه.

المسألة الخامسة؛

في تولد المركبات من العناصر

[تنبيه]

[507] قال هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدّة¹⁷⁹⁶ نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان، أجناسها وأنواعها. أقول المركبات¹⁷⁹⁷ إنما يتولد من البسائط¹⁷⁹⁸ وهي الأربعة المذكورة وإنما يتولد ويخلق ما يتولد ويخلق منها بأمزجة يقع بينها لكن لا مطلقا بل بشرط أن يكون لكل واحد منها نسبة مخصوصة توجب للمادة استعدادا تاما لقبول خلقة خلقة. والخلقة هي ما تحصل عند اجتماع اللون والشكل من

¹⁷⁹² البسائط، ف، ن: البسائط

¹⁷⁹³ ف: المركبات

¹⁷⁹⁴ ف: مشتملا

¹⁷⁹⁵ ف: على بيان

¹⁷⁹⁶ ف: فمعه

¹⁷⁹⁷ ف: والمركبات

¹⁷⁹⁸ ف: لا محالة من البسائط

الهيئة الواحدة وهذه الخلق يختلف بحسب أجناس المركبات وهي المعدني¹⁷⁹⁹ والنبات والحيوان، وبحسب النوع¹⁸⁰⁰ هذه الأجناس وأصناف هذه الأنواع¹⁸⁰¹ وأشخاص¹⁸⁰² هذه الأصناف فلكل جنس ونوع وصنف وشخص مزاج يخصه له عرض يحده طرفان؛ إفراط وتفریط، إن تجاوزه بطل ذلك.

[508] قال ولكل واحد من هذه صورة مقومة تنبعث¹⁸⁰³ كفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثلما يعرض للماء¹⁸⁰⁴ أن يسخن أو أن يختلف علة الجمود والميعان¹⁸⁰⁵ ومائته¹⁸⁰⁶ محفوظة، وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات المنبعثة¹⁸⁰⁷ عنها بالخلاف. أقول قد تقدم أن لكل واحد من هذه الأربعة صورة نوعية هي مبدأ الكيفيات المحسوسة، ولم يذكر الشيخ دليلا على المغايرة بين الصورة النوعية وهذه الكيفيات المحسوسة وذكر دليلا على إثبات الصورة النوعية لكل واحد منها كيفية مخصوصة مخالفة لكيفية الآخر¹⁸⁰⁸ فإن مجموع الحرارة واليبوسة لا يوجد إلا للنار¹⁸⁰⁹ وكذى¹⁸¹⁰ القول في البواقي. وتلك¹⁸¹¹ الكيفيات المختلفة لا يجوز أن يكون مقتضى الجريمة

1799 ن: المعدن

1800 ف، ن: أنواع

1801 ف: وبحسب أنواع هذه الأجناس

1802 ف: وبحسب أشخاص

1803 ف: منها تنبعث

1804 للماء

1805 علة الميعان والجمود

1806 ومائته

1807 ف: منبعثة

1808 الأخرى

1809 ف: في النار

1810 وكذا

1811 ف: فتلك

العامّة ولا مقتضي الجريمة العنصرية بل مقتضي الصور النوعية التي هي النارية والهوائية والأرضية والمائية.¹⁸¹² فإن قلت؛ إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الكيفيات مغايرة لهذه الصور. قلت؛ نعم لكنها مغايرة لها لوجهين [140] أحدهما أن هذه الكيفيات قد تتبدل والصور¹⁸¹³ محفوظة فإن الماء¹⁸¹⁴ قد يختلف وتتبدل عليه البرودة والسخونة ومائته محفوظة. وكذلك في اختلاف الجمود والميعان¹⁸¹⁵ والمتبدل غير ما هو باقٍ مستمر. الثاني؛ أن هذه الكيفيات يقبل الإشتداد والضعف فإن ماء قد يكون أبرد من ماء أو أسخن منه والصورة المائية غير قابلة لذلك والقابل للشيء غير ما هو غير قابل له. والوجه الأول مختص بالماء. فإن الصورة النارية لا تبقى بعد زوال السخونة ولا الصورة الهوائية بعد زوال الميعان ولا الصورة الأرضية بعد زوال الجمود. والثاني عام يشمل الكل، والدليل المشهور على أن الصور والماهيات لا تقبل الإشتداد والضعف، أن الماهية إذا ضعفت وانقصت فإما أن يكون قد زال شيء معتبر فيها أولم يكن فإن لم يكن فالماهية باقية كما كانت فلم يكن ذلك ضعفا وإن زال لم يبق الماهية فلم يكن ذلك ضعفا أيضا بل عدما. وكذلك القول في الإشتداد. فإن قلت؛ هذه بعينه آت¹⁸¹⁶ في الكيفية فإن السخونة إذا ضعفت فإن لم يزل شيء معتبر¹⁸¹⁷ في السخونة، فالسخونة باقية كما كانت فلا ضعف، وإن زال كان ذلك عدما فلا ضعف أيضا. قلت؛ الزايل¹⁸¹⁸ غير معتبر¹⁸¹⁹ في السخونة

¹⁸¹² ف: - والمائية

¹⁸¹³ ن، ف: والصورة

¹⁸¹⁴ الماء

¹⁸¹⁵ ف: قد يختلف عليه الجمود والميعان

¹⁸¹⁶ ف: أن

¹⁸¹⁷ ف: معين

¹⁸¹⁸ الزايل

¹⁸¹⁹ ف: مؤثر

بل السخونة باقية لكنها لم تبق كما كانت لأنها كانت قبل شديدة وهي الآن ضعيفة وهذا بعينه وارد على ما تقدم في الصور والماهيات، ويُعرف من هذا ضعف الدليل المشهور فيُعتمد غيره.

[509] قال وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات أعراض كائنة¹⁸²⁰

ما كانت لواحق فلذلك لم¹⁸²¹ تعد الصور في الأعراض. أقول قد سبق أن الصور النوعية مقومات للهيولى والكيفيات أعراض والأراض كيف ما كانت لواحق تلحق الماهية بعد تقوّمها بمقوّماتها، فإذا الصور لا يكون من الأعراض فإن المقوم للشيء لا يكون لاحقا له.

[510] قال وأيضا فإن حركاتها وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية.¹⁸²²

أقول الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شك يورد على ما يزعمه الشيخ من أن الشيء الواحد لا يكون له صورتان مقومتان في درجة واحدة. وقد تقدم أن لهذه الأربعة حركات طبيعية إلى أمكنتها وسكونات طبيعية في أمكنتها فوجب أن يكون لها صور أخرى تنبعث عنها تلك الحركات والسكونات المختلفة الطبيعية فيكون لكل واحد صورتان مقومتان في درجة واحدة وأجاب¹⁸²³ عنه بأن الحركات¹⁸²⁴ والسكونات الطبيعية أيضا منبعثة عن تلك¹⁸²⁵ القوى الطبيعية الخفية [140ب] وهي الصور النوعية التي لها. بقي أن يقال؛ الصورة الواحدة كيف يصدر عنها مختلفات وهي الكيفيات والحركات والسكونات، وعنده أن الواحد لا يصدر عنه

¹⁸²⁰ كائنة، ف: والأعراض كائنة

¹⁸²¹ ف: لا

¹⁸²² ف، ن: الطبيعية الخفية

¹⁸²³ ف: فأجاب

¹⁸²⁴ ف: تلك الحركات

¹⁸²⁵ ف: - تلك

لا يصدر عنه إلا واحد. وجوابه؛ أن ذلك يكون على الترتيب مثلا الصورة النارية توجب الحرارة، والحرارة توجب الحركة الصاعدة وعلى هذا القياس ولهذا يسمى تلك الصور بالصور الخفية.

[511] قال وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج. أقول هذه الأربعة إذا امتزجت

واختلطت فإما أن يحصل بينها¹⁸²⁶ تغير واختلاف إما في صورها وإما في كفياتها وإما أن لا يحصل.¹⁸²⁷ والثاني هو مذهب إنكساغورس وأصحابه القايلون¹⁸²⁸ بالخليط ونفي¹⁸²⁹ المزاج وسيأتي ذلك. والأول لا يخلو إما أن يكون التغير والاختلاف¹⁸³⁰ في صورها أو في كفياتها. والأول هو قول من قال أن الإمتزاج يبطل صور الأربعة وتحصل صورة أخرى بسيطة وهو باطل لأن صورها لو بطلت بالمزاج والإمتزاج امتنع أن يحصل بينها مزاج أو امتزاج لأن كل واحد من الممتزجين إما أن يبطل صورة الأخرى معا أو على ترتيب. والأول باطل لأن العلة مع المعلول فلو كان كل واحد منها علة لبطان الآخر لزم كون كل واحد منهما مع بطلان الآخر فيكون كل واحد منهما مع بطلان نفسه. هذا خلف. والثاني أيضا باطل لأن الباطل يمتنع أن يبطل الباقي. وبتقدير تسليم كل واحد من القسمين يمتنع أيضا تحقق المزاج والإمتزاج لأنه إذا كان كل واحد منهما مع بطلان الآخر لم يكن بينهما امتزاج لعدم اجتماعهما ولا مزاج. وكذلك إذا كان أحدهما مع بطلان الآخر فظهر قوله وإذا امتزجت لم تفسد قواها أي صورها وإلا فلا مزاج. وإذا بطل التغير في قواها وصورها تعين أن يكون التغير في كفياتها.

¹⁸²⁶ ف: فيها

¹⁸²⁷ ف: إما لا يحصل

¹⁸²⁸ القايلون، ن: القايلون، ف: القايلين

¹⁸²⁹ ف: وهي

¹⁸³⁰ ف: والاختلال

[512] قال بل استحالت في كفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها حتى

يكتسي كيفية متوسطة توسطاً ما في حد ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج. أقول لما ثبت أن

التغير والإستحالة لا بد منه وثبت أن ذلك لا يكون في صورها النوعية تعين أن يكون¹⁸³¹ في

الكيفيات المتضادة أو في الكيفيات المتشابهة. والثاني باطل لأن الشبيه لا يفعل عن شبيه¹⁸³²

فتعين أن يكون في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور وأنها يتفاعل¹⁸³³ في تلك

الكيفيات أعني أن كل واحد منها يفعل في كيفية الآخر المتضادة لكيفيته لأنها إذا تفاعلت فيما

أن يتفاعل بتلك الكيفيات أو في تلك الكيفيات. والأول باطل لأن كل واحد منها إذا فعل في

الآخر بكيفيته فيكون كل واحد منها¹⁸³⁴ قد فعل في كيفية [141أ] الآخر بكيفيته ولزم المحذور

المتقدم وهو أن فعل كل واحد¹⁸³⁵ من الكيفيتين في الأخرى إما أن يكونا معا أو لا معا فتعين أن

يكون كل واحد منهما يفعل في كيفية الآخر¹⁸³⁶ المتضادة لكيفيته، وإذا حصل بفاعلها في

كفياتها المتضادة اكتسى المركب كيفية متوسطة بينها توسطاً ما، في حد ما، بحسب ما يحصل

بينها من التفاعل وتكون تلك الكيفية في أجزائها أعني الأجزاء¹⁸³⁷ الأربعة متشابهة وهي

المزاج. فإن قلت؛ لماذا قدم القول في الفرق بين الصورة¹⁸³⁸ والكيفيات على القول في المزاج

مع أنه المقصود من الفصل. قلت؛ لأن إثبات المزاج متوقف على الفرق بين الصور والكيفيات

¹⁸³¹ ف: تعين أن يكون الإستحالة في كفياتها

¹⁸³² ف: عن الشبيه

¹⁸³³ ف: شاغل

¹⁸³⁴ ف: منهما

¹⁸³⁵ ف: واحدة

¹⁸³⁶ ف: الأخرى

¹⁸³⁷ ف: أجزاء

¹⁸³⁸ ن، ف: الصور

فإننا بينا أن تفاعل الصور بعضها في بعض وكذلك تفاعل الكيفيات بعضها في بعض محال فاحتجنا إلى الفرق بين الصور والكيفيات لنبين أن هذه الأربعة يتفاعل بصورها المستمرة في كيفياتها. واعلم أن التوسط بين الكيفيتين قد يكون توسطاً بالحقيقة وهو المعتدل الذي يسخن¹⁸³⁹ بالقياس إلى البارد على نحو ما يستبرد بالقياس إلى الحار وقد يكون توسطاً مائلاً¹⁸⁴⁰ إلى أحد الطرفين ومراتب القرب والبعد بينهما¹⁸⁴¹ غير محصورة في حد فلهذا قال توسطاً ما في¹⁸⁴² حد ما.

المسألة السادسة؛

في إثبات الإستحالة

[513] المنكرون لها فريقان، الأول القايلون¹⁸⁴³ بأن الأجزاء النارية مثلاً واردة من خارج مختلطة بالماء¹⁸⁴⁴ مثلاً فيسخن بالحرارة فيسخن تارة بالبرودة أخرى. الفريق الثاني القايلون¹⁸⁴⁵ بأن الأجزاء النارية مختلطة بالأجزاء الأرضية مثلاً كامنة فيها يبرز تارة ويكمن أخرى فيسخن بالحرارة تارة والبرودة أخرى فلاجل ذلك ترتبت هذه المسألة على فصلين؛

¹⁸³⁹ ف: يستحر

¹⁸⁴⁰ ف: ما يلا

¹⁸⁴¹ ف: منهما

¹⁸⁴² ف: إلى

¹⁸⁴³ القايلو

¹⁸⁴⁴ بالماء

¹⁸⁴⁵ القايلون

الفصل الأول؛

في إبطال مذهب الفريق الأول

[وهم وتنبيه]

[514] قال ولعلك تقول لا استحالة في الكيف أيضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلية ولا ما يظن أنه برد برد بل فشت أجزاء جمدية مثلا. **أقول** هذا بيان مذهب الفريق الأول وهو أنه لا استحالة لا في الكيف ولا في الصورة بل الصور والكيفيات محفوظة بلا تغير واستحالة بل الذي يظن أنه حارّ ليس بحارّ بل وردت عليه أجزاء نارية من خارج داخلته وفشت فيه. وكذلك ما يظن أنه بارد ليس ببارد بل فشت فيه أجزاء جمدية من خارج فالبارد هو الجمد والحار هو النار ولما كان القول في المزاج موقوفا على¹⁸⁴⁶ الإستحالة احتاج إلى إثباتها وذلك يحصل ضمنا لإبطال المذهبين [141ب] المذكورين ويدل على إبطال المذهب الأول وجوه، الأول...

[515] قال فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل¹⁸⁴⁷ والمخضخص¹⁸⁴⁸

حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه. **أقول** هذا الوجه الأول¹⁸⁴⁹ من الوجوه الدالة على

¹⁸⁴⁶ ف: على صحة

¹⁸⁴⁷ ف: والمحلل

¹⁸⁴⁸ ف: والمخصص

¹⁸⁴⁹ ف: هذا هو الوجه الأول

استحالة العناصر في الكيف ووجهه أن الأرض قد تسخن مع بقاء¹⁸⁵⁰ صورتها، وكذلك الماء¹⁸⁵¹ والهوا¹⁸⁵² قد يسخن أكثر من الذي يستحقه طبعه. أما الأول فالمحكوك فإن الجسم الصلب إذا حك به جسم آخر حكاً عنيفاً يسخن بسخونة شديدة من غير أن تصل إليه نار غريبة. وأما الثاني فالممخضض¹⁸⁵³ وهو الماء واللبن إذا جعل في زق أو إناء آخر وحرك¹⁸⁵⁴ فإنه يسخن. وأما الثالث فالمخلخل الذي رق¹⁸⁵⁵ قوامه كما إذا ألح على الكير بالنفخ الشديد بعد أن يجعل الكير بحيث لا يدخله هواء جديد¹⁸⁵⁶ ولا يخرج¹⁸⁵⁷ ما فيه من الهواء فإن الهواء الذي فيه يسخن¹⁸⁵⁸ شديداً¹⁸⁵⁹ مع بقاء الصورة الهوائية.

[516] قال واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستحصف

نفوذ ما يسخن بالنفس فيه على نسبة قوامه. أقول هذا هو الوجه الثاني ووجهه¹⁸⁶⁰ إنا إذا سخنا مائين متساويين في الرقة في إنائين أحدهما متخلخل والثاني مستحصف فإن نفوذ الاجزاء¹⁸⁶¹ النارية في المتخلخل أشد وأكثر من نفوذها في المستحصف فلو كان تسخن المائين لأجل نفوذ الأجزاء النارية في انا¹⁸⁶² لكانت نسبة سخونة الماء الذي في الإناء المستحصف إلى سخونة

¹⁸⁵⁰ بقاء

¹⁸⁵¹ الماء

¹⁸⁵² والهواء

¹⁸⁵³ ف: فالمخصص

¹⁸⁵⁴ ف: وخصص وحرك

¹⁸⁵⁵ ف: وفق

¹⁸⁵⁶ ف: لا يدخل فيه الهواء الجديد

¹⁸⁵⁷ ف: ولا يخرج منه

¹⁸⁵⁸ ف: يسخنه

¹⁸⁵⁹ ف: شديدة

¹⁸⁶⁰ ف: وفي وجهه

¹⁸⁶¹ الأجزاء

¹⁸⁶² ن، ف: في الإناء

الما¹⁸⁶³ الذي في الإناء المتخلخل كنسبة قوام الإناء المستحصف إلى الإناء المتخلخل فكان يجب أن يكون سخونة الماء الذي في الإناء المستحصف أقل من سخونة الماء الذي في الإناء المتخلخل. هذا إذا كان الإستحصاف لا يمنع¹⁸⁶⁴ نفوذ الأجزاء النارية فيه. فأما إذا كان استحصافه بحيث يمنع من ذلك فكان يجب أن لا يسخن الماء الذي في الإناء المستحصف، والتوالي باطلة فالمقدم كذلك.

[517] قال وهل الامتلا¹⁸⁶⁵ من مضموم معدوم المنفذة¹⁸⁶⁶ يمنع البلاغ في التسخن بمنع الفشو إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش¹⁸⁶⁷ يعتد به. أقول هذا هو الوجه الثالث ووجهه¹⁸⁶⁸ إنا إذا ملأنا¹⁸⁶⁹ إنا¹⁸⁷⁰ معدوما معدوم المنافذ وصممنا رأسه صمماً شديدا بحيث لا يخرج منه شيء يعتد به ووضعناه على النار فإن ما فيه من الماء تسخن أكبر¹⁸⁷¹ سخونة من¹⁸⁷² الماء الذي في الإناء المتخلخل فلو كان يسخن الماء لنفوذ الأجزاء النارية فيه وفشوها لكان¹⁸⁷³ الماء الذي في هذا الإناء أقل من سخونة الماء الذي في ذلك الإناء فإنه لا

¹⁸⁶³ الماء

¹⁸⁶⁴ ف: - لا يمنع

¹⁸⁶⁵ الامتلاء

¹⁸⁶⁶ ف: - المنفذة

¹⁸⁶⁷ ف: كاين

¹⁸⁶⁸ ف: ووجه

¹⁸⁶⁹ ملئنا

¹⁸⁷⁰ إناء

¹⁸⁷¹ ف: فوق

¹⁸⁷² ف: - من

¹⁸⁷³ ف: لكانت سخونة

يخرج من هذا الإناء شيء يعتد به حتى ينفذ [142] مكانه¹⁸⁷⁴ شيء من النارية يعتد به فعلمنا¹⁸⁷⁵ أن تلك السخونة للإستحالة.

[518] قال واعتبر القماقم الصياحة. أقول هذا هو الوجه الرابع، ووجهه أن القمقم¹⁸⁷⁶ إذا ملئ¹⁸⁷⁷ ماء ثم شد رأسه شدا وثيقا وأوقد¹⁸⁷⁸ تحته نار عظيمة فإنه¹⁸⁷⁹ ينشق¹⁸⁸⁰ ويخرج منه صيحة عظيمة وصوت هائل¹⁸⁸¹ لصيرورة ما فيه¹⁸⁸² من الماء¹⁸⁸³ أو أكثره نارا وإن لم يدخل فيه شيء من أجزاء النارية وهذا أيضا يدل على الكون والفساد. قال وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من أجزائه¹⁸⁸⁴ لا يصعد لثقله. أقول هذا هو الوجه الخامس ووجهه إنا إذا وضعنا فوق الجمد إناء فيه ماء فإن الماء والإناء¹⁸⁸⁵ الذي فيه يبرد مع أن الأجزاء الجمدية ثقيلة باردة لا يصعد¹⁸⁸⁶ لأن طبيعته¹⁸⁸⁷ تقتضي النزول لا الصعود.

الفصل الثاني؛

¹⁸⁷⁴ ف: إلى مكانه

¹⁸⁷⁵ ف: ونفشوا فيه فعلمنا

¹⁸⁷⁶ ف: القمقمة

¹⁸⁷⁷ ملئ

¹⁸⁷⁸ ف: وأوقدت

¹⁸⁷⁹ ف: فإنها

¹⁸⁸⁰ ف: ينشق

¹⁸⁸¹ هائل

¹⁸⁸² ف: فيها

¹⁸⁸³ ف: من الماء كله

¹⁸⁸⁴ ف: من أجرام

¹⁸⁸⁵ ف: فإن الإناء والماء

¹⁸⁸⁶ ف: لا تسعد بطبيعته

¹⁸⁸⁷ ف: بل طبيعته

في إبطال المذهب الثاني وهو القول بالكمون والبروز

[وهم وتنبيه]

[519] قال أو لعلك تقول أن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد

سخونة ولا نارية. *أقول* هذا بيان المذهب الثاني وهو أن الماء والأرض إنما يسخنان لأن النارية

كامنة فيهما¹⁸⁸⁸ يبرزها الحك والخضخضة من غير أن يكون هناك استحالة¹⁸⁸⁹ أو نارية وإنما

لم يذكر الخلخلة لأن الخلخلة إنما يكون في الهواء والهواء حارّ في طبيعته يعوق عن ظهور

حرارته ما يخالطه من الأجزاء الأرضية والمائية وبالخلخلة نزول ذلك العائق فتظهر حرارته ولا

حاجة إلى تقدير الكمون فيه.

[520] قال فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا

فيه مخلّفة لبقية¹⁸⁹⁰ منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه. *أقول* الدليل على بطلان الكمون وجوه

الأول إنا نعلم بالضرورة أن جميع النارية المنفصلة عن الخشب المشتعل لم يكن موجودة فيه

فضلاً¹⁸⁹¹ عن البقية المخلّفة الفاشية في ظاهر الجمر وباطنه.

¹⁸⁸⁸ ف: فهما

¹⁸⁸⁹ ف: استحالة إلى سخونة

¹⁸⁹⁰ ف: بقية

¹⁸⁹¹ ف: فصلاً

[521] قال وتحس فاشية في جميع جرم الزواج الذائب¹⁸⁹² عند استفساش البصر.

أقول الوجه الثاني إنا نعلم بالضرورة أن جميع الأجزاء النارية التي تحس بها في جرم الزواج الذائب لم يكن كامنة فيه قبل كونه ذائبا¹⁸⁹³ فإن الزواج شفاف لا يمنع رؤية ما وراءه¹⁸⁹⁴ فلو كان تلك الأجزاء النارية كامنة فيه لرأيناها¹⁸⁹⁵ قبل الذوبان، والتالي باطل فالمقدم مثله والأولى أن يكون قوله وتحس بكسر الحاء ونصب السين عطفًا على قوله فهل يسعك أن يصدق بكذا وأن تحس بها فاشية¹⁸⁹⁶ إلى آخره والرفع [142ب] فيه وإن كان جازا¹⁸⁹⁷ على بعد فالنصب أحسن.

[522] قال فلولم يكن في الخشب من النارية إلا الباقي¹⁸⁹⁸ فيه عند التجمر¹⁸⁹⁹ لكان

لا يسعك أن تصدق بكمونة كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر. أقول هذا وجه ثالث على بطلان الكمون. ووجهه النارية الباقية في الجمر لو كانت كامنة في الخشب لامتنع أن لا يبرز ولا يظهر بالرض والسحق وأن لا يحس بالحرارة عند لمس الخشب ولا يرى شيئًا منها عند إمعان النظر فيه فدل على أن تلك النارية لم تكن كامنة فيه قبل فضلا عن الأجزاء¹⁹⁰⁰ المنفصلة عنه عند الاشتعال.

¹⁸⁹² الذائب

¹⁸⁹³ ذائبا

¹⁸⁹⁴ ن، ف:

¹⁸⁹⁵ ن: لرينا، ف: ارينا

¹⁸⁹⁶ ف: فاسيه

¹⁸⁹⁷ جائزا

¹⁸⁹⁸ ف: الباقية

¹⁸⁹⁹ ف: التجمير

¹⁹⁰⁰ الأجزاء

[523] قال وكيف ولو كان هناك¹⁹⁰¹ كمون وبروز لكان أكثر الكامن برز وفارق. أقول

هذا وجه رابع على المدعي وبيانه أن الأجزاء النارية لو كانت كامنة في الخشب لكان أكثرها يبرز ويفارق¹⁹⁰² فإن الطبيعة النارية تقتضي المفارقة والإنفصال عن الأرضية فكان يجب أن لا يظهر من النارية في الخشب إلا قليل ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الكمون. قال ثم الكلام بعد هذا طويل. أقول لما أحطت بهذا القدر من الأدلة النافية للكمون كفاك مؤنة الإطناب فيه¹⁹⁰³ فإن الأدلة المبطللة لهذا المذهب كثيرة يطول ذكرها.¹⁹⁰⁴

المسألة السابعة؛

في بعض أحكام النار

[نكتة]

[524] قال اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها¹⁹⁰⁵ إنما يكون ذلك¹⁹⁰⁶ لها إذا

علقت شيئاً أرضياً ينفع بالضوء بالضوء¹⁹⁰⁷ عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر. أقول من أحكام النار أن البسيط منها

¹⁹⁰¹ ف: - هناك

¹⁹⁰² ف: ويفارق بمرّ الزمان

¹⁹⁰³ ف: والتطويل فيه

¹⁹⁰⁴ ف: ذكرها فالإحالة بها على المطولات أولى

¹⁹⁰⁵ ورائها

¹⁹⁰⁶ ف: - ذلك

¹⁹⁰⁷ بالضوء

شفاف لا ضوء له ولا يرى ولا يستر ما ورائه¹⁹⁰⁸ ولا يمنع عن إبصاره وإنما يكون لها هذه الأمور إذا تعلقت بجرم أرضي ينفعل ذلك الجرم عنها بالضوء فحينئذ لا يكون شفاقة ويكون لها ضوء مرئية ويستر ما ورائها ويمنعه عن الأبصار ويدل على ذلك أن أصول الشعل شفاقة لا يقع لها ظل عن مصباح آخر وإنما يقع الظل عن مصباح آخر لما فوقها وإنما كان كذلك لأن النار عند أصول الشعل من مبدأها¹⁹⁰⁹ يكون قوية وفيما فوقها¹⁹¹⁰ عند فروع الشعل ضعيفة¹⁹¹¹ فلو كانت النار في نفسها مضيئة حاجبة لما ورائها لكانت أصول الشعل بالحجب والستر أولى من غيرها ولما لم يكن كذلك دل على أنها شفاقة¹⁹¹² غير مضيئة ولا ساترة لما ورائها.

[525] قال وربما كان انفراجه وتحججه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل¹⁹¹³ إن الشفيف للإنتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرة مستحصفة النار فتيين من هذا أن النار البسيطة شفاقة كالهوا¹⁹¹⁴ [143] أقول لا يقال على ما ذكرنا أن أصول الشعل إنما كانت شفاقة وما فوقها بالخلاف لأن شكل الشعلة صنوبري وقاعدتها واسعة فالأجزاء¹⁹¹⁵ النارية عندها يكون منتشرة متفرجة فلا جرم كانت شفاقة لا يمنع ما وراها¹⁹¹⁶ من الرؤية ولا يقع لها ظل وما

¹⁹⁰⁸ ن، ف: ما وراه

¹⁹⁰⁹ ف: وهي في مبدأها

¹⁹¹⁰ ف: وفيما فوقها يكون ضعيفة

¹⁹¹¹ ف: - عند فروع الشعل ضعيفة

¹⁹¹² ف: في نفسها شفاقة

¹⁹¹³ لقائل، ف: لقائل

¹⁹¹⁴ كالهواء

¹⁹¹⁵ فالأجزاء

¹⁹¹⁶ ورائها

فوقها تكون مجتمعة¹⁹¹⁷ مكتثرة¹⁹¹⁸ فإن الصنوبرة يستجد هناك ويستحصف فلا جرم يمنع ورائها¹⁹¹⁹ من¹⁹²⁰ الرؤية لأننا نقول ما فوق الشعل¹⁹²¹ ربما كان انفراجه وتحجمه أكبر من حجم الشفاف ومع ذلك فإنه يقع لها ظل عن مصباح آخر ويمنع ما ورائه من الرؤية فلو كان ذلك لما ذكرتم لكان الأمر في تلك الصورة بالعكس، والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت بما ذكرنا أن النار البسيطة شفافة كالهواء.

[526] قال وإذا استحالت إليها النار المركبة التي تكون الشهب¹⁹²² استحالة تامة شفت فظن أنها طفئت، ولعل ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا. أقول لما ثبت أن النار البسيطة شفافة فالنار المركبة التي تكون منها الشهب مهما استحالت استحالة تامة إلى النار زال عنها الضوء¹⁹²³ لاستحالة الأجزاء الأرضية التي فيها نارا وصارت شفافة فيظن أنها طفئت¹⁹²⁴ والنار المركبة التي عندنا قد ينطفي لأجل ذلك¹⁹²⁵ السبب وهو إحالة النار¹⁹²⁶ الأجزاء الأرضية وتصيرها شفافة فيعتقد أنها طفئت.¹⁹²⁷

1917 ن: مجتمعا

1918 ن: مكتثرا

1919 ف: ما وراها

1920 ف: عن

1921 ف: أصول الشعل

1922 ف: منها الشهب

1923 الضوء

1924 طفئت، ف: طفيت

1925 ف: هذا

1926 ف: النارية

1927 ف: طفيت

[527] قال والأشبه أن أكبر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال

الكثافة الأرضية دخانا الذي كلما قويت النار يجب أن يكون أنقص لأنها يكون أقدر على إحالة

الأرضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه¹⁹²⁸ في النار الضعيفة. أقول ما ذكرنا من السبب

لإنطفاء النار المركبة التي عندنا أقلّي والسبب الأكبر في ذلك استحالة اللطيف الناري هواء

وانفصال الكثيف الأرضي دخانا لأن النار كلما كانت أقوى كانت الدخانية¹⁹²⁹ أقل لأن الأقوى

أقدر على إحالة الأجزاء الأرضية بالتمام نارا فلم يبق من تلك الأجزاء الأرضية ما يكون دخانا

مثل ما يبقى في النار الضعيفة بل¹⁹³⁰ يكون أقل فلاجل هذا كان السبب الأكثر¹⁹³¹ في الشهب

والأقلّي¹⁹³² عندنا والثاني بالعكس لأن النار التي هناك أقوى والتي عندنا أضعف.

[528] قال وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع¹⁹³³ [143ب] ومناسبة بحسب

الجنس. أقول ما تقدم من الكلام أولاً¹⁹³⁴ كان¹⁹³⁵ في البحث عن أحكام العناصر وثانيا في

البحث عن المزاج الحاصل منها وهذه النكتة باحثة عن بعض أحكام بعض العناصر وهي¹⁹³⁶

¹⁹²⁸ بقاءه

¹⁹²⁹ ف: بجانب الدخانية

¹⁹³⁰ ف: بأن

¹⁹³¹ كان السبب الأول أكثريا

¹⁹³² ف: اقلّيا

¹⁹³³ ف: بحسب النوع للغرض

¹⁹³⁴ ف: - أولاً

¹⁹³⁵ ف: لو كان

¹⁹³⁶ ف: وهو

النار فهي مناسبة لما تقدم أولاً وغير مناسبة لما تقدم ثانياً، والثاني كالنوع والأول كالجنس وإنما ذكر هذا اعتذاراً عما يقال بأن¹⁹³⁷ هذه النكتة لا يناسب إيرادها بعد البحث عن المزاج.

المسألة الثامنة؛

في حكمة الصانع في خلق العناصر وما يتركب منها

[529] قال انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعد كل مزاج لنوع وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة. أقول أحسن بحكمة الصانع تعالى وتقدس كيف خلق أولاً أصولاً وهي العناصر الأربعة وخلق منها أمزجة كثيرة؛ جنسية ونوعية وصنفية وشخصية، وأعد كل مزاج من كل جنس لنوع، وكل مزاج من¹⁹³⁸ كل نوع لصنف، وكل مزاج من كل صنف لشخص. والشيخ اقتصر على الأمزجة النوعية لأنها التي تكاد تنحصر. وقد عرفت أن الأنواع مختلفة في الكمال والنقص وكذلك الأمزجة مختلفة في القرب من الاعتدال والبعد عنه فجعل المزاج الأبعد عن الاعتدال الأبعد من الكمال والأقرب للأقرب. وأقرب الأنواع من الكمال هو النوع الإنساني وأقرب الأمزجة من الاعتدال هو المزاج الإنساني

¹⁹³⁷ ف: أن

¹⁹³⁸ ف: - من

فخصه تعالى به ليكون للنفس الناطقة كالمسكن والمأوى يستكمل به ليقرب من الروحانية¹⁹³⁹

العالية، والله تعالى¹⁹⁴⁰ ولي الإحسان.

النمط الثالث؛

في النفس الأرضية والسماوية

[530] أقول رسم الشيخ النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

وإنما قال في النفس الأرضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقاً، لأن النفس لو رسمت بما

يندرج فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية ولو رسمت بما يندرج فيه النفس النباتية

لم يندرج فيه النفس الفلكية فلما كانت النفس مقولة على النفوس الأرضية والسماوية¹⁹⁴¹

باشتراك الاسم أفرد [144أ] كل واحد¹⁹⁴² منهما بالذكر ولو أمكن رسم النفس بما يندرج فيه

النفوس الأرضية والسماوية كان ذلك من الشيخ تقسيماً للنفس إلى السماوية والأرضية لينفرد

كل قسم منهما بما يخصه من الأحكام. وهذا¹⁹⁴³ هو الأولى عندي. والكلام في هذا النمط

مرتب على ثلاثة أقسام؛

القسم الأول؛

¹⁹³⁹ ف: من الروحانيات

¹⁹⁴⁰ ف: سبحانه

¹⁹⁴¹ ف: والسماوية

¹⁹⁴² ف: واحدة

¹⁹⁴³ ف: - هذا

إن النفس غير البدن وغير المزاج وأنها واحدة، وفيه مسايل؛¹⁹⁴⁴

المسألة الأولى؛

في أنها غير البدن، وفيها فصول؛

الأول؛¹⁹⁴⁵

في أن كل واحد شاعر بنفسه المخصوصة

[تنبيه]

[531] قال إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك

غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي

أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته،

وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. أقول المدعى في هذا الفصل إن الإنسان شاعر بنفسه

المخصوصة غير غافل عنها في حال من الأحوال، ويدل عليه أن الإنسان إما أن يكون صحيح

المزاج أولاً يكون فإن كان فإنه لا يغفل عن وجود نفسه وذاته، كل أحد يجد ذلك من نفسه عند

المراجعة إليها، وإن كان غير صحيح المزاج فإن كان مع ذلك بحيث يفطن للشيء فطنة صحيحة

¹⁹⁴⁴ مسائل، ف: مسايل

¹⁹⁴⁵ الفصل الأول

فإنه أيضا لا يغفل عن نفسه وذاته ولهذا ما يقول فعلت وصنعت وأفعل وأصنع، وهذا كله في اليقظة وأبلغ منه حاله في النوم فإنه قد لا يغفل عن نفسه وهو نائم ولهذا إذا استيقظ يقول رأيت في النوم كذا وفعلت كذا وقلت كذا، وكل ذلك إشارة إلى أنه كان في النوم شاعر بنفسه وذاته المخصوصة مع اختلال فطانته وتعطيل¹⁹⁴⁶ مشاعره الظاهرة، وأبلغ من ذلك السكران في سكره لا يغفل عن ذاته ولا تعذب عنه نفسه ولذلك يقول أنا فعلت وصنعت وأفعل وأصنع مع أن اختلال الفطنة حال السكر أشد منه حال النوم. ففي هذه الأحوال الأربعة لا يغفل الإنسان عن نفسه المخصوصة. وقوله وإن لم يثبت تمثله في ذكره معناه أنه في هذه الأحوال شاعر بنفسه وإن لم يشعر بكونه شاعرا بها فإنه لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بالشعور به.

[532] قال ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل أجزائها ولا يتلامس أعضاؤها بل هي متفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها. أقول وأبلغ من ذلك [144ب] كله أن يتوهم الإنسان أنه خلق أول خلقه صحيح العقل والهيئة وفرض وضعه ووضع أجزائه¹⁹⁴⁷ بحيث لا يتصل بعضها ببعض ولا يلمس بعضها بعضا بل هي معلقة في الهواء¹⁹⁴⁸ الطلق الخالي عن الكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والصلابة والخشونة وأمثالها فإنه في هذه الحالة قد يغفل عن كل شيء إلا عن وجود ذاته ونفسه المخصوصة، وإنما

¹⁹⁴⁶ ف: تعطل

¹⁹⁴⁷ ن، ف: اجزائه

¹⁹⁴⁸ الهواء

فرضنا هذه الأحوال لئلا¹⁹⁴⁹ يكون هناك شيء يوجب الشعور بغير ذاته وهذا يدل على أن الإنسان لا يغفل عن ذاته في حال ما، بل يكون شاعرا بها أبدا وإن لم يشعر بذلك الشعور، فإن الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له وهذا الوجه الأخير يدل أيضا على أن النفس غير البدن وأجزائه.¹⁹⁵⁰

[533] فإن قلت؛ يدعى أن الإنسان شاعر بذاته أبدا أو في بعض الأحوال. والثاني معلوم غير محتاج إلى هذا التطويل والأول لا يدل عليه ما ذكرته، قلت؛ يدعى الأول ولا يبرهن عليه بل ينبه عليه بما ذكرنا ولهذا ما سماه¹⁹⁵¹ الشيخ¹⁹⁵² بالتنبيه دون الإشارة. ومن استدل عليه قال لو كان الإنسان غير شاعر بنفسه في حال من الأحوال فإذا وصل إليه شيء مؤلم فإما أن يحس به في تلك الحال أولا يحس به والثاني باطل وإلا لكان ميتا¹⁹⁵³ والأول أيضا باطل لأنه إما أن يحس به من حيث هو مؤلم له أو لا من حيث هو مؤلم له والثاني باطل لأنه إذا أحس به لا من حيث هو مؤلم له كان تألمه له كتألمه من غيره من المؤلمات، والأول باطل لأن إحساسه به من حيث هو مؤلم له يستلزم الشعور بذاته والمقدر خلافه وجه آخر أن العلم بالشيء وإدراكه هو مقارنة صورته إياه لما نبين والنفس هي مقارنة لذاته أبدا وكانت شاعرة بها أبداً.

الفصل الثاني؛

1949 لئلا

1950 ن، ف: وأجزائه

1951 ف: ما سما

1952 ف: الشيخ هذا الفصل

1953 ف: وإلا لم يكن حيا بل ميتا

في أقسام الشاعر من الإنسان بذاته المخصوصة وما هو الحق منه أما

الأول

[تنبيه]

[534] فقد قال بماذا تدرك حيثنذ وقبله وبعده ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك؟ أترى

المدرك أحد مشاعرك أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها، فإن كان عقلك وقوة غير

مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك أم بغير وسط. *أقول* الشاعر من الإنسان بذاته المخصوصة

إما أن يكون شيء¹⁹⁵⁴ من الحواس الظاهرة وهي المشاعر أوشيء من القوى الباطنة، فإن كان

الثاني فتلك القوة الباطنة إما أن تشعر بها بوسط أو بغير وسط، فهذه أقسام ثلاثة، وأما الثاني

فإنه قال ما أظنك تفتقر في ذلك إلى¹⁹⁵⁵ وسط فإنه لا وسط فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك

بلا وسط [145أ] ثم انظر أقول أسقط من الأقسام الثلاثة القسم الأول¹⁹⁵⁶ عن درجة الاعتبار

وسيدل عليه في الفصل الرابع بقي أحد القسمين الباقيين لكن تقدم في الفصل الأول أن الإنسان

يدرك ذاته مع تعطيل¹⁹⁵⁷ مشاعره¹⁹⁵⁸ فدل على أن الشاعر قوة باطنة بلا وسط.

الفصل الثالث؛

¹⁹⁵⁴ ف: بشيء

¹⁹⁵⁵ ف: حيثنذ إلى

¹⁹⁵⁶ ف: الثاني

¹⁹⁵⁷ ف: تعطيل

¹⁹⁵⁸ ف: المشاعر

في أن المشعور به من نفس الإنسان ليس مما يناله الحس منه

[تنبيه]

[535] فقد قال أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من إهابك؟ لا، فإنك إن انسلخت عنه أو تبدل عليك كنت أنت أنت، أو هو ما تدركه بلمسك وليس أيضا إلا من ظواهر اعضايك¹⁹⁵⁹ لا، فإن حالها ما سلف، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها. أقول قد ظهر أن الشاعر من الإنسان بنفسه المخصوصة إنما هو القوة الباطنة بلا وسط فنقول الآن المشعور به والمدرك منه ليس شيئا من الأعضاء الظاهرة والباطنة ولا الجملة المركبة منها. أما الأول فلوجهين، أحدهما أن ذلك المدرك والمشعور به لو كان شيئا من الأعضاء الظاهرة التي ينال بالبصر كإهاب والجلد أو باللمس لكان إذا انسلخ عنه ذلك أو تبدل عليه لم يكن هو هو ونحن نعلم بالضرورة أن كل واحد من تلك الأعضاء لو انتقص عنه أو تبدل عليه كان بعد¹⁹⁶⁰ ذلك هو الذي كان قبله الوجه الثاني إنا فرضنا في الفصل السالف أن الإنسان قد يكون غافلا عن جميع أعضائه الظاهرة ومع ذلك يكون شاعرا بنفسه المخصوصة والمشعور به غير ما هو غير مشعور به فنفس الإنسان غير هذه الأعضاء، وأما الثاني فإنه؛

[536] قال فبين أنه ليس مدركك حيثئذ عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف

وقد¹⁹⁶¹ يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح. أقول يدل على أن المدرك والمشعور به ليس

1959 أعضائك

1960 ف: أبعد

1961 ف: - وقد

شيئا من الأعضاء الباطنة كالقلب والدماغ لأن وجودهما لا يعرف إلا بالتشريح، وقبل ذلك فالإنسان عالم بنفسه شاعر بها وإذا ثبت أن المدرك للإنسان من نفسه ليس شيئا من الأعضاء¹⁹⁶² أصلا، لزم أن لا يكون مدركه هو الجملة وهو القسم الثالث.

[537] قال ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ومما نهت عليه. أقول لو كان المدرك هذه الجملة من حيث هي هذه الجملة ولا إدراك للجملة من غير إدراك وشعور بكل واحد منها وقد أبطلنا ذلك وكذلك كل واحد منا إذا رجع إلى نفسه يعلم أن مدركه وما يشعر به من نفسه ليس هو هذه الجملة من حيث [145ب] هي جملة كانت الجملة مبهمة أو معينة هي هذه الجملة.

[538] قال فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت، فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا بما يشبه الحس مما سنذكره. أقول لما بطل أن يكون المدرك والمشعور به شيء¹⁹⁶³ آخر غير هذه الأشياء¹⁹⁶⁴ التي قد لا يدركها الإنسان وهو مدرك لنفسه ولكل ما هو ضروري في كونه هو هو فمدركه من نفسه ليس مما يناله الحس بوجه من الوجوه أو يناله بما يناسب الحس من الأمور التي ندركها كالوهم والخيال.

الفصل الرابع؛

¹⁹⁶² الأعضاء

¹⁹⁶³ ف: شيئا من الأعضاء الظاهرة والباطنة والجملة المركبة منها ظهر أن المدرك والمشعور به

¹⁹⁶⁴ الأشياء

في بيان أن القوة المدركة للنفس لا تدركها بوسط

[وهم وتنبيه]

[539] قال ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب¹⁹⁶⁵ أن يكون لك فعل

تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك وفي اعتبار الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك. أقول لما ذكرنا أن الشاعر من الإنسان بنفسه إما الحس الظاهر أو قوة باطنة وأن تلك القوة الباطنة إما أن يشعر بوسط أو بغير وسط ولم يثبت ثم أنها تدرك وتشعر بغير وسط بل أهملنا ذلك أردنا أن نبه ههنا فنقول الدليل عليه وجهان خاص وعام. فالخاص ما تقدم من الفرض المذكور. فإننا فرضنا كون الإنسان غافلا عن كل شيء ومع ذلك فإنه لا يغفل عن نفسه وذاته فلو كان علمه بنفسه وذاته بوسط سوا¹⁹⁶⁶ كان ذلك الوسط فعلا له أولم يكن لما أمكن ذلك.

[540] قال وأما بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا¹⁹⁶⁷ فيجب أن تثبت

منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وإن أثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جز¹⁹⁶⁸ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك وهو مثبت في الفهم قبله فلا أقل من أن يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به. أقول وأما الوجه العام هو أن نقول لو كان علم الإنسان¹⁹⁶⁹ بوسط لكان مستدلا بذلك الوسط على نفسه والمستدل به إما أن يكون برهان "لم" وهو أن نستدل بالعلة على

¹⁹⁶⁵ ف: فيجب إذن

¹⁹⁶⁶ سواء

¹⁹⁶⁷ ف: مطلقا فعلا

¹⁹⁶⁸ جزء

¹⁹⁶⁹ ف: علم الإنسان بنفسه

المعلول وإما برهان "إن" وهو أن نستدل¹⁹⁷⁰ بالمعلول على العلة، والأول باطل لأن الإنسان قد يشعر بنفسه المخصوصة وإن لم يشعر بعلتها وسببها، والثاني باطل لأن ذلك المعلول الذي هو معلول النفس وفعلها إما أن يستدل به من حيث هو معلول مطلق وفعل مطلق أو من حيث هو معلول [146أ] خاص وفعل خاص هو فعل النفس، والأول باطل لأن المعلول المطلق والفعل المطلق لا يدل إلا على علة مطلقة وفاعل مطلق لا على علة معينة وفاعل معين هو النفس المخصوصة. والثاني باطل لأن العلم بالمعلول المعين من حيث هو معلول علة معينة متوقف على العلم بتلك العلة المعينة. وكذلك العلم بالفعل المعين من حيث هو فعل معين لفاعل معين فيكون العلم بتلك العلة وذلك الفاعل سابقا على العلم بذلك المعلول المعين والفعل المعين من حيث هو كذلك فالإستدلال به عليه يوجب الدور وإنه باطل. فإذا العلم بالنفس سابق على الوسط المعين فإن لم يكن سابقا عليه فلا أقل من أن يكون معه فلا يكون مثبتا به لأن العلم بالوسط الذي يثبت به الشيء يجب أن يكون متقدما على ذلك الشيء وهذا فيه ضعف يعرفه المتأمل.

المسألة الثانية؛

في أن النفس ليست بجسم ولا مزاج¹⁹⁷¹

¹⁹⁷⁰ ف: الإستدلال

¹⁹⁷¹ ف: ولا مزاج جسم

[إشارة]

[541] قال هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ويستحيل عند لقاء¹⁹⁷² الضد فكيف يلمس به. **أقول** النفس ليست بجسم ولا مزاج جسم لأن الحيوان يتحرك بالإختيار ويدرك فمتحركة بالإختيار لا يجوز¹⁹⁷³ أن يكون نفس جسميته لأن الجسم¹⁹⁷⁴ مشترك فيه¹⁹⁷⁵ فلو كان حركته الإختيارية لنفس الجسمية لكان كل جسم متحركا بالإختيار ولا يجوز أن يكون لمزاج خاص حصل لجسميته. وذلك لوجهين، أحدهما؛ أن المزاج كثيرا ما، يمانع المتحرك في حال حركته في جهة حركته فإن الإنسان في حال الاعيا¹⁹⁷⁶ إذا حاول رفع قدمه إلى فوق بسرعة فإن المزاج الحاصل للقدم بالإعياء يمانعه في حال حركته وهو السرعة في جهة حركته وهي جهة فوق. وثانيهما أن المزاج كثيرا ما، يمانع المتحرك¹⁹⁷⁷ في نفس الحركة فإن الإعياء إذا اشتد وقوي فربما صار القدم بحيث لا يطاوع الحركة أصلا. وكذلك حال المرتعش فإن مزاج يده مثلا قد يصير بحسب ما فيها من الجوهرين المتقابلين بحيث لا يطاوع الحركة فإن المحرك وهو النفس يحركها إلى فوق والمزاج يعارضه فيحركها إلى أسفل وسبب تعارض هذين المحركين يحصل

¹⁹⁷² لقاء

¹⁹⁷³ ف: ولا يجوز

¹⁹⁷⁴ ف: الجسمية

¹⁹⁷⁵ ف: فيها

¹⁹⁷⁶ الإعياء

¹⁹⁷⁷ ف: المحرك

الإرتعاش، فعلمنا أن [146ب] المزاج يعارض المحرك ويمانعه في حال الحركة في جهة الحركة وفي نفس الحركة. والشيء الواحد لا يعارض ولا يمانع مقتضى نفسه. هذا هو الإستدلال بالحركة الاختيارية على أن المحرك للإنسان بل وللحيوان بالاختيار ليس هو جسميته ولا مزاج جسميته.

[542] وأما الإستدلال بالإدراك فهو أن الإدراك لا يجوز أن يكون بالجسمية المشترك فيها لما تقدم في الحركة الاختيارية ولا للمزاج الخاص الذي لجسميته لأن الكيفية التي لمزاج العضو اللامس مثلا إما أن يكون شبيهة بكيفية مزاج الملموس أو بالضد¹⁹⁷⁸ فإن كان الأول لم يحصل الإدراك لأن الشبيه لا ينفع عن الشبيه والإدراك بالإحساس لا بد فيه من الإنفعال وإن كان الثاني لم يحصل الإدراك أيضا لأن الضد ينفع عن الضد ويزول كفيته التي كانت ويحصل أخرى فالإدراك¹⁹⁷⁹ لا يمكن أن يكون بالكيفية الزائلة¹⁹⁸⁰ إذ المعدوم لا يُدرك ولا بالكيفية الحادثة فإنها تكون شبيهة بكيفية الملموس فلا يدرك لما سبق.

[543] قال ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الإمتزاج والإلتئام¹⁹⁸¹ قوة غير ما يتبع إلتئامها¹⁹⁸² من المزاج وكيف وعلة الإلتئام وحافضة قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده. أقول هذا وجه ثان على أن النفس غير المزاج ووجهه أن المزاج كيفية واقعة بين أضداد متنازعة مشتاقة إلى الانفكاك والإفتراق متداعية إليها لأننا بينا قبل

¹⁹⁷⁸ ف: أوضد لها

¹⁹⁷⁹ ف: كالإدراك

¹⁹⁸⁰ الزائلة

¹⁹⁸¹ ف: والإلتئام

¹⁹⁸² ف: التئامها

أن المزاج إنما يحصل عند اجتماع العناصر المتضادة وأن صورها لا تفسد عند حصول المزاج
فصورة كل عنصر يتداعي إلى العود إلى حيزه ومكانه الطبيعي لأن المركب من العناصر يستحيل
أن يكون في مكان كلها فذلك التداعي والشوق إلى¹⁹⁸³ عوده¹⁹⁸⁴ إلى المكان الطبيعي¹⁹⁸⁵ باق
حال حصول المزاج فلا بد من جامع لتلك العناصر المتضادة أولاً، وحافظ لإلتئامها¹⁹⁸⁶
واجتماعها ثانياً، فهناك قوة جامعة لتلك الأضداد حافظة لإجتماعها وإلتئامها¹⁹⁸⁷ بعد ويجب
أن يكون تلك القوة سابقة على ذلك الإلتئام لوجوب تقدم العلة على المعلول والمزاج تابع
لذلك الإلتئام متأخر عنه فتلك القوة سابقة على السابق على المزاج فتكون سابقة عليه وهذا
معنى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده أي كيف لا يكون علة الإلتئام وحافظة الذي هو قبل
الإلتئام قبل ما بعده أي بعد الإلتئام، فإن قلت؛ لقد أشرت بهذا إلى أن النفس جامعة لتلك
الأضداد [147أ] حافظة لذلك الاجتماع.

[544] وسيبين فيما بعد أن النفس إنما يحدث عن واهب الصور بعد المزاج التام
الاستعداد للنفس المعينة أو معه والحادث مع المزاج أو بعده كيف يجمع ويحفظ الاجتماع
والإلتئام السابق على المزاج. قلت؛ الجامع لتلك الأضداد أولاً هو نفس الأبوين والحافظ لذلك
الإلتئام ثانياً هو نفس الأم، وثالثاً هو نفس الجنين عند حدوثها. فالنفس الحادثة يحفظ ما جمعته

¹⁹⁸³ ف: إلى الإنفكاك والإفتراق

¹⁹⁸⁴ ف: بالعود

¹⁹⁸⁵ ف: إلى الأمكنة الطبيعية

¹⁹⁸⁶ لإلتئامها

¹⁹⁸⁷ ف: والتئامها

نفس الأبوين وحفظته نفس الأم ثم ذلك الإجتماع لا يكفي في بقاء¹⁹⁸⁸ المراح¹⁹⁸⁹ بحاله بل لابد من إيراد بدل ما يتحلل وذلك جمع آخر فلا بد له بعد ذلك أيضا من جامع وحافظ لذلك الإلتزام بعد إيراد بدل ما يتحلل. فالمزاج على كل حال محتاج إلى جامع وحافظ سابق عليه فامتنع أن يكون الجامع والحافظ للإلتزام هو المزاج¹⁹⁹⁰ المتأخر عنه.

[545] قال وهذا الإلتزام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعي الإنفكاك¹⁹⁹¹

فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس. أقول هذا تقوية وتأکید لما سبق من أن الإلتزام¹⁹⁹² لابد له من جامع وحافظ. ووجهه لولا وجود الجامع والحافظ وبقائه¹⁹⁹³ على كمال قوته تداعي ذلك الإلتزام إلى الإنفكاك سوا¹⁹⁹⁴ عدم ذلك الجامع الحافظ أضعف لوجود المقتضى له سالما عن المعارض الكامل القوي. فظهر أن أصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للإلتزام¹⁹⁹⁵ والمزاج التابع له شيء آخر أن تسميه بالنفس كان لك ذلك.

[546] قال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك. أقول هذه

النفس هي الجوهر الذي يتصرف في أجزاء البدن الإنساني بالحركة الإختيارية والطبيعية

1988 بقاء

1989 المزاج

1990 ف: المزاج التابع له

1991 ف: إلى الإنفكاك

1992 ف: التيام

1993 ن: بقاء

1994 سواء

1995 ن، ف: للإلتيام

والإدراكات وبواسطتها في البدن الإنساني وهذا إشارة إلى ما هو المشهور من أن النفس يتعلق أولاً بالقلب ثم بسائر¹⁹⁹⁶ البدن.

المسألة الثالثة؛

في وحدة النفس وتأثيرها في البدن وتأثرها عنه

[إشارة]

[547] قال فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق. أقول لما ظهر أن الجامع والحافظ للإلتئام العناصر غير المزاج والجسم والتابع له هو الجوهر المسمى بالنفس قلنا هذا الجوهر هو في كل منا¹⁹⁹⁷ واحد فإن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه إنسان واحد¹⁹⁹⁸ وهو الذي يشير إليه بقوله انا وأنت.

[548] قال وله فروع وقوى منبثة في أعضائك فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلت أو اشتغيت أو [147ب] غضبت ألفت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار إذعانا ما، بل عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات. أقول الجوهر الذي يشير كل واحد منا إليه بقوله أنا وهو المدبر للبدن وله فروع أي آثار هي قوى منبثة في الأعضاء هو مبدأ لها وإنما كان كذلك لأن الجوهر الواحد لا يكون مبدأ لأفاعيل مختلفة،

¹⁹⁹⁶ بسائر

¹⁹⁹⁷ ف: واحد منا

¹⁹⁹⁸ ف: إنسان واحد لا إنسانان بل هو بعينه

والأفاعيل الحيوانية مختلفة متضادة فإن الشهوة بزوال شيء¹⁹⁹⁹ والغضب بزوال ضده فلا بد من قوى منبثة في الأعضاء مختلفة لتكون كل قوة مبدأ لفعلٍ ويجب أن يكون تلك القوى مستندة إليه ليكون استعماله لكل واحد منها شاغلا مانعا له من استعمال الأخرى لئلا تجتمع الأفاعيل المتضادة معاً. فإذاً بين الجوهر المدبر وبين تلك القوى علاقة السببية والمُسببية فإذا تعلقت²⁰⁰⁰ القوى²⁰⁰¹ الحسية أو الشهوانية أو الغضبية بشيء من متعلقاتها أَلقت تلك العلاقة هيئة في ذلك الجوهر وأثرا يصير بالتكرار مدعنا منقادا بل يصير ذلك فيه عادة وخلقا متمكانا فيه كما تتمكن الملكات.

[549] قال وكما يقع بالعكس فإنه كثيرا ما يتدئ فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة أثرا إلى الفروع ثم إلى الأعضاء إنك²⁰⁰² إذا استشعرت جناب²⁰⁰³ الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك؟! أقول وكذلك قد يحصل من الجوهر المدبر في البدن لأجل تلك العلاقة هيئة وأثر ينفع عنها البدن فإنه إذا حصل فيه هيئة عملية أدت تلك العلاقة تلك الهيئة إلى البدن كما إذا فكرنا في عظمة الله وجبروته فإنه يقشعر الجلد ويقف الشعر من ذلك.²⁰⁰⁴

1999 ف: شيا

2000 ن: تعلقه

2001 ف: القوة

2002 ف: أنظر إنك

2003 ف: جانب

2004 ف: خوفا منه سبحانه

[550] قال وهذه الإنفعالات والملكات قد يكون أقوى وقد يكون أضعف ولولا هذه

الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو إلى الإستشاشة غضبا من

نفس بعض. أقول هذه الإنفعالات والملكات الحاصلة للجوهر تقبل الإشتداد والضعف فيكون

في بعض الناس أقوى وفي بعضهم أضعف فإننا نرى بعضهم أشد استعدادا للغضب²⁰⁰⁵

وبعضهم أشد للعفة وبعضهم للفجور²⁰⁰⁶ وعلى هذا يجري الأمر في كل صنعة.

القسم الثاني؛

في أحكام الإدراكات وفيه مسائل²⁰⁰⁷

المسألة الأولى؛

في ماهية الإدراك

[إشارة]

[551] قال إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك.

فأما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، وهذا باطل. فإنه

²⁰⁰⁵ ف: للغضب من بعض

²⁰⁰⁶ ف: للفجور وبعضهم للتهتك أسرع من بعض

²⁰⁰⁷ ف: مسائل

قد تكون حقيقة ما لا وجود له²⁰⁰⁸ بالفعل في الأعيان²⁰⁰⁹ تتكون حقيقته²⁰¹⁰ [148أ] الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً، أويكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي.

[552] أقول القوى الحيوانية صنفان؛ مدركة ومحركة. والحركة الاختيارية لا تتم²⁰¹¹

إلا بالإدراك فلذلك قدم القول في القوى المدركة على القوى المحركة. إذا عرفت هذا فنقول إدراك الشيء هو أن يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك يشاهده ما به²⁰¹² يدرك مشاهدة، فهذا الموجود المشاهد إما أن يكون نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك أو غيره. والأول باطل، لأن هذا الموجود لو كان نفس حقيقة المدرك الخارجية لكان حقيقة ما لا وجود له بالفعل موجودة في الأعيان الخارجة عن الأذهان إذا أدركنا تلك الحقيقة وهذا مثل كثير من الأشكال الهندسية فإننا نتصورها مع أنه لا وجود لها بالفعل أصلاً. وأبلغ من ذلك إننا²⁰¹³ نفرض مفروضات كثيرة ممتنعة هي نقايص²⁰¹⁴ المطلوبات ونتصور تلك الحقائق²⁰¹⁵ مع امتناعها في الوجود الخارجي فلو كان الموجود في النفس هو الحقيقة الخارجية لكان يمتنع تصور تلك الحقائق مع امتناع وجوداتها في الخارج. والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير غير تلك الحقيقة وغير مثالها أو يكون غير تلك الحقيقة وغير مثالها. والأول باطل لأن الحاصل في

2008 ف: لها

2009 ف: في الأعيان الخارجة

2010 ف: - تتكون حقيقته

2011 ف: لا يتم

2012 ف: فإنه

2013 ف: فإننا

2014 نقايص

2015 الحقائق

الذهن إذا كان غير حقيقة الشيء وغير مثال حقيقته لا يكون ذلك الشيء مدركاً فتعين أن يكون الحاصل في ذهن هو مثال تلك الحقيقة وهو المطلوب. والباقي وهذا²⁰¹⁶ هو الأليق بمساق كلامه فإنه قال أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك نفى²⁰¹⁷ أن يكون حقيقته الخارجية نفس الموجود في ذهن. وأثبت أن المثال موجود في ذهن وقد فسروا كلامه على وجه آخر فقالوا إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته حاصلة عند المدرك مشاهدة له فلا بد لتلك الحقيقة من وجود إذ عدم الصرف لا يكون مشاهداً. فذلك الوجود إما في الخارج أو في ذهن، والأول باطل وإلا لكان ما لا وجود له في الخارج موجوداً في الخارج فتعين الثاني وهو أن يكون وجوده في ذهن وهو المطلوب. وهذا لا يليق بكلامه فإنه نفى أن يكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك نفس حقيقة الشيء الخارجي فلو كان الإدراك هو نفس حصول تلك الحقيقة عند المدرك لم يمكن أن يقال الحقيقة المتمثلة عند المدرك ليست نفس تلك الحقيقة بل الذي يمكن أن يقال الحقيقة الحاصلة عند المدرك ليست نفس [148ب] تلك²⁰¹⁸ الحقيقة بل مثالها وليس يمكن غير هذا. فالحاصل أن إدراك حقيقة الشيء أن يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك حالاً فيه ولا يرد عليه ما يقال لو كان الإدراك حصول حقيقة الشيء في المدرك لكان المدرك للحرارة حاراً وللبرودة بارداً لأنه لا معنى للحرارة إلا ما حصل فيه الحرارة وكذا²⁰¹⁹

2016 ف: هذا

2017 ف: نفى، ن: بقى

2018 ف: - تلك

2019 وكذا، ف: - وكذا

البارد لأن²⁰²⁰ الحاصل²⁰²¹ في المدرك يكون مثال الحرارة لا نفس الحرارة ومثال البرودة لا نفسها. والكلام²⁰²² في حقيقة الإدراك طويل لا يليق بالمختصرات.

المسألة الثانية؛

في درجات الإدراكات

[تنبيه]

[553] قال الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته تتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد مثلا معنى الإنسانية²⁰²³ الموجودة²⁰²⁴ أيضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لوأزيلت عنه لم تؤثر في كنه حقيقة ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لوتوهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانية. أقول أقسام الإدراكات المتعلقة بالأشخاص المحسوسة ثلاثة؛ الإدراك²⁰²⁵ الحسي والتخيلي والعقلي. لأننا إذا أدركنا شخصا معيننا وتعلق إدراكنا به فإما أن يكون ذلك التعلق يمنع من الشركة أو لا يمنع. والأول إما يتوقف حصول ذلك التعلق على الوجود الخارجي أو لا يتوقف. والأول منهما

2020 ف: إلا

2021 ف: ما حصل فيه البرودة

2022 ف: واعلم أن الكلام

2023 ف: الإنسان

2024 ف: الموجود

2025 ف: الإدراكات

هو الإدراك الحسي. فإن الإبصار إذا تعلق بزيد مثلاً فإنما يتعلق به من حيث يمتنع فيه الشركة ويتوقف ذلك التعلق على الوجود الخارجي. والثاني هو الإدراك التخيلي فإننا إذا شاهدنا زيدا ثم غاب عنا فإن ذلك التعلق قد يبقى وإن عدم زيد في الخارج. والثاني من القسم الأول هو الإدراك العقلي. وأما الإدراك الوهمي فهو خارج عن²⁰²⁶ التقسيم فإنه²⁰²⁷ غير متعلق بصور الأشخاص بل بالمعاني. إذا عرفت هذا فنقول إذا تعلق الحس بالشيء فعند المشاهدة يكون محسوساً فإذا غاب تمثلت صورته في الخيال فيكون متخيلاً كما إذا تعلق الإبصار بزيد ثم غاب فإنه يكون محسوساً أولاً ثم يكون متخيلاً ثانياً. وهذان القسمان هما قسماً تعلق الإدراك بالشيء بحيث يمتنع الشركة. فأما إذا تعلق من حيث لا يمتنع منها فيكون معقولاً كما إذا تصورنا من زيد معنى الإنسان أو الحيوان الموجود لغيره وهذا المعنى المعقول عندما يكون محسوساً لا يتعلق الحس به إلا وقد غشيت الغواشي المادية والأعراض المشخصة. لأن الحس لو تعلق بالماهية لا من حيث هي مغشاة بما ذكرنا بل [149أ] من حيث هي مجردة مشترك فيها لم يكن محسوساً بل معقولاً لكن تلك الغواشي غريبة لا تؤثر زوالها وإزالتها في كنه الماهية وتلك الغواشي هي "الآين"، و"الوضع"، و"الكم"، و"الكيف" وأمثالها.

[554] قال والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها²⁰²⁸ ولا يناله إلا بعلاقة²⁰²⁹ وضعية بين حسه ومادته ولذلك

²⁰²⁶ ف: عن هذا

²⁰²⁷ ف: - فإنه

²⁰²⁸ ف: لا يجرده عنها

²⁰²⁹ ف: بعد علاقة

لا يتمثل في الحس الظاهر²⁰³⁰ صورته إذا زال. أقول من ههنا ذكر أحكام تلك الأقسام. أما الأول فله حكمان. الأول هو أن الحس لا يتعلق بالماهية المعقولة إلا من حيث هي مغمورة بهذه الغواشي التي لا تلحق الماهية إلا بسبب المادة التي يخلق ويتكون منها لا يقدر الحس على تجريدها لأنه لا يتعلق بها إلا من حيث هي مغمورة. الحكم الثاني أن الحس لا يتعلق بالشيء إلا بعلاقة وضعية تكون بين الحس والمادة وأنه لولا تلك العلاقة الوضعية لا يتمثل في الحس الظاهر صورته بل تزول تلك الصورة عن الحس بزوال تلك العلاقة الوضعية.

[555] قال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. أقول أما حكم الخيال فهو أنه لا يتعلق بتلك الماهية إلا مع تلك العوارض لكنه يجردها عن العلاقة الوضعية التي لأجلها يتعلق الحس بها فيتمثل صورتها فيه بعد غيبوبة حاملها التي هي المادة ولا يقتدر على تجريدها لأجل العوارض اللاحقة بها لأجل المادة.

[556] قال وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستتباً إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً. أقول أما حكم العقل فهو أنه يقتدر على تجريد الماهية عن اللواحق الغريبة المشخصة وعن العلاقة الوضعية مع استنباطه واستبقائه²⁰³¹ إياها فالعقل يعمل بالمحسوس عملاً لأجله تصير الماهية معقولة.

²⁰³⁰ ف: إلا ظاهر

²⁰³¹ ف: واستبقائه

[557] قال وأما ما هو في ذاته بريء²⁰³² عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي

لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله.²⁰³³ أقول الماهية إما أن تكون بريئة في ذاتها عن الشوائب المادية واللواحق [149ب] الغريبة التي لا تلزم الماهية عن ذاتها أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول كانت تلك الماهية معقولة لذاتها غير محتاجة إلى العمل المذكور حتى تصير مستعدة لأن يعقلها العاقل بل إن كان هناك حاجة إليه كانت تلك الحاجة من جانب العاقل فإن العاقل قد لا يكون مستعداً لأن يعقل تلك الماهية فيحتاج إلى عمل يجعله مستعداً لذلك وإن كان الثاني كانت تلك الماهية محتاجة إلى أن يعمل بها عمل يصير لأجله مستعدة لأن تصير معقولة.²⁰³⁴

المسألة؛²⁰³⁵

في الحواس المدركة الباطنة

[إشارة]

[558] قال لعلك تنزع إلى أن نشرح لك أمر القوي الدراكة من باطن أدنى شرح وأن

نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً، فاسمع أليس قد تبصر قطر النازل خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر.

²⁰³² ف: بري

²⁰³³ ف: بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله

²⁰³⁴ ف: معقولة والله الموفق

²⁰³⁵ المسألة الثالثة

وأنت تعلم أن البصر إنما يرتسم فيه صورة المقابل، والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم أولا واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر²⁰³⁶ فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها.

[559] أقول القوى المدركة من الباطن خمس لأن القوة المدركة إما مدركة لا متصرفة أو مدركة متصرفة. والأولى إما أن تكون للصور أو المعاني²⁰³⁷ والأولى هي الحس المشترك والثانية هي الوهم. ولكل واحدة منهما قوة هي خزانة لها. فهذه أربع قوى. والخامسة هي القوة المدركة المتصرفة. أما القوة الأولى فهي الحس المشترك. وأما الثانية فخزانتها²⁰³⁸ وهي الخيال. وأما الثالثة فهي الوهم. والرابعة خزائنه وهي الحافظة. والخامسة إن استعملها الوهم فهي المتخيلة وإن استعملها العقل فهي المفكرة. فهذه خمس قوى بالذات وست بالإعتبار. إذا عرفت هذا فنقول الحس المشترك مناسب للحس الظاهر فهو أظهر. فالبداية به أولى. ويدل على وجوده إنا نبصر القطر النازل مستقيما خطأ والنقطة الدائرة بسرعة دائرة²⁰³⁹ مشاهدة²⁰⁴⁰ لا على سبيل تخيل لما لا وجود له ولا سبيل²⁰⁴¹ تذكر للنفس. والمشاهد لا يكون عدما صرفا فهو موجود وإذا لا وجود له في الخارج فهو في الباطن. وتحقيقه أن الحس الظاهر وهو البصر إنما يدرك [150] ويرتسم فيه صور²⁰⁴² المقابل والنازل المستقيم نقطة. لاحظ فلولا أنه بقي في الحس

²⁰³⁶ ف: الحاضر

²⁰³⁷ ف: للصور المعاني

²⁰³⁸ ن: في أنها

²⁰³⁹ ن، ف: دائرة

²⁰⁴⁰ ف: كل ذلك على سبيل المشاهدة

²⁰⁴¹ ف: ولا على سبيل

²⁰⁴² ف: صورة

في الحس الباطن صورة ما زال عن مقابله الحس الظاهر واتصل بها²⁰⁴³ صورة أخرى على الولا²⁰⁴⁴ لما أمكن أن يشاهد النقطة خطأ ففي الباطن قوة تؤدي إليها البصر الصور المحسوسة بالحواس الخمس.²⁰⁴⁵

[560] قال وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيه. أقول القوة الثانية الخيال وهي القوة التي تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة عن الحس الظاهر مجتمعة فيها. فإن المحسوسات إذا كانت حاضرة عند الحس الظاهر كانت صورها ثابتة في القوة الحاسة وإذا²⁰⁴⁶ غابت عن الحس الظاهر انمحت²⁰⁴⁷ تلك الصور عنها وبقيت محفوظة مخزونة في الخيال. فإذا طالع الحس المشترك الصور المخزونة فيه أو بعضها صارت متخيلة بالفعل. وإذا²⁰⁴⁸ ترك الحس المشترك مطالعة خزانته بقيت تلك الصور غير مشعور بها. والدليل على أن هذه القوة غير الأولى وجهان، أحدهما؛ أن الحس المشترك قابل لتلك الصور، وحفظ تلك الصور غير قبولها. لأن الماء له قوة قبول الأشكال وليس له قوة حفظها والقوة الواحد²⁰⁴⁹ لا يكون مبد²⁰⁵⁰ الأثرين. فقوة قبول تلك الصور غير قوة حفظها. الثاني أن الصور المحسوسة إذا زالت عن الحس الظاهر لم يبق في الحس المشترك²⁰⁵¹ وإذا عادت إليه صارت مشعورا بها.

²⁰⁴³ ف: فيها

²⁰⁴⁴ الولا

²⁰⁴⁵ ف: فيجتمع عندها فيدركها جملة وهذه القوة عندما يجتمع جمع صور المحسوسات بالحواس الخمس

²⁰⁴⁶ ف: فإذا

²⁰⁴⁷ ف: انمحت عنه

²⁰⁴⁸ ف: فإذا

²⁰⁴⁹ الواحد

²⁰⁵⁰ مبدأ

²⁰⁵¹ ف: في الحس المشترك دائما وإلا لزم الشعور بها دائما فإذا تغيبت تلك الصور عن الحس المشترك

فلولم يكن موجودة في قوة أخرى مخزونة فيها لما عادت إلى الحس المشترك إلا بتجشم كسب جديد والتالي باطل والمقدم مثله ولا ينتقص²⁰⁵² هذا بالنفس الناطقة فإنها إذا غابت عنها صور عقلية قد تعود إليها من غير تجشم كسب جديد مع أنه لا خزانة لها لأننا نقول النفس الناطقة إنما تعقل الصور العقلية لاتصالها بالعقل الفعال فكان العقل الفعال كالخزانة لها فإذا غابت عنها الصور العقلية فإنما تعاودها من غير تجشم كسب جديد لحصول هذا الإتصال لها من غير ذلك²⁰⁵³ فلاجل ذلك لم يفتقر إلى الخزانة التي تحفظ الصور المعقولة.

[561] قال وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضر المقضي عليهما جميعا فهذه قوى. أقول هذا دليل آخر على إثبات هاتين القوتين، ووجهه إنا إذا أدركنا لونا بالقوة الباصرة [150ب] وطعما بالقوة الذائقة²⁰⁵⁴ أمكننا أن نحكم عليهما بأن أحدهما غير الآخر فنحكم على هذا الطعم بأنه غير هذا اللون وبالعكس، والحاكم بأمر على أمر لا بد وأن يحضره أمران؛ المحكوم به والمحكوم عليه لما عرفت أن التصديق مسبوق بالتصور، فإذا فينا قوة واحدة تدرك هذه الاشياء²⁰⁵⁵ وتحكم ببعضها على بعض وتلك القوة غير الحس الظاهر لأن كل واحد من قوى الحس الظاهر لا تدرك إلا واحدا منها فإن القوة الذائقة²⁰⁵⁶ لا تدرك اللون،

²⁰⁵² ف: ولا ينتقص

²⁰⁵³ ف: من غير تجشم كسب جديد

²⁰⁵⁴ الذائقة

²⁰⁵⁵ الأشياء، ف: الإسناد

²⁰⁵⁶ ن، ف: الذائقة

ولا الباصرة الطعم، وهي أيضا غير النفس الناطقة لأنها لا تدرك²⁰⁵⁷ الجزئيات فتلك القوة قوة جسمانية غير الحواس الظاهرة وهي الحس المشترك بخزائنه. وقوله وهاتين القوتين تمكنا²⁰⁵⁸ أن نحكم²⁰⁵⁹ إشارة إلى أن الحاكم هو النفس الناطقة لكنها تحكم بتوسط هاتين القوتين.

[562] قال وأيضا فإن الحيوانات ناطقةا وغير ناطقةا تدرك في المحسوسات الجزئية

معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذيب²⁰⁶⁰ غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا جزيا²⁰⁶¹ يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا سانها²⁰⁶² قول القوة الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية وتلك المعاني غير متأدية إليها من طريق الحس وذلك مثل إدراك الشاة معنى مهروبا عنه في الذئب وإدراك الكبش معنى مرغوبا فيه في النعجة. فتلك القوة تدرك هذه المعاني الجزئية وتحكم بها كما يحكم الحس بالمشاهدة وهذه القوة غير الحس المشترك والخيال فإن فعلهما قبول صور المحسوسات وحفظها وهذه فعلها قبول المعاني الجزئية التي في المحسوسات الجزئية.

²⁰⁵⁷ ف: لا يدرك

²⁰⁵⁸ ن، ف: يمكننا

²⁰⁵⁹ ف: أن نحكم إلى آخره

²⁰⁶⁰ الذئب

²⁰⁶¹ جزئيا

²⁰⁶² شأنها

[563] قال وعندك أيضا²⁰⁶³ وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ²⁰⁶⁴ هذه

المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة في الصور. أقول القوة الرابعة الذاكرة وهي قوة تحفظ المعاني الجزئية وهي غير القوة الحافظة للصور وهي الخيال. ونسبة هذه القوة إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك وكما أن الخيال خزانة الحس المشترك في حفظ الصور كذلك الذاكرة خزانة الوهم في حفظ المعاني الجزئية المذكورة.

[564] قال ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالأولى هي المسماة بالحس المشترك و"بنطاسياً" وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدّم الدماغ [151أ] والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبه الأخير، والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط أقول هذه²⁰⁶⁵ القوى الأربع يخص كل واحد منها اسم²⁰⁶⁶ فالأولى تسمى الحس المشترك و"بنطاسياً". الثانية بالخيال والمصورة، والثالثة بالوهم، وأيضا لكل واحدة منها آلة جسمانية تخصها.²⁰⁶⁷ أما الحس المشترك فآلته الروح المصبوب في²⁰⁶⁸ البطن المقدم من الدماغ سيما في جانبه الأخير. وأما الوهم فآلته الدماغ كله سيما التجويف الأوسط. وأما الذاكرة فآلته الروح الذي في التجويف الأخير من تجاويف الدماغ.

²⁰⁶³ ف: وأيضا فعندك

²⁰⁶⁴ ف: يحفظ

²⁰⁶⁵ ف: مبدأ

²⁰⁶⁶ ف: باسم

²⁰⁶⁷ ف: يخصها

²⁰⁶⁸ ن: في أعصاب مبادئ الحس لا سيما في مقدم الدماغ

[565] قال وتخدمها قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة²⁰⁶⁹ وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط²⁰⁷⁰ الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آله.

[566] أقول القوة الخامسة هي القوة الدراكة المتصرفة وهي قوة لها أن تتصرف في الصور والمعاني المذكورة بالتركيب والتفصيل فتركيب الصور بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض وكذلك المعاني وتركيب²⁰⁷¹ الصور مع المعاني وتفصيلها²⁰⁷² عنها وهذه القوة إن استعملها الوهم إذ ذاك²⁰⁷³ سميت متخيلة، وإن استعملها العقل سميت إذ ذاك مفكرة. فهي قوة واحدة مسماة باسمين مختلفين باعتبارين مختلفين وإنما عد الشيخ هذه القوة رابعة مع عدها أولا بالحقيقة خامسة لأنها خادمة للوهم والعقل بتوسطه.

[567] قال وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه. أقول إن الناس إنما هدوا إلى القضا²⁰⁷⁴ والحكم أن هذه هي²⁰⁷⁵ الآلات المذكورة في المواضع المذكورة آلات ومجامع للقوى المذكورة بأن الآفة إذا عرضت

²⁰⁶⁹ ف: مفكر

²⁰⁷⁰ ف: ويتوسط

²⁰⁷¹ ن، ف: تركيب

²⁰⁷² ف: وتفصلها

²⁰⁷³ ف: إدراك

²⁰⁷⁴ القضاء

²⁰⁷⁵ ف: - هي

في تجويف واختصت به حصل الاختلاف في تلك القوة المختصة بذلك التجويف وهذا أيضا يدل على مغايرة هذه القوى وتعددتها.

[568] قال ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأقنص للجرماني ويؤخر الأقنص للروحاني ويُتعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته. ^{أقول} [151ب] اعتبر بحكمة الصانع سبحانه كيف خص كل قوة لمحل أليق ²⁰⁷⁶ به فإن القوة التي يقتنص الصور الجرمانية هي الحس المشترك والصور الجرمانية الغالب فيها تجاه الإنسان فكان الأليق به أن يكون في البطن المقدم من الدماغ ليسهل اقتناصه واصطياده للصور الجرمانية. والقوة المقتنصة للمعاني التي هي شبيهة بالروحانية هي الوهم وخزائنه فلا جرم كان الأليق بها هو ²⁰⁷⁷ البطن المؤخر من الدماغ فالقوة المقتنصة للمعاني والحافظة لها آخرها إلى مؤخره، والمتصرف في الصور والمعاني جميعا بالحكم والإسترجاع هي المتخيلة، والمفكرة في الوسط ليتصرف على جانبيها بالتركيب والتفصيل عظمت قدرته. ²⁰⁷⁸

المسألة الرابعة؛

في درجات النفس الإنسانية

²⁰⁷⁶ ف: هو أليق

²⁰⁷⁷ ف: - هو

²⁰⁷⁸ ف: عظمت قدرته وجلت عظمته

[إشارة]

[569] قال وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف فهو

أن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات، فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية²⁰⁷⁹ ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي.

[570] أقول ما سبق من القوى هي القوى الحيوانية. وأما القوى الإنسانية فإنها نظيرة

للقوى الحيوانية ومخالفة بالماهية كما عرفت فكان تعديدها على سبيل التنويع. والقوة العقلية التي نذكرها ماهية نوعية مختلفة المراتب فكان كل مرتبة صنفا من تلك الماهية النوعية فلا جرم كان تعديدها على سبيل التصنيف. إذا عرفت هذا فنقول النفس الإنسانية لها قوتان؛ قوة عملية ويسمى بالعقل العملي وقوة نظرية ويسمى عقلا نظريا، بيانه؛ أن النفس الناطقة كما تعرف²⁰⁸⁰ جوهر له تعلق بالبدن ليتممه مستكملا به فإنه محتاج إلى تتميم البدن وتكميله أولا ثم استكمالها به ثانيا فله بحسب الحاجة الأولى قوة تديرة²⁰⁸¹ وتتميمة وهي المسماة بالعقل العملي وهي التي يجب أن يستنبط²⁰⁸² الواجب الذي²⁰⁸³ يفعل²⁰⁸⁴ من الأمور الجزئية الإنسانية ليتوصل بها

2079 ف: جزئية

2080 ف: كما ستعرفه

2081 ف: تدبير البدن

2082 ف: يستنبط ما يجب

2083 ف: - الواجب الذي

2084 ف: أن يفعل

إلى أغراض جزئية اختيارية كما يقال هذا الفعل حسنٌ فيجب أن يؤتى به وهذا الفعل قبيحٌ فيجب أن يتجنب عنه. وذلك الإستنباط²⁰⁸⁵ إنما يكون²⁰⁸⁶ من مقدمات إما أولية إما عقلية²⁰⁸⁷ وإما [152] حسية وإما ذائعة²⁰⁸⁸ مشهورة كما يقال الصدق حسن والكذب قبيح. وإما تجريبية كما يقال شرب السقمونيا مسهل²⁰⁸⁹ للصفرَاء ولا بد في ذلك الإستنباط من الإستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي فإنك إذا قلت هذا الفعل حسن فما لم يقع عندك أن كل حسن يجب أن يفعل لم يبق عندك أن هذا الفعل يجب أن يفعل فثبت أنه لا بد في ذلك الإستنباط من الإستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي لينتقل منه إلى الجزئي.

[571] قال ومن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتتلوها²⁰⁹⁰ قوة أخرى تحصل²⁰⁹¹ لها عند حصول المعقولات الأول لها فتهيأ²⁰⁹² بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتون إن كانت ضعفى أوبالحدس فهي زيت أيضا إن²⁰⁹³ كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ. أقول القوة الثانية للنفس الناطقة هي القوة التي لها بحسب حاجتها إلى استكمالها بالبدن

2085 ف: لاستنباط

2086 ف: ما يكون

2087 ف: وإما عقلية

2088 ف: وإما ذائعة

2089 ف: يسهل

2090 ف: وتتلوها

2091 ف: يحصل

2092 ف: فيتهيأ

2093 ف: وإن

حتى يصير جوهرها عقلا بالفعل فيكمل الكمال الممكن له وهذه القوى تنقسم إلى أصناف من القوى. الصنف الأول؛ القوة الإستعدادية وهي قوة بها تستعد النفس لقبول صور المعقولات كما يكون لنفوس الأطفال ويسمى عقلا هيولانيا وسماها الشيخ بالمشكاة وإنما سميت هذه القوة عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى فإنه²⁰⁹⁴ جوهر له استعداد قبول الصور الجرمانية.²⁰⁹⁵

الصنف الثاني؛ القوة التي يحصل لها بعد قبول العقل²⁰⁹⁶ الهيولاني وصور²⁰⁹⁷ المعقولات الأولية وهي قوة يتمكّن النفس بها من اكتساب المعقولات الثواني والانتقال من الأولية إليها، وهذا على قسمين، أحدهما؛²⁰⁹⁸ أن لا يتمكّن من الانتقال إلى المعقولات الثانية إلا بالفكر وسماها²⁰⁹⁹ الشيخ بالشجرة الزيتونة،²¹⁰⁰ وقوله إن كانت ضعفى أي²¹⁰¹ إن كانت القوة ضعيفة.

القسم الثاني أن يتمكّن من ذلك الانتقال بدون الفكر بل بالحدس والشيخ سماه بالزيت لأنه أقرب إلى النور وهي الصورة المعقولة ثم هذا القسم يختلف درجاته بالقوة والضعف وكما كان كذلك فله [152ب] طرفان ووسط. فالطرف الأدنى هو الحدس المسمى بالزيت والطرف الأعلى هو المسمى بالقوة القدسية وهو الزيت الذي يكاد يضيء ولولم تمسه نار²¹⁰² والمتوسط²¹⁰³ بين الطرفين الأعلى والأدنى هو المسمى بالعقل بالملكة وسماه الشيخ بالزجاجة

²⁰⁹⁴ ف: فإنها

²⁰⁹⁵ ف: الجرمانية وسماها الشيخ بالمشكاة

²⁰⁹⁶ ف: الفعل

²⁰⁹⁷ ف: من صور

²⁰⁹⁸ ف: الأول

²⁰⁹⁹ ن: وسماها، ف: وسماه

²¹⁰⁰ ف: والزيتونة

²¹⁰¹ ف: معناه

²¹⁰² سورة النور، الآية: ٣٥

²¹⁰³ ف: والمتوسطة

فقد يحصل من هذا أن الصنف الثاني أول مراتبه القوة الفكرية إذا كانت ضعفى وبعدها القوة القدسية²¹⁰⁴ التي يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار وعلى تسمية الشيخ أول مراتبها الشجرة الزيتون وبعدها الزيت وبعدها الزجاج وبعدها الزيت الذي يكاد يضيء ولولم تمسسه نار ومن المناسب أن يسمى بالكوكب الدري.

[572] قال ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال. أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه²¹⁰⁵ كالمشاهد متى شئت من غير إفتقار إلى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار. أقول إذا وصلت النفس الناطقة إلى هذا الحد حصل لها أمران؛ كمال وقوة. أما الكمال فهو أن يحصل لها المعقولات متصورة ومشاهدة بالفعل أعني المعقولات الثانية وكانت²¹⁰⁶ قبل ذلك بالقوة لا بالفعل وهذا هو المسمى بالعقل المستفاد لكونه مستفادا بما سبق من الطريق وسماه الشيخ نورا على نور لأن العقل بالقوة نور فإذا خرج من القوة إلى الفعل كان نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء²¹⁰⁷ وأما القوة²¹⁰⁸ فهي الصنف الثالث من أصناف القوى وهي قوة يتمكن بها النفس من أن يحصل لها المعقولات

²¹⁰⁴ ف: الحدسية

²¹⁰⁵ ف: منه

²¹⁰⁶ ف: وكانت تلك المعقولات الثانية

²¹⁰⁷ سورة النور، الآية: ٣٥

²¹⁰⁸ ف: جعلنا الله منهم. وأما القوة..

الثانية المكتسبة المفروغ من اكتسابها متى سات²¹⁰⁹ من غير افتقار إلى تجشم كسب جديد وهي المسماة بالعقل بالفعل. وإنما سميت هذه القوة عقلاً بالفعل لأن القوتين المتقدمتين وهما الصنفان المذكوران معديان للنفس لقبول هذه القوة فكانت هذه القوة قبل عقلاً بالقوة وصارت حينئذ عقلاً بالفعل. وهذه القوة ملكة تابعة للعقل المستفاد. فإن المعقولات الثواني والثالث إذا تكررت على النفس أفادت النفس ملكة تحصيلها بلا كسب وهذه القوة سماها الشيخ بالمصباح فإن [153أ] المصباح إذا استعدّ لقبول النار فإنه وإن انطفئ²¹¹⁰ كان سريع القبول للإشتعال مرة ثانية. فهذه آخر مراتب النفس الناطقة في درجات تعقلاتها. وقوله والذي يخرج إلى آخره معناه أن هذه القوى مراتبها حادثة أولاً فأولاً فلا بد لها من سبب. وذلك السبب هو الذي يخرج من العقل الهيولاني إلى الملكة ومن الملكة إلى الفعل التام وهو العقل الفعال كما سيأتي أن علة وجود النفس وقواها هو العقل الفعال. والشيخ سماه بالنار لأن النار سبب للنور فصار هذا الفصل كالتفسير لقوله تعالى مثل نوره²¹¹¹ الآية.

المسألة الخامسة؛

في الفرق بين الفكر والحدس

²¹⁰⁹ شئت

²¹¹⁰ انطفئ

²¹¹¹ ف: مثل نوره كمشكاة فيها مصباح

[573] قال لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع أما الفكر فهو حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه مما يصار به إلى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت إلى المطلوب وربما انبتت. وأما الحدس فهو²¹¹² أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه. أقول لما ذكرنا أن الانتقال من المعقولات الأولى إلى الثانية إما أن يكون بالفكر أو بالحدس وجب بيان الفرق بينهما فنقول الفكر والحدس يشتركان في كون كل واحد منهما حركة للذهن من الحد الأوسط أو ما في حكمه إلى المطلوب المجهول ويفترقان في أن الفكر حركة للنفس في المعاني المعقولة مستعينة بالتخيل أو غير مستعينة به طالبة بتلك الحركة الحد الأوسط²¹¹³ مستعرضة للمعاني المخزونة في الذاكرة. أما الحد الأوسط فكما يضع المطلوب أولا وهو قولنا؛ العالم حادث ثم يطلب الحد الأوسط من المعاني المخزونة في الذاكرة بعد شوق إلى طلبه فإذا وجدناه وهو قولنا؛ العالم ممكن، وكل ممكن حادث فقد تأدت لك²¹¹⁴ الحركة إلى ذلك المطلوب الذي هو نتيجته وهو قولنا؛ العالم حادث. وإن لم يجده انقطعت الحركة وانبتت ولم يفد شيئاً. وأما ما يجري مجرى الحد الأوسط فكما إذا²¹¹⁵ وضعنا المطلوب ثم طلبنا²¹¹⁶ ما يلزم منه المطلوب من الأمور الواقعة أو ما يلزم

²¹¹² ف: - فهو

²¹¹³ ف: الحد الأوسط أو ما يجري مجراه

²¹¹⁴ ف: تلك

²¹¹⁵ ف: - إذا

²¹¹⁶ ف: طلب

المطلوب من الأمور المنفية كما يقول لو كان العالم قديماً لزم حدوث [153ب] حوادث لا نهاية لها والتالي باطل فكذلك المقدم ولا يخفى بعد ذلك ما يجري مجرى الحد الأوسط. فإذا لا بد في الفكر من وضع المطلوب وحركة النفس بعد شوقها إلى تحصيل الحد الأوسط وطلبه. وأما في الحدس يحصل الحد الأوسط في الذهن إما عقيب الشوق والطلب غير مترسخ عنه وغير محتاج إلى حركة النفس إلى استعراض المخزون وإما من غير شوق وطلب ولا حركة ثم ينتقل الذهن منه إلى المطلوب والشعور بالمطلوب في القسم الأول يكون متقدماً على الشعور بالحد الأوسط وفي القسم الثاني يكون متأخراً وفي الفكر يكون الشعور بالمطلوب أبداً متقدماً على الشعور بالحد الأوسط.

المسألة السادسة؛

في إثبات القوة القدسية، وفيها فصول

الأول²¹¹⁷؛

في إثباتها برهانان

[إشارة]

[574] قال ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها، فاعلم.²¹¹⁸

ألست تعلم أن للحدس وجودا وأن للناس فيه مراتب؟ وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر براده، ومنهم من له فطانة إلى حد ما، ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت، وكما أنك تجد جانب النقصان متنها إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر أحواله عن التعلم والفكر.

[575] أقول لما بينا أن تحصيل المعقولات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس وأن

أعلى مراتب الحدس القوة القدسية. وليس كل ما يدخل تحت التقسيم العقلي أمكن وجوده في الخارج احتجنا إلى بيان إمكان القوة القدسية ويدل عليه إنا نعلم إن للحدس وجودا فإن الإنسان قد يقع له التصديق بالشيء من غير طلب للحد الأوسط وحركة النفس نحوه ولا معنى للحدس إلا ذلك. وأما الفكر فلا كلام فيه، ثم يعلم إن الناس مختلفين²¹¹⁹ فيهما، فمنهم غبي عديم الفطانة لا ينتفع بالفكر ولا يعود الفكر عليه براده أي فائدة²¹²⁰ ومنهم من له فطانة ما محدودة بحد ما، ويستمتع وينتفع بالفكر. ومنهم من هو أثقف وأشد فطانة فيقع له إصابات في المعقولات بالحدس. فإذا مراتب الناس في الفكر ثلاث؛²¹²¹ عديم الفكر الذي لا ينتفع بفكره، وجسيم الفكر يحصل له مع الفكر إصابات [154] حدسية، ومتوسط الحال. فكذاك مراتب الحدس

²¹¹⁸ ف: فاسمع

²¹¹⁹ ن، ف: مختلفون

²¹²⁰ فائدة، ف، ن: فائدة

²¹²¹ ف: ثلث

غير متشابهة بل متفاوتة فمنهم عديم الحدس ومنهم من له حدس إلى حد ما ومنهم عديم²¹²² الحدس، وهذا البيان يشبه التمثيل²¹²³ بالفكر كما تقدم من مراتبه وقد يقال أن الثقافة التي هي مبدأ الحدس متفاوتة فربما قلت فربما كثرت وكل أمر هذا شأنه فله طرفان طرف تفريط إذا عدم ذلك الطرف لا يحصل ذلك الأمر، وطرف²¹²⁴ تفريط في النقصان ينتهي إلى عديم²¹²⁵ فوجب أن يكون²¹²⁶ الحدس له طرف تفريط في النقصان ينتهي إلى عديم الحدس وطرف تفريط ينتهي في الزيادة إلى غنى في أكثر أحواله عن الفكر والتعلم. واعلم أن هذا البيان ضعيف فإننا نسلم أن للحدس طرف²¹²⁷ إفراط وتفريط وإنه في جانب النقصان ينتهي إلى عديم الحدس، وينتهي في طرف الزيادة²¹²⁸ إلى حد لا يمكن الزيادة عليه، أما أن ذلك الحد هو الحد الذي إذا وصل الإنسان إليه يستغني في أكثر أحواله عن الفكر والتعليم فغير معلوم.

الفصل الثاني؛

في البيان اللمي على إثبات القوة القدسية

[إشارة]

²¹²² ف: عظيم، ن: جسيم

²¹²³ ن: التمسك

²¹²⁴ ف: وطرف إفراط في الزيادة إذا وصل إليه لا يزيد عليه وكذلك الحدس له طرف تفريط في النقصان

²¹²⁵ ن: ينتهي إلى عديم الحدس

²¹²⁶ ف: فوجب أن يكون طرف إفراط ينتهي في الزيادة إلى غنى في أكثر أحواله عن الفكر والتعلم

²¹²⁷ ف: طرفي

²¹²⁸ ف: فوجب أن ينتهي في طرف الزيادة

[576] قال فإن اشتبهت أن تزداد²¹²⁹ في الإستبصار فاعلم أنك سيبين لك أن المرتسم

بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصورة²¹³⁰ التي قبلها قوة في جسم أو جسم، وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها²¹³¹ وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة. أرايت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها، هل يكون حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب إذن أن يكون الصورة المغيبة²¹³² عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما. أقول هذا هو البرهان اللامي على إمكان القوة القدسية وهي مبني على مقدمات. المقدمة الأولى؛ أن النفس التي ترسم²¹³³ فيها الصور المعقولة ليست بجسم ولا جسمانية على ما سيأتي. الثانية؛ أن الشيء الذي ترسم فيه الصور التي قبل الصور المعقولة وهي الصور والمعاني الجزئية التي ذكرناها قبل إما جسم أو في جسم أي قوة في جسم على ما سبق. الثالثة؛ أن إدراك القوة المدركة لما تدركه هو أن يرتسم صورته فيها وقد سبق ذلك أيضاً وسيأتي.²¹³⁴ الرابعة؛ أن صورة المدرك إذا كانت حاصلة²¹³⁵ في القوة [154ب] المدركة لم تغب عنها القوة بل تكون شاعرة بها لما مر من المقدمة الثالثة أن شعور القوة المدركة بالمدرك هو ارتسام صورته فيها. واستدل عليه الشيخ بأن القوة إذا غابت عنها وغفلت ثم عاودتها والتفت إليها صارت شاعرة بها لم يكن الحاصل زائداً²¹³⁶ على حصول

²¹²⁹ ف: يزداد

²¹³⁰ ف: بالصور

²¹³¹ ف: فيه

²¹³² ف: المغيب

²¹³³ ف: يرتسم

²¹³⁴ ف: وسيأتي إن شاء الله

²¹³⁵ ف: حاضرة

²¹³⁶ ف: زايد

تلك الصورة فيها فدل على أنه لا معنى لشعور القوة المدركة بالمدرك إلا حصول صورته فيها. الخامسة؛ أن الصورة إذا غابت عنها القوة المدركة وغفلت تكون²¹³⁷ تلك²¹³⁸ الصورة قد زالت عن القدرة المدركة لما بينا أنها لو كانت غير زائلة²¹³⁹ حاصلة كانت القوة المدركة مدركة لها شاعرة بها.

[577] قال أما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين، أحدهما؛ أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها. والثاني أن يزول عنها ويتحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الأول لا يعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد، وفي الوجه الثاني قد يعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والإلتفات إليها من غير تجشم كسب جديد. أقول إذا ثبت أن صورة المدرك إذا غابت عنها القوة المدركة وغفلت عنها كانت تلك الصورة زائلة²¹⁴⁰ عن القوة المدركة لها ثم هذا الزوال إما أن يكون عن قوة مدركة لها خزانة ما كالقوة الوهمية التي للحيوان أو عن قوة مدركة ليست لها. أما الأول فيمكن زوال صورة المدرك عن القوة المدركة على وجهين، أحدهما؛ أن يزول عن القوة وخزانتها. وثانيهما أن يزول عن القوة ويتحفظ في خزانتها. أما إذا زالت عن القوة وبقيت محفوظة في خزانتها فقد يعود إليها بمجرد مطالعة الخزانة من غير افتقار²¹⁴¹ إلى تجشم كسب جديد.

²¹³⁷ ف: يكون

²¹³⁸ ف: - تلك

²¹³⁹ ن، ف: غير زائلة

²¹⁴⁰ زائلة

²¹⁴¹ ف: ولا يفتقر

[578] قال ومثل هذا فقد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجب أن يكون الخزن لها منا في عضو أوقوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزئ ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا. أقول هذا الذي ذكرناه في المعاني الوهمية وقد يقع مثله في الصور الخيالية فإن الحس المشترك إذا غاب عن صور المحسوسات زالت تلك الصور عنه فقد يزول عنه وعن القوة التي هي الخزانة²¹⁴² له وهي الخيال وقد يزول عنه ويبقى مستحفظة [155أ] في القوة التي هي خزانة ولا شك أن تلك القوة قوة جسمانية في عضو جسماني. فإذا في الوجه الثاني يكون الإدراك بحصول صورة المدرك في القوة المدركة وذهولها عنها لكونها مخزونة في عضو آخر أو في قوة في عضو آخر لأن أجسامنا قابلة للتجزئ²¹⁴³ إلى جزئين، أحدهما فيه القوة المدركة والثاني فيه القوة الحافظة. وأما ما لا يكون جسما ولا جسمانيا لم يجز فيه ذلك على ما سيأتي.²¹⁴⁴

[579] قال بل نقول إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح أن يكون²¹⁴⁵ هو²¹⁴⁶ كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا يرتسم في جسم. فبقي أن ههنا شيئا²¹⁴⁷ خارجا

²¹⁴² ن، ف: خزانة

²¹⁴³ للتجزئ

²¹⁴⁴ ف: على ما سيأتي إن شاء الله تعالى

²¹⁴⁵ ف: أن يكون شيء

²¹⁴⁶ ف: - هو

²¹⁴⁷ ف: شيئا آخر

عن جوهرا فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الإستعداد الخاص لأحكام خاصة. وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسماني أو إلى صورة أخرى انمحي التمثل الذي²¹⁴⁸ كان أولا كأن المرثاة التي كان يحاذي بها إلى²¹⁴⁹ جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس وهذا إنما يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الإتصال.

[580] أقول إذا ثبتت هذه المقدمات فنقول إنا نجد مثل هاتين الحالتين في الصور المعقولة فإننا قد نغفل عن معقول ونذهل عنه ثم نتعقله²¹⁵⁰ مرة أخرى تارة بتجشم كسب جديد وتارة بغير تجشم كسب جديد وقد تقدم أن الشعور بما تغيب عنه القوة المدركة عند المعاودة بغير تجشم كسب جديد في القوة الوهمية إنما كان لأن صورة المدرك كانت محفوظة في خزانته وليس للنفس خزانة يحفظ فيها الصور المعقولة بعد ما يغيب عنها ملاقية لها لأنها ليست بجسم ولا في جسم فلم يكن منقسمة لما نبين بعد²¹⁵¹ فلم يكن فيها شيء كالمصرف والمدرك لتلك الصورة²¹⁵² المعقولة وشيء كالخزانة لها حاصل في جسم كعضو من أعضاء²¹⁵³ البدن حتى تكون النفس هي المتصرفة المدركة وتلك الخزانة حافظة لها لأن الصور المعقولة لا يرتسم في الجسم فوجب أن يكون للنفس شيء مباين عنها وعن الأجسام يكون للنفس كالخزانة يكون

²¹⁴⁸ ف: - الذي

²¹⁴⁹ ف: - إلى

²¹⁵⁰ ف: نتعلها

²¹⁵¹ ف: بعد إن شاء الله تعالى

²¹⁵² ف: الصور

²¹⁵³ أعضاء

صور المعقولات مرتسمة فيه متى التفتت إليه النفس واتصلت [155ب] عادت إليها الصور المغيبة²¹⁵⁴ عنها فتدركها ويجب أن يكون ذلك²¹⁵⁵ الجوهر عقلا²¹⁵⁶ بالفعل ليتمكن أن يرسم فيه الصور المعقولة إذا وقع بين النفس وبينه إتصال خاص عند استعدادها الخاص لقبول صورة معقولة خاصة ارتسم تلك الصورة فيها وإذا أعرضت عنه إلى العالم الجسداني واشتغلت به أو أقبلت على صورة أخرى عقلية انمحت تلك الصورة عنها وهذه الحالة تشبه محاذات المرآة للشيء فإنها إذا حازت صورة ارتسمت فيها وإذا أعرضت عن الصور بأسرها إلى حيث لا صورة لم ترسم فيها صورة وانمحت عنها الصورة التي كانت فيها، وإذا أعرضت عن صورة إلى صورة انمحت الأولى عنها وارتسمت الثانية كذلك مرآة النفس إذا حازت ذلك الجوهر العقلي ارتسم فيها الصورة التي استعدت لقبولها وإذا أعرضت عنه بالكلية والتفتت إلى جانب الجسد انمحت الصورة العقلية عنها وإن أعرضت عن صورة من الصور المرتسمة في²¹⁵⁷ الجوهر العقلي إلى صورة أخرى منها انمحت الأولى عنها وارتسمت الأخرى فيها وهذا الإتصال إنما يكمل ويكثر إذا صار ملكة للنفس. وأنت تعرف أن مراتب الملكات متفاوتة، فكلما كانت الملكة أكمل وأتم كانت قوة هذا الإتصال أقوى وأجسم فكان الإتصال أكثر وأعظم وهذه القوة هي القوة القدسية. فإن قلت؛ حاصل ما ذكرته أن النفس إذا غابت عن الصورة المعقولة ثم عاودتها لم يكن له بد من سبب وذلك السبب هو اتصال النفس لا يكون تلك الصورة محفوظة عنده وأن ذلك لا يكون جسما ولا في جسم فلماذا يلزم أن يكون ذلك الجوهر العقل بالفعل وهو العقل الفعال إذ

²¹⁵⁴ ف: المعينة

²¹⁵⁵ ف: ذلك الشيء

²¹⁵⁶ ف: عقليا

²¹⁵⁷ ف: في ذلك

من الجائز²¹⁵⁸ أن يكون ذلك الجوهر نفسا أخرى تكون تلك الصورة مرتسمة فيه. قلت؛ ليس المقصود من هذا الفصل إثبات العقل الفعال بل إثبات جوهر عقلي تكون²¹⁵⁹ الصور العقلية التي تغيب نفوسنا عنها وتعاودها بالإتصال به مرتسمة فيه سوا²¹⁶⁰ كان ذلك الجوهر العقلي نفسا أوعقلا محضا وهذا القدر كاف في إثبات القوة القدسية كما تقدم.

الفصل الثالث؛

في سبب هذا الإتصال

[إشارة]

[581] قال هذا الإتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الإستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل. *أقول* هذا الإتصال لما كان حاذيا لم يكن له بد من سبب وعلة فنقول تلك العلة قوى [156أ] ثلاث²¹⁶¹ مرتبة، الأولى؛ العقل الهولاني وهي أبعدها. الثانية؛ العقل بالملكة وهي متوسطة²¹⁶² وإنما سماها الشيخ بالقوة الكاسبة إذ بها تكتسب المعقولات الثانية كما عرفت قبل. الثالثة؛ العقل بالفعل وهي أقربها إذ بهذه القوة تصير²¹⁶³ النفس مستعدة

²¹⁵⁸ الجائز، ن: الجائز، ف: الجائز

²¹⁵⁹ ف: فتكون

²¹⁶⁰ سواء

²¹⁶¹ ف: ثلث

²¹⁶² ف: متوسطتها

²¹⁶³ ف: يصير

للصور المعقولة استعدادا تاما بحيث متى شاءت²¹⁶⁴ استحضرت تلك الصور المعقولة بالتوجه إلى جانب الإشراف وهو العقل الفعال. فهذه القوى الثلاث²¹⁶⁵ علل قابلية بعيدة وقريبة ومتوسطة. وأما العلة الفاعلية فهي العقل الفعال على ما ستعرفه²¹⁶⁶ في سبب استعداد النفس لقبول الصور العقلية.

[إشارة]

[582] قال كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للإستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي. أقول سبب حصول الإستعداد التام للصور المعقولة للنفس عام وخاص. أما السبب العام فهو كثرة تصرفات النفس في الصور الخيالية والمثل المعنوية الوهمية المخزونة في الخيال والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة فإنها توجب للنفس استعدادا لقبول الصور المعقولة عن الجوهر المفارق. وأما الخاص فإن الصور المعقولة مختلفة يخص كلا منها استعداد خاص مناسب له فكثرة²¹⁶⁷ مزوالة القياسات الهندسية يوجب الإستعداد التام للصور الهندسية وكثرة مزوالة القياسات الحسابية توجب الإستعداد لصورها وكذلك القول في

²¹⁶⁴ ف: شات

²¹⁶⁵ الثلاث، ف: الثلاث

²¹⁶⁶ ف: على ما ستعرفه فيما بعد إن شاء الله تعالى

²¹⁶⁷ ف: بكثرة

كل علم علم فالإستعداد التام للمعاني العقلية قد يكون سببه كثرة تصرف النفس في المعاني العقلية وقد يكون سببه كثرة تصرفها في المعاني الوهمية كما عرفت.

المسألة السابعة؛

في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني وفيها فصول

الفصل الأول

[إشارة]

[583] قال إن انتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة [156ب] أقول معنى هذا الكلام أن الأشياء التي تحلّ في محل وهي منقسمة متكثرة الأجزاء²¹⁶⁸ على قسمين، أحدهما؛ ما يكون كثرتة كثرة ما ينقسم في الضع كأجزاء البلقة. والثاني ما لا يكون كذلك، كالماهية الكلية المعقولة المركبة من الجنس والفصل. أما الأول فيجب فيه أن يصير المحل لأجل تلك الكثرة منقسما في الوضع. فإن محل الجز²¹⁶⁹ البياضي متميز في الوضع عن محل الجزء السوادي. والثاني لا يجب فيه ذلك أي لا يجب أن يصير المحل لأجل تلك الكثرة

²¹⁶⁸ الأجزاء

²¹⁶⁹ الجزء

منقسماً في الوضع حلول²¹⁷⁰ ما لا وضع له في المحل لا يوجب صيرورة المحل ذا وضع. إذا عرفت هذا فاعلم أن الفائدة²¹⁷¹ في تقديم هذه نفي المعارضة على ما سيأتي بيانه ثم.

[584] قال لكن الشيء المنقسم إلى كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير

منقسم. **أقول** معناه أن الشيء غير المنقسم لا يجوز أن يحل في محل منقسم في الوضع سواء²¹⁷² كان انقسامه في الوضع بالفعل أو بالقوة. أما بالفعل فكمحلي أجزاء البلقة. وأما بالقوة فكالجسم المتصل الذي لا جزء له بالفعل مخالف لآخر في الوضع. وهذا لم يذكر عليه برهانا. وبرهانه أن الحال في المحل على قسمين، أحدهما؛ ما يكون حلوله فيه على سبيل السريان كاللون القائم بالمتلّون. والثاني ما لا يكون كذلك كالإضافة القائمة²¹⁷³ بأحد المضافين، والأول يدعى فيه أنه لا بد من حلول شيء في المحلّ حلوله أو حلول شيء منه في شيء من المحلّ لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن سارياً فيه كالمتحد به²¹⁷⁴ لأن أجزاءه²¹⁷⁵ حينئذ يكون خالية عن ذلك الحال فإذن لا بد من حلوله أو حلول شيء منه في شيء من المحلّ. فإن حلّ شيء منه في شيء من المحلّ لزم انقسامه، وإن حل هو في شيء من المحلّ، فإن حل في كل جزء من المحلّ كان الواحد حالاً في محال²¹⁷⁶ كثيرة، وإن حل في بعض الأجزاء دون البعض كان محله ذلك الجزء فقط لا كله. هذا خُلف. فظهر أنه إنما يكون حلوله فيه على وجه يحل شيء منه في شيء من

²¹⁷⁰ ف: لأن حلول

²¹⁷¹ الفائدة

²¹⁷² سواء

²¹⁷³ ن، ف: القائمة

²¹⁷⁴ ف: كالمتحدثة

²¹⁷⁵ ف: اجزآه

²¹⁷⁶ جمع محلّ، محقق.

المحل وذلك يقتضي انقسامه بانقسام المحل. ويلزم من ذلك أن لا يحل غير المنقسم في المنقسم في الوضع. وهذا هو كبرى القياس المذكور في بيان المدعي ولنعتبر عن الحلول بالإرتسام فنقول لا شيء من المنقسم في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم. فهذه كبرى القياس وصغراه أن النفس يرتسم فيها ما²¹⁷⁷ لا ينقسم وأنه ينتج أن النفس لا ينقسم في الوضع وبيان هذه الصغرى قوله؛

[585] قال وفي المعقولات [157] معان غير منقسمة لا محالة وإلا كانت هذه المعقولات إنما يلتزم من مباد²¹⁷⁸ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل. أقول معناه أن المعقولات التي ترتسم في النفس منها ما هو غير منقسم وهذا بعينه صغرى القياس ودل عليه بأنه لو كان كل معقول منقسما من اجزا²¹⁷⁹ هي مبادئ له لكان كل معنى معقول مركبا من أجزاء لا نهاية لها²¹⁸⁰ بالفعل ضرورة أن جز²¹⁸¹ المعقول يجب كونه معقولا ولو كان كذلك لما أمكننا تعقل معقول أصلا لافتقار تعقله إلى تعقل ما لا نهاية له بالفعل لا مرة واحدة بل مرات لا نهاية لها وامتناع تعقل ما هذا شأنه، هذا خلف. وأيضا فإن كل كثرة متناهية أو غير متناهية فإن الواحد بالفعل يجب فيها لأن الكثرة بالفعل عبارة عن جملة آحاد كل واحد منها بالفعل. فإذا ثبت معنى واحد معقول لازم وأنه يرتسم في النفس من حيث هو وأنه من حيث هو لا ينقسم فقد ارتسم في النفس ما لا ينقسم من حيث

²¹⁷⁷ ف: - ما

²¹⁷⁸ مبادئ

²¹⁷⁹ أجزاء

²¹⁸⁰ ف: له

²¹⁸¹ جزء

هولا ينقسم²¹⁸² وهو معنى قوله وإذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد وإنما يعقل من حيث لا ينقسم إلى آخره. وإنما قال وإنما يعقل من حيث لا ينقسم لأن الواحد غير المنقسم قد يعقل من حيث ينقسم بانضمام الفصول الذاتية والعرضية إلى الجنس والنوع إذا عقل من حيث هو مع الفصل كان معقولا من حيث ينقسم.

[586] قال فإذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع. أقول هذا نتيجة القياس المركب من الكبرى التي ذكرناها وهي أنه لا شيء من المنقسم في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم ومما ذكره آنفا وهو أن بعض المعقولات لا ينقسم وهذا إشارة إلى القياس المذكور أولا وهو أن النفس يرتسم فيها ما لا ينقسم ولا شيء من المنقسم في الوضع يرتسم فيه ما لا ينقسم ينتج أن النفس ليست مما ينقسم في الوضع لكن نتيجة هذا القياس المذكور في هذا الفصل ليس إلا أن النفس لا ينقسم بالفعل في الوضع لأنه إنما بين²¹⁸³ أن من المعقولات ما لا ينقسم بالفعل ولم يبين أنه لم ينقسم بالقوة لكنه في الفصل الثاني بين ذلك لا جرم يلزم أن النفس لا يكون منقسمة في الوضع لا بالقوة ولا بالفعل فلئن²¹⁸⁴ عارض الخصم.

[587] قال النفس يرتسم فيها ما ينقسم وما لا ينقسم لا يرتسم فيه المنقسم [157ب]

أقول²¹⁸⁵ فجوابه أن المدعى أن النفس لا ينقسم في الوضع ولا نسلم إن²¹⁸⁶ ما لا ينقسم في

²¹⁸² ف: - فقد ارتسم في النفس ما لا ينقسم من حيث هولا ينقسم

²¹⁸³ ف: تبين

²¹⁸⁴ ف: فليين

²¹⁸⁵ ف: - أقول

²¹⁸⁶ ف: إنه

الوضع لا يرتسم فيه ما ينقسم بل الذي لا يرتسم فيه ما ينقسم في الوضع دون ما ينقسم لا في الوضع كما تقدم.

[588] قال وكل جسم، وكل قوة جسم منقسم. أقول معناه ظاهر وقد تقدم برهانه وهذه كبرى، صغراها أن النفس غير منقسمة في الوضع لا بالفعل ولا بالقوة وكل جسم وكل قوة جسم منقسم في الوضع إما بالفعل وإما بالقوة ينتج من الثاني النفس ليست بجسم ولا قوة جسم.

الفصل الثاني

[وهم وتنبیه]

[589] قال ولعلك تقول قد يجوز أن تقع للصور العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى اجزاء²¹⁸⁷ متشابهة فاسمع. أقول لما كان ما ذكره في الفصل الأول يفيد أن الصورة المعقولة قد لا ينقسم بالفعل ولم يلزم من ذلك إلا أن النفس لا ينقسم في الوضع بالفعل ولا يلزم منه أن النفس لا يكون جسماً لأن الجسم قد لا ينقسم في الوضع بالفعل بل لا بد وأن نبين أنها لا ينقسم في الوضع²¹⁸⁸ بالقوة فأراد أن يبين ذلك فأورد ذلك شكاً على نفسه فقال لم لا يجوز أن تكون الصورة العقلية التي لا ينقسم بالفعل منقسمة بالقوة كالجسم المتصل فإنه وإن لم ينقسم

²¹⁸⁷ أجزاء

²¹⁸⁸ ن: - في الوضع، ف: بالوضع

بالفعل لكن ينقسم بالقوة. وانقسام ما لا ينقسم بالفعل بل بالقوة إنما يكون إلى أجزاء متشابهة فلا جرم أورد الشك على هذا الوجه.

[590] قال إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وأيضا فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزأه منقسما وأيضا فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا. أقول جواب الشك أن الصورة الوجدانية التي لا ينقسم بالفعل لو انقسمت بالقوة إلى أجزاء متشابهة لزم الخلف. لأن كل قسم مع الآخر إما أن يكون شرطاً في أن يتم التصور العقلي الذي هو الكل أو لا يكون وإنما كان فالخلف لازم. أما إذا كان شرطاً فلو جوه ثلاثة،²¹⁸⁹ أحدها؛ أن القسمين إذا كان أحدهما شرطاً في تتميم الصورة العقلية لا يكون الصورة العقلية شرطاً في أن يتم له الصورة لامتناع الدور فيكون هو مبايناً له بحسب المادة²¹⁹⁰ فلا يكون واحداً من القسمين متشابهاً للكل ولا لصاحبه فلا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. الثاني؛ في بيان لزوم الخلف [158أ] إنه إن كان كذلك لزم أن يكون المعقول الوجداني منقسماً بالفعل إلى الجزئين اللذين²¹⁹¹ هما شرطاه مخالفاً لهما بالماهية لما تقدم، وكل ما هو مخالف لجزئه بالماهية فهو منقسم بالفعل فالوجداني الغير المنقسم بالفعل منقسم بالفعل، هذا خلف. الثالث؛ أنه لو كان كذلك لكان قبل الانقسام بالوهم فاقدا للشرط معقوليته لأننا نتكلم على تقدير أن يكون الانقسام شرطاً في معقوليته، وهذه الأقسام إنما يحدث بعد، وما يحدث شرطه بعد

²¹⁸⁹ ف: ثلاثة

²¹⁹⁰ ف: في الماهية

²¹⁹¹ ف: الذين

يُمتنع أن يكون موجوداً قبلُ، لكن تلك الصورة معقولة قبل حدوث هذا الإنقسام وهذه الأقسام، هذا خُلف. فظهر لزوم الخُلف على التقدير الأول.

[591] قال وإن لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تتميم معقوليته إلا بالعرض، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة، فإذاً هي بعد ملابسة لها. أقول وأما على التقدير²¹⁹² الثاني وهو أن لا يكون كل واحد من القسمين شرطاً في تتميم معقولة الصورة فالخلف لازم أيضاً وهو أن يكون تلك الصورة المعقولة ملابسة للواحق الغريبة غير مجردة عنها وبيان لزوم هذا الخُلف هو أن كل واحد من القسمين له مدخل في تتميم معقوليتها لكن لا بالذات بل بالعرض وإنما قلنا إن له مدخلاً ما في تتميم معقولة تلك الصورة لأن تلك الصورة بعد الإنقسام لا يعقل إلا معه، وإنما قلنا إنه ليس له مدخل فيه بالذات لأنه لو كان له مدخل في تتميم معقوليتها بالذات لكان شرطاً، وإذا لم يكن له مدخل بالذات وله مدخل كان له مدخل بالعرض، وكل ما له الشيء بالعرض كان له ذلك الشيء لعارض، فيكون ذلك العارض غريباً، فالصورة المعقولة معها عارض غريب، وقد فرضناها مجردة لأننا فرضناها معقولة، والصورة المعقولة لا تكون²¹⁹³ إلا مجردة، فهذا الخُلف لازم من هذا التقدير، فقد ظهر الخُلف على التقديرين.

[592] قال وكيف لا، وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهها. أقول الوجه الثاني في لزوم الخلف على هذا

²¹⁹² ف: تقدير

²¹⁹³ ف: لا يكون

التقدير أن هذه الصورة على هذا التقدير قد عرض لها قدر وهو المجموع الحاصل من القسمين [158ب] وإنما عرض لها هذا القدر بسبب ما فيه تلك الصورة لأن القدر إنما يعرض للشيء بسبب الحامل وذلك القدر الحاصل من القسمين²¹⁹⁴ في أقل منه بلاغ وكفاية في حصول تلك الصورة لأن كل واحد من القسمين متشابه للكل في الماهية وليس هو شرطاً في حصول تلك الصورة فإن تلك الصورة حاصلة بدون واحد من القسمين فحصول هذا القدر مع أن في أقل منه بلاغ في حفظ الصورة لا يكون من ذات تلك الصورة بل من الحامل أو بمشاركة من الحامل فتكون الصورة المجردة عن المادة مقارنة لها وهذا التقدير على هذا الوجه يختص بهذا التقدير لأنه لا يكون²¹⁹⁵ في أقل منه بلاغ وكفاية إذا لم يكن أحد القسمين شرطاً في تتميم تلك الصورة فأما إذا كان أحدهما شرطاً فيه لا يكون في أقل منه لأنه لا تتم تلك الصورة إلا بهما.

[593] قال فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع وتفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة. أقول يلزم من عروض ذلك القدر للصورة الذي في أقل منه بلاغ عروض هيئات غريبة أولها الجمع والتفريق لأن الصورة إذا اجتمع قسمها كانت تلك الصورة حاصلة وإن تفرق القسمان كانت الصورة حاصلة أيضاً فتلك الصورة مورد الجمع والتفريق وهما عارضان غريبان، وثانيها الزيادة والنقصان. أما الزيادة فإن الصورة إذا كانت حاصلة بدون أحد القسمين، فإذا زيد عليها القسم الثاني كانت حاصلة فقد

²¹⁹⁴ ف: من القسمين متشابه للكل في الماهية وليس هو شرطاً في حصول تلك الصورة فإن تلك الصورة حاصلة بدون واحد من القسمين

فيحصل هذا القدر مع أن

²¹⁹⁵ ف: يكون

زاد على تلك الصورة ما لم يكن. وأما النقصان فلأنه إذا نقص ذلك الزايد²¹⁹⁶ كانت الصورة محفوظة وهما عارضان غريبان. وثالثها الإختصاص بالوضع لأن ما يقبل الزيادة والنقصان مع بقا²¹⁹⁷ صورته في الحالين على وجه واحد لا يكون إلا ذا وضع. وإذا كان كذلك فالصورة المفروضة غيرها، هذا خلف.

[594] قال وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزا²¹⁹⁸ لها جزئية متباينة الوضع مقارنة الهيئات غريبة مادته إلى أن يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام. أقول الفرق بين الصورة العقلية والحسية والخيالية أن الصورة الحسية والخيالية متباينة الأجزاء في الوضع [159أ] فلا يمكن أن ينطبع وينتقش إلا في ذي وضع وذي تبدل انقسام بخلاف الصور العقلية فإنه لا جزء لها أو أجزاؤها غير متباينة الوضع فلم يجب لها أن ينطبع وينتقش في ذي وضع وقبول انقسام.

الفصل الثالث؛

[وهم وتنبيه]

[595] قال أو لعلك تقول أن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوايد²¹⁹⁹ معقولة إليها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المتنوعة والمعنى النوعي الوجداني بالفصول

²¹⁹⁶ الزائد، ف: الزايد

²¹⁹⁷ بقاء

²¹⁹⁸ أجزاء

²¹⁹⁹ زوائد

العرضية المصنفة فاسمع أنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزئاً من الصورة الأولى فإن المعقول الجنسي أو النوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا يكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرّضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات وكان كل واحد من جزئه هو أولى بأن يكون البسيط الذي فيه الكلام.

[596] أقول هذا شك أوردته على قوله أن الصورة العقلية لا يمكن انقسامها إلى أقسام متشابهة الصور. ووجهه؛ أن المعنى الجنسي الوجداني كالحيوان مثلاً ينقسم بالفصول المتنوعة كالناطق والصاهل والمعنى النوعي الوجداني كالإنسان مثلاً ينقسم إلى العربي والهندي والصقلابي. والحاصل في كل واحد من الأنواع من حصة الجنس كالحاصل في الآخر وكذلك في كل واحد من الأصناف من حصة النوع كالحاصل في الآخر فهذه أقسام متشابهة المعنى الجنسي والنوعي مع توحيدهما وإنما سمي مقسم النوع إلى الأصناف بالفصول مجازاً للمشابهة وسماها بالفصول العرضية أي غير الداخل في الماهية لأن الفصل ما يفصل الشيء عن غيره ولما كانت الأعراض المصنفة بهذه المثابة سماها فصولاً وميزها بالعرضية عن الفصول الذاتية. والجواب عنه ما قال أنه قد يجوز ذلك لكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي إلى آخره ومعناه أن الذي منعنا منه قسمة الشيء إلى معنيين يكون مجموعهما حاصل المعنى المقسوم وما ذكرتم ليس كذلك فإن المعنى الجنسي إذا قُسم بالفصول المتنوعة كان هناك إلحاق كلي هو الفصل

بكلي هو الجنس يكون مجموعهما نوعا وهو غير [159ب] المقسوم بل المقسوم إليه وما منعنا منه أن يكون مجموع الأقسام عين المقسوم إليه فأين أحدهما من الآخر وأيضا ما منعنا منه قسمة الكل إلى الأجزاء الأقسمة الكلي إلى الجزئيات وما ذكرتم عكس ذلك. وأكد ذلك بأن قال الشك الأول كان قسمة المعنى الوجداني العقلي لمتشابهات،²²⁰⁰ وهذه القسمة قسمة بمختلفات. فإن قسمة الجنس بالفصول المختلفة إلى الأنواع المختلفة وكذلك قسمة النوع بالفصول المختلفة إلى الأصناف المختلفة وهذا إيراد لجواز الإنقسام بالمختلفات على منع الإنقسام بالمتشابهات فهذا الوجه غير ذلك. ولو فرضنا الإنقسام بالمعنى العقلي البسيط بالأجزاء المختلفة لا بالجزئيات المختلفة فكل واحد من الجزئين أبسط من الكل فكان الكلام الذي ذكرناه من أن البسيط لا يرتسم في ذي وضع أولى أن يكون مفروضا فلنفرض كلامنا فيه.

المسألة الثامنة؛

في العاقل والمعقول وفيها فصول

الأول²²⁰¹؛

²²⁰⁰ ف: بمتشابهات

²²⁰¹ الفصل الأول

في أن الجوهر المجرد عن المادة القايم²²⁰² بذاته يعقل ذاته بالإمكان ويدل عليه أن الجوهر المجرد معقول وكل معقول فله أن يعقل ذاته ينتج أن الجوهر المجرد له أن يعقل ذاته، أما الصغرى فقد ذكر في موضع آخر بيانها وأما الكبرى فقد دل عليها.

[إشارة]

[597] فقال إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله وذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته. أقول ودل عليها بأن كل ما يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله ومعناه أنه إن لم يعقل بالفعل أنه يعقله فإن يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله أسقط قوله إن لم يعقل بالفعل أنه يعقله للعلم بأن الشيء لا يكون بالقوة ما دام بالفعل. والمقصود من هذا الكلام إثبات أن كل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل أنه يعقله وأنه ثابت لأنه إن كان يعقل بالفعل أنه يعقله فذاك وإلا فيعقل بالقوة أنه يعقله لأننا نعلم بالضرورة إن العاقل للشيء لا يمتنع عليه أن يعقل أنه يعقله وإنما قيد بالقوة القريبة من الفعل تنبيهاً على ما فيه من ظهور الإمكان لأن كونه يعقل الشيء حاصل فلم يحتج في تعقله بالفعل إلا إلى الالتفات إليه وأما إذا لم يكن حاصلًا احتاج إلى حصوله أولاً والالتفات إليه ثانياً [160أ] فصح أن كل ما يعقل شيئاً²²⁰³ فله أن يعقل أنه يعقله وكل ما يعقل أنه يعقل شيئاً فإنه يعقل ذاته. لأن قولنا أنه يعقل شيئاً قضية موضوعها هو ومحمولها يعقل ويعقل طرفي القضية

²²⁰² القائمة

²²⁰³ ف: سيا

سابق على تعقلها فصح أيضا أن كل ما يعقل أنه يعقل شيئا فإنه يعقل ذاته. وإنما قال فذلك²²⁰⁴ عقل منه لذاته. لأن استلزام تعقل القضية تعقل طرفيها لما كان في غاية الظهور جعل الملزوم كأنه عين اللازم فقد ثبت هذه المقدمة.

[598] فقال وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ولذلك يُعقل أيضا مع غيره وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة. أقول هذه مقدمة ثانية وهي أن كل ما يعقل فله أن يعقل شيئا ودل عليها بأن كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر وتعقل المعقول هو مقارنته إياه فكان من شأن ماهيته أن يعقل شأنان ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا لأنه قد يعقل مع معقول آخر وإذا عقل مع غيره فقد قارنا جميع الجوهر العاقل ويلزم من مقارنتهما إياه مقارنة كل واحد منهما للآخر وذلك يدل على صحة مقارنة كل واحد منهما للآخر وإذا قارن المعقول الآخر²²⁰⁵ وهو في الخارج فقد عقله. لأنه لا معنى لتعقل الشيء غيره إلا مقارنته إياه فصح أن كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر وأن ما من شأن ماهيته ذلك فمن شأن ماهيته أن يعقل معقولا آخر²²⁰⁶ وأنهما ينتجان أن كل ما يعقل فله أن يعقل شيئا، فقد صحت المقدمة الثانية، فإذا جعلنا الثانية صغرى والأولى²²⁰⁷ كبرى هكذا؛ كل ما يعقل فله أن يعقل شيئا وكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته، ينتج؛ أن كل ما يعقل فله أن يعقل ذاته، والمقدمتان ممكنتان وهما عند الشيخ ينتجان ممكنة. فإن قلت؛ إنما يلزم من المقارنة

²²⁰⁴ ف: وذلك

²²⁰⁵ ف: المعقول المعقول الآخر

²²⁰⁶ ن: - آخر

²²⁰⁷ ف: والأول

في الذهن صحة المقارنة فيه لا صحة المقارنة في الخارج فإن الممتنع يصح وجوده في الذهن ولا يصح في الخارج. قلت؛ صحة مقارنته إياه في الذهن سابقة على مقارنته إياه في الذهن فتكون صحة المقارنة حاصلة في الخارج فتصح²²⁰⁸ المقارنة في الخارج وفيه نظر.

[599] فقال فإن كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول.

أقول معناه [160ب] أن الجوهر المعقول إذا كان قائما بذاته مجردا عن المادة وعوارضها لم يكن في ذاته مانع من مقارنته للمعنى المعقول الآخر فكان ممكنا بحسب ذاته.

[600] فقال اللهم إلا أن يكون ذاته ممنوعة²²⁰⁹ في الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك

من مادة أوشيء آخر²²¹⁰ إن كان، فإن كانت حقيقته مسلمة لم تمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية لها فكان ذلك لها بالإمكان. أقول ثبت أنه لا مانع له من حقيقته عن مقارنة الصورة العقلية له ولا مانع أيضا من خارج لأن المانع من خارج إنما هو المادة وعلائقها²²¹¹ فإذا سلمت الحقيقة عنها لم يكن مانع من تلك المقارنة فكانت ممكنة.

[601] فقال وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته. أقول لما ثبتت المقدمتان وهما أن كل

ما يعقل فله أن يعقل شيئا، وكل ما يعقل شيئا²²¹² فله أن يعقل ذاته، أنتج²²¹³ القياس؛ أن كل ما يعقل فإنه يعقل ذاته بالإمكان صرح بالنتيجة وشبه اللزوم القوى بالتضمن فقال وفي ضمن

²²⁰⁸ ف، ن: فيصح

²²⁰⁹ مميزة، شرح الإشارات للرازي

²²¹⁰ ف: من مادة شئ آخر

²²¹¹ ن، ف: وعلايقها

²²¹² ف: شيئا

²²¹³ ف: ابنه، ن: انتج

ذلك إمكان عقلية لذاته ولأن النتيجة في القياس الإقتراني مذكورة في القياس بالقوة لما عرفت فيكون في ضمن القياس ولهذه المسألة غور تحقيقه في غير هذا الموضع.

الفصل الثاني؛

في الشك على ما أورده في الفصل المتقدم

[وهم وتنبیه]

[602] فقال ولعلك تقول أن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل. أقول تقرير هذا الشك إنك أثبت في الفصل المتقدم أن المعقول المقارن للجوهر العاقل يقارن معقولا آخر وأنه لا مانع من تعقله سوى المادة وعلائقها²²¹⁴ وهذا المانع زائل²²¹⁵ في الجوهر العاقل وإن كان المعنى المعقول ماديا، وقد قلت؛ أن الصورة العاقلة إنما يعقل بالمقارنة، فإذا كانت المقارنة حاصلة بين المعقولين في الجوهر العاقل وجب أن يعقل كل واحد منها الآخر لقيام المقتضى وعدم المانع.

[603] فقال فجوابك أنها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل أمثالها إنما يقارنها معاني معقولة يرتسم بها، لا هي، بل القابل لهما جميعا وليس²²¹⁶ أحدهما أولى بأن يكون مرتسما بالآخر من الآخر به، ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور. أقول

²²¹⁴ ف: وعلايقها

²²¹⁵ ن، ف: زایل

²²¹⁶ ف: وليست

أجاب عنه بأن الصورة المادية غير مستقلة بالقوام حتى يقبل [161أ] ما يحل فيها بل المستقل بالقوام هو الجوهر العاقل لهما وإنما قارن أحدهما الآخر مقارنة أمرين ارتسم بهما معنى قابل لهما جميعا وهذا القدر من المقارنة لا يكفي في تعقل أحدهما الآخر لأن هذا القدر مشترك بينهما فلا يمكن أن يجعل أحدهما مرتسما والآخر مرتسما فيه، وهذا لا بد منه في التعقل فلا يكون مقارنة أحدهما الآخر مقارنة الصور²²¹⁷ التي يجب أن يكون مرتسمة والمتصور الذي يجب أن يكون مرتسما فيه. فالحاصل أن مقارنة أحدهما الآخر في الجوهر العاقل مقارنة الحالين في محل واحد، والمقارنة المشروطة في التعقل مقارنة الحال للمحل وهذا جواب حسن ولكنه يوهن أصل الدليل فإنه مبني على أن أحد المعقولين إذا قارن الآخر في الجوهر العاقل فقد صحت مقارنة إياه فيه وإذا صح ذلك في الجوهر العاقل صح في الخارج وما صح من مقارنة أحدهما للآخر في الجوهر العاقل إنما هو مقارنة الحالين في محل واحد وهذه المقارنة إذا صحت في الخارج لا يلزم منه التعقل الذي شرطه مقارنة الحال للمحل.

[604] فقال وأما وجودها الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل

بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصورا. أقول هذا تأكيد للجواب وهو أنه ثبت أنه لا يلزم من مقارنة أحدهما في الجوهر العاقل كون أحدهما عاقلا للآخر بل يجب أن يكون ذلك في الخارج لكن لا كيف اتفق بل على معنى أنه يكون أحدهما مستقلا بذاته وقوامه يصح أن يكون محلا لغيره فإذا قارنه معقول آخر بوصف الحلول فيه عقله والصور المادية غير مستقلة في الخارج بقوامها فلا يمكن أن يكون محلا للصور المعقولة

²²¹⁷ ف: الصورة

بخلاف ما نحن فيه من الجوهر فإنه في الوجود الخارجي يستقل بذاته وقوامه فأمكن أن يكون محلاً للصورة المعقولة فإذا قارنته بوصف الحلول كانت متصورة ومعقولة فظهر الفرق بينهما.

الفصل الثالث؛

في الشك على ما ذكر

[وهم وتنبیه]

[605] فقال أو لعلك تقول إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله *أقول* هذا الشك أورده على قوله أن الجوهر المعقول لا مانع له [161ب] من مقارنة معقول آخر إياه بعد ما صحت مقارنة إياه لا من نفسه ولا من خارج فيمكن مقارنة معقول²²¹⁸ آخر وهو في الخارج وتوجيهه أن الدليل المذكور دل على صحة مقارنة إياه في الجملة لوجود هذه المقارنة في الجوهر العاقل والمعقول الموجود في الخارج وأن يشارك الموجود في الجوهر العاقل في الماهية النوعية التي لذلك الجوهر المعقول ينفصل عنها بخصوصيته وشخصيته فجاز أن يكون خصوصية الموجود في الخارج وشخصيته مانعاً من مقارنة معقول آخر إياه وإن لم يكن خصوصية الموجود في الجوهر العاقل مانعاً من تلك المقارنة كما في الممتنع فإن الخصوصية

²²¹⁸ ف: بمعقول

الخارجة مانعة من مقارنة الوجود إياه، والخصوصية الذهنية في الجوهر العاقل غير مانعة من مقارنة الوجود إياه، كذلك ههنا.

[606] فقال فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية

كيف كانت فقد سقط تشكك.²²¹⁹ أقول أجاب عنه بأن هذا الاستعداد أي صحة المقارنة المذكورة إما أن يكون من لوازم الماهية التي للجوهر المعقول كيف كانت أي سواء كانت في الخارج أو في الجوهر العاقل أو لم يكن من لوازمها والثاني باطل فتعين الأول وسقط الشك المذكور وإنما قلنا إن الثاني باطل.

[607] فقال وإن كان إنما يكتسبه عند الإرتسام في العقل فيكون الاستعداد إنما يستفاد

مع حصول الإكتساب له، فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له أولم يكن له²²²⁰ استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء وجدت وهذا كله محال، فيجب أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية. أقول بيان إن الثاني باطل، لأن هذا الاستعداد إن لم يكن من لوازم الماهية يلزم أحد الأمرين وهو إما كون الشيء وحدوثه بلا استعداد أصلاً أو حدوث الاستعداد مع حصول المستعد له أو بعده فيكون حصل فاستعد، وكلاهما باطل بيان لزوم أحد الأمرين حينئذ أن الاستعداد حينئذ إن لم يحصل للماهية أصلاً لزم الأول، وإن حصل هذا الاستعداد للماهية، فإن حصل قبل الإرتسام في العقل فقد حصل المطلوب وسقط الشك وإن لم يحصل قبله وأنه حاصل للماهية يلزم حصوله لها مع الإرتسام في العقل [162أ] أو بعده

²²¹⁹ ف: شكك

²²²⁰ ف: - له

ولزم الثاني، فعلم إن القسم الثاني باطل أو الشك ساقط فيسقط الشك جزماً وهذا قريب مما ذكرناه وهو أن صحة المقارنة حاصلة قبل المقارنة²²²¹ فإذا كانت المقارنة في العقل كانت صحة المقارنة²²²² في الخارج فصحت المقارنة في الخارج، وما ذكرنا من النظر فيه بعينه حاصل فيما ذكره فليتأمل ذلك. وأما قوله فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب إلى آخره معناه أن هذا الاستعداد إن لم يكن من لوازم الماهية وكان حاصلًا للماهية في الجملة ولا يكون حاصلًا قبل الإكتساب وإلا حصل المطلوب وسقط الشك فيكون هناك عدم استعداد قبل الحصول وعند الحصول قد استعد له وهذا محال، لأنه إنما يصح أن يقال استعد لكذا فحصل ولا يصح أن يقال حصل كذا فاستعد وإن لم يكن للماهية استعداد أصلاً فقد كان الشيء وحصل بلا استعداد، وهو محال.

[608] فقال بل لعل الاستعدادات الخاصة²²²³ لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الأولى.

أقول هذا كله جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال أليس من الاستعدادات ما يحصل بعد هذه المقارنة فلم لا يجوز أن يكون استعداد هذه المقارنة حاصلًا معها وأجاب عنه بأن استعداد كل شيء يجب تقدمه على حصوله فاستعداد هذه المقارنة يجب تقدمه عليها. وأما الاستعداد الذي بعد هذه المقارنة فهو استعداد لأمر آخر يحصل بعدها مثلاً استعداد مقارنة معقول لمعقول في العقل، وهما المقدمتان في القياس يحصل قبلها. وأما استعداد حصول النتيجة في العقل يحصل

²²²¹ ف: قبل المقارنة في العقل

²²²² ف: صحة المقارنة حاصلة قبل المقارنة في العقل فيكون حاصلة

²²²³ ف: الخاصة

بعد هذه المقارنة أومعها لكن المستعد له يحصل بعد ذلك الإستعداد فالأمر في الكل على نهج واحد.

[609] فقال وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل²²²⁴ فلما منع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي؟ أقول هذا جواب عن شك يورد على قوله أن الماهية إن كانت مستعدة للمقارنة المعينة في الجملة كان ذلك الإستعداد لنفس الماهية لازما لها. وتقريره؛ أن الماهية الجنسية مستعدة لمقارنة فصل فصل في الجملة مع أن ذلك الإستعداد ليس لازما [162ب] لتلك الماهية وإلا أمكن مقارنة كل فصل لكل خصه²²²⁵ منها وأنه محال لأن الخصه التي يقارنها الناطق يمتنع أن يقارنها الناهق وعلى هذا والجواب²²²⁶ أن تلك الماهية مستعدة لكل فصل وإن²²²⁷ لم يقارن كل فصل لكل خصه لما منع يطول فيه الكلام وذلك المانع هو الفصل المقارن لتلك الخصه فإن ذلك الفصل علة لوجود تلك الخصه لذلك النوع فاقضى مقارنته إياها وذلك يمنع من مقارنة فصل آخر إياها. فهذا المانع إنما جاء لا من قبل الجنس بل من قبل الفصل. فهذا قصير من ذلك الطويل. فإن قلت؛ نبه على النظر الذي ذكرته، قلت؛ ذلك ظاهر للمحصل عند التأمل فإن استعداد المقارنة في العقل سابق عليها وهذا الإستعداد لازم للماهية المعقولة وإنما الكلام في استعداد

²²²⁴ ف: إلى الفصل

²²²⁵ ن: حصه

²²²⁶ ف: هذا الجواب

²²²⁷ ن، ف: وإذا

المقارنة في الخارج وأنه ليس بحاصل للماهية أصلاً. وقولنا إذا كانت صحة المقارنة حاصلة في الخارج صحت المقارنة في الخارج مغالطة يظهر مما أو ماناً²²²⁸ إليه.

الفصل الرابع؛

في أن الجوهر المجرد يجب أن يعقل ذاته

[تنبيه]

[610] فقال إنك إذا حصلت ما²²²⁹ أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهوقائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز²²³⁰ عليه التغير والتبديل. أقول لما ثبت فيما تقدم أن ما من شأنه أن يعقل وهوقائم الذات فمن شأنه أن يعقل وكل ما من شأنه أن يعقل فمن شأنه أن يعقل ذاته. فظاهر أن الجوهر المجرد يعقل وهوقائم الذات فيلزم أن الجوهر المجرد من شأنه أن يعقل ذاته لكن الجوهر المجرد أيضاً من شأنه أن يجب له ما من شأنه أن يكون له فواجب له أن يعقل ذاته. وتحرير القياس هكذا؛ الجوهر المجرد من شأنه أن يعقل ذاته ومن شأنه أن يجب له ما من شأنه أن يكون له وكل ما من شأنه أن يعقل ذاته ومن شأنه أن يجب

²²²⁸ ف: اومينا

²²²⁹ ف: مما

²²³⁰ ف: غير جائز

له ما من شأنه أن يكون له فواجب أن يعقل ذاته. فالجوهر المجرد واجب له أن يعقل ذاته وهو المطلوب. بقي الكلام في أن الجوهر المجرد هل من شأنه أن يجب له ما من شأنه أن يكون له. والشيخ لم يبرهن على ذلك ههنا بل قال هذا وكل ما هو من هذا القبيل [163أ] غير جائز²²³¹ عليه التغير والتبديل ومعناه أن الجوهر المعقول القائم الذات، وكل ما هو كذلك لا يجوز عليه التبديل. وبرهانه يعرف مما تقدم من أن كل ما يكون قابلاً لوجود شيء وعدمه كان مادياً. والجوهر المجرد عن المادة وعلائقها يمتنع أن يكون مادياً فلا يجوز أن يكون قابلاً لوجود شيء وعدمه فيلزم أن يكون ما له بالإمكان له بالوجوب.

القسم الثاني؛

في القوى النفسانية المحركة

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس

[تنبيه]

[611] فقال لعلك تشتهي الآن أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر²²³²

عنها أعمال وحركات فلتكن²²³³ هذه الفصول من ذلك القبيل أقول لما فرغ من القوى النفسانية

²²³¹ ن: غير جائز

²²³² ف: يصدر

²²³³ ف: فليكن

المذكورة انتقل إلى القوى النفسانية المحركة وهي إما فلكية وإما عنصرية. فالعنصرية هي المحركة للأجسام العنصرية وهي على قسمين، أحدهما؛ القوى المحركة من غير شعور ويسمىها²²³⁴ الحكماء²²³⁵ القوى²²³⁶ النباتية، والأطباء²²³⁷ القوى الطبيعية. والثاني القوى المحركة مع الشعور ويسمى القوى الحيوانية. وفي هذه التكملة مسائل؛²²³⁸

المسألة²²³⁹ الأولى؛

في أقسام القوى النباتية، فصل واحد

[إشارة]

[612] فقال أما حركات حفظ البدن²²⁴⁰ فهي تصرفات في مادة العذا²²⁴¹ لتحال إلى

المشابهة سدا لبدل ما يتحلل أوليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في

اجزاء²²⁴² المغتذي²²⁴³ في الأقطار يتم بها الخلق أوليختزل من ذلك فضل²²⁴⁴ يعد مادة أو مبدأ

²²³⁴ ف: وتسميها

²²³⁵ الحكماء

²²³⁶ ف: - القوى

²²³⁷ والأطباء

²²³⁸ ن، ف: مسايل

²²³⁹ ف: - المسألة

²²⁴⁰ ف: حفظ البدن وتوليده

²²⁴¹ الغذاء

²²⁴² أجزاء

²²⁴³ ف: المعتدى

²²⁴⁴ ف: فصل

لشخص آخر. وهذه ثلاثة²²⁴⁵ أفعال لثلاث قوى. أقول القوى النباتية ثلاثة، الأول؛ قوة يكون المقصود من فعلها حفظ الذات والبدن. الثاني؛ قوة يكون المقصود من فعلها كمال الذات والبدن وإن كان لا يتم ذلك إلا بالحفظ. الثالث؛ قوة يكون المقصود من فعلها توليد الميل ويشترك الكل في أن حركاتها تصرفات في مادة الغذاء وهي الأطعمة والأشربة التي هي مادة الدم الذي هو الغذاء بالحقيقة لكن الأولى يحيل مادة الغذاء إلى المشابهة ليسد بدل ما يتحلل. والثانية تفعل ذلك ليكون زيادة في النمو²²⁴⁶ على تناسب مقصود بحفظ ذلك في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة²²⁴⁷ ليتم به الخلق، والثالثة تفعل ذلك ليفضل فضلاً يعد مادة ومبدأً لشخص آخر مثله ليبقى النوع به محفوظاً.

[613] قال فأولها الغذائية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضم [163ب] الهاضمة المهرية والدافعة للثقل. أقول القوة الأولى تسمى بالغاذية وتخدمها قوى أربع؛ الجاذبة²²⁴⁸ والماسكة والهاضمة والدافعة. لأن إحالة الغذاء²²⁴⁹ إلى المشابهة لعضو عضو ليصلح أن يسد مسد ما يتحلل يحتاج إلى جذب الغذاء إلى موضع الطبخ والهضم والتهرية²²⁵⁰ وذلك بالجاذبة ثم إذا حصل فيه فلولم يمسك إلى تمام الطبخ والهضم لم يحصل ذلك وإنه بالماسكة وإذا²²⁵¹ مسك رثما يمكن أن ينضج²²⁵² ويهضم لم يستحل إلى المشابهة إلا به وذلك

²²⁴⁵ ف: ثلثة

²²⁴⁶ والنماء

²²⁴⁷ ف: في أقطار الثلاثة، ن: والأقطار الثلاثة

²²⁴⁸ ف: والجاذبة

²²⁴⁹ الغذاء

²²⁵⁰ ن: والبهرية

²²⁵¹ ف: إذا

²²⁵² ف: أن ينصح

بالهاضمة ثم إذا حصل النضج التام المقصود وليس الغذاء بجميع أجزائه²²⁵³ يجب أن يستحيل إلى المشابهة بل يبقى بعضه فضلاً وثقلاً احتيج إلى دفعه ليلاً²²⁵⁴ يحصل الضرر وذلك بالدافعة.

[614] قال والثانية القوة المنمية إلى كمال النشو فإن الانما²²⁵⁵ غير الإسمان. أقول

القوة الثانية²²⁵⁶ تسمى بالمنمية والنماء غير السمن فإن الطفل الهزيل فيه النماء ولا سمن. والشيخ لا ينمو وقد يسمن. قال والقوة الثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما. أقول القوة الثالثة تسمى المولدة وهي تولد المثل لكنها لا تنبث أولاً بل بعد فعل الغذائية. والمنمية مخدمة لهما لأنها تأخذ فضلاً من الغذاء الحاصل بفعلهما فتجعله مادة²²⁵⁷ ومبدءاً لشخص²²⁵⁸ آخر مثله. وقد عرفت أن مادة الشيء يسمى مبدءاً له وفي بعض النسخ؛ فتجعل مادة أو مبدءاً ما والقاسمة. فإن صح ذلك حمل لفظ المادة على معنى ولفظ المبدء على آخر. وذلك بأن يقال إن المادة يتصور بصور مختلفة في أطوار حتى يستعد استعداداً تاماً لأن يتولد منها المثل فيحمل الأول على محل الصورة الأولى والثاني على محل الصورة الأخيرة.

[615] قال لكن النامية تقف أولاً ثم يبقى²²⁵⁹ المولدة ملاوة فتقف²²⁶⁰ أيضاً، وتبقى

الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل. أقول هذه القوى الثلاث²²⁶¹ متناهية لا بد لها من

2253 ف: اجزائه

2254 لئلاً، ف: ليلاً

2255 الإنماء

2256 ف: النباتية

2257 ف: - مادة

2258 ف: مبدء الشخص

2259 تقوى، ف: يبقى

2260 ف: فيقف

2261 ف: الثلاث

وقوف لكن أول ما تقف النامية لأن المولدة تتقوى ما دامت النامية فإذا انتهت النامية تبقى قوية مدة ثم تقف. وأما الغذائية فإنها تبقى عمالة بعد وقوفهما فإذا عجزت لم تورد بدل ما يتحلل فيتحلل الرطوبات بأسرها وتفنى²²⁶² المادة الحاملة للحرارة الغريزية فينطفئ ويحل الأجل.

المسألة الثانية؛

في القوى المحركة [164أ] الاختيارية؛ وهي الحيوانية، فصل واحد

[إشارة]

[616] قال وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع²²⁶³ مدعنا²²⁶⁴ ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة. أقول الحركات الاختيارية أشد نفسانية من الحركات الصادرة عن القوى من غير إختيار وشعور مع أنا جعلناها نفسانية. وهذه الحركات تصدر بالحقيقة وبالذات من القوى المنبثة في العضل فإنها متصلة بها يتوسطها قوة أخرى وإنها تنبعث عن قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع أو قوة غضبية دافعة للضار وهما تنبعثان عن عزم وإجماع جازم يتبع تخيل كون الحركة نافعة أو ضرورية أو كونها ضارة أو يتوهم ذلك أو يتعقله. فالمبدأ الأول البعيد هو ذلك

²²⁶² ف: ويفنى

²²⁶³ ف: فجمع

²²⁶⁴ ف: مدعنا

التخيل أو التوهم أو التعقل ويليهِ العزم الجازم ويليهِ انبعاث القوة الشهوانية أو الغضبية ويليها مطاوعة القوى المنبثة في العضل فهذه القوة كالخادمة لتلك القوة التي هي الشهوانية أو الغضبية وتلك كالأمره لهذه.

المسألة الثالثة؛

في أن القوة المحركة للفلك إرادية، فصل واحد

[إشارة]

[617] قال الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن²²⁶⁵ حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهوتارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع. أقول لما فرغ من القوى المحركة للأجسام العنصرية شرع في القوى المحركة للأجسام الفلكية فنقول²²⁶⁶ الفلك في طباعه ميل مستدير وكل ما في طباعه ميل مستدير فإن حركته نفسانية إرادية. أما الصغرى فظاهرة²²⁶⁷ واحترزنا بقولنا في طباعه عن الميل المستدير الذي لكرة الأثير فإنه ليس من طباعها بل هو من القاسر. وأما الكبرى فلأن تلك الحركة لو لم تكن²²⁶⁸ إرادية لكانت إما طبيعية أو قسرية. والأول

²²⁶⁵ ف: فإن كان

²²⁶⁶ ف: فيقول

²²⁶⁷ ف: فظاهر

²²⁶⁸ ف: لو لم يكن

باطل لأن الحركة المستديرة إذا كانت طبيعية كان أي جزء يفرض من المتحرك فيه بالإستدارة تطلبه تلك الحركة [164ب] بالطبع ويتركه بها بالطبع ويميل إليه بالطبع وعنه بالطبع والمتحرك بالطبع يستحيل أن يكون كذلك. فإن المطلوب بالطبع إذا وصل إليه المتحرك وقف عنده ولا يتركه. والثاني باطل أيضا لأن الحركة القسرية ما تكون على خلاف الطبيعة فإذا لم تكن حركة طبيعية امتنعت الحركة القسرية فثبت أن تلك الحركة إرادية.

[618] قال بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصور غرض ما، يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته إرادية.²²⁶⁹ قول هذا جواب عن شك يورد على ما ذكره وتوجيهه؛ أن تلك الحركة لو كانت إرادية لكان المطلوب بالإرادة متروكا بها. والجواب أن الإرادة تابعة للغرض فإذا كان الغرض لا يحصل إلا باختلاف الهيئات والأوضاع اقتضت الإرادة ذلك الاختلاف بالعرض لا بالذات والمحال أن يكون الشيء الواحد يطلب بالذات أمرا ويتركه.

المسألة الرابعة؛

في النفوس الفلكية، فصول؛

الأول؛²²⁷⁰ فيما يجب أن يقدم

[مقدمة]

²²⁶⁹ ف: نفسانية إرادية

²²⁷⁰ الفصل الأول

[619] قال المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية، والمعنى العقلي إلى مثله

تتجه الإرادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير²²⁷¹ غير محصور فهو عقلي، سواء²²⁷² كان معتبرا بواحد شخصي كقولك؛²²⁷³ ولد آدم، أو غير معتبر كقولك؛ إنسان. أقول يريد أن يبين أن الفلك محركا هو صاحب إرادة جزئية هو النفس الجسمانية ومحركا هو صاحب إرادة كلية هو النفس المجردة وقدم على البرهان أمرين، أحدهما؛ أن المعنى المراد إن كان حسيا كانت الإرادة المتجهة إلى تحصيله حسية. الثاني؛ أن كل معنى كلي يحمل على كثير فهو عقلي سواء كان الكلي معتبرا بواحد كقولنا؛ ولد آدم، أولم يكن كقولنا؛ إنسان. وكل معنى جزئي لا يحمل على كثيرين فهو حسي فكل معنى إما حسي أو عقلي.

الفصل الثاني؛

في أن للفلك محركا هو صاحب إرادة كلية وهي المسماة بالإرادة

العقلية

[إشارة]

²²⁷¹ ف: على كثيرين

²²⁷² سواء

²²⁷³ ف: لقولك

[620] قال حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة فإنها ليست من الكمالات

الحسية ولا العقلية وإنما يطلب لغيرها وليس الأولى لها إلا الوضع وليس بمعين²²⁷⁴ موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك الإرادة عقلية. [165] أقول مراد الفلك من الحركة ليس نفس الحركة لأن المراد يجب أن يكون مطلوباً مقصوداً ونفس الحركة ليست كمالاتاً حسياً ولا عقلياً أي ليست مقصوداً جزئياً ولا مقصوداً كلياً لأن الحركة كمال أول يتوصل بها إلى كمال ثان، فالحركة ليست مقصوداً لذاتها فلا يكون كمالاتاً حسياً ولا عقلياً، وإذا لم يكن نفس الحركة مرادة بالحركة كان المراد غيرها. وذلك الغير ليس غير الوضع لأن المطلوب والمراد يجب أن لا يكون حاصلًا موجوداً لأن طلب الحاصل محال، ولا ممتنعاً لأن طلب الممتنع ممتنع بل يجب أن يكون موجوداً بالقوة وكل ما سوى الوضع من الأمور الإمكانية للفلك موجود له بالفعل فلم يبق إلا الوضع. ثم الوضع المطلوب بالحركة ليس وضعاً غير معين. لأن طلب غير المعين محال بل هو وضع معين وليس هو معيناً شخصياً لأنه إذا وصلت الحركة إليه وقفت عنده فتعين أن يكون وضعاً معيناً كلياً. وقد بينا أن اعتبار المعين لا يمنع الكلية. فالوضع المعين لا يمنع حمله على كثير فالوضع المطلوب وضع معين كلي عقلي. والإرادة المتجهة نحو المطلوب العقلي عقلية لما تقدم. فإرادة الفلك للحركة عقلية.

[621] قال وتحت هذا سر. أقول لما ثبت أن محرك الفلك صاحب إرادة عقلية

وصاحب الإرادة العقلية لا يكون جسماً ولا جسمانياً بل إما نفساً ناطقة أو عقلاً محضاً. والنفس الناطقة هي المستكملة لما يديره من البدن والعقل المحض لا يكون كذلك وسنبين في النمط

²²⁷⁴ ف: لمعين

السادس أن ذلك ليس عقلا محضا فتعين أن يكون ذلك نفسا ناطقة ولما لم²²⁷⁵ يبين هذه المقدمة بعدُ أبهم الكلام بقوله وتحت هذا سر.

الفصل الثالث؛

في أن للفلك محركا هو صاحب إرادة جزئية وهو النفس²²⁷⁶

الجسمانية

[تنبيه]

[622] قال الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصص جزئي فإنه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده. أقول الحركات الجزئية لا تنبعث من إرادة كلية ورأي كلي لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات واحدة فلا يتخصص بحزوي²²⁷⁷ دون جزئي إلا بسبب مخصص لئلا²²⁷⁸ يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك المخصص هو الرأي [165ب] الجزئي والإرادة الجزئية وصاحب الرأي الجزئي لا يكون إلا قوة جسمانية وهي النفس الجسمانية وهو المطلوب.

²²⁷⁵ ف: - لم

²²⁷⁶ ف: النفوس

²²⁷⁷ بجزئي

²²⁷⁸ ف: ليلا

[623] قال والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للعدا²²⁷⁹ إنما يريده ويتخيل له غذاء

حروى²²⁸⁰ فتنبعث منه إرادة جزئية حيوانية وهنالك يطلب الغذاء بحركته. أقول هذا جواب عن

شك يورد على هذا المقام وهو أن الحيوان بقوته الحيوانية يريد الغذاء الكلي بإرادة كلية ثم إنه

يتحرك حركة جزئية نحو خبز جزئي فالإرادة الكلية كافية في تناول خبز²²⁸¹ معين حاضر جزئي.

والجواب عنه لا نسلم أن الإرادة الكلية كافية بل الحيوان يتخيل غذاء²²⁸² جزئياً تنبعث منه

إرادة جزئية وهناك يطلب الغذاء الجزئي بحركته.

[624] قال وإنما يتخيل له على جهة الجزئية وإن كان لو حصل له جزئي آخر لم

يكرهه²²⁸³ بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده. أقول هذا سؤال على

ما يتمسك به في أن تلك الإرادة ليست كلية وهو أنه لو كانت الإرادة لذلك الغذاء الجزئي إرادة

جزئية لما قام غيره لأنه إنما يقوم شيء مقام آخر إذا كان مشتملاً على المراد والمطلوب منه

فلولم يكن الثاني مشتملاً على المراد والمطلوب من الأول لكرهه لكونه غير محصل للمراد

والمطلوب. وأجاب عنه بأن الأول إنما يتخيل له على جهة الجزئية لا على جهة الكلية حتى

يكون الثاني متمثلاً عنده على جهة الكلية وإنما قام مقامه لأنه إذا حضر الثاني أغنى المتخيل

أولاً تعلق²²⁸⁴ الإرادة الجزئية به فتحرك لطلبه.

²²⁷⁹ للغذاء

²²⁸⁰ جزئي

²²⁸¹ ف: - خبز

²²⁸² ف: عذا

²²⁸³ ف: لم يلزمه

²²⁸⁴ ف: وتعلقت

[625] قال وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد وربما كان

ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الإتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة. أقول قد يورد الشك المذكور في قطع المسافة فيقال الحيوان يريد قطع المسافة إرادة كلية ثم إنه يتحرك لقطعها حركات جزئية. وأجاب عنه بأنه يتخيل له حدود جزئية يقصدها بإرادات جزئية وتلك الإرادات²²⁸⁵ الجزئية قد ينقطع فتنقطع الحركة وقد يتجدد على الإتصال كما يتجدد الحركة المتصلة واتصال تلك التخيلات لا تمنع الجزئية والشخصية كما أن اتصال [166أ] الحركات لا تمنع جزئيتها وشخصيتها.

[626] قال ولمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون، والإرادة الكلية

مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي. أقول معناه أن الإرادة الكلية إنما يتخصص بشيء معين جزئي حتى يكون ذلك الجزئي ويحصل بمثل هذا المخصص. وأما الإرادة الكلية وحدها فلا يحصل منها فعل جزئي ولا يجوز لها تخصيص جروي²²⁸⁶ بشيء جزئي والمقصود أن الإرادة الكلية ما لم ينضم إليها إرادة جزئية يخصص بشيء جزئي لا يتخصص ذلك الجزئي ولا يوجد.

²²⁸⁵ ن، ف: الإرادة

²²⁸⁶ جزئي

[627] قال ونحن أيضا ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم أتبعناها²²⁸⁷ قضاء جزئيا ينبعث منها²²⁸⁸ شوق وإرادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير²²⁸⁹ هي مرادة لأجل المراد الأول. أقول هذا تأكيد لما ذكره من أن الإرادة الكلية وحدها لا تكفي²²⁹⁰ في الحركات الجزئية ما لم تنضم إليها إرادة جزئية فقال إنا أيضا ربما قضينا وحكمنا حكما كليا من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل كما يحكم حكما كليا بأن العلوم²²⁹¹ الحكمية مكملة للنفس وكمال النفس بها يناسب السعادة الأبدية فيجب علينا أن نحصلها ثم إنا نتبع ذلك الحكم الكلي حكما جزئيا بأن المنطق مثلا آلة ووسيلة إليها فينبعث من ذلك شوق إلى تحصيل المنطق وإرادة له وهذا الشوق والإرادة متعينان تعينا ما، وإن لم يكن شخصا. ثم ينبعث منه شوق آخر وإرادة أخرى أخص منها لتحصيل مسألة مسألة منه وتنبعث القوة المحركة إلى هذه الحركات الجزئية فتصير²²⁹² هذه الحركات الجزئية مرادة لأجل المراد الأول. فالإرادة الكلية السابقة لابد منها لكنها لا تكفي²²⁹³ في الحركات الجزئية بل لابد معها من إرادات جزئية فثبت أنه لابد للنفس الناطقة في تحريك الفلك من نفس أخرى جسمانية وهو المطلوب.

2287 ف: اتبعناه

2288 ف: منه

2289 ف: فيصير

2290 ف: لا يكفي

2291 ف: المعلوم

2292 ن، ف: فيصير

2293 ن: لا يكفي، ف: لا يكفي

الفصل الرابع؛

في مقصود الفلك بحركته الإرادية بالذات

[موعد وتنبيه]

[628] قال أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول بحركته الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه إلا أنك يجب أن تعلم أنه ليس يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون إما بالحقيقة وإما بالظن وإما بالتخيل العبثي [166ب] فإن فيه ضربا خفيا من طلب اللذة. أقول لما تبين²²⁹⁴ أن المطلوب بحركة الفلك إنما هو الوضع المعين الكلبي أراد أن يبين أنه ليس مطلوبا بالذات بل المطلوب بالذات التشبه بالعقل المفارق. ولما أراد أن يبين ذلك فيما بعد وعد به ههنا لكنه نبه ههنا على أن المتحرك بالإرادة إنما يطلب بالحركة شيئا هو أولى به وأحسن إما بالحقيقة كمن يتحرك لطلب العلم والحكمة وإما بالظن الغالب كمن يتحرك لطلب صنعة يظنها أولى به وأحسن وإن كان بالحقيقة غيرها أولى به وأحسن وإما بالتخيل العبثي كمن يتحرك حركات عبثية نحو اللعب باللحية وغيره فإنه يتخيل منه لذة خفية لا يمكنه التعبير عنها وهذا هو المسمى بالداعي إلى الفعل. والحاصل أن الفعل الإرادي لا بد له من داع يدعو الفاعل إليه وذلك الداعي هو اعتقاد أن الفعل مشتمل على مصلحة حصولها

²²⁹⁴ ف: بين

له أولى من لا حصولها سوا²²⁹⁵ كان ذلك الإعتقاد علما أوظنا أوخيالا. وهذه المقدمة مشهورة فلذلك نبه عليها ولم يبرهن وربما قيل لولم يكن كذلك لزم الترجيح من غير مرجح.

[629] قال والساهي والنايم²²⁹⁶ إنما يفعل وهو متخيل لذة ما، أو تبديل حالة ما، مملولة أو إزالة وصب ما، فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه²²⁹⁷ لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشيء الضروري كالتنفس، أو في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخوفا²²⁹⁸ ومخيفا²²⁹⁹ جدا أو خبيثا جدا²³⁰⁰ فربما انزعج للهرب أو الطلب. أقول هذا جواب عما يورد على هذه القاعدة وهو أن الساهي يفعل أفعالا كثيرة من غير اعتقاد أنها مشتملة على مصلحة له كمن يتحرك حركات مختلفة عند ما يحتد في المناظرة والمخاصمة وكذلك النائم يفعل أفعالا كثيرة من غير شعور بكونها مصلحة. وأجاب عنه بأن الساهي والنايم إنما يفعل ما يفعل وهو يتخيل لذة ما، أو تبديل حالة ما مملولة²³⁰¹ أو إزالة وصب. ولا يقال إن النائم لا يتخيل فإن النائم ربما يتخيل تخيلا ربما يطيع أعضاؤه ذلك التخيل سيما إذا كان الشيء ضروريا له كالتنفس فإنه مهما اختل أمره اختلالا ما، فعل ما يزيل²³⁰² ذلك الإختلال أو كان بحيث يصير كالضروري [167أ] فإنه إذا رأى في منامه شيئا مخيفا انزعج للهرب بحركات عنيفة أو رأى شيئا محبوبا انزعج للطلب بحركات مضطربة لاسيما إذا لم يكن النوم قويا جدا.

²²⁹⁵ سواء

²²⁹⁶ والنائم

²²⁹⁷ ف: تحريكه من تخيله

²²⁹⁸ ف: - مخوفا

²²⁹⁹ ف: مخيفا

²³⁰⁰ ف: - أو خبيثا جدا

²³⁰¹ ف: مملولة

²³⁰² ن: فإنه يزيل

فظهر أن النائم والساهي يتخيل فلم يكن شيء من أفعاله الإرادية صادرة من غير داعي²³⁰³ أصلا.

[630] قال واعلم أن التخيل شيء والشعور بالتخيل أنه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لأجل فقد أحد الآخرين. أقول هذا جواب عن سؤال يورد فيقال لو كان الساهي والنائم يتخيل لكان يشعر بذلك التخيل ويبقى ذلك الشعور في ذكره، ونحن نعلم أنه ليس كذلك وأجاب عنه بأنه لا يلزم من عدم تذكرنا ذلك التخيل عدم ذلك التخيل لجواز أن يكون ذلك التخيل غير مشعور به لأن التخيل شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر وليس هو من لوازمه، لأننا قد نعلم شيئا ولا نعلم إنا نعلمه فإنه لو لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لزم من العلم بذلك العلم العلم به²³⁰⁴ ويتسلسل. فظهر أنه لا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به كذلك القول في التخيل والشعور به. ثم لو فرضنا الشعور بذلك التخيل فلعل ذلك الشعور لم يبق في الذكر فإن كثيرا من العلوم لا يبقى في الذكر سيما بعد زمان طويل فظهر من هذا سقوط السؤال. وهذا آخر الطبيعيات ويتلوه قسم الإلهيات.

[القسم الثالث؛ الإلهيات]

النمط الرابع؛

²³⁰³ ن، ف: داع

²³⁰⁴ ف: - به

في الوجود وعلله

[631] أقول المراد من علل الوجود ليس هو علل كل وجود ولا علل الوجود بما هو وجود وإلا كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده إلى علة بل علل بعض الموجودات وفيه مسائل.²³⁰⁵

المسألة الأولى؛

في الرد على من زعم انحصار الموجود في المحسوس وفيها

فصول؛

الأول²³⁰⁶؛

في إثبات موجود غير محسوس

[تنبيه]

[632] قال قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود. أقول زعم بعض الناس أن الموجود

²³⁰⁵ ن، ف: مسائل

²³⁰⁶ الفصل الأول

هو المحسوس فإن ما لا [167ب] يحس بحقيقته فوجوده محال وكذلك ما لا يتخصص بوضع أو بموضع إما بذاته كالجسم أو بسبب ما يحل فيه كالأعراض الحالة في الجسم مثلا فلا حظ له من الوجود.

[633] قال وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الإشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمر بمعنى واحد موجود. أقول كل من له عقل سليم يتأتى له أن يتأمل نفس المحسوس فيعلم منه معنى موجودا غير محسوس فإننا نعلم بالضرورة أن أفراد الإنسان كزيد وعمر ويشترك في مسمى الإنسانية وهو معنى واحد فإن وقوع اسم الإنسان عليهم ليس بحسب اشتراك الاسم بل بحسب اشتراك المعنى.

[634] قال فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فإن كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب، وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملايما²³⁰⁷ بتلك الحال²³⁰⁸ فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال. أقول المعنى المشترك بين زيد وعمر والموجود لا يخلو إما أن يكون

²³⁰⁷ ملائم، ف: ملايما

²³⁰⁸ ف: لما ليس بتلك الحال

محسوسا أولم يكن. والأول باطل فتعين الثاني وإنما قلنا أن الأول باطل لأن ذلك المعنى الواحد²³⁰⁹ الموجود لو كان محسوسا وكل محسوس فله لا محالة وضع وأين معين لا يمكن أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا مع هذه الأحوال فلو كان محسوسا لكان محسوسا مع هذه الأحوال ولا شك أن هذه الأحوال غير مشترك فيها لكل الأفراد فلو كان ذلك المعنى محسوسا لم يكن مشتركا بين الأفراد مقولا على كثير²³¹⁰ والتالي باطل فكذلك²³¹¹ المقدم والعجب أن تفتيش المحسوس أخرج منه موجودا غير محسوس.

[635] قال فإذا الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي. أقول لما ثبت [168أ] الشرطية وبطلان التالي لزم أن الإنسان الموجود المشترك فيه من حيث هو واحد بالحقيقة وإنه من حيث ماهيته التي هو بها غير محسوس بل هو معقول صرف فثبت أن من الموجودات ما هو معقول صرف لا يناله الحس بوجه ما. فإن قلت؛ المعنى الكلي لا وجود له في الخارج بل في الذهن وإنما منع الخصم من كون المعنى الموجود في الخارج غير محسوس، قلنا؛ قد بينا في المنطق أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج وإنما الموجود في الذهن فقط هو الكلي العقلي²³¹² ونحن قد أشرنا إلى الكلي²³¹³ الطبيعي ههنا بقولنا إنا نعلم بالضرورة اشتراك الإنسان في معنى موجود.

²³⁰⁹ ف: - الواحد

²³¹⁰ ن، ف: على كثيرين

²³¹¹ ف: وكذلك

²³¹² ف: - العقلي

²³¹³ ف: - الكلي

الفصل الثاني؛

في السؤال على ما ذكره

[وهم وتنبيه]

[636] قال ولعل قائلا²³¹⁴ منهم يقول إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان من حيث له أعضاؤه²³¹⁵ من يد وعين وحاجب وغير ذلك وهو من حيث كذلك²³¹⁶ فهو محسوس فتنبيهه ونقول؛ إن الحال في كل عضو ذكرته أو تركته كالحال في الإنسان نفسه. أقول هذا السؤال يورد هكذا؛ أن الإنسان من حيث هو إنسان مختص بالأعضاء من يد ورجل وغيرهما وأنه من حيث هو مختص بهذه الأعضاء المخصوصة محسوس. وجوابه أن هذه الأعضاء أيضا تشترك في معنى موجود فإن يد زيد تشارك يد عمرو في معنى اليد وكذلك سائر²³¹⁷ الأعضاء²³¹⁸ فقد اشترك زيد وعمرو وسائر الأفراد في معنى الإنسان الذي له هذه الأعضاء الكلية فكان معنى الإنسان الذي له هذه الأعضاء الكلية موجودا غير محسوس.

الفصل الثالث؛

²³¹⁴ ف: قابلا

²³¹⁵ ف: أعضاء

²³¹⁶ ف: هو كذلك

²³¹⁷ ن، ف: سائر

²³¹⁸ الأعضاء

في إبطال أن كل موجود محسوس من وجه آخر

[تنبيه]

[637] قال لو كان كل موجود بحيث يدخل في الحس والوهم لكان الحس والوهم

يدخل في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الحس والوهم. أقول

هذا دليل آخر على أنه ليس كل موجود محسوساً أو متوهماً أنه لو كان كذلك لكان الحس والوهم

من الموجودات المحسوسة والمتوهمة لأنه لا بد من كونهما موجودين حتى ينالان الموجود

فإن الموجود لا ينال بالمعدوم ويلزم منه أنهما من الموجودات المحسوسة والمتوهمة والتالي

باطل. أما أن الحس ليس بمحسوس فلأن المحسوس إما المُبْصَر أو المَذْذُوق أو المسموع

أو المشموم أو الملموس ومن المعلوم بالضرورة أن الحس ليس واحداً منها [168ب] وأما أنه

ليس بمتوهم فلأن المتوهم هو المعنى الجزئي الذي يدرك في المحسوس كما تقدم والحس

ليس كذلك. فثبت أن الحس والوهم موجودان غير محسوسين ولا متوهمين. وكلك القول في

العقل فإن كل عاقل يعلم أن له عقلاً يحكم في الأمور المعقولة وأنه ليس بمحسوس ولا متوهم

لما سبق.

[638] قال ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب

والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق²³¹⁹ الأمور المحسوسة، فما

²³¹⁹ ف: من علائق

ظنك بموجودات خارجة الذات²³²⁰ عن درجة المحسوسات وعلائقها.²³²¹ أقول لما فرغ من الاستدلال بالموجودات المحسوسة والمتوهمة على موجودات غير محسوسة ولا متوهمة ذكر نوعاً آخر من الاستدلال فقال كل واحد يعلم وجود العشق والخجل والغضب وغير ذلك مما عد وشيء منها غير محسوس ولا متوهم ثم إن هذه الأمور من علائق الأمور المحسوسات فإذا جاز تحقق موجودات غير محسوسة ولا متوهمة مع كونها من علائق المحسوسات والمتوهمات فلأن يجوز تحقق موجودات خارجة بذواتها عن المحسوسات وعلائقها غير داخله في الحس والوهم كان ذلك أولى.

[تذنيب]

[639] قال كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق²³²² فهو²³²³ متفق

واحد غير مشار إليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده. أقول لما فرغ من الاستدلال على تلك الأصول فرّع عليها فقال كل حق أي متحقق ثابت فإنه من حيث ماهيته المخصوصة أمر واحد مشترك فيه بين أفراد ماهيته وقد ثبت أن كل ما كان كذلك فهو غير مشار إليه لا حساً ولا وهماً فما هو علة لوجود كل متحقق ثابت أولى أن يكون كذلك.²³²⁴

²³²⁰ ف: إن كانت خارجة الذات

²³²¹ ن، ف: وعلائقها

²³²² ف: فهو حق

²³²³ ف: - فهو

²³²⁴ ف: أولى أن يكون غير مشار إليه

المسألة الثانية؛²³²⁵

في أقسام العلل وأحكامها، فصول

الأول؛²³²⁶

في أقسامها

[تنبيه]

[640] قال الشيء قد يكون معلولا بحسب²³²⁷ اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ومقوماته من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية. أقول أقسام العلل أربعة؛ المادية والصورية والفاعلية والغائية²³²⁸ وذلك لأن المعلول إما أن يكون معلولا في ماهيته أو وجوده فإن كان معلولا [169أ] في ماهيته فله علتان؛ المادية والصورية، فالمادية هي التي بها الشيء في ماهيته بالقوة، والصورية هي التي بها الشيء في ماهيته بالفعل. وقد تقدم مثال المادة والصورة، وذكر الشيخ ههنا مثالا وهو المثلث فإنه في ماهيته متعلق بالسطح والخط الذي هو ضلعه ومقوماته في ماهيته وهما داخلان في ماهيته فإن حقيقة المثلث

²³²⁵ الثالثة

²³²⁶ الفصل الأول

²³²⁷ ف: - بحسب

²³²⁸ ف: والغائية

لا يقوم إلا بهما، وإنما قال كأنهما ولم يقل إنهما علتاه لأنك عرفت قبل أن المادة يجب كونها حاملة للصورة ومحلاً لها والأضلاع الثلاثة²³²⁹ ليست حالة في السطح مقومة له بل شبيه بذلك ولا إشكال على المثال. فالحاصل أن العلة إما داخلية في الماهية أو خارجة عنها، والداخلية إما مادية وإما صورية.

[641] قال وأما من حيث وجوده، فقد يتعلق²³³⁰ بعلة أخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته يكون جزءاً من حدها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية. أقول وأما إن كان المعلول معلولاً في وجوده فله علتان، فاعلية وهي العلة الفاعلية للوجود بعد تقوم الشيء بعلة المادية والصورية، فالعلة الفاعلية هي التي يفيد الوجود للماهية بعد استتمامها في نفسها بالجزئين المذكورين، وعلة غائية وهي التي تفعل²³³¹ في علية العلة الفاعلية. والحاصل أن العلة إن لم يكن جزءاً من الماهية فهي العلة الفاعلية إما للمفعول وإما لفاعلية الفاعل.

الفصل الثاني؛

في أن الوجود غير الماهية

²³²⁹ ف: الثلاثة

²³³⁰ ف: تعلق

²³³¹ ف: يفعل

[642] قال اعلم إنك تفهم معنى المثلث وتشك في أنه هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم لا بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان أم لا؟²³³² أقول لما ذكر قبل أن علة الوجود غير علة الماهية، أراد أن يبين أن الوجود غير الماهية حتى يصح ما قاله فقال إنا نتصور ونعقل ماهية المثلث وأنها من سطح وخط ونشك في وجوده في الأعيان والمعلوم غير المشكوك فيه.

الفصل الثالث؛

في أحكام العلة الفاعلية والغائية

[إشارة]

[643] قال العلة الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أولجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها. أقول معناه أن العلة الفاعلية وهي الموجدة للشيء المركب من الأجزاء [169ب] المقومة للماهية علة لبعض تلك الأجزاء في الوجود أي علة لوجود بعض تلك الأجزاء كالصورة فإنها علة موجودة للجسم بواسطة إيجادها للهيولى وهما جزأ المركب منهما أو هي علة لوجود جميعها والجمع والتأليف بينهما كالعلل المفارقة. وحاصل هذا الكلام إن الموجد للمركب من الأجزاء موجد لبعض تلك الأجزاء أولجميعها ولم يذكر على هذا المدعى برهانا، وأقوى ما يقال في ذلك أن الموجد للمركب

²³³² ف: - بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان أم لا ؟

لولم يكن موجد الشيء من أجزائه²³³³ أصلاً كان ذلك المركب مستغنياً بجميع أجزائه عن الشيء فيمتنع أن يكون معللاً به فإن الماهية ليست إلا جملة تلك الأجزاء، فإذا كانت جملة تلك الأجزاء غنية في الوجود عن الشيء كانت الماهية غنية في الوجود عنه، هذا خُلف. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون جملة تلك الأجزاء في الوجود غنية عن الشيء ويكون الجمع بينها مفتقراً إليه! قلت؛ الجمع بينها إن كان من أجزاء تلك الماهية كان غنياً في وجوده عن ذلك الشيء لأن الفرض أن الماهية بجميع أجزائها غنية في الوجود عنه وإن²³³⁴ لم يكن من أجزائها لم تتوقف²³³⁵ الماهية في وجودها عليه لتتمة الماهية في حد نفسها بدونه.

[644] قال والعلة الغائية²³³⁶ التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلة العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها. /قول فسر العلة الغائية بأنها التي لأجلها الشيء وأنها هي علة بماهيتها ومعناها لعلة العلة الفاعلية أي أن ماهية العلة الغائية علة لعلة العلة الفاعلية، فإن الفاعل إنما يفعل الفعل لأجل تلك الماهية. فالحامل والباعث للفاعل على الفاعلية هي تلك الماهية. والعلة الغائية معلولة في الوجود للعلة الفاعلية فإن الفعل لولم يكن امتنع أن يكون الفعل لأجلها²³³⁷ بحيث يوجد تلك الماهية بوجه ما²³³⁸ وإنما قلنا بوجه ما لأن العلة

²³³³ ف: اجزائه

²³³⁴ ف: فإن

²³³⁵ ن، ف: لم يتوقف

²³³⁶ ف: الغائية

²³³⁷ ن، ف: - امتنع أن يكون الفعل لأجلها

²³³⁸ ن، ف: بوجه ما امتنع أن يكون الفعل لأجلها

الفاعلية قد لا يستقل بإيجاد العلة الغائية فيمتنع أن يكون ذلك الفعل لأجها فلا يكون غاية، هذا خُلف. والعلة الفاعلية ليست علة لعلة العلة الغائية لأن العلة الغائية علة لعلة العلة²³³⁹ الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة أيضا لعليتها لزم الدور لأنه إذا كان هذا علة لعلة ذاك كانت علة هذا سابقة على ذلك وإذا كان²³⁴⁰ تلك²³⁴¹ علة لعلة هذا كانت علة ذلك سابقة على علة هذا، فلو كان كل واحد منهما [170أ] علة لعلة الآخر كانت علة كل واحد منهما سابقة على علة الآخر فكانت سابقة على نفسها، وهي محال. وليست العلة الفاعلية أيضا علة لماهية العلة الغائية، لأن ماهية العلة الغائية علة لعلة العلة الفاعلية. فلو كانت العلة الفاعلية علة لماهية العلة الغائية لكانت علة العلة الفاعلية متقدمة على ماهية العلة الغائية المتقدمة على علة العلة الفاعلية، ولزم الدور. وفي كل واحد منهما نظر للمتأمل ظاهر. وقوله فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي يحدث بالفعل فإنما قال علة ما. لأن العلة الفاعلية قد لا يكون علة تامة لوجود العلة الغائية. ولأن من يفعل على سبيل العناية لا يكون فعله لغرض وإلا كان مستكملا في ذاته بذلك الغرض فلا يكون لفعله غاية يحصل به بل يكون الغاية ذاته المخصوصة لكون إطلاق اسم الغاية في هذا الموضع مجاز. لأن الغاية مفسرة بما لأجله الشيء فما لم يحصله الشيء لا يكون الفعل لأجله.

[645] والغاية على قسمين منها ما يوجد بالفعل وهو ظاهر. ومنها ما لا يوجد إلا

بالقوة لا من كل وجه كغاية حركة الفلك المتشبه بالعقل فإن هذا التشبه لا يوجد بالفعل جملة

²³³⁹ ف: - العلة

²³⁴⁰ كانت

²³⁴¹ ن، ف: ذلك

وإلا لوقف عنده وإنما يوجد شيئاً فشيئاً. وعلى التقديرين فالعلة الفاعلية علة بوجه ما لوجود الغاية فلا يكون ذلك مختصاً بكون الغاية مما يحدث بالفعل. هذا في الغاية الحقيقية. وأما الغايات المتخيلة فالعلة الفاعلية أيضاً علة بوجه ما لتلك الغايات لكن لا في الحقيقة بل في التخيل بمعنى أن الفاعل لابد وأن يتخيل كون الفعل علة لتلك الغاية بوجه ما.

الفصل الرابع؛

في حكم العلة الأولى

[إشارة]

[646] قال إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في

الوجود **أقول** المعنى من العلة الأولى علة تستند إليها المعلولات بعلة لها، فلو كان في الوجود علة أولى بهذا المعنى وجب أن يكون علة لكل معلول إما بواسطة أو غير واسطة، سواء كانت المعلولات وجودات أو ماهيات. فإذا كان كل موجود ممكن يكون معلولاً لها ويكون علة كل وجود وماهية كل وجود معلولاً لها.

المسألة الثانية؛

في إثبات واجب الوجود لذاته، فصول

في حصر الموجودات في الواجب والممكن

[تنبيه]

[647] قال كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون [170ب] فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته²³⁴³ بعد ما فرض موجودا، بلى إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا. وإما إن لم يقترن بها شرط لا وجود علة ولا عدمها بقي²³⁴⁴ له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل²³⁴⁵ موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بحسب ذاته.

[648] أقول كل موجود إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لأنه إذا اعتبرت ذاته من حيث هو هو، وقطعت النظر عن غيره، فإما أن يجب له الوجود أو لا يجب، والأول هو واجب الوجود لذاته وهو الحق الثابت بذاته القيوم القائم²³⁴⁶ بذاته المقيم لغيره، والثاني

²³⁴² الفصل الأول

²³⁴³ ف: لذاته

²³⁴⁴ ف: هي

²³⁴⁵ ف: وكل

²³⁴⁶ ن، ف: القايم

هوالممكن لذاته، لأن الموجود لا يجوز أن يكون ممتنعا لذاته. والأقسام ثلاثة؛ الواجب والممتنع والممكن. فإذا لم يكن واجبا ولا ممتنعا لزم القسم الثالث وهوالممكن بذاته وجودا وعدمه يلي الممكن بذاته قد يجب بشرط وجود علته ويمتنع بشرط عدمها²³⁴⁷ وقد يجب أيضا بشرط وجوده ويمتنع بشرط عدمه²³⁴⁸ فإذا لم يعتبر شيء من الشروط بحسب الذات لا وجوب الوجود ولا وجوب العدم فهوالممكن بالإمكان الخاص.

الفصل الثاني؛

في أن الممكن لا يوجد إلا بسبب

[إشارة]

[649] قال ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره. أقول الممكن من ذاته لا يوجد من ذاته لأن نسبة الوجود والعدم إليه سواء فلو وُجد وُجد من غيره، لأنه لو كان نسبة وجوده وعدمه إلى غيره أيضا سواء، لم يكن أحد الطرفين من الوجود والعدم أولى بالوقوع من الآخر مطلقا. ونحن نعلم بالضرورة إن ما كان كذلك لم يترجح جانب منه على آخر فيلزم إما وقوعهما معا أو لا وقوعهما معا،

²³⁴⁷ ف: عدمه

²³⁴⁸ ف: - وقد يجب أيضا بشرط وجوده ويمتنع بشرط عدمه

وكلاهما محال. فلم يكن نسبة الوجود والعدم إلى غيره سواء بل كان أحدهما أولى بالنسبة إليه وجوديا كان ذلك الغير أوعدميا، وهو معنى قوله فلحضور شيء أوغييته.

الفصل الثالث؛ [171أ]

في أن كل ممكن ينتهي في سلسلة الحاجة إلى المؤثر

[تنبيه]

[650] قال فأما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة أيضا ويجب غيرها ولتزد هذا بيانا. أقول لما بين أن كل ممكن فإنه لا يوجد إلا لسبب أراد أن يبين إنتهاء²³⁴⁹ الممكنات إلى موجد واحد هو²³⁵⁰ واجب الوجود لذاته لأنه إما أن ينتهي إليه أو لا ينتهي والأول هوالمطلوب، فأسقطه الشيخ لذلك²³⁵¹ والثاني باطل إذ يلزم منه تسلسل العلل إما في موضوعات متناهية وهوالمسمى بالدور أوغير متناهية وهوالمسمى بالتسلسل المطلق وإنه باطل لأن كل واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته والجملة متوقفة عليه والمتوقف على الممكن أولى بأن يكون ممكنا فيكون الجملة أيضا ممكنة لذاتها ويجب غيرها وكل جملة هذا شأنها فإنها مستندة إلى علة خارجة عنها وهذا إجمال يحتاج إلى تفصيل فشرحه وفصله.

²³⁴⁹ ف: إنتها

²³⁵⁰ ن، ف: وهو

²³⁵¹ ف: كذلك

[شرح]

[651] فقال كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي²³⁵² علة خارجة عن آحادها لأنها إما أن²³⁵³ لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها فإن تلك والجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة وإما أن تقتضي²³⁵⁴ علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولاً لأن علته أولى بذلك وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي.

[652] أقول كل جملة إما أن يكون كل واحد من آحادها معلولاً أو لا يكون فإن لم يكن أمكن أن يكون مستغنية عن علة خارجة عن آحادها كالجملة المركبة من العلة والمعلول إذا كانت العلة واجبة بذاتها فإن تلك الجملة يستغني في وجودها عن علة خارجة عن آحادها وإن كان كل واحد من آحادها معلولاً فإنها يقتضي علة خارجة عنها لأن تلك الجملة يمتنع أن لا يقتضي علة وإلا كانت واجبة بذاتها غير مفتقرة في وجودها إلى غيرها، لكنها مفتقرة [171ب] إلى آحادها، هذا خُلف. وإن اقتضت علة فتلك العلة إما مجموع آحادها وإنه نفس تلك الجملة فتلك الجملة معلولة لذاتها، هذا خُلف. وإن كانت العلة ليست مجموع تلك الآحاد بل كل واحد²³⁵⁵ منها، لزم الخُلف. لأنه لو كان كل واحد منها علة لوجود الجملة كانت الجملة

²³⁵² ف: يقتضي

²³⁵³ ف: لأنها ما إن

²³⁵⁴ ف: أن يقتضي

²³⁵⁵ ف: - واحد

في وجودها معلولة بِعِلَلٍ متناهية أو غير متناهية، وإنه خُلِفَ. لأن المعلول مع العلة الواحدة واجب الوجود بها مستغني عن غيرها والمستغني عن الشيء الواجب الوجود بغيره يمتنع أن يكون معلولا به²³⁵⁶ وإن لم يكن العلة كل واحد من تلك الآحاد بل بعضها فقط، لزم الخلف أيضا. فإنه ليس البعض أولى بعلية الجملة من بعض فإن نسبة الجملة إلى كل واحد من الآحاد سواء فامتنع أن يكون بعض منها علة دون البعض فيلزم أن يكون كل واحد علة أو لا يكون شيء منها علة فكلاهما خُلِفَ. ولأن أي بعض يؤخذ²³⁵⁷ يفرض كونه علة يكون عليته بالعلية أولى منه فإن الماهية المركبة من علة واحدة ومن معلول مثلا يكون علة هذه الجملة هي العلة لا المعلول لأنه مهما ثبتت العلة ثبت المعلول، ومهما ثبت المعلول ثبتت الجملة مهما ثبتت العلة ثبتت الجملة دون العكس. فلم يستقر الأولوية بالعلية على واحد فأَيُّ بعض يفرض كونه أولى بالعلية كان غيره أولى بها فيلزم من كونه أولى عدم كونه أولى فامتنعت الأولوية وعلية واحد فقط، يمتنع بدون هذه الأولوية فيلزم من كون واحد علة أن لا يكون علة فامتنع كونه علة، هذا خُلِفَ. وإذا امتنعت الأقسام المذكورة تعين أن يكون العلة أمرا خارجا عن الآحاد، وهو المطلوب.

الفصل الرابع؛

²³⁵⁶ ف: - به

²³⁵⁷ ف: يوجد

في أن العلة الخارجة عن آحاد الجملة يجب كونها²³⁵⁸ علة لتلك

الآحاد

[إشارة]

[653] قال كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولاً للآحاد ثم للجملة وإلا فليكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بآحادها لم يحتج إليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة²³⁵⁹ للجملة²³⁶⁰ على الإطلاق. أقول علة الجملة الخارجة عنها يجب كونها علة لكل واحد من آحادها، لأنها لو لم يكن [172أ] علة لكل واحد منها فإذا تمت الجملة بآحادها استغنت عنها وقد تقدم بيان ذلك. وإن كانت علة للبعض دون البعض لم يكن علة للجملة مطلقاً. فالحاصل أن العلة المطلقة للجملة ما يكون علة لكل واحد من آحادها وغير المطلقة ما يكون علة لبعض الآحاد دون البعض.

الفصل الخامس؛

في أن كل جملة مرتبة من علل ومعلولات متوالية فيها ما ليس

بمعلول فهو نهاية وطرف

²³⁵⁸ ف: كونه

²³⁵⁹ ف: - علة

²³⁶⁰ ف: جملة

[إشارة]

[654] قال كل جملة مرتبة²³⁶¹ من علل ومعلولات على الولا²³⁶² وفيها علة غير

معلولة فهي طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة. أقول هذا هو القسم الثاني من القسمين

الذين ذكرناهما وهو أن الجملة المرتبة²³⁶³ من علل ومعلولات ليس كل واحد منها معلولا²³⁶⁴

بل واحد منها غير معلول فذلك الواحد عنده تنتهي العلل ولا يكون فوقه علة وإلا كان في وسط

الترتيب، هذا خُلف.

الفصل السادس؛

في تركيب البرهان من المقدمات المذكورة على²³⁶⁵ إنتهاء

الممكنات إلى واجب الوجود

[إشارة]

[655] قال كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر

أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا

²³⁶¹ ف: مترتبة

²³⁶² الولا

²³⁶³ ف: المترتبة

²³⁶⁴ ف: - معلولا

²³⁶⁵ ف: في

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة ينتهي إلى واجب الوجود بذاته. أقول قد تقدم ثلاث²³⁶⁶ مقدمات، الأولى؛ كل جملة كل واحد منها معلول فإن لها علة خارجة عن آحادها ولم يفصل بين أن تكون تلك الجملة متناهية أو غير متناهية فدخل فيها الجملة المتناهية التي يكون كل واحد منها معلولا وهي الجملة التي تدور فيها العلة والمعلول كل منهما على الآخر وهو المسمى بالدور، ولهذا المعنى لم يفرد الدور بالإبطال ودخل²³⁶⁷ فيها الجملة الغير المتناهية المسماة بالتسلسل. المقدمة الثانية؛ أن علة الجملة الخارجة عنها يكون علة للآحاد وإنما قدم هذه المقدمة ليبين بها أن تلك العلة يكون طرفاً أي غير معلولة أعني في الجملة المترتبة من علل ومعلولات لم يخرج عنها علة معلولة فإنها لو كانت معلولة وإنها علة للآحاد كانت داخلة في تلك الجملة لكنها خارجة، هذا خلف. وإذا لم تكن معلولة كانت واجبة الوجود بذاتها فكانت طرفاً يتصل بها الجملة فظهر من هذه المقدمة ومن الأولى [172ب] أن كل جملة مترتبة من علل ومعلولات يخرج عنها علة معلولة فإنها يتصل بعلة هي واجبة الوجود بذاتها فحصل منها مقدمة واحدة لكن لا حاجة إلى كون تلك العلة الخارجة علة لكل واحد من الآحاد بل يكفي في هذا المقصود كونها علة للبعض.

[656] المقدمة الثالثة؛ أن كل جملة مترتبة من علل ومعلولات متوالية فيها ما ليس بمعلول فهو طرف أي ينتهي إليه العلل، وما لا يكون معلولا يكون واجب الوجود بذاته، وهذه مقدمة أخرى يترتب منها مع المنفصلة القائلة؛²³⁶⁸ أن كل جملة إما كل واحد من آحادها

²³⁶⁶ ف: ثلث

²³⁶⁷ ف: وقد دخل

²³⁶⁸ ن، ف: القائلة

معلول أو واحد من آحادها غير معلول قياسا مقسما منتجا للحملية وهي أن كل جملة ينتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب. ويجب أن يُعلم أن في بعض ما ذكره كفاية في إثبات المطلوب وذلك بأن يقول كل جملة كل واحد من آحادها معلول فلها علة خارجة عنها لكن جملة الممكنات كل واحد من آحادها معلول فلها علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس إلا واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب.

المسألة الثالثة؛

في وحدة واجب الوجود بذاته وفيها فصول،

الأول²³⁶⁹؛

في أن ما به الاختلاف لا يكون سببا لما به الاشتراك.

[تنبيه]

[657] قال كل اشيا²³⁷⁰ تختلف²³⁷¹ بأعيانها وتتفق في أمر²³⁷² مقوم لها فإما أن يكون

ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر وإما أن

²³⁶⁹ الفصل الأول

²³⁷⁰ أشياء

²³⁷¹ ف: يختلف

²³⁷² ف: - في أمر

يكون ما يختلف به لازما من لوازم ما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر، وإما أن يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر. وإما أن يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا أيضا غير منكر. أقول هذه مقدمة للبرهان المفيد للمطلوب وهي أن كل أمرين اشتركا في مقوم لهما واختلفا في التعين وغيره. فإما أن يكون ما به الإشتراك لازما لما به الاختلاف أوبالعكس أو لا يكون واحد منهما لازما للآخر بل عارضا له والأول جائز²³⁷³ الوقوع فإن كل مختلفين يشتركان في أمور ثبوتية أو سلبية كالإنسان والفرس المشتركين في كون كل واحد منهما نوعا للحيوان وكون كل واحد [173] مسلوبا غير ما عداه والثاني محال لأن الواحد يمتنع أن يكون ملزوما لأمرين متقابلين اللهم إلا أن يكون ذلك الملزوم ممتنعا، وأما الثالث وهو أن يكون ما به الإشتراك عارضا لما به الاختلاف أوبالعكس فذلك جائز فإن العرض العام²³⁷⁴ المفارق والفصل المقوم للأنواع كل واحد منهما عرض للآخر مع اشتراك الأنواع في العرض واختلافها في الفصول.

الفصل الثاني؛

في أن سبب الوجود ليس هو الماهية ولا صفة لها

[إشارة]

²³⁷³ ن، ف: جاز

²³⁷⁴ ن: التام

[658] قال قد يجوز أن يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن يكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة²³⁷⁵ ولكن لا يجوز أن يكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. أقول هذه مقدمة أخرى وهي أن صفة الشيء قد يكون علتها ماهيته ككون المثلث متساوي الزوايا لقائمتين فإن ذلك لنفس كونه مثلثا وقد يكون صفة أخرى له²³⁷⁶ كالفصل والخاصة للحيوان، فإن حصول الخاصة التي هي الكاتب مثلا للحيوان بسبب الناطق الذي هو الفصل لكن هذا في صفة غير الوجود فأما²³⁷⁷ في الصفة التي هي الوجود فلا يجوز واحد منهما فيه لأن العلة يجب كونها متقدمة على المعلول بالوجود فلو كانت الماهية علة للوجود لزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود فيكون للماهية وجود قبل الوجود وهو محال. ولو كانت صفة ما علة للوجود لزم كون تلك الصفة متقدمة بالوجود على الوجود لكن وجود الصفة تابعة لوجود الموصوف فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود، وهو محال.

الفصل الثالث؛

في تركيب البرهان من المقدمات

[إشارة]

²³⁷⁵ ف: للخاصة

²³⁷⁶ ف: - له

²³⁷⁷ ن، ف: وأما

[659] قال واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب

وجود غيره وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول [173ب] أقول هذا هو البرهان على وحدة واجب الوجود، وتحريره من وجهين أحدهما؛ أن واجب الوجود لذاته²³⁷⁸ واجب الوجود له إنه²³⁷⁹ متعين سوا²³⁸⁰ فرض واحداً أو أكثر ثم لا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود علة للتعين أو لا يكون فإن كان علة فكل ما هو واجب الوجود فهو ذلك المتعين وينعكس ما ليس ذلك المتعين فليس بواجب الوجود فواجب الوجود واحد لا غير، وهو المطلوب. وإن لم يكن علة له كان علته أمراً آخر فكان معلول علة منفصلة، وإن شئت قلت تعينه ذلك إما أن يكون لازماً لوجوب الوجود أو لا يكون والثاني باطل فتعين الأول ولزم المطلوب.

[660] التحرير الثاني؛ أن نقول²³⁸¹ لو وُجد واجبان لا شتركا في وجوب الوجود

واختلفا في التعين وما به الإشتراك غير ما به الإمتياز فما به الإشتراك وهو وجوب الوجود لا يخلو حيثئذ إما أن يكون علة أو ملزوما لما به الاختلاف وهو التعين أو لا يكون، لا جائز²³⁸² أن يكون ما به الاتفاق علة أو ملزوما لما به الاختلاف لما بينا أنه محال. فإن لم يكن كذلك كان تعين واجب الوجود معلولا لعلة منفصلة لأنه إذا كان عارضا لوجوب الوجود لم يكن لازماً لماهية واجب الوجود بل عارضا أيضاً لأن ماهية واجب الوجود إن كان نفس وجوب

²³⁷⁸ ن، ف: - لذاته

²³⁷⁹ ف: وله أنه

²³⁸⁰ سواء

²³⁸¹ ف: أن يقول

²³⁸² ف: لأنه لا جائز، ن: لا جائز

الوجود²³⁸³ فظاهر، فإن كان غيره كان الوجود والوجوب معلولتي تلك الماهية وقد بينا بطلان ذلك وإن كان التعيين عارضا لماهية واجب الوجود لم يكن معلولا للماهية ولا لوجوب الوجود فكان معلول علة منفصلة. هذا هو تمام البرهان والمذكور أخيرا هو تتمه كون التعيين معلول علة منفصلة.

[661] قال لأنه إن كان وجوب الوجود لازما لتعيينه صار الوجود لازما لماهية غيره أو صفته، وذلك محال. وإن كان عارضا فهو أولى أن يكون لعله. أقول هذا كلام غير منتظم مع الأول لأنه ليس دليلا على أن التعيين يكون معلولا حينئذ بل هو²³⁸⁴ إبطال للقسمين الباقيين من الأقسام الأربعة المذكورة في المقدمة الأولى وهي أن الأشياء²³⁸⁵ المشتركة في مقوم ما إذا اختلفت في التعيين. [174أ] فأما أن يكون ما به الإشتراك لازما لما به الاختلاف أو عارضا له أو يكون ما به الاختلاف لازما لما به الإشتراك أو عارضا وقد فرغ من القسمين الأخيرين فأراد إبطال القسمين الأولين وهو أن يكون ما به الإشتراك لازما لما به الاختلاف أو عارضا فإنهما وإن كانا غير منكرين في الجملة فهما منكران هنا والدليل على بطلانهما أما الأول فلأن وجوب الوجود لو كان لازما للتعين كان الوجود لازما ومعلولا لماهية غير الوجود أولصفة لها لأن وجوب الوجود إذا كان لازما للتعين كان الوجود لازما له لأنه يمتنع كون وجوب الوجود لازما مع كون الوجود عرضا مفارقا فكان الوجود معلول التعيين ثم التعيين إن كان نفس ماهية واجب الوجود كان الوجود معلول الماهية وإن كان غيرها كان الوجود معلول صفة الماهية وقد أبطلنا

²³⁸³ ف: - بل عارضا أيضا لأن ماهية واجب الوجود إن كان نفس وجود الوجود

²³⁸⁴ ف: - هو

²³⁸⁵ الأشياء

ذلك في المقدمة الثانية. وأما الثاني فكذاك لأن وجوب الوجود إذا كان عارضا للتعين كان معلول علة منفصلة لما تقدم وأنه محال، فقد ثبت بطلان القسمين الأولين.

[662] قال وإن كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلّة فإن كان ذلك وما تعين به ماهية

واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، هذا محال. وإن كان عروضا بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك. أقول هذا متصل بقوله وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول فإنه إن كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلّة وينتظم الكلام إلى آخره ومعناه أنه إن كان تعينه عارضا لوجوب الوجود كان تعينه لعلّة منفصلة لما تقدم فبعد ذلك هذا التعين العارض لوجوب الوجود إن كان هو بعينه التعين الذي تعينت به ماهية واجب الوجود كانت تلك العلة علة لخصوصية واجب الوجود بذاته، وإنه محال. فإن كان هذا التعين العارض لوجوب الوجود غير ما تعينت به ماهية واجب الوجود كان هذا التعين بعد ذلك التعين فيكون ذلك أول تعين سابق ويجر²³⁸⁶ كلامنا في ذلك التعين حيث قلنا أما أن يكون تعينه²³⁸⁷ ذلك لأنه واجب الوجود.

[663] قال وباقي الأقسام محال. أقول قوله لأنه²³⁸⁸ إن كان وجوب الوجود لازما

لتعينه تعليل لكون باقي الأقسام محالا على ما قررناه ولعل الكلام الأوسط [174ب] كان مكتوبا على الحاشية فنقل على غير وجهه والكلام ينتظم هكذا؛ واجب الوجود المتعين إن كان

²³⁸⁶ ويجري

²³⁸⁷ ف: بعينه

²³⁸⁸ ف: - لأنه

تعيينه²³⁸⁹ ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول وإن كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلّة فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهو محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الأقسام محال لأنه إن كان واجب الوجود لازما لتعيينه صار الوجود لازما لماهية غيره أو صفة، وذلك محال. وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلّة هكذا يتنظم الكلام لكن الشيخ أسقط قوله؛ وإن كان لازما لوجوب الوجود فقد حصل المقصود لظهوره، فهكذا ينبغي أن يفهم هذا الفصل.

[664] فإن قلت؛ فعلى هذا يكون البرهان هذا القدر وهو أن واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول إلى قوله فكلامنا في ذلك فأني حاجة إلى التعرض لإبطال القسمين الآخرين بعد ذلك، قلت؛ كأنه ذكر في أول كلامه أن الأقسام أربعة واحد منها يفيد المطلوب والباقي محال، فلذلك ما احتاج إلى إبطال الأقسام الثلاثة²³⁹⁰ الباقية. فإن قلت؛ القسم الذي يفيد المطلوب يفيد كون التعين معلولا مطلقا لأنه إن كان عارضا لوجوب الوجود فلما سلّمتم وإن كان لازما له كان معلولا له فكان معلولا للماهية لأن الماهية²³⁹¹ إن كانت عين²³⁹² وجوب الوجود فذلك وإن كانت غيره كان التعين لازما لصفة من صفات الوجود. قلت؛ الذي أبطلناه

2389 ف: بعينه

2390 ف: الثلاثة

2391 ف: - لأن الماهية

2392 ن: عن

في الدليل كون التعيين معلول علة منفصلة والقسم المفيد للمطلوب لا يفيد ذلك. فإن قلت؛ إذا جَوَزْتُم كون التعيين معلول الماهية أو معلول صفة من صفاتها فلم لا يجوز ذلك في الوجود، قلت؛ الفرق أن العلة يجب كونها²³⁹³ متقدمة على المعلول بالوجود ولا يجب تقدمها عليه بالتعيين وهذا فيه نظر يطول به الكلام. فإن قلت؛ هذا كما يقتضي وحدة واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فكذلك يقتضي وحدته من حيث أنه موجود وذلك بأن نقول²³⁹⁴ واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه لأنه موجود [175أ] فلا موجود غيره وإن لم يكن لذلك بل لأمر آخر فهو معلول، قلت؛ هذا مدفوع لأن تعيينه إن لم يكن معلول الوجود كان معلول وجوب الوجود فلم يكن معلول علة منفصلة. فإن قلت؛ فكذلك نقول إن لم يكن معلول وجوب الوجود كان معلول الوجود، قلت؛ لا يجوز ذلك لأنه إن كان معلول الوجود كان الموجود واحدا وإنه باطل فهذا ما عندي في هذا الموضع فمن كان عنده غير هذا فيلحقه بكتابي هذا تكثيرا للفايدة.²³⁹⁵

الفصل الرابع؛

فيما يستفاد مما تقرر

[فايدة]²³⁹⁶

²³⁹³ ف: كونه

²³⁹⁴ ف: بأن يقول

²³⁹⁵ للفايدة

²³⁹⁶ ن، ف: فائدة

[665] قال فاعلم من هذا أن الأشياء التي لها²³⁹⁷ حد نوعي واحد فإنما²³⁹⁸ يختلف

بعلل أخرى وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سودان ولا بياضان²³⁹⁹ في نفس الأمر إذا كان لاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه. أقول لما تبين أن تعين واجب الوجود إذا كان عارضا لوجوب الوجود كان لعله منفصلة به على فائدة²⁴⁰⁰ يستفاد مما ذكره وهي أن كل نوع يوجد له أشخاص فإنها إنما يختلف في تعييناتها لعل منفصلة غير ماهية النوع فإن تلك الماهية لا تقتضي تعينا ما وإلا لم يوجد من ذلك النوع إلا ذلك المعين، هذا خُلف. وإذا كان تعين كل واحد من أشخاص ذلك النوع لعله خارجة عن طبيعته يجب أن يكون مع كل واحد منها قوة قابلة لتأثير تلك²⁴⁰¹ العلل حتى²⁴⁰² يتعين والقوة القابلة²⁴⁰³ لتأثير العلل هي المادة. فإذا اختلف الأفراد في التعينات بسبب المواد المختلفة. فأما إذا لم يكن ذلك لم يحصل الاختلاف في التعينات فلا يتعدد أفراد ذلك النوع فلا يوجد سوادان ولا بياضان²⁴⁰⁴ هذا إذا لم يكن في طبيعة ذلك النوع اقتضا²⁴⁰⁵ تعين ما فإن كان كان وجود ذلك النوع في شخصه فلا يوجد منه

²³⁹⁷ ف: بها

²³⁹⁸ ف: وإنما

²³⁹⁹ ف: ولا بياضان

²⁴⁰⁰ فائدة، ف: فائدة

²⁴⁰¹ ف: - تلك

²⁴⁰² ف: - حتى

²⁴⁰³ ف: - والقوة القابلة

²⁴⁰⁴ ف: ولا بياضان

²⁴⁰⁵ اقتضاء

إلا شخص واحد فقد حصل لنا من هذا فائدتان،²⁴⁰⁶ الأولى؛ إن²⁴⁰⁷ الأنواع المادية إنما اختلفت أفرادها في التعيين لاختلاف موادها القوابل. الثانية؛ إن الأنواع المفارقة لا يوجد من كل نوع منها إلا واحدا فيكون نوع كل واحد في شخصه ولم يختص ذلك بواجب الوجود.

الفصل الخامس؛

في فروع هذه الأصول

[تذنيب]

[666] قال قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد²⁴⁰⁸ بحسب تعيين²⁴⁰⁹ ذاته وأن واجب الوجود لا يقال على كثيرين²⁴¹⁰ بوجه. أقول معناه [175ب] إن واجب الوجود واحد بحسب التعينات أي ليس له من التعينات إلا واحد وأن واجب الوجود غير مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة ولا بالعدد.

المسألة الرابعة؛

²⁴⁰⁶ ن، ف: فائدتان

²⁴⁰⁷ ف: بأن

²⁴⁰⁸ ف: - واحد

²⁴⁰⁹ ف: تعيين

²⁴¹⁰ ف: على كثرة

في وحدة واجب الوجود بحسب الاجزاء،²⁴¹¹ فصول

الأول؛²⁴¹²

في أن واجب الوجود لا ينقسم أصلا

[إشارة]

[667] قال لو إلتأم ذات واجب الوجود من شيئين أو اشيا²⁴¹³ يجتمع لوجب بها
ولكان الواحد منها أوكل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود، فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم. أقول المركب قد يتركب من الأمور المعنوية المعقولة
كتركب النوع من الجنس والفصل، وقد يتركب من الأمور المحسوسة كتركب الجسم من
الأجزاء المحسوسة وما ذكره ينفي الكثرة من الوجهين، فإن كل مركب من أشياء يجتمع يجب
بها لأن أجزاء المركب علل مادية له ويفتقر إلى كل واحد منها فيكون كل واحد منها أو أحدها
قبل المركب ومقوما له لوجب تقدم الجز²⁴¹⁴ على الكل بالوجود، فلو كان واجب الوجود
مركبا لكان واجبا بغيره وهو الأجزاء ومفتقرا إلى غيره متقوما به. وذلك ينفي كونه واجبا. فواجب
الوجود غير مركب لا من المعاني المعقولة ولا من الأمور المحسوسة. فإن قلت؛ كل جز²⁴¹⁵

²⁴¹¹ الأجزاء

²⁴¹² الفصل الأول

²⁴¹³ أشياء

²⁴¹⁴ الجزء

²⁴¹⁵ جزء

من أجزاء المركب يجب تقدمه عليه فلم قال ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود، قلت؛ لأن المركب من المادة والصورة لا يتقدم عليه²⁴¹⁶ كل واحد منها بل الصورة فقط. وأما المادة فلا توجد²⁴¹⁷ إلا مع المركب. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون واجب الوجود مركبا من أمرين كل واحد منهما أو أحدهما واجب الوجود؟ قلت؛ لأن المركب إذا كان واجب الوجود والجزء واجب الوجود أيضا تعدد واجب الوجود، وإن كان الجزء واجب الوجود فقط فواجب الوجود هو ذلك الجزء البسيط لا المركب، وإن كان واجب الوجود هو المركب فقط فكلامنا فيه.

الفصل الثاني؛

في نفي الكثرة عن ذاته تعالى بحسب الماهية والوجود

[إشارة]

[668] قال كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فبقي أن يكون عن غيره. أقول قد [176أ] سبق أن كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ولم يلتفت إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود من نفسه أو لا يكون، والأول هو واجب الوجود لذاته والثاني هو الممكن

²⁴¹⁶ ف: علة

²⁴¹⁷ ف: فلا يوجد

لكن الأول على هذا الاعتبار يدخل الوجود في مفهوم ذاته لأن مفهوم ذاته إنما يجب له الوجود فالوجود داخل في هذا المفهوم والثاني لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته أنه ليس يجب له الوجود والوجود ليس يدخل ومفهوم أنه ليس يجب له الوجود لأن هذا المفهوم ثابت لما²⁴¹⁸ لا وجود له فيتحقق هذا المفهوم بدون تحقق الوجود فلا يكون الوجود داخلا في هذا المفهوم. والحاصل أن الممكن لذاته لا يكون الوجود جزئا من ماهيته وأنه ليس نفس ماهيته لما ذكرنا²⁴¹⁹ من أن المثلث وجوده غير ماهيته بل يكون خارجا عنها معلولا لغيرها. أما أنه يجب أن لا يكون جزئا من ماهيته لأن ممكن الوجود لو كان مركبا من الوجود وغيره كان الوجود الذي هو أحد الجزئين خارجا عن الجزء الآخر لأنه إن كان عينه كان هناك أحد الجزئين فقط فلا تكون²⁴²⁰ الماهية مركبة من الوجود وغيره وإن كان داخلا فيه كانت الماهية عين الجزء الآخر لا مركبة منه ومن غيره. فعلم أن الوجود يجب أن يكون خارجا عن ماهية الجزء الآخر، فالوجود حينئذ إما أن يكون قائما²⁴²¹ بذاته أولم يكن، فإن كان قائما بذاته كان واجب الوجود بذاته لأنه لو كان ممكن الوجود بذاته كان معلولا لكن يمتنع أن يكون معلولا في ماهية لبساطته ويمتنع أن يكون معلولا في وجوده لأنه لا وجود له غير ذاته فظهر أنه لو كان قائما بذاته لكان واجب الوجود بذاته فإن كان هو غير واجب الوجود بذاته،²⁴²² وإنه خُلف. وإن كان هو هو فالكلام في وجود هو غير واجب الوجود بذاته، وإن لم يكن الوجود قائما بذاته كان صفة لغيره فإن كان ذلك الغير

²⁴¹⁸ ف: بما

²⁴¹⁹ ف: لما ذكر

²⁴²⁰ ف: فلا يكون

²⁴²¹ قائما

²⁴²² ف: - فإن كان هو غير واجب الوجود بذاته

خارجا عن هذه الماهية كان الوجود خارجا عنها لأن صفة الخارج عن الشيء خارج عن ذلك الشيء وإن كان صفة للجزء الآخر كان²⁴²³ الماهية هي الجزء الآخر والوجود صفتها وإن كان صفة للماهية كان خارجا عنها، وهو المطلوب. وقد ثبت²⁴²⁴ أن الوجود لا يكون معلولا للماهية فيجب كونه معلولا لغيرها، وهو المطلوب. [176ب]

[669] وإن²⁴²⁵ قلت؛ هذا يمكن أن يكون برهانا على أن وجود واجب الوجود هو نفس ماهيته، قلت؛ نعم، وتحريره؛ أن وجود واجب الوجود لولم يكن عين ماهيته لكان معلولا لغيره والتالي باطل فكذلك المقدم. بيان الشرطية؛ أن وجوده لولم يكن عين ماهيته وأنه ليس جزئا من ماهيته لما تقدم من امتناع الإنقسام عليه فتعين أن يكون خارجا عن ماهيته ثم لا يجوز أن يكون معلولا لماهيته لما قد بان قبل، فبقي أن يكون معلولا لغيره، وهو المطلوب. وعلى هذا يكون المراد من قوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته كما لا يكون الوجود عين ماهيته لكنه لا يحتاج إلى كلية القضية بل يكفي²⁴²⁶ الخصوصية. فلما أتى بالقضية الكلية دل على أن المقصود منه نفي كون الوجود جزئا من ماهيات الممكنات ولما امتنع أن يكون جزئا من ماهية الواجب ثبت أن الوجود لا يجوز أن يكون جزئا من ماهيته أصلا والظاهر أن هذه مقدمة يحتاج إليها فيما بعد على ما يتضح.

²⁴²³ كانت

²⁴²⁴ ن، ف: وقد بينا

²⁴²⁵ ن، ف: فإن

²⁴²⁶ ف: - يكفي

الفصل الثالث؛

في أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني

[تنبيه]

[670] قال كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. أقول يدل على أن واجب الوجود ليس بعرض حال في الجسم لأن كل عرض جسماني فوجوده متعلق بالجسم أي قائم به، والقيام²⁴²⁷ بالشئ لا يجب بذاته بل إنما يجب بغيره كان ذلك الغير هو الجسم أو مع شئ آخر وعلى التقديرين فلا بد من الجسم في وجوده وهو المعنى من قوله يجب به ويدل على أنه ليس بجسم أمران، أحدهما؛ أن كل جسم منقسم بالكمية إلى الأجزاء سواء كانت الأجزاء أجزاء بالفعل أو القوة وواجب الوجود بذاته ليس كذلك وقد تقدم بيانه. وثانيهما؛ أن كل جسم منقسم بالقسمة المعنوية إلى الهيولى والصورة، وواجب الوجود ليس كذلك وقد تقدم بيانه.

[671] قال وأيضا فكل جسم محسوس فيستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه

إلا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق به²⁴²⁸ معلول. أقول دليل ثانٍ على أنه

²⁴²⁷ والقائم، ف: والقائم، ن: والقائم

²⁴²⁸ ف: - به

[177] تعالى ليس بجسم فإن كل جسم يشاركه جسم آخر، إما في النوع فيكون مخالفا له في التعيين وقد تقدم أن النوع إنما يختلف أشخاصه في التعينات بسبب القوابل وإما في غير نوعه فيكون إنما يختلفان بالفصول وقد عرفت أن ذلك لا يكون إلا بسبب المادة. فعلم أن كل جسم مادي، وكل مادي معلول، وكل متعلق به أيضا معلول، فواجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني وقوله وأيضا فكل جسم فيستجد²⁴²⁹ جسما آخر من نوعه فالمراد منه أن الجسمين يشتركان في النوع ويختلفان في التعيين فيكونان مادتين،²⁴³⁰ وقوله أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته فالمراد منه²⁴³¹ أن الجسم الآخر وإن كان من غير نوعه ويكون مغايرا له باعتبار نوعيته فلا يكون مغايرا له باعتبار جسميته فيكونان مشتركين في الجسمية ومختلفين في النوعية ويلزم كونهما معلولين لما سبق ولأنهما إذا اشتركا في الجسمية واختلفا في النوعية كانا مركبين من الجنس والفصل فيكونان معلولين.

الفصل الرابع؛

في أن واجب الوجود ليس بمحدود ولا مركبا من الجنس والفصل

[إشارة]

²⁴²⁹ ن: مستجد

²⁴³⁰ ن: ماديين

²⁴³¹ ن، ف: - منه

[672] قال واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل

ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. أقول واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيته النوعية ولا في ماهيته الجنسية. أما الأول؛ فلأنهما حيثئذ يشتركان في النوع ويختلفان بالتعين فكان ماديين معلولين، فواجب الوجود مادي ومعلول، هذا خُلف. ولأن ماهية ذلك المشارك إن كانت واجبة الوجود لذاتها فقد تعدد واجب الوجود وإن كانت ممكنة فالماهية الواحدة استلزمت لازمين متنافيين، هذا خُلف. وأما الثاني؛ فلما ذكرنا بعينه فظهر أن شيئاً²⁴³² ما لا يشارك واجب الوجود في ماهيته النوعية ولا في ماهيته الجنسية فلا يكون مركباً من الجنس والفصل ضرورة.

[673] قال وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء أعني الأشياء

التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ²⁴³³ عليها. أقول هذا جواب عن سؤال مقدّر تحريره؛ أن واجب الوجود يشارك الممكن في الوجود [177ب] فإن لم يخالفه في شيء كان الواجب ممكناً أو الممكن واجباً وإن خالفه في شيء لزم المحذور المذكور. والجواب عنه إنا بينا أن الممكن ليس وجوده نفس ماهيته ولا جزءاً من ماهيته بل هو خارج عن ماهيته فلا يكون الاشتراك بينهما في الماهية ولا في حزمها²⁴³⁴ فلا يلزم التركيب من الجنس والفصل. قوله

²⁴³² ف: أشياء

²⁴³³ طارئ، ف: طار

²⁴³⁴ جزئها

أعني الاسيا²⁴³⁵ التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها فقد عرفت تفسيره بالأمرين المذكورين ومن ههنا عرفت إن ما ذكرناه من التفسير أقرب إلى الصواب.

[674] قال فواجب الوجود لا يشارك سى²⁴³⁶ من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته. أقول لما ثبت أن شيئاً من الأشياء لا يشارك واجب الوجود في ماهيته نوعية ولا جنسية وإلا محتاج²⁴³⁷ إلى فصل ذاتي أو عرضي لأجل ذلك الإشتراك، فواجب الوجود لا يحتاج إلى فصل ذاتي أو عرضي فينفصل به عن الغير بل إنما ينفصل بذاته عن كل شيء.

[675] قال فذاته ليس لها حد إذ²⁴³⁸ ليس لها جنس وفصل. أقول لما ثبت ما ذكر²⁴³⁹ لزم أن لا يكون لواجب الوجود حدٌّ لأن كل حدٍّ مركّب من الجنس والفصل عند قوم ومركّب وإن لم يكن من جنس وفصل عند قوم فلم يكن له حدٌّ ولزم أن لا يكون له جنس ولا فصل ذاتي ولا عرضي.

الفصل الخامس؛

في السؤال²⁴⁴⁰ على ما ذكره

²⁴³⁵ الأشياء

²⁴³⁶ شيئاً

²⁴³⁷ احتاج، ف: حيثاج

²⁴³⁸ ف: - إذ

²⁴³⁹ ف: ذكره

²⁴⁴⁰ ف: في السؤال، ن: في السؤال

[وهم وتنبيه]

[676] قال ربما ظن أن الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره عموم الجنس فيقع

تحت جنس الجوهر. أقول تحرير السؤال أن يقال الجوهر جنس وهو الموجود لا في موضوع

وواجب الوجود موجود لا في موضوع فكان جوهرًا داخلًا تحت جنس! فكان مشاركًا لساير²⁴⁴¹

الجواهر في ماهيتها الجنسية.

[677] قال وهذا خطأ²⁴⁴² فلأن²⁴⁴³ الموجود الذي لا في موضوع الذي هو كالرسم

للجوهر ليس يعني²⁴⁴⁴ به الموجود بالفعل وجودًا لا في موضوع حتى يكون من عرف أن

زيد²⁴⁴⁵ في²⁴⁴⁶ نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود.

أقول ليس المعنى من قولنا؛ الجوهر هو الموجود لا في موضوع أنه الموجود بالفعل مع كونه

لا في موضوع لأنه لو [178أ] كان كذلك لكان من عرف أن زيدا في نفسه جوهر عرف أنه

موجود مع هذه الكيفية وهي أنه لا موضوع، ونحن نعلم قطعاً أنه ليس من عرف أن زيدا في

نفسه جوهر عرف أنه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن الوجود المكيف.

[678] قال بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشارك فيه الجواهر النوعية عند

القوة كما تشارك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لا في موضوع وهذا

²⁴⁴¹ لساير، ن: لساير، ف: لساير

²⁴⁴² ف، ن: خطأ

²⁴⁴³ ف: فلأن

²⁴⁴⁴ ف: يعني

²⁴⁴⁵ زيدا، ف: زيدا

²⁴⁴⁶ ف: هو في

الحمل²⁴⁴⁷ يكون²⁴⁴⁸ على زيد وعمرو لذاتيهما، لا لعلّة. وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلّة، فكيف المركب منه ومن معنى آخر زائد.²⁴⁴⁹ قول لما ثبت أنه ليس معنى الجوهر ما ذكرنا قال بل المعنى الذي يحمل على الجوهر حمل الرسم على المرسوم والحد على المحدود هو أنه ماهية إنما يكون وجودها لا في موضوع وهذا أعم من الموجود بالفعل والموجود لا بالفعل فكل ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع سوا²⁴⁵⁰ كانت تلك الماهية موجودة بالفعل أو القوة كان جوهرًا. وهذا المعنى يحمل على زيد وعمرو وسائر²⁴⁵¹ الجواهر لذواتها كما يحمل الأجناس على الأنواع والأشخاص لذواتها لا لعلّة بعد تتمّة ماهياتها بذاتياتها فكيف المركب منه ومن المعنى السلبي، وهذا دليل آخر على أن الوجود بالفعل ليس داخلا في رسم الجوهر وإنما قال يحمل على الجوهر بالرسم²⁴⁵² لأن كونه لا في موضوع أمر سلبي فلا يكون جزئًا من ماهية الوجود ونقول أيضا إن ما هو الجوهر ليس الوجود بالفعل داخلا في ماهيته وحقيقته لأن ما هو الجوهر فهو محمول على الجواهر حملا ذاتيا والوجود بالفعل ليس محمولا على الجواهر²⁴⁵³ كذلك فما هو الجوهر ليس هو الوجود بالفعل.

²⁴⁴⁷ ف: يحمل

²⁴⁴⁸ ف: - يكون

²⁴⁴⁹ ن: زائدا، ف: زايد

²⁴⁵⁰ سواء

²⁴⁵¹ ف، ن: وسائر

²⁴⁵² ف: كالرسم

²⁴⁵³ ف: الجوهر

[679] قال فالذي يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود

أصلاً لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. *أقول* لما ظهر أن الجوهر هو الماهية التي إنما يكون وجودها لا في موضوع ظهر أن واجب الوجود لا يشارك زيداً وعمرواً سائر²⁴⁵⁴ الجواهر فيه فإن هذا المعنى إنما يصحّ [178ب] حمله على ما يكون له ماهية إنما يكون وجودها لا في موضوع و زيد و عمرو و سائر²⁴⁵⁵ الجواهر كذلك وأما واجب الوجود فليس له ماهية إنما يكون وجودها لا في موضوع بل وجود الواجب كالماهية لغيره ووجود²⁴⁵⁶ الواجب ليس وجوداً آخر يكون لا في موضوع فلا يكون جوهرًا فلا يكون واجب الوجود تحت جنس الجوهر.

[680] قال واعلم أنه لما لم يكن الموجود²⁴⁵⁷ بالفعل مقولاً على المقولات

المشهورة كالجنس لم يصّر بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء، فإن الموجود²⁴⁵⁸ لمّا لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصّر بأن يكون لا في موضوع جزئاً من المقوم فيصير مقوماً وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع. *أقول* لمّا تبين أن واجب الوجود ليس داخلاً تحت الجنس الذي هو الجوهر، تفسيره؛ الجوهر بأنه الماهية التي إنما يكون وجودها لا في موضوع أراد أن يبين أن الجوهر ليس جنساً وإن فسرناه بالموجود بالفعل لا في موضوع وبين ذلك بأننا بينا أن الوجود بالفعل ليس مقوماً لشيء

²⁴⁵⁴ سائر، ن: سائر، ف: سائر

²⁴⁵⁵ ن، ف: وسائر

²⁴⁵⁶ ف: ووجوده

²⁴⁵⁷ ف: الوجود

²⁴⁵⁸ ف: فإن الوجود

من الماهيات فلم يكن مقولا على المقولات العشر قول الجنس لأن الجنس مقوم والوجود غير مقوم فإذا لم يكن الوجود مقوما استحال أن يكون الموجود لا في موضوع مقوما لأن مقوم المقوم مقوم، لأن²⁴⁵⁹ قولنا لا في موضوع أمر سلبي، والأمر الخارجي لا يصير داخلا ومقوما بإضافة أمر سلبي إليه فلا يصير جنسا للجواهر ولوجاز ذلك لجاز أن يصير جنسا ومقوما بإضافة معنى إيجابي إليه بطريق الأولى فكان الموجود في موضوع جنسا ومقوما للأعراض، وهذا كله محال. فثبت أن الجوهر بالمعنى الأول ليس جنسا للجواهر بل هو عرض عام لها لازم أو مفارق.

المسألة الخامسة؛

في أن واجب الوجود لا ضد له ولا ند له، فصلان

الأول؛²⁴⁶⁰

[تنبيه]

[681] قال الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الأول فمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للأول من هذا الوجه، ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعا، والأول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا

²⁴⁵⁹ ن، ف: ولأن

²⁴⁶⁰ الفصل الأول

عن الموضوع، فالأول لا ضد له بوجه. أقول الضد يقال على معنى عامي وهو المساوى في القوة الممانع وعلى [179أ] معنى خاصي وهو المشارك في الموضوع المعاقب الغير المجامع إذا كان في غاية البعد طباعا وواجب الوجود لا ضد له من الوجهين، أما من الوجه الأول؛ فلأن كل ما سوى الواجب ممكن معلول فلا يساوي المبدأ الواجب. وأما من الوجه الثاني؛ فلأن واجب الوجود لا يتعلق بشيء أصلا فضلا عن الموضوع فواجب الوجود لا ضد له بوجه من الوجوه.

الفصل الثاني؛

في أن واجب الوجود لا ند له

[682] قال الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. أقول قد سبق أن واجب الوجود لا ند له وهو المثل والنظير ولا ضد له ولا جنس ولا فصل ولا حد ولا إليه إشارة حسية بل الإشارة إليه بالعرفان العقلي لمن وفق.

المسألة السادسة؛

في أن واجب الوجود عاقل لذاته ومعقول لذاته

[إشارة]

[683] قال الأول معقول الذات قائمها²⁴⁶¹ فهو قيوم بريء عن العلائق²⁴⁶² والعهد

والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة²⁴⁶³ وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته.²⁴⁶⁴ أقول قد سبق أن كل مجرد عن المواد وعلائقها²⁴⁶⁵ إذا كان قائم²⁴⁶⁶ الذات كان عاقلا لذاته وواجب الوجود أولى الأشياء بذلك فيلزم أن يكون عاقلا لذاته، وكل عاقل لذاته فهو معقول لذاته فواجب الوجود عاقل لذاته معقول لذاته خاتمة لهذا النمط.

[تنبيه]

[684] قال تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت²⁴⁶⁷ الأول ووحدانيته وبرائته عن الصمات

إلى تأمل غير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر²⁴⁶⁸ ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي؛ "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق".²⁴⁶⁹ أقول هذا حكم لقوم ثم يقول؛ "أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"²⁴⁷⁰ أقول إن هذا حكم للصديقين الذين

2461 ف: قائمها

2462 ف: العلائق

2463 ف: زائدة

2464 ف: - ومعقول لذاته

2465 ن، ف: وعلائقها

2466 ن، ف: قائم

2467 ف: في ثبوت

2468 ف: سائر

2469 فصلت، ٥٣

2470 نفس الآية

يستشهدون به لا عليه. أقول من الناس من سلك في إثبات الصانع طريقين غير ما سلكه الشيخ فإنهم استدلوا عليه بحدوث العالم الذي هو خلقه وفعله على وجوده. ومنهم من استدل عليه بإمكان العالم وهذه الطريقة وإن كانت جيدة لكن الطريقة التي سلكها الشيخ أشرف وأجود [179ب] فإنه لم يعتبر غير نفس الوجود فقال الموجود إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود ثم إن ممكن الوجود مستند إلى إلى واجب الوجود فقد ثبت واجب الوجود على كل حال ولم يحتاج إلى بيان حدوث العالم أو إمكانه ثم إنه لما ثبت وجوب الوجود استدل بوجوب وجوده على وحدانيته وبراته²⁴⁷¹ عن النقائص²⁴⁷² ومن ثم نزل إلى ما بعده أولاً فأولاً، وقد أُشير إلى كل واحد من الطريقين في القرآن العزيز، أما إلى الأول فقوله تعالى؛ "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"²⁴⁷³ وهذه إشارة إلى الاستدلال بالآيات التي في الآفاق والأنفس على وجوده ووحدانيته وما بعدهما. وأما إلى الثاني فقوله تعالى؛ "أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"²⁴⁷⁴ والأول طريق غير الصديقين والثاني طريق الصديقين فإنهم يستدلون به على غيره لا بغيره عليه!

النمط الخامس؛

في الصنع والإبداع

²⁴⁷¹ وبراثنه

²⁴⁷² ن، ف: عن النقائص

²⁴⁷³ قد مر ذكره

²⁴⁷⁴ مر ذكره آنفاً

[685] أقول الممكن إما أن يكون وجوده مسبقا بمادة ومدة أو لا يكون، والأول هو المصنوع، والثاني هو المبدع، فالصنع إيجاد الممكن المسبوق وجوده بمادة ومدة. والإبداع إيجاد الممكن الذي لا يكون مسبقا بمادة ولا مدة، وهذا هو اصطلاح القوم وفي هذا النمط مسایل.²⁴⁷⁵

المسألة الأولى؛

في أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث، فصول

الأول؛²⁴⁷⁶

في حكاية ما اشتهر في الفعل والفاعل وعلة الحاجة إلى المؤثر

[وهم وتنبیه]

[686] قال إنه قد يسبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولا، والفاعل فاعلا. وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وصنع وفعل، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن. أقول المفعول يتعلق بالفاعل من حيث

²⁴⁷⁵ مسائل، ف: مسایل، ف: مسایل

²⁴⁷⁶ الفصل الأول

أنه محتاج في وجوده إليه ومنه يستفيد وجوده، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في احتياجه إليه من حيث أنه ممكن أو من حيث أنه حادث، والأول مذهب الحكماء²⁴⁷⁷ والثاني مذهب المتكلمين وعلى هذا الخلاف بيني اختلافهم في [180أ] أن الممكن حال بقائه²⁴⁷⁸ هل يفتقر إلى المؤثر²⁴⁷⁹ فمن قال علة الحاجة هي الإمكان كان الممكن الباقي عنده محتاجا إلى المؤثر ومن قال علة الحاجة هو الحادث كان الممكن الباقي عنده غنيا عن المؤثر، فعلى رأي المتكلمين يكون تعلق المفعول بالفاعل من حيث أنه يوجد عن العدم وتعلقه به عند الحكماء من حيث أنه يفيد الوجود كان بعد العدم أولم يكن ولفظ الكتاب غني عن الشرح.

[687] قال وقد يقولون؛ إنه إذا أُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا، كما يشاهدونه من فقدان البنا²⁴⁸⁰ وقوام البنا²⁴⁸¹ حتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول؛ لوجاز على الباري²⁴⁸² العدم ما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده أي أخرجه من الوجود إلى العدم²⁴⁸³ حتى كان بذلك فاعلا فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج بعد ذلك إلى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري²⁴⁸⁴ تعالى من حيث

²⁴⁷⁷ الحكماء

²⁴⁷⁸ ن، ف: بقايه

²⁴⁷⁹ ف: المؤثر

²⁴⁸⁰ البنا

²⁴⁸¹ البناء

²⁴⁸² الباري

²⁴⁸³ من العدم إلى الوجود، ف: من الوجود إلى العدم

²⁴⁸⁴ ف: الباري

هو موجود لكان كل موجود يفتقر إلى موجد آخر والبارئ أيضا موجود وكذلك أيضا إلى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية²⁴⁸⁵ ما يجب أن يعتقد في هذا.

[688] أقول من زعم أن علة الحاجة إلى المؤثر²⁴⁸⁶ هو الحدوث قال²⁴⁸⁷ الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في أن يوجد عن العدم أي في خروجه عن العدم إلى الوجود يلزمه أن يقول؛ أن الممكن إذا أوجد زالت حاجته إلى الموجد واستدلوا على ذلك بوجوه، الأول؛ إنا نرى البناء²⁴⁸⁸ يحتاج إلى البناء في أن يوجد فإذا أوجده لم يحتاج إليه بعد ذلك بل يبقى موجودا إلى أن يطرأ²⁴⁸⁹ عليه ما يعدمه ففاعل الوجود ما يوجد عن العدم وفاعل العدم ما يعدم عن الوجود، الثاني؛ أن الإيجاد هو الإخراج عن العدم إلى الوجود فإن الموجود²⁴⁹⁰ بعد الوجود إما أن يوجد الوجود الحاصل أو وجودا آخر، والأول تحصيل الحاصل والثاني هو المطلوب لأن الوجود الآخر غير حاصل حال الوجود الأول لامتناع اجتماع المثليين فيكون إيجاده عن العدم، الثالث؛ أن ما يفيد الموجود²⁴⁹¹ إما نفس الوجود أو الوجود عن العدم والأول باطل، فكل موجود من حيث هو موجود مفتقر إلى الموجد، هذا خُلف. وأما الوجود عن العدم وهو المطلوب فثبت أن احتياج المفعول إلى الفاعل [180ب] في إيجاده عن العدم إلى الوجود فإذا فعل الفاعل ذلك وحصل للمفعول الوجود عن العدم لم يمكن إيجاده مرة أخرى إلى

²⁴⁸⁵ ف: في كفيته

²⁴⁸⁶ ف: المؤثر

²⁴⁸⁷ ف: فإن

²⁴⁸⁸ ف: - البناء، ن: أن البناء

²⁴⁸⁹ ف: أن يطرأ

²⁴⁹⁰ ن، ف: الموجد

²⁴⁹¹ ن، ف: الموجد

الوجود عن العدم فلم يبق محتاجا إليه²⁴⁹² ومن هاو لا²⁴⁹³ من لا يتحاشى أن يقول؛ لو كان العدم على واجب الوجود جازيا²⁴⁹⁴ وعُدم لم يضرّ ذلك العدم في وجود العالم بل يبقى العالم بعد عدمه!!!

الفصل الثاني؛

في إيضاح معنى الفاعل والفعل والمفعول

[تنبيه]

[689] قال يجب علينا أن نحلل معنى قولنا؛ فعل وصنع وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ونحفّذ منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي. فنقول؛ إذا كان شيء من الأشياء معدوما²⁴⁹⁵ ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما، فإننا نقول له؛ مفعول، ولا نبالي الآن كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا أو أعمّ أو أخصّ حتى يحتاج مثلا إلى أن يزداد²⁴⁹⁶ فيقال؛ موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك²⁴⁹⁷ من الشيء أو بمباشرة أو آلة أو بقصد اختياري أو بطبع أو تولّد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه²⁴⁹⁸ فلسنا نلتفت الآن إلى

²⁴⁹² ف: - فلم يبق محتاجا إليه

²⁴⁹³ ومن هؤلاء

²⁴⁹⁴ جائزا

²⁴⁹⁵ ف: معدما

²⁴⁹⁶ ف: أن يراد

²⁴⁹⁷ ف: يتحرك

²⁴⁹⁸ ف: - هذه

ذلك على أن الحق أن هذه أمور زائدة²⁴⁹⁹ على كون الشيء مفعولا. والذي يقابله ويكون بسببه
فإننا نقول له فاعل.

[690] أقول لما فرغ من حكاية المذهب أراد أن يحقق الحق في ذلك فقال يجب أن
نحلل²⁵⁰⁰ معنى قولنا؛ فعل وما يرادفه إلى بسايطه²⁵⁰¹ ليظهر من ذلك ما حصوله في الغرض
بالعرض²⁵⁰² فيحذف ويبقى الباقي فقال؛ إن المعدوم إذا أوجده شيء بعد العدم فإننا نقول له
مفعول سواء كان حمل المفعول عليه حملا مساويا أو أعم أو أخص فإن الغرض لا يختلف
بذلك بعد أن كان محمولا عليه في الجملة، واعلم إن المفعول عند المتكلمين أخص من
الموجود²⁵⁰³ بعد العدم وهو المحدث الزماني فإن المفعول عندهم إنما يقال للمحدث الزماني
الصادر من القادر وعند الحكماء²⁵⁰⁴ أعم منه لأنهم يسمون العالم مفعولا مع كونه غير محدث
بالحدوث الزماني. ونحن في هذا الموضع لا نحتاج إلى بيان ذلك ولو رمينا ما يحمل عليه
المفعول حملا مساويا وكان ما ذكرنا أعم من المفعول احتجنا إلى أن نزيد²⁵⁰⁵ فيه ما يصير به
مساويا للمفعول فيقال المفعول هو الموجود بعد العدم بسبب الشيء إما يتحرك منه كحدوث
التخلخل والتكاثف بتحرك الجسم في الكم أو بمباشرة كما يقال البناء²⁵⁰⁶ مفعول الباني دون
الامر أو بآلة [181] كما يقال؛ مقطوع زيد وإن كان القاطع هو السكين أو بقصد اختياري أو

²⁴⁹⁹ ف: زائدة

²⁵⁰⁰ ف: أن يحلل

²⁵⁰¹ بسايطه، ف: بسايطه

²⁵⁰² ن: في الغرض بالغرض، ف: في الغرض بالعرض

²⁵⁰³ ن، ف: من الوجود

²⁵⁰⁴ وعند الحكماء

²⁵⁰⁵ ف: إلى مزيد فيه

²⁵⁰⁶ ف: البناء

بطبع أو تولّد وهو ظاهر أو بشيء من مقابلات هذه، ولا يخفى عليك ذلك ولما لم²⁵⁰⁷ يكن غرضنا²⁵⁰⁸ موقوفا على حمل المفعول على المحدث الزماني بالمساواة أو الأعم أو الأخص لا جرم أطلقنا القول في ذلك على أن الحق أن هذه أمور زائدة²⁵⁰⁹ على مفهوم كون الشيء مفعولا كما سيأتي بيانه فظهر أن المحدث الزماني يقال له مفعول في الجملة والذي يقابله فاعل وهو الشيء الذي بسببه يوجد المفعول بعد العدم.

[691] قال والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل؛ فعل بآلة، أو بحركة، أو بقصد، أو بطبع، لم يكن أورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن²⁵¹⁰ تكريرا في المفهوم. أقول لما بين أنه يقال للمحدث الزماني إذا كان موجودا بسبب شيء أنه مفعول وأراد أن يبين أنه ليس يدخل في مفهوم الفعل شيء من هذه القيود ولا شيء من مقابلاتها²⁵¹¹ ودلّ على ذلك أنه لو كان شيء من هذه القيود أو شيء من مقابلاتها داخلا في مفهوم الفعل²⁵¹² لكان إذا أورد ذلك القيد الذي هو داخل فيه كان تكريرا وإذا أورد مقابل ذلك القيد كان نقضا لأنه يرفع بعض ما هو مدلول عليه بلفظه فعل.

[692] قال أما النقض فمثلا؛ لو كان مفهوم الفعل يمنع أن يكون بالطبع. وأما التكرير فمثلا؛ لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فإذا قال؛ فعل بالاختيار كان كأنه قال إنسان

²⁵⁰⁷ ن: - لم

²⁵⁰⁸ ف: عرضيا

²⁵⁰⁹ ف، ن: زائدة

²⁵¹⁰ ف: أويضم

²⁵¹¹ ن، ف: أوشع من مقابلاتها

²⁵¹² ن، ف: - ودلّ على ذلك أنه لو كان شيء من هذه القيود أو شيء من مقابلاتها داخلا في مفهوم الفعل

حيوان. أقول أما مثال النقض والتكرار مثلاً إذا كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فلا شك في أنه يمنع عن²⁵¹³ أن يكون بالطبع فإذا قيل فعل بالطبع فقد نقض بعض ما دلّ عليه لفظ فعل فيصير كأنه قال؛ فعل لا بالطبع بالطبع! وهذا نقض.²⁵¹⁴ وإذا قيل فعل بالاختيار فقد كرر لأنه يصير كأنه قال؛ فعل بالاختيار بالاختيار، فقول القائل؛²⁵¹⁵ إنسان حيوان مثال التكرار. وقوله إنسان لا حيوان أو جماد مثال النقض. وكذا²⁵¹⁶ القول في سائر²⁵¹⁷ القيود ونحن نعلم ضرورة²⁵¹⁸ أنه بإيراد²⁵¹⁹ شيء من هذه القيود ومقابلاتها لا يكون مناقضاً لمعنى²⁵²⁰ فعل ولا مكرراً فدلّ على أن شيئاً من هذه القيود ومقابلاتها غير داخل في مفهوم فعل فيكون مفهوم فعل ما وجد عن عدم بسبب شيء وهو المعنى من المساواة المذكورة.

[693] قال وإذا كان مفهوم الفعل هذا، أو²⁵²¹ كان²⁵²² بعض مفهوم الفعل، فليس يضرنا ذلك في غرضنا. ففي مفهوم الفعل وجود وعدم، وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود [181ب] محمولة عليه. أقول لما بين أن شيئاً من هذه القيود ومقابلاتها ليس داخلاً في مفهوم الفعل لزم أن يكون مفهوم الفعل هذا ولو كان مفهوم الفعل هذا أو²⁵²³

²⁵¹³ ف: - عن

²⁵¹⁴ ف: نقص

²⁵¹⁵ ن، ف: القائل

²⁵¹⁶ ف: وكذي

²⁵¹⁷ ن، ف: سائر

²⁵¹⁸ ف: بالضرورة

²⁵¹⁹ ن، ف: بإيراد

²⁵²⁰ ف: بمعنى

²⁵²¹ ف: - أو

²⁵²² ف: إذا كان

²⁵²³ ف: و

أخصّ من هذا حتى كان هذا بعض مفهوم الفعل فإن ذلك لا يضرنا في غرضنا بعد أن كان هذا القدر مما لا بد منه في مفهوم الفعل فلنحلل هذا القدر إلى البسائط²⁵²⁴ ولننظر²⁵²⁵ ما هو داخل في مفهوم الفعل وما هو خارج عنه فنقول هذا القدر الذي لا بد منه في مفهوم الفعل مشتمل على قيود ثلاثة؛ وجود وعدم وكون²⁵²⁶ ذلك الوجود بعد العدم صفة محمولة على الوجود.

[694] قال فأما²⁵²⁷ العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول²⁵²⁸ وأما كون هذا

الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل، إذ هذا الوجود²⁵²⁹ لمثل هذا الجائر²⁵³⁰ العدم²⁵³¹ لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم. فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود؛ إما وجود ما ليس بواجب الوجود، وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم. أقول لما بان أن المفعول مشتمل على هذه القيود الثلاثة فنقول ما يتعلق بالفاعل أن يحصل به إنما هو الوجود لا بوصف كونه بعد العدم وإن كان هذا الوجود لا ينفك عن كونه بعد العدم، وذلك، لأن العدم لا يفعل فيه فاعل الوجود، فإن العدم السابق حاصل سوا²⁵³² قدر فاعل فعل الوجود أو لم يقدر وأما كون الوجود بعد العدم الذي هو كالصفة للوجود فلا يمكن أن يكون بفعل فاعل الوجود أيضاً لأن هذا الوجود يمتنع أن يكون إلا على هذه الصفة ويجب كونه بهذه

²⁵²⁴ البسائط، ن: البسائط، ف: البسائط

²⁵²⁵ ف: ولينظر

²⁵²⁶ ف: - وكون

²⁵²⁷ ف: وأما

²⁵²⁸ ف: الفعل

²⁵²⁹ ف: - موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل، إذ هذا الوجود

²⁵³⁰ ف: الجائز

²⁵³¹ ف: - العدم

²⁵³² سواء

الصفة، والواجب لا يكون بفعل فاعل وجعل جاعل، ولأننا لو فرضنا أن الفاعل لم يصدر منه سوى نفس الوجود، كان الصادر منه وجود موصوف بهذه الصفة، فعلمنا أن الفاعل لم يفعل سوى نفس الوجود، وإن كان الصادر منه وجود موصوف بكونه بعد العدم لكن هذا الوصف غير حاصل بفعله، فإذا كان الصادر من الفاعل هو الوجود الجائر²⁵³³ أو الوجود الذي يجب كونه بعد العدم. فإن قلت؛ قد يلخص من هذا البحث أن الصادر من الفاعل إنما هو الوجود فقط. وأما كونه بحيث كونه بعد العدم أو كونه جائزاً²⁵³⁴ فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل، فيلزم أن يكون المفعول هو الوجود فقط. فيلزم كون كل وجود مفعولاً على ما تقدم، قلت؛ المفعول [182] فإن كان هو نفس الوجود لكن بشرط كونه²⁵³⁵ مفعولاً هو كونه جائزاً أو كونه يجب أن يسبقه العدم. بقي الكلام في أن الشرط منهما ما هو؟

الفصل الثالث؛

في بيان ما هو الشرط من الأمرين المذكورين

[تكملة وإشارة]

[695] قال والآن لنعتبر²⁵³⁶ أنه لأي الأمرين يتعلق؟ فنقول؛ إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره، لا يمنع أن يكون على أحد قسمين، أحدهما؛ واجب الوجود بغيره

²⁵³³ ف، ن: الجائز

²⁵³⁴ ف، ن: جازا

²⁵³⁵ ف: وكونه

²⁵³⁶ ف: ليعتبر

دائماً،²⁵³⁷ والثاني؛ واجب الوجود بغيره وقتاً ما، فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم، أو يمنع شيء من خارج. وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول، والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير. أقول هذه مقدمة قدمها لبيان المقصود وهو أن الشرط في كون الوجود متعلقاً بالغير أي حاصلًا بفعل الغير ماذا؟ أ هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم أو كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره فقال مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره أعم من كونه واجب الوجود بغيره دائماً ومن كونه كذلك وقتاً ما، فإن كل واحد منهما يصدق عليه أنه واجب الوجود بغيره وأنه ليس بواجب الوجود بذاته من حيث هو هذا المفهوم حتى يمنع شيء من خارج عن هذا المفهوم من صدقه على واحد من القسمين فينحصر في القسم الآخر فعلم أن هذا المفهوم أعم من القسمين المذكورين والعام من حيث مفهومه لا يمنع صدقه على الخاص وإن امتنع صدقه على أحد الخاصين فإنما يمنع للخارج به عن ذلك لا للمفهوم. وأما كون الوجود مسبوقاً بالعدم فليس له إلا وجه واحد وهو أنه واجب الوجود بغيره لا دائماً²⁵³⁸ بل وقتاً ما، وأنه أخص من المفهوم الأول لأن كل ما وجوده مسبوق بالعدم فهو واجب الوجود بغيره غير واجب الوجود بذاته ولا ينعكس لما بينا أن مفهوم كون الشيء واجب الوجود بغيره لا يمنع من كونه كذلك دائماً أو لا دائماً²⁵³⁹ فعلمنا أن المفهوم الأول أعم من المفهوم الثاني فهذه هي المقدمة.

²⁵³⁷ ف: دائماً

²⁵³⁸ ف، ن: لا دائماً

²⁵³⁹ ف، ن: دائماً أو لا دائماً

[696] قال وإذا كان معينان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى، فإن ذلك المعنى للأعم²⁵⁴⁰ بذاته أولاً وللأخص²⁵⁴¹ [182ب] بعده لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم من غير عكس، حتى لو حاز²⁵⁴² ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره، ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق. فقد بان²⁵⁴³ أن هذا التعلق بسبب الوجه الآخر. أقول لما ثبت أن²⁵⁴⁴ أحد الأمرين المذكورين شرط في التعلق بالغير، أراد أن يبين أن الشرط أو السبب²⁵⁴⁵ هو الأمر الأعم فقال كل معنيين أحدهما أعم من الآخر وحمل عليهما معنى ثالث، فإن لحق ذلك الثالث للأعم بالذات فأولاً، وللأخص²⁵⁴⁶ بالعرض وثانياً، ودل على ذلك بأن ما يلحق الأخص يلحق الأعم من غير عكس، وخصوصاً ههنا فإننا لو فرضنا أن الحادث لا يجب وجوده بغيره بل بنفسه لم يكن هذا التعلق أعني تعلق وجوده بغيره. فأما لو فرضنا كون القديم يجب وجوده بغيره كان هذا التعلق، فظهر من هذا أن التعلق بالسبب والفاعل هو كونه واجب الوجود بغيره، فظهر أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان دون الحدود.

²⁵⁴⁰ ف: الأعم

²⁵⁴¹ ف: والأخص

²⁵⁴² جاز

²⁵⁴³ ف: فقدان

²⁵⁴⁴ ف: - أن

²⁵⁴⁵ ن، ف: والسبب

²⁵⁴⁶ ف: والأخص

[697] قال ولأن هذه الصفة دائمة²⁵⁴⁷ الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث

فقط، فهذا التعلق كائناً²⁵⁴⁸ دائماً. أقول معناه أن وجوب الوجود بالغير محمول على كل²⁵⁴⁹

معلول دائماً²⁵⁵⁰ كان حادثاً أولم يكن كان هذا التعلق أعني حصول الوجود من المؤثر²⁵⁵¹

والإفتقار إليه حاصل دائماً، وإنما قلنا أن هذه الصفة محمولة على كل معلول دائماً كان حادثاً

أوقديماً، لأن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر لما بيننا والإمكان لا ينافي بعدم.

[698] قال وكذلك لو كان لكونه مسبوق بعدم، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما

يكون بعد عدم فقط، حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل. أقول معناه إنا لو فرضنا أن

الحادث إنما تعلق بالفاعل لأنه وجود بعد عدم وكونه وجوداً بعد عدم حاصل حال البقاء²⁵⁵²

فوجب أن يتعلق بالفاعل فلا يجب أن يختص بأن الوجود بعد عدم فقد ثبت أن الباقي يفتقر

إلى الفاعل، واعلم أن الشيخ طول نفسه من أول النمط إلى آخر هذا الفصل لغرض يمكن

تحصيله بدون ذلك لأن غرضه من هذا بيان أن²⁵⁵³ دوام المعلول لا ينفي كونه معلولاً وهذا

الغرض يحصل بأن يقال كل ممكن مفتقر إلى المؤثر في وجوده سواء²⁵⁵⁴ كان حادثاً أوقديماً

وإنما يفتقر إليه لإمكانه دون حدوثه لأن الحادث أخص من [183أ] الممكن وما يلحق الأخص

يلحق الأعم بالذات وأولاً والأخص بالعرض وثانياً، فكان علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا

²⁵⁴⁷ ف: دايمة

²⁵⁴⁸ كائن

²⁵⁴⁹ ف: - كل

²⁵⁵⁰ ن، ف: دايما

²⁵⁵¹ ف: المؤثر

²⁵⁵² البقاء

²⁵⁵³ ف: - أن

²⁵⁵⁴ سواء

الحدوث وأنه حاصل حال البقاء، فالباقي حال البقاء مفتقر إلى المؤثر سواء كان له وجود بعد
العدم أولم يكن. وأما كون الحادث يسمى مفعولا والقديم لا يسمى مفعولا فهو بحث لغوي
لا يليق الإطناب فيه بأهل الحكمة. ويجب أن يُعلم أن المتكلمين لا يمتنعون من إسناد الحادث
إلى الفاعل المختار بل إلى الموجب بالذات. فقد اتفق الفريقان على جواز إسناد القديم إلى
المؤثر الموجب بالذات وامتناع إستناده إلى الفاعل بالإختيار، وفي الحادث بالعكس من ذلك
والخلاف في قدم العالم وحدوثه مبني على هذا، فإن المتكلمين يسندونه إلى الفاعل المختار
فلزمهم القول بحدوثه، والحكماء يسندونه إلى الموجب بالذات فلزمهم القول بقدمه.

المسألة الثانية؛

في أن كل حادث مسبق بزمان

[699] قال الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه، ليس كقبلية الواحد التي هي
على الإثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا، في حصول الوجود، بل قبلية قبل لا
تثبت مع البعد، ومثل هذا ففيه²⁵⁵⁵ أيضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة. أقول كل حادث فإنه إنما
يكون وجوده بعد عدمه فيكون له قبل يكون هو معدوما فيه وبعد يكون هو موجودا فيه، وذلك
القبل والبعد لا يجتمعان في الوجود بل عند القبلية لا يكون البعدية موجودة وعند البعدية يكون
القبلية باطلة، والذي في تلك القبلية وهو العدم لا يجمع الذي في البعدية وهو الوجود بخلاف

القبلية التي للواحد على الإثنين فإنها تجماع البعدية التي للإثنين، والذي له تلك القبلية يجماع الذي له تلك البعدية في الوجود وأيضا ليست تلك البعدية تتجدد مع بطلان تلك القبلية بخلاف ما نحن فيه.

[700] قال وليس تلك القبلية هو نفس عدم فقد يكون عدم بعد، ولا ذات الفاعل، فقد يكون قبل، ومع، وبعد، فهو شيء آخر لا يزال فيه تتجدد وتصرم على الإتصال. أقول إذا ثبت أن هناك قبلية شأنها ما ذكرنا، فتلك القبلية [183ب] إما أن يكون نفس عدم أو عدما خاصا أو ذات الفاعل أو المفعول أو أمرا خارجا وجوديا، والأول باطل لأن نفس عدم قد يكون بعد ويمتنع أن يكون قبل بعد. والثاني أيضا باطل لأن تلك القبلية لو كانت عدما خاصا كانت عدم البعدية، فالبعدية إن كانت عدمية كانت القبلية عدم فتكون²⁵⁵⁶ وجودية وإن كانت وجودية والقبلية تساويها²⁵⁵⁷ في الماهية وإنما تخالفها²⁵⁵⁸ في التعيين فكانت القبلية أيضا وجودية ولأن تلك القبلية بعد قبلية سابقة فتكون²⁵⁵⁹ وجودية، والثالث باطل لأن ذات الفاعل قد يكون قبل ومع وبعد، والقبلية لا تكون كذلك، والرابع باطل لأن المفعول ليس قبل بل هو لكونه حادثا بعد. وإذا بطلت الأقسام الأربعة، تعين الخامس وهو أن تكون²⁵⁶⁰ القبلية أمرا آخر وجوديا وذلك الأمر الوجودي لا يزال فيه تتجدد وتصرم على الإتصال تتجدد الحركة وتصرمها.

²⁵⁵⁶ ف: فيكون

²⁵⁵⁷ ف: يساوها

²⁵⁵⁸ ن، ف: يخالفها

²⁵⁵⁹ ن، ف: فيكون

²⁵⁶⁰ ف: أن يكون

[701] قال وقد علمت إن مثل هذا الإتصال الذي يوارى²⁵⁶¹ الحركات في المقادير

لن يتألف من غير منقسمات. أقول قد سبق في النمط الأول أن مثل هذا الإتصال والذي للحركات والمسافات أمور متطابقة يلزم من تألف بعضها من مقسمات تألف الآخر منها وقد سبق أن المسافات لا يتألف من غير المنقسمات فكذاك الباقي.

المسألة الثالثة؛

في أن الزمان مقدار الحركة

[إشارة]

[702] قال ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال، وتغير الحال لا يمكن إلا لذي

قوة تغير²⁵⁶² حال، أعني الموضوع، فهذا الإتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك، أعني بتغير²⁵⁶³ ومتغير، لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية. أقول لما بينا أن الزمان أمر وجودي متجدد على الإتصال، وكل متجدد متغير من حال إلى حال، وكل متغير من حال إلى حال فله قوة قابلة لذلك التغير وتكون تلك القوة حاصلة لشيء ما وهو الموضوع وقد سبق مثل هذا قبل وسيأتي بعد. فالزمان حاصل في الموضوع وهو المادة لكن حصول الزمان في المادة بواسطة الحركة أعني التغير، لأن الشيء الواحد المستمر لا يكون قبل نفسه لكن احرا²⁵⁶⁴

²⁵⁶¹ يوازي، ف: يواي

²⁵⁶² ف: بغير

²⁵⁶³ ف: تغير

²⁵⁶⁴ أجزاء، ن: أجزاء، ف: أجزاء

الزمان وهي القبليات والبعديات [184أ] بعضها قبل بعض وظهر²⁵⁶⁵ أنه لا بد للزمان من المادة والحركة وهما المرادان بالتغير والمتغير ثم ذلك التغير والمتغير وهما الحركة والمتحرك يجب أن لا ينقطع اتصاله لما نبهنا عليه في الفصل الثالث من أن الزمان لا أول له ولا آخر. وتلك الحركة ليست غير الوضعية الدورية، فإن كل حركة مستقيمة تنتهي²⁵⁶⁶ إلى سكون لما سيأتي.

[703] قال وهذا الإتصال يحتمل²⁵⁶⁷ التقدير فإن قبلا قد يكون أبعد، وقبلا قد يكون

أقرب فهو كمّ مقدار²⁵⁶⁸ للتغير، وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان. أقول لما ثبت أن الزمان متعلق الوجود بالحركة الوضعية فنقول أنه مقدار لتلك الحركة لأنه كمّ متصل فيلزم أن يكون كمية تلك الحركة. أما أنه كمّ فلا أنه قابل للزيادة والنقصان فإن قبلا قد يكون أقرب وقبلا أبعد، فإن قبل اليوم بشهر أقرب إليه من قبل اليوم بشهرين، وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو كمّ وليس كمّاً منفصلاً لأننا بينا أنه لا يتألف من منقسمات فهو كمّ متصل وليس كمية غير الحركة ضرورة²⁵⁶⁹ تعلقه بها دون غيرها فهو كمية الحركة لكنه ليس كمية الحركة من جهة المسافة فإن كمية الحركة التي من جهة المسافة توجد²⁵⁷⁰ أجزاءها معا، فإن الشبر الأول يوجد مع الشبر الثاني وهكذا²⁵⁷¹ إلى آخر المسافة فهذه الكميات التي للمسافة تكتم²⁵⁷² الحركة فإنها معا في الوجود. وأما الكمية التي

²⁵⁶⁵ ف، ن: فظهر

²⁵⁶⁶ ن: وينتهي، ف: ينتهي

²⁵⁶⁷ ف: محتمل

²⁵⁶⁸ ف: متغير

²⁵⁶⁹ ف: صورة

²⁵⁷⁰ ف، ن: يوجد

²⁵⁷¹ وهكذا

²⁵⁷² ف: يكتم

تلتحق الحركة من جهة الزمان هي من جهة التقدم والتأخر فإن الحركة على الشبر الأول من المسافة لا توجد²⁵⁷³ مع الحركة على الشبر الثاني منها وكذلك سائر²⁵⁷⁴ أجزاء الحركة بل تتقدم بعضها بعضا ولا تجتمع أصلا فظهر أن الزمان كمية الحركة من جهة التقدم والتأخر، وهو المطلوب.

المسألة الرابعة؛

في أن كل حادث مسبوق بمادة

[إشارة]

[704] قال كل حال حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلًا، وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قبل في المحال؛ إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل؛ إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه وإنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه [184ب] فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا²⁵⁷⁵ معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، فيفتقر إلى موضوع. فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع. أقول كل حادث قبل وجوده ممكن الوجود لأنه إن كان واجب الوجود لم يكن حادثا، وإن كان ممتنع الوجود لم يوجد، فإمكان وجوده حاصل قبل

²⁵⁷³ ف: لا يوجد

²⁵⁷⁴ ن، ف: ساير

²⁵⁷⁵ ف: - شيئا

وجوده وأنه غير كون القادر عليه قادرا عليه لأنه يصح أن يقال للشيء أنه غير مقدور لأنه غير ممكن في نفسه والعلة غير المعلول لامتناع تعليل الشيء بنفسه وليس عدما صرفا لأنه لا فرق بين قولنا؛ ليس إمكان، وبين قولنا إمكان ليس، فهو أمر ثبوتي وليس جوهرًا قائما²⁵⁷⁶ بنفسه لأنه أمر إضافي فلا يعقل قيامه بنفسه بل هو صفة وجودية راجعة إلى الممكن فيستدعي محلا موجودا قبل وجود الممكن وهو المادة كالطين الذي هو محل إمكان الكون والخشب الذي هو محل إمكان السرير. فثبت أن كل حادث مسبوق بقوة وجود وموضوع.

المسألة الخامسة؛

في أن كل ممكن محدث الذات

[تنبيه]

[705] قال الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة؛ مثل البعدية الزمانية والمكانية. وإنما نحتاج²⁵⁷⁷ الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكون في الزمان معا، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما²⁵⁷⁸ استحق هذا الوجود إلا والآخر قد حصل له الوجود ووصل إليه الحصول، وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً

²⁵⁷⁶ ن، ف: قايمًا

²⁵⁷⁷ ف: يحتاج

²⁵⁷⁸ ف: مما

على الآخر. أقول أنواع التقدم والتأخر والقبلية والبعدية كثيرة منها؛ التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن، والتقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم، والتقدم بالرتبة كتقدم الجنس على النوع، والتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل، والتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول والواحد على الاثنين. وإنما نحتاج في هذا الموضع من الجملة إلى التقدم بالذات وهو التقدم باستحقاق الوجود أو غيره فإن عدم العلة متقدم على عدم المعلول بالذات، وهذا التقدم لا يستحق الوجود، وإن أمكن أن يكون المتقدم بهذا المعنى مع التأخر بالزمان، ولنتكلم [185] في العلة والمعلول فإن وجود المعلول من العلة ووجود العلة ليس من المعلول، فالمعلول لا يصل إليه الوجود إلا وقد حصل للعلة فذات العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وذات المعلول لا يتوسط بين ذات العلة ووجودها بل يصل إليها الوجود لا عن المعلول، فلوفرضنا أن موجدا أوجد العلة والمعلول فإن الوجود منه يمر بالعلة ومنها يتصل بالمعلول فالوجود من الموجد لا يصل إلى المعلول إلا مارا على العلة فدل على تقدم وجود العلة على وجود المعلول تقدما بالذات.

[706] قال وهذا كما تقول؛²⁵⁷⁹ حرّكتُ يدي²⁵⁸⁰ فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول؛ تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معا في الزمان، فهذه بعديّة بالذات. أقول هذا وجه آخر في بيان تقدم العلة على المعلول بالذات وهو أنه يصح أن يقال؛ حركت يدي فتحرك المفتاح ثم تحرك المفتاح ولا يصح عكسه فلا يقال؛ تحرك

²⁵⁷⁹ ف: كما يقول

²⁵⁸⁰ ف: - يدي

المفتاح فتحركت يدي ولا ثم تحركت يدي، و"الفاء" و"ثم" للتعقيب والبعدية فلولا أن هناك نوعاً من التقدم معلوماً للعقل²⁵⁸¹ لم يستعملوا ما يدل على التعقيب والبعدية وإذ ليس هناك نوع آخر من التقدم سوى التقدم بالذات فهو هو. فالحاصل من القبلية والبعدية بالذات في العلة والمعلول أن استحقاق العلة الوجود من ذاته مثلاً لا من المعلول واستحقاق المعلول الوجود ليس من ذاته بل من العلة، فذات العلة قبل وجودها، ووجودها قبل وجود المعلول فدلّت العلة قبل وجود المعلول، فلهذا سمي هذا النوع من التقدم تقدماً بالذات ومثل هذا المعنى يعقل من تقدم الواحد على الإثنين فإن الواحد لا يفتقر في وجوده إلى وجود الإثنين بل يمكن وجوده دون وجود الإثنين، فأما وجود الإثنين فلا يمكن دون وجود الواحد، فيكون استحقاق الواحد الوجود قبل استحقاق الإثنين قبلية بالذات وإن كان الواحد يوجد مع الإثنين في الزمان.

[707] قال ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته، متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات. *أقول* إذا عرفت معنى القبلية والبعدية عرفت إنما يكون للشيء من ذاته قبل ما له عن غيره قبلية بالذات لأن ما له من ذاته لا يتوقف إلا على ذاته وما له عن غيره [185ب] يتوقف على ذاته وعلى ذلك الغير فاستحقاق ما له من ذاته للحصول قبل استحقاق ما له من غيره كما قلنا في العلة والمعلول.

[708] قال وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره فأن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود²⁵⁸² وهو الحدوث

²⁵⁸¹ للعقل

²⁵⁸² ف: - قبل أن يكون له وجود

الذاتي. أقول كل ممكن الوجود لا وجود له من ذاته بل وجوده من غيره فإنه لو انفرد يكون له العدم أو لا يكون له الوجود، والأولى أن يقول لا يكون له الوجود لو انفرد لأنه لو كان له العدم لو انفرد كانت ذاته مقتضية للعدم فكان ممتنع الوجود فأن لا يكون له وجود من ذاته وأن يكون له وجود من غيره، وقد عرفت أن ما للشيء من ذاته قبل ما له من غيره فأن لا يكون له وجود قبل أن يكون له²⁵⁸³ وجود ولا معنى للحدوث إلا وجود بعد العدم، لكن إن كان الوجود بعد العدم بعدية بالزمان كان الحدوث زمانيا وإن كانت بعدية بالذات كان حدوثا ذاتيا.

المسألة السادسة؛

في أن المعلول يجب وجوده عند العلة التامة

[تنبيه]

[709] قال وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج أن يكون من خارج، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل²⁵⁸⁴ الآلة، حاجة النجار إلى القدوم أو المادة، حاجة النجار إلى الخشب، أوالمعاون، حاجة النشار²⁵⁸⁵ إلى نشار آخر، أو الوقت، حاجة الآدمي إلى الصيف، أو إلى الداعي، حاجة الأكل إلى الجوع، أو زوال مانع، حاجة الغسال إلى زوال الدجن. أقول المعلول

²⁵⁸³ ف: - له

²⁵⁸⁴ ف: مثلا

²⁵⁸⁵ ف: اليسار

إنما يوجد من العلة إذا كانت العلة على الحالة التي تكون²⁵⁸⁶ بها علة بالفعل، وتلك الحالة هي الحالة المستجمعة لجملة ما يعتبر في عليتها بالفعل ويكون له مدخل في ذلك. وتلك الأمور على قسمين، أحدهما؛ أمور داخلية في ذات العلة كالطبيعة والإرادة الجازمة، والثاني؛ أمور خارجة عنها كالآلة إن كان الفاعل يفعل بها كالقدوم للنجار والمادة، إن كان المعلول ماديا كالخشب للنجار، وكالشريك إن كان الفاعل لا يفعل إلا بالشركة والمعاونة كالنشار في نشر الخشب وإنه²⁵⁸⁷ لا يفعل إلا بمعاونة نشار آخر، وكالوقت إذا كان المعلول [186أ] لا يتأتى بقاءه إلا في وقت معين كالآدمي لا يتأتى بقاءه بدون الصيف الذي به يكمل قوته، وكالداعي الحامل للفاعل على الفعل كالجوع الحامل للأكل على الأكل، وكزوال المانع من كون العلة علة بالفعل كالغسل والقصار لا يتم فعلهما إلا بزوال الغيم المانع من شروق الشمس. إذا عرفت هذا فلنسم العلة الجامعة معه²⁵⁸⁸ لتلك الشرائط²⁵⁸⁹ المعتبرة في كونها علة بالفعل بالعلة التامة، فالعلة التامة إذا وجدت وجب المعلول وإلا²⁵⁹⁰ وجب عدمه.

[710] قال وعدم المعلول يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل

كان ذاتها موجودا لا²⁵⁹¹ على تلك الحالة أولم يكن موجودا أصلا. أقول كما أن وجود المعلول

²⁵⁸⁶ ن، ف: يكون

²⁵⁸⁷ ف: فإنه

²⁵⁸⁸ ن، ف: - معه

²⁵⁸⁹ ف، ن: الشرائط

²⁵⁹⁰ ف: ولا

²⁵⁹¹ ف: - لا

يتعلق بوجود العلة التامة فكذلك يتعلق عدمه بعدمها ثم لا فرق بين أن يكون ذات العلة موجودة لا على تلك الحالة أولم يكن موجودا أصلا في تعلق عدم المعلول بعدمها على تلك الحالة.

[711] قال وإذا لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا بوصف ولكنه لذاته ليس علة، توقف²⁵⁹² وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة، أو غير ذلك وجب وجود المعلول وإن لم يوجد وجب²⁵⁹³ عدمه. أقول العلة إن كانت علة بذاتها لم يتوقف وجود المعلول على أمر غير ذاتها وإن لم تكن²⁵⁹⁴ علة بذاتها توقف على الحالة المذكورة فإن وجدت وجب وجود المعلول وإن لم توجد²⁵⁹⁵ وجب عدمه. أما الأول فلأن العلة التامة إذا كانت موجودة فإن لم يجب وجود المعلول فمع وجود العلة التامة جاز أن يوجد المعلول وجاز أن لا يوجد. فإن توقف الوجود على أمر ما بعد ذلك لم يكن الحاصل قبل علة تامة وقد فرضت كذلك، هذا خُلف. وإن لم يتوقف كان حصول المعلول واقعا لمحض²⁵⁹⁶ الاتفاق لا بالعلة، هذا خُلف. فثبت أن العلة التامة إذا وجدت يجب ترتب المعلول عليها. وأما الثاني؛ فلأن المعلول لو وجد مع عدم العلة التامة لم يكن معلولا بل واجب الوجود بذاته وإن وجد بغيره فذلك الغير إن كان هذه العلة كانت العلة التامة مع وجوده وقد فرضناها غير موجودة، هذا خُلف. وإن كان غيرها كان له علتان تامتان فإن وجدت إحدهما وجب المعلول وإلا وجب عدمه أو نقول العلة التامة إن وجدت وجب المعلول

²⁵⁹² ف: بوقت

²⁵⁹³ ف: وجد

²⁵⁹⁴ ف: لم يكن

²⁵⁹⁵ ن، ف: لم يوجد

²⁵⁹⁶ ف: محض

[186ب] لما بيّنّا وإن لم يوجد وجب عدمه، فعلى كل حال المعلول واجب الوجود مع وجود العلة وواجب العدم مع عدمها.

[712] قال وأيهما فرض أبدا، كان ما بإزائه²⁵⁹⁷ أبدا، أو وقتا ما، كان وقتا ما. أقول

لما ثبت أن المعلول واجب الوجود مع وجود العلة التامة وواجب العدم مع عدمها فإن كانت العلة التامة دائمة²⁵⁹⁸ الوجود كان المعلول كذلك وإن كانت دائمة العدم كان المعلول كذلك فإن كانت مؤقتة من طرف الوجود أو العدم كان المعلول كذلك وبالجمله المعلول تابع للعلة في التأييد والتأقيت.

[713] قال وإذا جاز أن يكون شيء ما²⁵⁹⁹ متشابهة الحال في كل شيء وله معلول لم

يبعد أن يجب عنه سرمداء، فإن لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى. أقول إذا ثبت أن المعلول واجب الوجود مع وجود العلة التامة فلو جاز وجود شيء لا يتوقف تأثيره في وجود المعلول على أمر ما سواه كان علة بذاته أو بتوسط انضمام ضميمة إليه وكانت تلك الضميمة حاصلة معه دائما²⁶⁰⁰ جاز كون المعلول معه دائما فإن لم يسم المعلول الأزلي مفعولا لأجل أنه لم يسبقه عدم فلا مضايقة في ذلك فإن المضايقة في أمور لغوية لا يليق بأهل الحكمة بعد ظهور المعنى.

²⁵⁹⁷ ف: بازايه

²⁵⁹⁸ ن، ف: دايمة

²⁵⁹⁹ ف: - شيء ما

²⁶⁰⁰ ف، ن: دايما

المسألة السابعة؛

في الإبداع والتكوين

[تنبيه]

[714] قال الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة، أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث. أقول إيجاد الشيء إما أن يكون بلا واسطة بين الموجد والموجد أو يكون بينهما واسطة إما مادة، أو مدة، أو آلة. والأول هو الإبداع والثاني هو التكوين والإحداث. إذا عرفت الفرق بين الإبداع والتكوين فنقول الإبداع أعلى رتبة وأعظم درجة من التكوين، لأن الموجد المستقل بالإيجاد أعظم رتبة في كونه موجدًا من الموجد الذي لا مستقل بذلك بل يحتاج إلى متوسط، وإذا كان المعلول حادثًا والعلة قديمة توقف تأثيرها فيه على واسطة لما تقدم. فإذا نسبت الإبداع إلى واجب الوجود أولى وأحسن من نسبة التكوين إليه، وهذا قياس خطابي. [187]

المسألة الثامنة؛

في أن الممكن لا يرجح²⁶⁰¹ أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وأنه

لا يوجد ما لم يجب وجوده

[تنبيه وإشارة]

[715] قال كل شيء لم يكن ثم كان فيّ في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء وبسبب وإن كان قد يمكن في العقل أن يذهل عن هذا اليّ²⁶⁰² ويفرع إلى ضرب من البيان. أقول إدعى الشيخ أن افتقار ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجح بشيء ضروري وليس من استروج إلى البرهان فإنه ذاهل عن كونه بينا والذي يظهر هذا أن افتقار الممكن إلى المرجح مركوز في فطرة كل أحد حتى الأطفال فإنه إذا كان شيء موضوع بين يدي طفل ثم غاب عنه أو ذهل فإذا رجع إليه فعدمه فإنه يطلب لعدم ذلك الشيء سببا حتى لو قيل له عدم بنفسه فإنه لا يصدق وإذا لم يكن عنده شيء ثم وجده عنده طلب أيضا لذلك سببا فظهر أن افتقار ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر ضروري بيّن بنفسه فلذلك سماه الشيخ التنبيه.

[716] قال وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء إما أن يقع وقد وجب عن السبب، أو بعد لم يجب بل هو في حد الإمكان عنه، إذ لا وجه لامتناعه عنه فيعود الحال في سبب طلب الترجيح جذعا ولا يقف، فالحق أنه يجب عنه. أقول إذا ظهر أن ترجيح أحد طرفي

²⁶⁰¹ ف: لا يترجح

²⁶⁰² ف: التعين

الممكن على الآخر يفتقر إلى مرجح فلا يوجد الممكن ما لم يجب ضرورة عن ذلك المرجح لأنه إن لم يرجح طرف على طرف لم يوجد من ذلك المرجح ترجح وإن ترجح فقد وجب هذا الترجح، فهو المطلوب، وإن ترجح²⁶⁰³ ولم يجب بعد بل هو ممكن أن لا يوجد وممكن أن يوجد فإنه لا وجه للإمتناع فترجح أحد طرفيه على الآخر إن توقف على مرجح لم يكن الأول تمام المرجح وقد فرضناه تمام المرجح، هذا خُلف. وأيضا إذا وجد ذلك المرجح الآخر وقد وجد الممكن فإما أن يوجد وقد وجب أو يوجد وهو بعد ممكن، والأول هو المطلوب والثاني يعود الكلام الأول فيه والجذع استئناف الكلام وإن لم يتوقف فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، هذا خلف. فثبت أن الممكن لا يصدر عن المؤثر²⁶⁰⁴ إلا وقد وجب صدوره عنه وأنه ما دام ممكن الصدور عنه لا يصدر عنه، وهو المطلوب. ولما لم يكن هذا المطلوب بينا بل مفتقرا إلى البيان سماه بالإشارة.

المسألة التاسعة؛

في أن الواحد المطلق لا يصدر عنه إلا واحد

[تنبيه]

²⁶⁰³ ف: وإن ترجح بعد

²⁶⁰⁴ ف، ن: المؤثر

[717] قال [187ب] مفهوم أن علة ما، بحيث يجب عنها "آ" غير مفهوم أن علة ما، بحيث يجب عنها "ب". وإذا كان الواحد يجب عنه شيان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم فمختلفتي الحقيقة. أقول لا شك أن مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه "آ" غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه "ب" ولذلك يمكن تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر فلو كان الواحد يجب عنه "آ" و"ب" كان ذلك الواحد صادقا عليه الحثيتان المختلفتان بالمفهوم والحقيقة.

[718] قال فإما أن يكونا²⁶⁰⁵ من مقوماته²⁶⁰⁶ أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن فرضناه²⁶⁰⁷ من لوازمه عاد الطلب جذعا. فينتهي إلى حيثيتين من مقومات²⁶⁰⁸ العلة مختلفتين؛²⁶⁰⁹ إما للماهية وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق، فكل ما يلزم عنه اثنان معا، ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة. أقول لما ثبت تغاير الحثيتين المذكورتين لزم من ذلك أن لا يكون البسيط علة لأمرين لا يكون أحدهما بتوسط الآخر لأن كل ما يكون علة لأمرين على ما ذكرنا فهو مركب لأن تشبك الحثيتين إما أن يكونا مقومتين لها وإما أن يكونا خارجيتين عنها لازمتين لها، وإما أن يكون أحدهما مقومة والأخرى لازمة خارجة وهو المعنى من قوله أو بالتفريق. والثاني باطل، فتعين الأول أو الثالث ولزم²⁶¹⁰ التركيب. وإنما قلنا أن الثاني باطل لأن تينك الحثيتين إذا كانتا لازمتين كانت العلة علة لهما ويعود الكلام جذعا، وهو أن

²⁶⁰⁵ ف: أن يكون

²⁶⁰⁶ ف: من مقوماته

²⁶⁰⁷ ف: فإن فرضنا

²⁶⁰⁸ ف: من مقومات

²⁶⁰⁹ ف: مختلفتين

²⁶¹⁰ ن، ف: فيلزم

كونهما بحيث يجب عنها الحيشة الأولى غير كونها بحيث يجب عنها الحيشة الثانية، فالحشيتان إن كانتا مقومتين أو كانت أحدهما مقومة لزم التركيب وإن كانتا لازمتين عاد الكلام فإما أن يتسلسل ويلزم من كون الشيء علة لأمرين كونه علة لأمر لا نهاية لها وهو معلوم البطلان، وإما أن ينتهي إلى حيشة مقومة ويلزم التركيب فظهر أن كل ما يكون علة لأمرين ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو مركب منقسم، وينعكس كل ما لا يكون مركبا منقسما لا يكون علة لأمرين شأنهما ما ذكرنا، وهو المطلوب. وأما قوله فينتهي إلى حشيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق معناه أنه ينتهي إلى حشيتين مختلفتين مقومتين إما للماهية فيكون مركبة الحقيقة أي الماهية وإما لأنه موجود أي مقومتين للوجود فيلزم تركيب²⁶¹¹ الحقيقة والماهية أيضا لأن الماهية إن كانت نفس الوجود كانت مركبة وإن كانت غيره كانت مركبة أيضا لأن المركب لا يكون عارضا للبسيط [188] لما تقدم. وقوله وإما بالتفريق معناه يكون أحدهما مقومة للماهية والأخرى للوجود فيلزم من كون الشيء علة لأمرين لا يتوسط أحدهما للآخر²⁶¹² كونه مركب الحقيقة. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون إحداهما لازمة للماهية والأخرى للوجود؟! قلت؛ هذا جائز²⁶¹³ لكن لا فيما يكون ماهيته أنه موجود وحينئذ لا يكون الشيء الواحد علة لأمرين بل يكون لكل علة معلول واحد ولا كلام فيه. فإن قلت؛ هذا يقتضي أن لا يلزم للبسيط لازمان لا سلبان ولا وجوديان ولا أحدهما سلبي والآخر وجودي! قلت؛ لا نسلم فإن كان الشيء مسلوبا عنه غيره أمر سلبي، والأمور السلبية لا تكون²⁶¹⁴ معلولة بخلاف كون الشيء

²⁶¹¹ ن، ف: تركب

²⁶¹² ف: الآخر

²⁶¹³ ف: جاز

²⁶¹⁴ ف: لا يكون

علة فإنه أمر ثبوتي فإذا كان لازما خارجا²⁶¹⁵ عن العلة كان معلولا لها وتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

[719] فإن قلت؛ هذا يقتضي أن لا يكون البسيط علة ولا لواحد فإن كونه علة لكذا²⁶¹⁶ مفهوم مغاير لمفهوم ذاته فإننا قد نتصور الذات البسيطة ونشك في كونها علة لكذا، فهذا المفهوم إن كان مقوما له كان مركبا لا بسيطا وإن كان لازما عاد الكلام جذعا ولا يتسلسل بل ينتهي إلى حيثية مقومة ولزم التركيب.²⁶¹⁷ فالحاصل أن هذا التسلسل لم يلزم من تعدد المعلول بل من مغايرة الحيثية للذات وكون تلك الحيثية معلولة الذات بتقدير كونها غير مقومة فلم يختلف الحال بكونه علة لواحد أو أكثر. فإذا لا بد من إلزام هذا التسلسل أو كون الحيثية المذكورة غير معلولة وعلى التقديرين يبطل الدليل! قلت؛ هذا مما يجب أن نتأمل.

المسألة²⁶¹⁸

في مذاهب الناس في إمكان العالم وحدوثه

[أوهام وتنبيهات]

²⁶¹⁵ ن، ف: خارجا لازما

²⁶¹⁶ ف: لكذي

²⁶¹⁷ ف: التركب

²⁶¹⁸ المسألة العاشرة، ن: المسألة العاشرة

[720] قال قال قوم إن هذا الشيء²⁶¹⁹ المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه، لكنك

إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا، وتلوت قوله تعالى؛

"لا أحب الآفلين"²⁶²⁰ فإن الهوي في حظيرة الإمكان، أقول ما. أقول اختلف الناس في تعدد

واجب الوجود فمنهم من يقول متعددة وهم فرق الفرقة الأولى من قال أن العالم واجب الوجود

لذاته على ما هو عليه من الشكل والهيئة، وهذا باطل لما قدمنا أن شرط واجب الوجود أن لا

ينقسم والعالم منقسم إما بكليته فظاهر إلى الفلكيات والعنصرات، وانقسام كل واحد منها إلى

اجزا²⁶²¹ آخر²⁶²² يطول الكلام فيه [188ب] وإما بأجزائه²⁶²³ فلأن الجسم مركب من الهيولى

والصورة كما تقدم ولأنه مركب من الأجزاء المقدارية كما تقدم. وإذا ثبت أن العالم ب كليته

وبجزئته منقسم، وكل منقسم ممكن، فالعالم ممكن، لا واجب، وإليه الإشارة بقوله تعالى؛ "لا

أحب الآفلين" أي الآفل لا يكون واجب الوجود لذاته ولا شك أن الهاوي في حظيرة الإمكان

آفل ولا يكون واجبا وكذلك سائر²⁶²⁴ شرائط²⁶²⁵ واجب الوجود من كونه واحدا لا يتصف

بالمغريات وكون وجوده نفس ماهيته وغير ذلك ولا يوجد شيء من ذلك في العالم المحسوس.

[721] قال وقال الآخرون هذا الموجود والمحسوس معلول ثم افترقوا؛ فمنهم من

زعم أن أصله وطبيعته غير معلولين صفته معلولة، وهؤلاء²⁶²⁶ قد جعلوا في الوجود واجبين!

²⁶¹⁹ ف: - الشيء

²⁶²⁰ أنعام، ٧٦

²⁶²¹ أجزاء

²⁶²² ف: آخر

²⁶²³ باجزائه

²⁶²⁴ ف، ن: سائر

²⁶²⁵ ف، ن: شرائط

²⁶²⁶ وهؤلاء

وأنت خير باستحالة ذلك. أقول الفرقة الثانية من قال؛ إن العالم ذوات وصفات، أما الذوات فهي الأجسام فإنها واجبة لذواتها، وأما الصفات فهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون وغير ذلك فكلها ممكنة لذواتها، ومنهم من قال؛ الذات هي الهيولى وهي واجبة وبطلان ما ذكره سبق مما قلنا آنفا وهؤلاء قد جعلوا في الوجود أكثر من واجب واحد. أما من قال الذوات هي الأجسام فلأن الأجسام متكثرة. وأما من قال الذوات هي الهيولى فلأنها أيضا متعددة بتعدد الأجسام وما يقتضي بطلان تعدد واجب الوجود يقتضي بطلان وجوب وجود²⁶²⁷ هذه الأشياء²⁶²⁸ كلها.

[722] قال ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء، وجعل غير ذلك من ذلك، وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم. أقول الفرقة الثالثة من زعم أن واجب الوجود ضدان، أحدهما؛ خير والآخر شرير. ومنهم من زعم أن واجب الوجود خمسة؛ الباري²⁶²⁹ والنفس والهيولى والدهر الحلا²⁶³⁰ وما سبق من الأدلة يبطل هذين القولين.

[723] قال ومنهم وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم؛ إنه لم يزل، ولا وجود لشيء²⁶³¹ عنه، ثم ابتداء²⁶³² وأراد وجود شيء عنه، ولولا هذا، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى²⁶³³ في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها منها

²⁶²⁷ ف: وجوده

²⁶²⁸ الاسيا

²⁶²⁹ ف: الباري، ن: الباري

²⁶³⁰ والخلاء

²⁶³¹ ف: شيء

²⁶³² ف: ابتداء

²⁶³³ ف: شيء

منها [189] وجد فالكل وجد فيكون لما²⁶³⁴ لا نهاية له من أمور متعاقبة، كلية منحصرة في الوجود. قالوا؛ وذلك محال، وإن لم تكن²⁶³⁵ كلية حاصرة لأجزائها²⁶³⁶ معاً، فإنها في حكم ذلك. وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال توصف²⁶³⁷ بأنها لا تكون²⁶³⁸ إلا بعد ما لا نهاية له، فتكون²⁶³⁹ موقوفة على ما لا نهاية له، فيقطع إليها ما لا نهاية له. ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد ما لا نهاية له؟

[724] أقول ما سبق من الأقوال أقوال القائلين²⁶⁴⁰ بتعدد واجب الوجود، وأما القائلون²⁶⁴¹ بوحدة²⁶⁴² واجب الوجود فهم²⁶⁴³ أيضاً فرق الفرقة الأولى القائلون بحدوث العالم وهم المتكلمون قالوا إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلا للعالم موجداً له ثم إنه أوجد العالم واستدلو²⁶⁴⁴ على ذلك بوجوه، ذكر الشيخ هنا ثلاثة منها، الأول؛ إنه لو كان العالم قديماً لكانت جملة الأمور الحادثة من الأصناف المختلفة من الحركات وما يتبعها التي لا نهاية لها موجودة بالفعل في الماضي من الزمان لأن كل واحد منها وجد بالفعل في الماضي فالكل وجد فيه لأن كل جملة وجد كل واحد منها في زمان فإنها يكون موجودة في ذلك الزمان فعلم أن

²⁶³⁴ ف: ما

²⁶³⁵ ف: لم يكن

²⁶³⁶ ف: لأجزائها

²⁶³⁷ ف: يوصف

²⁶³⁸ ف: لا يكون

²⁶³⁹ ف: فيكون

²⁶⁴⁰ ن، ف: القائلين

²⁶⁴¹ القائلون، ن: القابلون، ف: القائلون

²⁶⁴² ف: بوجود

²⁶⁴³ ف: فمنهم

²⁶⁴⁴ واستدلو

تلك الآحاد تكون²⁶⁴⁵ موجودة في الماضي فيكون الوجود حاصلًا لما لا نهاية له، وهو محال، لأن كل ما يحضره الوجود فهو متناه. فإن قلت؛ إن أجزاء تلك الجملة ليست موجودة حاضرة معًا، قلت؛ ولكنها في حكم الموجود الحاضر معًا، لأن الماضي من الزمان يجمع الكل. الوجه الثاني؛ أنه لو كان الحوادث لا نهاية لها ولا أول كان كل حادث موقوفًا على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء²⁶⁴⁶ ما لا نهاية له محال. والموقوف على المحال محال. فكل حادث منها محال، هذا خُلْفٌ! ولأنه لا يصل إليه ما قبل إلا إذا قطع تلك الأمور التي لا نهاية لها وقطع ما لا نهاية له محال. فامتنع أن يصل إليه ما قبله فامتنع حدوثه. الوجه الثالث؛ إنه لو كانت تلك الحوادث غير متناهية لامتنع حدوث حادث، لأن كل حادث متجدد يزداد به عدد تلك الحوادث وما لا نهاية له لا يقبل الزيادة لأن كل ما يقبل الزيادة فهو متناهٍ.

[725] قال ومن هؤلاء²⁶⁴⁷ من قال إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده إلا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يُسأل عن لِمَ وهؤلاء هؤلاء. أقول اختلف المتكلمون في اختصاص وجود العالم [189ب] بوقت معين فمنهم من قال كان اختصاصه به لأمر، وهم فريقان، الأول؛ من يقول إنه كان قبل ذلك الوقت ممتنع الوجود وفي ذلك الوقت ممكن الوجود فتخصص به لذلك. والثانية؛ من يقول إنه كان قبل ذلك الوقت ممكن الوجود لكن كان وجوده في ذلك الوقت أصلح فتخصص به لذلك ومنهم من يقول لم يكن تخصيصه بذلك لأمر بل الفاعل المختار أوجده في ذلك

²⁶⁴⁵ ف: يكون

²⁶⁴⁶ وانقضاء

²⁶⁴⁷ هؤلاء

الوقت فإن القادر قد ترجح أحد مقدورته على الآخر لا لمرجح فإن الهارب من سبع قد ترجح أحد الطرفين على الآخر وكذلك الأكل يتناول أحد الرغيفين المتساويين لا لمرجح، وهذا معنى قوله ولا يسأل عن "لِمَ"، كما قال تعالى: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون".²⁶⁴⁸

[726] قال وبإزاء هؤلاء²⁶⁴⁹ من القائلين²⁶⁵⁰ بوحداية الأول يقولون²⁶⁵¹ إن واجب

الوجود لذاته واجب الوجود من جميع صفاته وأحواله الأولية له وإنه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئا أو بالأشياء أن لا يوجد عنه أصلا وحال بخلافها ولا يجوز أن تسنح له إرادة متجددة إلا لداعٍ ولا أن تسنح جزافا وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف²⁶⁵² تسنح إرادة لحال²⁶⁵³ تجددت²⁶⁵⁴ وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد. أقول إن قوما من القائلين بوحدة واجب الوجود يقابلون هؤلاء وهم المتكلمون ويخالفونهم في حدوث العالم ويقولون إنه قد تقدم أن واجب الوجود في ذاته وفي جميع صفاته الأولية واحد واحترزوا بذلك عن الصفات التي ليست بأولية بل هي بتوسط صفات أخرى فإننا بينا أن الصفة قد تكون لازمة للذات بتوسط صفة أخرى وقد تكون²⁶⁵⁵ عارضة بتوسط أمور خارجة كالإضافات العارضة بتوسط المضافات فإن واجب الوجود قبل كل حادث ثم يكون معه وبعده إذا عدم. إذا عرفت هذا فنقول لو كان العالم حادثا لكان ما قبله عدما محضا

²⁶⁴⁸ أنبياء، ٢٣

²⁶⁴⁹ ف: هؤلاء قوم

²⁶⁵⁰ ف: من القائلين

²⁶⁵¹ ف: ويقولون

²⁶⁵² ف: كيف

²⁶⁵³ ف: بحال

²⁶⁵⁴ ف: بحدوث

²⁶⁵⁵ ف: وقد يكون

ونفيا صرفا، وما كان كذلك لا يكون فيه حال بخلاف حال حتى يقال في هذه الحال الأولى بالعالم أن لا يوجد وفي تلك الأولى أن²⁶⁵⁶ يوجد ولا بأن يقال في هذه الحال ممتنع الوجود وفي تلك ممكن الوجود ولا بأن يقال في هذه الحال²⁶⁵⁷ الأصلح له أن يوجد وفي تلك أن لا يوجد، هذا بالنسبة إلى العالم، وأما بالنسبة [190أ] إلى واجب الوجود فالأمر فيه أظهر فلا يمكن أن يقال أن في هذه الحال لم يكن قادرا وفي تلك الحال كان، أو يقال الأولى به في هذه الحال أن لا يوجد وفي تلك أن يوجد، وبهذا خرج الجواب عن قول من قال؛ العالم قبل وجوده ممتنع الوجود ووقت وجوده ممكن الوجود! وعن قول من²⁶⁵⁸ قال؛ إنه قبل وجوده كان الأصلح له أن لا يوجد ووقت وجوده الأصلح أنه أن يوجد! ولزم من هذا أن لا يتجدد لواجب الوجود إرادة جازمة لإيجاد العالم، لأن الإرادة الجازمة إن كانت لداعٍ ولم يتجدد أو لا لداعٍ فيكون جزافا وذلك لا يليق بالحكمة.

[727] وكذلك القول في الطبيعة وغيرها فإن الطبيعة لا يمكن يقتضي وجود شيء في حال دون حال، فلا تجدد فيها وإذا كان حال ما تجدد من الوجود وتمهد من الحصول كحال ما قبل ذلك حيث كاد يتجدد لم يتحقق ما يوجد العالم، والحاصل من هذا أنه لو لم يكن العالم قديما لم يكن حادثا! لأن العدم المحض والنفي الصرف لا يتميز فيه حال عن حال ولا يتخصص شيء دون شيء فلو وجد بعد ذلك فالموجد له إما أن يكون فاعلا بالإرادة والاختيار أو لا، والأول باطل لأن الإرادة لا تتجدد إلا لداعٍ ولا يتجدد الداعي إلا لتجدد أمر وإذا لا تجدد فلا

²⁶⁵⁶ ف: به أن

²⁶⁵⁷ ن، ف: - الحال

²⁶⁵⁸ ف: - من

داعي فلا إيجاد بالإختيار، والثاني باطل، لأن الموجد لا بالإختيار سواء كانت طبيعية أو غير طبيعية لا يوجد في حال دون حال إلا لتجدد أمر لما سيأتي. فثبت أن العالم لولم يكن قديما لم يكن حادثا، فلزم أن لا يوجد العالم، هذا خُلِفَ.

[728] قال وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا²⁶⁵⁹ واحدة مستمرة

على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال، مثلا لحسن من الفعل وقتا ما تيسر أو معين أو غير ذلك مما عُدَّ²⁶⁶⁰ أو كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق²⁶⁶¹ أو غير ذلك كان فزال. أقول هذا تأكيد لما سبق من أن العدم المحض لا يتميز فيه حال دون حال فلم يمكن أن يقال تجدد أمر ما لا وجودي ولا عديمي، أما الوجودي فكما يقال لم يكن الفعل في حال حسنا ثم صار حسنا أولم يكن معين²⁶⁶² أو شرط أو غير ذلك ثم تيسر ذلك المعين أو ذلك الشرط أو تلك الآلة أو غير ذلك. وأما العدمي فكما يقال كان قبل مانع أو عائق²⁶⁶³ أو قبح فعل أو غير ذلك عدم، فإذا لم يكن شيء من ذلك كانت الحال حالا واحدة [190ب] مستمرة فوجب أن يستمر العدم وأن لا يوجد العالم البتة.

[729] قال قالوا فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود

هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الإنصاف ضعفه على أنه قائم في كل حال ليس في حال أولى بإيجاب السبق من حال. أقول هذا جواب عما

²⁶⁵⁹ الحال مذكر عند عامة اللغويين إلا أهل الحجاز يؤنثونها وهي سماعية غير قياسية، محقق.

²⁶⁶⁰ ف: عداه

²⁶⁶¹ ف: عايق

²⁶⁶² ف: معيننا

²⁶⁶³ عائق

يستدل به على حدوث العالم وقد سبقت الإشارة إليه وهو أن يقال علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث فيكون المؤثر في الممكن إنما يؤثر ويوجد إذا كان مسبوقا بالعدم لم²⁶⁶⁴ يفتقر إلى المؤثر والموجد وأجاب عنه من وجهين، أحدهما؛ إنا بينا قبل أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان دون الحدوث، فيكون هذا الاستدلال قد بان ضعفه. الثاني؛ أن العالم لو وجد قبل أن وجد بألف سنة أو أقل أو أكثر لم يصبر بهذا القدر من التقدم غير مسبوق العدم فيلزم أن لا يتخصص وجود العالم لأجل هذه العلة بوقت دون وقت وذلك يبطل كون ما ذكره علة للحدوث.

[730] قال وأما كون المعلول ممكن²⁶⁶⁵ الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نُبِّهَتْ عليه. أقول هذا جواب عما يقال شرط كون الشيء واجب الوجود بغيره أن يكون مسبوق العدم لأنه لو كان دائم الوجود لاستغنى عن المؤثر، لأن المؤثر إما أن يؤثر في الوجود الحاصل، وتحصيل الحاصل محال، وإما أن يؤثر في الوجود اللاحق، والوجود اللاحق يكون مسبوق العدم لا محالة فيكون المعلول إنما يجب بغيره إذا كان مسبوق العدم غير دائم الوجود، وجوابه؛ إنا بينا من قبل أن كون الشيء واجب الوجود بغيره أعم من كونه واجب الوجود بغيره دائما أو وقتا ما، والعام لا يناقض الخاص.

²⁶⁶⁴ ف: ثم

²⁶⁶⁵ ف: فممكن

[731] قال وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً، لكون كل واحد وقتاً ما²⁶⁶⁶

موجوداً²⁶⁶⁷ فهو توهم خطأ، فليس إذا صح على كل واحد حكم صحّ على كل محصّل وإلا

لصح أن يقال؛ الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل²⁶⁶⁸ في الوجود لأن كل واحد ممكن²⁶⁶⁹

أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل كما يحمل على كل واحد. قالوا ولم يزل غير

المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً [191] إلا شيئاً²⁶⁷⁰ بعد شيء. أقول هذا جواب

عن الوجه الأول الذي تمسك به المتكلمون وهو أنه لو كان العالم قديماً لكانت أمور غير متناهية

جملة موجودة لكون كل واحد منها موجوداً فيقال لا يلزم من كون كل واحد موجوداً كون الكل

جملة موجوداً فإنه ليس كل حكم صحّ على كل واحد من كل يصحّ على ذلك الكل فإنه يصحّ

الحكم على كل واحد من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ولا يصحّ ذلك على الكل

بأنه يمكن أن يدخل في الوجود، وهذا، فإن مقدورات الله غير متناهية ويمكن دخول كل واحد

منها في الوجود دون الكل وهو في مثل ما نحن فيه ظاهر فإن العالم وإن قلنا إنه حادث فلا

نشك في أن كل واحد من الحركات الفلكية من أول وجود العالم كانت موجودة في وقت ما،

ونحن نعلم بالضرورة أن وقتاً ما من الأوقات لم يجتمع جملة تلك الحركات في الوجود بل

لم يوجد منها في كل وقت إلا حركة فكان ما قبلها وما بعدها معدوماً فبطل ما قالوه، وأما كون

الماضي يجمع الكل فهو اعتبار لا يتحقق كما ذكرناه في المثال.

²⁶⁶⁶ ف: وقتاً

²⁶⁶⁷ ف: - موجوداً

²⁶⁶⁸ ف: أن يوجد

²⁶⁶⁹ ف: يمكن

²⁶⁷⁰ ف: للأشياء

[732] قال وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يثلم²⁶⁷¹ ذلك كونها

غير متناهية في العدم. أقول هذا جواب عن الوجه الثالث وهو أنه لا يزال يزداد تلك الأمور وغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان، فيقال لم قلت أن غير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان فإن غير المتناهي لما لم يكن له وجود لا يلزم من اعتبار زيادة أو نقصان فيه كونه غير متناه، فإن الأعداد التي لا نهاية لها من الواحد أكثر من الأعداد التي لا نهاية لها من الإثنين وهي أكثر من التي من الثلاثة وهكذا ولا يقدح ذلك في كونها غير متناهية.

[733] قال وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له، أو احتاج شيء

منها إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب، فإن معنى قولنا؛ كذا توقف على كذا هو أن الشئين وصفا معا بالعدم، والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول وكذلك الإحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال؛²⁶⁷² إن الأخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له²⁶⁷³ أو محتاج إلى أن يقطع ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية، ففي جميع الأوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندهم وكل واحد واحد. أقول هذا جواب الوجه الثاني وهو أنه لو كانت تلك الأمور [191ب] غير متناهية لتوقف كل واحد منها على انقضاء ما لا نهاية له أو يحتاج إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له فقال بأن ذلك ممنوع فإن معنى قولنا توقف هذا على ذلك أنهما إذا كانا معدومين يصح وقت عدمهما أنه لم يكن وجود هذا إلا بعد وجود ذلك ومثل هذا لا يتحقق فيما نحن فيه لم يمكن

²⁶⁷¹ ف: ولا نسلم

²⁶⁷² ف: - أن يقال

²⁶⁷³ ف: - له

أن يكون وقت من الأوقات يصح أن يقال فيه توقف وجود هذا على انقضاء²⁶⁷⁴ ما لا نهاية له، فإن أيّ وقت فرض وُجد بينه وبين هذا أمورا متناهية فلم يصح في وقت من أوقات هذا أن يقال وجوده يتوقف على ما لا نهاية له بل أبدا يتوقف على ما هو متناهي، وكذا القول في الإحتياج فإن معنى قولنا هذا محتاج إلى ذلك أنه لا يمكن أن يوجد إلا بعد وجود ذلك وذلك²⁶⁷⁵ عند عدمهما ولا وقت من أوقات عدم هذا يصح أن يقال فيه أن هذا محتاج إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له بل في كل وقت إنما يحتج أن يقطع إليه ما له نهاية وهذا على قولكم ألزم، فإن الكل وكل واحد عندكم شيء واحد وإنما يقطع إلى كل واحد واحد فيقطع إلى كل واحد أمرا متناهيًا.

[734] قال فإن عنيت بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها، وذلك محال. فهذا²⁶⁷⁶ نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه بأن²⁶⁷⁷ تغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى. أقول لما بين أن على ما ذكر من تفسير التوقف لا يلزم المحال قال إن عنيت بالتوقف أمرا وراء²⁶⁷⁸ ما ذكرنا من تفسير التوقف وهو أنه لم يوجد هذا إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت وتلك الموجودات لا نهاية لها فهذا غير المتنازع فيه فلا يمكن أن يجعل مقدمة في إبطال نفسه، فإن النزاع إنما وقع في أن هذا ممكن أو غير ممكن.

²⁶⁷⁴ انقضاء

²⁶⁷⁵ ف: - وذلك

²⁶⁷⁶ ف: وهذا

²⁶⁷⁷ ف: أبان

²⁶⁷⁸ وراء

[735] قال قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة²⁶⁷⁹ عنه كونا أوليا، وما يلزم ذلك الإعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من²⁶⁸⁰ اختلافات يلزم بينها²⁶⁸¹ فيتبعها التغير. أقول لما أجاب عن أدلة الخصم رجع إلى الأول فقال واجب الوجود يجب أن يكون [192] نسبه إلى الأشياء الكائنة عنه والأوقات الكائنة فيها كونا أوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا نسبه واحدة، نعم قد يلزم من الأشياء الكائنة عنه لا كونا أوليا اختلافات تتبعها تغيرات كالإختلافات الحاصلة من الأوضاع الفلكية والأمور العنصرية فتتبع تلك الإختلافات تغيرات. قال فهذه هي المذاهب، وإليك الإختيار بعقلك دون هواك! بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا. أقول وهذا ظاهر لا يحتاج إلى شرح.

النمط السادس؛

في الغايات ومبادئها²⁶⁸² وفي الترتيب

[736] أقول غاية الشيء ما ينتهي إليه حركته، ومبدأ الشيء ما منه الشيء كان علة

فاعلية أو قابلية وفيه مسائل.²⁶⁸³

المسألة الأولى؛

²⁶⁷⁹ ف: الكائنة

²⁶⁸⁰ ف: - من

²⁶⁸¹ ف: بينهما

²⁶⁸² ومبادئها

²⁶⁸³ ف: مسائل

[737] في أن الفعل الإرادي مستكمل وهذه كالتكملة لمسألة حدوث العالم وقَدَمِه فإنه استدل على قدمه بأن الموجد الواجب الوجود يجب كونه متساوي النسبة إلى الأشياء الكائنة²⁶⁸⁴ عنه وإلى أوقات الكون وإنما يتم ذلك أن لولم يكن الموجد²⁶⁸⁵ فاعلا بالقصد والإرادة فأراد أن ينفي ذلك ليتم الاستدلال وأيضا هي كالمقدمة للمسألة الآتية بعدها وهي أن حركات الأفلاك شوقية تشبهية وإنما يتم ذلك إذا لم تكن تلك الحركات للعناية بالسافلات فأراد أن يبين أن العالي يكون بذلك مستكملا بالخسيس لينفي ذلك. وفي هذه المسألة فصول؛

الأول؛²⁶⁸⁶

في تعريف الغني

[تنبيه]

[738] قال أ تعرف ما الغنى؟ الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية إضافية لذاته فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة²⁶⁸⁷ من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافة ما، كعلم²⁶⁸⁸ أو عالمية وقدرة أو قادية فهو فقير يحتاج إلى كسب.

²⁶⁸⁴ ن، ف: الكائنة

²⁶⁸⁵ ف: الموجد

²⁶⁸⁶ الفصل الأول

²⁶⁸⁷ ف: متمثلة

²⁶⁸⁸ ف: بعلم

أقول أنواع الأشياء بحسب الغنى ثلاثة، غنى مطلق، وفقير مطلق، وغنى غير مطلق. فالغنى المطلق هو الذي لا يكون متوقف الوجود على الخارج عنه لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية التي لا تكون²⁶⁸⁹ لها إضافة ما، كالشكل واللون والحسن، ولا في صفاته الحقيقية التي لها إضافة ما، كالعلم والقدرة والعالمية والقادرية فإنها صفات لها إضافة إلى المعلوم والمقدور فهذا هو الغنى المطلق التام، وأما الفقر المطلق فهو الذي يكون متوقف الوجود [192ب] على الخارج في جميع ذلك، والغنى الغير المطلق هو الذي يكون متوقف الوجود على الخارج عنه في بعض هذه الأمور دون بعض وإنما لم يذكر الصفات الإضافية المحضة لأنها متوقفة الوجود على الخارج عنه فإن المبدأ لا يكون مبدأ إلا لذي مبدأ فالإضافيان معا وهما متأخران عن المضافين لأن الإضافة بين الشيئين متأخرة عنهما.

الفصل الثاني؛

في أنه تعالى لم يخلق العالم لأن الإحسان أولى به من تركه كما

زعم بعض الناس

[تنبيه]

²⁶⁸⁹ ف: لا يكون

[739] قال اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك²⁶⁹⁰ أولى وأليق²⁶⁹¹ من أن لا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً، وأيضاً لم يكن ما هو أولى والأحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ما، يفتقر فيه إلى كسب. أقول الذي يفعل فعلاً لأجل أن ذلك الفعل أحسن به وأجمل أو أليق وأولى فهو بذلك الفعل مستكمل كمالاً لم يكن لولا ذلك الفعل، وذلك الفعل غيره فيكون مستكملاً بغيره،²⁶⁹² والمستكمل بالغير ناقص بالذات مفتقر إلى اكتساب ذلك الكمال فلا يكون غنياً مطلقاً. فإن قلت؛ الفعل منه لا من غيره فلا يكون مستكملاً بغيره مفتقراً إليه، قلت؛ فعل الشيء خارج عنه مفارق غير لازم فكان في ذاته غير كامل بخلاف الصفات اللازمة للذات فإنها يقتضيها الذات، فالذات لاقتضاؤها²⁶⁹³ تلك الصفة كاملة في نفسها بخلاف الصفة المفارقة، وإنما قال لا يكون ما هو أحسن وأولى به مطلقاً. وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً، لأن الشيء قد يكون أحسن وأولى من أن لا يكون مطلقاً كاللذة المبرأة عن الألم فإنها أحسن من أن لا يكون مطلقاً، فإنها إذا لم يكن سواء لم يكن لذة أو كانت إلا أنها مشوبة بالألم فإن اللذة المبرأة عن الألم أولى وأحسن من ذلك وقد يكون أحسن وأولى مضافاً إلى أحوال بعض ما لا يكون دون بعض، فإن هذه اللذة إذا لم يكن فإن لم يكن لذة كانت هذه اللذة أحسن من أن لا يكون²⁶⁹⁴ ولا يكون على هذا الوجه، وإن كانت لذة غير مشوبة فلا يكون هذه اللذة أحسن من أن لا يكون

²⁶⁹⁰ ف: ذلك الشيء

²⁶⁹¹ ف: البق وأولى

²⁶⁹² ف: لغيره

²⁶⁹³ ف: ن، ف: لاقتضاها

²⁶⁹⁴ ف: من أن يكون

ويكون لا يكون على هذا الوجه. فظهر أن الشيء قد يكون أحسن من أن لا [193أ] يكون مطلقاً، وقد يكون أحسن من أن لا يكون مضافاً فلا يكون ما هو أحسن وأولى من الوجهين فيفتقر إلى اكتساب الكمال من أحد الوجهين.

الفصل الثالث؛

في أن الحق لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا يفعل العالي شيئاً لأجل

السافل

[تنبيه]

[740] قال فما²⁶⁹⁵ أقبح ما يقال؛ من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل وأن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة²⁶⁹⁶ بالأشياء الشريفة وأن أول²⁶⁹⁷ الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وأن لفعله لمية. أقول لما تبين²⁶⁹⁸ أن الذي يفعل شيئاً لأجل أنه أحسن به وأليق يكون مستكملاً بذلك الفعل ناقصاً بالذات صرح بالمقصود من ذلك وهو أن العالي لا يفعل شيئاً لما تحته لأن ذلك أحسن وأليق²⁶⁹⁹ به أو ليكون فاعلاً للجميل أوتاركا للقيح فيستحق المدح أو لا يستحق الذم وإلا كان ناقصاً بالذات مستكملاً

²⁶⁹⁵ ف: فيما

²⁶⁹⁶ ف: اللائقة

²⁶⁹⁷ ف: الأولى

²⁶⁹⁸ ف: بين

²⁶⁹⁹ ف: البق وأحسن

بالغير وإن واجب الوجود يجب أن لا يفعل لأجل شيء فيكون فعله لغرض والفاعل لغرض إنما يفعل لذلك الغرض إذا كان ذلك أولى²⁷⁰⁰ وأحسن من أن لا يكون. فإن قلت؛ قد لا يكون أحسن به وأولى من أن لا يكون بالنسبة إليه بل بالنسبة إلى الغير، قلت؛ كونه أحسن للغير إن كان أحسن به عاد الكلام وإن لم يكن غرضاً فلم يكن الفعل لأجله وما ذكره رد على من يقول إن الله تعالى يفعل ما يفعل لأجل العباد.

الفصل الرابع؛

في تفسير المليك

[تذنيب]

[741] قال أ تعرف ما المليك؟ المليك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لأن منه أو مما هو منه ذاته²⁷⁰¹ وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له إلى شيء فقر. أقول سمي هذا الفصل تذنيباً لأنه من فروع ما تقدم، فالمليك الحق هو الغني وهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر إليه كل ما عداه في ذاته وصفاته إما بواسطة أو بغير واسطة فيكون كل ما عداه مملوكاً له، يملك كل شيء ولا يملكه شيء، وذلك هو الواجب

²⁷⁰⁰ ن، ف: أولى به

²⁷⁰¹ ف: فذاته

الوجود تعالى وهو مركب من أمر سلبي وهو سلب الإفتقار إلى غيره وأمر إضافي وهو إفتقار الغير إليه.

الفصل الخامس؛

في تفسير الجود

[تنبيه]

[742] قال أ تعرف ما الجود؟ الجود؛ إفادة ما ينبغي لا لعوض،²⁷⁰² فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد أو لعل من يهب ليستعوض مُعامل [193ب] وليس بجواد. أقول يشترط²⁷⁰³ في الجود أمران، أحدهما؛ إفادة ما ينبغي أن يفاد والثاني؛ أن يكون تلك الإفادة لا لعوض. أما الأول فلأن إفادة ما لا ينبغي لا يكون جوداً، كمن يهب السكين لمن²⁷⁰⁴ يقتل به من لا يجوز قتله. وأما الثاني فلأن إفادة ما ينبغي لعوض مُعامل واعتياض كمن يهب درهما لفقير ليثنى عليه أو ليثاب عليه²⁷⁰⁵ فهو بذلك مُعامل مستعوض وليس بجواد. قال وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي فمن جاد ليُشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل مستعوض غير جواد. فالجواد

²⁷⁰² ف: لا لغرض

²⁷⁰³ ف: يشترط

²⁷⁰⁴ ف: - لمن

²⁷⁰⁵ ف: - عليه

الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق²⁷⁰⁶ منه، وطلب قصديّ لشيء يعود إليه. أقول لما بين أن الجواد هو إفادة ما ينبغي لا لعوض بين أن كل مطلب يحصل بالإفادة عوض سواء كان مالا أو ثنا²⁷⁰⁷ أو خلاصا من ذم أو كونه على الأحسن أو على ما ينبغي، فكل ذلك عوض، فمن جاد لأجل ذلك²⁷⁰⁸ الأمور فهو بذلك الجود مستعيز، فالجواد²⁷⁰⁹ بالحقيقة من يفيض منه الفوائد²⁷¹⁰ لا لشوق إلى شيء وطلب يقصد به شيئا يعود إليه.

[743] قال واعلم أن الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص. أقول لما بين أن العوض كل مطلوب يحصل بالإفادة سواء كان تحصيلًا على مطلوب أو تخلصًا من مهروب، أراد أن يبين أن من يفعل لئلا²⁷¹¹ يقبح منه ترك الفعل أو لا يحسن به ذلك فهو بالفعل متخلص عن القبيح وما لا يحسن فيكون مستعيزًا بالفعل والإفادة لا جوادا، فإن قلت؛ لو لم يعتبر في الجود قصد الإفادة لكان الحائط إذا سقط وظهر تحته كنز لإنسان أن يكون ذلك الحائط²⁷¹² جوادا ولكانت إفادة النار الضوء²⁷¹³ المحتاج إليه جودا، قلت؛ لعله يعتبر في كون الإفادة جودا إحاطة المفيد بما يفيد وإن لم يعتبر قصده الإفادة وعلى هذا لا يجعل ما ذكرنا رسما للجود بل شرطا له. فإن قلت؛ لو أفاد إنسان غيره شيئا لا لغرض²⁷¹⁴

²⁷⁰⁶ ف: لا لسوق

²⁷⁰⁷ ثناء

²⁷⁰⁸ ف: هذه

²⁷⁰⁹ ف: فالجود

²⁷¹⁰ الفوائد

²⁷¹¹ لئلا

²⁷¹² الحائط

²⁷¹³ الضوء

²⁷¹⁴ ف: لا لغرض

لكنه لم يقصد إفادته لا بعد تلك الإفادة جوداً، قلتُ؛ المباحث الحقيقية لا ينظر فيها إلى الاستعمالات العرفية.

الفصل السادس؛

في أن الفاعل²⁷¹⁵ لغرض الغير [194أ] فاعل لغرض نفسه

[إشارة]

[744] قال والعالى لا يكون طالبا أمرا لأجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فإن ما هو غرض لقد يتميز²⁷¹⁶ عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب حتى أنه لو صح أن يقال فيه؛ إنه أولى في نفسه وأحسن ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضاً، فإذا الجواد والملك الحق لا غرض له، والعالى لا غرض له في السافل. أقول هذا رد على من يقول إنه تعالى لا يفعل ما يفعل لغرض نفسه بل لغرض غيره فقال الغرض يتميز عند الاختيار من نقيضه والمختار يرجحه على نقيضه بالاختيار ولا يكون ذلك اتفاقاً بل بترجيح²⁷¹⁷ له على نقيضه ويجب أن يكون ذلك عند المختار أولى وأحب حتى أنه لو لم يكن كذلك لم يكن غرضاً للفاعل المختار سواء كان في نفسه أولى وأحب أولم يكن. فعلم أن من يفعل لغرض الغير يكون حصول ذلك الغرض للغير²⁷¹⁸ غرضاً له،

²⁷¹⁵ ف: في الفاعل

²⁷¹⁶ ف: لقد يتم

²⁷¹⁷ ن، ف: بترجيح

²⁷¹⁸ ف: يكون حصول ذلك الغرض للغير عوضاً له

فالجواد والملك الحق لا يفعل لغرض أصلا لا لنفسه ولا لغيره، والعالي لا يفعل لغرض السافل
سيا²⁷¹⁹ وإلا لكان حصول غرض السافل غرضا له وكان فعله لأجل السافل فكان مستكملا
بالخسيس.

[تتميم]

[745] قال كل دائم²⁷²⁰ حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه
حتى كونه متفضلا²⁷²¹ أو مستحقا للمدح فما²⁷²² جل²⁷²³ عن ذلك ففعله أجل من الحركة
والإرادة. أقول يلزم مما تقدم قضية كلية وهي أن كل من يفعل حركة إرادية فله غرض من
الأغراض المذكورة وينعكس عكس النقيض أن ما لا يفعل لغرض من الأغراض فليس فعله
حركة إرادية فإذا ضممنا إليه أن كل ما يفعل حركة فله غرض، لزم منها أن ما لا غرض له من
فعله فليس فعله حركة ولا إراديا.

الفصل السابع؛

في سؤال²⁷²⁴ يورد على ما قاله وجوابه

²⁷¹⁹ شيئا

²⁷²⁰ ف: دايما

²⁷²¹ ف: منفصلا

²⁷²² ف: مما

²⁷²³ ف: حل

²⁷²⁴ ف: سؤال

[وهم وتنبيه]

[746] قال اعلم أن ما يقال؛ من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني. أقول توجيه السؤال أن يقال؛ الغني لا يفعل فعلا لغرض نفسه ولا لغرض غيره وإنما يفعل لكون ذلك الفعل خيرا وحسنا وواجب أن يفعل، وجوابه؛ أن الإتيان بذلك الحسن إما أن يكون أحسن أو لا يكون فإن كان كان الفاعل مستكملا بذلك الفعل دافعا عن نفسه النقص وإن لم يكن الإتيان به أحسن لم يكن الإتيان به لأجل حسنه فإنه لو كان الإتيان به لحسنه كان [194ب] الإتيان به أحسن لأن ما يفعل لأجل كون الشيء حسنا كان الإتيان به أحسن، هذا خلف.

الفصل الثامن؛

في تفسير عناية الحق بالكائنات

[إشارة]

[747] قال لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن يقول؛ إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق²⁷²⁵ يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا

²⁷²⁵ اللائق، ف: اللائق

فيضانه، وذلك هو العناية. وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها. أقول لما ثبت أن واجب الوجود لا يفعل شيئاً لغرض أصلاً احتاج إلى تفسير عنايته بالكائنات²⁷²⁶ فيقال العناية هي فيضان النظام الكلي المعلوم في العلم السابق الأزلي على ترتيبه وتفصيله المعلومين بالعلم الأزلي معلوماً ذلك الفيضان، وذلك، لأن واجب الوجود يعلم أن الأحسن والأكمل في كل نوع ما هو وأن اللائق²⁷²⁷ بكل واحد من الأوقات هو من تلك الأنواع فينتظم من هذين الأمرين نظام كلي مُرتَّب على أحسن ترتيب وأكمل تفصيل فعلمه بهذا النظام الكلي وترتيبه مفصلاً وفيضانه عنه معلوماً ذلك الفيضان هو العناية. وهذا آخر فصول المسألة الأولى وينتظم من هذه الفصول أدلة تدل على أن واجب الوجود غير فاعل بالقصد والإختيار والإرادة. الأول؛²⁷²⁸ أنه غنيٌّ تامٌّ بالاتفاق وكل ما يكون عنه شيء أحسن به من أن لا يكون عنه فهو فقير ليس بغنيٍّ ينتج من الشكل الثاني أن واجب الوجود ليس يكون شيء عنه أحسن من أن لا يكون. وقد حصلنا على هذا من الفصلين الأولين. وكل ما يفعل بالقصد والإرادة يكون كون ذلك الفعل عنه أولى به وأحسن من أن لا يكون لما عرفت في الفصل السادس ينتج أن واجب الوجود ليس فاعلاً بالقصد والإرادة. الثاني؛ إنه ملك بالاتفاق، والملك الحق هو الغني التام والغني المطلق هو الذي لا يفعل شيئاً لغرض، والفاعل بالإختيار والإرادة فاعل لغرض، فواجب الوجود غير فاعل بالإرادة. الثالث؛ أن واجب الوجود جواد مطلق، والجواد المطلق لا يفعل لغرض والفاعل بالإرادة يفعل لغرض، فواجب الوجود غير فاعل بالإرادة. والحاصل من هذا كله أن واجب الوجود لو كان

²⁷²⁶ ف، ن: بالكائنات

²⁷²⁷ ف، ن: وأن اللائق

²⁷²⁸ ف: الأولي

فاعلا بالإرادة فإما أن يكون فعله لغرض أو لا يكون والثاني باطل لما بُيِّنَ [195] في الفصل السادس، والأول باطل أيضا، لأن ذلك الغرض إما أن يكون هو أن الفاعلية أحسن به من التاركية أو المدح والثناء أو التخلص من المذمة وسائر²⁷²⁹ ما عُدَّ قبلُ من الأغراض أو نفع الغير وكل ذلك باطل لافضائه²⁷³⁰ إلى استكمالهِ بذلك الغرض. فإن قلت؛ إنه يفعلهُ لا لغرض بل إنما يفعلهُ لأن ذلك الفعل في نفسه حسن، قلت؛ قد أجبتنا عنه. فإن قلت؛ إذا لم يكن يفعل لغرض نفسه ولا لغرض الغير فما وجه العناية بالكائنات²⁷³¹ المنفق عليها؟ قلت؛ معنى العناية ما ذكرناه وأنت إذا تأملت عرفت أن الوجوه²⁷³² كلها خطائية.

المسألة الثانية؛

في إثبات العقول المفارقة

ونعني بالعقل؛ الموجود الذي ليس بجسم ولا جسماني ولا متعلق بشيء من الأجسام تعلق تدبير²⁷³³ ولإثباتها طرق، الأول الاستدلال بكون حركات الأفلاك شوقية تشبهية، وفيها فصول.

الفصل الأول؛

²⁷²⁹ ف، ن: وسائر

²⁷³⁰ ن، ف: لافضائه

²⁷³¹ ن، ف: بالكائنات

²⁷³² ف: ان الوجوده

²⁷³³ ن: تدبر

[تنبيه]

[748] قال قد تبين²⁷³⁴ لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة ما كلية، وإرادة جزئية. وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأول يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة، فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر. فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة. أقول قد تقدم من قبل، أن مبدأ الحركات الفلكية صاحب إرادة كلية وصاحب إرادة جزئية فإن ما هو مبدأ لهما يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة أي يكون جوهرها مفارقا لا جسما ولا جسمانيا والجوهر العقلي إن كان كاملا بذاته غير مستكمل بالفلك كان عقلا محضا وكانت إرادته الكلية شبيهة بالعناية التي ذكرناها وإن كان مستكملا بالفلك كان نفسا وقد سبق ذلك كله قبل.

[749] قال وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما²⁷³⁵ ويتصرّم على انقطاع أو على اتصال، بل إما أن يكون محصل الطبيعة أو معدومها، والأمور الدائمة لا يجوز أن يقال؛ لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل، ولا يجوز أن يقال؛ لم يزل حاصلًا، وهو مطلوب، بل كل كمالاتها حاضرة²⁷³⁶ حقيقية، ليست جزئية، ولا ظنية، ولا تخيلية. أقول لما ثبت أن مبدأ الحركات الفلكية إما عقل محض وإما نفس أراد أن يبين أن محرك الفلك ليس [195ب] عقلا محضا ودلّ على ذلك أن المراد الكلي لا يكون متجددا ومتصرّما سواء كان التجدد والتصرم على انقطاع كالحركات المستقيمة التي تنتهي²⁷³⁷ إلى سكون ثم تبتدئ حركة أخرى مضادة الأولى

²⁷³⁴ ن، ف: قد ثبت

²⁷³⁵ ف: مما يتجدد

²⁷³⁶ ف: حاضرة

²⁷³⁷ ف: ينتهي

أو على اتصال كالحركات الدورية التي تجري على الإتصال ويتصل كل متجدد بمتصرم بل يكون أمرا واحدا كليا مستمرا لاحتمال فيه للتغير والتجدد بل يكون ذلك المراد إما معدوما دائما²⁷³⁸ أو محصلا موجودا دائما، والأمور العقلية التي لا تتغير في كمالاتها لا يمكن أن يقال؛ فيها لم يكن شيء مما لها حاصل في الأزل ثم حصل أو كان حاصلًا دائما ثم إنه مع ذلك مطلوب. أما الأول فلا فضائه إلى تغير كمالاتها، وأما الثاني فلأن طلب الحاصل محال، فثبت أن المراد الكلي لا يكون مطلوب الحصول لكن المحرك للفلك²⁷³⁹ يطلب بحركته حصول أمر ما فليس هو عقلا محضا تكون²⁷⁴⁰ كمالاته عقلية حقيقية لا جزئية ظنية ولا تخيلية فهو إذن نفس.

[750] قال وليست نسب²⁷⁴¹ امثال ما ذكرنا إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد، كما عليه حالنا لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث يتممه ليطلب مبادئ الكمال منه، ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين، وأما نفس السماء فهو²⁷⁴² صاحب الإرادة الجزئية أو صاحب إرادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الإستكمال إن كان، وفيه سر. أقول لما ثبت أن محرك الفلك ليس عقلا محضا بل هو نفس، أراد أن يبين أن نسبة النفس الفلكية إلى الفلك ليست نسبة نفوسنا إلى أبداننا في أن يحصل من كل نفس وبدنها حيوان واحد، ودل على أنه يحصل من نفس كل واحد منا وبدنه حيوان واحد، أن نفس كل

²⁷³⁸ ن، ف: دائما

²⁷³⁹ ف: - للفلك

²⁷⁴⁰ ف: يكون

²⁷⁴¹ ف: سبب

²⁷⁴² فهي

واحد منا مرتبطة ببدنه ارتباطا يتم ذلك البدن ليطلب بذلك التتميم مبادئ²⁷⁴³ الكمالات أعني الأمور المُكملة لها وهذا يقتضي أن يكون الحاصل من النفس والبدن حيوانا واحدا لأنه لو لم يكن كذلك لكانا جوهرين متباينين لا ارتباط بينهما، وأما نفس الفلك فإنها ليست كذلك أعني ليست مرتبطة بالفلك ارتباطا يتم الفلك طالبة بذلك التتميم مبادئ الكمالات بل نفس الفلك صاحب الإرادة الجزئية أو صاحب الإرادة الكلية [196أ] يتعلق به لينال ضربا من الكمال، وهذه إشارة إلى أن نفس الفلك صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كلية غير مطلقة بل على نحو من الجزئي كما سبقت الإشارة إليه من أن اعتبار المسمى بمعين لا يمنع الكلية وتلك الإرادة الكلية تتعلق بالفلك لينال ضربا من الكمال. فالحاصل أن النفس الفلكية تشبه العقل المحض من حيث أنها مستكملة بالفلك وبه يفارق العقل المحض. وأما السر الذي ذكره فهو أنه لما بين أن محرك الفلك ليس صاحب إرادة جزئية كلية مطلقة بقي أن يكون²⁷⁴⁴ المحرك نفسا واحدة إما صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كلية غير مطلقة وإما أن يكون المحرك نفسان، أحدهما صاحب إرادة جزئية والأخرى صاحب إرادة كلية غير مطلقة. فلما لم يذكر الثاني صريحا أو م²⁷⁴⁵ إليه بتسميته سرا وإلا شبه أن هذا السر هو السر الذي ذكره في النمط الثالث حيث قال ولا معين فرضي يقف عنده بل معين كلي وتحت هذا سر.

الفصل الثاني²⁷⁴⁶؛

²⁷⁴³ ف: فمبادئ

²⁷⁴⁴ ف: - أن يكون

²⁷⁴⁵ أو ماً

²⁷⁴⁶ الفصل الثالث

في غرض النفس المحركة للفلك من التحريك

[إشارة وتنبيه]

[751] قال ولا يمكن أن يقال؛ أن تحريكها للسماء²⁷⁴⁷ لداعٍ شهواني، أو غضبي، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي، ولا بد من أن يكون لمعشوق ومختار؛ إما لينال ذاته وحاله أو لينال ما يشبههما. أقول لما ثبت أن محرك الفلك نفسه وقد سبق أن كل محرك فإنما يحرك لأمر داعٍ إلى التحريك، والمطلوب بالحركة الإرادية إما حسي كاللذة أو وهمي كالغلبة أو خير مظنون أو خير حقيقي، وطالب اللذة السهوه²⁷⁴⁸ وطالب الغلبة الغضب وطالب الخير المظنون القوة الطانه²⁷⁴⁹ وطالب الخير الحقيقي العقل. إذا عرفت هذا فنقول لا يمكن أن يكون داعٍ النفس إلى التحريك سهوانيا²⁷⁵⁰ أو غضبيا لأن الشهوة والغضب كل واحد منهما²⁷⁵¹ يدعوا إلى حال ملائمة ويمتنع أن يكون للفلك حال غير ملائمة يتغير عنها إلى حال ملائمة فاستحال التغير عليه ولأن داعي الشهوة والغضب ينتهي إذا نال المطلوب وداعي نفس الفلك لا ينتهي إليه فامتنع أن يكون داعي نفس الفلك إلى تحريكه الشهوة أو الغضب بل يجب أن يكون ذلك الداعي هو الخير وهذا الداعي يشبه دواعي عقولنا العملية إلى حركاتنا وهو طالب الخير وذلك [196ب] المطلوب الذي هو الخير لا بد وأن يكون مختارا محبوبا ومشوقا لذي

²⁷⁴⁷ للسماء

²⁷⁴⁸ الشهوة

²⁷⁴⁹ الطانه، ف: الطانه

²⁷⁵⁰ شهوانيا

²⁷⁵¹ ف: منها

الطالب ثم إن كان المطلوب ما يمكن نيل ذاته أو ما حال²⁷⁵² ذاته فذاك، وإن لم يكن نيل ذاته ولا نيل حال ذاته كان المطلوب ما يشبه ذاته أو ما يشبه حال ذاته.

[752] قال ولو كان للأول لوقف إذا نيل²⁷⁵³ أو طلب المحال وكذلك لو كان لنيل الشبه

من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب. أقول لم يمكن أن يكون المطلوب نيل ذاته وحاله لأن نيل ذاته وحاله إما أن يكون ممكنا أو لا يكون فإن كان ممكنا فإذا ناله وقف لأن كل حركة لمطلوب ينتهي عند نيل²⁷⁵⁴ ذلك المطلوب ولا يمكن أن يقف الحركة الدورية لما بينا قبل وإن لم يكن ممكنا كان طلبه طلب المحال، وهو محال. فثبت أنه لا يمكن أن يكون المطلوب ذات الخير وحاله فوجب أن يكون المطلوب هو التشبه إما بذاته أو بصفة من صفاته. والتشبه إما أن يكون تشبها يستقر أو تشبها لا يستقر، والأول باطل أيضا، لأن التشبه المستقر إذا وصل إليه وناله وقف إن كان ممكنا وإلا كان طالبا للمحال فإذا ناله هو تشبه لا يستقر، والتشبه الذي لا يستقر لا ينال إلا تعاقب تشبه المنقطع بالدائم بأن يكون المتعاقب متبدلا بالعدد ومستبقيا التشبه المطلوب بالنوع، وذلك، لأن التشبه في تلك الصفة وهو تحصيل تشبه تلك الصفة لنفسه إنما يمكن إذا كان مثل تلك الصفة ممكن الحصول ببعض أجزائه²⁷⁵⁵ ممتنع الحصول بتمامه لأنه لو كان ممكن الحصول بتمامه فإذا وصل إليه وقف، ولو كان غير ممكن

²⁷⁵² ن، ف: أو ما نيل حال

²⁷⁵³ ف: نال

²⁷⁵⁴ ف: - نيل

²⁷⁵⁵ ن، ف: اجزائه

الحصول بكل واحد من أجزائه استحالة أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون حصول تلك الصفة على سبيل التعاقب المستمر عدداً بعد عدد.

[753] قال ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصفه حفظ بالتعاقب فيكون المتشوق تشبهاً ما بالأمور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً²⁷⁵⁶ عنه الخير الفايض²⁷⁵⁷ من حيث هو تشبه بالعالى [197] لا من حيث هو إفاضة على السافل. أقول لما ثبت أن التشبه في صفة ذلك المعشوق إنما يمكن إذا كان مثل تلك الصفة ممكن الحصول لا بكلية بل بتعاقب أجزائه²⁷⁵⁸ على سبيل الإستمرار وجب أن يكون كل عدد يفرض منه له خروج إلى الفعل ويكون لنوعه أو لصفه حفظ بالتعاقب أي محفوظ به فإذا كان كذلك كان الشوق²⁷⁵⁹ تشبهاً ما بالأمور العالية وذلك من وجهين، أحدهما؛ البراه²⁷⁶⁰ عن القوة والإمكان، فإنه إذا كان كل عدد يفرض يخرج إلى الفعل لا محالة حصلت البراهة عن القوة فحصل التشبه به من هذا الوجه. الثاني؛ إنه يحصل منه الخير الفايض²⁷⁶¹ على السافلات لا من حيث إنه خير فائض عليها، لأننا بينا أن العالى لا يفعل لأجل السافل بل من حيث إنه تشبه به في إفاضة الخير والجود عليها.

²⁷⁵⁶ ف: راسخا

²⁷⁵⁷ الفايض

²⁷⁵⁸ ف: اجزايه

²⁷⁵⁹ ف: التشوق

²⁷⁶⁰ البراهة، ف: البراهة

²⁷⁶¹ ف: الفايض

[754] قال ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة وإنما يجري ما بالقوة

فيها فيخرج إلى الفعل بما يمكن من التعاقب. أقول لما ثبت أن محرك الفلك تشبه بالعقل في الأمرين المذكورين فنقول ذلك التشبه شبيهه ومبدأه في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة للخيرات على السافلات، وتلك الهيئات هيئات بالقوة يخرج بالفعل شيئاً بعد شيء على سبيل التعاقب فيحصل التشبه به في مجموع الأمرين لأنه لا يزال شيء منها حاصل بالفعل فيكون له منها دائماً²⁷⁶² شيء بالفعل كما للعقل وكلما حصل شيء فاض منه خير على السافلات كما للعقل فيحصل التشبه به في هذين الأمرين دائماً. فظهر من هذا أن كل فلك يشبه بعقل دائماً، وإنما قال ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب، لأن حركات الأفلاك مختلفة، فإن كانت الحركة الدورية الوضعية نوعية كانت الحركات التي للأفلاك مختلفة بالصنف، وإن كانت جنسية كانت مختلفة بالنوع، ولا حاجة بنا الآن إلى تحقيق ذلك فلا جرم ذكرناه مجملًا.

الفصل الثالث؛

في أن المتشبه به لكل فلك عقل على حدة

[تنبيه]

[755] قال لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف، ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة²⁷⁶³ لشابهة²⁷⁶⁴ في المنهاج، وليس كذلك إلا في قليل. *أقول* من الناس من زعم أن المتشبه به لجميع الأفلاك واحد وهو واجب الوجود [197ب] وأبطله الشيخ بأنه لو كان كذلك لكانت حركات الأفلاك بأسرها متشابهة في الجهة²⁷⁶⁵ والسرعة والبطء²⁷⁶⁶ لأن الإشتراك في السبب يقتضي الإشتراك في المسبب، والتالي باطل، فكذلك المقدم. ومنهم من زعم أن كل فلك يتشبه بالفلك الذي فوقه والفلك الأعلى يتشبه بواجب الوجود، والشيخ أبطله بأنه لو كان كذلك لتشابهت الأفلاك في طريق الحركات وسلوك الجهات والسرعة والبطء، وليس كذلك إلا في قليل. فإن فلك القمر مساو لفلك البروج في سرعة الحركة والقطب والمنطقة. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون المتشبه به واحدا، وإنما حصل الاختلاف في جهات الحركات وهيئاتها²⁷⁶⁷ لاختلاف المواد حتى يكون مادة كل فلك لا تقبل الحركة إلا إلى جهة معينة على هيئة معينة، قلت؛ لأن الحركة الإرادية يمتنع كونها واجبة أو ممتنعة فلولم تكن الحركة إلى الجهتين ممكنة للفلك لم تكن الحركة إلى جهة واحدة منهما مرادة. فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون كل فلك يريد التشبه بالواحد وتختلف إرادات الأفلاك في سلوك طريق التشبه به لكون الكمال الحاصل لكل فلك بذلك الطريق أوفق له، قلت؛ لأن الغرض إنما هو التشبه بذلك الواحد في كون²⁷⁶⁸ ما له بالقوة من الأوضاع يخرج إلى الفعل

²⁷⁶³ ف: - مشابهة

²⁷⁶⁴ ف: تشابهت

²⁷⁶⁵ ف: في الجملة

²⁷⁶⁶ والبطء

²⁷⁶⁷ وهيئاتها

²⁷⁶⁸ ف: في كونه

فيكون كل واحد منها فياض الخير والجود على السافلات من حيث التشبه به كما تقدم وهذا الغرض لا يختلف إلا بأن يكون الخير والجود يفيض على السافلات بأحد الطريقتين دون الثاني أو يكون أحد الطريقتين أكمل وأنفع وهو سؤال يأتي جوابه، فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون كل فلك²⁷⁶⁹ يتشبه بما فوقه مع اختلاف الحركات في جهاتها وهيئاتها، قلت؛ لأن المتشبه به لما كان متمكنا من التشبه بما يتشبه به على الوجه الأكمل فواجب أن يتشبه به على ذلك الوجه، وتشبه السافل بما فوقه في جهات حركاته أتم وأكمل فواجب أن يتشبه به على ذلك الوجه، فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل الرابع؛

في سؤال يورد على ما ذكر

[وهم]

[756] قال ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط وأن الحركات كان يجوز فيها أن يكون متشابهة ولكنها لما كانت سوا²⁷⁷⁰ لها أن تتحرك²⁷⁷¹ إلى أي جهة [198أ] اتفق فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب²⁷⁷² الحركة على هيئة نفاة لما تحت²⁷⁷³ وإن لم

²⁷⁶⁹ ف: ذلك

²⁷⁷⁰ سواء، ف: سوا

²⁷⁷¹ ف: أن يتحرك

²⁷⁷² ف: ان يطلب

²⁷⁷³ ف: لما يجب

تكن الحركة في أصلها لذلك، جمعت بين الحركة لما استدعى له الحركة من الغرض، وبين جعلها على هيئة نفاع. أقول توجيه وسؤال؛ أن نقول²⁷⁷⁴ لم قلتم؛ إنه لو كان التشبه به واحد لتشابهت الحركات في جهاتها وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لكل فلك غرض سوى التشبه به من الوجهين المذكورين، وهذا، لأن غرض كل فلك لما تعلق بالتشبه من الوجهين المذكورين اشترك الكل في الحركة الدورية ولما كان هذا الغرض لا يختلف بجهات الحركات لكنها يختلف في نفع السافلات، اختار كل فلك من الحركة الجهة التي هي أنفع ولما كان الأنفع من الجهتين في كل فلك غير الأنفع منهما في الفلك الآخر اختار كل فلك أن يجمع بين نفع السافلات وبين غرضه من التشبه.

[757] قال ونحن نقول؛ لوجاز أن يتوخي بهيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخي بالحركة ذلك أيضا²⁷⁷⁵ وكان لقائل أن يقول؛ لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن، سواء لديها الأمان مثل جهتي الحركة، ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختار به بل إذا كان الأصل أنها لا تعمل لأجل السافل إنما تطلب شيئاً عالياً، فيتبعه نفع، فيجب أن يكون هيئة الحركة كذلك. أقول أجاب عن السؤال من وجهين، أحدهما؛ أنه لوجاز أن يطلب هيئة الحركة نفع السافل لوجاز أن يطلب بأجل²⁷⁷⁶ الحركة نفع السافل فيقال أمكن له أن يتحرك ويسكن لكن اختار الحركة لأجل العناية بالسافل، والتالي باطل فالمقدم كذلك. الثاني؛ أن الدليل الدال على أن العالي لا يفعل شيئاً لأجل العناية بالسافل لا يفرق بين أصل الحركة وهيئتها فوجب أن لا يفعل هيئة

²⁷⁷⁴ ف: ان يقول

²⁷⁷⁵ ف: - نفع السافل جاز أن يتوخي بالحركة ذلك أيضا

²⁷⁷⁶ ف: بأصل

الحركة لأجل العناية بالسافل كما لا يفعل أصل الحركة لذلك. وهذا الجواب أحسن من الأول. فإنه يرد عليه أن يقال؛ إنه ليس السكون والحركة سيّان في الغرض المذكور وهو التشبه بالعالِي في خروج ما له من الكمال من القوة إلى الفعل. فإن السكون لا يخرج شيئاً مما بالقوة إلى الفعل فلا يمكن الجمع بين غرضه ونفع السافل وهو الداعي إلى الحركة إلى الجهة المعينة. وقوله بل إذا كان الأصل إنها لا يعمل لأجل السافل معناه الوجه الذي ذكرناه من الوجه الثاني وهو أنه يجب أن يطلب أمراً عالياً وهو التشبه المذكور ثم يتبع [198ب] ذلك المطلوب نفع السافل والعناية به كما في الأصل الحركة.

[758] قال وإذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فإذاً المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحداً ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية. أقول لما ثبت أن الاختلاف في جهات الحركات لا يجوز أن يكون لنفع السافل، وجب أن يكون ذلك الاختلاف لأسباب متقدمة عليه مختلفة بالعدد بل وبالنوع أيضاً، وهي العقول المختلفة نوعاً وعدداً، وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحداً فلأجل ذلك المتشبه به الواحد اشترك الكل في الحركة الدورية، وإن لم يجز ذلك كان حركة كل فلك في دوريتها وجهتها لأجل ما له من التشبه به. فإن قلت؛ لو كان المتشبه به الأول واحداً وجب أن يتشابه الأفلاك في حركتها الدورية وجهتها، قلت؛ إنما ذكرنا ذلك للمبالغة في أنه يجب أن يكون لكل فلك عقل على حدة يتشبه به فقلنا إن لم يكن المتشبه واحداً فلا كلام، وإن

جاز ذلك كان الطريق أن يحال التشابه في الحركة الدورية على التشبه بذلك الواحد وإن يحال الاختلاف في الجهات على الأمور المختلفة بالعدد والنوع فاندفع الإشكال.

الفصل الخامس؛

في أن العجز عن كنه هذا التشبه لا يقدر فيه

[زيادة تبصرة]

[759] قال الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة. فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا؟ ²⁷⁷⁷قول لما حصلت الإحاطة بأن كل فلك يتشبه بالعالى فيما ذكرناه على سبيل الإجمال، فلا تبالي بالعجز عن الإحاطة بكنه هذا التشبه على سبيل التفصيل، فإن القوى البشرية عاجزة عن إحاطة ما دون هذا في الحفا ²⁷⁷⁷ فكيف هذا؟ والمراد بعالم الغربة عالم ²⁷⁷⁸ التعلق بالأبدان و تدابرها وعالم القربة هو عالم التجرد وعود النفس إلى وطنها كما قال تعالى: " إرجعي إلى ربك راضية مرضية ". ²⁷⁷⁹

[760] قال وجوز أنه إذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على [199] التجدد أمرا ²⁷⁸⁰

أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من

²⁷⁷⁷ في الخفاء

²⁷⁷⁸ ف: - عالم

²⁷⁷⁹ فجر، ٢٨

²⁷⁸⁰ ف: امران

انفعالات تتبع انفعال نفسك. وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه²⁷⁸¹ فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد. أقول لما ذكر أن العجز عن الإحاطة بكنه هذا التشبه لضعف القوى البشرية عن الإحاطة بأمثاله شبه انفعالات أبدان الفلكية بواسطة انفعالات نفوس الفلكية²⁷⁸² بانفعالات أبداننا بتواسط انفعالات نفوسنا، فإن الواحد منا إذا أراد التشبه بشيخه في بعض كمالاته العملية أو بأستاذه في بعض كمالاته العلمية يعرض في بدنه انفعال تابع لانفعال نفسه حتى لا يكاد يقر عن العمل الذي هو شيمة شيخه أو عن العمل الذي هو شيمة أستاذه لينال ذلك الكمال على أبلغ ما يمكن فذلك النفوس الفلكية إذا أرادت التشبه بالعالى الذي يتشبه به يتبع ذلك انفعالات الأبدان الفلكية لينال ذلك التشبه على الدوام ثم أنه حرّض²⁷⁸³ طالب الحق في ذلك على المجاهدة ليظهر له السر الواضح الخفي فيه، ثم أن المجاهدة قد يعنى بها بذل الجهد في استعمال القوة النظرية المطلقة على حقائق المعارف، وقد يعنى بها بذل²⁷⁸⁴ الجهد في استعمال القوة العملية وتصفية الباطن. فإن النفس ربما تطلع²⁷⁸⁵ بواسطة ذلك على خفي الحقائق وذلك السر هو النفس الناطقة الفلكية كما نبهنا عليه في آخر النمط الثالث، وإنما سماه بالسر لإعراضه عن التصريح به وسماه بالواضح نظرا إلى الأدلة الموضحة له وسماه لخفائه²⁷⁸⁶ في نفسه قبل الوقوف على أدلته بالخفي.

2781 ف: - فيه

2782 ف: الملكية

2783 ف: حرص

2784 ف: بدل

2785 ف: يطلع

2786 ن، ف: لحفائه

[761] قال فاعلم أنه كيف يمكن ذلك، وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة، وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية، وأنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت إلى حركات من بدنك ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع. أقول لما ذكر أن بدن الفلك يفعل انفعالا يليق بذلك التشبه تابعا لإرادة نفسه التشبه بالعالى أراد أن يتنبه²⁷⁸⁷ على كيفية ذلك الإنفعال تبعا لإرادة النفس فقال أن ذلك الإنفعال يكون هيئة يشبه [199ب] الخيالات لا عقلية صرفة، وإن كانت تلك الخيالات حاصلة عن العقل الصرف وتلك الهيئة تحصل²⁷⁸⁸ بحسب استعداد القوة الجسمانية التي للفلك. وحاصل هذا الكلام أنه إذا أرادت النفس التشبه بالعالى عرض لجسم الفلك هيئة تشبه الخيالات بحسب استعداد القوة الجسمانية التي له، وتلك الهيئة يتبعها²⁷⁸⁹ حركة جرم الفلك كما أن الواحد منا إذا لاحظ له معقولات حصل له في خياله محاكاة تلك المعقولات بحسب استعداد قوته الجسمانية التي هي الخيال وتلك الهيئة الحاصلة في الخيال ربما تأدت إلى حركات من بدنه كما إذا أشكل عليه مسألة علمية، فإنه إذا حصل في نفسه مقدمات عقلية كلية منتجة للمطلوب حصل في الخيال هيئة موجبة للحركة من بدنه فربما قام فرحا، وأمثال ذلك من الحركات.

الطريق الثاني؛

²⁷⁸⁷ ف: أن يتنبه

²⁷⁸⁸ ف: يحصل

²⁷⁸⁹ تتبعها

في إثبات العقول

وإليه الإشارة بقوله ثم إن انتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع

وهذا الطريق مبني على أن حركات الأفلاك غير متناهية وفيه فصول؛

الفصل الأول؛

فيما يقال عليه النهاية واللانهاية

[تنبيه]

[762] قال القوة قد تكون على أعمال متناهية²⁷⁹⁰ مثل تحريك القوة التي²⁷⁹¹ في

المدرّة. وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء²⁷⁹² وتسمى الأولى

متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير المعينين. أقول النهاية واللانهاية إنما يلحق

الكم بالذات كان الكم متصلاً أو منفصلاً فيقال جسم متناه وجسم غير متناه، وعدد متناه وعدد

غير متناه. وأما القوة فإنما تلحقها النهاية واللانهاية بحسب ما لها من الأفعال فإن القوة إن كانت

يقوي على أفعال متناهية في العدة والمدة يقال لها قوة متناهية كالقوة التي في المدرّة²⁷⁹³ على

²⁷⁹⁰ ف: غير متناهية

²⁷⁹¹ ف: التي للسماء

²⁷⁹² للسماء

²⁷⁹³ ف: في المدرّة، ن: في الذرة

تحريكها وكقوى جسم ما على تحريكه، وإن كانت القوى يقوي على أفعال غير متناهية إما في العدة أو في المدة يقال لها قوة غير متناهية. فظهر أن القوة إما متناهية وإما غير متناهية.

الفصل الثاني؛

في أن الحافظ للزمان²⁷⁹⁴ هو الحركة المستديرة

[إشارة]

[763] قال الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن²⁷⁹⁵ الوصول موصلا بالفعل، فإن الإتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن. ثم إنه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد. وتكون صيرورته غير موصل²⁷⁹⁶ دفعة، وإن [200أ] بقي زمانا لا ككون²⁷⁹⁷ الشيء مفارقا ومتحركا. أقول كل حركة مستقيمة بعضها سكون لأنها تنتهي إلى حد لا تتجاوزه لما بينا من تناهي الأبعاد وذلك الحد يكون نقطة وهو المعنى من قولنا تفعل حدا ونقطة وإذا انتهت إلى ذلك الحد ولم تتجاوزه فإن لم تعقبها حركة فقد أعقبها سكون، وإن أعقبها حركة لزم أن يكون بين الحركتين سكون لأن الوصول إلى ذلك الحد يكون من موصل وهو القوة المحركة، والموصل إنما يكون موصلا بالفعل في آن، لأن المعنى من إتصال الحركة إلى ذلك

²⁷⁹⁴ ف: - للزمان

²⁷⁹⁵ ف: ان

²⁷⁹⁶ ف: موصل فيه

²⁷⁹⁷ ف: لكون

الحد انطباق طرفها عليه وذلك الحد وطرف الحركة كل منهما لا ينقسم، وانطباق ما لا ينقسم على ما لا ينقسم يمتنع أن يكون في زمان لأن كل زمان منقسم، فوجب أن يكون فيما لا ينقسم وهو الآن، وهذا بخلاف الحركة والمفارقة فإنهما لا يقعان إلا في زمان فثبت أن إتصال الموصل إلى ذلك الحد إتصالاً بالفعل يقع في آن ثم يزول عن ذلك الموصل كونه موصلاً بالفعل أيضاً في آن، لكن يستمر في جميع زمان المفارقة كونه غير موصل، وإنما قلنا أنه يزول عنه كونه موصلاً بالفعل دفعة²⁷⁹⁸ لأن عدم كونه موصلاً بالفعل لو كان زمانياً لا يقع إلا في زمان فإلى²⁷⁹⁹ تمام حصول هذا العدم إن بقي كونه موصلاً لم يحصل شيء من عدم كونه موصلاً في زمان وإن لم يبق كونه موصلاً فقد حصل عدم كونه موصلاً²⁸⁰⁰ قبل تمام عدم كونه موصلاً، وكلاهما خُلف. فثبت أن زوال كونه موصلاً بالفعل عنه يقع في آن، وأن كونه موصلاً بالفعل أيضاً يقع في آن.

[764] قال والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة، غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة، وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة. فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد تنتهي إلى سكون²⁸⁰¹ فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل، وهي الحركة الدورية. أقول لما ثبت أن كونه موصلاً بالفعل يقع في آن وكونه غير موصل أيضاً يقع في آن فلو لم يكن بينهما زمان يلزم تتالي الآنات وإن كان بينهما زمان كان فيه سكون لأنه إن

²⁷⁹⁸ ف: أي في آن

²⁷⁹⁹ فإلى

²⁸⁰⁰ ف: موصل في

²⁸⁰¹ ف: السكون

كان فيه حركة فإما إلى ذلك الحد أو عنه فإن كان إليه لم يحصل كون الموصل موصلاً بالفعل، وإن كان عن ذلك الحد فقد زال عنه كونه موصلاً قبل زوال كونه موصلاً، وهما محالان فكل حركة مستقيمة فإنها تنتهي [200ب] إلى سكون وكل حركة كذلك يمتنع أن يكون حافظة للزمان المتصل إذ المنقطع لا يحفظ به المتصل، فالحركة الحافظة للزمان المتصل هي الحركة الوضعية الدورية، وهو المطلوب. وقوله وبينهما زمان كان فيه موصلاً معناه أن كونه موصلاً وإن حصل دفعة لكنه يستمر إلى آن زواله. واعلم أن على ما ذكره الشيخ شكاً وهو أن كون الموصل موصلاً إلى الحد المعين من المسافة أيضاً لا بالفعل إذا كان في آن وعدم كونه موصلاً بالفعل وزواله عنه أيضاً في آن فيما بينهما من الزمان أن نفي الموصل بالفعل موصلاً بالفعل وأنه إنما يكون موصلاً بالحركة ولا حركة وإن لم يبق الموصل بالفعل موصلاً بالفعل فقد زال عنه كونه موصلاً بالفعل قبل زوال كونه موصلاً بالفعل، وهما خُلُفٌ، والأولى أن يقال أن الحركة المستقيمة إذا انتهت إلى حد المسافة فإنما ينتهي إليه بالقوة المحركة الموصلة إلى ذلك الحد وتكون تلك القوة موجودة عند وجود الوصول إليه لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وتلك القوة لا تحرك عن ذلك الحد سواء كانت قسرية أو طبيعية بل قوة أخرى تحدث فحدوث تلك القوة إن كان في آن كان ذلك الآن غيرالذي كانت القوة الأولى موصلة إلى ذلك الحد لامتناع اجتماع القوتين المحركة إلى ذلك الحد والمحركة عن ذلك الحد، وإذا كان الآن غير الآن كان بينهما زمان وهو زمان السكون في زمان. وإن كان حدوث تلك القوة في زمان فإلى أن يحدث تلك القوة بتمامها لا تكون الحركة حاصلة فيلزم وجود السكون وعلى هذا لا يتأتى الشك المذكور.

[فائدة]

[765] قال إنما يجب أن يقال؛ صار غير موصل، ولا يجب أن يقال ما يقولون؛ صار مفارقاً، لأن الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة²⁸⁰² إلى ما تحرك عنه والحركة ليس تقع دفعة، ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة وأن يزول كونه موصلاً واقع دفعة. أقول الفائدة في قولنا يزول عنه كونه موصلاً يدل قولنا يفارق ذلك الحد أن المفارقة هي الحركة منسوبة²⁸⁰³ إلى ما يتحرك عنه، والحركة لا تقع إلا في زمان فكذاك المفارقة التي هي حركة خاصة وليس للحركة والمفارقة أول حتى يقال أن أول الحركة أو أول المفارقة يقع في آن، فإن الحركة شيء متصل ولو كان لها أول لكان لها ثانٍ لأن ما بعد الأول بداية²⁸⁰⁴ للباقي فيكون للباقي أول، وهلم جزاً²⁸⁰⁵ [201أ] فيلزم كون الحركة مركبة من اجزاء²⁸⁰⁶ لا يتجزئ وهو محال ولا يمكن أن يقال حصل منهما شيء في آن. وأما زوال كونه موصلاً فإنه يقع في آن، وعند ذلك يتم المرام.

[تذنيب]

2802 ف: مستوية

2803 ف: منسوية

2804 ف: بذاته

2805 هلم جزاً؛ معناه أمثال ذلك، محقق.

2806 أجزاء

[766] قال فالحركة التي يجب أن يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية،

هي الدورية. أقول يلزم مما ذكرنا أن القوة المحركة للحركة المستقيمة متناهية ولزم من ذلك أن القوة المحركة الغير المتناهية هي الدورية، وهي التي يحاول الإستدلال بها على العقول.

الفصل الثالث؛

[767] في أن القوة الجسمانية لا يقوي على تحريكات غير متناهية بالقسر وهو أن

يكون القوة المحركة في جسم يحرك جسما آخر، وأما بالقوة المحركة في جسم إذا حركت ذلك الجسم كانت القوة محركةً بالطبع.

[إشارة]

[768] قال اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره،

لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهيا فإذا حرك²⁸⁰⁷ بقوته جسما ما، من مبدأ نفرضه حركات لا يتناهي في القوة، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك المبدأ المفروض، فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضا، هذا محال. أقول الدليل على أن القوة الجسمانية لا تقوي على تحريك جسم آخر بتحريكات غير متناهية، لأن كل جسم متناهي لما بينا من تناهي الأبعاد، فإذا حرك جسم جسما بقوته الغير المتناهية فإنما يحركه من مبدأ معين، فلنفرض أنه يحرك جسما أصغر من الأول

²⁸⁰⁷ ف: تحرك

بتلك القوة الغير المتناهية من ذلك المبدأ بعينه، فإنه يحركه أكثر من تحريك الأول، لأن الممانعة في الجسم الأصغر أقل من الممانعة في الجسم الأعظم، وكلما قلت الممانعة عظم التأثير وكثر الإنفعال، فوجب أن يزداد حركات الجسم الأصغر على حركات الجسم الأعظم، لا من جانب المبدأ، لأن الحركتين من جانب المبدأ لا تفاوت بينهما بل من الجانب الآخر، وكل أمرين أحدهما زائد²⁸⁰⁸ على الآخر من جانب فإنهما يتناهيان من ذلك الجانب، لأن الزيادة والنقصان في غير المتناهي محال.

[769] فإن قلت؛ كيف جوّزتم ازدياد الحركات الماضية مع كونها غير متناهية؟ قلت؛ لأن الحركات الماضية لا وجود لها جملة، بل المقصود منها أبدا بعضها والزيادة هناك لا زيادة على أمر موجود غير متناه، وأما ههنا فإن قوة القوة على تحريك الكل يكون أقل من قوتها على تحريك الجزء [201ب] والقوتان أعني الضعيفة والقوية موجودتان في الحال فأمكن الحكم عليهما بالزيادة والنقصان فافترقا، هذا حاصل جواب الشيخ عن الحركات الماضية وهذا فيه ضعف. فإن القوتين وإن كانتا موجودتين في الحال فإن الحكم عليهما بعدم التناهي بالإضافة إلى ما في الأفعال الغير المتناهية والمحال الذي ألزمه الشيخ إنما ألزمه في الحركات الآتية فلم يظهر الفرق بينهما وبين الحركات الماضية، كيف، والحركات الماضية عندهم إنما تصدر²⁸⁰⁹

²⁸⁰⁸ ن، ف: زايد

²⁸⁰⁹ ف: يصدر

عن القوة الموجودة في الحال وإن كانت قوة غير جسمانية، فإذا جاز الحكم ههنا على غير
المتناهي بامتناع الزيادة عليه لأجل وجود القوة في الحال فكذلك هناك.²⁸¹⁰

[770] فإن²⁸¹¹ قلت؛ لم لا يجوز أن يكون الحركات في العدد متساوية لكنها يتفاوت
في السرعة والبطء بأن يكون حركات الجسم الأصغر أسرع، وحركات الجسم الأعظم أبطأ،
لا يلزم التناهي من الجانب الآخر وهو الجانب المقابل للمبدأ، قلت؛ لأن كل عدد من حركات
الأعظم يفرض، فإنه يكون في زمان وفي مثل ذلك الزمان يكون عدد حركات الأصغر المفروضة
أكبر، فيرجع حاصل الأمر إلى زيادة حركات الأصغر على حركات الأعظم ولزم المحذور
المذكور، فإن قلت؛ هذا وإن كان محذورا فهو لازم من كون الحركات الغير المتناهية يزيد
عليها حركات أخرى غير متناهية والحركات الدورية الغير المتناهية يزيد عليها حركات أخرى
دورية غير متناهية وإلا كانت الحركات الدورية كلها متساوية في السرعة والبطء وعدد الحركات
المفروضة، قلت؛ الحركات الدورية متصلة ليس فيها عدد بالفعل وما ليس فيه عدد بالفعل
ليس يمكن أن يقال فيه بعضه أكثر من بعض.

الفصل الرابع؛

²⁸¹⁰ ف: - هناك

²⁸¹¹ ف: - فإن

في أن القوة الجسمانية لا يقوي على تحريك جسمها بتحريكات

غير متناهية وقد قدّم على البرهان مقدمات

[مقدمة]

[771] قال إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلاً. أقول إذا لم يكن في الجسم ممانعة ومعاوقة للمحرك عن التحريك كان مطاوعة الأكبر لذلك المحرك وقبوله لتحريكه مثل ما للأصغر من ذلك الجسم لأن المدأ [202] واحد فلو تفاوت الأكبر والأصغر في قبول تحريكه لم يمكن عوده إليه ولا إلى الجسم الأصغر والأكبر إذ هما سواء في أن لا ممانعة، وهذا ظاهر.

مقدمة أخرى

[772] قال القوة الطبيعية لجسم ما، إذا حركت جسمها²⁸¹² لم يكن في جسمها معاوقة أصلاً فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة. أقول الجسم الذي فيه قوة طبيعية محركة له لا يكون فيه ممانعة لتلك القوة وإلا كانت تلك الممانعة طبيعية له فكان في الجسم الواحد قوتان متمانتان وإنه ممتنع وإذا كان كذلك لم يكن الأصغر والأكبر من ذلك الجسم يتفاوت في قبول تحريك تلك القوة بسبب تلك

²⁸¹² ف: جسماً

الجسمية بل إن كان هناك تفاوت كان بسبب أن قوة الأصغر بعض قوة الأكبر وأقل منها²⁸¹³ وإنما قلنا إن كان هناك تفاوت، وكذلك قول الشيخ بل عسى لأنه قد يظن أن قوة الأصغر وإن كانت بعض قوة الأكبر فكذلك الجسم الأصغر بعض الجسم الأكبر، ونسبة قوة كل واحد منهما إلى جسمه نسبة قوة الآخر إلى جسمه فلا يحصل التفاوت بالحقيقة لا بسبب الجسم ولا بسبب القوة.

والمقدمة الأخرى

تبين حقيقة الحال

[تنبيه]

[773] قال القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر، إذ فيها من القوة شبه تلك وزيادة. *أقول* هذه مقدمة ثالثة للبرهان الذي يأتي ذكره وهو أن الجسم الأكبر إذ فرض جسم آخر أصغر منه من نوعه أو قسمنا الجسم الأكبر بجزئين أحدهما أعظم من الآخر فإن القوة التي في الجسم الأصغر يكون بعضا من قوة الجسم الأكبر فإنه إذا فصل من الأكبر مثل الأصغر كانت قوة الجسم المفصول ثانيا والجسم الأصغر المفروض أولاً متساويان مطلقا أي في القدر والقوة، فإنه يكون القوة في الجسم الأكبر أقوى وأعظم من التي

²⁸¹³ ف: منهما

في الجسم الأصغر، فإن تلك القوة فيها مثل تلك القوة التي في الجسم الأصغر وزيادة، وإذا زيد على أحد المثلين شيء كان المجموع أكبر من المثل الثاني.

الفصل الخامس؛

في تركيب البرهان من المقدمات المذكورة

[إشارة]

[774] قال نقول؛ لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية. وذلك، لأن قوة ذلك الجسم [202ب] أكبر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد. وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة، بل المتحركان²⁸¹⁴ في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان، فإن حركا جسميهما²⁸¹⁵ من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وإن حرك الأصغر²⁸¹⁶ حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيًا. أقول لما ثبتت المقدمات قلنا لو كان في الجسم قوة طبيعية محرّكة له بغير نهاية فلوفرضنا جسمين من طبيعة واحدة أحدهما أصغر من الآخر كان قوة الجسم الأكبر على تحريكه أقوى من قوة الجسم الأصغر وأكبر لما بينا من المقدمة الثالثة فقد اختلف الجسمان في القوة ولم يختلفا في المنع

²⁸¹⁴ ف: المتحركات

²⁸¹⁵ ف: جسمهما

²⁸¹⁶ ف: للأصغر

من القبول لما بينا من المقدمة الثانية فكان قبولهما²⁸¹⁷ للتحريك عن القوة متشابهة غير مختلف لما بينا من المقدمة الأولى، فلو حركت القوتان المختلفتان جسمهما من مبدأ واحد حركات غير متناهية عرض ما ذكرنا قبلُ وهو أن يكون فعل الأكبر الأقوى مثل فعل الأصغر الأضعف مع تساوي المتحركين في قبول الحركة من المحرك،²⁸¹⁸ وإنه محال. وإن حركت أحدهما حركات متناهية حرّكت الأخرى حركات متناهية أيضاً لأن نسبة كل واحدة منهما إلى الأخرى نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، لأن نسبة الجزء الذي هو الأصغر إلى الكل الذي هو الأكبر نسبة متناهٍ إلى متناهٍ فكانت نسبة قوتهما نسبة متناهٍ إلى متناهٍ.

[تذنيب]

[775] قال فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية. أقول

لما ثبت أن القوة الجسمانية المحركة متناهية سواء²⁸¹⁹ كانت القوة محرّكة لحاملها أو لغير حاملها، والقوة المحركة للسماء²⁸²⁰ غير متناهية، أنتج من الشكل الثاني أن القوة المحركة للسماء غير جسمانية، وإنما قلنا إن القوة المحركة للسماء غير متناهية، لأن فعلها غير متناهٍ، والقوة الغير المتناهية هي التي فعلها غير متناهٍ كما عرفت، فظهر أن المحرك للفلك قوة محرّكة عقلية.

الفصل السادس؛

²⁸¹⁷ ف: قبولها

²⁸¹⁸ ف: المتحرك

²⁸¹⁹ سواء

²⁸²⁰ للسماء

فيما يرد عليه من التناقض وجوابه

[وهم وتنبيه]

[776] قال ولعلك تقول؛ قد²⁸²¹ جعلت السماء يتحرك عن مفارق، وقد كنت من قبل

منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرا عقليا صرفا، بل قوة جسمانية، فجوابك أن هذا الذي

[203] أثبت هو محرك أول. ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانيا. أقول قد يورد

على كلامه السابق تناقض فإنه بين من قبل أن المحرك للسماء قوة جسمانية فيه²⁸²² والآن تبين

أن المحرك قوة عقلية غير جسمانية وجوابه ظاهر وهو أنه لو كان المحرك للسماء قوة واحدة

جعلها مرة جسمانية ومرة عقلية تناقض الكلام، أما إذا كانت القوة متعددة واحدة هي المحرك

الأول وهي القوة العقلية المفارقة وأخرى هي المحركة الملاصقة التي نسبتها إلى المحرك

الأول نسبة القوة الخيالية منا إلى نفوسنا فلا يرد عليه التناقض.

الفصل السابع؛

في سؤال أورده على نفسه

[وهم وتنبيه]

²⁸²¹ ف: - قد

²⁸²² ف: - فيه

[777] قال ولعلك تقول إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون

لغير هذه الحركة فاسمع. أقول توجيه السؤال أن يقال إن القوة المحركة للسماء الملاصقة له لو كانت جسمانية لكانت متناهية لما يثبت أن القوة الجسمانية متناهية ومتناهي التحريك لا يكون دائم²⁸²³ التحريك فيكون تلك القوة قوة لغير هذه الحركة التي هي الحركة الدائمة وقد فرضناها قوة لهذه الحركة، هذا خُلف. قال اعلم أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئاً آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على أنها يصدر عنه لو انفرد بل على أنه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ ويفعل. أقول أجاب عنه بأن القوة الملاصقة متناهية لكنها إنما يقوي على تحريكات غير متناهية لا لنفسها بل بسبب إنفعالها عن المبدأ الأول الذي هو دائم الفعل وبحسب انفعالها عن ذلك المبدأ انفعول ولو انفردت بنفسها ولم ينفع دائماً²⁸²⁴ عن ذلك المبدأ لكانت متناهية، ونحن إنما أثبتنا أن القوة الجسمانية متناهية تنهاها يعود إلى ذاتها لا إلى أمر خارج عن ذاتها يوجب دوام انفعالها الموجب لدوام حركاتها.

[778] قال واعلم أن قبول الإنفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي، والتأثير

الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية. وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط. أقول لما أجاب عن السؤال أكد ذلك الجواب بأن قال القوة الغير المتناهية على قسمين أحدهما القوة الغير المتناهية التأثير على سبيل [203ب] المبدئية أي لا بواسطة الإنفعالات الغير المتناهية، والثاني القوة الغير المتناهية التأثير بتلك الوساطة وبينهما مغايرة بل

²⁸²³ ف، ن: دائم

²⁸²⁴ دائماً

مباينة ومنافاة ولا يلزم من كون القوة الجسمانية متناهية على سبيل المبداه²⁸²⁵ أن تكون متناهية على سبيل الوساطة،²⁸²⁶ والممتنع في القوة الجسمانية كونها غير متناهية على سبيل المبدئية لا على سبيل الوساطة من الإنفعالات الغير المتناهية ثم أن الإنفعالات الغير المتناهية غير ممتنعة على الأجسام ولذلك²⁸²⁷ ما كانت الأجسام السماوية لا تمتنع²⁸²⁸ عليها الإنفعالات الغير المتناهية، والإنفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي وغير مستلزم له فلا يلزم من إمكان الإنفعالات الغير المتناهية على القوة الجسمانية الملاصقة للفلك إمكان كونها غير متناهية بذاتها لو انفردت مع امتناعها على القوى الجسمانية فاندفع الشك بالكلية.

الفصل الثامن؛

في بيان ما يمكن من الأقسام الثلاثة المذكورة قبل

[إشارة]

[779] قال فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية النحو المذكور من الإنبعاث. أقول لما تبين أن الأقسام الثلاثة²⁸²⁹ المذكورة لا يمتنع منها في القوة الجسمانية إلا

²⁸²⁵ المبدئية، ن: المبداه، ف: المبداه

²⁸²⁶ ف: الوسط

²⁸²⁷ ف: وكذلك

²⁸²⁸ ف: لا يمتنع

²⁸²⁹ ف: الثلاثة

قسم واحد وهو أن يكون للقوة الجسمانية تأثيرات غير متناهية على سبيل المبدئية. وأما القسمان الباقيان وهو أن يكون للقوة الجسمانية انفعالات غير متناهية وأن يكون لها تأثيرات غير متناهية على سبيل الوساطة أراد أن يبين كيفية ذلك فقال أن العقل المفارق لا يزال يفيض عنه تأثيرات نفسانية غير جسمانية فتحرك²⁸³⁰ النفس السماوية تحريكات نفسانية، وهي الانفعالات النفسانية الشوقية، لأن نفس الفلك مدرك لكمال العقل فينبعث منه شوق دائم إلى التشبه به في استخراج الأوضاع التي تمكن له من القوة إلى الفعل فتنبعث للنفس القوة التشبهية بالمتخيلة لتحريك²⁸³¹ السماء بتحريكات جزئية طوعا لها، وقد تقدم ذلك كله فيما قبل.

[780] قال ولأن تأثير المفارق متصل، فما يتبع ذلك التأثير متصل، على أن المحرك الأول هو المفارق لا يجوز غير هذا. أقول لما ثبت أن النفس الفلكية لا تزال²⁸³² [204] تنفعل²⁸³³ عن المفارق لما ذكرنا من الطريق وكان تأثير المفارق في النفس السماوية متصلا دائما²⁸³⁴ كانت انفعالاتها عنها أيضا متصلة دائمة²⁸³⁵ فإنها تابعة لها، وإذا كانت الانفعالات دائمة وتحريكات السماء تابعة لتلك الانفعالات كانت أيضا دائمة، فبهذا الطريق كانت القوة الجسمانية قوية على تحريكات غير متناهية، وعلى هذا يكون المحرك الأول للتحريكات²⁸³⁶ الغير المتناهية هو العقل المفارق والقوة الجسمانية وهي النفس الجسمانية للسماء تكون²⁸³⁷

²⁸³⁰ ف: فيتحرك

²⁸³¹ ن: بتحرك، ف: بتحريك

²⁸³² ن، ف: لا يزال

²⁸³³ ن، ف: ينفعل

²⁸³⁴ ن، ف: دائما

²⁸³⁵ دائمة، ن: دائمة، ف: دائمة

²⁸³⁶ ف: التحريكات

²⁸³⁷ ف: يكون

محركة التحريك القريب وهو المحرك عن الأول. وأما قوله لا يمكن غير هذا فمراده أن القوة الجسمانية على التحريك الغير المتناهي على سبيل المبدئية غير ممكن.

الفصل التاسع؛

في إبطال قول من يقول أن المحركات بعد الأول أعني واجب

الوجود محركات بالعرض

[إستشهاد]

[781] قال صاحب المشائين قد شهد بأن محرك كل كرة يحرك تحريكاً²⁸³⁸ غير متناهية، وأنه غير متناهي القوة، وأنه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن المحركات بعد الأول قد يتحرك بالعرض لأنها في أجسام. أقول استشهد الشيخ بقول صاحب المشائين وهو أرسطوطاليس عليهم بقوله في إبطال كون المحركات بعد الأول متحركات بالعرض وذلك الإستشهاد هو أن أرسطوطاليس قال؛ أن محرك كل كرة يحرك تحريكاً غير متناه وأنه غير متناهي القوة وأنه لا يكون بقوة²⁸³⁹ جسمانية، وهذا دليل على أن محرك كل فلك لا يكون قوة جسمانية²⁸⁴⁰ لأنه لا شيء من محركات الأفلاك متناه التحريك وكل قوة جسمانية متناهية التحريك، فلا شيء من محركات الأفلاك بقوة جسمانية وكل حال في الجسم

²⁸³⁸ ف: تحريكات

²⁸³⁹ ف: قوة

²⁸⁴⁰ ف: - وهذا دليل على أن محرك كل فلك لا يكون قوة جسمانية.

جسماني، فلا شيء من محركات الأفلاك بحالّ في الجسم، وكل متحرك بالعرض حالّ في الجسم، فلا شيء من متحركات الأفلاك بمتحرك بالعرض. فهذا طريق الإستشهاد على إبطال قول أصحابه أن المحركات بعد الأول متحرك بالعرض لأنها في أجسام متحركة بالذات.

[782] قال والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهي غير ممكنة لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك²⁸⁴¹ بذاته. أقول هذا استشهاد ثان على إبطال قولهم بقولهم وهو أنهم قالوا إن تلك المحركات متصورات تصورات [204ب] عقلية، والتصورات العقلية لا يمكن أن يكون بالأجسام ولا بقوى الأجسام فلا يكون شيء من تلك²⁸⁴² المحركات جسما ولا جسمانيا وكل ما لا يكون جسما ولا جسمانيا يمتنع أن يكون متحركا بذاته لأن كل متحرك بذاته جسم، ويمتنع أيضا أن يكون متحركا بالعرض، لأن كل متحرك بالعرض حالّ في المتحرك بذاته وهو الجسم.

[783] قال وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول؛ إن النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض إلا بالمجاز، وذلك، لأن الحركة بالعرض هو أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه. أقول هذا تأكيد لما قاله وهو؛²⁸⁴³ إنا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم يمكننا أن نقول أن نفوسنا متحركة بالعرض، لأن المتحرك بالذات هو ما يكون هو ما يكون له وضع أو موضع بالذات متبدل والمتحرك بالعرض

²⁸⁴¹ ف: يتحرك

²⁸⁴² ف: من ذلك

²⁸⁴³ ن، ف: - وهو

هو أن يكون له وضع أو موضع متبدل بسبب محله الذي هو فيه فيحصل له الوضع المعين تبعاً ويزول عنه تبعاً، وما لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم يمتنع أن يكون له حركة بالذات أو بالعرض، وإذا لم يمكن ذلك في نفوسنا فكيف يمكن ذلك في العقول الصّرفة؟ وأما قوله؛ إلا بالمجاز، فوجهه؛ أن النفس الناطقة وإن لم يكن في البدن لكنها لتعلقها به شبه الحال في البدن المتحرك بحركته بالعرض.

الطريق الثالث؛

في إثبات العقول، فُصولٌ

الفصل الأول؛

في أن المعلول الأول عقلٌ

[إشارة]

[784] قال الأول ليس فيه حيثيتان لوحديته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط، اللهم إلا بالتوسط. وكل جسم كما علمت مركّب من هيولى وصورة. فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده عن اثنين، أو عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح أن يكون عنه اثنان معا. لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للأخرى بالإطلاق، ولا واسطتها

بالإطلاق بل يحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما، أو لهما²⁸⁴⁴ ولا يكونان معا، عما لا ينقسم بغير توسط. فالمعلول الأول عقل، غير جسم. أقول المعلول الأول ليس بجسم ولا شيء من أجزاء الجسم الذي هو الهیولی والصورة، لأننا علمنا أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ اللاتنين لا يكون أحدهما بتوسط الآخر، والجسم مركب من الهیولی والصورة [205] لما تقدم، ولا يجوز أن يكون المركب صادرا عن البسيط، لأننا بيّنا أن علة المركب يجب أن يكون علة لأجزائه أولاً ثم له ثانياً وذلك على قسمين، أحدهما؛ أن يكون تلك العلة علة للجزئين معا، والثاني؛ أن يكون تلك العلة علة لأحد الجزئين، وذلك الجز²⁸⁴⁵ يكون علة للجزء الآخر، والأول في العلة البسيطة محال، والثاني جاز²⁸⁴⁶ لكن يكون الصادر عنه بالحقيقة هو الجزء الواحد، فثبت بهذا البرهان أن البسيط يمتنع أن يكون علة للمركب بلا توسط، فلو كان المبدأ الأول علة للجسم لزم أن يكون علة للهیولی والصورة معا، أو يكون إحداهما علة للأخرى مطلقة أو واسطة مطلقة، وقد بينا امتناع ذلك، فيمتنع أن يكون المعلول الأول جسما ولزم أيضا أن يكون المبدأ القريب للجسم إما سببان يكون كل واحد منهما مبدأ لواحد من الهیولی والصورة وإما واحد فيه حيثتان، وإذ ليس في المبدأ الأول حيثتان، امتنع أن يكون مبدأ قريبا للجسم. وإذا لم يكن المعلول الأول جسما ولا شيئا من أجزاء الجسم لزم أن يكون عقلا صرفا.

²⁸⁴⁴ ف: لهما معا

²⁸⁴⁵ الجزء

²⁸⁴⁶ جائز، ف: جاز

[785] قال وأنت فقد²⁸⁴⁷ صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك أن هذا المبدع

الأول في سلسلتها أو في حيزها²⁸⁴⁸ العقلي. أقول معناه أن هذا العقل الذي هو المعلوم الأول إما في سلسلة العقول التي أثبتنا أنها محركات للأفلاك أو إن لم يكن كذلك كان في حيز تلك العقول أي يكون مشاركا لها في كونها عقولا صرفة.

الفصل الثاني؛²⁸⁴⁹

في أن لكل جسم كروي عالي سببا هو مبدأ حركته المستديرة على

نفسه

[تنبيه]

[786] قال قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكروية العالية فلکها وكوكبها كثيرة العدد،

ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها²⁸⁵⁰ كان فلکا محيطا بالأرض موافق

المركز²⁸⁵¹ أو خارج المركز أو فلکا غير محيطة مثل التدويرات أو كوكب شيئا²⁸⁵² هو مبدأ

حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب. أقول أن الأجسام العالية على

قسمين، أحدهما؛ ما هو محيطة بالأرض كالأفلاك التسعة المشهورة، والثاني؛ ما لا يكون محيطة

²⁸⁴⁷ ف: قد

²⁸⁴⁸ ف: حيزها

²⁸⁴⁹ ف: الثالث

²⁸⁵⁰ ف: لكل فلك جسم منها

²⁸⁵¹ المركز

²⁸⁵² سى، ف: شئ

بالأرض. والأول على قسمين، أحدهما؛ ما يكون مركزه موافقا لمركز العالم، وثانيهما؛ ما يكون مركزه خارجا عن مركز العالم. والقسم الثاني أيضا على قسمين، أحدهما؛ ما يسمى فلك التدوير وهو الذي يكون مركزا في ثخن الفلك المحيط بالأرض، والثاني؛ [205ب] الكوكب المركز في فلك التدوير فادعى الشيخ أن لكل واحد من كل واحد من هذه الأقسام²⁸⁵³ الأربعة مبدأ حركة مستديرة لا يتميز الفلك عن الكوكب ولا الفلك المحيط عن غير المحيط في ذلك.

[787] قال وأن الكواكب ينتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركزه²⁸⁵⁴ فيها لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك. أقول إثبات، أن لكل فلك وكل كوكب مبدأ حركة مستديرة مما يتوقف على كون كل واحد منها متحركا بالإستدارة على نفسه وذلك ممانعة بعضهم فإن من الناس من يقول بأن الأفلاك واقفة²⁸⁵⁵ وإنما الكواكب يسبح فيها وينتقل من المشرق إلى المغرب ويدور حول الأرض فلا جرم احتاج الآن على إقامة البرهان على أن الأفلاك في أنفسها متحركة بالإستدارة وبين ذلك من وجهين، أحدهما عامّ يندرج فيه جميع الأفلاك، وذلك، أن الفلك لو كان واقفا²⁸⁵⁶ والكواكب يسبح فيه لزم انخراق الفلك للكوكب، وذلك محال.

[788] قال ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة و أوجية وحال عطارد في أوجية وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك. أقول هذا هو الوجه الثاني لبيان أن الفلك متحرك بذاته لا ينخرق

²⁸⁵³ ف: - الأقسام

²⁸⁵⁴ مركزية

²⁸⁵⁵ ف: واقعة

²⁸⁵⁶ ف: واقعا

بجريان الكوكب ولا بجريان فلك تدويره وهذا الوجه خاص بفلك القمر وفلك عطارد وذلك أن الفلك الحامل للقمر متحرك في كل يوم أربعة وعشرين درجة وثلاثاً²⁸⁵⁷ وعشرين دقيقة إلى التوالي وأن الفلك المائل²⁸⁵⁸ يتحرك في كل يوم إحدى عشر درجة وتسع دقائق إلى خلاف التوالي، عُرف ذلك كله بالإرصاد، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد متحركاً بالذات إلى جهتين مختلفتين، فوجب أن يكون حركة القمر وحركة فلك تدويره إلى إحدى²⁸⁵⁹ الجهتين بالذات وإلى الأخرى بالعرض، وذلك يقتضي كون فلك الحامل متحركاً بالذات إلى جهة التوالي والقمر وفلك تدويره متحركاً بالعرض إليها وبالذات إلى خلافها وحركة القمر إلى الجهتين المختلفتين تسمى مضاعفة،²⁸⁶⁰ وعلة هذه التسمية مركوزة في الهيئة، فثبت أن الفلك لو كان ينحرق بجريان القمر أو لجريان فلك تدويره لما كان لهما حركتان إلى جهتين مختلفتين لامتناع أن يكون الشيء الواحد يتحرك بالذات إلى جهتين مختلفتين لكن لها حركتان إلى [206] الجهتين فيلزم كون أحدهما بالذات والأخرى بالعرض بسبب حركة الفلك الحامل، وهو المطلوب. فإن قلت؛ كما يمتنع أن يكون الشيء متحركاً بالذات إلى جهتين فكذاك يمتنع أن يتحرك إلى إحدى الجهتين بالذات وإلى الأخرى بالعرض فإن الحركة إلى جهة إنما يكون بانتقال المتحرك إليها فلو كان الشيء الواحد في الحالة الواحدة متحركاً بالذات وبالعرض كان حاصلًا في جهتين في حالة واحدة، وهو محال. وأما حديث النملة والرحاء المتحركين إلى جهتين مختلفتين فضعيف، لأنه من الجائز أن يكون لأحدهما وقفة عند حركة الآخر، وهذا وإن كان مستبعداً لكن الاستبعاد لا

²⁸⁵⁷ وثلاثاً، ف: وثلاثاً

²⁸⁵⁸ ف، ن: المائل

²⁸⁵⁹ ف: احد

²⁸⁶⁰ ف: مضاعفة

يدفع الضروريات، قلت؛ لا نسلّم أن الحركة إلى جهة إنما يكون بالانتقال إليها بمعنى أنه يصير المسافة بينه وبين الجهة المتجددة أقل مما كان قبل فإن هذا إنما يجب لو كانت الحركة على مسافة واقعة للمتحرك غير ناقلة له إلى خلاف تلك الجهة، فأما على مسافة كذلك فلم يجب ذلك فيه بل الحركة إلى جهة يعتمد الانتقال إليها بمعنى أنه يصير المسافة بينه وبين الجهة المحدودة أقل مما كان قبل لولا نقل المسافة إياه إلى خلافها، والمتحرك بالعرض مع المتحرك بالذات إلى جهتين مختلفتين كذلك، وهذا في حركة فلك التدوير والفلك الحامل أظهر، فإن الحركة في فلك التدوير ليست إلى خلاف حركة الفلك الحامل مطلقاً، والمحال الذي أورده إنما يلزم في الانتقال إلى الجهة بالمعنى الأول دون الثاني.

[789] قال وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبُّهية على قياس واحد. **أقول** من المتقدمين من وافق على أن الأفلاك الكلية لكل واحد منها محرك يحركه شوقاً إلى التشبه وتوقف في الكرات التي في الأفلاك كالكرات التي ينفصل إليها فلك القمر والشيخ أبطل ذلك بالدليل الذي ذكرناه في أن كل حركة مستديرة فإنها شوقية تشبُّهية وذلك لا ينفصل بين كرة وكرة فوجب أن يكون لكل كذلك.

[790] قال وتعلم أنه لا يجوز أن يقال ما ربما يقال إن السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه. **أقول** هذه إشارة إلى المذهب الذي سبق ذكره، وإبطاله؛ وهو أن كل فلك فإنه يتشبه بالفلك الذي فوقه حتى ينتهي إلى الفلك الأقصى، والفلك الأقصى يتشبه²⁸⁶¹ بواجب الوجود.

²⁸⁶¹ ن: إنما يتشبه

[791] قال وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها [206ب] بالطبع²⁸⁶²

إلا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع²⁸⁶³ شتى²⁸⁶⁴ وأن جمعها كونها بحسب القياس إلى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة. أقول المراد أن كل فلك وكل كرة يخالف الآخر²⁸⁶⁵ في الطبيعة
لأنها متخالفة بالشكل²⁸⁶⁶ والعدد والوضع والموضع، ويمتنع أن يكون ذلك الاختلاف
للجسمية المشتركة أو لشيء من لوازمها، لأن ما به الاختلاف يمتنع أن يكون لما به الاشتراك،
ويمتنع أيضا²⁸⁶⁷ لأمر حال في الجسمية غير لازم لها لأنه إن لم يكن لازما لشيء منها كان غير
اللازم لأجل ما هو لازم، وإن كان لازما لشيء منها عاد الكلام في اختصاصه به ويمتنع أن يكون
لأمر لا حال فيها ولا محل لها، لأنه إن كان جسما أو جسمانيا عاد الكلام في اختصاصه بتلك
الخاصية، وإن لم يكن كذلك كان نسبته إلى الكل على السواء²⁸⁶⁸ فلم يكن بعضها بلزوم شيء
منها أولى من البعض وذلك ينفي الاختلاف فبقي أن يكون ذلك لاختلاف محالها وهي هيولاها
فيلزم أن يكون هيولاتها متخالفة بالماهية، فلذلك وجب لكل واحد ما وجب له من الشكل
والهيئة والوضع والموضع والقدر والحركة، وهذه الأفلاك مع اختلاف طبائعها²⁸⁶⁹ متشاركة
في كونها طبيعة مخالفة للطبائع العنصرية فهي بالقياس إليها طبيعة خامسة.

²⁸⁶² ف: بالطبع الأول

²⁸⁶³ طبائع، ف: طبائع

²⁸⁶⁴ ف: ستي

²⁸⁶⁵ ف: الاخرى، ن: الاخرى

²⁸⁶⁶ ف: بالسك

²⁸⁶⁷ ف: أيضا أن يكون

²⁸⁶⁸ السواء

²⁸⁶⁹ طبائعها

[792] قال فبقي لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود،

أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة؟ ومن ههنا توقع²⁸⁷⁰ منا بيان ذلك لك. أقول لما بين أن الأفلاك كلها متخالفة بالطبيعة وفي المتشبه به فليُنظر هل سبب كل فلك هو عقله الذي يتشبه به أم بعضها سبب لبعض؟.

الطريق الرابع؛

في إثبات العقول من جهة أن علة الجسم الفلكي لا يكون جسما،

وفيه فصول

الأول؛²⁸⁷¹

أن الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ولا بالعكس

[هداية]

[793] قال إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك

الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول

²⁸⁷⁰ ف: يوقع

²⁸⁷¹ الفصل الأول

مع وجود العلة²⁸⁷² وجدتها الإمكان. وأما الوجود والوجوب فبعد²⁸⁷³ وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوي وعدم الحلا²⁸⁷⁴ في الحاوي هما معا. أقول [207] ابتداء²⁸⁷⁵ الشيخ بالقسم الأول وهو أن الفلك الحاوي لا يكون علة للفلك المحوي وبني²⁸⁷⁶ البرهان على مقدمات، الأول؛ أن العلة ما لم يتشخص يمتنع أن يصدر عنها المعلول. الثانية؛ أن المعلول إذا اعتبر مع وجود العلة كان²⁸⁷⁷ بعد في حد الإمكان، لأن وجوده ووجوبه متأخر عن وجود العلة ووجوبها وإمكان المعلول سابق على وجوده ووجوبه المتقدم على المتأخر مع المتقدم عليه. الثالثة؛ أن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا في الوجوب لا يتقدم وجوب أحدهما على وجوب الآخر، لأن الخلاء لما كان ممتنعا لذاته كان عدمه واجبا لذاته والملا²⁸⁷⁸ المحوي إن لم يكن هو نفس عدم الخلاء فلا أقل من أن لا يتقدم وجوب أحدهما على وجوب الآخر. إذا عرفت هذه المقدمات فوجه البناء²⁸⁷⁹ عليها أن يقال؛ لو كان الفلك الحاوي علة للفلك المحوي لكان متقدما عليه في التشخص والوجود والوجوب، لكن التالي باطل، لأن الوجود المحوي وعدم الخلاء معا في الوجوب، وذلك يستلزم استحالة التالي. واعلم أن ما ذكره صورة

²⁸⁷² ف: مع وجود العلة ووجوبها

²⁸⁷³ ف: - وجدتها الإمكان. وأما الوجود والوجوب فبعد

²⁸⁷⁴ الخلاء

²⁸⁷⁵ ابتداء

²⁸⁷⁶ ف: وبني

²⁸⁷⁷ ف: فإن

²⁸⁷⁸ والملاء

²⁸⁷⁹ البناء، ف: - البناء

البرهان وتقرير الشرطية وانتفاء التالي إنما يذكره فيما بعد، والمقصود إلى الآن تقديم المقدمات الثلاث²⁸⁸⁰ التي ذكرناها.

[794] قال فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي²⁸⁸¹ إمكان، لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول. فلا يخلو؛ إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه، فإن كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه. وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب. وقد بان أنه ممتنع بذاته، فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه. أقول الأولى أن يجعل ابتداء البرهان وبناءه على المقدمات الثلاث²⁸⁸² من ههنا وتحذف²⁸⁸³ الشرطية المذكورة قبل فيقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه بالتشخص والوجود والوجوب ويكون معه إمكان تشخص المحوي وإمكان وجوده لما بينا أن تشخص العلة متقدم على تشخص المعلول وأن وجود المعلول ممكن مع وجود العلة فبعد هذا لا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أعني وجوب الحاوي العلة أو لا يكون، وعلى التقديرين يلزم الخلف. أما إن كان واجبا مع وجوبه وعدم الخلاء مع الملاء المحوي [207ب] وجوبا فكان المعلول واجبا مع وجوب العلة، هذا خُلف. وإن لم يكن عدم الخلاء واجبا مع وجوبه كان ممكنا معه، وكلما كان ممكنا مع غيره كان ممكنا

²⁸⁸⁰ ف: الثلث

²⁸⁸¹ ف: المحوي

²⁸⁸² ثلث

²⁸⁸³ ن، ف: ويحذف

في نفسه واجبا بغيره فعدم الخلاء واجبا بغيره، فثبت أن الفلك العالي لا يكون علة لما تحته ولا للمحوي فيه.

[795] قال وأما أن يكون المحوي علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعني الحاوي فغير مذهب إليه بوجه ولا ممكن. *أقول* قد ثبت أن الحاوي لا يكون علة للمحوي فبقي عكسه وهو أن يكون المحوي علة للحاوي، فهو أيضا محال، لأن الحاوي أشرف وأقوى من المحوي فلا يكون المحوي الذي هو أخس وأضعف علة له لأن العلة يجب كونها أشرف من المعلول وأقوى. وقوله فغير مذهب إليه يوهم إشارة إلى اتفاق الحكماء²⁸⁸⁴ على أن المحوي لا يكون علة الحاوي.

الفصل الثاني؛

في بيان شك يورد على ما ذكره وجوابه

[وهم وتنبيه]

[796] قال ولعلك تقول؛ هب أن علة الجسم السماوي غير جسم، فلا بد من أن تقول؛²⁸⁸⁵ إنه يلزم من غير الجسم حاوٍ²⁸⁸⁶ ومحوي،²⁸⁸⁷ سواء كان عن واحد أو عن اثنين، فلا

²⁸⁸⁴ الحكماء

²⁸⁸⁵ ف: ان يقول

²⁸⁸⁶ ف: حاوي به

²⁸⁸⁷ سواء

محالة أن إمكان الخلاء²⁸⁸⁸ مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل للحاوي²⁸⁸⁹ وجودا عن علة قبل وجود المحوي، فاسمع. أقول توجيه هذا السؤال المحال الذي²⁸⁹⁰ ألزمتوه من كون الجسم الحاوي علة للمحوي لازم من كون العقل علة للحاوي والمحوي سواء كان عليهما واحدا أو أكثر، وذلك لأنه لا بد وأن يكون للحاوي وجود قبل وجود المحوي فيكون مع وجود الحاوي للمحوي إمكان لكن وجود المحوي وعدم الخلاء معا وجوبا فلا يخلو إما أن يكون لعدم الخلاء وجوب مع وجوب الحاوي أو لا يكون، وعلى التقديرين يلزم الخلف الذي ذكرتموه. فظهر أن هذا الخلف لم يلزم من كون الحاوي علة للمحوي بل إن لم يلزم من نفس تقدم وجود الحاوي على وجود المحوي الذي لا بد منه وحينئذ يلزم أحد الأمرين، وهو إما أن يقال ليس المحوي وعدم الخلاء معا وجوبا وإما أن يقال؛ إنهما وإن كانا معا وجوبا لكن لم يلزم من كون عدم الخلاء مع وجود الحاوي وجوبا كون المحوي مع وجوده وجوبا.

[797] قال واعلم أن الحاوي إنما²⁸⁹¹ كان وجوده يصحب إمكان المحوي إذا كان علة يسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده إمكان حين يتحدد بوجوده السطح [208] فلا يجب معه ما يملأه²⁸⁹² إن كان معلولا بل يجب بعده، وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه، لأنه ليس هناك سبق زمني

²⁸⁸⁸ ف: الحلاء

²⁸⁸⁹ ف: الحاوي

²⁸⁹⁰ ف: - الذي

²⁸⁹¹ ف: إذا

²⁸⁹² ما يملؤه

أصلاً. وأما الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما ليس له بعلة بل مع العلة، بل نقول؛ إن الحاوي والمحموي وجبا معا عن سبيين. أقول أجاب عن الشك بأن الحاوي إذا كان علة للمحموي صحب وجوده إمكان المحموي لأن العلة يجب تقدمها بالوجوب والوجود على وجود المعلول فلم يكن للمعلول مع وجود العلة إلا إمكانه فإذا تشخص الحاوي وتحدد به السطح الداخل لم يجب معه ما يملؤه²⁸⁹³ وهو المحموي بل إنما يجب بعده فيجب إمكان الخلاء. وأما إذا لم يكن الحاوي علة للمحموي لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه وهو المحموي لأن ذلك سبق إما بالزمان وهو محال وإما بالذات وما ليس بعلة له لا تقدم له عليه بالذات وإذا لم يجب للحاوي سبق لا بالزمان ولا بالذات لم يجب إمكان عدم الخلاء فظهر الفرق، وقوله وأما الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما ليس له بعلة بل مع العلة، معناه أن الحاوي إذا لم يكن علة للمحموي وإن كان مع علته لم يلزم أن يكون له تقدم بالذات على المحموي كما للعلة، وهذا إشارة إلى أن ما مع المتقدم بالذات لا يلزم أن يكون متقدما بالذات وما ذكر من البرهان مبني على أن ما مع المتأخر بالذات متأخر بالذات فإنه جعل المحموي وعدم الخلاء معا وجوبا وبتقدير كون الحاوي علة للمحموي يكون المحموي متأخرا عن الحاوي بالذات وعدم الخلاء مع المحموي المتأخر بالذات فيكون متأخرا بالذات، وهذا مما لا بد من الانفصال عنه أو بيان الفرق على وجه لا يلزم أن يقال؛ ما مع المتقدم بالذات ليس متقدما بالذات أو إتمام البرهان على وجه لا يلزم أن يقال؛ إن ما مع المتأخر بالذات متأخر بالذات. وقوله بل نقول إن الحاوي والمحموي وجبا معا عن شيئين تأكيد لعدم تقدم الحاوي على المحموي بالوجوب إذا

²⁸⁹³ ف: ما يملأه

كانا عن شيئين ولعمري إنه يمكن إتمام البرهان على وجه لا نقول عدم الخلاء ووجود المحوي
معا بالوجوب بأن يقال؛ كما قال إذا كان المحوي المعلول له مع وجود الحاوي العلة إمكان
فقط لم يجب وجود الملاء [208ب] فثبت إمكان عدم الخلاء ولا حاجة أن نقول عدم الخلاء
ووجود المحوي معا، هذا غاية ما يمكن أن يقال ههنا على وجه لا يلزم بيان الفرق بين ما يقال
أن ما مع المتقدم بالذات ليس متقدما بالذات وما مع المتأخر بالذات متأخرا بالذات، فإن الفرق
بينهما مشكل.

الفصل الثالث؛

في زيادة تقرير ذلك السؤال وجوابه

[798] قال أو لعلك تزيد فتقول؛ إذا خرج على الأصول التي تقررت أنه يوجد عن
غير جسم حاوٍ وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي، فيكون وجوب الحاوي مع
وجوب الغير الجسم الآخر بالذات. ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر، فإنه إذا اعتبرت
له معية مع هذا الآخر، كان ممكنا. فيكون في حال ما يجب الحاوي، فالمحوي ممكن. أقول
هذا تأكيد لذلك السؤال، ووجهه؛ أنه قد تقدم من الأصول أن كل واحد من الحاوي والمحوي
يوجد عن علة وإن كان علتاهما غير جسم، فالحاوي وإن كان وجوبه بعد وجوب علته ووجوب
المحوي أيضا بعد وجوب علته لكن وجوب وجود الحاوي عن علته قبل وجوب وجود
المحوي عن علته قبلية بالذات فيكون وجوب وجود الحاوي عن علته مع وجوب وجود علة
المحوي وفي حال هذه المعية المحوي ممكن الوجود لكون المعلول مع علته ممكن الوجود،

فيكون المحوي مع وجوب الحاوي ممكن الوجود، ولزم إمكان الخلاء مع وجوب الحاوي، وهو محال.

[799] قال فجوابك؛ أن هذا هو الطلب الأول عند التحقيق، وجوابه ذلك بعينه. فإن المحوي إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علته. وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه، بل إنما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه، ثم تحدد²⁸⁹⁴ الحاوي لا سبق له على المحوي. أقول هذا السؤال بعينه هو الأول وجوابه جوابه، وهو أن إمكان المحوي ليس بالقياس إلى الحاوي بل بالقياس إلى ما هو علته، وإن كان وجوب علته²⁸⁹⁵ مع وجوب الحاوي والخلاء إنما يلزم إمكانه من تحدد²⁸⁹⁶ الحاوي بسطحية²⁸⁹⁷ الباطن وعدم وجوب²⁸⁹⁸ ما يملأه²⁸⁹⁹ ليس بالقياس إلى هذا التحدد²⁹⁰⁰ فإنه بحسب القياس إلى الحاوي المتحدد معا في الوجوب²⁹⁰¹ وإنما هو بحسب القياس إلى علته ممكن الوجود فلا يعرض إمكان الخلاء.

[800] قال وليس كل ما هو بعد مع [209أ] فهو بعد، لأن القبلية والبعدية إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ومعلولية لم يجب قبلية ولا بعدية. ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعية قبلا، اللهم إلا بالزمان. أقول

2894 ف: تجدد

2895 ف: علة

2896 ف: عدد

2897 ن: سطحيته

2898 ف: - وجوب

2899 يملؤه، ف: يملأه، ن: يملأه

2900 ف: تجدد

2901 ف: - الحاوي المتحدد معا في الوجوب

هذا جواب عن قولنا في تقرير السؤال أن وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي المتقدم على وجوب المحوي فيكون متقدما على وجوب المحوي لأن ما مع قبل قبل، وما بعد مع بعد، فقال هذا مسلّم في الزمان فإن كل ما مع الشيء في الزمان فهو قبل ما بعده وبعد ما قبله. فأما بحسب العلية والمعلولية فغير لازم لأن المعنى من تقدم العلة على المعلول تقدم مخصوص بالعلية²⁹⁰² والمعلولية. ومثل هذا التقدم والقبلية لا يتحقق حيث لا يكون علية ومعلولية. فإن الشيء الذي هو مع العلة لا يلزم أن يكون علة فذلك لا يلزم أن يكون²⁹⁰³ ما مع القبل بالعلية قبلا.

[801] فإن قلت؛ كيف قلت أن وجوب عدم الحلا²⁹⁰⁴ مع وجوب المحوي بعد الحاوي²⁹⁰⁵ بعدية بالعلية فيكون وجوب عدم الخلاء بعد وجود الحاوي وبعدية المحوي بعدية بالمعلولية، ولا يلزم أن يكون ما مع المعلول معلولا فلا يلزم أن يكون ما مع بعد بالمعلولية بعدا. قلت؛ قد انفصلنا عن هذا بأن قلنا لا حاجة لنا أن نقول وجوب علة الخلاء مع وجوب المحوي بمعنى معية الغيرين بل يكفي أن نقول²⁹⁰⁶ لو كان الحاوي علة للمحوي لم يجب مع وجوبه ووجوب تحدد باطنه ما يملؤه فيلزم إمكان الخلاء ولا يلزم من هذا أن يكون المحوي الذي هو الملاء عين عدم الخلاء أو غيره بل السابق إلى الذهن أنه هو هو.

²⁹⁰² ف: بالعلة

²⁹⁰³ ف: - علة فذلك لا يلزم أن يكون

²⁹⁰⁴ الخلاء

²⁹⁰⁵ ف: والمحوي بعد الحاوي

²⁹⁰⁶ ف: أن يقول

الفصل الرابع؛

في شك آخر وجوابه

[وهم وتنبيه]

[802] قال ولعلك تقول؛ إن الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير

واجبي الوجوب فخلو²⁹⁰⁷ مكانيهما غير واجب الوجود. فاسمع أن هذين إذا أخذنا معا ممكنين

لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم²⁹⁰⁸ يملأ خلاء بل إما يعرض ما يعرض إذا كان

محددا فيلزم أن²⁹⁰⁹ مع تحديده²⁹¹⁰ أن يكون الحد محيطا بملاء أو غير محيط به فيكون خلاء.

أقول هذا سؤال آخر وهو أن كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن فكان خلو [209ب]

مكانيهما ممكنا بالإمكان الخاص، وجوابه أن اعتبار إمكانيهما لا يقتضي إمكان الخلاء لأن

الخلاء والملاء إنما يكون حين ما يتحدد السطح الباطن من الحاوي ويتحدد²⁹¹¹ بذلك مكان

فإن لم يكن ما يملؤه²⁹¹² كان حلا²⁹¹³ وإلا كان ملا²⁹¹⁴ وقبل ذلك فلا خلاء ولا ملاء.

²⁹⁰⁷ فخلو

²⁹⁰⁸ ف: - لم

²⁹⁰⁹ ف: - أن

²⁹¹⁰ ف: تحده

²⁹¹¹ ف: ويتجدد

²⁹¹² لا يملأه

²⁹¹³ خلاء

²⁹¹⁴ ملاء

الفصل الخامس؛

في أن الصورة الجسمية التي للحاوي ليست علة للمحوي ولا نفسه
أيضا علة له

[إشارة]

[803] قال وهذا القول واحد بعينه نسب²⁹¹⁵ التقدم إلى صورة الجسم الحاوي ونفسه
التي تكون²⁹¹⁶ كصورته أو إلى جملته. أقول لما ثبت أن الجسم الحاوي لا يكون علة للمحوي
لما سبق من الدليل وجب تعيين ذلك الدليل أن لا يكون صورته ولا نفسه ولا مجموعهما علة
للمحوي، لأن ذلك الدليل وهو أن العلة ما لم يتشخص لا يصدر عنها معلول يدل ههنا فلو كان
واحد منهما علة لم يصدر عنه المحوي إلا بعد تشخصه ولزم ما تقدم من إمكان الخلاء.

الفصل السادس؛

فيما يتفرع على ما ذكرنا من أن الأجسام السماوية لا يكون بعضها
علة للبعض

²⁹¹⁵ ف: بسبب

²⁹¹⁶ ف: يكون

[تذنيب]

[804] قال قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض، وأنت أيضا إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل²⁹¹⁷ بصورها، والصورة²⁹¹⁸ القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها، ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجد هما أولاً فيوجد بهما الجسم. فإذا الصور²⁹¹⁹ الجسمية لا تكون²⁹²⁰ أسبابا لهيولات²⁹²¹ الأجسام ولا لصورها بل لعلها تكون²⁹²² معدة لأجسام آخر²⁹²³ لصور ما يتجدد عليها أو أعراض. أقول لما ثبت بما ذكرنا أن الأجسام السماوية لا يكون بعضها علة لبعض ومن اليّن أن الأجسام العنصرية لا يكون شيء منها علة للأجسام السماوية، لزم من هاتين المقدمتين أن علل الأجسام السماوية لا يكون أجساما فتعين كونها عقولا مفارقة، لكن الشيخ لم يذكر المقدمة الثانية لظهورها ولم يصرح أيضا بالنتيجة لظهور لزومها عنها ثم ذكر بعد ذلك دليلا عاما على أن شيئا من الاجسام لا يكون علة لشيء منها كان العلة والمعلول سماويين أو عنصريين أو مختلفين، وبيّن ذلك [210أ] الدليل على مقدمات، الأولى؛ أن الأجسام إنما تفعل بصورها وأحال بالبرهان²⁹²⁴ على الفكر والنظر

²⁹¹⁷ ف: يفعل

²⁹¹⁸ ف: والصور

²⁹¹⁹ ف: الصورة

²⁹²⁰ ف: - لا تكون

²⁹²¹ ف: بالهيولات

²⁹²² ف: يكون

²⁹²³ ف: آخر

²⁹²⁴ ف: البرهان

الموقعين عليه بأدنى تأمل وذلك البرهان هو أن الجسم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز أن يفعل الجسم بهيولاه لأن الهيولى ماهيتها إنها شيء بالقوة قابل وما يكون ماهيته أنه قابل استحال أن يفعل شيئاً فاستحال أن يفعل²⁹²⁵ الجسم بها شيئاً، وإذا خرج الهيولى عن الفاعلية لزم أن يكون الجسم إنما يفعل بصورته. الثانية؛ أن الصور الجسمانية والصور الغير الجسمانية التي هي كمالية للأجسام وهي النفوس إنما تفعل بتوسط ما فيه قواها أعني أن الصور الجسمانية والصور الكمالية إنما تفعل بتوسط الجسم الذي تلك الصور صور له، ويدل على ذلك الاستقراء²⁹²⁶ لأننا بعد الإستقراء نعلم²⁹²⁷ أن القوى الجسمانية ما لم يتوسط الجسم الذي هو حاملها بينها وبين الجسم الذي تأثر عنها وضع مخصوص لا يصدر عنه ما يجب أن يصدر فإن القوة المسخنة التي في النار ما لم يسخن الجسم الناري ولم يحصل بين الجسم الناري وجسم آخر وضع مخصوص إما مقارنة وإما مقاربة لم تسخن القوة النارية التي في الجسم الناري جسماً آخر وكذلك باقي الأجسام والأفعال فإذن لا بد من أمرين أحدهما توسط الجسم الحامل لها والثاني وضع معين بين الجسم الحامل لتلك القوة وبين الجسم المتأثر عنها، الثالثة؛ أن علة الجسم الموجدة له يكون أولاً علة لأجزائه التي هي الهيولى والصورة ثم له، فيوجد لها أولاً ويوجد الجسم منها ثانياً. وهذه المقدمة قد سبقت من قبل.

²⁹²⁵ ف: - يفعل

²⁹²⁶ الإستقراء

²⁹²⁷ ف: يعلم

[805] الرابعة؛²⁹²⁸ أن الجسم لا يتوسط بين القوة التي هو حاملها وبين الهيولى والصورة اللتين هما غير جسمين، لأن الهيولى والصورة إنما يلحقها الوضع يتقوم كل واحد منهما بالآخر لما²⁹²⁹ سبق في النمط الأول، فيمتنع أن يكون الجسم متوسطا بين الصورة الفاعلة والصورة والهيولي المنفعلتين. إذا عرفت هذه المقدمات الأربع عرفت أن شيئا من الأجسام لا يكون علة لشيء منها، فإن الجسم إنما يفعل بصورته وصورته لا تفعل إلا بتوسط²⁹³⁰ من الوجهين المذكورين، وهذا من جهة الفاعل، وأما من جهة المنفعل فهو أن الموجد للجسم يجب أن يكون موجدا لهيولاه وصورته أولاً حتى يوجد بهما الجسم ثانيا فإذا لم يمكن أن يكون الجسم متوسطا بين الصورة الفاعلة وبين الصورة والهيولى المنفعلين استحال أن يكون الصورة الفاعلة فاعلة في الهيولى والصورة فاستحال أن يكون فاعلة في الجسم وإذا [210ب] لم يكن صورة جسم ما علة لجسم ما، وثبت أن الجسم إنما يكون علة بصورته استحال أن يكون جسم ما علة لجسم ما، وهو المطلوب. نعم الجسم قد يكون معدا لجسم آخر لما يتجدد عليه من الصور والأعراض كما تعد الصور النارية الجسم المائي بالتسخين لما يتجدد عليه من الصورة الهوائية والسخونة الأرضية. وهذا آخر الطرق الدالة على إثبات العقول.

المسألة الثالثة؛

في ترتيب الوجود وفيها فصول

²⁹²⁸ ف: الثالثة

²⁹²⁹ ف: ما

²⁹³⁰ ف: إلا بتوسطه

الأول؛²⁹³¹

في أن المعلول الأول عقل وسائر²⁹³² العقول بتوسط والأجسام²⁹³³

السمائية بتوسطها

[هداية وتحصيل]

[806] قال فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة وأنه ليس واجب الوجود إلا

واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع، فتكون هذه الكثرة من الجواهر²⁹³⁴ الغير

الجسمانية معلولة لعلل غير جسمانية. أقول لما ثبت قبل أن العقول المفارقة التي هي جواهر

غير جسمانية موجودة وثبت أيضا أن واجب الوجود واحد لزم أن يكون العقول كلها ممكنة

معلولة. قال وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من

هذه الكثرة. أقول لما ثبت أن العقول المفارقة الممكنة المعلولة كثيرة وثبت أيضا أن الأجسام

السمائية معلولة لكثرة من العقول فتكون تلك العقول من هذه الجملة.

[807] قال وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ الإثنين معا إلا بتوسط

أحدهما ولا مبدأ للجسم إلا بتوسط. فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه

²⁹³¹ الفصل الأول

²⁹³² ن، ف: وسائر

²⁹³³ ف: وسائر الأجسام

²⁹³⁴ ف: من الجوهر

الجواهر العقلية واحدا. وأن تكون الجواهر العقلية الأخر²⁹³⁵ بتوسط ذلك الواحد. والسماويات بتوسط العقلية.²⁹³⁶ أقول قد ثبت أيضا أن واجب الوجود لا يصدر عنه اثنان إلا ويكون أحدهما بتوسط. وثبت أيضا أنه لا يصدر عنه جسم أصلا فيكون الصادر منه بلا وسط عقلا واحدا ويكون من جملة تلك العقول الكثيرة ويكون جملة تلك العقول صادرة بتوسط ذلك الواحد ويكون الأجسام السماوية صادرة عنه بتوسط²⁹³⁷ ساير²⁹³⁸ العقول، وتكون الأجسام السماوية مستندة إلى سائر العقول أعني غير العقل الأول وإنها تكون²⁹³⁹ مستندة إلى العقل الأول، وهو مستند إلى واجب الوجود.

الفصل الثاني؛

في أن الأجسام السماوية تبتدئ مع العقول في النزول بعد العقل

الأول

[زيادة تحصيل]

[808] قال وليس يجب أن يترتب العقلات ترتبها ويلزم الجسم السماوي [211أ]

عن آخرها، لأنك علمت أن لكل جسم سماوي مبدأ عقليا، إذ ليس الجرم السماوي بتوسط

²⁹³⁵ ف: الآخر

²⁹³⁶ العقلات

²⁹³⁷ ف: - صادرة عنه بتوسط، ف: مستندة

²⁹³⁸ سائر، ف: ساير

²⁹³⁹ ف: يكون

جرم سماوي، فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باقي في الجواهر العقلية، من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات. أقول لو ترتبت²⁹⁴⁰ العقول ولم تترتب الأجسام معها لم يمكن أن تترتب الأجسام السماوية بعدها لأنها حينئذ إما أن يصدر عن العقل الأخير فيكون قد صدر عن الواحد أكثر من الواحد وإما أن يصدر عنه فلك وسائر²⁹⁴¹ الأفلاك بتوسطه فيكون الجرم الفلكي علة للجرم الفلكي وكلاهما خُلِفَ. فواجب²⁹⁴² إذن أن تترتب الأجسام السماوية مع سائر العقول عن العقل الأول على وجه يكون الإستمرار ثابتاً في الجواهر العقلية وفي النزول مستندة الوجود مع نزول السماويات مثل أن يصدر عن العقل الأول عقل وفلك وعن الثاني عقل وفلك وهلمّ جرّاً حتى يتم الأجرام السماوية مع عقولها.

[809] فإن قلت؛ لم لا يجوز أن يكون الصادر عن العقل الأول عقل فقط، وعن الثاني عقل فقط وهكذا²⁹⁴³ إلى عدد معين ثم يبتدئ الأجرام السماوية وحينئذ لا يلزم أن يكون العقول بعد العقل الأول بعدد الأفلاك، قلت؛ غرضنا الآن أن السماويات لا يصدر عن عقل واحد ولا بعضها عن بعض بل يبتدئ العقول التي الأفلاك معها نازلة في استفادة الوجود كما بيّنّا. وأما أن يكون بين العقول السماوية والعقل الأول واسطة كانت واحدة أو أكثر أو لا يكون واسطة أصلاً فلا.

²⁹⁴⁰ ف: ترتب

²⁹⁴¹ ن، ف: وسائر

²⁹⁴² ن، ف: فوجب

²⁹⁴³ وهكذا

الفصل الثالث؛

في كيفية صدور عقل وجسم فلكي عن العقل الأول

[زيادة تحصيل]

[810] قال فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان من واحد من حيثين، ولا حيثي اختلاف ههنا إلا ما لكل شيء منها أنه بذاته إمكاني الوجود وبالأول واجب الوجود، وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول، فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده، وبما له من حاله عنده مبدأ لشيء وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات، وكيف لا؟ وله ماهية إمكانية ووجود من غيره واجب. أقول لما ثبت أن العقل الأول يجب أن [211ب] يصدر عنه عقل وجسم سماوي لما ذكرنا من الدليل وقد ثبت أيضاً أن الإثنين لا يصدران عن واحد إلا وفيه حيثان مختلفتان وجب أن يكون في العقل الأول حيثان مختلفتان يصدر منهما عقل وفلك، ولا شك أن للعقل الأول ما لكل شيء ممكن وهو أنه بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود وله أيضاً عقله لذاته وعقله للأول، فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده وحاله عنده مبدأ لشيء، وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر. فإن قلت؛ قد سبق له أن كل ما له حيثان فإن أحدهما مقومة له فكيف تجعل في العقل الأول حيثين، قلت؛ إنما يمتنع ذلك فيما لا يكون معلولا، فأما الممكن المعلول فلا مانع فيه من ذلك، وكيف لا يكون مقوماً

بمقومات وله ماهية إمكانية ووجود بغيره واجب؟! فإن قلت؛ قد لا يكون²⁹⁴⁴ في العقل الأول مانع من تقومه بمقومات من حيث هو ممكن معلول ولكن يكون فيه مانع من ذلك من حيث أمر آخر، وذلك أن المعلول الأول يجب كونه غير متقوم بمقومات لأنه لو كان متقوماً لكان مركباً، وقد تقدم قبل أن المعلول الأول يمتنع أن يكون مركباً ولأن المعلول الأول لو كان مركباً وقد ثبت أن علة المركب علة لأجزائه أولاً ثم للمركب، إما بأن يكون علة للجزئين معا وإما بأن يكون علة لجزء، ويكون ذلك الجزء علة للجزء الآخر، فإن كان الأول فقد صدر من المبدأ الأول أكثر من واحد، وإن كان الثاني كان المعلول الأول بسيطاً لا مركباً فهذا مانع من كون المعلول الأول مركباً، قلت؛ هذا لازم لو عنيينا بالمركب المركب في الماهية، أما لو عنيينا بالمركب ما يكون له علة أمرين من ماهية ممكنة ووجوب الوجود بالغير فلا، وهذا التعدد واجب في الماهية الممكنة، فإن لها ماهية إمكانية ووجود بالغير واجب، والمدأ الأول يمتنع فيه التعدد من هذا الوجه، فإنه لا ماهية له سوى الوجود الواجب بذاته وفيه أيضاً تعدد من وجه آخر وهو أنه عاقل لذاته وعاقل لمبداه²⁹⁴⁵ الذي منه وجوده، وهذا التعدد أيضاً ممتنع في المدأ الأول فقد سقط الشك المذكور.

[811] قال ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن²⁹⁴⁶ الصوري والأمر

الآشبه²⁹⁴⁷ بالمادة مبدأ الكائن²⁹⁴⁸ المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به

²⁹⁴⁴ ن: فلا يكون

²⁹⁴⁵ لمبدئه

²⁹⁴⁶ ف: للكائن

²⁹⁴⁷ ف: لا يشبه

²⁹⁴⁸ الكائن

مبدأ لجوهر عقلي وبالأخر مبدأ لجوهر جسماني. [212] أقول لا شك أن الماهية الإمكانية تناسب²⁹⁴⁹ المادة والوجود والواجب بالغير يناسب الصورة، والأمر المناسب للمادة يجب أن يكون مبدأً للمناسب للمادة، والمناسب للصورة للمناسب للصورة، والعقل يناسب الصورة لأنه شيء بالفعل، والجسم يناسب المادة لأنه مركب مما هو بالفعل ومما هو بالقوة فواجب أن يكون الماهية الإمكانية علة للجسم السماوي ووجوب الوجود بالأول مبدأ للعقل. هذا إذا أسندنا العقل والجسم السماوي إلى الماهية الإمكانية والوجود الواجب بالأول. وأما إذا أسندناهما إلى التعقلين المذكورين فنقول عقله لذاته يشبه المادة وعقله للمبدأ الأول الذي منه وجوده يشبه الصورة فيكون الأول مبدأ للجسم السماوي والثاني مبدأ للعقل. والشيخ لم يجر على نسق واحد بل تارة يجعل الوجود الواجب بالأول علة للعقل وتارة يجعل عقله للأول مبدأ له وكذلك في مبدئيه للجسم السماوي. وهذا يدل على أنه غير جازم بواحد منهما، وهو الحق، فإن الجزم بأمثال هذه الأمور من غير برهان ممتنع. بل الواجب أن يقال؛ لما عرفنا أن المعلول الأول فيه التعدد من الوجهين المذكورين احتمال الإسناد إلى الوجهين المذكورين.

[812] قال ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا إلى أمرين بهما يصير سببا لصورة

ومادة جسميتين. أقول معناه أن كونه عاقلا للأول الذي منه وجب وجوده لما صار مبدأ للعقل بقي الآخر وهو كونه عاقلا لذاته فيجب أن يكون هو علة لجسم سماوي لكن الجسم مركب من مادة وصورة، وقد بينا أن علة الجسم يجب أن يكون علة لهما وأن الواحد لا يكون مبدأ قريبا

²⁹⁴⁹ ن، ف: يناسب

لهما، وكونه عاقلا لذاته مفهوم واحد، وكيف يكون مبدأ قريبا لهما،²⁹⁵⁰ فلهذا المعنى قال ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا إلى أمرين إلى آخره، واعلم أن هذا الجوار لا يكفي في كونه علة للجسم فلا بد من تفصيل ذلك وقد ذكر في غير هذا الكتاب أن إمكانه ووجوده جميعا علة للجسم السماوي فيكون إمكانه علة لهيولاه ووجوده علة لصورته،²⁹⁵¹ وأما وجوبه بالغير فهو علة للعقل الثاني، وهذا هو الطريق الأول الذي ذكرناه وهو إسناد العقل الثاني إلى وجوب الوجود بالأول²⁹⁵² وإسناد الجسم السماوي إلى الماهية [212ب] الإمكانية الموجودة، وفي كثير من المواضع لم يذكر الماهية الإمكانية بل نفس الإمكان فقط. وأما إذا أسندناهما إلى كونه عاقلا للأول وكونه عاقلا لذاته فطريقه أن يقال كونه عاقلا للأول مبدأ لجوهر عقلي وكونه عاقلا لذاته مبدأ للجسم السماوي، وتفصيل هذا فيقال عقله لذاته فيه تفصيل ذاته، فإن لذاته أنه ممكن وأنه موجود فكونه عاقلا لذاته فيه تفصيل إلى كونه عاقلا لإمكانه وكونه عاقلا لوجوده فنجعل الأول علة للمادة والثاني علة للصورة، وهذا غاية ما يقال فيه وبالجملّة التوقف في هذه الاحتمالات أولى من الجزم ليلا²⁹⁵³ يتردد القول فيه كما تردد قول الشيخ

الفصل الرابع؛

في أنه ليس يجب أن يصدر عن كل عقل جوهر عقلي

²⁹⁵⁰ ف: - وكونه عاقلا لذاته مفهوم واحد، وكيف يكون مبدأ قريبا لهما

²⁹⁵¹ ن: بصورته

²⁹⁵² ف: الاول

²⁹⁵³ لنلا

[وهم وتنبيه]

[813] قال وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا من إختلاف يجب²⁹⁵⁴ أن يصح

عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل إلى غير النهاية، فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً. أقول لما ثبت أن العقول والأفلاك نازلة من المبدأ الأول معاً، وعلمنا أن الأمور المختلفة لا تصدر²⁹⁵⁵ إلا من مختلفات، علمنا أن العقل الثاني والجرم السماوي الأقصى مستندان إلى أمرين مختلفين ولما لم يكن قبلهما إلا العقل الأول علمنا أن علتها ما فيه من الأمرين المختلفين، وهذا لا ينعكس حتى يقال أن كل عقل يكون فيه أمران مختلفان يجب أن يكون عنهما عقل وجسم سماوي فإن الموجبة الكلية لا تنعكس²⁹⁵⁶ موجبة كلية، وهذا فيه بحث من وجه العكس، وهو أن قولنا؛ كل مختلف عن مختلف قضية كلية ليس عكسها كل مختلف عنه مختلف. وهذا من القضايا التي يتوهم في عكسها كما يتوهم في عكس قولنا؛ الوجود في الحائط،²⁹⁵⁷ فيقال عكسه الحائط في الوجود، وليس كذلك بل عكسه بعض ما في الحائط وتَد. فكذاك ههنا عكس قولنا؛ كل مختلف عن مختلف بعض ما هو عن مختلف مختلف لا أن بعض ما هو مختلف عنه مختلف حتى يقال؛ لا يلزم من هذا أن كل مختلف عنه مختلف. ولعل الشيخ تساهل في إطلاق اسم العكس ههنا لمشابهته العكس.

²⁹⁵⁴ ف: ويجب

²⁹⁵⁵ ف: لا يصدر

²⁹⁵⁶ ن، ف: لا ينعكس

²⁹⁵⁷ ف: في الحائط

[814] فإن قلت؛ لا يلزم من هذا القدر أن لا يصدق قولنا؛ كل عقل مختلف إلى الأمرين المذكورين لا يكون علة لعقل وجرم سماوي، فإن لقايل²⁹⁵⁸ أن يقول إذا كان إمكان العقل الأول ووجوده علة [213] لوجود الجسم السماوي وإمكان كل عقل مساوٍ²⁹⁵⁹ لإمكان الآخر في الماهية وكذلك الوجود للوجود فيلزم أن يكون إمكان كل عقل وجوده علة لجرم سماوي وكذلك²⁹⁶⁰ القول في وجوب العقل بالغير فكان يجب أن يكون كل عقل علة لجوهر عقلي وجرم سماوي ولزم التسلسل، قلت؛ لعل عقل العقل الأول بالأول أكمل وأتم من عقل العقل الثاني به وهكذا لا يزال يضعف عقل العقول إلى أن يصير بحيث لا يصلح أن يصدر عنه عقل، وكذا القول في مبدأ جسم الأول.

الفصل الخامس؛

في ترتيب العقول والأفلاك

[تذكير]

[815] قال فالأول يبدع جوهرًا عقليًا، هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرًا عقليًا وجرما سماويًا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي. أقول لما ثبت أن المعلول الأول عقل لزم كونه مبدعًا بالحقيقة لأن

²⁹⁵⁸ لقايل

²⁹⁵⁹ ن: - مساوٍ

²⁹⁶⁰ تكررت هذه الكلمة مرتين

المبدأ الأول أوجده بلا²⁹⁶¹ توسط مادة ومدة وغيرهما وسائر²⁹⁶² العقول إنما يوجد عنه بتوسط العقل الأول وإن لم يكن بتوسط مادة ومدة ثم إن العقل الأول يوجد عقلا وجرما سماويا والعقل الثاني أيضا كذلك حتى يتم عدد الأفلاك ويتهيأ إلى عقل لا يلزم عنه عقل ويسمى بالعقل الأخير والعقل الفعال لأنه هو الفاعل في عالم الكون والفساد.

الفصل السادس؛

[إشارة]

[816] قال فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير. ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه. ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن²⁹⁶³ بها الصور. وأما الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة. ولا مبدأ لاختلافها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز²⁹⁶⁴ مما يلي جهة المحيط، وبأحوال يدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها، وإن فطنت بجملتها. وهناك توجد صور العناصر. أقول لما انتهت العقول في ترتبها نازلا إلى العقل الفعال وجب صدور هيولات العناصر الأربع وصورها عن ذلك العقل لما ثبت أن الجسم لا يكون علة للجسم ولا للهيولى والصورة لكن لزوم الهيولى

²⁹⁶¹ تكررت مرتين

²⁹⁶² ف، ن: وسائر

²⁹⁶³ ف: - ما لم تقترن

²⁹⁶⁴ ف: المذكور

عنه لا يستقر ما لم تقترن بها الصورة لما تقدم أن الهيولى لا يتجرد عن الصورة وأنه أيضا لا يستقل وحده بإيجاد الصورة ما لم يكن معونة من الأجرام [213ب] السماوية لأن العناصر لقبولها الكون والفساد مشتركة في هيولاتها، ونسبة العقل الفعال على السوا²⁹⁶⁵ فلم يصير بعضها أولى بأن يقبل الصورة النارية من بعض، وكذلك الثلاثة الباقية فلا بد وأن يكون ذلك لاختلافها في استعداداتها لقبول صورة صورة حتى إذا استعدت هيولى ما لقبول الصورة النارية مثلا استعدادا تاما فاضت تلك الصورة عن العقل الفعال. وكذلك القول في ساير²⁹⁶⁶ الصور، ثم هذه الإ استعدادات إنما تختلف بسبب الأجرام السماوية بأن يفصل القريب من المركز عن القريب من المحيط، فما كان قريبا من المركز كان أولى بالكثافة والبرد وما كان قريبا من المحيط كان أولى باللطافة والحر ثم يفصل كل واحد منهما إلى قسمين آخرين فتتم الأجرام العنصرية بصورها ولا بد للأجرام السماوية من أحوال أخرى يدق²⁹⁶⁷ عن الأوهام تفاصيلها، وإن فطنت لجملتها.

[817] قال ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن أمور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم. وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية، وهي المحتاجة إلى الإستكمال بالآلات البدنية، وما يليها من الإفاضات العالية. وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الإقتصاص فإن تأملك ما أعطيت من الأصول يهديك سبيل تحقيقها من

²⁹⁶⁵ السواء

²⁹⁶⁶ سائر، ف: ساير، ن: ساير

²⁹⁶⁷ ف: يدوق

طريق البرهان. والله الهادي إلى الرشاد. أقول لما تكلم في العناصر الأربع أراد أن يتكلم في امتزاجاتها فقال أن المزاجات إنما تحدث بسبب نسب العناصر من السماويات²⁹⁶⁸ ومن أمور منبعثة منها كالشمس إذا قربت من سمت الرأس سخنت وإذا بعدت بردت، ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات معدة لقوى أخرى، وهذه الإمتزاجات إنما يحصل من الكواكب وحركاتها المخصوصة دون الأفلاك فإنها لبساطتها لا تختلف تأثيراتها وهو مراد الشيخ من السماوية والأمر المنبعثة عنها. والمراد بالقوى التي يعد²⁹⁶⁹ الإمتزاجات لها هو الصور النباتية والحيوانية والإنسانية. فإذا استعدت المادة بسبب الإمتزاجات لقبول صورة من هذه الصور استعدادا تاما فاضت عن واهب الصور وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد، وعند ذلك [214] تفيض عنه النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية، والنفوس الإنسانية هي آخر الجواهر العقلية أي المجردة عن المادة وعلائقها²⁹⁷⁰ لاحتياجها²⁹⁷¹ إلى الإستكمال بالأبدان والإستفادة من الإفاضات العالية. وهذه الجملة وإن ذكرناها على سبيل الإقتصاص والحكاية ولكنك إذا تأملت ما أصلنا من الأصول تحققت جميع ذلك، والله الموفق. فإن قلت؛ كيف تستند²⁹⁷² الصور الجسمانية بأجناسها وأنواعها وهيولاتها مع كثرتها إلى العقل الفعال مع وحدته وقد منعم إسناد الكثرة إلى واحد، قلت؛ العقل الفعال ليس بواحد من كل وجه حتى يمتنع إسناد الكثرة إليه بل

²⁹⁶⁸ ف: من السماوات

²⁹⁶⁹ ف، ن: بعد

²⁹⁷⁰ ن، ف: وعلائقها

²⁹⁷¹ ف: لاحتياجه

²⁹⁷² ف: يستند، ن: يستند

فيه حيثيات²⁹⁷³ متعددة واعتبارات مختلفة، فلا مانع من إسناد الكثرة إليه سيما وقد بينا أن الأجرام الفلكية تعاون فيما يحدث.

النمط السابع؛

في التجريد وفيه مسائل²⁹⁷⁴

المسألة الأولى؛

في كيفية ترتيب الوجود

[تنبيه]

[818] قال تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاسرف²⁹⁷⁵ فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى

ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد، ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد²⁹⁷⁶ الوجود من الجواهر الباقية. /قول يجب أن

²⁹⁷³ ف: حيثياتان

²⁹⁷⁴ ف: مسائل

²⁹⁷⁵ الأشرف، ف: الاسرف

²⁹⁷⁶ ف: مبدأ

ينظر إلى حكمة الصانع تعالى جدّه كيف ابتدأ في الوجود من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى انتهى إلى الهيولى التي هي أخس الأشياء وأول الموجودات واجب الوجود الذي هو أعلى وأشرف من كل شيء بل لا نسبة لشيء ما²⁹⁷⁷ إليه في العلوّ والشرف وكيف يكون لشيء ما إليه نسبة وهو واجب الوجود الذي منه كل شيء وإليه يعود كل شيء وبعده العقل الأول وبعده سائر²⁹⁷⁸ العقول والنفوس السماوية حتى انتهى إلى العقل الفعال ثم إن العقل الفعال أوجب الهيولى والصور الجسمانية بأجناسها وأنواعها ثم أخذ منها في التركيب حتى ارتقى من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف فإن الصور الجسمانية أشرف من هيولاتها وأشرف منها الصور النوعية وأشرف منها²⁹⁷⁹ المركبات من أنواع الأجسام فإنها بالامتزاجات الحاصلة بينها تخرج من السورات النارية والهوائية والمائية²⁹⁸⁰ والأرضية وتجعل لها قسطا [214ب] من الاعتدال ولا يزال الإمتزاجات تقرب من الاعتدال الحقيقي شيئا فشيئا حتى تنتهي إلى التركيب الإنساني الذي هو أقرب الأجسام إلى الاعتدال الحقيقي وعنده توجد النفس الناطقة ثم إن النفس الناطقة ترتقي في مراتبها الكمالية إلى العقل المستفاد الذي هو أعلى مراتب النفوس الإنسانية وبه تقرب من النفوس الفلكية والملكية والعقول الروحانية. فهذا هو الترتيب النازل من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس ثم الارتقاء²⁹⁸¹ من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف فتبارك الله رب العالمين.

²⁹⁷⁷ ف: - ما

²⁹⁷⁸ ف، ن: ساير

²⁹⁷⁹ ف: - الصور النوعية وأشرف منها

²⁹⁸⁰ ف: والمائة

²⁹⁸¹ الارتقاء

[819] والدليل على بقاء²⁹⁸² النفس الناطقة بعد موت البدن أن علة وجود النفس

هو الجوهر العقلي الذي هو باقٍ بعد موت البدن وأن البدن ليس شرطاً في وجودها لأن النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية أي محلّ لها ليست بحالة في الجسم منطبعة فيه حتى يفتقر في وجودها إليه افتقار الحالّ إلى المحل ويتقوم به تقوّم الحالّ بالمحل بل تعلقها بالجسم لتكون آلة لها في استكمالها كمالاتها فاستحالة الجسد وتغيره بالموت عن أن يكون آلة لها حافظاً للعلاقة معها لا يضر جوهرها ووجودها. فثبت إن ما هو العلة والمبدأ لوجود النفس الناطقة باقٍ والجسد ليس شرطاً له فوجب أن يبقى بعد فساد الجسد بالموت.

المسألة الثانية؛

في أن النفس الناطقة غير محتاجة في تعلقاتها إلى البدن وفيها

فصول

الأول²⁹⁸³؛

في أن النفس الناطقة تعقل بذاتها لا بألة بدنية

[تبصرة]

²⁹⁸² بقاء

²⁹⁸³ الفصل الأول

[820] قال إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الإتصال بالعقل الفعال لم

يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها. أقول إنما سمي الشيخ هذا الفصل بالتبصرة لأن أقرب الاسيا²⁹⁸⁴ إلى الإنسان نفسه الناطقة التي بها يفعل ويعقل فكأنه عنها أعمى يتبصر بهذا القدر لها. إذا عرفت هذا فنقول؛ قد عرفت أن النفس الناطقة قابلة لتلك الصور العقلية والفاعلة لتلك الصور هو العقل الفعال وقد ثبت أنها باقية بعد فساد البدن فإذا كان الفاعل والقابل باقيين لزم حصول الأثر. فإن قلت؛ لم لا يحصل تلك التعقلات في سن الطفولية مع وجود الفاعل والقابل؟ قلت؛ قد علمت في مراتب النفوس أن الإتصال بالعقل الفعال لم يحصل إذ ذاك وإنما يحصل شيئاً فشيئاً حتى يصير الإتصال بالعقل الفعال ملكة لها فإذا ذاك يستغني عن البدن فإن تعقلها للصور العقلية ليس بآلة جسمانية كما علمت قبل بل بذاتها [215أ] فعند ملكة الإتصال بالعقل الفعال لم يبق محتاجة إلى البدن في تعقلاتها فكانت تعقلاتها حاصلة بعد فساد البدن.

[821] قال ولوعقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال²⁹⁸⁵ البتة إلا ويعرض للقوة

العاقلة كلال كما²⁹⁸⁶ يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون²⁹⁸⁷ القوى²⁹⁸⁸ الحسية والحركية²⁹⁸⁹ في طريق الإنحلال، والقوة العقلية إما

²⁹⁸⁴ الأشياء

²⁹⁸⁵ ف: - كلال

²⁹⁸⁶ ف: لما

²⁹⁸⁷ ف: يكون

²⁹⁸⁸ ف: القوة

²⁹⁸⁹ ف: والحركة

ثابتة وإما في طريق النمو والإزدياد. أقول قد يورد على ما ذكره من الإستدلال على أن النفس الناطقة عاقلة بذاتها، فيقال لا شك أن القوة العاقلة هي القابلة للصور العقلية ولكن لم لا يجوز أن يكون تعلقها بالبدن شرطا لقبولها الصور العقلية كما كان البدن شرطا في استفادتها ملكة الإتصال بالعقل الفعال، وأجاب عن هذا السؤال بأن دل على أن الآلة البدنية ليست شرطا لذلك القبول فقال لو كانت القوة العاقلة إنما يعقل بالآلة لكان كلما عرض للآلة كلال عرض لتلك القوة كلال، أما أولا فلأن القوى الحسية والحركية لما كانت إنما يفعل²⁹⁹⁰ ما يفعل من الحس والحركة بالآلة وكلما تعرض للآلة التي بها الحس والحركة كلال عرض لتلك القوة كلال كذلك فيما نحن فيه. وأما ثانيا فلأن الآلة إذا كان محتاجا إليها فإذا عرض لها كلال أو اختلال فلو بقيت القوة كما كانت لم تكن الآلة محتاجا إليها، هذا خلف. فثبت أن القوة العاقلة لو كانت تعقل²⁹⁹¹ بالآلة لكان كلما عرض لها كلال عرض للقوة كلال لكن التالي باطل، فإن القوى الجسمانية آخذة في سن الكهولية في الإنحلال والنقصان والقوة العقلية تكون إما ثابتة غير ناقصة وإما زائدة²⁹⁹² نامية فيلزم بطلان المقدم.

[822] قال وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل

بنفسها وذلك لأنك علمت أن اثثناء عين التالي لا ينتج. أقول هذا جواب عن معارضة تعارض بها ذلك القياس وهي أن يقال إنا نرى الإنسان في سن الشيخوخة وضعف القوة الجسمانية يصير خرفا ناقص العقل ضعيف القوة العقلية [215ب] فدل على أنها يفعل بآلة وأجاب عنه

²⁹⁹⁰ ف: يعقل

²⁹⁹¹ ف: يفعل

²⁹⁹² ف، ن: زائدة

بأن قال إنا لما أثبتنا الشرطية الكلية القايلة²⁹⁹³ بأن القوة العاقلة لو كانت تعقل بالآلة لكان يعرض لها كلال عند كلال الآلة فإذا أثبتنا نقيض التالي أنتج نقيض المقدم، وإذا استثنينا عين التالي لم ينتج وأنتم استثنينا عين التالي. فإن قلت؛ نحن إنما ذكرنا ذلك استثناء لنقيض²⁹⁹⁴ تالي شرطية أخرى غير هذا وهي أن القوة العاقلة لو كانت تعقل بنفسها من غير آلة لما عرض لها كلال بكلال الآلة، لكن التالي باطل كما في²⁹⁹⁵ سن الشيخوخة فالمقدم كذلك. قلت؛ هذا حس لومت الشرطية فلم قلت أن القوة العاقلة لو كانت تعقل²⁹⁹⁶ بنفسها لا بالآلة لما عرض لها كلال عند كلال الآلة فإننا نحن إنما ندعي أن الآلة الجسمانية البدنية ليست شرطا في تعقلها فصحت لنا الشرطية القايلة²⁹⁹⁷ أن القوة الجسمانية لو كانت شرطا في تعقل القوة العقلية لكان كلما عرض للآلة كلال عرض للقوة العقلية كلال استدلالا بانتفاء الشرطية على انتفاء المشروطية، وأنتم تدعون أن الآلة الجسمانية شرط في تعقل القوة العاقلة فلا يصح لكم الشرطية القائلة أن القوة الجسمانية لولم تكن شرطا لكان كلما عرض للآلة كلال لم يعرض للقوة العاقلة كلال ولا يصح الإستدلال بانتفاء ما ليس بشرط للشيء على ثبوته.

[823] قال وأزيدك بيانا فأقول إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل

نفسه فليس ذلك دليلا على أنه لا فعل له في نفسه وأما إذا وجد وقد²⁹⁹⁸ لا يشغله غيره فلا

²⁹⁹³ القائلة

²⁹⁹⁴ ف: النقيض

²⁹⁹⁵ ف: - في

²⁹⁹⁶ ف: يفعل

²⁹⁹⁷ القائلة، ف، ن: القايلة

²⁹⁹⁸ ف: - قد

يحتاج إليه فدل على أن له فعلا بنفسه. أقول هذا تأكيد لجواب ذلك السؤال وهو أن الشيء إذا كان فعله لا يتوقف على غيره ولم يعرض له عن غيره مانع وشاغل من فعل نفسه حصل ذلك الفعل وإن عرض له²⁹⁹⁹ مانع وشاغل عن فعل نفسه امتنع ذلك الفاعل عن فعل نفسه فعلم أن المستقل بالفعل قد لا يفعل لمانع فإذا انتفاء الفعل لمانع لا يدل على أنه ليس مستقلا بالفعل فأما إذا وجد الشيء ولم يمنع مانع ولم يشغله شاغل فظهر منه فعل دل على³⁰⁰⁰ أن ذلك الفعل من نفسه وما فعلتم من قبيل الأول لأن عدم فعل القوة العاقلة عند اختلال القوى الجسمانية البدنية أو كلالها حال الشيخوخة كان لاشتغال النفس بتدبير البدن عن فعل نفسها وذلك لا يدل على أن القوة العاقلة ليست مستقلة بفعل نفسها وهو التعقل [216] فقد استدللتم بما ليس بدليل وما فعلناه من قبيل الثاني لأن القوة العاقلة عند اختلال القوى الجسمانية وكلالها إذا لم يشغلها شاغل ولا يمنعها مانع فظهر منها فعلها دل على أنها مستقلة بالفعل فقد استدللنا بما هو دليل فعلنا بطلان ما ذكرتموه بالكلية.

الفصل الثاني؛

في ذكر حجة أخرى على المطلوب المذكور

[زيادة تبصرة]

²⁹⁹⁹ ف: - له

³⁰⁰⁰ ف: - على

[824] قال تأمل أيضا أن القوى القائمة بالأبدان يكلّها تكرير الأفاعيل لا سيما القوية

وخصوصا³⁰⁰¹ إذا أتبع فعل فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به

كالرائحة³⁰⁰² الضعيفة إثر القوية وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف. أقول

هذه حجة أخرى على أن القوة العاقلة لا يفعل ما يفعل بآلة جسمانية وتقريرها من وجهين،

أحدهما؛ أن القوة الجسمانية تكل بتكرير الأفاعيل سيما إذا كان التكرار متواليا فإن القوة الباصرة

مهما تكرر عليها الأبصار عرض لها كلال ولذلك جعلت الأجفان العالية المتحركة على تواتر

ليلا يتوالى عليها الأبصار فلا يكلها ولو توالى عليها الشهر ضعفت ضعفا عظيما وكذا³⁰⁰³

حال سائر³⁰⁰⁴ القوى الجسمانية، وهذا في القوى العقلية بالخلاف فإنها كلما تكرر عليها

التعقلات قويت فعلمنا أن تعقلها ليس بآلة جسمانية، الثاني؛ أن القوة الجسمانية المدركة إذا

أدركت وأحست بشيء قوي ثم ورد عليها ضعيف لا يحس به، فإن القوة الباصرة إذا أدركت

الشمس لم يحس البقعة³⁰⁰⁵ والشعلة،³⁰⁰⁶ والقوة السامعة إذا أدركت صوت الرعد لم يحس

بصوت ضعيف وكذلك القوة الشامة إذا أحست برائحة قوية لم يحس بالضعيفة، وكذلك سائر

القوى الجسمانية. والقوة العاقلة بخلاف ذلك فإنها إذا عقلت معقولات عظيمة كانت في تلك

الحالة على تعقلات أضعف أقوى وأقدر فعلمنا أن القوة العاقلة لا يعقل بآلة جسمانية.

³⁰⁰¹ ف: وخصوصها

³⁰⁰² ف: كالرائحة

³⁰⁰³ وكذا

³⁰⁰⁴ ن، ف: ساير

³⁰⁰⁵ البق هو الواضح، محقق.

³⁰⁰⁶ ف: والسعلة

الفصل الثالث؛

في حجة أخرى

[زيادة تبصرة]

[825] قال ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة. ولهذا فإن القوى الحساسة³⁰⁰⁷ لا تدرك آلتها³⁰⁰⁸ بوجه ولا يدرك إدراكاتها بوجه، لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ولا فعل لها إلا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل كل شيء. أقول هذه حجة ثالثة على المطلوب، وتقريرها؛ أن كل ما لم يكن له فعل بنفسه بل بالآلة [216ب] لم يكن له في الآلة فعل ولا في فعله بالآلة فعل ويدل على ذلك وجهان، أحدهما؛ الإستقراء، فإن القوى الحساسة لما كانت تدرك بالآلة لم تدرك الآلة ولا إدراكها بالآلة. والثاني؛ إن ما يعقل بالآلة يمتنع أن يكون له في الآلة فعل لاستحالة أن يكون للآلة آلة متوسطة بينها وبين الفاعل، وكذلك يستحيل أن يكون للآلة آلة متوسطة بين الفاعل بها وبين فعله بها فظهر أن كلما كان فعله بالآلة لم يكن له فعل في الآلة ولا في فعله بالآلة، والقوة العقلية تدرك³⁰⁰⁹ ما به تدرك وهي نفسها وتدرك أنها تدرك ما تدرك بل أنها تدرك الآلات الجسمانية وما تعقل

³⁰⁰⁷ ف: الجسمانية

³⁰⁰⁸ ف: إليها

³⁰⁰⁹ ف: يدرك

بها وتدرّك أنها تعقل بتلك الآلات الجسمانية بل كل شيء معقول آلة كان³⁰¹⁰ أو غيره³⁰¹¹ أنتج من الشكل الثاني أن القوة العاقلة لا تعقل بآلة جسمانية.

الفصل الرابع؛

في حجة أخرى على المطلوب

[زيادة تبصرة]

[826] قال لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله³⁰¹² البتة، لأنها إنما تتعقل³⁰¹³ بحصول صورة المتعقل لها، فإن استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها، ولأنها مادية فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته³⁰¹⁴ موجودا في مادته أيضا، ولأن حصوله متجدد³⁰¹⁵ فهو غير³⁰¹⁶ الصورة التي لم تزل³⁰¹⁷ له في مادته لمادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معا، وقد سبق بيان فساد هذا.

³⁰¹⁰ كانت

³⁰¹¹ غيرها

³⁰¹² ف: لا يتعقله

³⁰¹³ ف: يتعقل

³⁰¹⁴ ف: من مادة

³⁰¹⁵ ف: متعدد

³⁰¹⁶ ف: عند

³⁰¹⁷ ف: لم يكن

[827] أقول تبين في هذه الحجة أن القوة³⁰¹⁸ العاقلة لو كانت حالة في جسم إما قلب

أو دماغ كما زعم الخصم يلزم أن يكون تلك القوة تعقله دائما³⁰¹⁹ أو لا تعقله دائما، والتالي باطل، فإن القوة العاقلة تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت فكذلك المقدم. بيان الشرطية؛ أن القوة العاقلة لو كانت تعقله لكانت إنما³⁰²⁰ تعقله بحصول صورته لها ومقارنتهما إياها، لكن ذلك الحصول وتلك المقارنة ليست إلا ما بينهما من المقارنة وإنها دائمة فيلزم حينئذ أحد ما ذكرنا من الأمرين إما أن تعقلها له إنما يكون بحصول صورته لها ومقارنته إياها فقد سبق من قبل أنه لا معنى للتعقل إلا مقارنة المتعقل للمتعقل وإما أن تلك المقارنة ليست إلا ما بينهما من المقارنة الدائمة فلأن تعقلها إياه لو كانت بمقارنة صورته للقوة العاقلة مقارنة مستأنفة كانت الصورة المستأنفة غير الصورة الدائمة المقارنة لامتناع أن يكون المتجدد عين الدائم وتلك الصورة الأخرى [217] المتجددة تكون³⁰²¹ مادية لأن القائم بالمادي يجب كونه ماديا فيجب أن يكون الصورة المتجددة المادية قائمة بالمادة التي فيها الجسم الذي هو محل القوة العاقلة والصورة المتجددة والصورة الدائمة³⁰²² متماثلتان لأنهما صورتا شيء واحد فيلزم قيام المثلين بمادة واحدة شخصية فإن تلك المادة شخصية لكونها مكنوفة بأعراض معينة شخصية، وذلك محال. فعلمنا أن القوة العاقلة لو كانت تعقل الجسم الذي هو محلها لمقارنة صورة أخرى

³⁰¹⁸ ف: القوى

³⁰¹⁹ ن، ف: دائما

³⁰²⁰ ف: إما

³⁰²¹ ف، ن: يكون

³⁰²² ن، ف: الدائمة

متجددة غير الصورة الدائمة المقارنة إياها، لزم المحال. وهذه المقدمات قد سبقت كلها صحت أو فسدت.

[828] قال فإذا هذه الصورة التي بها³⁰²³ تصير القوة المتعلقة المتعلقة لآلتها تكون³⁰²⁴

الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعلقة، والقوة المتعلقة مقارنة لها دائما³⁰²⁵ فإذا أن تكون³⁰²⁶ تلك المقارنة توجب³⁰²⁷ التعقل دائما أو لا يحتمل التعقل أصلا. وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح. أقول لما ثبت أن القوة العاقلة لو عقلت آلتها³⁰²⁸ بمقارنة³⁰²⁹ صورة أخرى غير الصورة المقارنة دائما لزم المحال فيلزم أنها لو عقلت لعقلت بتلك المقارنة الدائمة ولزم من ذلك أنها تعقلها دائما أو لا تعقلها أصلا لأن تلك المقارنة إن صلحت لأن تعقلها عقلتها دائما³⁰³⁰ وإن لم تصلح لا تعقلها دائما أو نقول تلك المقارنة إن أوجبت التعقل لزم التعقل دائما وإن لم يوجب التعقل لزم أن يمتنع التعقل بها لامتناع التعقل بما لا يوجب التعقل ويمكن أن يجعل التالي غير التعقل دائما لأنه لا معنى للتعقل إلا مقارنة صورة المتعقل للمتعلق، وهذه المقارنة حاصلة دائما فيلزم حصول التعقل دائما فقد صحت الشرطية. وأما بيان بطلان

³⁰²³ ف: - بها

³⁰²⁴ ف: يكون

³⁰²⁵ دائما

³⁰²⁶ ف: أن يكون

³⁰²⁷ ف: يوجب

³⁰²⁸ ف: إليها

³⁰²⁹ ف: مقارنة

³⁰³⁰ ف: - أو لا تعقلها أصلا لأن تلك المقارنة إن صلحت لأن تعقلها عقلتها دائما

التالي فلأنا نعلم أن القوة تارة تعقل القلب والدماغ وأخرى لا تعقلها وذلك يقتضي بطلان المقدم، وهو المطلوب.

الفصل الخامس؛

في بيان المقصود من هذه الفصول

[تكملة لهذه الإشارات]

[829] قال فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل منا له أن يعقل بذاته. ³⁰³¹ أقول إنما سمي هذا الفصل تكملة ³⁰³¹ لهذه الإشارات لأن المقصود ³⁰³² منها بقاء ³⁰³³ النفس الناطقة بعد موت البدن وفساده وذلك إنما يتممه في هذا الفصل فقال فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل منا يعني النفس الناطقة له أن يعقل بذاته غير محتاج في تعقله وفي ذاته إلى البدن فلا يضره فساد البدن ثم ذكر دليلاً آخر على أن النفس [217ب] بعد وجودها غير قابلة للفساد.

[830] فقال ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة النبات فإن أخذت لا على أنها أصل بل كالمركب من شيء كالهولي وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو

³⁰³¹ ف: بتكملة

³⁰³² ف: - المقصود

³⁰³³ بقاء

الأصل من جزئية.³⁰³⁴ أقول هذا دليل آخر على بقاء³⁰³⁵ النفس بعد فساد³⁰³⁶ البدن، وتقريره؛ أنه جوهر غير مركب وهو المعنى بالأصل وما لا يكون مركبا يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وأنه لا يقبل الفساد لأن كل ما يقبل الفساد فإمكان فساده قائم مع فساده وذلك يستدعي محلا وليس محله الفاسد لا امتناع قيام³⁰³⁷ الموجود بالمعدوم فتعين أن يكون محله المادة فثبت أن كل ما لا يكون مركبا بل كان أصلا فإنه غير قابل للفساد. فإن قلت؛ لا نسلم أنه أصل غير مركب بل هو مركب من الهيولى والصورة، قلت؛ لو كان مركبا من المادة والصورة لم يكن تلك المادة مركبة من المادة والصورة دفعا للتسلسل فتكون تلك المادة جوهرًا وإنما بذاته محلا للتعقلات ولا معنى للنفس الناطقة سوى هذا فثبت أن النفس الناطقة جوهر بسيط وكل بسيط غير قابل للفساد.

[831] قال والأعراض وجودها في موضوعاتها ففوة فساده وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب. أقول هذا جواب عن سؤال يورد على ما قاله وهو أن البسيط غير قابل للفساد، وتوجيهه؛ أن الصور والأعراض بسائط³⁰³⁸ مع قبولها للفساد فقد ثبت أن البسيط قابل للفساد وأجاب عنه بأن الأعراض والصور وجودها في موضوعاتها فلا يلزم من قبولها الفساد تركيبها من المادة والصورة، وذلك، لأن المركب من المادة والصورة إنما لزم من

³⁰³⁴ جزويه، ن: جزويه

³⁰³⁵ بقاء

³⁰³⁶ ف: خراب

³⁰³⁷ ف: - قيام

³⁰³⁸ بسائط، ن: بسائط، ف: بسائط

افتقار قوة الفساد إلى مادة يقوم بها وموضوع وللأعراض موضوعات تقوم بها قوة فسادها، فلا يلزم التركيب من المادة والصورة بخلاف النفس الناطقة فإنها غير موجودة³⁰³⁹ في موضوع.

[832] قال وإذا كان كذلك لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها

بعللها وثباتها بها. أقول هذه نتيجة ما سبق من الدليل وهو أن كل ما يكون بسيطا قائما³⁰⁴⁰ بذاته لم يكن وجوده في موضوع فإنه لا يقبل الفساد بل يبقى دائما³⁰⁴¹ بدوام ما يجب به ثابتا بدوامه. فإن قلت؛ [218] قد سبق أن كل حادث فإنه مسبوق بمادة سوا³⁰⁴² كان الحدوث كونا أو فسادا، فإن كان كون النفس الناطقة لتجردها عن المادة لا تقبل الفساد لزم أن يكون لتجردها أيضا لا تقبل الحدوث ولزم قدم النفس الناطقة وأنت لا تقول به، قلت؛ هذا مما يجب تأمله.

المسألة الثالثة؛

في أن³⁰⁴³ العاقل لا يتحد بالمعقول ولا شيء بشيء وفيها فصول

الأول³⁰⁴⁴

في أن الدلالة على أن العاقل لا يتحد بالمعقول

³⁰³⁹ ف: غير موجود

³⁰⁴⁰ ن: قايم

³⁰⁴¹ ن، ف: دائما

³⁰⁴² سواء

³⁰⁴³ ف: - أن

³⁰⁴⁴ الفصل الأول

[وهم وتنبيه]

[833] قال إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية

صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل "آ"، وكان هو على قولهم نفسه المعقول من "آ"

فهل هو حيثنذ كما كان عند ما لم يعقل "آ" أو لم يعقلها.³⁰⁴⁵ *أقول* ذهب قوم من الحكماء³⁰⁴⁶

المتصدرين للإفادة إلى أن الجوهر العاقل إذا عقل شيئا اتحد بالصورة المعقولة منه، والشيخ

أبطل ذلك بقوله؛ الجوهر العاقل إذا عقل "آ" واتحد به كما هو مذهبهم فيما أن يبقى كما كان

قبل أن يعقل "آ" أو لم يبق فإن بقي كما كان قبل فسواء عقل "آ" أو لم يعقلها في ذاته وحاله

لكنه قبل أن يعقل "آ" لم يتحد بألف، فكذلك بعد أن عقل "آ" وقد فرضناه متحدا به، هذا خلف.

[834] قال وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته، فإكان على

أنه حال له³⁰⁴⁷ والذات باقية فهو كسائر³⁰⁴⁸ الإستحالات، ليس على ما يقولون،³⁰⁴⁹ وإن كان

على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو³⁰⁵⁰ شيئا آخر. *أقول* قد لزم

الخلف على تقدير أن يبقى كما كان، وكذلك الخلف لازم لولم يبق كما كان لأنه إذا لم يبق

كما كان فقد بطل أمر كان قبل الإتحاد فذلك الذي بطل إما ذاته أو صفة من صفاته فإن كان

الذي بطل صفة من صفاته فالذات باقية كما كانت فالصورة المعقولة إن كانت باقية أيضا فلا

³⁰⁴⁵ ف: أوبطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أولم يعقلها

³⁰⁴⁶ الحكماء

³⁰⁴⁷ ف: حاله

³⁰⁴⁸ ف: كسائر

³⁰⁴⁹ ف: ليس هو كما يقولون

³⁰⁵⁰ ف: - هو

اتحاد إذ لا وحدة مع الإثنية وإنما الزايل³⁰⁵¹ حال من أحواله واستحالة من حال إلى حال و ذلك لأن الصورة المعقولة لم يكن مقارنة للجوهر العاقل والآن صارت مقارنة وإن لم تكن الصورة المعقولة باقية أيضا لم يكن الاتحاد لأن الموجود لا يتحد بالمعدوم وإن كان الذي بطل ذاته [218ب] فقد عدم ذاته فبطل، فالصورة المعقولة إن بقيت لم يكن الاتحاد لأن الموجود لا يتحد بالمعدوم، وإن لم يبق أيضا فقد عدما جميعا وحدث أمر آخر، وذلك لا يكون اتحادا كما يقولون بل كونا وفسادا، فقد لزم الخلف على التقدير الآخر وهذا البرهان قد يذكر على وجه عام وهو أنه لو اتحد أمران فبعد الاتحاد إن بقيا فلا اتحاد وإن عدما فلا اتحاد بل كون وفساد وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضا لأن الموجود لا يتحد بالمعدوم.

[835] قال على أنك إذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة³⁰⁵² وتحدد مركب لا بسيط. أقول هذا تأكيد لتلك الاستحالة، وذلك، أنه إذا لم يكن اتحاد بالحقيقة بل استحالة أحدهما إلى الآخر. وقد عرفت أن كل أمرين يستحيل أحدهما إلى الآخر فيبينهما هيولى مشتركة على ما سبق قبل في العناصر المستحيلة بعضها إلى بعض ويكون الحاصل بعد الاتحاد تحددًا من مركب من هيولى وصورة لا تحدد أمر واحد بسيط.

الفصل الثاني؛

في تأكيد ذلك البرهان

³⁰⁵¹ الزايل

³⁰⁵² ف: مشترك

[زيادة تنبيه]

[836] قال وأيضاً إذا عقل "آ" ثم عقل "ب" ³⁰⁵³أ يكون كما كان عند ما عقل "آ" حتى

يكون سواء عقل "ب" أو لم يعقلها ³⁰⁵⁴أو يصير شيئاً آخر، ويلزم منه ما تقدم ذكره. أقول هذا

تأكيد لذلك الأول، ووجهه أن الجوهر العاقل إذا عقل شيئاً واتحد به فإذا عقل شيئاً آخر فإما

أن يبقا ³⁰⁵⁵كما كان عند الإتحاد بالأول أو لم يبق ولزم الخلف على التقديرين كما تقدم.

الفصل الثالث؛

في إبطال اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال

[وهم وتنبيه]

[837] قال وهؤلاء ³⁰⁵⁶قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت اسياً ³⁰⁵⁷فإنها تعقل

ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال، وهذا، حتى قالوا؛ واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير ³⁰⁵⁸

هي نفس العقل الفعال لأنها تصير ³⁰⁵⁹العقل المستفاد، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس

³⁰⁵³ ف: - أ

³⁰⁵⁴ ف: لم يعقل

³⁰⁵⁵ ف، ن: ان يبقا

³⁰⁵⁶ هؤلاء

³⁰⁵⁷ أشياء، ف: شيئاً

³⁰⁵⁸ ف: ان يصير

³⁰⁵⁹ ف: يصير

فيكون العقل المستفاد، وهؤلاء³⁰⁶⁰ بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول. أقول هؤلاء القائلون³⁰⁶¹ بالإتحاد زعموا أن النفس الناطقة إذا عقلت [219أ] شيئاً اتحدت بالعقل الفعال، قالوا لأنها إنما تعقل³⁰⁶² بالاتصال بالعقل الفعال ثم قالوا اتصالها بالعقل الفعال هو أن يتحد به³⁰⁶³ واستدلوا عليه بأن النفس الناطقة تصير العقل المستفاد، وإنما يصير العقل المستفاد إذا صار نفس العقل الفعال متصلاً بالنفس الناطقة فيكون العقل المستفاد، والشيخ أبطل ذلك بوجه خاص سوى الوجوه العامة فقال لو اتحد بالعقل الفعال فيما أن يتحد ببعض أجزائه دون البعض أويتحد بكليته فإن كان الأول كان العقل الفعال متجزئاً منقسماً وإن كان الثاني صارت النفس الناطقة لاتصالها بالعقل الفعال بكليته كاملة مدركة لكل معقول، هذا خلف.

[838] قال على أن الإحالة في قولهم؛ إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصورونه قائمة.³⁰⁶⁴ أقول معناه أنهم لما زعموا أن النفس الناطقة تصير بعينها العقل المستفاد فقد زعموا اتحاد النفس الناطقة بالعقل المستفاد. والمحال الذي ذكرناه قبلُ لازم على قولهم بهذا الإتحاد.

الفصل الرابع؛

³⁰⁶⁰ ف: وهؤلاء

³⁰⁶¹ ف: القائلون

³⁰⁶² ف: يعقل

³⁰⁶³ ف: - به

³⁰⁶⁴ ف، ن: قائمة

في الحكاية

[حكاية]

[839] قال وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو سخف كله. وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوريس نفسه وقد ناقضه رجل من أهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول. أقول الغرض من هذه الحكاية بيان أن القايل³⁰⁶⁵ بهذا الإتحاد إنما هو فرفوريس وأتباعه وأنه صنف كتابا في ذلك وكان ذلك الكتاب يثني عليه أصحاب أرسطاطاليس³⁰⁶⁶ مع فساد ما يشتمل عليه.

الفصل الخامس؛

في إبطال الإتحاد مطلقا

[إشارة]

[840] قال اعلم أن قول القائل إن شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الإستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئا

³⁰⁶⁵ القايل، ف: القايل، ن: القايل

³⁰⁶⁶ ن: ارسطوطاليس

واحدًا فصار واحدًا آخر قول شعري³⁰⁶⁷ غير معقول. أقول قول القائل³⁰⁶⁸ أن شيئًا صار شيئًا آخر يطلق على ثلاثة³⁰⁶⁹ معانٍ، أحدها؛ أن يكون الذات الواحدة متصفة بصفة [219ب] فيزول عنها وتحدث صفة أخرى وذلك على وجهين، أحدهما؛ أن يكون الزايل³⁰⁷⁰ عرضًا والحادث عرضًا آخر كما يقال؛ إن الثوب الأبيض صار أسود، وثانيهما؛ أن يكون الزائل صورة والحادث صورة أخرى والمادة واحدة كما يقال؛ صار الماء هواء. وثانيهما؛ أن يتركب الشيء مع غيره حتى يحدث منهما شيء ثالث، وذلك أيضًا على وجهين، أحدهما؛ أن يكون التركيب صناعيًا كما يقال؛ صار الغزل³⁰⁷¹ كرباسًا، وثانيهما؛ أن يكون³⁰⁷² التركيب طبيعيًا كما يقال؛ صار الكبريت³⁰⁷³ ذهبًا والزئبق فضة وكل واحد من الأمرين بقسميهما ممكن. وثالثها؛ أن يصير الشيء الواحد مع واحد آخر واحدًا³⁰⁷⁴ على الوجهين المذكورين، وهذا محال غير معقول. وقوله قول شعري أي تخيلي لا أصل له.

[841] قال فإنه إن كان كلٌّ من الأمرين موجودًا، فهما اثنان متميزان. وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبلُ، وحدث شيء آخر أولم يحدث بأن كان المفروض ثابتًا أو مصيرًا إياه، وإن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر. أقول الدليل على إبطال الإتحاد على الوجه الثالث مطلقًا أن شيئًا إذا صار شيئًا آخر واتّحد به فإما أن يكون كل واحد منهما

³⁰⁶⁷ ف: شعري

³⁰⁶⁸ ن، ف: القائل

³⁰⁶⁹ ف: ثلثه

³⁰⁷⁰ الزائل

³⁰⁷¹ الغزل

³⁰⁷² ف: - أن يكون

³⁰⁷³ ف: التركيب

³⁰⁷⁴ ف: وا...

موجودا وإما أن يكون معدوما وإما أن يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما فإن كانا موجودين فهما اثنان متميزان ولا اتحاد مع بقاء الإثنية، وإن كان كل واحد منهما معدوما فلم يصبر أحدهما الآخر ولا اتحد به وإن كان أحدهما موجودا والآخر معدوما فذلك لأن الموجود لا يكون عين المعدوم، وهذا القدر يكفي في إبطال هذا القسم لكن الشيخ طول فيه بألفاظ غير منتظمة في الظاهر وطريق نظمه أن يقال؛ إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل معنى الاتحاد، إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أو كان المعدوم قبل ولم يحدث شيء آخر إن كان المعدوم ثابتا أو مصيرا إياه ومعناه أنه إذا كان أحدهما غير موجود فقد بطل الاتحاد سواء كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر بعد أو كان المعدوم قبل ولم يحدث شيء آخر بعد فلم يتحد الباقي بذلك المعدوم بل اجتمع معه شيء آخر وإن كان المعدوم قبل ولم يحدث شيء آخر بعد، فلا اتحاد أيضا لأن المعدوم إن كان ثابتا والموجود الباقي أيضا ثابتا فلم يصبر الموجود الباقي ذلك المعدوم وهو معدوم ولا ذلك الذي عدم وهو موجود، وإن كان ذلك [220] الموجود الباقي صار ذلك المعدوم وهو معدوم فلم يتحد بذلك الموجود وهو موجود، فعلى كل تقدير بطل الاتحاد بذلك الموجود الذي عدم، فهذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا الكلام.

[842] قال بل إنما يجوز أن يقال؛ إن الماء³⁰⁷⁵ صار هواً³⁰⁷⁶ على أن الموضوع

للمائية³⁰⁷⁷ خلج³⁰⁷⁸ المائية وليس الهوائية، أو³⁰⁷⁹ ما يجري هذا المجرى. أقول هذا هو أحد

قسمي المعنى الثاني الذي قلناه وهو أن تكون³⁰⁸⁰ المادة الواحدة تتبدل صورتها بصورة أخرى.

[تذنيب]

[843] قال فظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة تتقرر³⁰⁸¹ فيها

الجلال³⁰⁸² العقلية تقرر شيء في شيء. أقول يلزم مما ذكرنا من امتناع اتحاد الصورة المعقولة

بالجوهر العاقل، إن الجوهر العاقل إذا عقل شيئاً³⁰⁸³ بقيت ذاته موجودة متقررة يتقرر³⁰⁸⁴ فيها

الصورة المعقولة تقرر الحال في المحل، وهو المعنى من الجلال³⁰⁸⁵ العقلية؛ الصور العقلية.

المسألة الرابعة؛

في التعقلات وفيها فصول

3075 الماء

3076 هواء

3077 المائية

3078 خلج

3079 ف: و

3080 ف: ان يكون

3081 ف: يتقرر

3082 ف: الخلايا

3083 شيئاً

3084 تتقرر

3085 ف: من الخلايا

فيما يعقله واجب الوجود من أقسام التعقلات

[تنبيه]

[844] قال الصور العقلية قد يجوز بوجه ما³⁰⁸⁷ أن تستفاد³⁰⁸⁸ من الصور الخارجية

مثلا كما يستفيد³⁰⁸⁹ صورة السماء من السماء. وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة

ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً، ويجب أن يكون ما يعقله

واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني. أقول حصول الصور³⁰⁹⁰ العقلية للقوة العاقلة إما

فعلي وإما انفعالي لأنه إما أن يكون مستفاداً من الصورة الخارجية كما يستفيد تعقل صورة

السماء من السماء وهو³⁰⁹¹ المسمى بالعقل الإنفعالي، وإما أن لا يكون مستفاداً من الصور

الخارجية كما إذا تعقلنا شكلاً معيناً ثم نخرجه إلى الوجود الخارجي وهو المسمى بالعقل

الفعلي. وتعقل واجب الوجود للأشياء يمتنع أن يكون انفعالياً لأنه لو كان انفعالياً³⁰⁹² لكان تعقله

³⁰⁸⁶ الفصل الأول

³⁰⁸⁷ ف: - ما

³⁰⁸⁸ ف: ان يستفاد

³⁰⁸⁹ ف: كما يستفيد

³⁰⁹⁰ ف: الصورة

³⁰⁹¹ ف: وهي

³⁰⁹² ف: - لأنه لو كان انفعالياً

للاسيا³⁰⁹³ مفتقرا إليها فلا يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد بان بطلان ذلك فتعين أن يكون تعقل واجب الوجود للأشياء عقلا فعليا.

الفصل الثاني؛

في أن عقل³⁰⁹⁴ واجب الوجود للأشياء من ذاته

[تنبيه]

[845] قال كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة³⁰⁹⁵ في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة. ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من [220ب] ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية. وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك³⁰⁹⁶ من ذاته. أقول كل واحد من العقل الفعلي والإنفعالي إما أن يحصل للجوهر العاقل من ذاته وإما أن يحصل من غيره وذلك الغير يكون عقليا مصورا لصور الموجودات في الجوهر العاقل للصور المعقولة سواء كانت صورها موجودة في الخارج أو لا يكون بعد موجودة في الخارج ولكنها يوجد في الخارج ويكون الذي يحصل فيه الصور³⁰⁹⁷ المعقولة قابلا لها، والحاصل أن العاقل إما أن يعقل ما يعقل من ذاته أو

³⁰⁹³ للأشياء

³⁰⁹⁴ تعقل

³⁰⁹⁵ ف: الصور

³⁰⁹⁶ ف: - ذلك

³⁰⁹⁷ تكررت كلمة الصور في نسخة (ف) مرتين، محقق.

يعقل ما يعقل من غيره لا من ذاته، سواء كان عقله فعليا أو انفعاليا، وكل واحد من هذين القسمين موجودا إما حصول العقل الفعلي والإنفعالي من الغير، فذلك مثل حصول الصور المعقولة لنا من العقل الفعال وإما حصولهما للجوهر العاقل من ذاته فلا أنه لو كان كل صورة معقولة للجوهر العاقل إنما يحصل من غيره لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية لأن ذلك الذي يحصل منه الصورة العقلية يجب كونه عقلا مفارقا لأن الصور العقلية بل سائر³⁰⁹⁸ الصور إنما يحصل من العقل المفارق لما تقدم فيلزم أن يكون كل عقل إنما يعقل الصور المعقولة من عقل آخر وذلك يقتضي ذهابها إلى غير النهاية، وذلك محال، لأنه يلزم أن يكون ما لا يتناهى يحصره الوجود. فإن قلت؛ إنما يلزم الذهاب إلى غير النهاية أن لو لم يكن بعد المستفاد منه يستفيد من المستفيد، قلت؛ نعم ولكن هذا القسم لما كان ظاهر البطلان، اقتصر الشيخ على الأول فثبت أن كل واحد من القسمين موجود وعقل واجب الوجود للأشياء يجب أن يكون من ذاته لا من غيره وإلا كان مفتقرا في عقله للأشياء إلى ذلك الغير، وذلك على واجب الوجود محال.

الفصل الثالث؛

في كيفية علمه تعالى بذاته وسائر³⁰⁹⁹ الأشياء

³⁰⁹⁸ سائر، ف: سائر، ن: سائر

³⁰⁹⁹ ن، ف: وسائر

[إشارة]

[846] قال واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق. ويعقل ما بعده من

حيث هو علة لما بعده، منه³¹⁰⁰ وجوده. ويعقل سائر³¹⁰¹ الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة

الترتيب النازل من عنده طولا وأرضا. أقول واجب الوجود يجب أن³¹⁰² يعقل ذاته بذاته لما

تقدم وذاته علة لما بعده أعني العقل الأول، والعقل الأول علة للعقل الثاني والفلك الأول

ونفسه وهكذا [221] نازلا من عنده تعالى طولا وعرضا. أما طولا فإذا أخذت سلسلة واحدة

من العلل والمعلولات كالعقل الأول مع الثاني والثالث وهكذا. وأما عرضا فإذا أخذت من هذه

السلسلة واحدة من العلل مع معلولها الثاني. وإذا عرفت نزول هذه العلل طولا وعرضا فنقول

يلزم من هذا أن واجب الوجود يعقل ذاته ثم معلوله ثم معلول معلوله طولا وأرضا وهكذا. لأن

العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وبهذا الترتيب يلزم أن يعلم³¹⁰³ تعالى جميع الأشياء. وقوله و

يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده إشارة إلى أن العلم بالعلة علة للعلم

بالمعلول.

[847] فإن قلت؛ العلم بذات العلة من حيث هي ذات العلة لا يستلزم العلم بالمعلول

فإننا قد نعلم ذات العلة مع الجهل بالمعلول بل العلم بذات العلة من حيث هي علة ربما يستلزم

العلم بالمعلول ولكنه لا يجوز أن يكون علة له لأن العلم بهذه الحثية المخصوصة علم بإضافة

³¹⁰⁰ ف: ومنه

³¹⁰¹ ف: سائر

³¹⁰² ف: - يجب أن

³¹⁰³ ف: - أن يعلم

مخصصة بين العالم والمعلوم والعلم بالإضافة بين الشيئين متوقف على العلم بهما. فلو كان العلم بهذه الإضافة³¹⁰⁴ المخصصة علة للعلم بالمعلول لزم الدور! قلت؛ العلم بالإضافة بين الشيئين يتوقف على العلم بهما باعتبار ما، ولا يتوقف³¹⁰⁵ على العلم³¹⁰⁶ بماهيتهما³¹⁰⁷ ولا بوجودهما، فإننا قد نعلم إن مماسة النار لجرم ما علة لاحتراقه. وإن لم نعلم لا وجود مماسة النار له³¹⁰⁸ ولا احتراقه بل العلم بوجود ذات العلة مع العلم بكونها علة للعلم بالمعلول. إذا عرفت هذا فنقول؛ واجب الوجود إنما يعقل ذاته بذاته، وذاته علة لما بعده على تفصيل سبق ذكره وإنه يعقل غيره تعقلاً فعلياً لا يتوقف على وجود المعلول لا انفعالياً يتوقف عليه ثم إنه من حيث ذاته علة لما بعده فيكون عقله لذاته علة لعقله لما بعده على الوجه الذي هو علة له وكذلك القول في عقل الجواهر العقلية لذواتها ولما³¹⁰⁹ بعدها.

الفصل الرابع؛

في مراتب التعقلات

[إشارة]

³¹⁰⁴ ف: - بين الشيئين متوقف على العلم بهما. فلو كان العلم بهذه الإضافة

³¹⁰⁵ ن: - ولا يتوقف

³¹⁰⁶ ن: والثبوت على العلم

³¹⁰⁷ ف: بماهيتها

³¹⁰⁸ ن، ف: - له

³¹⁰⁹ ن: - ولما

[848] قال إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل انحاء³¹¹⁰ الشيء³¹¹¹ مدركا

ومدركا ويتلوه³¹¹² إدراك الجواهر العقلية للأول³¹¹³ بإشراق الأول، ولما بعده منه من ذاته،

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم³¹¹⁴ عن طابع عقلي متبدد المبادئ

والمناسب. أقول مراتب الإدراكات [221ب] والتعقلات ثلاث،³¹¹⁵ الأولى؛ إدراك واجب

الوجود لذاته الاسيا³¹¹⁶ وهي أفضلها وأجلّها فإنه تعالى يدرك كل شيء من ذاته. والثانية؛ إدراك

العقول وهي الجواهر العقلية فإنها تدرك عللها بإشراق عللها عليها وإفاضة تلك الإدراكات

عليها منها وتدرّك معلولاتها من ذواتها فبعض إدراكاتها من ذواتها وبعضها من عللها، الثالثة

إدراكات النفوس فإنها بأسرها من الجواهر العقلية فإدراكاتها كلها تفيض عليها من تلك الجواهر

بحسب استعداداتها المختلفة مبادئها ومناسباتها فإنه إذا حصل لها استعداد تام مناسب لصورة

عقلية فاضت تلك الصورة من تلك الجواهر العقلية وتلك الاستعدادات مبادئها³¹¹⁷ مختلفة

وإنما سماها بالنقش والرسم لأنها حادثة غير باقية كالنقش المنطبع في اللوح يثبت ويزول،

فإدراكات الجواهر العقلية كلها دائمة³¹¹⁸ غير زائلة.³¹¹⁹

³¹¹⁰ أنحاء

³¹¹¹ ف: كون الشيء

³¹¹² ف: تلوه

³¹¹³ ف: الأول

³¹¹⁴ ف: رسم ونقش

³¹¹⁵ ن، ف: ثلث

³¹¹⁶ الأشياء

³¹¹⁷ ن: مبادئها

³¹¹⁸ ن، ف: دايمة

³¹¹⁹ زائلة

الفصل الخامس؛

في سؤال يورد على عقل واجب الوجود بالأشياء

[وهم وتنبيه]

[849] قال ولعلك تقول؛ إن كانت المعقولات لا تتحد³¹²⁰ بالعقل، ولا بعضها مع

بعض لما ذكرت، ثم قد سلّمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة أقول هذا سؤال وارد على قوله إن واجب الوجود يعقل جميع المعقولات، وتقريره؛ أن المعقول لا يتحد بالعقل لما تقدم من بطلان القول بالإتحاد ولا بعض المعقولات ببعض، وواجب الوجود يعقل كل معقول فيحصل في ذاته بحسب كل معقول صورة متساوية لذلك المعقول فيحصل في ذاته تعالى كثرة فلا يكون واحدا حقا، هذا خُلف.

[850] قال فنقول؛ إنه لما كان تعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن

يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة بها،³¹²¹ وجاءت أيضا على

ترتيب خاص، وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تتلم الوحدة، فالأول تعرض³¹²²

له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك

في وحدانية ذاته. أقول أجاب عن هذا السؤال بأنه تعالى يعقل ذاته بذاته ويلزم من عقله بذاته

³¹²⁰ ف: لا يتحد

³¹²¹ ف: - بها

³¹²² ف: يعرض

من حيث هو قائم بذاته عقله لما بعده عقله بالمعقولات الكثيرة وتلك الكثرة حاصلة في اللوازم لا في المقومات ثم أن تلك اللوازم غير حاصلة جملة بل هي مترتبة على ما [222] عرفت من أنه يلزم من عقله بذاته عقله بالعقل الأول ثم بمعلولاته وهلم جرا. وكثرة اللوازم لا يقدر في وحدة الملزوم. فإن الواحد الذي هو أبعد الأشياء عن قبول الكثرة يلزمه كونه نصف الإثنين وثلاث الثلاثة وهكذا إلى غير النهاية فظهر أن كثرة اللوازم سواء كانت متباينة³¹²³ عن الذات أو غير متباينة³¹²⁴ لا يقدر في الوحدة ثم أكد³¹²⁵ ذلك بأن واجب الوجود يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وسلوب وبسبب هذه الكثرة كثرت أسماؤه تعالى، وكل ذلك لا يقدر في وحدانيته. واعلم أن هذا الكلام يدل على أمرين، أحدهما؛ أن واجب الوجود يجوز أن يكون مبدأ الإثنين وأكثر وإن كان صدور الإثنين عنه عن³¹²⁶ حيثيتين لازمتين وإن أفضى ذلك إلى حصول لوازم غير متناهية لذاته فإن حصول اللوازم الغير المتناهية لا يقدر في وحدة الملزوم. وقد ادعى الشيخ هناك أن التسلسل إلى غير النهاية في اللوازم ممتنع. وثانيهما؛ أنه يجوز أن يكون ذاته تعالى فاعلا لشيء وقابلا له لأن ذاته فاعلة لتلك التعقلات الغير المتناهية وقابلة لها³¹²⁷ لحصولها لذاته، والقاليل³¹²⁸ بأن العاقل يتحد بالمعقول إنما حمله على القول بالإتحاد لأجل لزوم هذين الأمرين من حصول صورة المعقول في العاقل.

³¹²³ ن: مباينة

³¹²⁴ ن: غير مباينة

³¹²⁵ ف: أكد

³¹²⁶ ف: من

³¹²⁷ ف: - لها

³¹²⁸ والقاليل

المسألة السادسة؛

في كيفية علمه تعالى³¹²⁹ بالجزئيات وفيها فصول

الأول؛³¹³⁰

في تقسيم تعقل الجزئيات

[851] قال الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب

بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد³¹³¹ يعقل

وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الجزئيات. وذلك غير

الإدراك الجزئي الزماني الذي³¹³² يحكم أنه وقع الآن، أو قبله أو وقع³¹³³ بعده بل مثل أن

يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر، وهو جزئي ما وقت كذا، وهو جزئي ما في

مقابلة³¹³⁴ كذا. ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع، أولم

يقع. وإن كان معقولا له على النحو الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع³¹³⁵ حدوث

المدرک، ويزول مع زواله. وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله، وإن كان علما بجزئي، وهو أن

³¹²⁹ ف: - تعالى

³¹³⁰ الفصل الأول

³¹³¹ ف: - قد

³¹³² ف: لها الذي

³¹³³ ف: يقع

³¹³⁴ ف: مقابله

³¹³⁵ ف: عند

العاقل أن³¹³⁶ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان أول الحالين محدود، عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف، ومعه، وبعده.

[852] أقول الجزئي يُعقل من وجهين، أحدهما؛ أن يعقل [222ب] على أمر كلي كما تعقل الكليات لا يتغير ذلك التعقل بتغير المعقول. والثاني؛ أن يُعقل على وجه جزئي لا كما تُعقل الكليات بل يتغير ذلك التعقل بتغير المعقول. أما الأول؛ فكما يُعقل الكسوف حروياً³¹³⁷ من حيث أسبابه منسوبة إلى مبدأ معين لا تعدد فيه بل يكون نوعه في شخصه، وإنما قلنا نوعه في شخصه لتمكن تعقل الأسباب مجتمعة، فإن مبدأ تلك الأسباب لو كان متعددًا فتلك³¹³⁸ المبادئ المتعددة قد لا يجتمع فلا يجتمع الأسباب فلا يعقل مجتمعة، فإذا³¹³⁹ ذلك الكسوف الجزئي قد يعقل وقوعه لأجل اجتماع تلك الأسباب الجزئية ونوافيها³¹⁴⁰ وإحاطة العقل بها كما يعقل أنه إذا حصل القمر وهو جزئي في وقت كذا وهو أيضاً جزئي في مقابلة الشمس وهي أيضاً جزئية في عقدة³¹⁴¹ كذا وهو أيضاً جروي³¹⁴² فإنه يحصل ذلك الكسوف المعين الجزئي، فهذا الكسوف يُعقل على وجه كلي لا يتغير ولا يتبدل، فالعاقل يعقل هذا الكسوف الجزئي

³¹³⁶ ف: لأن

³¹³⁷ جزئياً

³¹³⁸ ف: بتلك

³¹³⁹ فإذا

³¹⁴⁰ ف: ونوافيها

³¹⁴¹ ف: عقده

³¹⁴² جزئي

سوا³¹⁴³ وقع أولم يقع بعد، أو هو واقع وربما وقع هذا الكسوف المعين ولا يكون عند العاقل إحاطة بوقوعه ولا وقوعه. وأما الثاني؛ فكما يعقل أن هذا الكسوف المعين وقع أو هو واقع أوسيقع بحسب نسبته إلى الزمان المعين في الماضي أوالحاضر أوالمستقبل وهذا التعقل يتغير بتغير المعقول فإنه يحدث مع حدوثه ويزول مع زواله، وأما الاول فإنه يكون ثابتا لا يحدث بحدوثه ولا يزول بزواله مع كونه علما بجزئي فإن الذي يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين³¹⁴⁴ كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من الزمان الذي بين الحالين³¹⁴⁵ الأول³¹⁴⁶ والثانية، وهما³¹⁴⁷ كون القمر في موضع كذا وكونه في موضع كذا نعقله كذلك قبل حدوث الكسوف ومعه، وبعده، وهذا تفسير قوله؛ في زمان أول الحالين محدود، وزعم بعض الفضلاء³¹⁴⁸ أن هذا محيط لا حاجة إليه والأولى³¹⁴⁹ حذفه.

الفصل الثاني؛

في أقسام تغير الصفات

[تنبيه وإشارة]

³¹⁴³ سواء

³¹⁴⁴ ف: - وبين

³¹⁴⁵ ف: الحاليتين

³¹⁴⁶ ف: الأولى

³¹⁴⁷ ف: وهي

³¹⁴⁸ الفضلاء

³¹⁴⁹ ف: والأول

[853] قال قد تتغير الصفات للأشياء³¹⁵⁰ على وجوه، منها؛ مثل أن يسودّ الذي كان

أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها؛ مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال؛ إنه قادر على تحريكه فاستحال هو إذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافته. فإن كونه قادرا صفة له واحدة، تلحقها³¹⁵¹ إضافة إلى أمر كلي من تحريك [223] أجسام بحال ما، مثلا لزوما أوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد، وعمرو، وحجارة، وشجرة دخولا ثانيا. فإنه ليس كونه قادرا متعلقا به الإضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه، فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدا، ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك. فإذا أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء. بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط. فهذا القسم كالمقابل للذي³¹⁵² قبله.

[854] أقول أقسام الصفات ثلاثة،³¹⁵³ أحدها؛ الصفات الحقيقية كالسواد والبياض.

الثاني؛ الصفات الإضافية ككون الشيء يمينا وشمالا. والثالث؛ الصفات الحقيقية التي لها إضافة ما، كالعلم والقدرة فإنهما صفتان حقيقتان لهما إضافة إلى المعلوم والمقدور. أما القسم الأول؛ فإنه يمتنع تغير صفة منه إلى أخرى مع بقاءها³¹⁵⁴ وبقا³¹⁵⁵ الذات غير متغيرة فإنها صفات متقررة لا إضافة لها إلى شيء ما وأما القسم الثاني وهو الصفات الإضافية فإنها إذا تغيرت لم يتغير

³¹⁵⁰ ف: بالأشياء

³¹⁵¹ ف: يلحقها

³¹⁵² ف: الذي

³¹⁵³ ن، ف: ثلثة

³¹⁵⁴ ن، ف: بقاءها

³¹⁵⁵ وبقاء

الذات، وإن تغيرت الإضافة، وهذا القسم لم يذكره الشيخ بعد، وأما القسم الثالث؛ فهو على قسمين، أحدهما؛ ما لا يتغير بتغير ما له من الإضافة، وثانيهما؛ ما يتغير بتغير ما له من الإضافة. أما القسم الأول؛ وهو القسم الثاني من الكتاب فكالقدرة فإنها صفة حقيقية لها إضافة إلى المقدور فإن الشيء إذا كان قادرا على تحريك جسم معين فإذا عدم ذلك الجسم استحال أن يبقى كونه قادرا على تحريكه لكن المتغير إضافة القادر إلى ذلك الجسم فإن كونه قادرا صفة واحدة³¹⁵⁶ غير متعددة ولها إضافة إلى أمر كلي وهو تحريك أجسام بحال من الأحوال وهذا الأمر الكلي يدخل فيه زيد، وعمرو، وغيرهما، وهذه الصفة لهذه الإضافة الكلية يلزم الذات لزوما أوليا. وأما الإضافة إلى زيد وعمرو فإنما يلحقها لحوقا ثانيا، فإنه لو لم يكن زيد في الوجود ولا في الإمكان ولم تحصل الإضافة إلى تحريكه لم يقدر في كونه قادرا على تحريك الأجسام فإن الإضافة إلى الأجسام المعينة ليست مما لا بد منه لكونه قادرا على التحريك بل الذي لا بد منه تلك الإضافة الكلية فعرفنا أن هذه الإضافات المعينة لا توجب تغير تلك القدرة ولا تغير [223ب] الذات الموصوفة بها، وقوله وهذا القسم كالمقابل للأول معناه³¹⁵⁷ أن القسم الأول وهو الصفات الحقيقية التي لا إضافة لها بتغير الصفة والذات بتغيرها، وتغير هذه الإضافات لا يوجب³¹⁵⁸ تغير الصفة والموصوف بها.

[855] قال ومنها؛ مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير

عالما بأن الشيء أيس، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا. فإن كونه عالما بشيء ما، تختص

³¹⁵⁶ ف: - واحدة

³¹⁵⁷ ف: ومعناه

³¹⁵⁸ ف: - والذات بتغيرها، وتغير هذه الإضافات لا يوجب

الإضافة به حتى أنه إذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بأن يكون عالما بجزئي جزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها. لا كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة إضافات شتى³¹⁵⁹ فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو³¹⁶⁰ وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط. بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الإضافة أيضا. فما ليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول، ولا بحسب القسم الثالث، وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا يؤثر في الذات.

[856] أقول هذا القسم هو القسم الثاني من القسم الثالث وهو الصفات الحقيقية التي لها إضافة تتغير الصفة والموصوف بتغيرها، وذلك كالعلم فإن العلم بالشيء صفة حقيقية لها إضافة إلى المعلوم ولكن تلك الإضافة ليست إلى أمر كلي يدخل فيه زيد وعمرو وغيرهما بل تختص الإضافة به حتى إذا كان عالما بأمر كلي يدخل فيه زيد وعمرو كان عالما بهما بل إذا علم مقدمة يدخل فيها زيد كقولنا؛ كل إنسان حيوان، لم يلزم من هذا القدر أن زيدا حيوان بل العلم بالنتيجة وهو أن زيدا حيوان علم مستجد عند استجداد العلم بالمقدمة الأخرى ويستجد له إضافة مختصة بالنتيجة بخلاف كونه قادرا كما تقدم بيانه. فإذا علمنا أن الشيء ليس بموجود فإذا حدث ووجد علمنا كونه موجودا وهو المعنى من قوله "أيس".³¹⁶¹ فتلك الإضافة المختصة

³¹⁵⁹ ف: لشيء

³¹⁶⁰ ف: و

³¹⁶¹ ف: ليس

بكونه معدوما³¹⁶² وما زالت وجدت إضافة أخرى متجددة متعلقة بكونه موجودا مختصة بفتح
هذه الإضافات توجب تغير الصفة والموصوف بها إذ³¹⁶³ ليس لهذه الصفة إضافة كلية يبقى
ببقائها³¹⁶⁴ بعد زوال الإضافة المخصوصة. إذا عرفت هذا فنقول؛ كل ما يقبل التغير في ذاته
وصفاته فإنه يقبل تبدل الصفات كلها. وأما الذي لا يقبل التغير ولا يكون موضوعا له فإنه لا
يقبل تبدل الصفات الحقيقية بل يقبل تبدل الصفات الإضافية المختصة ويقبل تبدل الإضافة
[224] التي لا يوجب تبدل الصفة ولا يقبل تبدل الإضافة التي يوجب تبدل الصفة والذات
الموصوفة بها، وقوله إلا في إضافات بعيدة يريد به الإضافة الثانية التي ذكرناها في القدرة.

[857] فإن قلت ما الدليل على أن العلم صفة حقيقية فإن من الناس من زعم أن العلم
صفة إضافية لا توجب تغيرها تغير في الذات كسائر³¹⁶⁵ الصفات الإضافية. قلت؛ الدليل عليه
أن العلم والإدراك كما تقدم هو حصول صورة المعلوم في العالم حصولا يشبه حصول الحال
في المحل ولا معنى للصفة الحقيقية إلا الصفة الحاصلة في الموصوف فكان العلم والإدراك
صفة حقيقية عرض لها إضافة خاصة إلى المعلوم. فإن قلت؛ ما الفرق بين الصفة الإضافية
والصفة الحقيقية التي يعرض لها إضافة، فإن الإضافة عندكم أمر وجودي ولا بد لكل صفة
وجودية من محل، فالصفة الإضافية حاصلة في محل ولا محل لها سوى المضافين غير أن
إضافة أحدهما إلى الآخر غير إضافة الآخر إليه، فيكون إضافة كل واحد منهما إلى الآخر حاصلة

³¹⁶² ف: معدومة

³¹⁶³ ف: - فتغير هذه الإضافات توجب تغير الصفة والموصوف بها إذ

³¹⁶⁴ ن، ف: ببقائها

³¹⁶⁵ ن، ف: كسائر

فيه. فالأبوة إضافة الأب إلى الإبن فيكون قائمة³¹⁶⁶ به، والبنوة إضافة الإبن إلى الأب فيكون قائمة به، وكذلك سائر الإضافات³¹⁶⁷ كالعلية والمعلولية، فالعلية قائمة بالعلة والمعلولية بالمعلول، قلت؛ الفرق أن الصفة الحقيقية تكون متمكنة³¹⁶⁸ من الذات متقررة فيها والصفات الإضافية لا تكون متقررة متمكنة في الذات بل إنما يعرض للذات عروضاً ضعيفاً فلضعف عروضها للذات وثباتها في نفسها ظنت عدمية صرفة، ومن يجعل لها وجوداً يجعل لها وجوداً شبيهاً بالعدم فلذلك لا يتأثر الذات بزوالها عنها وإن كان قوامها بها.

[نكتة]

[858] قال كونك يمينا وشمالا إضافة محضة، وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة. أقول هذه الصفات هي الصفات الإضافية الصرفة التي لا تقرر لها في الشيء ولا يمكن بخلاف كون الشيء قادرا وعالما فإنه صفة متقررة فيه متمكنة تتبعها إضافة، كانت الإضافة³¹⁶⁹ لازمة كما في العلم بالكلي والقدرة على التحريك الكلي أو غير لازمة كما في العلم بالجزئي والقدرة على تحريك الجزئي، فالمتصف بالإضافة المحضة ذو إضافة محضة وبالصفة الحقيقية

³¹⁶⁶ ن، ف: قائمة

³¹⁶⁷ ن: الأوصاف

³¹⁶⁸ ف: ممكنة

³¹⁶⁹ ف: اضافية

التي تتبعها إضافة ذو حال مضافة، وقد علمت أن كثيرا من المتكلمين زعموا أن العلم صفة
[224ب] إضافية لا حقيقية.

[تذنيب]

[859] قال فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض³¹⁷⁰ لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدمر. ويجب أن يكون عالما بكل شيء،
لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول
تأديا واجبا، إذ كان ما³¹⁷¹ لا يجب لا يكون كما علمت. أقول لما ثبت أن الجزئي قد يعلم على
وجه كلي لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم وقد يعلم على وجه جزئي يلزم من تغيره تغير
العلم فرع عليه وقال واجب الوجود يمتنع عليه التغير في ذاته وصفاته فيلزم أن يكون علمه
بالجزئيات على الوجه الأول لا على الوجه الثاني حتى يكون ذلك العلم زمانيا يدخل فيه
الماضي والحاضر والمستقبل فيتغير بتغيرها. فإذا يجب أن يكون واجب الوجود عالما بكل
شيء لأجل أن كل شيء معلول له إما بوسط أو بغيره. والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيتأدى
علمه³¹⁷² إلى كل شيء بعينه، فإن كل شيء بعينه قدرة بفصل قضائه الأول، وقضاؤه الأول

³¹⁷⁰ ف: فيعرض له

³¹⁷¹ ف: مما

³¹⁷² ن: عليه

هو الحكم الكلي الواحد الذي يترتب عليه التفاصيل. وذلك التأدي واجب لما بينا أن الممكن ما لم يجب صدوره عن علته لا يصدر عنها.

الفصل الثالث؛

في شرح عناية الباري تعالى بالكائنات³¹⁷³

[إشارة]

[860] قال فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير³¹⁷⁴ انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل. أقول تفسير العناية ههنا هو بعينه تفسير العناية المذكورة حيث منعنا كون واجب الوجود مختاراً، فلا حاجة إلى الإعادة ههنا لكنه لما منع كون واجب الوجود عالماً بالجزئيات أراد أن يجدد شرح عنايته بالكائنات فأعاده ههنا والمعنى ههنا³¹⁷⁵ هو المعنى ثم، فلا نطول الكلام بإعادته.

المسألة السابعة؛³¹⁷⁶

³¹⁷³ بالكائنات

³¹⁷⁴ ف: - غير

³¹⁷⁵ ف: - والمعنى ههنا

³¹⁷⁶ تكررت مرتين

في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي وفيها فصول

الأول؛³¹⁷⁷

في أسباب الشر

[إشارة]

[861] قال الأمور الممكنة في الوجود منها أمور³¹⁷⁸ يجوز أن يتعزى وجودها³¹⁷⁹

عن الشر والخلل والفساد أصلا. ومنها أمور لا يمكن أن يكون فاضلة فضيلتها³¹⁸⁰ [225] إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات. وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة. وإذا كان الجود المحض مبدءاً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه، مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها، وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى³¹⁸¹ به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا، وذلك مثل خلق النار، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل³¹⁸² معونتها في تتميم الوجود إلا أن يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام

³¹⁷⁷ الفصل الأول

³¹⁷⁸ ف: - أمور

³¹⁷⁹ ف: عن وجودها

³¹⁸⁰ ف: فاصله فضيلتها

³¹⁸¹ ف: ولا نوي

³¹⁸² ف: ولا يكمل

حيوانية، وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن يكون³¹⁸³ بحيث يمكن أن تتأدى³¹⁸⁴ أحوالها في حركاتها وسكوناتها. وأحوال مثل النار في تلك أيضا إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها³¹⁸⁵ خطأ³¹⁸⁶ في³¹⁸⁷ عقد ضارّ في المعاد وفي الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة³¹⁸⁸ أو غضب ضار في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان، وذلك في أشخاص أقل من أشخاص سالمين وفي³¹⁸⁹ أوقات أقل من أوقات السلامة. ولأن هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا³¹⁹⁰ مرضي به بالعرض.

[862] أقول أقسام الأمور الممكنة الوجود بالقياس إلى الخير والشر بالقسمة الأولى ثلاثة، الأولى؛ أن يكون خيرا محضا لا شر فيه، والثاني؛ أن يكون شرا محضا لا خير فيه، والثالث؛ أن يكون فيه خير وشر. وهذا على ثلاثة³¹⁹¹ أقسام، أحدها؛ أن يكون الخير غالبا والشر مغلوبا، والثاني؛ بالعكس، وثالثها؛ أن يكون الخير والشر متساويان لا غلبة لأحدهما على الآخر. فإذاً الأقسام خمسة، الأول؛ أن يكون خيرا محضا لا شر فيه، ولا فساد، والثاني؛ أن يكون الخير

³¹⁸³ ف: - لها فضيلتها إلا أن يكون

³¹⁸⁴ ف: ان يتأدى

³¹⁸⁵ ف: - لها

³¹⁸⁶ ف: خطأ

³¹⁸⁷ ف: - في

³¹⁸⁸ ف: من شهوة

³¹⁸⁹ ف: - في

³¹⁹⁰ ف: - مثلا

³¹⁹¹ ف: ثلثة

غالبا والشر مغلوبا ولكن لا يمكن أن يكون الخير الذي فيه فاضلا الفضيلة التي له إلا وذلك الشر القليل لازما عند ازدحامات الحركات وتصادم المتحركات وهذان القسمان يجب فيضانهما عن واجب الوجود، أما الأول [225ب] فلأن الجود المحض مبدأ الفيضان الوجود الخيري وهذا كالجواهر العقلية فإنها خيرات محض³¹⁹² لا شر فيها ولا فساد. وأما الثاني؛ فلأن ترك الخير الكثير احترازا عن الشر القليل شر كثير. وهذا مثل النار³¹⁹³ لا تكمل فضيلتها³¹⁹⁴ في تكميل الوجود إلا أن يكون بحيث تتأدى بها من الأجسام الحيوانية والنباتية ما يتصل بها أو يقربها بإحراقها إياه كذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكمل ما لها من الفضيلة إلا وأن يكون بحيث تتأدى في حركاتها وسكناتها التي هي من فضلها وفضائل³¹⁹⁵ قواها إلى اجتماعات ومصادمات، وكذلك الأجسام الإنسانية لا يمكن أن يكمل فضيلتها في قواها خواصها³¹⁹⁶ في نفسها وبدنها حتى يكون بحيث يتأدى أحوالها في أفعالها وأقوالها وأفكارها إلى أن يخطئ وأنظارها ويعتقد اعتقادا ضارا لها في المعاد والوصول إلى الحق، أو يفرط لها هيجان شهوة أو غضب ضارا³¹⁹⁷ لها في المعاد ولا يقوي سائر³¹⁹⁸ القوى المذكورة على دفع ذلك الإفراط الحاصل من هيجان الشهوة والغضب حتى يكون بحيث يعرض الخطأ والهيجان المذكوران،

³¹⁹² ف: محضة

³¹⁹³ ف: مثل النار فإنها

³¹⁹⁴ ف: فضيلتها

³¹⁹⁵ ف، ن: وفضائل

³¹⁹⁶ وخواصها

³¹⁹⁷ ف: ضارا

³¹⁹⁸ ف، ن: ساير

لكن هذا وإن وقع يكون في أشخاص قليلة بالقياس إلى الأشخاص السالمين عن ذلك وفي أوقات أقل من أوقات.

[863] وأما الأقسام الثلاثة³¹⁹⁹ الباقية وهي أن يكون الموجود شرا مطلقا لا خير فيه أو أن يكون الشر غالبا على الخير أو مساويا له فغير موجود، فإننا نعلم بعد الاستقراء بعلم أن الألم والمرض وإن كانا كثيرين فإن الصحة والسلامة عن الألم أكثر. إذا عرفت هذا عرفت أن دخول الشر في القضاء الإلهي إنما هو بالعرض لأن المقصود من الموجودات ما فيها من الخيرات لكن لما لم³²⁰⁰ يمكن تعريضها عن الشر القليل كان ذلك الشر مقصودا ومرضيا به بالعرض.

الفصل الثاني؛

في السؤال على قوله أن في الموجودات ما هو خير محض أو الخير

غالب

[وهم وتنبيه]

[864] قال ولعلك تقول إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب،

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر؟ فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة؛

³¹⁹⁹ ف: الثلثة

³²⁰⁰ ف: - لم

حال البالغ في الجمال والصحة، وحال المتوسط في الجمال والصحة، وحال القبيح³²⁰¹ وحال المسقام [226أ] أو السقيم³²⁰² الذي هو عرضة للأذى.³²⁰³ والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا أو معتدلا أو يسلمان. كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة؛ حال البالغ في فضيلة العقل والخلق، وله الدرجة القصوى في السعادة الاحرية³²⁰⁴ وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة الضارة³²⁰⁵ في المعاد. وإن كان ليس له كثير دخر من العلم جسيم النفع في المعاد، إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة. وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة للأذى³²⁰⁶ في الآخرة، وكل واحد من الطرفين نادر، والوسط فاش غالب، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل، صار لأهل النجاة غلبة وافرة.

[865] أقول هذا سؤال³²⁰⁷ أورده على ما ذكره من غلبة الخير وندرة الشر، وتحريه؛

أن الغالب على أكثر الناس الجهل والحمق وطاعة الشهوة والغضب ومتابعة الهوى وسائر³²⁰⁸ الأخلاق الرذيلة، وكل ذلك ضارّ في أمر المعاد لكونه سببا للعقوبة فكان الشر في الناس غالبا لا نادرا وأجاب عنه بأننا نعلم أن أحوال الناس في بدنه في حسنه وقبحه وجماله ثلاثة؛ طرفان وواسطة. فالطرف الأول البالغ في الحسن والجمال، والثاني البالغ في القبح والسماجة والثالث

³²⁰¹ ف: القبيح

³²⁰² ف: السقم

³²⁰³ ف: للادي

³²⁰⁴ الأخروية

³²⁰⁵ ف: الصادرة

³²⁰⁶ ف: الاداي

³²⁰⁷ ف: السؤال

³²⁰⁸ وسائر

المتوسط بينهما. وكذلك حاله في صحة البدن وسقمه أيضا ثلاثة؛ البالغ في الصحة والبالغ في السقم وهو المسقام والسقم والثالث المتوسط فيهما وكل واحد من الطرفين الأول والوسط من كل واحد منهما ينالان قسطا وافرا أو معتدلا من السعادة العاجلة البدنية. أما القسط الوافر فللطرف الأول، وأما المعتدل فللمتوسط. وقوله أويصلان معناه هما يصلان أي يصلان من الذي للطرف الآخر وذكر بلفظ أو للتباعد. إذا عرفت أن أحوال الإنسان في بدنه هذه الثلاثة فاعلم أيضا أن حاله في هيئات نفسه هذه الثلاثة؛ طرفان وواسطة. فالطرف الفاضل حال البالغ في العقل والعلم والخلق الحسن، والطرف المفضول حال البالغ في الجهل ورداءة الخلق³²⁰⁹ والثالث المتوسط بينهما. فمن هو في الطرف الأول الفاضل فهو في الدرجة العالية من السعادة الأخروية، ومن هو في الطرف الآخر فهو في الشقاوة الأبدية ومن هو³²¹⁰ في الوسط سيما بين درجتي العلم والجهل فهو في وسط من الرتبين فإن جهله لا يضره في المعاد إذا كان بسيطا [226ب] وإن لم يحصل له النفع الجسيم الحاصل من العلم في المعاد وهو من أهل السلامة في المعاد مع أنه ينال من السعادة في العاجلة حظا وافرا، وإذا عرفت أن السلامة حاصلة لمن هو في المرتبة الوسطى، وأغلب الناس من هذه المرتبة، فإن كل واحد من الطرفين في كل شيء نادر والوسط منه غالب فإذا انضم الطرف الفاضل إلى الوسط كانت السعادة والنجاة غالبية.³²¹¹

الفصل الثالث؛

³²⁰⁹ الخلق

³²¹⁰ ف: - هو

³²¹¹ ف: عالية

فيما يورد على ما ذكره أيضا من قلة الشر في الوجود

[تنبيه]

[866] قال لا يقعنّ عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد، ولا يقعنّ عندك إنها لا

تنال أصلا إلا بالاستكمال في العلم، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعا أشرف. أقول قد يقال إن

السعادة الأخروية نوع واحد وإن ذلك النوع لا يناله إلا الكامل في العلم وذلك قليل جدا،

وأجاب عنه بأن السعادة الأخروية أنواع، منها؛ ما ينال بالكمال في العلوم النظرية والعقائد³²¹²

الصحيحة الحقّة، ومنها ما دون ذلك حتى ينتهي إلى الخالي عن العلم وقد يكون له نوع آخر

من السعادة لاكتسابه الأخلاق الجميلة، وهكذا حتى ينتهي من أحسن الناس خلقا إلى عديم

الخلق الحسن بالكلية، ولكل طبقة من هذه الطبقات نوع من السعادة الأخروية غير النوع الذي

لأصحاب الطبقة الأخرى.

[867] قال ولا يقعنّ عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل إنما يهلك

الهلاك السرمد ضرب من الجهل. وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وجد منه.

وذلك في أقل أشخاص الناس. أقول هذا جواب عن سؤال آخر وهو أن يقال بأن الخطايا تقطع

عصمة النجاة فلا ينجو من العذاب إلا الاتقيا³²¹³ والعلماء³²¹⁴ الذين لم يدينسوا أنفسهم

³²¹² ن، ف: والعقائد

³²¹³ الأتقياء

³²¹⁴ والعلماء

بالمعاصي والعقائد³²¹⁵ الفاسدة، وذلك في أقل الناس، فيكون الشر غالبا!! وأجاب عنه بأن الذي يقطع عصمة النجاة ويوجب العذاب المخلّد هو نوع من الجهل وهو العقائد الردية³²¹⁶ دون الجهل البسيط الساذج. وأما الأخلاق المؤذية³²¹⁷ الردية³²¹⁸ فإنها توجب العذاب مدة ثم ينقطع ويتخلص أصحابها إلى سعة من رحمة الله تعالى، فما حصل لهم من النعيم السرمد بالنسبة إلى ما حصل لهم من العذاب في المدة المتناهية يكون غالبا بل لا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي، وأيضا ليس كل³²¹⁹ خلق رديئ³²²⁰ يوجب العذاب المخلّد بل نوع منه وهو المتمكن [227أ] من النفس تمكنا تاما وذلك قليل نادر جدا.

[868] قال ولا تصنع إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد، ومصرفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد، واستوسع رحمة الله تعالى واستسمع لهذا فضل بيان. أقول ذهب المعتزلة إلى أن النجاة إنما تحصل لأهل الاعتقادات الحقّة بالبراهين دون من يعتقدها تقليدا، فرد عليهم وقال لا تصنع إليهم حيث يجعلون النجاة وقفا مقصورا على عدد معدود وهم الذين ذكرناهم ومصرفة عن أهل الجهل البسيط وأهل الخطايا وأصحاب الأخلاق الردية إلى الأبد،³²²¹ فردّ عليهم بقوله واستوسع رحمة الله تعالى فإن النفوس الخالية عن الاعتقادات

³²¹⁵ ن، ف: والعقائد

³²¹⁶ الردية

³²¹⁷ المؤذية ن: المؤذية، المؤذية

³²¹⁸ ن، ف: الردية

³²¹⁹ ف: - كل

³²²⁰ ف: رديئ، ن: ردي

³²²¹ ف: الاثر

الردية والنفوس المباشرة لبعض الآثام والخطايا ينالون من السعادة الأخروية نيلاً بعد أن يتخلصوا من العذاب المحدود إلى رحمة الله تعالى على سبيل الدوام فتكون الغلبة لأهل النجاة.

الفصل الرابع؛

في سؤال آخر على أصل دخول الشر في القضاء الإلهي

[وهم وتنبيه]

[869] قال أولئك تقول؛ هلا³²²² أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر؟ فيكون جوابك³²²³ لو برئ³²²⁴ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم، وكان القسم الأول وقد فرغ عنهن³²²⁵ وإنما هذا القسم في أصل وضعه ما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به، إلا وهو بحيث يلحقه شر³²²⁶ بالضرورة عند المصادمات³²²⁷ الجارية، فإذا برئ³²²⁸ عن هذا فقد جعل غير نفسه، وكان³²²⁹ النار جعلت غير النار، والماء غير الماء، وترك وجود هذا القسم³²³⁰ وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بيّنّا. أقول هذا سؤال يورد

³²²² ف: هذا

³²²³ ف: جوابك أنه

³²²⁴ برئ

³²²⁵ ف: عنه

³²²⁶ ف: سر

³²²⁷ ف: متصادمات

³²²⁸ ف: برئ

³²²⁹ ف: وكان

³²³⁰ ف: - القسم

هكذا³²³¹ فيقال؛ لم لا يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر حتى يكون الخير محضاً؟ وأجاب عنه بأن هذا القسم لو برئ عن الشر لجعل غير نفسه وجعل غير النار ناراً وغير الماء ماءً أو بالعكس ولم يمكن إهمال هذا القسم فإن إهمال الخير الكثير لأجل³²³² الشر القليل شر كثير!! وذلك غير لائق³²³³ بالجواد³²³⁴ الحكيم كما تقدم.

الفصل الخامس؛

في سؤال يورد على القدر والعقاب على المعاصي

[وهم وتنبيه]

[870] قال ولعلك أيضاً تقول؛³²³⁵ فإن كان القدر فلم العقاب؟! أقول هذا سؤال جيد،

وتحريره؛ أن الفعل الصادر عن المكلف إنما يصدر منه بقدر الله تعالى، وكل ما هو بقدره فلا

بد من وقوعه شا³²³⁶ المكلف أو أبي³²³⁷ وعلى هذا يكون الجبر³²³⁸ واقعا في فعل المكلف،

فإذا لم يكن اختيار فما يصدر عنه من المعاصي وعقاب العبد على ما يصدر منه من غير اختياره

وإرادته لا يليق بالجواد [227ب] الكريم الرحيم.

³²³¹ ف: هكدي

³²³² ف: لاجل

³²³³ ف: لايق

³²³⁴ ف: بالجود

³²³⁵ ف: يقول

³²³⁶ ف: شاء

³²³⁷ ف: ابي

³²³⁸ ف: الخير

[871] قال فتأمل جوابه؛ أن العقاب للنفس على خطيئتها³²³⁹ كما ستعلم هو كالمرض

للبدن على نهمة. وهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدّ. ولا من وقوع ما يتبعها. وأما أن يكون على جهة أخرى من مبدأ³²⁴⁰ له من خارج، فحديث آخر. أقول أجاب عن هذا السؤال من وجهين، أحدهما؛ وهو اللائق³²⁴¹ بما مضى من مذهبهم في ترتيب الموجودات والنزول من عللها إليها فقال أن عقاب النفس على خطاياها من العقائد³²⁴² الباطلة والأخلاق الرديئة³²⁴³ ضرورية، فإنها لما اكتسبتها في الدنيا فعند الإنقطاع عن البدن وعلاقته³²⁴⁴ يبقى في العذاب الدائم أو المنقطع على تفصيل سبق. فهذا العذاب من ضرورات تلك الخطايا. وضرب لذلك مثلاً وهو أن البدن إذا حصلت له نهمة³²⁴⁵ في المأكول والمشروب حتى يتناول ما لا ينبغي أو ما ينبغي أكثر مما ينبغي، فإن المرض يقع ضرورة، كذلك فيما نحن فيه. وأما اكتساب النفس تلك العقائد³²⁴⁶ والأخلاق فلأحوال ماضية ينساق إليها وتلك الأحوال لا بد من وقوعها ووقوع ما يتبعها، فهذا هو الجواب اللائق بمذهبهم. وأما أن يكون ذلك العقاب لا لأجل التبعية الضرورية بل لأن الفاعل المختار اختار عقابه على اكتسابه فذلك مما يليق بمذهب القائلين³²⁴⁷ بالفاعل المختار وهو المراد بقوله فذلك حديث آخر.

³²³⁹ ف: خطيئتها

³²⁴⁰ ف: مبتدى

³²⁴¹ ف، ن: اللائق

³²⁴² ف، ن: من العقائد

³²⁴³ ف، ن: الرديئة

³²⁴⁴ ف: وعلاقته

³²⁴⁵ ف: تهمة

³²⁴⁶ العقائد

³²⁴⁷ ف، ن: القائلين

[872] قال ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا ، لأنه قد يكون يجب أن يكون التخويف موجودا في الأسباب التي تثبت، فتنفع في الأكثر، والتصديق تأكيد للتخويف.³²⁴⁸ فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض التخويف والإعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام. أقول هذا هو الجواب الثاني على قول القائلين³²⁴⁹ بالفاعل المختار فقال يحسن أيضا من الفاعل المختار أن يعاقب على ارتكاب الخطايا واقتحام الجرائم فإن التخويف واجب في الأسباب التي ينفع في الأكثر لمنع الناس عن ارتكاب ما فيه مفسدة. وإذا كان هذا التخويف واجبا، والتصديق يحقق التخويف ويؤكد فكان واجبا إثباته وترتيبه على الجرائم³²⁵⁰ والخطايا، فإذا عرض من أسباب القدر التي قدرها الله تعالى وعارض مقتضى³²⁵¹ ذلك التخويف والإعتبار وهو الامتناع عن تلك المفسدات والجرائم وجب ذلك التصديق وترتب ذلك [228] العقاب عليه لأجل الغرض العام وهو امتناع³²⁵² الخلو عن مباشرة الأسباب الموجبة للفساد.

[873] قال وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم، لولم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر. ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة. لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي كما لا يلتفت الجز³²⁵³ لأجل الكل فيقطع عضو يؤلم³²⁵⁴

³²⁴⁸ ف: التخويف

³²⁴⁹ ف، ن: القائلين

³²⁵⁰ الجرائم

³²⁵¹ ف: - مقتضى

³²⁵² ف: - امتناع

³²⁵³ الجزء

³²⁵⁴ ف: ويؤلم

لأجل البدن بكليته ليسلم. أقول هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن عقاب ذلك الواحد لا يلائم جناب المختار الرحيم ولا يوجب صدور عنه فكان يجب أن لا يعاقبه، وأجاب عنه بأن الأمر كذلك لو لم يكن هناك الجانب المبتلى بذلك القدر ولم يكن في المفسدة التي تقع له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت إلى المفسدة الجزئية لأجل المصلحة الكلية كما لا يلتفت إلى مفسدة الجزء لأجل مصلحة الكل فإنه يحسن قطع اليد المتأكلة لأجل استدامة البدن بكليته وأما قوله لا يلتفت لفت الجزئي معناه لا ينظر إليه يقال لم يلتفت لفت فلان أي لم ينظر إليه.

[874] قال وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال أنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوبا كلياً أولياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح. ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حقت الحقائق، فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها. وأنت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر. أقول حديث العدل والظلم ووجوب الأخذ بالعدل والترك بالظلم فهو أن يقال عقاب المجبر على المعصية غير المختار فيها عليها ظلم وترك عقابه عليها عدل. والعدل واجب الأخذ به، والظلم واجب الإمتناع عنه فوجب أن لا يعاقب الله تعالى³²⁵⁵ أحداً على معصية وأجاب عنه بأن قال هذا الكلام مبني على مقدمات متقابلة وهي أن ذلك العقاب المذكور ظلم وتركه عدل، والظلم واجب الإمتناع عنه، والعدل واجب الإتيان به، وهذه المقدمات³²⁵⁶ الأربع³²⁵⁷ ليست من المقدمات الأولية بل من

³²⁵⁵ ف: - تعالى

³²⁵⁶ ف: المقدمات المشهورة

³²⁵⁷ ف: - الأربع

المقدمات المشهورة³²⁵⁸ بين الناس جمعهم عليها ارتياد المصالح ومع ذلك فإنها ليست كلية بل [228ب] لعل ذلك بالنسبة إلى بعض الفاعلين يعني سوى الله تعالى، والأمور الضرورية الواجبة لا يترك لأجل المقدمات المشهورة التي لا يمكن إثباتها بالبرهان وهذا هو آخر هذا النمط وبا لله التوفيق.

النمط الثامن؛

في البهجة والسعادة وفيها مسائل³²⁵⁹

المسألة الأولى؛

في أن اللذة النفسانية أقوى من اللذة الحسية وفيها فصلان

الأول؛³²⁶⁰

في أن اللذة الوهمية والخيالية أقوى من الحسية وكذلك العقلية

[وهم وتنبيه]

³²⁵⁸ ف: - ليست من المقدمات الأولية بل من المقدمات

³²⁵⁹ مسائل

³²⁶⁰ الفصل الأول

[875] قال أنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن اللذات³²⁶¹ القوية المستعلية هي الحسية

وإنما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما، فيقال؛³²⁶² أليس ألدّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة³²⁶³ ما، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه، لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية. وقد يعرض مطعوم³²⁶⁴ ومنكوح³²⁶⁵ فينفض³²⁶⁶ اليد بهما³²⁶⁷ مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة أثر وألدّ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح.

[876] أقول من الناس من أنكر اللذة بالكلية ومنهم من اعترف بها إلا أنهم اختلفوا،

فمنهم من قال لا لذة إلا الحسية وأنكر سايرها³²⁶⁸ ومنهم من اعترف بسايرها³²⁶⁹ ولكنه قال اللذات القوية العالية هي الحسية وما عداها لذات ضعيفة غير حقيقية وهم الأكثرون. وأبطل³²⁷⁰ الشيخ³²⁷¹ ذلك بأن أقوى اللذات الحسية وآثرها عند العامة هي³²⁷² لذة المنكوح والمطعوم والمشروب، واللذة الوهمية أقوى منها لوجوه، الأول؛ أن الواحد منها إذا عرض له غلبة ما، ولو

3261 ف: اللذة

3262 ف: فيقال له

3263 ف: عليه

3264 ف: من مطعوم

3265 ف: + لطالب العفة والرياسة

3266 ف: في صحبة حشمة فينفض

3267 ف: عنهما

3268 سائرهما

3269 بسايرها

3270 تكررت هذه الكلمة مرتين في نسخة "ف"

3271 ف: - الشيخ

3272 ف، ن: - هي

في أمر خسيس كالنرد والشطرنج وأمثالهما، ففي تلك الحالة قد يحضره مطعوم ومنكوح فيرفضه ويعرض عنه لما يؤثره من لذة الغلبة الوهمية، ولولا أن اللذة الوهمية أقوى وأثر لا تمتنع ترجيحها على اللذة الحسية. الثاني؛ أنه إذا حضر له منكوح ومطعوم وهو³²⁷³ في صحبة جماعة ذي حشمة بحشمتهم فإنه يمتنع من الأكل والنكاح مراعاة للحشمة التي هي لذة وهمية ولولا رجحانها عليها لما كان الأمر كذلك.

[877] قال وإذا عرض للكرام من الناس الإلتذاذ بأنعام يصيبون موضه آثروه على الإلتذاذ بمشتهى حيواني [229أ] متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به. ولذلك³²⁷⁴ فإن كثيرا من الناس³²⁷⁵ يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هول الموت ومفاجئة العطب عند مناجزة المبارزين. وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميّت.

[878] أقول الثالث أن الكريم إذا عرض له لذة إنعام على من يستحقه فإنه يؤثرها على اللذة الشهوانية الحيوانية المتنافس فيها وهي لذة المطعوم والمشروب والملبوس ونحوه ويؤثر غيرها³²⁷⁶ على نفسه مسرعا إلى الإنعام عليه وذلك يدل على قوة اللذة الوهمية ورجحانها على الحسية. الرابع؛ أن كبير النفس يصبر على الجوع والعطش ولا يريق ما³²⁷⁷ وجهه في طلب

³²⁷³ ن: - وهو

³²⁷⁴ ف: وكذلك

³²⁷⁵ ف: من الناس كبير النفس

³²⁷⁶ ف، ن: غيره

³²⁷⁷ ماء

المطعم والمشروب محافظة على ماء وجهه وربما يفضيان به إلى العطب والهلاك. الخامس؛ أن كبير النفس أيضا يقتحم الخطر ويستحسن أهوال الموت ومفاجأة الهلاك عند مناجزة بعض المبارزين في القتال وربما يقدم ويقتحم على عدد كثير ويركب ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت وكأنه يرى أن ذلك يصل إليه وهو ميت ولولا أن اللذة الوهمية أقوى من الحسية لما فوّت اللذات العاجلة الحسية على نفسه لأجل لذة وهمية آجلة.

[879] قال فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية، وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات، فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه. والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها أنفسها. وإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك³²⁷⁸ بالعقلية. أقول قد ظهر أن اللذة الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ثم هذه القوة والرجحان ليس مقصورا على العقل والعقل³²⁷⁹ بل وفي العجم والبهم من الحيوانات فإن كلاب الصيد يقتنص ويصطاد ثم يمسكه لصاحبه على الجوع وقد يحمله إليه، والراضعة من الحيوان تؤثر ولدها على نفسها وقد تخاطر وتقاتل محافظة عليه أعظم من مخاطرتها ومقاتلتها محاماة على نفسها ومحافظة عليها، وإذا كانت المملذات الباطنة التي هي الوهمية [229ب] والخيالية أقوى من اللذات الظاهرة الحسية مع أنها غير عقلية فاللذات العقلية المستعلية على اللذات الباطنة أولى بتلك القوة وذلك الرجحان.

³²⁷⁸ ف: فما ظنك

³²⁷⁹ والعقلاء

الفصل الثاني؛

في الرد على من أنكر اللذة العقلية

[تذنيب]

[880] قال فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى من يقول إنا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها

ولا نشرب ولا ننكح فأية سعادة تكون لنا؟ والذي يقول هذا فيجب أن يبصر، ويقال له؛ يا

مسكين! لعل الحال التي للملائكة وما فوقها ألدّ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن

أن يكون لأحدهما إلى الآخر³²⁸⁰ نسبة يعتد بها. أقول فرّج على ذلك وقال لوقال قايل³²⁸¹ لو

كنا على حال لا نأكل فيها ولا نلتذ باللذات الحسية من المنكوح وغيره لكنا في شقاوة عظيمة

ولم يكن لنا شيء من السعادة، وهذا القائل عمى عن أحوال الملائكة³²⁸² والقوة الروحانية

فيجب أن يبصر بها فيقال له أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب ولا تنكح، ولاحظ لهم في شيء

من اللذات الحسية مع أن ما هو فيه من اللذة والبهجة أقوى وأشرف من لذة الأنعام، بل لا نسبة

لأحدهما إلى الأخرى.

المسألة الثانية؛

³²⁸⁰ ف: الأخرى

³²⁸¹ قايل

³²⁸² الملائكة

في الألم واللذة³²⁸³ وفيها فصول

الأول؛³²⁸⁴

في ماهية اللذة والألم

[تنبيه]

[881] قال إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر. أقول اللذة في المشهور إدراك الملائم والألم إدراك المنافي، وفسر الملائم³²⁸⁵ بالكمال والخير، والمنافي بالآفة والشر، والشيخ أقام تفسيرهما مقامهما للاختصار، وهذا الرسم يشمل على قيود، الأول؛ الإدراك، والثاني؛ كون الإدراك إدراكا لوصول شيء إلى المدرك، والثالث؛ أن يكون ذلك المدرك فيه الواصل إليه كمالا وخيرا، الرابع؛ كون ذلك الكمال والخير كمالا وخيرا عند المدرك، الخامس؛ كون ذلك الإدراك إدراكا له من حيث هو كذلك، أما الأول وهو الإدراك فقد مرّ تفسيره والنيل كالمرادف له ويمكن أن يرجع الإدراك إلى الوصول والنيل إلى الواصل ويكون معناه أن المدرك ينال الواصل أي³²⁸⁶ يحصل له ويدرك وصوله إليه وهو الأشبه ليلا³²⁸⁷ يلزم التكرار

³²⁸³ والده

³²⁸⁴ الفصل الأول

³²⁸⁵ ف: الملايم

³²⁸⁶ ف: ان

³²⁸⁷ ليلا

وبهذا ظهر تفسير الثاني، وأما الثالث وهو كون الشيء كمالات وخيرا فقد قيل الكمال هو أن يحصل للشيء ما من شأنه [230أ] أن يكون له ذلك وهو قول الأكثرين ولعل مرادهم أن يحصل للشيء³²⁸⁸ ما ينبغي أن يكون له ذلك، وفي كلام الشيخ إشارة إلى أن كمال الشيء ما نحوه ويطلبه إما بطبعه وإما بإرادته وماهية الطلب والاتجاه نحو الشيء معلومة والخير كالمرادف³²⁸⁹ للكمال ههنا. فإذا³²⁹⁰ كمال الشيء أن يحصل له ما يطلبه وينحو نحوه، والآفة والنقص يقابلان الكمال. وقول الشيخ في مواضع بأن الخير هو الوجود³²⁹¹ والشر هو العدم محمول على أن الخير منحصر في الأمور الوجودية، والشر منحصر في الأمور العدمية، لا أن الخير نفسه هو الوجود، والشر نفسه هو العدم، وقد قيل أن الخير هو اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والشر هو الألم أو ما يكون وسيلة إليه وعلى هذا لا يمكن تفسير اللذة بالخير والألم بالشر احترازا عن الدور، وعلى ما ذكرنا من تفسير الخير بما يكون مطلوب الوجود، والشر بما يكون مطلوب العدم لا يلزم الدور، وإذا عرفت معنى اللذة فقد عرفت معنى الألم لكونه مقابله.

[882] قال وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم³²⁹² والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير³²⁹³ فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل. أقول هذه فائدة³²⁹⁴ القيد

³²⁸⁸ ف: الشيء

³²⁸⁹ ف: كالمرادف

³²⁹⁰ ف: فإن

³²⁹¹ ف: الوجود

³²⁹² ف: الملايم

³²⁹³ ف: ضرب

³²⁹⁴ ف، ن: فائدة

الرابع وهو كون المدرك كمالات وخيرا عند المدرك فإنه قيد به لأن الكمال والخير يختلف باختلاف المدرك فقد يكون الشيء خيرا بالقياس إلى شيء دون غيره، فإن ما هو الملائم³²⁹⁵ والخير عند الشهوة هو الم مطعم والتنكيح³²⁹⁶ ونحو ذلك، وما هو الملائم والخير عند الغضب هو الغلبة والإنتمام، وما هو الملائم وحده عند العقل فأمران، أحدهما؛ الحق، والثاني؛ الجميل. فإنه يلائمه³²⁹⁷ الحق تارة كما بعد الموت، والجميل تارة كما قبل الموت. ويلائمه الحق باعتبار، وذلك عند استكمال العقل النظري والجميل باعتبار وذلك عند استكمال العقل العملي فهذه الثلاثة³²⁹⁸ هي الخيرات الملائمة للشهوة والغضب والعقل. فالأول يسمى لذة شهوانية والثاني لذة غضبية والثالث لذة عقلية.

[883] قال ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة. أقول لما ذكر أن اللذة العقلية مختلفة، ذكر أن [230ب] من اللذات العقلية نيل الشكر والحمد والثناء³²⁹⁹ والكرامة وأمثالها، والعقل³³⁰⁰ يختلف في ذلك فمن راعب في بعضها أكثر وفي بعضها أقل وبالعكس.

[884] قال وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحو نحوه استعداد الأول. أقول لما ذكر أقسام الكمال والخير عاد إلى حده فقال الخير بالقياس إلى كل

³²⁹⁵ ف، ن: الملائم

³²⁹⁶ ف، ن: والمنكح

³²⁹⁷ ف، ن: يلايمه

³²⁹⁸ ف: الثلاثة

³²⁹⁹ والثناء

³³⁰⁰ والعقل

شيء هو كماله الذي يختص به ويتوجه نحوه بحسب ما له من الاستعداد الأول الفطري، وهذا تفسير الخير بالكمال.

[885] قال فكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وإدراك له من حيث هو كذلك

أقول لما شرح الأمور الذي ذكرها عاد إلى حد اللذة فقال كل لذة فلا بد فيها من أمور أحدها؛ الكمال الإضافي يتناول القيد الثالث والرابع، والثاني؛ إدراك ذلك الكمال الإضافي وهو يتناول الأول والثاني والثالث، كون ذلك الإدراك إدراكا له من حيث هو كذلك، وهذا القيد الخامس. والفائدة³³⁰¹ فيه أن الشيء قد يكون كمالات من وجه دون وجه، فإدراكه من وجهه الكمالي والخيري يكون لذة، من الوجه الآخر لا يكون كما يكون في الإنسان من خير وشر كحسن الخلق وسماحة الخلق. إذا عرفت أن اللذة تتعلق بالأمور المذكورة عرفت أن الألم يتعلق أيضا بأمور، أحدها؛ الآفة الإضافية والثاني؛ إدراك تلك الآفة الإضافية والثالث؛ كون ذلك الإدراك إدراكا لها من حيث هي كذلك. والشيخ لم يذكر القيد الأخير في الألم اعتمادا على معرفة من اللذة.

الفصل الثاني؛

في سؤال يرد على ما ذكر وجوابه

[وهم وتنبيه]

³³⁰¹ ف، ن: والفائدة

[886] قال ولعل ظاناً يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذّ به اللذة التي تناسب

مبلغه، مثل الصحة والسلامة فلا يلتذّ بهما ما يلتذّ بالحلو. ³³⁰² أقول هذا ينص على قوله اللذة

إدراك الملائم، وتحريه؛ إن اللذة لو كانت هي إدراك الكمال والملايم ³³⁰³ لكان كل من أدرك

الأمر الملائم له حصوله حصلت له اللذة الحاصلة عند تناول الحلو.

[887] قال فجوابك بعد المسامحة والتسليم؛ أن الشرط كان حصول وشعور جميعاً،

ولعل المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها على أن المريض والوصب يجد عند الثؤوب إلى

الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدرّج لذة عظيمة. ^{أقول} أجاب عن هذا النقض بأن بعد

التسليم بأن لا نلتذّ بالصحة والسلامة إلا أن شرط اللذة حصول الكمال والشعور به والهيئات

المستقرة لا يشعر بها فإن الحرارة [231أ] والبرودة إذا استقرت في العضو لا يحس بهما كذلك

الصحة والسلامة إذا استقرت لا يحصل الشعور بهما، فأما إذا ابتدأ كالمريض والتعب إذا عادا

إلى الطبيعة دفعة ظاهر التدرّج غير خفية فإنه يجد لذة عظيمة.

الفصل الثالث،

في سؤال آخر وجوابه

[تنبيه]

³³⁰² أقول

³³⁰³ والملائم

[888] قال واللذيد قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن أن لا

يشتهي اشتها³³⁰⁴ شائقا³³⁰⁵ وليس ذلك طاعنا فيما سلف، لأنه ليس خيرا في تلك الحال، إذ

ليس يشعر به الحس من حيث هو خير. أقول تحرير السؤال أنه لو كانت اللذة إدراك الملايم³³⁰⁶

لحصلت اللذة حيث ما حصل ولو كان الألم إدراك المنافي لحصل حيث ما حصل وليس كذلك،

فإن الحلو ملائم والمر غير ملائم مع أن بعض المرضى يكره الحلو ويشتهي الحامض والمر.

وأجاب عنه بأن الحلو غير ملائم في تلك الحالة فإنه لا يشعر به من حيث هو ملائم والمر

والحامض يشعر بهما من حيث هما خير في تلك الحالة، فإن اشتها المريض إياهما لما في

المعدة من الخلط الرديء الغليظ الذي يحتاج إلى تقطيعه.

الفصل الرابع؛

في رسم اللذة بما لا يرد عليه تلك الاسوله³³⁰⁷

[تنبيه]

[889] قال إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غنا³³⁰⁸ ما سلف عنه، إذا لطف لفهمه

زدنا فقلنا؛ إن اللذة إدراك كذا من حيث هو كذا، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك، فإنه إذا لم يكن

3304 اشتها

3305 شائقا

3306 الملائم

3307 الأسئلة

3308 غناء

سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط. أما غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو. وأما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدًا يعاف الطعام اللذيذ. وكل واحد منهما إذا أزال مانعه عادت لذته وشهوته³³⁰⁹ وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه. أقول هذا رسم آخر³³¹⁰ للحد على وجه لا يرد عليه شيء من تلك الأسئلة³³¹¹ وإن كان ما سبق كافيا لكن لعله لا يفهمه ضعيف الفهم فيستظهر برسم آخر ويقول؛ اللذة إدراك الكمال والخير من حيث هو كذلك بشرطين، أحدهما؛ أن لا يكون هناك شاغل عن الأحوال الإضافي، والثاني؛ أن لا يكون هناك ما يضاد المدرك، فإنه مع أحدهما ربما لا يدرك الكمال والخير من حيث هو كمال وخير ولا يشعر به. أما إذا كان هناك شاغل فكما إذا كان الشخص ممتلئ المعدة جدًا فإنه يكف الطعام اللذيذ. وأما إذا كان هناك ما يضاد المدرك فكما إذا كان عليل المعدة فإنه يعاف الطعام الحلو. وإذا كانت اللذة هي الإدراك المخصوص من حيث هي إدراك مخصص فزال الأمرين جميعا عادت اللذة والشهوة كما كانتا وحصل الأذى بتأخر ما يكرهه قبل الزوال.³³¹²

الفصل الخامس؛ [231ب]

في أن المؤلم قد لا يشعر به مع حضوره

[تنبيه]

³³⁰⁹ ف: شهوته ولذته

³³¹⁰ ف: آخر

³³¹¹ ف، ن: الأسولة

³³¹² ف: النرول

[890] قال وكذلك قد يحضر السبب المؤلم، وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في

قرب الموت من المرضى أو معوّقة كما في الخدر فلا يتألم به فإذا انبعثت القوة أو زال

العائق³³¹³ عظم الألم. أقول عدم الإحساس بالمؤلم³³¹⁴ وعدم الشعور به يكون لأمرين،

أحدهما؛ لسقوط³³¹⁵ القوة الدراكة كما عند الموت في المرض الشديد وحضور السبب العظيم.

الثاني؛ أن تكون³³¹⁶ القوى الدراكة معاقّة عن فعلها فلا يحس به كما في العضو الخدر³³¹⁷ فإنه

لا يتألم بقطعه لكون القوة الدراكة معوّقة عن فعلها، فإذا زال كل واحد من هذين الأمرين بأن

يعود القوة منبعثة في المرض ويزول العائق³³¹⁸ في الخدر فإنه يجد ألماً شديداً.

المسألة الثالثة؛

في اللذة العقلية وفيها فصول

الأول؛³³¹⁹

في الشوق الى اللذة والتحرز عن الألم

³³¹³ العائق

³³¹⁴ بالمؤلم

³³¹⁵ ف: كسقوط

³³¹⁶ ف: ان يكون

³³¹⁷ ف: الخدر

³³¹⁸ ف: العائق

³³¹⁹ الفصل الأول

[تنبيه]

[891] قال إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا، ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا

جاز أن لا نجد إليها شوقا. وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا، ولكن إذا لم يقع المعنى

المسمى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الإحتراز، مثال الأول حال العنّين³³²⁰

خلقة عند لذة الجماع. مثال الثاني حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية. أقول عدم

الشوق إلى اللذة لا يدل على عدمها وكذلك عدم الشوق إلى التحرز عن الألم لا يدل على

عدمه، فإن كل واحد من الألم واللذة قد يكون ثابتا ولا يكون الى اللذة شوق لأنه لم يذق طعم

اللذيذ ولا إلى التحرز عن الألم شوق لأنه لم يذق طعم المقاساة، مثال الأول؛ العنّين فإنه لا

يشتاق إلى لذة الجماع لأنه لم يذقها، مثال الثاني؛ حال من لم يقاس ألم الأمراض فإنه لا يشتاق

إلى التحرز عنها بالحمية.

الفصل الثاني؛

في إثبات اللذة العقلية وكونها أشرف

[تنبيه]

³³²⁰ ف: المعتز

[892] قال كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير. أقول

قد ثبت أن اللذة هو إدراك الكمال فيكون كل ما يستلذ به سببا³³²¹ لحصول كمال³³²² المدرك

هو خير بالقياس إليه. قال ثم لا شك في³³²³ أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة³³²⁴

مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها، ولو وقع مثل ذلك لا عن

سبب خارج كانت اللذة قائمة. وكذلك الملموس والمشموم³³²⁵ ونحوهما. وكمال القوة

الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو كيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه. وللوهم

تكيف³³²⁶ بهيئة ما يرجوه أو يذكره. وعلى هذا حال سائر³³²⁷ [232] القوى.

[893] أقول الكمالات وإدراكاتها تختلف³³²⁸ بحسب اختلاف المدركات من الشهوة

والغضب والوهم والعقل، فكمال الشهوة أن يتكيف العضو الذائق مثلا وهو اللسان بكيفية

الحلاوة فهذا التكيف بهذه الكيفية وهو كمال الشهوة ثم أن العضو إنما يأخذ هذه الكيفية من

مادة الحلاوة ولو وقع مثل هذا التكيف لا من سبب خارجي لكانت اللذة حاصلة فعلمنا أن

المادة ليست شرطا لحصول هذه اللذة وكذا القول في سائر³³²⁹ الكمالات الشهوانية³³³⁰ من

³³²¹ ف: شيئا

³³²² ن: الكمال

³³²³ ف: - في

³³²⁴ ف: الشهوة

³³²⁵ ف: المشموم والملموس

³³²⁶ ف: التكيف

³³²⁷ ف، ن: سائر

³³²⁸ ف، ن: يختلف

³³²⁹ ف: سائر

³³³⁰ ف، ن: الشهوانية

الملموس والمشموم وغيرهما وكمال الغضب أن يتكيف النفس³³³¹ بكيفية غلبة على المغضوب عليه أو شعور بحصول أذى للمغضوب عليه وكمال الوهم أن يتكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يتذكره، وكذلك حال سائر القوى المدركة التي سبق ذكرها.

[894] قال وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه. ثم تتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف هو الكمال الحيواني. *أقول* لما ثبت أن كمال كل مدرك بحسب ما يدركه لما ذكرنا من الاستقراء³³³² كان كمال الجوهر العاقل أن يحصل له الصور العقلية من الأول الحق، ثم النفوس الروحانية السماوية ثم الأجرام السماوية ثم سائر³³³³ الموجودات بحيث يحيط بالوجود كله على هذا الترتيب بقدر إمكانه وجب استعداده وتكون تلك التعقلات خالصة عن الشوائب ويكون مثل تلك الصور العقلية في الجوهر العاقل الذي هو النفس الناطقة يتمكن منه بحيث لا يكاد يتميز عن الذات بل كأنها الحدث به فإننا قد بينا أن اتحاد الصور العقلية بالجوهر العاقل محال، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العاقل عقلا بالفعل والكمالات التي سبقت هي الكمالات الحيوانية. إذا عرفت هذا فنقول الدليل على أن الجوهر العاقل الذي هو النفس الناطقة تحصل له اللذة العقلية أنه باقٍ بعد الموت، فإن البدن ليس شرطا في ذاته ولا في إدراكاته فوجب

³³³¹ ف: - النفس

³³³² الاستقراء

³³³³ سائر

حصول الصور العقلية له³³³⁴ بعد موت البدن، وكماله بحصول تلك الصور له، فإذا أدرك الكمال والملائم³³³⁵ الذي هو تلك الصور حصلت له اللذة [232ب] لما بينا أن اللذة إدراك الملائم والكمال من حيث هو كذلك فيلزم حصول اللذة للجوهر العاقل لكن المقدم حق لما بينا أنه مدرك لإدراكاته.³³³⁶

[895] قال والإدراك العقلي خالص الكنه عن الشوب³³³⁷ والحسي شوب كله. وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهي، والحسية محصورة في قلة إن كثرت فبالأشد والأضعف. ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك. فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية³³³⁸ نسبة جلية³³³⁹ الحق الأول وما يتلوه إلى مثل كيفية الحلاوة ونسبة الإدراكين. أقول بين ههنا أن اللذة العقلية أشرف ودلّ على ذلك بوجهين، أحدهما؛ أن إدراك العقل أشرف من إدراك الحس وذلك من وجهين، أحدهما؛ أن العقل يبلغ إلى كنه المدرك خالصا عن الشوب فيفصل ذاتياته بعضها عن بعض فيحيط بالذاتي الذي هو جنس والذي هو فصل قريبا وبعيدا وتفصيل الذاتيات عن العوارض، والعوارض بعضها عن بعض، فيفصل الخاصة عن العرض العام، والمطلقة عن المضافة، والحس لا يحيط إلا بظاهر المحسوس. الثاني؛ أن مدركات العقل أكثر من مدركات الحس فإنها لا يكاد يتناهي بمعنى أن كل ما عقل

³³³⁴ ف: - له

³³³⁵ ف، ن: والملائم

³³³⁶ ف: لإدراكه

³³³⁷ ف: عن السوب

³³³⁸ ف: السماوية

³³³⁹ الحلية

العقل أمكن أن يعقل زائدا³³⁴⁰ عليه إلى غير النهاية. وإن كان كل ما يحصل في الجوهر العاقل الذي هو النفس الناطقة يكون متناها. وأما مدركات الحس فمحصورة في عدد قليل وهو المحسوسات بالحواس الخمسة، وإنما توجد فيها الكثرة، لأن بعض الألوان مثلا يكون أقوى وبعضها أضعف، وكذا في سائر المحسوسات، فظهر أن إدراك العقل أشرف من إدراك الحس، وثانيهما فإن مدرك العقل هو واجب الوجود تعالى والجواهر³³⁴¹ العقلية وسائر³³⁴² ما عدناه، ومدرك الحس المحسوسات، ولا نسبة بين المدركين في الشرف. وإذا عرفت هذا عرفت أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك ونسبة الإدراك إلى الإدراك، فإذا لا نسبة بين المدركين في الشرف.

الفصل الثالث؛

في سؤال يورد على ما ذكره وجوابه

[تنبيه]

[896] قال الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعواقبه³³⁴³ ولم تشتق إلى

كمالك³³⁴⁴ المناسب أولم تتألم بحصول ضده، فاعلم أن ذلك منك، لا منه، وفيك من أسباب

³³⁴⁰ ف: زائدا

³³⁴¹ ف: والجوهر

³³⁴² وسائر

³³⁴³ ف: عواقبه

³³⁴⁴ ف: إلى الكمال

ذلك بعض ما نُبّهت عليه. أقول هذا سؤال أورده على ما ذكر [233] من أن لذة الجوهر العاقل في الإدراكات والتعقّلات، وتحريره؛ أن الأمر لو كان كما ذكرتم لوجب أن نلتذّ بتلك العلوم الحاصلة لنا ونكون متألّمين بحصول أضدادها ومشتاقين إلى اكتسابها مع أنها كمالات مناسبة لنا، كما نشاق إلى اكتساب اللذات الحسية ونتألّم بفواتها، ولما كان التالي باطلاً كان المقدم كذلك. وأجاب عن ذلك بأن الموجب لحصول اللذة عند حصول العلوم والإدراكات حاصل لكن العائق البدني عاقٌّ عن ذلك، وقد بينا أن الموجب للذة قد يعوق عنه عائق، وذلك العائق³³⁴⁵ البدني هو استغراق النفس بتدبيره فهذا العائق منك لا منه، أي من بدنك لا من الجوهر العاقل الذي هو النفس، ويحتمل أن يريد به أن هذا العائق من جهة الجوهر العاقل واستعراقه بحبّ البدن لا من الإدراك. وقوله وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبّهت عليه يعني به من الأسباب العائقة من حصول اللذة ما نبّهت عليه أي أن إدراك الكمال وحده لا يكفي في حصول اللذة بل لا بد فيه من إدراك الكمال من حيث هو كمال والعالم بالمعلومات أن علمها من هذه الحيثية فلا نسلّم أنه لا يلتذّ بذلك وإن لم يعلمها من هذه الحيثية لم يحصل له شرط اللذة. وأما عدم الشوق³³⁴⁶ إلى تحصيل ما ليس لنا من العلوم فلعدم حصول الذوق به وعلى هذا لا يرد قول من يقول إن اللذة إذا كانت هي إدراك الملائم فإذا حصل هذا الإدراك وجب أن يحصل اللذة لأن إدراك الملائم إنما يكون لذة إذا كان ذلك الإدراك إدراكاً للملائم من حيث هو ملائم³³⁴⁷ فلا يلزم من نفس إدراك الملائم حصول اللذة.

³³⁴⁵ العائق

³³⁴⁶ ف: السوق

³³⁴⁷ ملائم

المسألة الرابعة؛

في الآلام العقلية

[تنبيه]

[897] قال اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات

تلتحق بمجاورة البدن، إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما أنت قبلها، لكنها تكون³³⁴⁸

كالآلام متمكنة، كان عنها شغل، فوقع إليها فراغ، فأدركت من حيث هي³³⁴⁹ منافية، وذلك الألم

المقابل بمثل تلك اللذة الموصوفة، وهي ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية. أقول لما

تقررت اللذة العقلية شرع في تقرير الألم العقلي، والدليل على ذلك أن كمال الجوهر العاقل

والملائم له هو العلوم والإدراكات فكانت الجهالة آفة ومنافية له ثم أن الشواغل البدنية التي هي

انفعالات تلتحق الجوهر بمجاورة البدن إذا تمكنت فيه بقيت بعد المفارقة فكانت حاله بعد

المفارقة عن البدن كحالته قبلها، فهذه الشواغل [233ب] المانعة عن التعقلات تكون كالآلم

المتمكن في العضو لا يحس به لعائق³³⁵⁰ منه كخدر وغيره، فإذا زال ذلك العائق والشاغل

أحس بذلك، كذلك الشواغل البدنية، إذا تمكنت في الجوهر العاقل هيئات رديئة³³⁵¹ من

جهالات وغيرها تكون مانعة من إدراك ما عند الجوهر العاقل من تلك الجهالات والهيئات

³³⁴⁸ ف: يكون

³³⁴⁹ ف: - هي

³³⁵⁰ لعائق

³³⁵¹ ف: ن: رديئة

الرديئة المتمكنة منه، فإذا وقع عنها فراغ فزال ذلك العائق أدركها الجوهر العاقل من حيث هي منافية، وذلك هو الألم العقلي المقابل للذة العقلية، وهو الألم النار الروحاني، وذلك أشد من ألم النار الجسمية، والحاصل أن اللذة العقلية كما أنها أشرف من اللذة الجسمية، وكذلك الألم العقلي أشد من الألم الجسماني.

المسألة الخامسة؛

في أقسام الشقاوة العقلية وفيها فصلان

الأول؛³³⁵²

فيما تزول³³⁵³ من أقسامها وما لا تزول

[تنبيه]

[898] قال اعلم³³⁵⁴ أن كل ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الإستعداد

للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور. وما كان بسبب غواش غريبة فيزول، ولا يدوم بها التعذب. أقول إن كمال النفس في أمرين، أحدهما؛ القوة النظرية، والثاني؛ القوة العملية، وكانت رذيلتها إما في نقصان القوة النظرية وإما في نقصان القوة العملية. والنقصان في القوة

³³⁵² الفصل الأول

³³⁵³ ف: يزول

³³⁵⁴ ف: ثم اعلم

النظرية سماه الشيخ نقصان الإستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة يعني الكمال الذي به السعادة³³⁵⁵ الأخروية وهي التعقلات التي سبق ذكرها قبل، ويندرج في هذا النقصان أنواع ثلاثة، الأول؛³³⁵⁶ الخالي عن العقائد،³³⁵⁷ والثاني؛ الجاهل الذي يعتقد عقايد³³⁵⁸ باطلة، والثالث؛ الذي يعتقد عقائد حقة عن التقليد لا عن البرهان، فهذا الجنس من النقصان لا بخير فإنه لا يزول. وأما النقصان في القوة العملية فهو الذي يكون قد عرض غواش غريبة من الأخلاق الرديئة³³⁵⁹ والأفعال القبيحة، فإنه إذا كان مع الكمال في القوة النظرية فإنه سيزول ولا يدوم بسببه العذاب، والشيخ لم يبرهن على دوام ذلك وزوال هذا، نعم لو فسّرنا نقصان الإستعداد بما وقع في الفطرة الأصلية وفسّرنا نقصان الإستعداد بالكمال بما وقع في الفطرة الأصلية لا بما يندرج فيه الأنواع الثلاثة³³⁶⁰ التي ذكرناها كان دوامه ظاهراً. وأما زوال ما يكون بسبب الأخلاق الرديئة والأفعال القبيحة فإنها فطرياتها على الإستعداد التام [234] للكمالات التي هي كالطينة فإن زوالها في سعة رحمة الله تعالى كالظاهر.³³⁶¹

الفصل الثاني؛

في العذاب بسبب نقصان الرذيلة

³³⁵⁵ ف: السعادة

³³⁵⁶ ف: الاولى

³³⁵⁷ ف، ن: عن العقائد

³³⁵⁸ عقائد

³³⁵⁹ الرديئة

³³⁶⁰ ف: الثلاثة

³³⁶¹ كالظاهر

[تنبيه]

[899] قال واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى³³⁶² بها نفس شتيقة إلى الكمال، وذلك

الشوق تابع لتنبه يفيد الإكتساب. والبُله مجنبه من هذا العذاب، وإنما هول للجاحدين والمهملين

والمعرضين عن ما أُلْمِعَ به إليهم من الحق. فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطنة بتراء.³³⁶³

أقول رذيلة النقصان الذي ذكرناه إنما توجب العذاب لمن يكون مشتاقا إلى اكتساب المقابل

لذلك النقصان، وهذا إنما يكون لمن تنبّه تنبّها يحمله على الإكتساب، فإذا اكتسب عقائد³³⁶⁴

باطلة وهو مشتاق³³⁶⁵ إلى تلك العقائد الحقّة التي هي في خياله، فعند ذلك يتأذى ويتعذب. وأما

الخالي عن العقائد بالكلية والذي لم يحصل له ذوق من العلوم لم يحصل له شوق إليها فلا

عذاب له بسبب فوات تلك العلوم، فالبله يتجنبه من هذا العذاب وإنما هو حصة³³⁶⁶ الجاحد

للحق، والمهمّل بعد التنبه والمعرض عنه بعد ما أُلْمِعَ إليه من الحق، فإذا البلاهة أقرب إلى

الخلاص من العذاب من فطنة بتراء ينقطع دون الوصول إلى الحق. واعلم أن أكثر هذه الأقيسة

خطابية.

المسألة السادسة؛

³³⁶² ف: يتأذى

³³⁶³ بتراء

³³⁶⁴ ف، ن: عقائد

³³⁶⁵ ف: مشتاق

³³⁶⁶ ف: - حصة

في أنواع السعداء³³⁶⁷ وفيها فصول

الأول؛³³⁶⁸

في أنواع السعداء

[تنبيه]

[900] قال والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم وزر مقارنة الطبيعة، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا، وقد عرفتها. أقول النوع الأول من السعداء؛ العارفون بالجلال العقلية المتنزهون المجردون عن العلائق³³⁶⁹ البدنية والشواغل الجسدية فإنهم قد جمعوا بين سبب السعادة وزوال المانع منها، فإذا فارقوا البدن تخلصوا من الضيق والحبس في البدن إلى الفضا³³⁷⁰ الواسع الذي هو عالم القدس وانتقشوا³³⁷¹ بالكمال الأعلى وهو التعقلات التي ذكرناها وحصلت لهم اللذة العليا والسعادة القصوى على ما تقدم بيانه.

الفصل الثاني؛

³³⁶⁷ السعداء

³³⁶⁸ الفصل الأول

³³⁶⁹ ف: العلايق

³³⁷⁰ الفضاء

³³⁷¹ ف: وانتقشوا

في أن هذه اللذة قد تحصل لهم في الدنيا

[تنبيه]

[901] قال وليس هذا الإلتذاذ مفقوداً³³⁷² من كل وجه والنفس في البدن، بل المنغمسون [234ب] في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل، يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حطاً³³⁷³ وافراً، قد يتمكن منهم، فيشغلهم عن كل شيء. أقول هذه اللذة التي وصفناها لهذا النوع من السعداء ليس مقتصرًا على ما بعد الموت بل العلماء³³⁷⁴ المحققون الراسخون في العلوم الإلهية المتنزهون عن العلائق³³⁷⁵ البدنية يجدون هذه اللذة في كثير من الأوقات، وذلك عند توجيههم إلى الله تعالى فتشغلهم تلك اللذة عن كل شيء لتمكنها منهم.

الفصل الثالث؛

في نوع ثانٍ من السعداء

[تنبيه]

³³⁷² ف: مفقود

³³⁷³ حظاً

³³⁷⁴ العلماء

³³⁷⁵ ف، ن: عن العلائق

[902] قال والنفوس السليمة التي على الفطرة، ولم يفظّظها³³⁷⁶ مباشرة الأمور

الأرضية الجاسية،³³⁷⁷ إذا سمعت ذكرا روحانيا يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاش³³⁷⁸ شائق³³⁷⁹ لا يعرف سببه. وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرّحة، يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش، وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا. وذلك من أفضل البواعث. ومن كان باعته إياه لم يقنع إلا بتتمة الإستبصار. ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة أقنعه ما بلغه الغرض. فهذا³³⁸⁰ حال لذة العارفين.

[903] أقول هذا هو النوع الثاني من العارفين وهم الذين نفوسهم سليمة باقية لم يصير فظة³³⁸¹ غليظة³³⁸² بسبب الأمور الأرضية التي هي بسبب الفطاطة³³⁸³ بل هي باقية على الفطرة فإنها تشتاق³³⁸⁴ إلى الروحانيات والأمور العالية إذا سمعت ذكرها غشي عليها غاش شائق لا يعرف له³³⁸⁵ سبب وأصابها وجد مبرح شديد ولذة عظيمة ربما يفضيان بها إلى حيرة ودهش وقد جرب هذا تجريبا شديدا،³³⁸⁶ والباعث الذي هو من الفطرة، والمناسبة الأصلية أفضل البواعث وما سبق من النوع الأول فباعثهم بالفكر والرياضة ولا مناسبة بينهما في الفضيلة، ومن

³³⁷⁶ ف: ولم يفظطها

³³⁷⁷ ف: الحاسة

³³⁷⁸ ف: عاس

³³⁷⁹ شائق، ف: سابق

³³⁸⁰ ف: فهذه

³³⁸¹ ف: فطيله

³³⁸² ف: غليظه

³³⁸³ ف: الفطاطه

³³⁸⁴ ف: يستاق

³³⁸⁵ ف، ن: لها

³³⁸⁶ ف: سديدا

كان باعته فطريا أصليا فإنه لا يقتنع إلا بالإستبصار السالم، ومن كان باعته طلب الحمد فإذا وصل إليه فربما قنع به ولم يطلب الوصول إلى الرتبة العالية في الإستبصار، فهذان النوعان هما العارفون وأحوالهم ما أومينا³³⁸⁷ إليها.

الفصل الرابع؛

في نوع ثالث من السعدا³³⁸⁸

[تنبيه]

[904] قال وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة [235أ] جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا، أو ما يشبهه. ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الإستعداد للإتصال المستعد الذي للعارفين. أقول النوع الثالث من السعداء البله وهم الذين نفوسهم خالية عن العلوم والأخلاق الجميلة فقد زعم قوم منهم الإسكندر أن تلك النفوس يفنى بموت البدن وما سبق من دليل بقاء³³⁸⁹ النفس يبطل ذلك، لأنه لا يفرق بين نفس ونفس. وأما المعترفون ببقائها³³⁹⁰ بعد البدن فقد اتفقوا على أنه لا يجوز بقاؤها³³⁹¹ معطلة، إذ لا معطل في الطبيعة بل

³³⁸⁷ أومأنا، ف: أومينا، ن: أومينا

³³⁸⁸ السعداء

³³⁸⁹ بقاء

³³⁹⁰ ببقائها

³³⁹¹ بقاؤها

يجب أن يتعين لها نوع من السعادة الأخروية، ثم منهم من زعم أنها تتعلق ببعض الأجرام السماوية وتتخذها الآن لإدراكاتها وتخيلاتها ويكون ذلك سببا لسعادتها اللائية³³⁹² بهم وربما يفضى بهم آخر الأمر إلى أن ينقلبوا إلى مرتبة العارفين. ومنهم من يزعم أنها تتعلق³³⁹³ بعد مفارقة البدن بأبدان أخرى على سبيل التناسخ، والشيخ أبطل ذلك.

[905] فقال وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض إليه، وقارنتها³³⁹⁴ النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء³³⁹⁵ بكون³³⁹⁶ ولا أن يكون عدد الكائنات³³⁹⁷ من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس، ولا أن تكون³³⁹⁸ عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل³³⁹⁹ به. أوتدافع³⁴⁰⁰ عنه متمانعة ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع أخر³⁴⁰¹ لنا. أقول يدل على إبطال التناسخ الجنسي وهو أن تتعلق³⁴⁰² النفس بعد مفارقة البدن بيدن آخر من جنس ما كانت فيه وجهان، الأول؛ أنه لو تعلقت نفس بيدن آخر تعلق بيدن واحد نفسان والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه قد ثبت أن النفس حادثة وأن علتها جوهر عقلي مفارق دائم³⁴⁰³

³³⁹² اللائقة، ف: اللائقة، ن: اللائقة

³³⁹³ ف، ن: يتعلق

³³⁹⁴ ف: وقارنتها

³³⁹⁵ ف: فنا

³³⁹⁶ ف: يكون

³³⁹⁷ ف: الكائنات

³³⁹⁸ ف: ان يكون

³³⁹⁹ ف: فيتصل

³⁴⁰⁰ ف: يتدافع

³⁴⁰¹ ف: آخر

³⁴⁰² ف: ان يتعلق

³⁴⁰³ دائم، ف، ن: دائم

فكان حدوثها عن تلك العلة متوقف على حدوث شرط مخصوص لفيضان تلك النفس عن تلك العلة ولا ذلك إلا المزاج القابل المستعد لتلك النفس، فإذا حدث ذلك المزاج المخصوص القابل لتلك النفس فقد وجد علة حدوثها وشرطه فوجب فيضان تلك النفس عن تلك العلة وتعلقها بذلك البدن فلو تعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ لزم أن يكون للحيوان الواحد نفسان فلا يكون حيوانا واحدا، بل حيوانان³⁴⁰⁴ هذا خُلف. [235ب] الوجه الثاني؛ لو تعلق النفس المفارقة ببدن آخر فلا يخلوا إما أن تتعلق ببدن آخر عقيب المفارقة أو لا تتعلق والأول باطل لوجهين، أحدهما؛ أنه كان يجب بأنه متى فنى بدنٌ حدث بدنٌ آخر فيكون كل فنا³⁴⁰⁵ متصلا بكونٍ وذلك ظاهر البطلان. الثاني؛ إما أن يكون عدد الأبدان الكائنة³⁴⁰⁶ مثل عدد النفوس المفارقة أو يكون عدة نفوس مفارقة عن أبدان تزدحم على بدن واحد أو تتعلق نفس واحدة ببدنين، والأقسام بأسرها باطلة. بيان الشرطية؛ أنه لو كان كل نفس مفارقة تتعلق ببدن عقيب مفارقتها عن بدنها، فإما أن يكون عدد الأبدان الكائنة مثل النفوس المفارقة أو لا يكون، فإن كان فهو الأول وإلا لم يكن فإما أن يكون أقل أو أكثر، فإن كان أقل لزم أن تزدحم³⁴⁰⁷ النفوس على بدن واحد، وإن كان أكثر لزم أن تكون نفس واحدة متعلقة ببدنين لامتناع أن يكون بدن بلا نفس، فقد ثبت الشرطية. أما بطلان الأول والثالث فظاهر. وأما بطلان الثاني فلأن عدة نفوس لو ازدحمت على بدن واحد فإما أن يتمنع يتدافع عنه أو لا، فإن تدافعت فقد تعطلت تلك النفوس وإن لم يتدافع فقد تعلق به عدة نفوس، وقد بان بطلانه، هذا كله إذا تعلق

³⁴⁰⁴ ف، ن: حيوانين

³⁴⁰⁵ فنا

³⁴⁰⁶ ف، ن: الكائنة

³⁴⁰⁷ ف، ن: ان يزدحم

النفس المفارقة عن بدن بيدن آخر عقيب المفارقة، وإن لم يجب ذلك بقيت تلك النفوس المفارقة معطلة، ولوجاز ذلك مدة جاز أطول منها، وهكذا³⁴⁰⁸ فلم يكن التناسخ الجنسي واجبا وهو المطلوب. وقوله ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع آخر³⁴⁰⁹ لنا، معناه؛ أنك إذا بسطت ما ذكرنا من الوجه الثاني واستعنت بما تجده في مواضع آخر كملت الدلالة على بطلان التناسخ الجنسي.

المسألة السابعة؛

في كيفية مراتب التجردات في اللذة والإبتهاج

[إشارة]

[906] قال أجلّ مبتهج بشيء هو الاول بذاته، لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا، الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم. وهما منبع³⁴¹⁰ الشرّ، ولا شاغل له عنه. والعشق الحقيقي هو الإبتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما. والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الإبتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق³⁴¹¹ أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للأمر الحسي. فكلُّ مشتاق فإنه قد نال

³⁴⁰⁸ وهكذا

³⁴⁰⁹ ف: آخر

³⁴¹⁰ ف: منبع

³⁴¹¹ ف: كما سبق

شيئا ما³⁴¹² [236] و فاتّه شيء. وأما العشق فمعنى آخر. والأول عاشق³⁴¹³ لذاته، معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق ولكن ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته، ومن أشياء كثيرة غيره.

[907] أقول مراتب الإبتهاج واللذة للموجودات المجردة خمس، الأولى؛ مرتبة واجب الوجود وهي أجلّها وأفضلها³⁴¹⁴ وهذا مبني على مقدمات، الأولى؛ أن العشق³⁴¹⁵ الحقيقي هو الإبتهاج بتصور حضرة ذات ما وإدراكها وتلك الذات يجب كونها كاملة ومدرّكة من حيث هي كاملة. الثانية؛ أن إدراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حبه وعشقه. الثالثة؛ أن الإدراك كلما كان أشدّ والكمال أتمّ، كان العشق اكد³⁴¹⁶ والإبتهاج أشدّ. الرابعة؛ الفرق بين العشق والشوق، فالعشق كما عرفته هو الإبتهاج المذكور، والشوق³⁴¹⁷ هو الحركة إلى تتميم ذلك الإبتهاج، وذلك يتعلق بشعور³⁴¹⁸ تلك الصورة التي بها الإبتهاج من وجه دون وجه، فإنه إذا لم يكن شعور لم يكن شوق ولو كان الشعور بها من كل وجه لم يكن هناك أيضا شوق، مثاله؛ أنه إذا لم يتمثل في الخيال صورة المعشوق لم يحصل شوق وإذا تمثل في الخيال صورة المعشوق ولم يحصل ذلك التمثل في الحسّ، فيحصل لأجلها شوق إلى المعشوق وكل مشتاق فإنه ينال سياتي³⁴¹⁹ من المعشوق ويفوته شيء والعشق يتعلق بنفس الشعور بالذات الكاملة من حيث هي

³⁴¹² ف: - ما

³⁴¹³ ف: عاشق

³⁴¹⁴ وأفضلها

³⁴¹⁵ العشق

³⁴¹⁶ آكد

³⁴¹⁷ والشوق

³⁴¹⁸ بشعور

³⁴¹⁹ شيئا

حيث هي كاملة، فإن كان حاصلًا بكمليته كان الإبتهاج كاملاً وإن لم يكن حاصلًا بكمليته حصل هناك شوق إلى تكميمه. إذا عرفت هذه المقدمات فنقول واجب الوجود إدراكه لذاته أشد الإدراكات وأقواها، فإنه مدرك لذاته بذاته، وسائر³⁴²⁰ الإدراكات كلها منه وذاته أكمل الأشياء³⁴²¹ بل لا نسبة لشيء إليه في الكمال، فإن كل شيء سواء مشوب³⁴²² بنقصان الإمكان والعدم. وقد عرفت أن إدراك الكامل من حيث هو كامل يوجب العشق فكان عشقه لذاته اسد³⁴²³ وأقوى فإذا واجب الوجود عاشق لذاته معشوق لذاته، سواء³⁴²⁴ عشقه غيره أولم يعشقه، لكن القسم الثاني باطل، فإن غيره أيضا يعشقه فهو معشوق من ذاته يعشقه ذاته، ومعشوق من غيره يعشقه غيره، وفي العشاق³⁴²⁵ الذين هم غيره كثيرة كما ستعرف.

[908] قال ويتلوه المبتهجون به، وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية. وليس³⁴²⁶ [236ب] ينسب إلى الأول الحق³⁴²⁷ ولا إلى التاليين من خلص أوليائه القدسين شوق. أقول المرتبة الثانية من مراتب الإبتهاج مرتبة الجواهر العقلية القدسية فإنهم يبتهجون بواجب الوجود لإدراكهم إياه من حيث كماله العالي على كل شيء ويبتهجون بأنفسهم من حيث إدراكهم الأول وإدراكهم أنفسهم فهم يعشقون³⁴²⁸ واجب الوجود ويعشقون

³⁴²⁰ ف، ن: وسائر

³⁴²¹ الأشياء

³⁴²² ف: مسوب

³⁴²³ أشد

³⁴²⁴ سواء

³⁴²⁵ العشاق

³⁴²⁶ ف: وليست

³⁴²⁷ ف: - الحق

³⁴²⁸ يعشقون

أنفسهم لما بينا أن إدراك الكامل من حيث هو³⁴²⁹ كامل يوجب المحبة والعشق فهو لا الذين هم خلّص أوليائه وأحبابه المقدسين عن فقدان شيء ما بما يمكن أن يدرك من كمال الأول وكمال أنفسهم لا ينسب إليهم شوق لما عرفت أن الشوق إنما يكون عند وجدان شيء وفقدان شيء فهو لا ينسب إليهم العشق الحقيقي لتمام ما لهم من الإبتهاج ولا ينسب إليهم الشوق لما عرفت وكذلك إلى الأول.

[909] قال وبعد المرتبتين مرتبة³⁴³⁰ العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق³⁴³¹ قد نالوا نيلا ما، فهم ملتذون. ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم اذى³⁴³²، ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذىذا. وقد يحاكى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال أذى الحكمة والدغدغة³⁴³³ فلربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا. ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما، فإن كانت تلك الحركة مخلصّة إلى النيل بطل الطلب، وحقت البهجة. أقول المرتبة الثالثة مرتبة النفوس البشرية المستغرقة في معرفة البارى تعالى ومحبته، فإنهم بما نالوا من المعرفة مبتهجون ابتهاج العشاق وبما لم ينالوا مشتاقون متأذون بفقده لكن الأذى لما كان من قبله كان أذى لذىذا، وهذا الأذى يشبه بوجه ما أذى الحكمة والدغدغة، فإنه يخيل³⁴³⁴ منه شيئا بعيدا وإنما قال فقد يكون لأصناف منهم أذى لأن الأذى إنما يكون عند الخوف من أن لا ينال

³⁴²⁹ ف: - هو

³⁴³⁰ ف: - مرتبة

³⁴³¹ ف: - عشاق

³⁴³² أذى

³⁴³³ والدغدغة

³⁴³⁴ ف: يخيل

ما لم ينل. فأما إن أمن من ذلك فقد لا يشعر بالأذى أو لا يلتفت إليه، ومثل هذا الشوق يكون مبدأ الحركة ليطلب نيل ما لم ينل بعد، فإن أفضت الحركة إلى النيل بطلت الحركة والطلب، وتحققت البهجة التامة، وإن لم يفيض إليه بقي.

[910] قال والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق، اللهم إلا في الحياة الأخرى. أقول النفوس المستغرقة في المحبة الإلية ما داموا في الدنيا فإنهم لا يتخلصون عن الأذى الشوقي بل يكون أعلى [237] مراتبهم أن يكونوا عاشقين مشتاقين فإذا تخلصوا عن العلائق³⁴³⁵ البدنية وانقلبوا إلى الحيوة³⁴³⁶ الأخرية فإنهم يتخلصون عن الأذى الشوقي³⁴³⁷ وتخلص لهم البهجة التامة.

[911] قال وتتلوا³⁴³⁸ هذه النفوس نفوس أخرى³⁴³⁹ بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها. أقول المرتبة الرابعة مرتبة النفوس البشرية التي لم يستغرق في معرفة الله تعالى ومحبته ولم يبق على سفالتها بل هي مترددة بين الجهتين فلها نوع من البهجة ونوع من الأذى على اختلاف درجاتها.

³⁴³⁵ ف، ن: العلايق

³⁴³⁶ الحياة، ف: الحيوة

³⁴³⁷ الشوقي

³⁴³⁸ ف: يتلو

³⁴³⁹ ف: - أخرى

[912] قال ثم تتلوها³⁴⁴⁰ النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا

مفاصل لرقابها المنكوسة. قال³⁴⁴¹: المرتبة الخامسة مرتبة النفوس البشرية المنغمسة في محبة

الأمر الجسمانية وعلائقها³⁴⁴² التي لا إلتفات لها إلى عالم القدس كالذين لا مفصل لرقابهم

المنكوسة فإنهم لا يمكنهم الإلتفات إلى العالم العلوي، خاتمة لهذه المسألة.

[تنبيه]

[913] قال فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية

كمالا يخصه وعشقا³⁴⁴³ إراديا أو طبعيا لذلك الكمال، وشوقا طبعيا أو إراديا³⁴⁴⁴ إليه إذا ما³⁴⁴⁵

فارقه رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية³⁴⁴⁶ وهذه جملة وستجد في العلوم

المفصلة لها تفصيلا. أقول لما تكلم في الكمال³⁴⁴⁷ والعشق والشوق ذكر أن ذلك لا يختص

بأولي الأبواب ودوى³⁴⁴⁸ العقول بل هو حاصل في كل شيء حتى في الجسمانيات، فإن لكل

شيء جسما كان أو غيره كمالا يخصه وعشقا³⁴⁴⁹ لذلك الكمال سواء كان ذلك العشق طبعيا

أو إراديا وشوقا إلى ذلك الكمال إذا كان قائما³⁴⁵⁰ سواء كان ذلك الشوق طبعيا أو إراديا

3440 ف: يتلوها

3441 أقول

3442 ف، ن: وعلائقها

3443 ف: وعسقا

3444 ف: اراديا او طبعيا

3445 ف: - ما

3446 ف: - عناية

3447 ف: الكلام

3448 وذوي

3449 وعشقا

3450 ف: قائما

إرادياً، وذلك الشوق يحركه لطلب الكمال الذي يخصه، وإنما يفوته الكمال الخاص إذا فارقه
رحمة من العناية الأولى على نحو ما سبق من معنى العناية الإلهية. وهذا آخر النمط الثامن

النمط التاسع؛

في مقامات العارفين وهو مقتصر على علوم الصوفية

والشيخ رتب تلك العلوم ترتيباً حسناً بالغاً على أقسام

المسألة الأولى؛

في بيان فضيلة العارفين

[تنبيه]

[914] قال إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم.

فكانهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها [237ب] وتجردوا عنها إلى عالم القدس.

أقول للعارفين مقامات سنوية ودرجات عليّة يحصون³⁴⁵¹ بها وهم في الدنيا، فمن جملة تلك

³⁴⁵¹ يخصصون

الدرجات والمقامات كونهم متجربين عن العلائق³⁴⁵² البدنية والأمور الجسمانية مع تعلقهم بها ومتجهين إلى عالم القدس وجناب الحق وحلايب³⁴⁵³ الأبدان كناية عن جلودها.

[915] قال ولهم أمور خفية³⁴⁵⁴ فيهم وأمر ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك. أقول العارفون لهم أمور خفية وهي الأحوال النفسانية التي لهم الموجبة للسعادة، وأمر ظاهرة عنهم من المعجزات والكرامات، وهذه الأمور الظاهرة الخفية³⁴⁵⁵ من ينكرها يستنكرها ومن يعرفها يعظمها، وهذه الأمور نذكرها فيما³⁴⁵⁶ بعد.

[916] قال فإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عيك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك. وأن أبسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله، ثم حلّ الرمز إن أطق. أقول الشيخ ضرب قصة سلامان وأبسال مثلاً لنفسك ونسبتها إلى درجاتها في المعرفة الممكنة بحسب استعدادها فقال نسبة نفسك إلى درجاتها نسبة رجل له محبوب معشوق مطلوب حرمه عليه التيه الرقب³⁴⁵⁷ وحال بينه وبينه أنسية القرنا³⁴⁵⁸ وبينهما مسافة يشق قطعها لما فيها من الفيافي³⁴⁵⁹ والحبال³⁴⁶⁰ الصعبة التراقي، فإن قصر في قطع تلك

³⁴⁵² ف، ن: العلايق

³⁴⁵³ وحلايب

³⁴⁵⁴ خفية

³⁴⁵⁵ ف: والخفية

³⁴⁵⁶ ف: - فيما

³⁴⁵⁷ الرقباء

³⁴⁵⁸ القرناء

³⁴⁵⁹ الصحراء الواسعة، محقق.

³⁴⁶⁰ والجبال

المسافة بقي في الحضيض محترقا بنيران البعد، وإن لم يقصر في ذلك وصل إلى ذلك المحبوب وابتهج برؤيته وسعد بمشاهدته. وسمي المحبّ بسلامان إما لكونه مستسلما للهلاك³⁴⁶¹ معرضا نفسه لنار المحبة والإحتراق بها على تقدير تقاعده عن قطع تلك المسافة وإما لسلامته عن ذلك بتقدير الإجتهد وإنما سمي المحب³⁴⁶² بأبسال إما لكونه محرما ممنوعا منه، وذلك، أن البسل هو الحرام الممنوع منه وإما لكونه مهلكا بنيران المحبة. وهذه وصية بالغة من الشيخ، كأنه قال إنك مستعدّ لأن تتوجه إلى الوصول إلى أعلى درجات العرفان فإن الممكن لنفوس البشر غير أن الشواغل البدنية مانعة عن ذلك الإرتقاء حائلة³⁴⁶³ بينك وبين ذلك المطلوب. فإن نفضت عنك تلك الشواغل وسعيت في تكميل نفسك في قوتها العملية والعلمية وصلت إلى مطلوبك وأنست بمحبتك وإلا بقيت في حضيض الجهالة، فهذا المثل هو اللايق³⁴⁶⁴ بهذا الفصل.

المسألة الثانية؛

في مراتب [238] السعادة

[تنبيه]³⁴⁶⁵

³⁴⁶¹ ن: - للهلاك

³⁴⁶² ف: المحبوب

³⁴⁶³ ف: حايله

³⁴⁶⁴ اللائق

³⁴⁶⁵ ف: - تنبيه

[917] قال المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد. والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد. والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض. أقول أحوال السعادة ومراتبها ثلاث،³⁴⁶⁶ الأولى؛ أن يعرض عن متاع الدنيا ورتبتها وما فيها من الطيبات وبالجملة أن يعرض عما سوى الله تعالى وهذا هو الزهد والمتعاطي له هو الزاهد، الثانية؛ التوجه إلى الله تعالى بتعاطي نوافل العبادات بعد فرائضها³⁴⁶⁷ من قيام الليل وصيام النهار وهو العبادة والمتعاطي لذلك هو العابد، الثالثة؛ الوصول إلى الله تعالى والإنصراف بالفكر إلى عالم القدس والجبروت وهو العرفان والمتعاطي له هو العارف. وهذه الدرجات والمراتب الثلاث هي البسيط³⁴⁶⁸ والتركيب من البسائط³⁴⁶⁹ الثلاثة³⁴⁷⁰ لا يمكن إلا من أربعة أوجه؛ ثلاثية وثنائية. وأما الثلاثي فواحد؛ وهو الزاهد العابد العارف. وأما الشائي؛ فثلاثة؛ الزاهد العابد والزاهد العارف والعابد العارف.

المسألة الثالثة؛

في الغرض من الزهد والعبادة

³⁴⁶⁶ ف: ثلث

³⁴⁶⁷ فرائضها

³⁴⁶⁸ ف: البسيطة

³⁴⁶⁹ ف: البسائط

³⁴⁷⁰ ف: الثلث

[تنبيه]

[918] قال الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة.

وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق.³⁴⁷¹ والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة³⁴⁷² يأخذها في الأخرى هو الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق. فتصير مسالمة³⁴⁷³ للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر إلى³⁴⁷⁴ الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شا³⁴⁷⁵ السر إطلع إلى³⁴⁷⁶ نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له منخرطاً³⁴⁷⁷ في سلك القدس.

[919] أقول الزهد عند غير العارف اعتياض ومعاملة فإنه يشتري³⁴⁷⁸ متاع الآخرة

بمتاع الدنيا. فمن يترك لذات نفسه وطيباتها للذات الآخرة وطيباتها فهي معتاض³⁴⁷⁹ ومعامل وهو عند العارف تنزه وتبريه³⁴⁸⁰ عن شواغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء سوى الحق، فالزهد عند العارف إزالة المانع عن الوصول إلى الحق [238ب] وتكبر على الخلق واستحقاقه

³⁴⁷¹ ف: + وتكبر على كل شيء غير الحق

³⁴⁷² ف: لآخرة

³⁴⁷³ ف: مسامله

³⁴⁷⁴ ف: اطلع الى

³⁴⁷⁵ شاء

³⁴⁷⁶ ف: - إطلع إلى

³⁴⁷⁷ ف: فيكون بكلية منخرطاً

³⁴⁷⁸ ف: يسترى

³⁴⁷⁹ ف: متعاض

³⁴⁸⁰ وتبرئة

إياهم حتى لا³⁴⁸¹ يلتفت إلى ما سواه ولا يميل إليه. والعبادة عند غير العارف أيضا اعتياض ومعاملة، كأنه يعبد في الدنيا ليأخذ الأجر والثواب في الآخرة، فمن يعبد الله تعالى بالقيام والصيام معاملة ومعتاض كأنه أجر نفسه بأجرة هي الثواب والأجر. وأما عند العارف فرياضة لقواه الجسدانية وهممه أيضا يصير بحيث مهما أراد جذبها عن عالم الغرور إلى عالم السرور انجذبت عنه إليه بلا ممانعة ومنازعة منها إياه فتصير مطيعة له كما يكون³⁴⁸² سباع الصيد بالرياضة مطيعة ومسالمة غير ممانعة وكذلك بالتعويد فإن العادة كالطبيعة، فإذا صار الإنقياد عادة لها وملكة مستقرة فيها صارت بحيث متى شاء الإطلاع إلى جناب الحق أطاعته قواه وهممه بل تكون هي معه كالصاحب المشييع ينجذب إليه وإن لم يجذبها فيكون بكليته حاصلا في جناب القدس. وكل صنف من هذه الأصناف الثلاثة³⁴⁸³ طالب اللذات الأخروية لكن الزاهد يطلبها بالزهد، والعابد بالعبادة، والعارف بالفكر، وما سبقت الإشارة إليه.

المسألة الرابعة؛

في النبوة

[إشارة]

³⁴⁸¹ ف: - لا

³⁴⁸² ف: يصير

³⁴⁸³ ف: - الثلاثة

[920] قال لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ³⁴⁸⁴ كل منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولاه بنفسه لآزدحم على الواحد كثيرا وكان مما يعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه. أقول لما عرّف³⁴⁸⁵ الشيخ ماهية الزهد والعابد والعارف حاول في هذا الفصل إقامة الدلالة على وجود العارف ولما كان النبي عليه السلام سيد العارفين كانت الدلالة على وجوده دلالة على وجود العارف واقتصر في الدلالة على وجود النبي عليه السلام³⁴⁸⁶ ويدل عليه أن الإنسان مدني بالطبع لأنه لا يمكنه أن يستقل وحده بأمر نفسه في كل ما يحتاج إليه من المطعم والمشرب والملبس وغير ذلك. وفيما يحتاج إليه الإنسان كثيرة فلا بد من مشاركة آخر من أبنائه³⁴⁸⁷ جنسه ومن معاوضة ومعارضة تجري بينهما حتى يفرغ كل واحد منهما عن مهمّ صاحبه مثلا يحرق هذا لذلك ويزرع ذاك لهذا فيفرغ هذا عن الحراثة وذلك عن الزراعة فيكون فعل كل واحد منهما لصاحبه عوضا عن فعل صاحبه له، فإن كل إنسان لو تولى ما يحتاج إليه من الأشغال لآزدحم عليه أشغال³⁴⁸⁸ [239أ] كثيرة ويمتنع عليه مباشرتها أو يتعسر فثبت أنه لا يمكن الإنسان أن يكمل ما يحتاج إليه بنفسه إلا بمشاركة عن واحد من أبناء جنسه. وتلك المشاركة لا تتم إلا بمعاملة تجري بينهم لأن كل ما كان مطلوباً لواحد كان مطلوباً لآخر³⁴⁸⁹ فربما لا

³⁴⁸⁴ ف: يفرغ

³⁴⁸⁵ ف: فرغ

³⁴⁸⁶ ف: صلى الله عليه وسلم

³⁴⁸⁷ أبناء

³⁴⁸⁸ ف: اسغال

³⁴⁸⁹ ف: للآخر

تسامح نفس واحد ببذل ما له لصاحبه إلا بأن يعتاض مما لصاحبه لنفسه. والمعاملات الجارية بين الناس إنما ينضبط بقانون عدل يسوي بين الناس بأسرهم لا يفضل فيه شريف على خسيس ولا قوي على ضعيف، فلولا ضابط عدل لأدى ذلك التنازع إلى التقاتل³⁴⁹⁰ والبغاء، وفي ذلك فساد العالم فاقتضت المصلحة الكلية للعالم أن يكون بين الناس ضابط عدل، وهو³⁴⁹¹ المسمى بالشرعية، فثبت أنه لابد للناس من شريعة ضابطة لنظام العالم في المعاملات، وتلك الشريعة لابد وأن يكون من شارع مخصوص بالطاعة والإنقياد وإلا لم تكن تلك الشريعة مقبولة، وإنما يكون ذلك الشارع مخصوصا بالطاعة إذا كان مؤيدا³⁴⁹² بآيات تدل على أنه أتى بها من عند الله تعالى، وإلا لم يكن اختصاصه بالطاعة أولى من غيره، وتلك الآية³⁴⁹³ هي المسماة بالمعجزات وذلك الشارع هو المسمى بالنبوي، فثبت أنه لابد من نبي مرسل من عند الله مؤيدا بالمعجزات، وهو سيد العارفين وسيد العالمين.

[921] قال وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء³⁴⁹⁴ من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي³⁴⁹⁵ والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم لحفظ التذكير بالتكرير، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم المقيمة³⁴⁹⁶ لحياة النوع. أقول المطيع لتلك الشريعة المنقاد لها يكون محسنا وعاصيها

³⁴⁹⁰ ن: التقابل

³⁴⁹¹ ف: وهي

³⁴⁹² مؤيدا

³⁴⁹³ الآيات

³⁴⁹⁴ جزاء

³⁴⁹⁵ ف: المجازي

³⁴⁹⁶ المقيم

ومخالفتها مسياً³⁴⁹⁷ فوجب أن يكون للمحسن جزاً³⁴⁹⁸ إحسانه وللمسيء جزاء أسأته³⁴⁹⁹ حتّى للناس على الإحسان وزجراً لهم عن الإساءة³⁵⁰⁰ وذلك الجزاء يجب أن يكون من عند خير بإحسان المحسن وإساءة المسيء قدير على مجازاتهما، فإذن لابد من معرفة المجازي،³⁵⁰¹ وهو الله تعالى، ومعرفة الشارع وهو النبي عليه السلام، وإن كان بالحقيقة هو الله تعالى. وإذا عرفت أن المجازي هو الله القدير الخبير لم يكن بد من سبب لحفظ³⁵⁰² تلك المعرفة فيهم بالتذكير فلا بد من فرض العبادات المذكّرة للمعبود ولا بد من حفظ هذا التذكير بالتكرير فكررت عليهم العبادات في أوقات الأيام، وأيام الأشهر، وأشهر السنة، حتى يستمر الدعوة إلى العدل أعني الشريعة الداعية إلى العدل التي هي المقيمة لحياة³⁵⁰³ [239ب] النوع.

[922] قال ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوهم شرطه فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم أقول ما سبق من فوائد³⁵⁰⁴ الشريعة والعبادة هي الفوائد الدنيوية وزيد للعارفين مع تلك الفوائد الدنيوية الفوائد الأخروية من الأجر والثواب، وزيد للعارفين منهم وهم الذين ولو³⁵⁰⁵ وجوهم شرط جناب

³⁴⁹⁷ مسياً

³⁴⁹⁸ جزاء

³⁴⁹⁹ أسأته

³⁵⁰⁰ الإساءة

³⁵⁰¹ ف: المحاري

³⁵⁰² ف: يحفظ

³⁵⁰³ لحياة

³⁵⁰⁴ ف: فوايد

³⁵⁰⁵ ولوا

الحق ما قد عرفته في الصل السابق ثم انظر إلى الحكمة الإلهية التي اودعت في العبادة من المصالح الدنيوية ثم إلى الرحمة الربانية بالعباد من العباد كيف زيد لهم الاجر والثواب مع ما حصل لهم من مصالح الدنيا إلى النعمة القدسية التي خصّ العارفون منهم بها يلحظ جنابا وهو جناب الله تعالى تبهرك نور عجائبه أشدّ مما يبهرك نور الشمس بل لا نسبة بينهما. وقوله بعد ذلك ثم أقم واستقم إشارة منه إلى أن الشريعة النبوية المذكورة والعبادة المفروضة والمندوبة فيها لما عرفت من اشتغالها³⁵⁰⁶ على الفوائد³⁵⁰⁷ الدنيوية³⁵⁰⁸ والأخروية وجب عليك الإقامة فيها بحيث لا يخرج بوجه ما³⁵⁰⁹ عنها، والإستقامة على الصراط المستقيم فيها. ويحتمل أن يكون المراد الأمر بجعل غيره قائما³⁵¹⁰ فيها وجعل نفسه مقيما عليها.

المسألة الخامسة؛

في أن العارف لا يريد الحق لغيره ولا يعبد له لغيره وفيها فصلان

الأول؛³⁵¹¹

في أنه تعالى لماذا يُراد ولماذا يُعبد

³⁵⁰⁶ اشتغالها

³⁵⁰⁷ ف: الفوائد

³⁵⁰⁸ ف: الدنيوية

³⁵⁰⁹ ف: - ما

³⁵¹⁰ ف: قايمًا

³⁵¹¹ الفصل الأول

[إشارة]

[923] قال العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر³⁵¹² شيئاً³⁵¹³ على عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنه يستحق العبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رغبة³⁵¹⁴ وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي، وفيه المطلوب. ويكون الحق ليس الغاية، بل الوسطة إلى شيء³⁵¹⁵ غيره وهو الغاية والمطلوب دونه. أقول لما فرغ من شرح³⁵¹⁶ منافع العبادة شرع في غرض العارف من إرادة الله تعالى وعبادته إياه فقال العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه. وقد اختلفوا في معنى إرادة العارف للحق فقال قوم³⁵¹⁷ معناها إرادة معرفته ومحبته أو إرادة حزيل³⁵¹⁸ ثوابه والخلاص عن أليم [240] عقابه، واحتجوا³⁵¹⁹ على ذلك بأن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن فإنها شبيهة بالطلب، وطلب الواجب والممتنع محال، وإليه إشارة³⁵²⁰ الشيخ في أول النمط السادس حيث قال كلما كان مراداً كان حصوله للمريد أولى من لا حصوله له فيكون المقصود بالحقيقة هو الاستكمال بذلك المراد فكذاك ههنا يكون مراد العارف من الحق الاستكمال بمعرفته ومحبته. واتفقت الصوفية

³⁵¹² ف: ولا يؤثر

³⁵¹³ ف: شياً

³⁵¹⁴ ف: لا لرغبة اورهبة

³⁵¹⁵ ف: إلى شيء

³⁵¹⁶ ف: شرح

³⁵¹⁷ تكزرت مرتين

³⁵¹⁸ حزيل

³⁵¹⁹ واحتجوا

³⁵²⁰ ف: اشار

وجماعه³⁵²¹ من الفلاسفة على على حوار³⁵²² كون العارف مريدا لله تعالى لا لشيء سواه وتمسكوا بأن الكمال محبوب لذاته وحب³⁵²³ الكامل بتقدير يقدر إدراك كماله، وكلما كان إدراك كمال الكامل أشدّ كان حبه له أشدّ، وقد تقدم ذلك وكلما كان الحب أشدّ كان الإستغراق في المحبة أشدّ، وربما يفضي به الأمر إلى أن يعقل عن ذاته وعن كل ما سواه محبوبه حتى عن محبته إياه، ويشهد لذلك الحب الشديد في الشاهد وإذا كان كذلك ففي تلك الحال لا يكون غافلا عن حب استكمالته وإرادته لذلك الكمال مع أن حب الله تعالى حاصل له في تلك الحال لأن الشعور التام بكماله تعالى حاصل وأنه يوجب الحب الشديد له.

[924] وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فهو في الظاهر كالمناقض للأول، لأن الحق الأول غير عرفانه والتحقيق فيه، إنا إن قلنا إن الإرادة لا تتعلق³⁵²⁴ بالحق سبحانه³⁵²⁵ كان هذا تأويلا لتلك الإرادة، ويكون معنى الكلام أن العارف يريد الحق الأول لعرفانه لا لشيء غيره ولا يؤثر سيا³⁵²⁶ على عرفانه وحينئذ ينتظم الكلام. وإن قلنا إنه³⁵²⁷ يمكن أن يكون سبحانه مرادا كان الكلام الأول بيانا لحال قوم وهم الصوفية والمتألّهون³⁵²⁸ من الفلاسفة. والكلام الثاني بيانا لحال قوم آخرين كما سبق. فقد عرفت غرض العارف من إرادة الحق الأول. وأما

³⁵²¹ وجماعة

³⁵²² جواز

³⁵²³ ف: وجب

³⁵²⁴ ف: لا يتعلق

³⁵²⁵ ف: تعالى

³⁵²⁶ شيئا

³⁵²⁷ ف: - إنه

³⁵²⁸ ف، ن: والمتألّهون

غرضه³⁵²⁹ من عبادته إياه فيحتمل وجوها، أحدها؛ أن يكون عبادته له لذاته تعالى كما كانت إرادته له ومحبه لذاته. وهذه الطبقة العليا. الثاني؛ أن يكون عبادته له لأنه يستحق العبادة، وهذه الطبقة الوسطى، الثالث؛ أن يكون عبادته له لأنها نسبة شريفة إليه. والنسبة الشريفة توجب شرفا للمنتسب، وهذه الطبقة الأولى. وإنما ترتبت هذه الطبقات كذلك، لأن المطلوب الطبقة الأولى ذاته تعالى [240ب] ومطلوب الطبقة الثانية صفة من صفاته وهو كونه مستحقا للعبادة ومطلوب الطبقة الثالثة لا ذاته ولا صفة من صفاته بل نسبة شرفه إليه، وهذه الطبقات الثلاث³⁵³⁰ إنما يعبد الله تعالى لا لرغبة في ثواب ولا لرغبة في عقاب أصلا، إذ كل من يعبد رغبة في ثوابه أو رهبة من عقابه كان داعيته إلى العبادة³⁵³¹ هو ما يرجوه من الثواب ويخافه من العذاب³⁵³² وكان مطلوبه من العبادة ذلك المرغوب أو ذلك المرهوب ويكون إلا له تعالى واسطة إلى ذلك المطلوب لا هو، والمراد من العناية مطلوب من الشيء.

الفصل الثاني؛

في رجحان عبادة العارف على عبادة غيره

[إشارة]

³⁵²⁹ ف: وإما عرضه

³⁵³⁰ ف: الثلث

³⁵³¹ ف: العباد

³⁵³² ف، ن: من العقاب

[925] قال المستحل توسط الحق مرحوم من وجه، فإنه لم يطعم لذة البهجة به³⁵³³

فيستطعمها إنما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون إليها غافل عما وراها³⁵³⁴ أقول لما فرغ من ذكر أقسام العباد في عبادتهم، وإن منهم من يعبد الله لرغبة أو رهبة وذكر أن من كان كذلك كان مطلوبه من العبادة ذلك المرغوب فيه أو المرهوب عنه وإنما الحق يكون واسطة إلى المطلوب لا نفس المطلوب، أراد أن يبين حال من يكون كذلك فقال من يستحل ويستحز³⁵³⁵ أن يجعل الحق واسطة إلى مطلوبه فإنه مرحوم لأنه لم يذق طعم البهجة بالحق فيستطعمها أي يطلب طعمها، فإن من لم يذق لذة النكاح كالعتين فإنه يمتنع أن يطلبها بل إنما عرف اللذات المخدجة الناقصة فهو إليها مشتاق³⁵³⁶ وعن سائر³⁵³⁷ اللذات غافل.

[926] قال وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين،

فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب.

صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازوروا، عائفين لها، عاكفين على غيرها. أقول مثل هؤلاء³⁵³⁸

الذين غفلوا عن البهجة بالحق وتعارفوا اللذات الحسية الناقصة بالقياس إلى العارفين بالله³⁵³⁹

المبتهجين به كمثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين البالغين إلى³⁵⁴⁰ امتحنهم التجارب، فإن

الصبيان ما لم يتأثروا إلا اللهو واللعب اقتصرت بهم تلك المباشرة على طيبات اللهو ولذات

³⁵³³ ف: - به

³⁵³⁴ وراءها

³⁵³⁵ ويستحز

³⁵³⁶ ف: مستاق

³⁵³⁷ ف، ن: سائر

³⁵³⁸ هؤلاء

³⁵³⁹ ف: - بالله

³⁵⁴⁰ ف، ن: ان

اللعب وغفلوا عما للبالغين سيما المحنكين منهم عن اللذات الحسية والخيالية والعقلية فلا جرم يتعجبون إذا رأوا هم قد إزوروا عن تلك الطيبات واللذات التي هي اللهو واللعب أي عدلوا عنها عائفين لها كارهين [241أ] إياها عاكفين مقيمين على غيرها.

[927] قال كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كفيه بما يليه من اللذات، لذات الزور. فتركها في دنياه عن كره، وما تركها إلا ليستأجل³⁵⁴¹ أضعافها. أقول هذه حال من منعه نقصه عن مطالعة بهجة الحق والنظر إليها أعلق كفيه أي أنشبهها بما يليه من اللذات وهي لذات الزور التي لا حقيقة لها فإذا تركها في دنياه فإنما تركها وهو كاره لتركها ومع ذلك فإنما تركها ليأخذ أضعافها مؤجلة في الآخرة.

[928] قال وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعه منها، فيبعث إلى مطعم شهوي ومشرب هنيء ومنكح بهي، إذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه إلا إلى لذات قبقة وذبذبة. أقول مثل هؤلاء إنما يعبد الله ليخوله ويعاطيه في الآخرة شبعه بما يدركه في الدنيا ويبعث إلى المطعم الشهوي والملبس السني إذا بعثر عنه أخرج فلا مطمح لبصره أي لا مرتفع لبصره يقال طمح بصره أي رفعه معناه لا ينظر في دنياه وأخراه إلا إلى لذات البطن والفرج. والقبقب؛ البطن، والذبذب؛ الذكر.

[929] قال والمستبصر بهداية القدس في شجون³⁵⁴² واجب الإيثار قد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده. وإن كان ما يتوخاه

³⁵⁴¹ ف: ليستأجل

³⁵⁴² ف: شجون

بكدّه مبذولا له بحسب وعده. أقول وأما الذي استبصر بهداية الحق سبحانه في شجون واجب الإيثار والإختيار وشجون الأودية طرقها قد عرف لذة الحق ووَلَّى وجهه نحو سمتها مترحما على الذي أخذ من طرف رشده وعدل إلى ضده وهو الضلال، وإن كان ما يتوخاه ويطلبه رشده بكدّه وجهده ويبذل جهده حسب ما وعد. واعلم أن معنى هذا الفصل ظاهر لا يحتاج إلى شرح سوى ما فيه من الألفاظ الغريبة وقد شرحناها.

القسم الثاني من هذا النمط؛

في درجات العارفين وفيه فصول

الأول؛³⁵⁴³

في درجة المريدين

[إشارة]

[930] قال أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الإتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد. أقول للعارفين في السلوك [241ب] إلى جناب الحق درجات، أولها درجة الإرادة وهو أن يحصل

للإنسان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى وحبها التي هي العشق³⁵⁴⁴ المذكور والبهجة المتقدمة³⁵⁴⁵ وتلك الرغبة تحرك سره ونفسه إلى حناب³⁵⁴⁶ القدس الإلهي لينال من روح الإتصال به وهو مادام في هذه الدرجة فهو مريد وهذه الرغبة المسماة بالإرادة إنما يحصل بسكون النفس إلى الإيمان والتصديق بأن هناك بهجة وسعادة يمكن الإنسان الوصول إليها، فإنه مهما لم يحصل السكون المذكور لم تحصل الرغبة المذكورة وهذه تحصل³⁵⁴⁷ بطرق ثلاثة،³⁵⁴⁸ أسرفها³⁵⁴⁹ وأقواها أن يستبصر الإنسان باليقين البرهاني بعد الانظار³⁵⁵⁰ الدقيقة والأفكار العميقة فيصدق بتلك اللذة والبهجة فيرغب فيها وأوسطها أن تسكن النفس إلى ذلك بأول الفطرة وأصل العريزه³⁵⁵¹ من غير تعلّم علم وقد يتجلى لمثلهم من السوامح³⁵⁵² القدسية ما يرفض معه العلائق³⁵⁵³ فيرغب في ذلك الإعتلاق المذكور وأدناها أن تسكن النفس إلى ذلك التصديق عن تقليد من شيخ³⁵⁵⁴ مشهور بالعرفان أو إسناد معتبر فيرغب في ذلك الإعتلاق وقد يتركب بعضها مع بعض، فعليك باعتبار ما يمكن.

الفصل الثاني؛

3544 العشق

3545 ن: المتعدية

3546 جناب

3547 ف: يحصل

3548 ف: ثلثه

3549 أشرفها

3550 الأنظار

3551 الغريزة

3552 الشوامخ

3553 ف، ن: العلائق

3554 ف: من سح

في الدرجة الثانية وهي الرياضة

[إشارة]

[931] قال ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة، والرياضة موجهة إلى ثلاثة³⁵⁵⁵ أغراض؛ الأول

تنحية ما دون الحق عن سنن الإيثار، والثاني تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب

قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة

للأمر السفلي. والثالث تلطيف السرّ للتبته. والأول يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني تعين عليه

عدة أشياء؛³⁵⁵⁶ العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة بما

يلحن بها من الكلام موقع القبول من الإفهام. ثم نفس الكلام الواعظ من قايل³⁵⁵⁷ زكيّ بعبارة

بالغة ونعمة رخيمة وسمت رشيد. وأما الغرض الثالث؛ فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق

العفيف الذي يأمر فيه شمائل³⁵⁵⁸ المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

[932] أقول الدرجة الثانية من درجات العارفين الخوض في سلوك طريق الوصول

إلى الجنب³⁵⁵⁹ القدسي، وهذه الدرجة هي درجة الرياضة. والرياضة إما أن تكون في الأحوال

النفسانية [242] أو في الأحوال الجسمانية. أما في الأحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ

3555 ف: ثلثة

3556 ف: اسا

3557 قائل

3558 ف: شمائل

3559 ف: جناب

وتحصرها أمور ثلاثة، الأول؛ تنحية ما دون الحق عن سنن الإيثار والأغراض³⁵⁶⁰ وعن كل ما سواه. وهذا النوع من الرياضة يسمى تجريدا ويعين عليه الزهد الحقيقي، فإن الدنيا والآخرة كالمتنافسين فلا بد من الإعراض عن الأغراض الدنيوية بقلبه ليحصل له الجواهر القدسية، فإن من ترك الأغراض الدنيوية بظاهره وهو متعلق بقلبه بها لم يكن من الزهد في شيء. الأمر الثاني؛ تطويع النفس الأمانة وهي القوة الحسية من الشهوة والغضب والتخيل والتوهم للنفس المطمئنة³⁵⁶¹ وهي القوة العاقلة طالبة للمعارف القدسية وهو أن يجعل هذه القوة منقادة للعقل لتنجذب قواها المتخيلة والمتوهمة من التوهيمات السفلية إلى التوهيمات القدسية العلوية، ومن الناس من أنكر هذا النوع من الرياضة وقال إن القوى الحسية يستحيل أن تصير طالبة للأمر العالية المجردة لأن قوة الحس طالبة للمحسوسات، وقوة الشهوة للشهوات، وقوة الغضب للغلبة والإنتمام، فإذا كانت هذه القوى طالبة بطبعها لهذه الأمور السفلية استحال أن تصير طالبة للأمور المجردة العلوية. ثم قال المحققون ليس المراد من هذا التطويع أن تصير هذه القوى طالبة للأمور المجردة بل المراد بها أن لا تصير مستعلية على العقل غالبية له بل تكون قوى العاقلة غالبية أو غير مغلوبة، وإذا كانت هكذا³⁵⁶² وهي في جبلتها طالبة للأمور المجردة تنجذب بطبعها إلى عالم القدس إذا لم تمنعها القوى الحسية.

3560 ف: والأغراض

3561 ف: المطمئنة

3562 هكذا

[933] وأما قوة الخيال والوهم فإنهما ليستا بطبعهما منجذبتين نحو الأمور المحسوسة

بل هما تابعتان للغالب من العقل والشهوة،³⁵⁶³ فإن غلب العقل تبعناه، وإن غلبت الشهوة³⁵⁶⁴

تبعناها مثلاً إذا كان الغالب على الإنسان الشهوة كان عمل الوهم في الأمور المناسبة له حتى

لا يرى في نومه إلا الصور المناسبة لها مثل الصور الشهوانية الجسمانية، وإن كان الغالب عليه

العقل كان عمله في الأمور المناسبة للعقل حتى لا يرى في نومه إلا صور³⁵⁶⁵ الملائكة³⁵⁶⁶

والروحانيين ولا يسمع إلا الأصوات المبشرة³⁵⁶⁷ بالسعادة العقلية الدائمة ويعين على هذا النوع

من الرياضة أمور، أحدها؛ العبادة المشفوعة بالفكر. أما العبادة فلا أن النفس لاستغالها³⁵⁶⁸ بالبدن

وعلائقها³⁵⁶⁹ [242ب] يكون أكثر التفاتها إلى الأمور السفلية فلا بد من سبب معين على

الإلتفات إلى جانب القدس والتوجه إلى جناب الحق بالتذكير، وذلك السبب المذكر³⁵⁷⁰

هو العبادة كما تقدم قبل. وأما كون العبادة مشفوعة بالفكر غير متجردة عنه، فلا أن التذكير بالمعبود

أتم بالفكرة في صفات المعبود من العلم والقدرة وسائر³⁵⁷¹ صفاته. وثانيها الألحان الطيبة

المستخدمة لقوى النفس فإنها توقع³⁵⁷² الكلام الذي لحن بها من الأوهام موقع القبول ولأن

السماع والألحان الطيبة يجعل ميل النفس بالميل إليه أكثر، فالنفس المائلة³⁵⁷³ إلى العالم

³⁵⁶³ ف: والسهوة

³⁵⁶⁴ الشهوة

³⁵⁶⁵ ف، ن: صورة

³⁵⁶⁶ ف، ن: الملائكة

³⁵⁶⁷ ف: المسرة

³⁵⁶⁸ لاشتغالها

³⁵⁶⁹ ف، ن: علائقها

³⁵⁷⁰ ف: المذكر

³⁵⁷¹ ف، ن: وسائر

³⁵⁷² ف: يوقع

³⁵⁷³ ف، ن: المائلة

العلوي تصير بالألحان أكثر ميلا وعن العالم السفلي أكثر انقطاعا وتجردا والإستقراء يؤيد ذلك فإن العاشق³⁵⁷⁴ إذا سمع بالألحان الطيبة بشمائل³⁵⁷⁵ المعشوق فإنه يزداد ميله إليه وانقطاعه عن غيره. وثالثها؛ الكلام الوعظي من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة.³⁵⁷⁶ أما كونه زكي النفس فلأن المؤثر هو القول الخيالي لا القول اللساني، فإذا لم تكن³⁵⁷⁷ النفس مؤثرة في إصلاح بدنها مع تعلقها به فأولى أن لا تكون مؤثرة في بدن آخر. وأما العبارة البليغة، فالبلاغة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره.³⁵⁷⁸ وهذا القدر لا يكفي في ما هو المقصود بل لابد من قيد آخر لينتفع بتلك العبارة، لأن تلك العبارة غير كاسفة³⁵⁷⁹ عن المعنى بتمامه بطريق المطابقة بل بطريق الإلتزام الذي يكون المدلول عليه ظاهرا من وجه خفيا من وجه. ليحصل الشعور³⁵⁸⁰ بالقدر الطاهر³⁵⁸¹ السوق³⁵⁸² إلى القدر الخفي فتحصل هناك لذة مشوبة بالألم فتحصل الحالة الشبيهة بالحكمة والدغدغة النفسانية. وأما النغمة الرخيمة فهي النغمة اللينة، لأن الصوت القوي يقرع الدماغ³⁵⁸³ بقوته فيشتعل³⁵⁸⁴ النفس عن غيره. وأما رسد³⁵⁸⁵ السميت فهو الإستقامة على طريق العبادة. واعلم أنه ليس كل لحن ينتفع به في كل حال بل لكل حال لحن يليق به وينتفع

³⁵⁷⁴ ف: العاسق، ن: الفاسق

³⁵⁷⁵ ف، ن: شمائل

³⁵⁷⁶ ف: رخيمة

³⁵⁷⁷ ف، ن: لم يكن

³⁵⁷⁸ ضميره

³⁵⁷⁹ كاشفة

³⁵⁸⁰ الشعور

³⁵⁸¹ الظاهر

³⁵⁸² والشوق

³⁵⁸³ الدماغ

³⁵⁸⁴ فيشتعل

³⁵⁸⁵ رشد

به فيه. قال الجرحاني الغضب³⁵⁸⁶ يسكنه ويبرده بوسليك³⁵⁸⁷ والخوف والعم³⁵⁸⁸ والخوف
يرده الحسيني. فإذا³⁵⁸⁹ كان المرید في حال الخوف والوحد³⁵⁹⁰ من الله، وأردنا أنه يرجع إلى
رجاء³⁵⁹¹ أسمعناه³⁵⁹² الألحان المطربة وعلى العكس الألحان السمجة على هذا القياس.
الثالث؛ تلطيف السر للتنبه أي يجعل العبد مستعداً للتوجه نحو الملكوت وتجرده عن التعلقات
وتحديق القوة العاقلة³⁵⁹³ نحو المعقول التماساً [243أ] لرؤيته بالبصر³⁵⁹⁴ كما تقدم أن البصر
تحديق الحدة نحو المرئ³⁵⁹⁵ بالبصر أن البصر يحديق الحدة نحو المرئي التماساً لرؤيته
بالبصر وأن السماع تحديق³⁵⁹⁶ السمع بالإصغاء نحو المسموع ويعين عليه أمران، أحدهما؛
الفكر اللطيف، أما الفكر فلا أنه نحتاج في الفكر إلى تحديق العقل نحو المعقول، فالفكر يحصل
له ملكة هذا التحصيل. وأما كون الفكر لطيفاً فإن الفكر الساق³⁵⁹⁷ إنما يكون للمبتدئ أما
المتنهي الممارس للعلوم فلا يشق عليه الفكر، فالمتنفع به ههنا هو هذا الفكر. الثاني؛ العشق
الغفيف فإن مثل هذا العشق يلطف السر ويفيده ملكة، ذلك، فإن العاسق³⁵⁹⁸ الذي سانه³⁵⁹⁹

3586 الغضب، ف: الغضب

3587 مقام موسيقي، محقق.

3588 والغم

3589 ف، ن: فإن

3590 والوجد

3591 رخاء، ن: رخا

3592 ف: سمعناه

3593 ف: القابلة

3594 ف: بالبصر به

3595 المرئي

3596 تحديث

3597 الشاق

3598 العاسق

3599 شأنه

هذا يكون أبدا ملتفتا إلى أحوال المعشوق في أفعاله وأقواله ورصاه³⁶⁰⁰ وسحته³⁶⁰¹ منقطع النظر³⁶⁰² عما سواه. ومثل هذا العشق يفيد الالتفات إلى جناب القدس والإنقطاع عما سواه. فهذه هي الأحوال النفسانية التي ذكرها الشيخ.

[934] وأما الأحوال الجسمانية فهي أيضا ثلاثة،³⁶⁰³ الأولى؛ تنحية ما ليس بضروري في إصلاح البدن. أما من غير المحسوسات كالإستكثار من المال والجاه والإستغناء³⁶⁰⁴ على الغير. وأما في المحسوسات كالإستكثار من الطعام فإن البطنة تذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة، ولأن النفس تشتغل بتدبير الغذاء وذلك يمنعها من التوجه إلى العالم العلوي وترك الإشتغال منه فإنه يورث ضعف الاعضاء³⁶⁰⁵ الرئيسية واختلالها واختلال الفكر، هذا في المطعومات. وأما في المبصرات فلا يكثر³⁶⁰⁶ النظر في الألوان المظلمة³⁶⁰⁷ كالسواد وما يليه بل إلى³⁶⁰⁸ الألوان المسرفة³⁶⁰⁹ كالبياض وما يليه فإنها تمدّ الروح وتروّح القلب، ولذلك كان أحبّ الثياب إلى الله البياض كما قال عليه السلام³⁶¹⁰ ويقلل النظر إلى الأجرام التي لا تشوق إلى معرفة الله³⁶¹¹ بل يكثر النظر إلى السماء والأرض والنجوم والشجر والجبال والدواب، فإن

³⁶⁰⁰ ورضاه

³⁶⁰¹ وسخطه

³⁶⁰² النظر

³⁶⁰³ ف: ثلاثة

³⁶⁰⁴ ف، ن: والإستعلاء

³⁶⁰⁵ الأعضاء

³⁶⁰⁶ ف: فلا يكن

³⁶⁰⁷ المظلمة

³⁶⁰⁸ ف: - إلى

³⁶⁰⁹ المشرقة

³⁶¹⁰ رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي.

³⁶¹¹ ف، ن: الله تعالى

ذلك مما يشوق³⁶¹² إلى معرفة الله تعالى³⁶¹³ لما فيها من العجائب³⁶¹⁴ الدالة على حكمة الصانع مع الأمان من حبايل³⁶¹⁵ الشيطان بخلاف النظر إلى الصور الجميلة فإنه قد لا يعري عن الوقوع فيما يمنعه ولا يكثر النظر إلى الدور المزخرفة والمراكب المزينة فإن ذلك يورث حب الدنيا، ولهذا السرّ قال تعالى؛ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت،³⁶¹⁶ الآية.

[935] وأما المسموعات فيتجنب عن استماع الكلام الذي لا يناسب غرض [243ب] الإنجذاب إلى جناب الحق وله أن يسمع الأصوات الطيبة والألحان المناسبة كما تقدم، والضابط أن كل ما يليه عن الجناب المقدس يجب أن يجيبه، وكل ما يقربه إليه ويبعده عن العالم السفلي يجب أن يدانيه. وثانيها؛ الزهد الظاهري فإنه وسيلة إلى الزهد الحقيقي كما قيل الرياء قنطرة الإخلاص والأشبه أن ذلك يفيد ملكة الإعراض عن أغراض الدنيا والإقبال على الجواهر الروحانية وتلك الملكة موصلة إلى الزهد الحقيقي. وثالثها؛ أن يصير بظاهره مستعداً لقبول دعوة الداعي إلى الخير وردع الرادع عن الشر. وكل من هذه الثلاثة³⁶¹⁷ معين لما يناسبه من³⁶¹⁸ الأحوال النفسانية التي ذكرناها، ولقد طال الكلام في هذا الفصل لكنه مشتمل على ما يعين المرید في ابتداء السلوك.

³⁶¹² ف: مما يشوق

³⁶¹³ ف: - تعالى

³⁶¹⁴ ف: من العجائب

³⁶¹⁵ حبايل

³⁶¹⁶ غاشية، ١٧

³⁶¹⁷ ثلاثة

³⁶¹⁸ ف: - من

الفصل الثالث؛

في الدرجة الثالثة

[إشارة]

[936] قال ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدا ما عنت له خلسات³⁶¹⁹ من اطلاع نور الحق عليه لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه. وهي المسماة عندهم أوقاتا، وكل وقت يكتنفه وجدان وجدّ إليه ووجدّ عليه. ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض. أقول هذه الدرجة الثالثة وهي بعد الرياضة، والمريد إذا بلغ بعد الرياضة والإرادة إلى حدّ ما عينت له حكمة عرضت له خلسات³⁶²⁰ جمعُ خلسة³⁶²¹، وهي السلبة. والخلس السلب. والمعنى يظهر له أمور من اطلاع نور الحق وفيضانها عليه لذينة يكون له كالسلب للسالب كأنها بروق تومض إليه تلمع ثم تخمد وتنطفئ. وهذه اللوامع السريعة الخمود تسمى عند أرباب هذه الطريقة أوقاتا، ويكون كل وقت محفّوفا بوجدين؛ وجدّ إليه ووجدّ عليه. أما الوجد إليه فهو السوق³⁶²² إلى مثله، فإنه لما ذاق اللذة الحاصلة من ذلك الوقت اشتاق إلى مثله. وأما الوجد عليه فهو الحزن على فواته، ثم أن هذه الاوقات تكون في أول الرياضة قليلة، ثم إذا أمعن فيها كثرت. وإنما تسمى هذه اللوامع بالغواشي لأنها تغشاه وتغطّيه.

³⁶¹⁹ ف: جلسات

³⁶²⁰ ف: جلسات

³⁶²¹ ف: جلسة

³⁶²² الشوق

الفصل الرابع؛

في الدرجة الرابعة

[937] قال ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الإرتياض. وكلما لمح سيا³⁶²³

عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. أقول

هذه الدرجة الرابعة وهي أن³⁶²⁴ يمعن ويتوغل في الإرتياض فعند ذلك يصير بحيث يغشاه تلك

اللوامع في غير حال الإرتياض فيكون كلما لمح شيئا [244أ] يبصر به عاج وعطف إلى جناب

القدس يتذكر من جناب الحق أمرا يعساه³⁶²⁵ من تلك اللوامع عاين³⁶²⁶ فيكاد يرى الحق في

كل شيء.

الفصل الخامس؛

في الدرجة الخامسة

[938] قال ولعلّه إلى هذا الحدّ تستعلي عليه غواشيه، ويزول هوعن سكينته ويتنبه

جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت الرياضة لم تستفزه غاشية وهدى للتليس فيه. أقول هذه

الدرجة هي الخامسة³⁶²⁷ للمرتاض إذا بلغ الحد الذي ذكرناه قبل، ربما تستعلي عليه تلك

³⁶²³ شيئا

³⁶²⁴ ف: - أن

³⁶²⁵ يغشاه

³⁶²⁶ ف: غاش

³⁶²⁷ ف، ن: هذه هي الدرجة الخامسة

الغواشي واللوامع فتقهره ويزول عن سكينته لقوة استعلاء³⁶²⁸ تلك اللوامع عليه حتى يتنبه مجالسه لاستفزاز تلك الغواشي إياه عن قراره استفزّه الخوف استخفّه وقهره ومعناه أنه كلما لمح لمعة من تلك اللوامع ظهر فيه اضطراب يتنبّه جليسه لذلك الإضطراب فإذا طالت الرياضة صار بحيث لا يستعلي عليه عاش³⁶²⁹ أصلاً، بل اطمأن له وسكن. وقوله وهدي للتلبيس³⁶³⁰ أي هدي للتلبيس حاله عن غيره فلا يعرف جليسه ما به.

الفصل السادس؛

في الدرجة السادسة

[939] قال ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سَكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً. أقول الدرجة السادسة هو أن يصير المرتاض بالرياضة بحيث ينقلب ما كان له وقت إلا يلبث سَكينة لاثته ويصير الخطف المسلب مألوفاً، والوميض واللمعان شهاباً ثابتاً ويصير له تلك الشهب معارفة مستقرة وصحبة مستمرة، فإذا انقلب عن تلك الشهب بالإلتفات إلى جانب الغرور انقلب مع الحزن والندامة والتأسف على ما فاتته.

³⁶²⁸ استعلاء

³⁶²⁹ عاش

³⁶³⁰ ف: للتلبيس حالة

الفصل السابع؛

في الدرجة السابعة

[إشارة]

[940] قال ولعلّه إلى هذا الحدّ يظهر عليه ما به، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ

ظهوره فكان وهو غائب³⁶³¹ حاضرا، وهو طاعن³⁶³² مقيما. أقول المرتاض ما دام في الدرجة

السادسة فربما يظهر ما به من العروج³⁶³³ إلى جناب القدس والرجوع عنه، فإذا أمعن في

الرياضة انتقل إلى الدرجة السابعة وهو أنه يصير بحيث يقل ظهوره عليه فيكون عند العروج إلى

الحق كما هو عند الرجوع إلى الخلق فيكون كأنه [244ب] مع كونه غائبا حاضرا³⁶³⁴ ومع كونه

ظاعنا راحلا مقيما.

الفصل الثامن؛

في الدرجة الثامنة

[إشارة]

³⁶³¹ غائب

³⁶³² طاعن

³⁶³³ العروج

³⁶³⁴ ف: حاضرا

[941] قال ولعله إلى هذا الحد إنما يتسنى له هذه المعرفة أحياناً ثم يتدرج³⁶³⁵ إلى

أن يكون متى شاء. أقول هذه الدرجة الثامنة فإنه ما دام في الدرجة السابعة قد يحصل له هذه حينٌ دون حينٍ، ثم يتدرج³⁶³⁶ إلى أن يحصل له متى شاء.

الفصل التاسع؛

في الدرجة التاسعة

[942] قال ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره على مشيته بل كلما لاحظ شيئاً

لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للإعتبار فسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق فيستقرّ ويحتفّ حوله الغافلون. أقول ثم إنه بعد المرتبة الثامنة يتقدم إلى المرتبة التاسعة وهي أن يصير بحيث لا يتوقف أمره في مقارنة الحق بعد رؤية كل شيء فيكون هو مستقراً والمحققون به غافلون عما به، قال المحققون من أهل الطريقة ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده! فإذا انتقلوا إلى مرتبة أخرى قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه! فإذا ترقّوا إلى أخرى قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله! فإذا ترقّوا إلى أخرى قالوا ما رأينا شيئاً سوى الله!.

الفصل العاشر؛

في المرتبة العاشرة

³⁶³⁵ ف: يندرج

³⁶³⁶ ف: يندرج

[943] قال فإذا عبر الرياضة إلى النّيل صار سرّه مرآة مجلوة يحاذي بها شطر³⁶³⁷

الحق، ودرت عليه اللذات العليا وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وكان بعدُ متردداً. أقول إذا عبرته الرياضة عن هذه المرتبة صار سره ونفسه مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق فينتقس فيه الجلايا العقلية ويرد عليه اللذات العالية فيكون تارة ينظر إلى الحق وتارة إلى نفسه فيكون بعدُ متردداً غير واصل وصولاً تاماً.

الفصل الحادي عشر؛

في الدرجة الحادية عشر

[إشارة]

[944] قال ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس، وإن لحظ نفسه فمن حيث

هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها، وهنالك يحق الوصول. أقول هذه الدرجة هي الدرجة العليا، وهي درجة الوصول إلى الله تعالى وهي أن يصير بحيث يغيب عن نفسه فلا يلحظ إلا جناب القدس، وإن لحظ نفسها فلا يلحظها إلا من حيث أنها ناظرة إلى جناب الحق لا من

³⁶³⁷ ف: سطر

حيث هي، بل من حيث وصولها إلى الحق، وهناك يحق الوصول. وهذه هي المرتبة الرابعة من المراتب الأربع التي ذكرناها قبل.

القسم الثالث؛

في أحكام العارفين وفيه فصول

الأول؛³⁶³⁸

في أنه لا خلاص إلا بالإتيان على الله تعالى [245]

[تنبيه]

[945] قال الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل والإعتداد بما طوع من النفس عجز والتبجح

بزينة اللذات من حيث هي لذات وإن كانت بالحق تيه والإقبال بالكلية على الحق خلاص.

أقول قد ذكرنا أن الرياضة تتوجه نحو مقاصد ثلاثة³⁶³⁹ ثم قدم الرياضة لتلك المقاصد فقال

إلتفات العارف إلى ما تنزه عنه سعل³⁶⁴⁰ أي استعال³⁶⁴¹ بغير الله لأن ينزّهه عما دون الحق

اشتغال بافنا³⁶⁴² تلك الأمور وإعدامها ولا يمكن ذلك إلا بالسعور³⁶⁴³ بتلك الأمور. وكل ذلك

³⁶³⁸ الفصل الأول

³⁶³⁹ ف: ثلثه

³⁶⁴⁰ شغل، ف: شغل

³⁶⁴¹ إشتغال

³⁶⁴² يافناء

³⁶⁴³ بالشعور

يساعل³⁶⁴⁴ عن الله تعالى، وقوله والإعتداد بما طوع من النفس عجز أي من يعتد بالله قد طوع نفسه الأمانة للنفس المطمئنة³⁶⁴⁵ فهو عاجز، لأنه لو كان قادرا على النفس الأمانة لما اعتد بطاعتها لها وما فرح بذلك والتبجح مرتبة الذات أي الواصل إلى الحق يحصل له اللذات الكلية به فإذا تبجح بتلك اللذات من حيث هي تلك اللذات كان تأيها³⁶⁴⁶ وإن كانت تلك اللذات حقة فإن المتبجح بلذته بالحق معرض عن الحق مقبل على غيره. وقوله والإقبال بالكنه أي أن المقبل على الله بكنهه لا ينظر إلا إليه ولا يلاحظ إلا جنبه العلي³⁶⁴⁷

الفصل الثاني؛

في الإشارة إلى جملة مقامات السالكين

[تنبيه]

[946] قال العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق متته إلى الواحد ثم وقوف. أقول حصر الشيخ جميع مقامات العارفين فقال عرفان العارف مبتدئ من تفريق ونفض، والتفريق هو الإعراض عن لذات الدنيا وشهواتها بطاهره³⁶⁴⁸ وإن كان عن كلفة فكأنه يبدد شمل العلائق الدنيوية واللذات

³⁶⁴⁴ يشاغل، ف: شاغل

³⁶⁴⁵ ف: المطمئنة

³⁶⁴⁶ تأيها

³⁶⁴⁷ العلي

³⁶⁴⁸ بظاهره

الشهوانية وتفرقها. والنفض هو أن ينفض يده وقلبه عنها. والترك هو أن يصير بالرياضة بحيث لا يميل قلبه إليها فيكون بعد نفض اليد عنها تاركاً لها فإذا صار بحيث تأنس ببوارق أنوار الحق استعظم³⁶⁴⁹ تلك اللذة واستحقر ما تركه من الذات³⁶⁵⁰ الدنياوية فرفضها بالكلية. فهذه الدرجات الأربع درجات التفريق والنفض والترك والرفض. والفلاسفة تسميها درجات الرياضة السلبية. ومحققوا³⁶⁵¹ الصوفية التخلق³⁶⁵² بنعوت الجلال. وبعد هذه الدرجات الدرجات الإيجابية والتخلق بأخلاق الله على اللغتين، فعرفان العارف مبتدئ من هذه الأمور الأربعة ويمعن بعد ذلك بما في جمع ذلك الجمع جمع صفات الحق. وقد عرفت أن تلك الصفات إما حقيقية وإما [245ب] صفات إضافية، ومن صفات حقيقية لها إضافة. وهذه الصفات هي الصفات الإيجابية، وتسمى هذه الصفات صفات الإكرام. وأما الصفات السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأمثال ذلك فتسمى نعوت الجلال، وبذلك يُفسر قوله تعالى ذو الجلال والإكرام.³⁶⁵³ والعارف كلما جمع صفات الحق التذّ اللذات المريدة بالصدق أي يزيد على لذات العرفان بلذات الصدق فيها، وما دام العارف في هذه المرتبة فهو بعد مسعول³⁶⁵⁴ بنفسه وبالإلتذاذ بتلك الصفات، فإذا فارق هذه الحال لم يبق له نظر إلا إلى الحق الواحد لا إلى نفسه ولا إلى مقام التفريق، وأما في مقام الجمع فما دام في الدرجات الأربع وفي جمع

³⁶⁴⁹ استعظم

³⁶⁵⁰ من اللذات

³⁶⁵¹ ف، ن: ومحقق

³⁶⁵² ف، ن: التخلق

³⁶⁵³ رحمن، ٢٧

³⁶⁵⁴ مشغول

صفات الحق، فإنه في هاتين الحالتين تفرق بين نفسه وبين غيره. وأما مقام الجمع فهو المنتهى المذكور من الوصول إلى الله تعالى وهو في هذه الحال لا يرى نفسه البتة.

الفصل الثالث؛

في أن العارف ينبغي أن يطلب عرفان الحق لا ليكون عارفا به

[تنبيه]

[947] قال من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني. ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله، آثرنا فيها الإختصار. فإنها لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة ليس المشاهدة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر. أقول ينبغي أن العارف لا يطلب عرفان الحق إلا للحق. فإن من طلب العرفان ليكون عارفا كان مطلوبه غير الحق. فإن عرفان الحق غير الحق فيكون قايلا³⁶⁵⁵ بغير الأول وهو الثاني. فأما من طلب عرفان الحق للحق حتى يكون كأنه وجد المعروف دون العرفان، فهو الواصل إلى الحق. وقوله³⁶⁵⁶ وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله معناه؛ أن السفر سفران، سفر إلى الله وأنه ينتهي بالوصول إليه فإن منازل متناهية وهي

³⁶⁵⁵ قائل

³⁶⁵⁶ ف: - وقوله

وهي منازل العبور عن غير الحق، ولما كان غير الحق متناها كانت تلك المنازل متناهية، فيلزم من ذلك أنها³⁶⁵⁷ السفر بالوصول إلى الحق. والسفر الثاني؛ السفر في الله³⁶⁵⁸ ولما لم يكن لكماله وجلاله نهاية لم يكن ذلك السفر [246أ] متناها ولا منازلها أيضا، وهو معنى قوله وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله، ثم إنه استعظم أمر هذا السفر وأمر منازلها فقال آثرنا فيها الاختصار لأن الحديث لا يفهم تلك الدرجات ولا تحيط بها العبارة ولا يكشف³⁶⁵⁹ عنها القول. ومن أراد أن يعرفها فليتدرج بما ذكرنا من الطريق حتى يصل إلى الحق ويشاهد تلك الدرجات، فإن المشافهة لا تجدي نفعاً، ويصل إلى الغير بعد الأثر.

الفصل الرابع؛

في تعريف بعض أحوال العارف في نفسه

[تنبيه]

[948] قال العارف هـش، بش، بسام يبجل الصغير من تواعضه مثلما يبجل الكبير. وينبسط من الخامل مثلما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء، فإنه يرى فيه الحق، وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل. أقول

³⁶⁵⁷ إنتها

³⁶⁵⁸ ف: في الله تعالى

³⁶⁵⁹ ولا يكشف

العارف يكون أبدا هشا، ليّنا، وبشا، فرحا، ومتواضعا، لا يفرّق بين الصغير والكبير ولا بين الخامل والمعروف، بل هم في ذلك بالنسبة إليه سواء. وأما الهشاشة والبشاشة فليفرجه بالحق.

الفصل الخامس؛

في أحوال أخرى للعارف

[تنبيه]

[949] قال العارف له أحوال لا يتحمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول، فأما عند الوصول؛ فأما شغل بالحق عن كل شيء، وإما سعة للجانبين لسعة القوة. وكذلك عند الإنصراف في لباس الكرامة، فهو أهش³⁶⁶⁰ خلق الله تعالى ببهجته. أقول أحوال العارف على قسمين، أحدهما؛ ما يتحمل فيه الإحساس بالأمور الخارجية حتى الهمس وهو الصوت الخفيف من الخفيف وهو صوت دوي جري الفرس وجناح الطير فضلا عن سائر³⁶⁶¹ الشواغل الخالجة الجاذبة وذلك قبل الوصول إلى الحق في أوقات يكون فيها منزعج السر متوجها إلى الحق عندما تاح حجاب من نفسه ومال وتحرك بنفسه إلى جناب الحق، وإنما لم يتحمل هذه الشواغل في هذه الأحوال لأنه متوجه إلى جهة الحق، والمتوجه

³⁶⁶⁰ ف: أحسن

³⁶⁶¹ ف، ن: ساير

إلى جهة منصرف عن غيرها. القسم الثاني؛ ما يتحمل فيه ذلك وهو بعد الوصول إلى الحق ففي هذه الحال قد لا يشوش [246ب] عليه سبب عروض السواغل³⁶⁶² وذلك لأجل ما يتحمل فيه ذلك وهو بعد الوصول إلى الحق لأنه متوجه السر إلى جهة الحق، ففي هذه الحالة قد لا يتشوش حاله بسبب ذلك. والثاني؛ أن تكون النفس قد بلغت من القوة مبلغا بقي بالجانبين جميعا فلا يصرفه الجانب الأسفل عن الجانب الأعلى، وكذلك عند الرجوع إلى الجانب السفلي فإنه عند ذلك يكون كما قبل الرجوع فيكون عيبته³⁶⁶³ كحضوره على ما عرفت.

الفصل السادس؛

في بعض صفات العارف

[950] قال العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة. فإنه مستبصر بسرّ الله في القدر. وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق، ناصح لا بعنف معيّر، وإذا جسم المعروف فرما غار عليه من غير أهله. أقول العارف لا يعنيه ولا يهّمه التجسس ولا التحسس عن أمور الناس قال عليه السلام؛ من حسن إيمان المرء تركه ما لا يعنيه³⁶⁶⁴ أي لا يهّمه، وإذا شاهد منكرا لا يستهويه الغضب ولا يغلبه كما تعتريه³⁶⁶⁵ الرحمة أي تعتريه الرحمة أكثر مما يعتريه الغضب. وإنما يكون كذلك لأنه عارف مستبصر

³⁶⁶² الشواغل

³⁶⁶³ غيبته

³⁶⁶⁴ حديث حسن رواه الترمذي وغيره، محقق.

³⁶⁶⁵ ف: كما يعتريه

بأسرار الحق في القدر وأنه إنما وقع بقصا³⁶⁶⁶ الله وقدره، وإذا أمر بمعروف أو نهى عن منكر كان ذلك منه على سبيل الرفق واللين كما يصدر من الناصح لا على سبيل العنف والتعير، وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله، فإن عرض الدنيا لا قدر له عنده.

الفصل السابع؛

في صفات أخرى

[951] قال العارف سجاع³⁶⁶⁷ وكيف لا، وهو³⁶⁶⁸ بمعزل عن تقية الموت وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا، ونفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر، ونساء للأحقاد وكيف لا، وذكره مشغول بالحق. أقول العارف شجاع فإن الشجاعة فضيلة مطلوبة ومانع خوف الموت عنه زایل³⁶⁶⁹ فإنه بمعزل عن ذلك الخوف لاستبصاره بما له من البهجة بعد الموت، وجواد فإن الجود أيضا فضيلة ومانع حب الباطل وهو عرض الدنيا عنه زائل. وصفاح، كثير الصفح والعفو عن الزلات، فإن العفو عن الزلة حصله³⁶⁷⁰ حميدة ومانع تأثره عن الزلة زائل. ونساء للأحقاد، فإن الحقد خصلة رديه³⁶⁷¹ ودواعي الالتفات إليه لاشتغاله بالحق عنه زائل.

³⁶⁶⁶ بقضاء

³⁶⁶⁷ شجاع

³⁶⁶⁸ ف: - وهو

³⁶⁶⁹ زائل

³⁶⁷⁰ خصلة

³⁶⁷¹ رديئة

الفصل الثامن؛

في اختلاف أحوال العارف في إثارة الأخس بالأحسن فاخترهما

[تنبيه]

[952] قال [247] العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من

الخواطر على حكم ما، يختلف عندهم من دواعي العبر. فربما استوى عند العارف الكشف والترفع، بل ربما أثر الكشف. وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر. وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق. وربما صغى إلى الزينة وأحب من كل شيء عقيلته. وكره الخداج والسقط. وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة. فهو يرتاد البها³⁶⁷² في كل شيء لأنه مزية خطوة من العناية الأولى، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه، وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

[953] أقول العارف قد يختلف أحواله في اختيار الأحسن وإثارة الأخس³⁶⁷³ ففي

حال يؤثر الأخس على الاحسن فيؤثر الكشف وهو يغير الحال على الترف وهو التنعيم وربما يستويان عنده، وربما أثر التفل وهو ترك الطيب على العطر والطيب. وربما يستويان عنده، وإنما يكون له هذه الحال عندما يهجمس ويخطر بباله استحقار ما سوى الحق، وفي حال يؤثر من كل

³⁶⁷² البهاء

³⁶⁷³ ف، ن: الاحسن

شيء عقليته وأشرفه ويميل إلى الزينة³⁶⁷⁴ ويكره من كل شيء خداجه وسقطة. وإنما يكون له هذه الحالة عندما ينظر في الأحوال الظاهرة فيرى في كل شيء عناية الحق، وفي الأحسن اختصاصه بمزيد الحظ من العناية الأزلية الإلهية، فلذلك يرتاده³⁶⁷⁵ ويختار الأحسن، ولأنه³⁶⁷⁶ لما عكف وأقام بهواه على الأمور العالية الكاملة أحب من كل شيء ما كان أكمل وأقرب في البهاء والحسن إلى تلك الأمور العالية الكاملة، واختلاف هذه الأحوال قد يكون بحسب اختلاف العارفين وقد يكون بحسب اختلاف وقتي عارف واحد.

الفصل السابع؛³⁶⁷⁷

في أن العارف قد يصير بحيث لا يعقل

[إشارة]

[954] قال والعارف³⁶⁷⁸ ربما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف. وكيف، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله. ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف؟! أقول قد يذهل العارف ويغفل عن كل شيء غير الحق عند استغراقه في الحق فيخرج في هذه الحال عن كونه مكلفاً، فإن التكليف إنما يرد على من يعقل التكليف

³⁶⁷⁴ ف: الرتبة

³⁶⁷⁵ ف: يرتاد

³⁶⁷⁶ ف: ولا

³⁶⁷⁷ التاسع

³⁶⁷⁸ ف: العارف

وكونه مكلفا وهو عند ذلك بمعزل عن ذلك وإذا خرج³⁶⁷⁹ عن كونه مكلفا لم يعرض عن خطيئة ولم يكن عليه حرج [247ب] في شيء. والغرض من هذا أنه إذا شوهد حطيه³⁶⁸⁰ من مثل هؤلاء³⁶⁸¹ فلا ينبغي أن يجعل ذلك³⁶⁸² قدحا فيهم.

الفصل العاشر؛

في عزة وجود أهل هذه الطريقة

[إشارة]

[955] قال جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإنما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه، وكلّ ميسر لما خُلق له. أقول أهل هذه الطريقة عزيز الوجود فإن جناب الحق سبحانه حل³⁶⁸³ وأعظم من أن يصل إليه كل أحد أو يطلع عليه إلا واحد من عدد ومن ندرة³⁶⁸⁴ وقوع ما يشتمل عليه فصول هذا الفن، إذا سمع مغفل منه شيئا ضحك³⁶⁸⁵ منه، وإذا بلغ³⁶⁸⁶ محصّلا اتعظ به فمن بلغه شيء من ذلك فضحك منه فليتهم نفسه

³⁶⁷⁹ خرج

³⁶⁸⁰ خطيئة

³⁶⁸¹ هؤلاء

³⁶⁸² تكررت مرتين في المتن

³⁶⁸³ أجل

³⁶⁸⁴ ف: يدره

³⁶⁸⁵ ضحك

³⁶⁸⁶ بلغ

فلعلّه ليس أهلاً لذلك، وليجتهد حق الإجتهد فلعلّه يصل إليه، فإذا وصل إليه³⁶⁸⁷ قضى منه العجب³⁶⁸⁸ فليس كل أمر ساهل له كل أحد بل لا يتيسر له إلا ما خلق له كما قال عليه السلام؛
اعملوا فكل ميسر لما خلق له.³⁶⁸⁹

النمط العاشر؛

في أسرار الآيات وهي الكرامات الصادرة من الأولياء والمعجزات

الصادرة من الأبياء وفيه مسائل³⁶⁹⁰

المسألة الأولى؛

في التمكن من ترك العمل وفيها فصول؛

الأول؛³⁶⁹¹

في أن العارف قد يمسك عن القوت مدة

[إشارة]

³⁶⁸⁷ ف: - فإذا وصل إليه

³⁶⁸⁸ العجب

³⁶⁸⁹ روى البخاري عن علي رضي الله عنه

³⁶⁹⁰ ف، ن: مسائل

³⁶⁹¹ الفصل الأول

[956] قال إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء³⁶⁹² مدة غير معتادة، فاسجح

بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة.³⁶⁹³ أقول مهما سمعت بأن عارفا قد أمسك عن القوت المرزوء المنقوص فاسجح وأحسن بالتصديق، ولا تبادر إلى التكذيب، فإن في الطبيعة أسبابا لذلك إذا اعتبرتها وقفت عليها.

الفصل الثاني؛

في دفع ذلك الاستبعاد بالمثال

[تنبيه]

[957] قال تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة

بهضم المواد الردية³⁶⁹⁴ انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل، غنية عن البدل،³⁶⁹⁵ فربما

انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته هلك. وهو مع

ذلك محفوظ الحياة.³⁶⁹⁶ أقول الطبيعة مهما سعلت³⁶⁹⁷ عن تحريك المواد المحمودة بهضم

المواد الردية³⁶⁹⁸ قلّ تحلل المواد المحمودة وبقيت محفوظة غير محتاجة إلى البدل فإن

³⁶⁹² ف: المروز

³⁶⁹³ ف: المشهودة

³⁶⁹⁴ ف: الردية

³⁶⁹⁵ ف: التبدل

³⁶⁹⁶ ف، ن: الحياة

³⁶⁹⁷ شغلت

³⁶⁹⁸ الرديئة، الردية

الإحتياج إلى العدا³⁶⁹⁹ لا يزداد³⁷⁰⁰ بدل ما يتحلل من المواد المحموددة لتبقى تلك المواد محفوظة بأنواعها [248] فإن لم تبق بأشخاصها، فإذا لم يتحلل تلك المواد أو يتحلل منها شيء يسير لم يحتج صاحبها إلى الغذاء أو احتاج احتياجا قليلا ونحن نشاهد أن صاحب المواد الرديئة ربما انقطع عنه الغدا³⁷⁰¹ مدة طويلة وهو محفوظ الحيوة³⁷⁰² لو انقطع عُشر تلك المدة عن غير العليل غداوه³⁷⁰³ هلك، وليس ذلك الاستعال³⁷⁰⁴ الطبيعية بهضم المواد الرديئة عن تحريك المواد المحموددة الموجب لتحللها.

الفصل الثالث؛

في ذكر السبب على الإجمال

[تنبيه]

[958] قال أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا، وأنت تعلم ما يعتري مستشعر³⁷⁰⁵ الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن

3699 الغذاء

3700 ف: لا يزداد

3701 الغذاء

3702 الحياة

3703 غذائه

3704 الإشتغال

3705 ف: مستشعر

أفعال طبيعية كانت موأآة. أقول قد سبق في النمط الثالث أن الهآآت النفسانية تهبط³⁷⁰⁶ فتوجب هآآت مناسبة لها في القوة البدنية وبالعكس، وكيف لا يكون كذلك ونحن نعلم أن الواحد منا إذا عرض له استشعار من الخوف الشديد فإنه يضعف قوته ويفسد هضمه ويعجز عن أفعال طبيعية كان قادرا عليه حتى لا يكاد لا يوأآه المشي ولا يطاوعه العضل والمفاصل، وإذا كان كذلك حار³⁷⁰⁷ أن يكون نفس العارف تعرض لها هآآت عند الإستغراق في محبة الحق تهبط من تلك الهآآت هآآت إلى البدن مناسبة لها فلا يستعل³⁷⁰⁸ بتحليل الأجزاء الأصلية والمواد المحمودة فلا يحصل الجوع الذي سببه إيراد بدل ما يتحلل، ومن ههنا قال عليه السلام؛ لست كأحدكم إنما أبيت عند ربي يطعمني ويسقني،³⁷⁰⁹

الفصل الرابع؛

في السبب التفصيلي

[إشارة]

³⁷⁰⁶ ف: يهبط

³⁷⁰⁷ جاز

³⁷⁰⁸ فلا يشتغل

³⁷⁰⁹ البخاري، رواية أنس بن مالك، محقق.

[959] قال إذا راضت النفس المطمئنة³⁷¹⁰ قوى البدن، انجذبت خلف³⁷¹¹ النفس في

مهمّاتها التي تنزعج³⁷¹² إليها، احتيج إليها أو لم يحتج. فإذا اشتدّ الجذب، اشتدّ الإنجذاب، فاشتدّ الإشتغال عن الجهة المولّية عنها. فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوى النفس النباتية. فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض. أقول السبب في إمكان إمساك العارف عن القوت مدة أن النفس المطمئنة³⁷¹³ إذا راضت القوى البدنية وطوّعتها لنفسها انجذبت إليها في مهمّاتها [248ب] التي تتحرك إليها سوا³⁷¹⁴ كان ذلك الانحداب³⁷¹⁵ محتاجا إليه النفس أو لم يكن وكلما كان الجذب اسد³⁷¹⁶ وإذا انجذبت تلك القوى إلى النفس واشتدّ ذلك الإنجذاب استد³⁷¹⁷ الإشتغال عن الجهة التي ولّت³⁷¹⁸ تلك القوى عنها، أعني الأفعال الطبيعية التي لها وهي أفعال قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع للمريض حال المرض، وذلك لوجوه.

[960] قال وكيف لا، والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة، وإن لم يكن

لتصرّف الطبيعة. ومع ذلك ففي المرض مضادّ مسقط للقوة لا وجود له في حال الإنجذاب المذكور. وللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين؛ فقدان تحليل مثل

³⁷¹⁰ ف: المطمئنة

³⁷¹¹ ف: حلف

³⁷¹² ف: ينزعج

³⁷¹³ المطمئنة

³⁷¹⁴ سواء

³⁷¹⁵ الإنجذاب

³⁷¹⁶ أشدّ

³⁷¹⁷ اشتدّ

³⁷¹⁸ ف: مالت

سو³⁷¹⁹ المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة. وله معنى ثالث هو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين. فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة.

[961] أقول الوجه الأول أن المرض الحار لا يخلوا عن التحليل بالحرارة وإن لم يكن ذلك التحليل بتصرف من الطبيعة. الثاني؛ أن المرض احلاط³⁷²⁰ رديه³⁷²¹ فاسدة مضعفة للقوة أو مسقطه لها، وهذان الأمران غير موجودين في حال انجذاب العارف إلى جناب الحق، فإذا العارف يشارك المريض في اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة وتحريكها، وينفرد عنه بما ذكرنا من الأمرين من تحليل سوء المراح³⁷²² الحار وما في المرض من مضاد³⁷²³ القوة. الوجه الثالث؛ أن العارف في سكون من التحريكات البدنية، فإن الحركات البدنية محللة للمواد المحمودة والسكون البدني معين قوي في حفظها عن التحلل. فإذا العارف أولى بانحفاظ³⁷²⁴ قوته من المرض فالذي يقال لك ويحكى من جنس ما نحن فيه ليس بمضاد لمقتضى الطبيعة.

المسألة الثانية؛

في سبب التمكن من الأفعال الشاقة³⁷²⁵

³⁷¹⁹ سوء

³⁷²⁰ أخلاط

³⁷²¹ رديئة

³⁷²² المزاج

³⁷²³ ف: مضادة

³⁷²⁴ ن: بانخفاض

³⁷²⁵ ف: الساقة

وفيها فصلان

الأول³⁷²⁶

في استبعاد ذلك

[إشارة]

[962] قال إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته³⁷²⁷ فعلا أو تحريكا أو حركة يخرج عن
وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الإستنكار، فلقد تجد³⁷²⁸ إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب
الطبيعة. أقول [249] إذا بلغك أن عارفا أطاق فعلا أو حركة أو تحريكا لا يطيقه غيره فلا تتلقه
بالإنكار فإنك تجد له سببا من مذاهب الطبيعة.

الفصل الثاني؛³⁷²⁹

في سبب ذلك

[تنبيه]

³⁷²⁶ الفصل الأول

³⁷²⁷ ف: لقوته

³⁷²⁸ ف: يجب

³⁷²⁹ ف: الفصل في سبب ذلك

[963] قال قد يكون للإنسان³⁷³⁰ وهو على اعتدال من أحواله حدّ من المنة

محصورة³⁷³¹ المنتهى فيما يتصرف³⁷³² فيه ويحركه. ثم تعرض³⁷³³ لنفسه هيئة ما فتتحطّ قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر³⁷³⁴ ما كان مسترسلا فيه، كما يعرض له عند خوف أو حزن. أو تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى³⁷³⁵ منتهى حتى يستقل به بكنه قوته، كما يعرض له في الغضب أو المنافسة، وكما يعرض له عند الإنشاء المعتدل، وكما يعرض له عند الفرح المطرب. أقول إنه قد يعرض للعارف أحوال تزداد فيها قوته. فإن الإنسان وهو على اعتدال مزاجه وأحواله له حدّ³⁷³⁵ من المنة والقوة محصور متناه على ما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض له حالة تنحطّ فيها قوته حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه قادرا عليه كما يعرض له عند الخوف الشديد والحزن القوي وقد تزداد قوته لاجل³⁷³⁶ عروض حالات وهيئات بزيادة متضاعفة حتى يستقل بقوته بما لم يكن مستقلا بعشرة عند اعتدال مزاجه كما يعرض له حال الغضب والمنافسة والفرح والنشاط المعتدل.

[964] قال فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعنّ عند الفرح، فأولت القوى التي

له سلاطة أو غشيتها عزة كما تغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حميّة، وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون طرب أو غضب، وكيف لا، وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة. أقول

³⁷³⁰ ف: الإنسان

³⁷³¹ ف: محصور

³⁷³² ف: يتصرف

³⁷³³ ف: يعرض

³⁷³⁴ ف: عسر

³⁷³⁵ ف: - حدّ

³⁷³⁶ لأجل

إذا ثبت أن الإنسان قد تزايد³⁷³⁷ قوته ومثته بسبب عروض أحوال وهيئات على أحوال اعتداله فلا عجب لو عرض³⁷³⁸ للعارف هزة ونشاط وسلطة كما يعرض عند الفرح المعتدل فأولت أعطت تلك الهزة القوية³⁷³⁹ سلطة وكذلك لو عنت وعرضت له عزة وغشيته كما يعرض عند المنافسة فاشتعلت وارتفعت قواه حمية وقد يكون ذلك أعظم وأجسم عندما يكون عند الطرب والغضب والفرح والترح، لأن ذلك إنما يعرض لصريح الحق الذي هو مبدأ القوى وأصل الرحمة [249ب] وهذا قريب مما سلف في إثبات القوة القدسية حيث قلنا لما رأينا القوى تختلف بالشدة³⁷⁴⁰ والضعف بسبب اختلاف أحوال نفسانية، ورأينا في طرف النقصان ينتهي إلى عدم القوة فوجب أن ينتهي في طرف الزيادة إلى حد يعجز عنه الآحاد.

المسألة الثالثة؛

في سبب التمكن من الإخبار عن الغيب وفيها فصول

الأول؛³⁷⁴¹

في منع الإستنكار و دفعه

³⁷³⁷ ف: يزداد

³⁷³⁸ عرض

³⁷³⁹ ف: - القوية

³⁷⁴⁰ ف: - في إثبات القوة القدسية حيث قلنا لما رأينا القوى تختلف بالشدة

³⁷⁴¹ الفصل الأول

[إشارة]

[965] قال إذا بلغك أن عارفا حدّث عن غيب، فأصاب متقدما ببشرى أو نذير فصّدق

ولا يتعسّر عليك الإيمان به، فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة. أقول إذا بلغك أن

عارفا حدث عن أمر غائب متقدما على وقوعه إما ببشرى أو نذير فلا يستبعد ذلك فإنّ لذلك

أسبابا معلومة في الطبيعة.

الفصل الثاني؛

في بيان إمكان ذلك

[إشارة]

[966] قال التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس³⁷⁴² الإنسانية أن تنال من الغيب

نيلا ما في حال المنام، فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان³⁷⁴³ إلى

زواله سبيل ولإرتفاعه إمكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس

إلا وقد جرّب ذلك في³⁷⁴⁴ نفسه تجارب ألهمته التصديق. اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد

المزاج نائم قوى التخيل والتذكر.³⁷⁴⁵ وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات.

³⁷⁴² ف: النفس

³⁷⁴³ ف: - كان

³⁷⁴⁴ ف: - في

³⁷⁴⁵ ف: والذكر

[967] أقول التجربة والقياس متوافقان في الدلالة على أن الإنسان قد ينال في حال النوم من الغيب نيلا، وإذا جاز ذلك في النوم فلا مانع أن يقع ذلك في حال اليقظة إلا مانعا يمكن زواله وارتفاعه بل هذا الإمكان في حال اليقظة أولى، فإننا لو فرضنا عدم تجربة الناس ذلك في مناماتهم، فإذا قيل لهم أن شخصا ساقطا على الأرض لا حراك به ولا إدراك له ولا فهم ولا عقل بل هو كالमित، فإذا انتبه وعاد إلى عقله يخبر أنه رأى في تلك الحال أمورا غائبة وأنها يقع بعد ذلك ولو اجتمع العقلاء الأصحاء الفاهمون على أن يجيزوا³⁷⁴⁶ لمثل ذلك الخبر المطابق لعجزوا عنه وجزموا باستحالة ذلك، فثبت أنه يلزم من إمكان وقوع ذلك في حال النوم إمكان وقوعه في حال اليقظة. وأما التجربة فهي أن كل واحد منا قد جرّب من نفسه وسمع من غيره تجربة ذلك سماعا لا يشكّ سببه في إمكانه بل يجزم بالتصديق به، اللهم إلا³⁷⁴⁷ أن يكون الشخص فاسد المراح³⁷⁴⁸ نائم³⁷⁴⁹ القوى المتخيلة [250] والذاكرة فإن مثله لا يرى في نومه إلا أمورا كاذبة لا تصدق بواحد منها. وأما القياس فسيأتي في الفصول الآتية.

الفصل الثالث؛

في أن الجزئيات منقوسه³⁷⁵⁰ في العالم العلوي

³⁷⁴⁶ ف: ان يخبروا

³⁷⁴⁷ ف: - إلا

³⁷⁴⁸ المزاج

³⁷⁴⁹ نائم

³⁷⁵⁰ منقوشة

[تنبيه]

[968] قال قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على

وجه كلي، ثم قد نبّهت لأن³⁷⁵¹ الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات حرة³⁷⁵² وإرادات

جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من

الكائنات³⁷⁵³ عنها في العالم العنصري. أقول الدليل على أن الجزويات³⁷⁵⁴ التي تقع في عالمنا

منتقشة في العالم العلوي، إنا بيّنا أن الجزئيات معلومة للعقول منتقشة فيها على وجه كلي، وأن

للأجرام السماوية نفوسا لها إدراكات جزئية صادرة وإرادات جزئية³⁷⁵⁵ عن تلك الإدراكات

الجزئية، وقد تنبّهت لذلك، وأن تلك الإرادات الجزئية تصدر عنها حركات جزئية سماوية، وأن

تلك الحركات الجزئية السماوية تصدر عنها الجزئيات التي تحدث في عالمنا. وقد عرفت أن

العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، فيكون³⁷⁵⁶ الجزئيات الواقعة في العالم العنصري معلومة لتلك

النفوس على وجه جزئي ولتلك العقول على وجه كلي.

[969] قال ثم إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستورا إلا على الراسخين في الحكمة

المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها³⁷⁵⁷ كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في

³⁷⁵¹ ف: أن

³⁷⁵² جزئية

³⁷⁵³ ف: من الكائنات

³⁷⁵⁴ الجزئيات

³⁷⁵⁵ ف: - وإرادات جزئية

³⁷⁵⁶ فتكون

³⁷⁵⁷ ف: - لها

موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا، وإنها تنال بتلك العلاقة كمالاتها، حقاً³⁷⁵⁸

صار³⁷⁵⁹ للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي. ويجتمع لك

مما³⁷⁶⁰ نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشا³⁷⁶¹ على هيئة كلية، وفي العالم

النفساني³⁷⁶² نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت، أو³⁷⁶³ النقشان معا. أقول أكد ما سبق من

التنبية على أن للأجرام³⁷⁶⁴ السماوية نفوسا ناطقة بقوله ثم إن كان ما يلوحه ويظهره ضرب من

النظر مستورا على غير الراسخين في الحكمة العلية أن للأجرام السماوية بعد العقول المفارقة

التي هي مبادئ لها نفوسا ناطقة غير منطبعة في أجرامها ومواد أجرامها بل لها علاقة معها كما

لنفوسنا مع أبداننا في أنها تستكمل بتلك الأجرام فتصير لتلك الأجرام السماوية معنى زايد³⁷⁶⁵

[250ب] فيما سبق ذكره من انتقاش الجزئيات الواقعة في عالمنا في العالم العلوي فإنه يتظاهر

إرادة جزئية وإرادة كلية موجبتان لحركات الأجرام السماوية الحركات الجزئية الموجبة

للجزئيات الواقعة في عالمنا فتكون منتقشة في النفس الناطقة على وجه كلي، وفي النفس

الجسمانية على وجه جزئي فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن الجزئيات الواقعة في عالمنا منتقشة

نقشا كليا في العالم العقلي الذي هو عالم العقل المجرد وعالم النفس الناطقة التي هي كالعقل

³⁷⁵⁸ ف: - حقاً

³⁷⁵⁹ ف: صار لتلك

³⁷⁶⁰ ف: ما

³⁷⁶¹ ف: نفسا

³⁷⁶² ف: النفسي

³⁷⁶³ ف: و

³⁷⁶⁴ ف: الأجرام

³⁷⁶⁵ زائد

لتجردها ونقشاً³⁷⁶⁶ جزئياً في العالم النفساني الذي هو عالم النفس الجسمانية الشاعرة³⁷⁶⁷ بالوقت والنقش الكلي والجزئي معاً، وإنما احتجنا إلى هذه المعية لتمكّن النفس الناطقة التي لنا أن تتصل بالعالم العلوي فتمكن من الإخبار عن تلك الجزئيات قبل وقوعها.

الفصل الرابع؛

في إمكان إنتقاش تلك العلوم الجزئية في أنفسنا الناطقة

[إشارة]

[970] قال ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الإستعداد وزوال الحائل³⁷⁶⁸ قد علمت ذلك، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه. ولأزيدنك استبصاراً. أقول إن نفوسنا الناطقة متمكنة من الإتصال بتلك المبادئ عقلية كانت أو نفسية لتستفيد تلك العلوم الجزئية منها إذا تم الإستعداد لذلك الإتصال وزالت الموانع التي هي العلائق³⁷⁶⁹ عنها، وقد علمت ذلك من قبل، فلا تستنكرن أن تنتقش الأمور الجزئية من ذلك العالم فيها قبل وقوعها.

الفصل الخامس؛

³⁷⁶⁶ ف: ونفسا

³⁷⁶⁷ ف: الساعة

³⁷⁶⁸ الحائل

³⁷⁶⁹ ف، ن: العلايق

في بيان مقدمة من مقدمات ذلك تفصيلا

[تنبيه]

[971] قال القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة

وبالعكس. وإذا تجرد الحس الباطن لعمله³⁷⁷⁰ شغل عن الحس الظاهر. فيكاد³⁷⁷¹ لا يسمع ولا يرى وبالعكس. وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أضل³⁷⁷² العقل آله فانبث دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا إلى آله. وعرض أيضا شيء آخر وهو أن النفس أيضا تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتتخلّى عن أفعالها التي لها بالإستعداد. وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرّفها، خارت³⁷⁷³ الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأدّ [251] عنها إلى النفس ما يعتدّ به.

[972] أقول بيان تفصيل القول في تمكّن النفس الناطقة من الإتصال بالعقول والأنفس

السمائية تُبنى على مقدمات. المقدمة الأولى؛ أن القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فإن القوة الغضبية إذا هاجت وقويت شغلت النفس عن القوة الشهوانية لأن النفس حينئذ تشتغل بتدبير القوة العصبية³⁷⁷⁴ وبالعكس، وكذلك إذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر وانجذب إليه لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن وهي القوة المفكرة التي هي آله ويفتقر إليها كثيرا

³⁷⁷⁰ ف: - لعمله

³⁷⁷¹ ف: وكاد

³⁷⁷² ف: اصل

³⁷⁷³ أي ضغفت، محقق.

³⁷⁷⁴ الغضبية

فيكون كأنه أضلّ آله وانبتّ وانقطع دون حركته الفكرية. هذا الذي ذكرناه في القوى النفسانية وتجاذبها وقد يحصل هذا التجاذب والتنازع بين ما للنفس من الاستبداد والاستقلال وبين القوة التي لها، فإن قوة من القوى إذا هاجت وانبعثت للحركة القوية انجذبت إلى جهتها لتديرها إما بالمقارنة أو بالمعاوكة فتحلّي عن الأفعال التي يستقلّ بها وأيضا إذا استمكنت النفس من ضبط الحواس الباطنة تحت تصرفاتها واستخدامها³⁷⁷⁵ إياها خارت³⁷⁷⁶ الحواس الظاهرة وصعفت³⁷⁷⁷ ولم يتأذى إلى النفس منها شيء يُعتدّ به كما إذا كان الإنسان مستغرقا في فكر أو تخيل قويّ فربما لا يحس بالمبصر والمسموع القويتين مع سلامة حواسّه.

الفصل السادس؛

في بيان المقدمة الثانية

[تنبيه]

[973] قال الحسّ المشترك هو لوح النقش³⁷⁷⁸ الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المساهد³⁷⁷⁹ وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك، فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم. وليحضر³⁷⁸⁰ ذكرك ما قيل لك في أمر القطر

³⁷⁷⁵ واستخدامها

³⁷⁷⁶ ن: حارت، ف: جازت

³⁷⁷⁷ وضعفت

³⁷⁷⁸ ف: النفس

³⁷⁷⁹ المشاهدة

³⁷⁸⁰ ف: ليحصل

النازل خطا مستقيما، وانتقاش النقطة الجوّالة محيط دايره³⁷⁸¹ فإذا تمثلت الصورة³⁷⁸² في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة، سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن.

[974] أقول المقدمة الثانية أن الحس المشترك لوح النقوش³⁷⁸³ إذا تمكنت فيه صارت في حكم المشاهدة،³⁷⁸⁴ وذلك على ثلاثة³⁷⁸⁵ أقسام، أحدها؛ أن يكون ذلك النقش³⁷⁸⁶ مأخوذا³⁷⁸⁷ من الناقش الحسي ويزول ذلك الناقش عن الحس ويبقى ذلك النقش وصورته في الحس المشترك هنيئة [251ب] وزمانا يسيرا فيبقى ذلك النقش في حكم المشاهد وقد ذكرنا قبل أن القطرة³⁷⁸⁸ النازلة بسرعة نساها³⁷⁸⁹ خطا³⁷⁹⁰ مستقيما والنقطة والشعلة المجوّلة المدارة بسرعة دائرة. وثانيها أن يكون النقش ثابتا في الحس المشترك مع بقا³⁷⁹¹ الناقش أعني الحارحي³⁷⁹² وثالثها أن يكون النقش ثابتا في الحس المشترك بعد زوال الناقش الحسي الخارجي. ورابعها أن يقع ذلك النقش في الحس المشترك لا من قبل ناقش حسي خارجي إن

³⁷⁸¹ دائرة

³⁷⁸² ف: - الصورة

³⁷⁸³ ف: النفوس

³⁷⁸⁴ ف: المشاهد

³⁷⁸⁵ ف: ثلاثة

³⁷⁸⁶ النقش

³⁷⁸⁷ مأخوذا

³⁷⁸⁸ ف: الفطرة

³⁷⁸⁹ تشاهد

³⁷⁹⁰ خطا

³⁷⁹¹ بقاء

³⁷⁹² الخارجي

أمكن. فالحاصل أن إنتقاش الحس المشترك بالصورة المحسوسة إما أن يحصل من ناقش حسي خارجي أو لا منه، والأول إما أن يكون بقاءه ببقاء الناقد أو لا بقاءه. والثاني إما أن يبقى بعد زوال الناقد زمانا يسيرا أو كثيرا. فهذه أربعة أقسام.

الفصل السابع؛

في المقدمة الثالثة وهي إثبات إمكان القسم الرابع من الأقسام

الأربعة المذكورة قبلُ

[إشارة]

[975] قال قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج. فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن، أو سبب مؤثر في سبب باطن. والحس المشترك قد ينتقد أيضا من الصور الجائلة³⁷⁹³ في معدن التخيل والتوهم، كما كانت هي أيضا تنتقد في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك، وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة. أقول لما كان القسم الرابع من تلك الأقسام الأربعة محتاجا إليه في إثبات المطلوب، أقام البرهان عليه وهو أن قوما من المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة حاضرة عندهم وربما يخافون منها ويصيحون، وربما لم يكن لتلك الصور³⁷⁹⁴ نسبة إلى

³⁷⁹³ الجائلة

³⁷⁹⁴ ف: الصورة

المحسوسات الخارجية³⁷⁹⁵ حتى يقال أن الحس المشترك إنما أحدها³⁷⁹⁶ من المحسوسات الخارجية، فتلك الصور لا بد وأن تكون موجودة، إذ العدم المحض لا يكون مشاهدًا وإنها ليست موجودة في الخارج وإلا لَرَأَاهَا³⁷⁹⁷ سليم العقل والحس، فهي إذن موجودة في الباطن، إما³⁷⁹⁸ لسبب في الباطن أو مؤثر في الباطن وما هو محلّ لتلك الصور من الأمور الباطنة؛ إما النفس الناطقة أو قوة جسمانية، والأول باطل لأن صور المحسوسات والجزئيات لا ترسم في النفس الناطقة، فهي إذن في قوة جسمانية تنتقل منها إلى الحس المشترك فيصير مشاهدة محسوسة، وتلك القوة ليست هي القوة الباصرة لأن تلك الصور قد يشاهدها عديم البصر فهي قوة أخرى، وتلك القوة يجب أن يكون [252] قوة التخيل والتوهم التي معدنها خزانة الخيال والوهم، لأن الحس المشترك ينتقش فيه من معدن التخيل والتوهم بالصور الحاصلة فيه ويتنقل منه إليه، كذلك خزانة الخيال ينتقش فيها الحس المشترك بالصور المخزونة فيها وتنتقل منها إليه، لأن لوح الحس المشترك والخيال كالمرآتين المتقابلتين فتنتقش كل واحدة منها بالصور المنتقشة بالأخرى.

الفصل الثامن؛

في شكّ يورد على هذه المقدمة وجوابه

³⁷⁹⁵ ف: الخارجية

³⁷⁹⁶ أخذها

³⁷⁹⁷ ف: لرأها

³⁷⁹⁸ ف: وإما

[تنبيه]

[976] قال ثم إن الصارف³⁷⁹⁹ عن هذا الإنتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح

الحس المشترك بما³⁸⁰⁰ يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بزا، ويغصبه منه غصبا، وعقلي

باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الإعتمال³⁸⁰¹ متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالإذعان له

عن التسلّط على الحس المشترك فلا يتمكّن من النقش فيه لأنّ حركته ضعيفة لأنها تابعة لا

متبوعة وإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلّط التخيل على

الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مساهده.³⁸⁰²

[977] أقول السك³⁸⁰³ الوارد على هذه المقدمة هوأن يقال لوكانت الصور المخزونة

في التخيل تنتقل إلى الحس المشترك أوينقش³⁸⁰⁴ الحس المشترك لوجب أن يحصل هذا

الإنتقاش كل وقت وفي كل حال وجوابه أن الصارف عن هذا الإنتقاش أمران، أحدهما حسي

خارجي³⁸⁰⁵ والآخر عقلي باطن. أما الحس الخارجي فهوأن لوح الحس المشترك إذا ارتسم

فيه من المحسوسات الخارجية ما يشغله عن غيره يكون كأنه يبرزه ويسلبه عن الخيال ويغصبه

منه غصبا ويقطعه عنه فلا يرتسم فيه من الصور المخزونة في الخيال سى،³⁸⁰⁶ والبرز؛ السلب.

3799 ف: الصادر

3800 ف: إنما

3801 ف: الإحتمال

3802 مشاهدة

3803 الشك

3804 يتنقش

3805 ف: خارج

3806 شيء

وفي المثل؛ من عزّ بزّ أي من غلب سلب. وهذا المانع عايد³⁸⁰⁷ إلى القابل الذي هو الحس المشترك. وأما العقلي الباطن فهو أن العقل أو الوهم إذا استخدم التخيل وضبطه عن أفعال نفسه متصرفا فيه بما يعنيه ويهمّه يشغل بالإذعان والإنقياد له عن التسلّط³⁸⁰⁸ على الحس المشترك بتلوّيح الصور المخزونة فيه وتركيبها وتحليلها إن لم يكن فلم يحصل له تسلّط على الحس المشترك فلا ينتقش من جهته نقش، فإن حركته ضعيفة تابعة لما يستعمله من العقل والوهم. وهذا المانع عائد إلى الفاعل وقد يوجد الشاغلان المانعان من تسلّط الخيال على الحس المشترك فيتسلّط الخيال على الحس [252ب] المشترك فيلوّح له ما فيه من الصور المخزونة فينتقش في الحس المشترك فتري مشاهدة.

الفصل التاسع؛

في زوال الشاغل حالة النوم

[إشارة]

[978] قال النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الأصل

أيضا بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضة للعدا³⁸⁰⁹ المتصرفه فيه³⁸¹⁰ الطالبة

³⁸⁰⁷ عائد

³⁸⁰⁸ ف: التسليط

³⁸⁰⁹ للغذاء

³⁸¹⁰ ف: - فيه

للراحة³⁸¹¹ عن³⁸¹² الحركات الأخرى انجذاباً قد دلت عليه، فإنها إن استبدّت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما، على ما نبّهت عليه، فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب ما إلى مظاهر الطبيعة شاغل على³⁸¹³ أن النوم أشبه³⁸¹⁴ بالمرض منه بالصحة، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطّلاً فلوّحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرئي في المنام أحوال في حكم المشاهدة. أقول لا شك أن النوم شاغل ظاهر ومانع قوي للحواس الطاهرة³⁸¹⁵ عن أفعالها فيكون لوح الحس المشترك فارغاً غير مشغول بصور المحسوسات فيكون مُتهيئاً لقبول الصور التي نسختها القوة المتخيلة وقد تشغل النفس أيضاً بالأمر الذي ينجذب معه إلى جانب الطبيعة التي يستهضم الغذاء ويتصرف فيه الطالب للراحة عن الحركات الأخرى،³⁸¹⁶ فإن الطبيعة إذا أقبلت على هضم الغذاء فلو لم تقبل النفس على إعانتها لما تمّ الهضم لما عرفت أن النفس إذا اشتغلت بأفعال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها، فاقتضت الحكمة الإلهية أن يكون للنفس حالة اشتغال الطبيعة بهضم الغذاء انجذاب ما إلى مظاهر الطبيعة ومعاونتها ليجود الهضم ويكمل فيكون ذلك الانجذاب شاغلاً لها عن فعلها فتبقى القوة المتخيلة سليمة عن استخدام النفس إياها فيتمكّن من التنسيخ والتلويع. وإذا رال³⁸¹⁷ الساعلان³⁸¹⁸ المانعان حصل من القوة المتخيلة التلويع من

³⁸¹¹ ف: الراحة

³⁸¹² ف: عل

³⁸¹³ ف: عن

³⁸¹⁴ ف: شبه

³⁸¹⁵ الظاهرة

³⁸¹⁶ ن، ف: الآخر

³⁸¹⁷ زال

³⁸¹⁸ الشاعلان

من الحس المشترك الخيالي عن المانع فيقبل ذلك فتري تلك الصور محسوسة مشاهدة، كيف، وإن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة، وقد علمت حصول ذلك حال المرض، فكذلك حال النوم.

الفصل العاشر؛

في أنه إنما يوجد من السبيين حال المرض

[تنبيه]

[979] قال وإذا استولى على الاعضا³⁸¹⁹ الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الإنجذاب إلى جهة المرض ويشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستتكر أن تلوح الصور المتخيلة [253] في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين. أقول السبب حال المرض واحد من دينك³⁸²⁰ السبيين وهو أن المرض إذا استولى على عضو رئيسي كالقلب والدماغ والكبد، انجذب النفس إلى صلاح ذلك العضو ودفع ذلك المرض عنه انجذابا قويا، وذلك الإنجذاب يمنعه عن حفظ القوة المتخيلة واستخدامها فاسترسلت في فعل نفسها من

³⁸¹⁹ الأعضاء

³⁸²⁰ دينك

نسخ الصور وتلويحها للحس المشترك، فإذا كان لوح الحس المشترك فيه ما يقبل تلك الصور أو بعضها انتقس³⁸²¹ فيه وإلا فلا. ولذلك³⁸²² قال الشيخ فلم يستنكر.

الفصل الحادي عشر؛

في قوة كيفية انفعال النفس عن المجاذبات

[تنبيه]

[980] قال إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات أقل، وكان ضبطها للجانبين أشد. وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس. وكذلك كلما³⁸²³ كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل. وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضلة أكثر. فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا. ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى.

[981] أقول انفعال النفس عند المجاذبات إلى جانب البدن وإلى جانب العقل بقدر قوتها وضعفها، وكلما كانت أقوى كانت أقل انفعالا عن المجاذبات وكانت أقوى وأشد ضبطا للجانبين أعني جانب البدن وجانب العالم العقلي، وكان انجذابها عن أحد الجانبين غير شاغل لها عن الالتفات إلى الجانب الآخر، وكلما كانت أضعف كان انفعالها عن المجاذبات أشد

³⁸²¹ انتقس

³⁸²² وكذلك

³⁸²³ ف: إذا

وأيضاً كلما كانت أقوى كان اشتغالها بالشواغل أقلّ. فإذا عرضت شواغل بدنية لم يشتغل بها اشتغالاً يبقى فيها فضله يلتفت بها إلى الجانب الآخر، بل فضله أكثر. وإذا كانت النفس قوية جداً كان هذا المعنى فيها قويا جداً. فإذا انضم إليها الرياضة كان يحفظها عما يضاد الرياضة ويُنافيها أشدّ وكان تصرفها فيما يناسب تلك الرياضة أقوى.

الفصل الثاني عشر؛

في بيان المقصود من هذه المقدمات

[تنبيه]

[982] قال إذا قلّت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقلّ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيل، وانتقش في الحس المشترك. وهذا في حال النوم أو في [253ب] حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل. فإن التخيل قد يوهنه المرض، وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلهته، فيسرع إلى سكون ما، وفراغ ما،³⁸²⁴ فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة.

[983] أقول لما فرغ من المقدمات سرع³⁸²⁵ في بيان حصول هذه المشاهدة حال النوم والمرض، وذلك أن الشواغل الحسية متى ما قلّت حصل للنفس تخلص عن شغل التخيل

³⁸²⁴ ف: - ما

³⁸²⁵ ف: شرع

ويتمكّن³⁸²⁶ من الإتصال بالعقول والنفوس العلوية فانتقش فيها من النفوس الغيبية فتسح تلك النقوش وينجذب إلى عالم التخيل ويلوّح التخيل للحس المشترك فينتقش في لوحة فُتري مشاهدة محسوسة. وهذا الذي ذكرناه يحصل في حال النوم، وكذلك في حال المرض فإن المرض شاعل³⁸²⁷ للحس وموهن للتخيل فإن المرض قد يوهن التخيل كما توهنه الحركة الكثيرة فيتحلّل الروح الذي هوآلة فيسرع إلى سكون ودعة وفراغ فيجذب النفس إلى عالم العلوي ويتصل بالعقول والنفوس العلوية وينتقش فيها الجلايا العقلية.

[984] قال فإذا طرى³⁸²⁸ على النفس نقش من الغيب انزعج التخيل إليه وتلقاه أيضا، وذلك إما لمنبّه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته أو وهنه فإنه سريع الحركة إلى مثل³⁸²⁹ هذا التنبّه، وإما لاستخدام³⁸³⁰ النفس النطقية له طبعاً، فإنه من معاوني النفس عند أمثال هذه السوانح. فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه، انتقش في لوح الحس المشترك. أقول إذا اتصلت النفس بتلك العقول والنفوس وانتقش³⁸³¹ فيها نقش³⁸³² من ذلك العالم تحرّك إليه التخيل وتلقاه بالقبول وذلك لأحد أمور ثلاثة،³⁸³³ الأول؛ قوة النقش الطارئ على النفس فإن الهيئات النفسانية إذا قويت انجذب منها إلى القوى البدنية هيئات مناسبة لها كما تقدم. الثاني؛

³⁸²⁶ ن، ف: ويمكن

³⁸²⁷ شاغل

³⁸²⁸ طراً

³⁸²⁹ ف: ميل

³⁸³⁰ ف: الاستخدام

³⁸³¹ وانتقش

³⁸³² نقش

³⁸³³ ف: ثلاثة

قوة حركة التخيل فإنها إذا استراحت أو وهنت كانت سريعة التنبه لمثل هذه الحالة الطارئة³⁸³⁴ على النفس فتتزعج متلقية له بالقبول. الثالث؛ استخدام النفس الناطقة إياها طبعاً، فإن النفس متى سنع³⁸³⁵ لها مثل هذه السوانح فربما احتاجت إلى معاون لها في ذلك، وقوة التخيل من معاونيها وإذا قبل التخيل ذلك النقش لوح إلى الحس المشترك فينتقش في لوحه حال³⁸³⁶ ما يتحزح ويتنحى عنه السواعل.³⁸³⁷

الفصل الثالث عشر؛

في سبب وقوع ذلك في اليقظة

[إشارة]

[985] قال وإذا كانت النفس قوية الجوهر تَسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس [254] والإنتهاز³⁸³⁸ حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك. وربما استولى الأثر فأشرق³⁸³⁹ في الخيال إشراقاً واضحاً، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة³⁸⁴⁰ مثل ما قد يفعله

³⁸³⁴ ف: الطارية

³⁸³⁵ ن: شنع

³⁸³⁶ ن: - حال

³⁸³⁷ الشواغل

³⁸³⁸ ف: والإنتهاز

³⁸³⁹ ف: فاسرق

³⁸⁴⁰ ف: صادفه

التوهم في بعض³⁸⁴¹ المرضى والممرورين، وهذا أولى، وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهدا، منظرًا أوهتافًا، أو غير ذلك. وربما تمكّن مثالا موفور الهيئة أو كلاما محصّل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة.

[986] أقول لما فرغ من بيان سبب ذلك في النوم والمرض سرع³⁸⁴² في بيان سبب ذلك في اليقظة فدّل عليه بأن النفس الناطقة إذا كانت قوية وافية بالجوانب العلوية والسفلية فقد تحصل لها مثل هذه الحال في حال اليقظة إذ يكون لها جلسات³⁸⁴³ وانتهازات فرص فتتجذب فيها إلى جانب القدس فيتصل بتلك العقول ويتنقش فيها منها نقوش فينزل منها إليها أثر ما ضعيف فيقف في الذكر ولا يتعدى إلى الخيال، وأما قوى³⁸⁴⁴ الإشراف يشرق في الخيال ويتعدى إليه ويغتصب الخيال لوح الحس المشترك وتجذبه إلى جهته فيرتسم ويثبت فيه لا سيما والنفس الناطقة معاونة مظاهرة له في هذا الرسم والنقش غير صارفة له عنه كما يفعله التوهم في المرضى والممرورين فكان هذا الفعل على هذا الوجه في حال الصحة واليقظة أولى منه في حال المرض والنوم وقد تقدم ذلك كله ومهما فعل التخيل هذا الفعل صار ذلك الأثر النازل من جانب الجبروت إلى النفس الناطقة ثم إلى التخيل ثم إلى الحس المشترك مشاهدا إما منظرًا وإما صوت هاتف، وإذا تمكّن ذلك كان المنظر المشاهد شكلا وهيئة وقورا عليه سكية ووقار

³⁸⁴¹ ف: - بعض

³⁸⁴² شرع

³⁸⁴³ جلسات

³⁸⁴⁴ ف: قوي قوي

والصوت المسموع كلاما محصلا منظّما، وإن لم يكن شيء منه موجودا في الخارج وأكثر ما يكون هذا إذا كان العارف في أجلّ أحواله من الزينة السابق ذكرها.

الفصل الرابع عشر؛

في مقدمة ينتفع بها في أحوال هذه المشاهدة

[تنبيه]

[987] قال إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية، أو هيئة مزاجية³⁸⁴⁵ سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده، وبالجملّة إلى ما هو منه بسبب. وللتخصيص أسباب حريه³⁸⁴⁶ لا محالة، وإن لم نحصلها نحن بأعيانها، ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلّة لم يكن لنا ما نستعين به³⁸⁴⁷ في انتقالات الفكر مستتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها [254ب] بوجه، وفي تذكّر أمور منسية وفي مصالح أخرى. أقول القوة المتخيلة خلقت وجبلت محاكية لكل ما يحصل فيها من هيئة إدراكية أو مزاجية حتى تحاكي عند³⁸⁴⁸ غلبة الدم؛ الألوان الحمر، وعند غلبة الصفر؛ الألوان الصفر، وجبلت أيضا سريعة الانتقال من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده. وسبب الانتقال من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده أمور جزئية

³⁸⁴⁵ مزاجية

³⁸⁴⁶ جزئية

³⁸⁴⁷ ف: لها ما يستغن به

³⁸⁴⁸ ف: عنه

لا محالة وإن لم نقف نحن على تلك الأمور بأعيانها لكننا نعرفها³⁸⁴⁹ جملة. والحكمة الإلهية إنما اقتضت³⁸⁵⁰ خلق هذه القوة على هذه الجبلية لنستعين بها في انتقالات الفكر حين ما نحتاج إلى أن نتلّوَح الحدود الوسطى لنتقل منها إلى المطالب، وفي الانتقال من الأمور الحاضرة إلى الأمور المنسية عند الإحتياج إلى تذكّرها وفي مصالح أخرى لنا وإن لم تكن هذه القوة على هذا الوجه لم يكن لها ما يستعين به فيما ذكرناه.

[988] قال فهذه القوة³⁸⁵¹ يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال أو تضبط. وهذا الضبط إما لقوة³⁸⁵² من معارضة النفس، أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها³⁸⁵³ حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثّل. وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضا. أقول هذه القوة وهي المتخيلة يزعجها ويحركها كل سانح إلى الانتقال المذكور حتى يضبطها ضابط ويمنعها مانع لما بيّنا أنها بنيت سريعة الانتقال، وذلك الضابط والمانع إما قوة النفس وإما قوة النقش. أما قوة النفس فلأنها إذا كانت قوية استولت عليها وضبطتها ومنعتها عن الأفعال. وأما قوة النقش فلأنه إذا كان قويا جليا شديدا التمكن والتمثل صرفها عن التلدد والتردد والانتقال والإلتفات إلى غيره وما يلوّح في الخيال بقوة يضبطه في موقف لا يتحوّل عنه. فإنك قد عرفت أن القوة الجسمانية سيما إذا أدركت أمرا قويا لا تشعر بالضعيف.

3849 ف: يعرفها

3850 اقتضت

3851 ف: - فهذه القوة

3852 ف: بالقوة

3853 ف: بها

الفصل الخامس عشر؛

في الأقسام

[989] قال فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر وقد [255] يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال، إلا أن الخيال يمعن في الإنتقال ويخلّي عن الصريح، فلا يضبطه الذكر، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا، وتكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش، فترسم الصورة في الخيال ارتساما جليا،³⁸⁵⁴ وقد تكون النفس بها معنيّة فيرسم في الذكر ارتساما قويا،³⁸⁵⁵ ولا يتشوّش بالانتقالات. أقول لما فرغ من المقدمة شرع³⁸⁵⁶ في الأقسام الموعود بها وهي أن النفس الناطقة إذا اتصلت بالعقول المفارقة فالأثر والنقش الحاصل منها فيها في النوم واليقظة إما أن يكون ضعيفا وإما أن يكون قويا جدا، وإما أن يكون متوسطا بينهما فإن كان ضعيفا جدا لم يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر أصلا وإن كان متوسطا فإنه يحرك الخيال لكن الخيال يمعن في الإنتقال ويتخلّى عن الصريح فلا يتمكّن الذكر من ضبطه وإنما يضبط الذكر الإنتقالات التي للخيال ومحاكياته وإن كان قويا جدا فإذا تلقّته النفس وكانت عند تلقّيه رابطة الجأش ضابضة النقش لقوتها ارتسمت الصور فيها ارتساما قويا جليا ويعني بها النفس حتى يرسم في النفس ارتساما قويا جليا فلا يتشوّش بالانتقال أصلا.

³⁸⁵⁴ ف: قويا

³⁸⁵⁵ ف: - وقد تكون النفس بها معنيّة فيرسم في الذكر ارتساما قويا

³⁸⁵⁶ ف: سرع

[990] قال وليس إنما يعرض لك في النوم هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره في أفكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما نقلت عنه إلى أشياء متخيلة ينسبك مهمك فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلا عنه إليه وكذلك إلى آخر فربما اقتنص ما أضله من مهمة الأول، وربما انقطع عنه وإنما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل. أقول هذه الحال قد تعرض في حال اليقظة أيضا فإن الإنسان إذا كان في فكر فربما يبقى فكره في ذكره مضبوطا حتى يؤديه إلى المطلوب وتارة ينقلب عنه إلى أسيا³⁸⁵⁷ أخرى متخيلة بنسبة ما كان فيه من الفكر حتى تخيل بالعكس فيرجع عن الحاضر عنده إلى ما كان قبله ثم إلى ما كان قبله³⁸⁵⁸ وهكذا وهذا³⁸⁵⁹ العكس قد يؤديه إلى اقتناص ما أضله من مهمه واصطياده وربما انقطع عنه [255ب] ولا يؤديه إليه.

الفصل السادس عشر؛

في فروع هذه الأقسام

[تنبيه]

³⁸⁵⁷ أشياء

³⁸⁵⁸ ف: - ثم إلى ما كان قبله

³⁸⁵⁹ ف: - وهذا

[991] قال ما كان من الأثر³⁸⁶⁰ الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو

نوم ضبطا مستقرا كان إلهاما، أو وحيا صراحا أو حُلما³⁸⁶¹ لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير،³⁸⁶² وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج إلى أحدهما. وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات؛ الوحي إلى تأويل، والحلم³⁸⁶³ إلى تعبير. أقول الأثر القوي جدا إذا كان مضبوطا في الذكر ضبطا مستقرا قويا، فإن كان في النوم كان حُلما لا يحتاج إلى تعبير، وإن كان في اليقظة كان إلهاما أو وحيا صريحا لا يحتاج إلى تأويل³⁸⁶⁴ وإن لم يكن كذلك بل بطل ذلك الأثر وبقيت محاكاته³⁸⁶⁵ فإن كان في اليقظة كان محتاجا إلى تأويل وإن كان في النوم كان حلما محتاجا إلى تعبير، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأوقات والأعداد.³⁸⁶⁶

الفصل السابع عشر؛

في أسباب أخرى للنطق بالغيب

[992] قال إنه قد يستعين بعض الطبائع³⁸⁶⁷ بأفعال تعرض منها للحس حيرة، وللخيال

وقفة، فتستعدّ القوة المتلقّية للغيب تلقّيا صالحا. وقد وجّه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص

³⁸⁶⁰ ف: الامر

³⁸⁶¹ ف: حكما

³⁸⁶² ف: تعبر

³⁸⁶³ ف: والحكم

³⁸⁶⁴ ف: إلى صريح تأويل

³⁸⁶⁵ ف: محاكياته

³⁸⁶⁶ والعادات

³⁸⁶⁷ الطبائع

بذلك قبوله. مثل ما يؤثر عن قوم من الترك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة، فزع هو إلى شدّ حثيث جدا، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيّل إليه،³⁸⁶⁸ والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدييرا. ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق³⁸⁶⁹ في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته، أو مدهش إياه بشفيفه. ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق، وبأشياء تترقرق، وبأشياء تمور. فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير.

[993] أقول قد تبين³⁸⁷⁰ أن الحس الظاهر والباطن يمتنعان النفس الناطقة عن تلقّي الغيب فإذا أمسكا عن فعلهما استعدّت القوة المتلقية له فتلقاه تلقيا بالغا وتعين على ذلك أفعال توجبه حيرة في الحس ووقعة في الخيال كما يستعين بعض الكهنة بأفعال توجب الحيرة³⁸⁷¹ والوقعة المذكورين³⁸⁷² حال ما وجه الوهم إلى غرض³⁸⁷³ بعينه³⁸⁷⁴ فتخصص بذلك قبوله لتلقّي ذلك الغرض³⁸⁷⁵ كما يحكى³⁸⁷⁶ عن قوم من الترك أنهم إذا أرادوا تقدم معرفة في مهماتهم فرغوا³⁸⁷⁷ إلى كاهنهم وفرغ³⁸⁷⁸ ذلك الكاهن إلى شدّ وعدو، وبالجملة حركات عنيفة

³⁸⁶⁸ ف: له

³⁸⁶⁹ ف: بعض ما ينطق يستنطق

³⁸⁷⁰ ن: بين

³⁸⁷¹ ن: الحير

³⁸⁷² المذكورتين

³⁸⁷³ ف، ن: عرض

³⁸⁷⁴ ن: تعينه

³⁸⁷⁵ ن، ف: العرض

³⁸⁷⁶ ف: يحكى

³⁸⁷⁷ ف: فرغوا

³⁸⁷⁸ ف: وفرغ

حتى يلهث منها بحيث يكاد أن يغشى عليه فيخيّل له أموراً ينطق بها، والسامعون يحفظون ما ينطق به ثم يبنون عليه تدابير [256أ] أمرهم وكما يستعين بعض من يستنطق هذا المعنى بأن يأمر سحصاً³⁸⁷⁹ أن يتأمل شيئاً براقاً شفافاً يرعش البصر برجرجه واضطرابه ويدهش شفيفه أو يتأمل شيئاً ملطوخاً³⁸⁸⁰ بسواد براق وبأشياء³⁸⁸¹ تترقق وتلمع، فإن ذلك كله مما يشغل الحس بنوعٍ من الحيرة والدهشة.

[994] قال ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه إجبار³⁸⁸² لا طبع. وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلصة المذكورة. وأكثر ما يؤثر هذا، وفي طباع من هو³⁸⁸³ بطباعه إلى الدهش أقرب، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر، كالبه من الصبيان. وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والإيهام لمسيس الجن، وكل ما فيه تحيير وتدهيش. وإذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطلب لم يلبث³⁸⁸⁴ أن يعرض ذلك الإتصال؛ فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظنٍّ قويٍّ، وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جنّي أو هتاف من غائب. وتارة يكون مع ترائي من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة.

[995] أقول قد عرفت أن الخيال إذا حصل فيه حيرة ما فقد يقوي القوى المتلقية للغيب وكل ما تقدم مما يحير الحس والخيال، وإذا حصل فيها حيرة حصل بسبب ذلك إهتبال

3879 شخصاً

3880 ف: مطلقاً

3881 ف: وبأسياً

3882 ف: اختيار

3883 ف: هواختيار

3884 ف: لم يلهث

فرصة من الخلسة المذكورة واغتنامها فإن تلك الخلسة تعرض إذا عرضت للخيال حيرة فتقوى القوة المتلقية للغيب وكل من كان بطباعه أقرب إلى الدهش والحيرة كان تأثير ذلك فيه أعظم، وكان قبوله للأحاديث المخلطة أكثر كالبه سيما من الصبيان. والإسهاب والإطناب في الكلام المخلط يعين على تلك الحيرة وكذلك الإيهام لمسيس الجنّ وحضورهم³⁸⁸⁵ وكل ما يوجب الدهش والحيرة. وإذا اشتدّ توكلّ الوهم وتكلفه بذلك الطلب عرص³⁸⁸⁶ الإتصال المذكور بسرعة فتارة يكون لمحات الغيب بنوع من الظن القوي وأخرى بخطاب الجن وأخرى سماعاً من هاتف وأخرى ترائ بالشيء للبصر مكافحة واستعمالاً ومواجهة فتري صور الغيب مشاهدة.

الفصل الثامن عشر؛

في تجربة هذه المشاهدة

[تنبيه]

[996] قال اعلم إن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها. أقول استعلام أسباب المشاهدة والغيب وغيره ليس من الأمور العقلية المستشهد

³⁸⁸⁵ وحضورهم

³⁸⁸⁶ عرص

بها عليه فقط، بل التجربة [256ب] أوجبت اعتقاد هذه المساهدة³⁸⁸⁷ فطلبت لها أسبابها وإن كانت الأمور العقلية تدلّ على إمكانها.

[997] قال ومن السعادات المتفقة لمحبي الإستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم، أوشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له كون وحجة وداعيا إلى طلب سببه. فإذا اتضح³⁸⁸⁸ جسمت الفائدة³⁸⁸⁹ واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأة منها، وذلك من أجسم الفوائد³⁸⁹⁰ وأعظم المهمات. أقول من محبي الإستبصار من تعرض³⁸⁹¹ لهم هذه الأحوال في أنفسهم ويشاهدونها من غيرهم فيكون ذلك تجربة لهم وحجة في إثبات أمر عجيب وهوفي نفسه كائن ثبوته وداعيا إلى طلب سببه فتحصل فائدة عظيمة جسيمة وطمأنينة من النفس إلى وجود أسباب ذلك وخضع الوهم للعقل فلا يعارضه فيما يربأ ربأة ويعلو علوه منها، وذلك من أعظم المهمات وأجسم الفوائد.

[998] قال ثم إنني لو اقتصصتُ جزئيات هذا الباب فيما³⁸⁹² شاهدناه، وفيما³⁸⁹³ حكاها من صدقناه، لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه أن لا يُصدّق التفصيل أيضا. أقول قال الشيخ لو حكيت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه وحكاها لنا من صدّقناه لَطَالَ الكلام، ومن

³⁸⁸⁷ المشاهدة

³⁸⁸⁸ اتضح

³⁸⁸⁹ الفائدة، ف: الفائدة به

³⁸⁹⁰ ف: الفوائد

³⁸⁹¹ ف: يعرض

³⁸⁹² ف: مما

³⁸⁹³ ف: ومما

لم يصدق الإجمال كيف يصدق التفصيل؟! وأنا أقول لقد صدق الشيخ فيما قاله فإني
سأهدت³⁸⁹⁴ من نفسي كثيرا من هذا الباب حين كان العلايق³⁸⁹⁵ بيني وبين عيري³⁸⁹⁶ منقطعة
وتوجهي إلى الحق قويا ولم يعد إذ ذاك في سري وضميري جميع متاع الدنيا وزخرفها مثقال
ذرة بل كان عدمه أثر عندي³⁸⁹⁷ وأحبّ، نسأل الله تعالى أن يعطف علينا بفضلِهِ.

المسألة الرابعة؛

في سبب خوارق العادات وفيها فصول

الفصل الأول؛

في المنع من الإستنكار

[تنبيه]

[999] قال ولعلّك قد بلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة³⁸⁹⁸ فتبادر إلى

التكذيب. وذلك مثل ما يقال؛ إن عارفا استسقى للناس فسقوا، واستشفى لهم فشفوا، أو دعا
عليهم فخسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فضرّف عنهم الوباء والموتان أو

³⁸⁹⁴ شاهدت

³⁸⁹⁵ العلايق

³⁸⁹⁶ عيري

³⁸⁹⁷ ف: - عندي

³⁸⁹⁸ ف: - العادة

الطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أولم ينفر عنه طير، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح. فتوقّف ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة [257] وربما يتأتى لي أن أقتصّ بعضها عليك أقول قد يؤثر عن العارفين أخبار تكاد يأتي بقلب العادة وخرقها فلا ينبغي أن يتلقى ذلك بالتكذيب فإن لأمثال تلك³⁸⁹⁹ أسبابا في مذهب الطبيعة نقص عليك بعضها وذلك ظاهر.

الفصل الثاني؛

في بيان سبب ذلك بوجه من التفصيل

[تذكرة وتنبية]

[1000] قال أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق³⁹⁰⁰ أخر.³⁹⁰¹ وعلمت أن تمكّن هيئة العقد منها، وما يتبعه، قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها له بالجواهر حتى أن وهم الماشي على جذعٍ معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله، والجذع على قرار، ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرّجا أو دفعة، وابتداء أمراض أو إفراق منها. فلا تستبعدن³⁹⁰² أن تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم. وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدء

³⁸⁹⁹ ف، ن: ذلك

³⁹⁰⁰ ف: من العلائق

³⁹⁰¹ ف: آخر

³⁹⁰² ف: فلا تستبعد

الجميع ما عدته إذ مادتها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام آخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستكرن أن يتعدى عن قواها الخاصة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها. لا سيما إذا كانت شحذت³⁹⁰³ ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها.

[1001] أقول هذا البيان مبني على مقدمات أحدها؛ أن النفس الناطقة مباينة الجوهر للبدن، ليست علاقتها معه علاقة المنطبع فيه وقد سبق ذلك فيما سبق المقدمة الثانية أن الهيئات النفسانية الاعتقادية وما يتبعها قد يتأدى إلى بدنها المتعلقة به وقد سبق ذلك أيضا وأكّده بوجوه، الأول؛ إنا إذا فرضنا جذعا³⁹⁰⁴ فوق فضاء فإذا مشى الإنسان عليه فقد يزلق برجله فيسقط هاويا ولو فرض ذلك الجذع على الأرض عدّا عليه ولا يزلق برجله وما ذلك إلا توهم السقوط يوجب الإنزلاق والسقوط. الثاني؛ أن تغير المزاج بالتدريج أو دفعة ربما يتبع الأوهام والهيئات النفسانية من الحزن والسرور فيعرض سوء المزاج بالحرن³⁹⁰⁵ والترح فضده بضدهما. الثالث؛ توهم³⁹⁰⁶ المرض أو الإفراق منه وهو [257ب] الإقبال على الصحة توهمًا شديدًا³⁹⁰⁷ يوجب الإفراق من المرض، عرف ذلك بالإستقراء.

3903 ف: سحذت

3904 ف: حدعا

3905 بالحن

3906 ف: أن توهم

3907 ف: سليدا

[1002] المقدمة الثالثة؛ أنه ليس كل ما يسخن حارّ، ولا كل ما يبرد بارد، فإن الأفيون

يبرد أكثر من الماء مع أن الماء أبرد منه، إذا عرفت هذه المقدمات فنقول؛ لا استبعاد في أن تكون النفس الناطقة التي لإنسان يفعل في عنصر من العناصر أو في جميعها ما تفعل في بدنها ويتعدى تأثيرها عن بدنها إلى غيرها فتكون تلك³⁹⁰⁸ النفس كأنها نفس بوجه ما للعالم لقوتها ولأن النفس إنما تؤثر في جميع ما عددناه بكيفية مراحيه³⁹⁰⁹ فتكون تلك الكيفية المزاجية مبدأ له إذ مادة جميع ذلك هو الكيفيات المزاجية، ولا سيما في حرم³⁹¹⁰ هو أشدّ مناسبة وموافقة لبدنها في المزاج فيكون تأثيرها فيه أشدّ وأقوى ولا سيما وقد بينا أن الموجب لمزاج ما والمؤثر فيه لا يجب أن يكون شبيهاً بذلك المزاج، فلا تستنكر أن تكون نفس ما قوته بحيث تؤثر في جرم غير بدننها ينفع عنها انفعال بدننها وكذلك لا تستنكر أن يتعدى عن خواصّ قواها إلى قوى نفوس أخرى تفعل في تلك القوى لاسيما إذا شحذت ملكتها وحددتها بكسر قواها البدنية وقهرها عن الشهوة والغضب بالرياضة كما عرفت، أو كسر الخوف من غير القوى البدنية. واعلم أن المقصود من هذا الفصل نفي استبعاد أن يكون لنفس ما من النفوس الإنسانية هذه القوة³⁹¹¹ التي ذكرناها وذلك غير محتاج إلى هذه التطويلات بل يكفي فيه المقدمتان الأوليتان.

الفصل الثالث؛

³⁹⁰⁸ ف: - تلك

³⁹⁰⁹ مزاجية

³⁹¹⁰ جرم

³⁹¹¹ ف: القوى

في أن القوة المذكورة لتلك النفس عرضية لها

[إشارة]

[1003] قال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي البدني³⁹¹² الذي

لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها. وقد تحصل لمزاج يحصل، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء، كما تحصل لأولياء الله الأبرار.

أقول هذه القوة لهذه النفس واختصاصها بها ليست ذاتية للنفس الناطقة، لأن النفوس الناطقة متساوية في تمام الماهية بل عرضية لها وعروض ذلك على ثلاثة أوجه، الأول؛ أن يكون ذلك

لأجل المزاج الأصلي الذي لبدنها، فإن المزاج الأصلي لكل بدن يقيد هيئة نفسانية يصير ذلك المزاج للنفس المعينة السحويه³⁹¹³ لشخصيتها ومعناه أن كل مزاج [258أ] أصلي يستحق نفسا

معينة مناسبة له تتعلق به. فإذا وقع لبدن سحوص³⁹¹⁴ ما مزاج أصلي يناسب نفسا لها هذه القوة حدث تلك النفس وتعلقت به. الثاني؛ أن يكون ذلك لأجل مزاج حادث طار³⁹¹⁵ على

المزاج³⁹¹⁶ الأصلي. الثالث؛ أن يكون ذلك بنوع من الكسب بتحديد³⁹¹⁷ النفس عن العلائق³⁹¹⁸

³⁹¹² ف: - البدني

³⁹¹³ الشخصية

³⁹¹⁴ شخص

³⁹¹⁵ طارئ

³⁹¹⁶ المزاج

³⁹¹⁷ بتحديد

³⁹¹⁸ ف: العلائق

البدنية وتزكيتها وتصفيتها بالرياضة، فإنه إذا اشتدّ الزكا³⁹¹⁹ والصفاء³⁹²⁰ للنفس حصلت لها هذه القوة. وهذه آداب أولياء الله الأبرار.

الفصل الرابع؛

في أقسام النفوس التي تحصل لها هذه القوى

[إشارة]

[1004] قال والذي يقع له هذا في جيلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه. فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً أو يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه³⁹²¹ في هذا المعنى فلا يلحق شأؤ³⁹²² الأذكىاء فيه. أقول أقسام النفوس التي لها هذه القوة بحسب المزاج الأصلي ثلاثة، الأول؛ نفوس الأنبياء، والثاني؛ نفوس الأولياء، والثالث؛ نفوس السحرة المستعملة لتلك القوة في الخبث والفساد، لأن النفوس التي هي صاحبة هذه القوة إما أن تكون خيرة وإما أن تكون شريرة. فإن كانت خيرة فهي إما نفوس الأنبياء أو نفوس الأولياء، ويفترقان بالأمور التي ذكرناها في الكتب الكلامية. وإن كانت شريرة فهي نفوس السحرة المستعملة لتلك القوة في الخبث والفساد.

³⁹¹⁹ الزكاء

³⁹²⁰ والصفاء

³⁹²¹ غلوائه

³⁹²² معناه؛ الغاية، ف: شيا

والنفوس الخبيثة إن صارت مرتاضة مزكاة بالرياضة بلغت من ذلك المعنى مبلغا عظيما،
والسريره³⁹²³ قد يكسر قدرها من الخبث والشر من تلك القوة فلا تلحق درجة الأذكاء الذين
هم الأنبياء والأولياء.

الفصل الخامس؛

فيما يؤكّد وجود القسم الثاني

[إشارة]

[1005] قال الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القليل. والمبدأ فيه حالة نفسانية
معجبة، تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيّتها. وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر
في الأجسام ملاقيا، أو مرسل جزء، أو منفذ كيفية في واسطة. ومن تأمل ما أضلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار. أقول الذي يؤكد القول بوجود النفوس الشريرة³⁹²⁴ التي لها هذه
القوة [258ب] الإصابة بالعين فإن مبدأها هيئة نفسانية معجبة تؤثر³⁹²⁵ في نهك المتعجب منه
وضعفه على سبيل المبالغة، فهذه النفس تقرب³⁹²⁶ من نفس الساحر الخبيث، وهذا المعنى لا
يستبعده إلا من شرط في كون الشيء مؤثرا في الأجسام أن يكون إما ملاقيا لها كما في إحراق
النار بالمماسّة وإما بإرسال جزء إليها كما زعم بعضهم في إصابة العين أنه يخرج من قلب

³⁹²³ والشريرة

³⁹²⁴ ف: السريرة

³⁹²⁵ ف: تؤثر

³⁹²⁶ ف: يقرب

العاين نفس يتّصل³⁹²⁷ بالمعين، وفي جذب المغناطيس الحديد أنه يخرج منه خيوط دقيقة يتصل بالحديد فيجذبه أو إنفاذ كيفية في واسطة كما في تسخين النار بتوسط ما تجاوزها فإنها تسخن المجاور بتوسطه لما يجاوره. ومن تأمل ما أصلناه من قبل من تأثير الأوهام والنفوس³⁹²⁸ في تغيير الأمزجة أسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.

الفصل السادس؛

في أن مبدأ الأمور الغريبة قد تكون غير القوة النفسانية

[تنبيه]

[1006] قال إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة، أحدها؛ الهياة النفسانية المذكورة. وثانيها؛ خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه. وثالثها؛ قوى السماوية³⁹²⁹ بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال ملكية فعلية³⁹³⁰ أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات، والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث.

³⁹²⁷ ن: تصيب

³⁹²⁸ ن: والنقوش

³⁹²⁹ ن: سماوية

³⁹³⁰ ف: - فعلية

[1007] أقول لما تبين أن القوة النفسانية قد تؤثر في الأمور الغريبة، ذكر أن غيرها قد تؤثر أيضا، وحينئذ تكون أقسام المؤثرات في الأمور الغريبة، في العالم العنصري ثلاثة، الأول؛ القوة النفسانية التي ذكرناها. والثاني؛ الخواص المودوعة³⁹³¹ في الأجسام، فإن بعض العنصریات قد تختص بخاصية تؤثر في أمر غريب وذلك مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه. الثالث؛ القوى السماوية فإنها تؤثر في الاجسام العنصرية آثارا غريبة، وذلك على وجهين، أحدهما؛ أن تكون بين الأجسام السماوية³⁹³² التي لها تلك القوى وبين أمزجة أجسام أرضية هيئات وضعية. وثانيهما؛ أن تكون بين تلك الأجسام أو قواها وبين نفوس أرضية مخصوصة أحوال فعلية أو انفعالية [259] مناسبة. أما القسم الأول؛ وهو أن يكون المؤثر قوة نفسانية فقد ذكرنا أقسامه وهي المعجزات والكرامات والسحر. وأما القسم الثاني؛ وهو أن يكون المؤثر فيه قوة جسمانية عنصرية فهي المسمى³⁹³³ بالنيرنجات³⁹³⁴ وهو³⁹³⁵ استعمال القوى العنصرية. والثالث؛ هو الطلسمات وهو استعمال القوة الفلكية على أحد الوجهين المذكورين.

الفصل السابع؛

في النصيحة

³⁹³¹ ن: المودعة

³⁹³² ن: العنصرية

³⁹³³ ن: المسماة

³⁹³⁴ ن: بالزيجات

³⁹³⁵ ن: وهي

[نصيحة]

[1008] قال إياك أن تكون تكيّسك وتبرؤك عن العامة هو أن تبرأ³⁹³⁶ منكرا لكل شيء، فذلك طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن³⁹³⁷ جليته³⁹³⁸ دون الخرق في تصديقك ما³⁹³⁹ لم تقم بين يديك بيّته، بل عليك الإعتصام³⁹⁴⁰ بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالة لك. والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزد³⁹⁴¹ عنها³⁹⁴² قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعالة، والقوى السافلة المنفعلة، اجتماعات على غرائب. أقول إن قوما من المتفلسفة الطاهرين³⁹⁴³ يبادرون إلى إنكار المعجزات والكرامات وكل ما يخالف العادة، لزعمهم أن ذلك يرفعهم عن درجة العوام، ووصف الشيخ ذلك بالطيش والعجز عن الإستبصار وليس الحمق والخرق³⁹⁴⁴ في إنكار ما لم يقم عليه حجة وبرهان أقلّ من التصديق بما لم يقم على عدمه دليل فيجب على العاقل إذا سمع شيئا أن لا يبادر إلى إنكاره بل يرجع إلى الحجة فإن قامت على وجوده أو عدمه استروح إليه وإلا سرحه إلى بقعة الإمكان وتوقف عن الإنكار، فإن رجع عند ذلك إلى متابعة الأنبياء في أفعالهم والإنقياد إلى أقوالهم كان ذلك أولى وأحرى، فإن من

³⁹³⁶ ن: تنبري

³⁹³⁷ ن: ما لم تستبن لك

³⁹³⁸ ن: بعد جليته

³⁹³⁹ ن: بما

³⁹⁴⁰ ف: - الإعتصام

³⁹⁴¹ يزدك، ف: يرد

³⁹⁴² ن: عنه

³⁹⁴³ الظاهرين

³⁹⁴⁴ ن، ف: والخرق

القوى العالية الفاعلة والقوى السافلة المنفعلة إجماعات على أمور غريبة، إذا أتقنت الحكمة³⁹⁴⁵
وحققته³⁹⁴⁶ أحطت³⁹⁴⁷ ببعض³⁹⁴⁸ ووسع³⁹⁴⁹ ما³⁹⁴⁹ في النفوس البشرية من الإحاطة بها.

الفصل الثامن؛

في خاتمة الكتاب والوصية

[خاتمة ووصية]

[1009] قال أيها الأخ، إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق،
وألقتك قفي الحكم في لطائف الكلم [259ب] فصنه عن المبتدلين والجاهلين، ومن لم يرزق
الفطنة الوقادة والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن
همجهم. فإن وجدت من تثق ببقاء سيرته، واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس،
وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرّجا، مجزّأ مفردا تستفرس مما
تسلفه لما تستقبله. وعاهده بالله، وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتیه مجراك، متأسيا بك.
فإن أذعت هذا العلم، وأضعته، فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيفا.

³⁹⁴⁵ ف: لتحكمه

³⁹⁴⁶ ن، ف: وحققها

³⁹⁴⁷ ن: وأحاطت

³⁹⁴⁸ ن: بعض

³⁹⁴⁹ ن: ما وسع

[1010] أقول وصف الشيخ هذا الكتاب بأنه مخض فيه عن زبد الحق يعني ميّز زبده عن المخيض وجعله³⁹⁵⁰ لقمة أقمها المستعمل³⁹⁵¹ به وفقّي³⁹⁵² الطعام ما يختار منه للضيف ثم أوصى بأن يسان هذا الكتاب عن الجاهلين صوناً له عن الضياع. فقد قيل؛ ومن منح الجاهل علماً أضاعه، ومن منع المستوجبين فقد ظلم. وأما البليد الذي لا فطنة له ولا ذكاً³⁹⁵³ فإنه لا ينتفع به بل ربما أورثه زهداً في الشرائع والملل وأضلّه عن سبيل الحق، وسلّكه في جملة العوام الجهلة الذين يقلّدون في هذه الأمور، وربما صدّه عن الرشاد، وحمله³⁹⁵⁴ على إتباع المتفلسفة الذين سبق ذكرهم وعن أتباعهم³⁹⁵⁵ ووَصَّى أن لا يضع هذا³⁹⁵⁶ العلم إلا فيمن يثق بنقاء سيرته وحسن نيّته ويكون متوقفاً عما يسرع إليه من الوسواس إلى أن يتبين له الحق [260أ] وإذا لاح له الحق اخذه³⁹⁵⁷ بالقبول وتلقّاه بالتصديق. وأوصى فيه أيضاً بأن لا يؤتى الحكمة التي أودعها فيه إلا سياً³⁹⁵⁸ فشيئاً بحيث يتفرس بما سلف لما سئلحق، وأن يوصي من يؤتیه ذلك بمثل هذه الوصية أيضاً.

[خاتمة المؤلف]

³⁹⁵⁰ وجعله، ن: وجعلها

³⁹⁵¹ المشتغل

³⁹⁵² ن: ومعنى

³⁹⁵³ ولا ذكاء

³⁹⁵⁴ ن: وحمله ذلك

³⁹⁵⁵ ن: - وعن أتباعهم

³⁹⁵⁶ ن: - هذا

³⁹⁵⁷ أخذه

³⁹⁵⁸ شيئاً

[1011] وهذا آخر ما أمليناه ههنا من شرح هذا الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه.³⁹⁵⁹

ووقع الفراغ³⁹⁶⁰ منه على سبيل الاختصار والإيجاز لست مضين من شهر ربيع الآخر سنة تسع وخمسين وستمائة. ووقع الفراغ من تعليقه أواخر شعبان سنة إحدى وستين وستمائة. والحمد لله حق حمده وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين وسلّم تسليمًا. [260ب]



³⁹⁵⁹ ف: تم هذا الكتاب على يد العبد الضعيف خضر بن يوسف في أوائل شهر الله المبارك رمضان سنة خمس وسبعمئة والله أعلم بالصواب.

³⁹⁶⁰ الفراغ